

ricerche am  
| scandagli |

5



Collana *Scandagli*

Direzione:  
Francesco Pietrobelli

Comitato redazionale:  
Simone Basso, Valentina Gaspardo, Giacomo Lovison, Antonio Martini, Alberto Pilotto, Michele Ragno, Maddalena Tommasi, Alessandro Tosolini

Grafica ed editing:  
Matteo Cecchinato, Francesco Pietrobelli

Traduzioni:  
Diletta Badaile, Tommaso Bertollo, Antonio Lombardi, Giacomo Pegoraro, Alice Polerà, Elena Stocco, Yasmine Zitouni, Angelo Zurlo

*Darwinismo e politica*

ISBN 978-88-943323-4-6

© 2020 AM Edizioni  
Associazione attivAMente  
Ricerche animAMundi

Seguici su:  
[www.gazzettafilosofica.net](http://www.gazzettafilosofica.net)

David George Ritchie

## Darwinismo e politica



## Avvertenza

Questo volume raccoglie sei saggi del filosofo scozzese David George Ritchie: la sua prima opera, *Darwinism and Politics* del 1889, e i due studi complementari che ne svilupperanno i contenuti nella nuova edizione del 1891, ovvero *Natural Selection and the Spiritual World* e *Natural Selection and the History of Institutions*; il saggio *Darwin and Hegel* (1893), che dà il titolo ad una raccolta di suoi contributi pubblicati nel frattempo; le prime due trattazioni degli *Studies in Political and Social Ethics* (1902): *Social Evolution* e *Equality*. Già solo i titoli suggeriscono il senso di questa edizione: presentare uno spaccato del dibattito che infiammò l'Occidente nella seconda dell'Ottocento, attraverso una proposta originale di interpretazione della selezione naturale, che Ritchie elabora alla luce delle categorie dell'idealismo hegeliano e declina per rendere conto di quell'essere sociale eccezionale che è *Homo sapiens*. Ad essere percorso nel Novecento non fu però il sentiero su cui cercò di inoltrarsi Ritchie e, se vogliamo uscire dalla selva oscura nella quale siamo smarriti, dobbiamo ritornare sui nostri passi, servendoci di quei tentativi – come il suo – che avrebbero potuto condurci altrove.

La preparazione del presente volume è stata guidata innanzitutto dal tentativo di avviarci alla comprensione dei grandi temi approcciati, con lo scopo di meglio capire il nostro presente e i modi in cui oggi pensiamo la nostra quotidianità. Fatte le debite proporzioni, l'intento che ci ha accompagnato è lo stesso che Kant ha espresso riferendosi alle sue lezioni: «non ho semplicemente commentato l'autore che mi ero scelto come guida, ma ho cercato, valutandolo con attenzione, di ampliarlo e di riportarlo ai principi che mi sembravano migliori»<sup>1</sup>. Così è successo per noi con Ritchie e gli altri autori, intellettuali, filosofi, scienziati, ecc. che siamo andati considerando per la comprensione del filosofo scozzese, della sua epoca, dei problemi sollevati. Tuttavia, le cri-

<sup>1</sup> I. Kant, *Lezioni sul diritto naturale* (1784), tr. it. Bompiani, Milano 2016, p. 13.

ticità che abbiamo voluto porre in questione sono parte di una prospettiva più ampia, per l'esposizione della quale si necessita di una *pars construens* qui solo accennata. Essa può trovarsi nei lavori del gruppo di ricerca AM che precedono<sup>2</sup> e che seguiranno la presente pubblicazione.

Nel corso della traduzione, abbiamo cercato di rispettare il più possibile le scelte tipografiche di Ritchie, intervenendo solo dove lo considerassimo strettamente necessario.

<sup>2</sup> Tra gli ultimi: N. Gómez Dávila, *Apocalisse democratica*, AM Edizioni, Vigonza (PD) 2018, V. Gaspardo, *Giovanni Gentile e la sfida liberale*, AM Edizioni, Vigonza (PD) 2018, A. Lombardi, *Il volto epistemico della filosofia italiana*, AM Edizioni, Vigonza (PD) 2018. Per seguirci e contattarci: [www.gazzettafilosofica.net](http://www.gazzettafilosofica.net).







*Nota introduttiva*

di James Connelly

Che il filosofo David George Ritchie non sia conosciuto come meriterebbe è motivo di un certo rammarico. Tuttavia, forse il vento sta cambiando. Il pubblico, oggi, si sta di nuovo interessando a Ritchie in maniera seria. E lo fa per ragioni differenti e seguendo direzioni diverse. Ci sono, per esempio, quelli che ammirano la sua ambizione di unificare filosofia e scienza nel segno dell'evoluzionismo darwiniano; altri sono interessati alle sue obiezioni alle varie forme di darwinismo sociale prevalenti alla fine del diciannovesimo secolo; altri ancora guardano con fascino alla filosofia socio-politica liberale e ammirano lo sviluppo operato da Ritchie del pensiero di Green in direzione di una interpretazione socialista della filosofia idealista o ai suoi estesi scritti sui diritti naturali (che includono una prima discussione scettica della nozione di "diritti animali"). Quali che siano le ragioni individuali di questa rinascita di interesse per Ritchie, essa è palpabile e questo è quindi un momento ideale affinché l'opera di Ritchie venga diffusa a un uditorio più ampio di quello prevalentemente anglofono che ha conosciuto sinora. È per questo che sono lieto di aver ricevuto la richiesta di scrivere una nota introduttiva alla presente raccolta di scritti ritchieani riguardanti il darwinismo nelle sue relazioni con la politica, l'etica e la filosofia.

I saggi qui tradotti sono di primaria importanza. Per quanto sia vero che in molti stessero scrivendo su tali argomenti durante l'ultima parte del diciannovesimo secolo, è fondamentale ricordare che Ritchie lo facesse da un punto di vista unico. Egli non scriveva in qualità di scienziato che cerca di imporre una (presunta) concezione scientifica dell'ordine sociale al nostro pensiero sociale, politico ed etico. Inoltre, non scriveva in qualità di difensore della religione vigente allarmato e preoccupato di combattere i (presunti) effetti deteriori del pensiero darwiniano

ed evolucionistico sulla morale pubblica e sul credo religioso. Il suo punto di vista gli derivava da altre fonti ed era diretto ai suoi obiettivi in una maniera tale da conservare il suo interesse anche più di cento anni dopo, diversamente da molti altri contributi del tempo che adesso sono caduti in un ben meritato oblio.

Ritchie manteneva un debito nei confronti della filosofia di Hegel e di Thomas Hill Green, e fu un filosofo idealista di spicco. Robert Latta afferma che «sarebbe impossibile parlare adeguatamente dell'influenza di Green su Ritchie senza una lunga esposizione filosofica; ma la sua natura si può ricavare dalle loro opere e da quanto sarà detto più avanti circa le idee principali del pensiero di Ritchie»<sup>1</sup>. Tale influenza si dispiegò nel modo profondo e costruttivo in cui Ritchie cercò non di imporre una concezione filosofica sulla scienza naturale, ma di accettare piuttosto la scienza naturale come valida entro il suo proprio dominio e di esplorare le implicazioni delle scoperte e degli sviluppi teoretici in ambito naturale nelle questioni di ordine sociale, politico ed etico. In ciò egli non cercò né di accondiscendere né di condannare, ma di elaborare accuratamente le precise relazioni tra scienza e filosofia, e le precise implicazioni del darwinismo per il pensiero sociale, piuttosto che semplicemente condannare o accettare acriticamente la predominante visione socialdarwinista del suo tempo. Il punto cruciale è, com'egli asserisce nella prefazione alla seconda edizione di *Darwinismo e politica*, «cercare di provare che la teoria della Selezione Naturale (nella sola forma che può essere propriamente applicata alla società umana) non fornisce alcun supporto al dogma politico del *laissez faire*»<sup>2</sup>. Ma, come immediatamente prosegue a dire, egli non nega che esista una relazione e cerca perciò di rispondere alla seguente questione: «in che forma, se ve n'è alcuna, la teoria della Selezione Naturale può essere propriamente applicata allo sviluppo

<sup>1</sup> R. Latta, *Biographical*, in D.G. Ritchie, *Philosophical Studies*, ed. Robert Latta, Macmillan, London 1905, p. 5.

<sup>2</sup> *Infra*, p. 131.

intellettuale, morale e sociale dell'uomo»<sup>3</sup>? E, inoltre, è enfatico e preciso nel puntualizzare di servirsi del termine “darwinismo” perché si sta riferendo alla teoria scientifica della selezione naturale e non a scritti generici e ipotesi vagamente descritte come “evoluzionistiche” sia da quelli stessi che le supportano sia da coloro che le criticano. Questo è ciò che intendo quando sostengo che Ritchie cercò di rendere giustizia tanto alla scienza quanto alla filosofia, tanto al lavoro dello scienziato quanto a quello del filosofo.

Ritchie è importante come pensatore idealista, sociale e politico. Egli funse da importante collegamento tra il liberalismo progressista di Green, il socialismo e la nascita del Partito Laburista a cavallo tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo. Le sue opere sul diritto mantengono la loro vitalità e il loro interesse alla luce delle recenti discussioni sul tema. Nel contesto della presente raccolta, tuttavia, è il suo lavoro sulle implicazioni di Darwin per la società che lo rende degno della nostra continua attenzione nel ventunesimo secolo. Egli trascende il contesto in cui scrisse le sue critiche e così non risulta di interesse meramente storico o antiquario, ma di interesse continuativo per chiunque al giorno d'oggi si occupi di argomenti del genere.

<sup>3</sup> *Ibidem.*



«Nulla, dunque, di più utile all'uomo che l'uomo stesso: nulla, dico, di più eccellente per conservare il proprio essere gli uomini possono desiderare se non che tutti si accordino in tutto in modo che le menti e i corpi di tutti formino quasi una sola mente ed un solo corpo, e tutti si sforzino insieme, per quanto possono, di conservare il proprio essere, e tutti cerchino insieme per sé l'utile comune di tutti; donde segue che gli uomini che sono guidati dalla ragione, cioè gli uomini che cercano il proprio utile sotto la guida della ragione non appetiscono nulla per sé che non desiderino per gli altri uomini, e perciò sono giusti, fedeli e onesti.» (B. Spinoza, *Ethica*)

«Col progredire dell'uomo verso la civiltà e l'unificarsi delle tribù in comunità più ampie, la più semplice ragione dovrebbe dire a ciascun individuo che egli dovrebbe estendere i suoi istinti sociali e le simpatie a tutti i membri della stessa nazione, anche se a lui personalmente ignoti. Raggiunto questo punto, vi è solo una barriera artificiale che gli impedisce di estendere le sue simpatie agli uomini di tutte le nazioni e razze. [...] La simpatia oltre i confini umani, cioè l'umanità verso gli animali inferiori, sembra che sia una delle ultime acquisizioni morali.» (C. Darwin, *Origine dell'uomo*)

«Per considerare che il solo fatto di vivere la "vita", come si dice, sia l'unico fine che l'umanità debba proporsi, si necessita di essere stato abominevolmente abbandonato dagli dèi.» (N. Gómez Dávila, *Notas*)

«Le teorie che spiegano il superiore con l'inferiore sono appendici di un trattato di magia.» (N. Gómez Dávila, *Escolios*)

«I politici antichi parlavano in continuazione di costumi e di virtù; i nostri non parlano che di commercio e denaro.» (J.-J. Rousseau, *Pensieri*, II, 230, citato in G. Leopardi, *Zibaldone*, 4500)



# INTRODUZIONE





## OGGI COME ALLORA? L'EVOLUZIONISMO E IL CARATTERE DELLA NOSTRA EPOCA

Il presente saggio è il risultato di un lavoro di ricerca svolto da tutti i traduttori e gli studiosi<sup>3</sup> di Ritchie che hanno partecipato a vario titolo all'edizione di questo volume. Alla sua stesura hanno contribuito Diletta Badaile, Tommaso Bertollo, Antonio Lombardi, Giacomo Pegoraro, Alice Polerà, Yassemine Zitouni, Gabriele Zuppa, Angelo Zurlo.

### 1. *Uno scenario di povertà, disuguaglianza, sopraffazione e il suo paradigma*

Quale utilità può avere pubblicare una selezione di scritti di David George Ritchie (1853-1903), traducendoli per la prima volta dalla loro comparsa sul finire dell'Ottocento? La risposta è la più improbabile: per la loro attualità. Non soltanto, infatti, la storiografia si è perduta per strada un pezzo pregiato per comprendere quella seconda metà dell'Ottocento che avrebbe condotto alla Grande Guerra, ma, soprattutto, le questioni che Ritchie pone e analizza in modo sferzante e brillante sono oggi la sostanza della nostra attualità.

Economicismo, individualismo, nazionalismo, razzismo, sessismo, specismo – oggi alla ribalta tra esaltazioni, critiche, auspici e paure – mostrano già nell'Ottocento la loro matrice filosofica comune, che rimane sostanzialmente invariata *oggi*, nel XXI secolo. Da un paio di secoli almeno ritorniamo a meditare la complessità categoriale che ci consenta di affermare e di comprendere adeguatamente *perché* non ogni fatto che accade sia legittimo e *perché* non ogni ordinamento positivo di uno Stato sia tale anche di diritto. La domanda alla quale non si sa ancora

<sup>3</sup> Ringraziamo Jacopo Carlon, che con il suo lavoro pionieristico diede avvio al lungo percorso che ci ha condotto a questo risultato finale.

dare una risposta adeguatamente fondata – la cultura postmoderna dominante sostiene per di più che non ci sia una risposta *vera* – è la seguente: perché mai capitali, individui, nazioni, generi, specie che si ritengano superiori non dovrebbero prevalere a discapito degli altri, sottomettendoli o lasciandoli nello stato di indigenza e minorità – mostrando proprio così, di fatto, la superiorità dichiarata?

Se nel XVII secolo si era entrati nella modernità convinti di proseguire nella tradizione e di dimostrarne la validità *come se Dio non si desse* (secondo le celebri parole seicentesche di Grozio), ma facendo vacillare quella tradizione sempre più; se nel XVIII si era inteso separarne il buono dal cattivo, lanciando anatemi contro i suoi pronunciati tratti superstiziosi (l'Illuminismo di Bayle e Voltaire fino a Kant); nel XIX secolo ecco che quel processo vede il suo culmine e, da ultimo, ci si disfa della tradizione tutta<sup>4</sup>. Assai significativo è il titolo dell'opera di David Strauss del 1872, *L'antica e la nuova fede*, oggetto, come è noto, degli strali di Nietzsche<sup>5</sup>, ma pure delle sferzate di Ritchie, come si vedrà.

Vi è stata una svolta tra Settecento e Ottocento, che avrà il suo compimento nell'Ottocento: venendo meno il mondo della religione, della metafisica, della tradizione non rimaneva altro che il potere – non per un servizio divino, per un ordine morale universale, per un ideale –, ma per il potere stesso, il quale, dapprima, si declinava in potere economico (capitalismo) e in potere politico (nazionalismo, militarismo, imperialismo, colonialismo), per mostrare, poi, come tutte le forme di potere altre dal capitale si riducessero a mezzi per il capitale stesso. «L'assoggettamento

<sup>4</sup> La sostanza del processo, incipiente agli inizi dell'Ottocento, era già stata anticipata nel Settecento dalle opere dei materialisti francesi. Poi, Fichte ed Hegel avevano predetto ben prima di Nietzsche la piena nichilistica cui era destinato l'Occidente (per approfondire cfr. G. Zuppa, *Leviatano postmoderno*, in N. Gómez Dávila, *Apocalisse democratica*, cit.). Nomi celebri, come quelli di Schopenhauer, Feuerbach, Marx, ecc., costituirono tappe rilevanti di quel processo.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *David Strauss. L'uomo di fede e lo scrittore* (1873), tr. it. Adelphi, Milano 1992.

della politica all'economia», come si dice oggi con una formula errata<sup>6</sup>, è l'esito inevitabile di questo processo in cui il capitalismo si mostra non come un'opzione economica, ma come la manifestazione dell'essenza stessa del poter per il potere, scopo *ultimo* in vista del quale tutti gli altri sono ridotti a mezzi: scopo *unico* – una volta tramontati tutti i valori appartenuti alla tradizione. Che la politica sia assoggettata all'economia significa, più precisamente, che la politica riconosce che il valore su cui la società *deve* gravitare è il profitto economico, il capitale privato.

Conseguentemente, la libertà che era stata libertà dall'*ancien régime*, diventerà sempre più libertà dall'intera tradizione. La libertà intesa come autodeterminazione – ovvero come non essere determinati da altri, come autonomia – verrà concepita in modi diametralmente opposti. Da un lato, nella sua concezione astratta, essa ancor oggi è intesa come *non rendere conto agli altri*: in essa consiste l'individualismo che è divenuto sostanza del nostro presente, che si alimenta nel nichilismo relativista, rinominato – in un'operazione di normalizzazione – *postmoderno*. Dall'altro lato, nella sua concezione concreta, essa è pensata come la possibilità – negli spazi e nei tempi debitamente creati e stabiliti – di vedere riconosciute le proprie istanze, segnatamente nel dibattito pubblico delle democrazie e nell'esperimento privato e pubblico: quelle astratte istanze individuali si rivelano *in realtà* sociali, pubbliche, comunitarie. In questo senso, la libertà individuale si dischiude come libertà sociale. Individualismo e socialismo sono tentativi di pensare la libertà, che in variegate declinazioni attraverseranno il XIX e il XX secolo.

È in questo contesto – cui si aggiunge, fondamentale e decisivo per il secolo, l'evento della teoria dell'evoluzione di Darwin, ma preceduto da Spencer e molti altri – che D.G. Ritchie scrive *Darwinism and Politics*. Egli si schiera contro il militarismo e contro la concorrenza economica senza freni (il *laissez faire*) – prendendo come bersagli Strauss e Spencer, tra gli altri –, quindi finisce

<sup>6</sup> Si veda il cap. 13 della Postfazione.

per perorare la causa del socialismo. Del liberalsocialismo. Così come aveva fatto Mill con la sua ultima opera, incompiuta: i *Chapters on Socialism*.

Questo l'esordio di Ritchie:

Eviterà forse alcune critiche esplicitare qui brevemente la mia tesi principale, benché non ritenga che essa non possa generare incomprensioni. Nel saggio intitolato *Darwinism and Politics* ora ristampato con alcune variazioni formali, cerco di provare che *la teoria della Selezione Naturale (nella sola forma che può essere propriamente applicata alla società umana) non fornisce alcun supporto al dogma politico del laissez faire.*<sup>7</sup>

Egli si propone e ci permette così di affrontare un grande interrogativo: la teoria dell'evoluzione di Darwin deve intendersi solo come esplicativa delle dinamiche biologiche o anche di quelle culturali? Per Ritchie, come si evince dal passo, può certamente essere applicata anche alla cultura. E su questa prospettiva si sviluppano le argomentazioni di *Darwinismo e politica*. Ma oggi? Sembrerebbe non essere così stando, per esempio, a queste parole di Yuval Noah Harari, l'autore del saggio sull'evoluzione umana più di successo in tempi recenti:

Soprattutto, l'analogia tra storia e biologia su cui si fonda la tesi dello scontro di civiltà è falsa. I gruppi umani – dalle piccole tribù alle grandi civiltà – sono fundamentalmente diversi dalle specie animali, e i conflitti storici sono profondamente diversi dai processi di selezione naturale. Le specie animali hanno identità oggettive che resistono nel corso di migliaia di generazioni. Essere uno scimpanzé o un gorilla è una questione di geni più che di valori, e geni diversi determinano comportamenti sociali distinti. [...]

Tra gli esseri umani non funziona così. Certo, i gruppi umani costruiscono sistemi sociali distinti, ma questi non sono determinati geneticamente, e raramente durano per più di qualche secolo. Prendiamo per esempio i tedeschi del Novecento. In

<sup>7</sup> Cfr. la sua introduzione a *Darwinismo e politica*.

meno di un secolo il popolo tedesco si è organizzato in sei sistemi diversi: l'Impero Hohenzollern, la Repubblica di Weimar, il terzo Reich, la Repubblica democratica tedesca (la Germania Est comunista), la Repubblica federale di Germania (la Germania Ovest) e infine la Germania democratica riunificata.<sup>8</sup>

Eppure a più riprese si è inteso parlare di evoluzione culturale in termini darwiniani, dal celebre *Gene egoista* di Dawkins<sup>9</sup>, al più moderato Cavalli Sforza con *L'evoluzione della cultura*<sup>10</sup>, allo sferzante Pievani che critica chi si è fatto prendere la mano dal darwinismo, come la psicologia evoluzionista che abusa di interpretazioni adattive<sup>11</sup>.

Allora, a quale livello agirebbe l'evoluzione per selezione naturale? Risulta agevole capirlo se si chiarisce cosa è più opportuno intendere con il termine *evoluzione*, al di là di tutte le diatribe tra darwinisti e antidarwinisti, tra evoluzionisti e antievoluzionisti, tra interpreti di tutte le sorte del darwinismo e dell'evoluzionismo<sup>12</sup>. *Evoluzione* significa il *cambiamento* delle specie nel tempo, ovvero della loro forma, ovvero di alcuni loro caratteri (che sappiamo essere prodotti da variazioni genetiche o epigenetiche). La teoria dell'evoluzione asserisce certamente che: le specie evolvono (cambiano) eventualmente fino a formare una nuova specie (che non può riprodursi con la specie da cui è cominciata l'evoluzione); evolvono comunque, diversificando i caratteri all'interno della stessa specie. In entrambi i casi – sia che si voglia chiamare *evoluzione* la nascita di una nuova specie, sia i cambiamenti all'in-

<sup>8</sup> Y.N. Harari, *Le civiltà sono un'invenzione*, «Internazionale», n. 1274, settembre 2018, pp. 102-103.

<sup>9</sup> R. Dawkins, *Il gene egoista* (1976), tr. it. Mondadori, Milano 2017. A proposito di «“geni” egoisti» si veda il cap. 9 della Postfazione.

<sup>10</sup> L.L. Cavalli Sforza, *L'evoluzione della cultura* (2004), Codice, Torino 2019.

<sup>11</sup> T. Pievani, *Evoluti e abbandonati*, Einaudi, Torino 2014.

<sup>12</sup> Cfr. la Postfazione, in particolare i capp. 4 e 6.

terno di una stessa specie – il *permanere del cambiamento* è chiamato *selezione naturale*. La *spiegazione* cruciale<sup>13</sup> del permanere del cambiamento è individuata nella *lotta*, nella *competizione* in senso lato.

Così posta, è preferibile chiamare *evoluzione* (cambiamento) solo ciò che cambia a livello genetico o anche ciò che cambia a livello culturale? Senz'altro da quando abbiamo scoperto i geni, e abbiamo conseguentemente iniziato a mapparli comprendendone il funzionamento, la cultura (cioè il sapere su di essi e la concezione che di essi abbiamo in relazione alla comprensione globale dell'uomo) può, sa determinare più direttamente il loro cambiamento. Quindi, anche solo per questo, a causa dell'alternativa terminologica, non dobbiamo ritenere che la cultura non determini la genetica. Tuttavia, essa la determinerà non solo agendovi direttamente, ma attraverso i cambiamenti degli stili di vita (la cultura, appunto), cui sottostarà una diversa distribuzione genetica all'interno di una specie. Quindi, la fluttuazione genetica all'interno di una specie, ovvero la sua evoluzione, è determinata dalla sua cultura.

La cultura oggi ci dice che gli uomini e gli esseri viventi non divengono solo nel loro ciclo biologico, ma che, nel succedersi delle generazioni, essi mutano: le loro caratteristiche non cambiano solo nel corso della vita di ciascuno, ma cambiano di generazione in generazione. Fino a qualche decina d'anni fa nessuno avrebbe mai sospettato che oggi si sarebbe ritenuta più verosimile questa versione della nostra origine:

Appena 6 milioni di anni fa, un'unica scimmia femmina ebbe due figlie. Una fu la progenitrice di tutti gli scimpanzé, l'altra la nostra nonna.

*Homo sapiens* ha tenuto nascosto un segreto ancora più disturbante. Non soltanto abbiamo una gran quantità di cugini non civilizzati: c'è stato un tempo in cui abbiamo avuto anche un bel po' di fratelli e sorelle. Siamo abituati a pensare a noi come gli unici umani, perché da 10.000 anni in qua la nostra è stata

<sup>13</sup> Tale lo è stata teoricamente – e lo è ancora, come vedremo – e storicamente.

in effetti l'unica specie umana in circolazione. Tuttavia, il vero significato della parola "essere umano" è "animale appartenente al genere *Homo*", e c'erano molte altre specie di questo *genus* oltre a *Homo sapiens*.<sup>14</sup>

Questa rivelazione ci ha turbato assai, è vero; quando, secondo la vulgata, la scienza biologica, con Darwin, ci avrebbe spiegato *il posto dell'uomo* nell'universo e *il meccanismo* che ha dato origine alla sua collocazione. Ma le cose sono andate proprio così?

Quando Charles Darwin dichiarò che *Homo sapiens* era solo un altro tipo di animale, la gente si infuriò.<sup>15</sup>

Veramente l'uomo è *solo* un altro tipo di animale? Il significato di quel *solo*<sup>16</sup> è pesantissimo e con esso si gioca il nostro modo di rileggere le teorie darwiniane e l'intero significato dell'esistenza. Così è accaduto per centocinquant'anni.

Dal giro di boa dei secoli XIX e XX a quello dei secoli XX e XXI la situazione teorica – benché la sua tendenza sia rimasta inequivocabilmente invariata – è senz'altro lontana dall'essere stata definita, perfino nei suoi tratti fondamentali; e, benché in scenari geopolitici assai diversi, i due passaggi di secolo presentino evidenti tratti comuni e analogie: allora, caduta l'ideologia religiosa e la sua versione secolarizzata dei diritti naturali – ovvero *morto Dio* –, la teoria darwiniana in alcune sue formulazioni e interpretazioni predominanti spingeva verso il *laissez faire* borghese e l'imperialismo; oggi, caduta l'ideologia comunista ed

<sup>14</sup> Y.N. Harari, *Sapiens. Da animali a dèi* (2011), tr. it. Bompiani, Milano 2017, pp. 13-14.

<sup>15</sup> Ivi, p. 30.

<sup>16</sup> In *Creazione senza Dio* Telmo Pievani afferma: «Che la teoria dell'evoluzione sia o meno una "minaccia per la dignità umana" è opinabile, ma è sicuramente scorretto attribuire tale minaccia a qualcosa che la teoria non ha mai sostenuto» (Einaudi, Torino 2006, p. 42). La questione non è così facilmente liquidabile, come si vedrà argomentato nella Postfazione.



evaporata la retorica dei diritti umani, quelle formulazioni e interpretazioni sembrano declinarsi in oligarchie neoliberiste nella compagine dello scontro delle civiltà.

A seguire la disamina condotta da Thomas Piketty – riportata nel suo celebre *Il capitale nel XXI secolo* (2013)<sup>17</sup>, che abbraccia il dispiegamento del capitalismo nell'Ottocento e nel Novecento – non è esagerato affermare che è dinamica intrinseca e fondamentale del capitalismo la crescita delle disparità a tutti i livelli: dall'inuguaglianza delle condizioni di partenza all'iniquità della distribuzione dei meriti.

Dati alla mano, per dare l'impressione della *dimensione* di come il divario tra ricchi e poveri sia andato aumentando nel tempo, si può rilevare che le condizioni in cui versa parte della popolazione mondiale, ancor oggi, sarebbero peggiori di quelle in cui si trovava nella fase precapitalista, secondo quanto riporta Harari in *Sapiens*:

La torta economica del 2013 è assai più vasta di quella del 1500, ma è distribuita in modo così difforme che molti contadini africani e operai indonesiani, dopo una giornata di duro lavoro, tornano a casa con meno cibo dei loro antenati di cinquecento anni fa.<sup>18</sup>

Al di là dei possibili raffronti tra periodi e fasi storiche, sia qui sufficiente una ricognizione sui dati assoluti che riguardano la povertà, secondo l'analisi di Jason Hickel nel suo *The Divide*<sup>19</sup>. Quando si parla di povertà nel mondo si conteggiano quelle persone talmente povere da non avere abbastanza cibo per sopravvivere, ovvero un apporto calorico adeguato a coprire i bisogni minimi di uno stile di vita sedentario per oltre un anno (meno di circa 1600-1800 calorie al giorno). Saremmo a circa 800 milioni di persone. Come è ovvio, però, la maggior parte dei poveri non

<sup>17</sup> T. Piketty, *Il capitale nel XXI secolo* (2013), tr. it. Bompiani, Milano 2014.

<sup>18</sup> Y.N. Harari, *Sapiens. Da animali a dèi*, cit., p. 413.

<sup>19</sup> J. Hickel, *The Divide*, tr. it. il Saggiatore, Milano 2018.



ha uno stile di vita sedentario, ma svolge lavori fisici impegnativi e pesanti. Così, il loro apporto calorico non è comunque sufficiente a non patire la fame. Secondo i dati della Fao, nel mondo ci sono fra gli 1,5 e i 2,5 miliardi di persone in questa situazione di indigenza. Realisticamente, però, la situazione è assai peggiore. Ad essere conteggiate infatti sono solo le calorie e non rientrano le carenze delle sostanze nutritive di base, come le vitamine. Insomma, non viene considerata la nutrizione effettiva. (Peraltro, come se non bastasse, non vengono conteggiati coloro che per un qualche periodo dell'anno ricevano un apporto calorico superiore alla soglia indicata).

Ma questa è solo una parte della tragedia. Questi sono dati che riguardano il cibo soltanto, non tutti quegli elementi che consentono di vivere innanzitutto, e di vivere poi in modo dignitoso da essere umano: dalla possibilità di curarsi a quella di istruirsi. Allora i calcoli – non più basati sulle calorie, ma sui dollari – indicherebbero che a vivere in povertà sono 4,3 miliardi di persone – oltre il 60 per cento dell'umanità.

*La grande frattura* – per usare l'espressione del 2015 che dà il titolo ad una delle tante analisi-denuncia dell'economista premio Nobel Joseph E. Stiglitz – si mostra inesorabile come è inesorabile il processo di globalizzazione nel capitalismo:

La crescente disuguaglianza è stata sia causa che effetto delle nostre pene macroeconomiche: la crisi del 2008 e il lungo malessere che è seguito. La globalizzazione, di qualunque genere e numero siano le sue virtù nello stimolare la crescita, ha quasi sicuramente accresciuto la disuguaglianza.<sup>20</sup>

Una disuguaglianza che non salva dalla povertà economica e dalla miseria delle condizioni di vita neppure in quegli Stati che ne sono gli artefici, primi fra tutti gli Stati Uniti. Secondo le stime dell'U.S. Census Bureau<sup>21</sup> la povertà estrema cresce incessantemente da oltre quarant'anni negli Stati Uniti. Il *Rapporto delle Na-*

<sup>20</sup> J.E. Stiglitz, *La grande frattura* (2015), tr. it. Einaudi, Torino 2016, p. XIII.

<sup>21</sup> <https://bit.ly/3bkCyGp> (ultimo accesso 12 febbraio 2020).

*zioni Unite sulla povertà estrema negli Stati Uniti* del 2018<sup>22</sup> ha censito 40 milioni di americani che vivono in povertà, dei quali 18,5 milioni in estrema povertà, e 5,4 milioni ai livelli di un paese del terzo mondo. Il dato che più di tutti testimonia la discriminazione arbitraria del sistema a trazione capitalista è il 21% di bambini che compone la quota dei senza tetto negli USA. Tutto ciò costituisce il lato oscuro di un'economia americana che si presenta di successo: crescita solida, trend positivo, tasso di disoccupazione bassissimo al 4%. Ciò vuol dire che mentre l'economia cresce, le condizioni di vita della popolazione decrescono; che allo sviluppo economico capitalista non corrisponde l'incremento del benessere della popolazione: semmai la tendenza intrinseca rivelabile nell'analisi di lungo periodo mostra il contrario. L'economia capitalista, sviluppandosi ed estendendosi globalmente, accresce le disuguaglianze e alimenta lo stato di povertà.

Fra il 1975 e il 2017 il PIL reale degli Stati Uniti è grosso modo triplicato da 5.490 miliardi di dollari a 17.290 miliardi di dollari. Nello stesso periodo, la produttività è cresciuta di circa il 60%. Eppure, dal 1979 in poi, i salari reali orari di gran parte dei lavoratori americani sono rimasti invariati o sono addirittura diminuiti. In altre parole, per quasi quattro decenni una minuscola élite si è accaparrata quasi tutti i guadagni derivanti dalla crescita economica.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Disponibile all'indirizzo: <https://digitallibrary.un.org/record/3802219> (ultimo accesso 5 ottobre 2019).

<sup>23</sup> M. Mazzucato, *Il valore di tutto*, Laterza, Roma-Bari 2018, p. xi. Lo stipendio dei capi (CEO) è cresciuto del 940% dal 1978 al 2018. Quello dei lavoratori del 12% ([www.epi.org/publication/ceo-compensation-2018](http://www.epi.org/publication/ceo-compensation-2018), ultimo accesso 29 maggio 2020). Italia, anno 2020. Nel sistema alimentare italiano – secondo un rapporto dell'Onu – sono presenti orari «eccessivamente lunghi», «salari troppo bassi per coprire i bisogni elementari» e i migranti senza documenti sono «lasciati in un limbo, senza poter accedere a lavori regolari» (*L'Onu accusa: in Italia l'industria alimentare sfrutta i braccianti*, «La Repubblica», <https://bit.ly/2x8FPtR>, ultimo accesso 17 marzo 2020). Metà della manodopera agricola italiana sarebbe costituita da migranti sfruttati, per lo più irregolari.

Ma la povertà che il capitalismo produce consiste in qualcosa di ben più grave della povertà in cui ci imbattiamo e che vediamo crescere nei dati, nelle previsioni e intorno a noi. Essa consiste nella carneficina su cui la nostra civilizzazione occidentale è cresciuta, e di cui abbiamo così poca consapevolezza. Su una montagna di cadaveri celebriamo il trionfo della nostra civiltà. Abbiamo scritto il libro nero dei fascismi e quello rosso del comunismo con l'inchiostro dell'accusa inappellabile; quando inizieremo però a compilare quello del capitalismo, le cui pagine bianche, fatte nella sostanza della nostra stolidità ingenuità, si moltiplicano?

Alcune di queste pagine contano dei nomi che variano tra i 30 e i 50 milioni. Secondo l'analisi di Mike Davis nel suo saggio del 2001 sugli *Olocausti vittoriani*, non così diversamente da oggi, in seguito a carestie ed epidemie dovute alla mancanza di monsoni nella seconda metà dell'Ottocento,

gli imperi europei, assieme a Giappone e Stati Uniti, sfruttarono famelici l'opportunità di guadagnarsi nuove colonie, espropriare suolo pubblico e sfruttare nuove fonti di forza lavoro per piantagioni e miniere.<sup>24</sup>

Ciò non accadde accidentalmente, ma secondo una precisa volontà politica.

Quasi sempre in altre parti della nazione o dell'impero c'erano eccedenze di cereali che [...] avrebbero potuto salvare le vittime della siccità. [...] Tra la vita e la morte si frapponavano invece i nuovissimi mercati delle materie prime e la speculazione sui prezzi da una parte, e il volere del governo (influenzato dalla protesta popolare) dall'altro.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> M. Davis, *Olocausti tardovittoriani* (2001), tr. it. Feltrinelli, Milano 2002, p. 16.

<sup>25</sup> Ivi, p. 21.

Ci spaventiamo ora – di grazia – per gli orrori del fascismo e del nazismo, quando una manciata di anni prima il mondo “liberale” non aveva saputo fare diversamente. Ma quella libertà era la libertà fittizia e circoscritta del capitalismo, quel medesimo capitalismo che, poi, avrebbe finanziato e appoggiato i regimi totalitari. Con le due guerre mondiali, l’inferno non scoppiò, ma perdurò.

Morirono in milioni, non fuori dal “moderno sistema mondiale” ma durante il processo stesso dell’inserimento forzato nelle sue strutture economiche e politiche.<sup>26</sup>

È senz’altro vero che dobbiamo crescere, ma *come* è tutto da ripensare. Finché ci concentreremo sulla crescita economica del PIL, non avremo saputo nemmeno individuare i problemi che dovremmo cercare di risolvere. Perché *la crescita economica capitalista non risolve la crisi, la produce*<sup>27</sup>.

Ormai lo sanno tutti e lo dicono tutti: i sociologi, gli economisti, gli storici. Noi viviamo in un’epoca in cui la lotta di classe è finita, perché c’è stata e l’hanno vinta i ricchi. La lotta di classe è finita: attualmente tutto il funzionamento dei paesi occidentali tende a ottimizzare i profitti degli imprenditori e a limare il più possibile le garanzie sociali e la redistribuzione. Questa è una cosa perfettamente evidente e dà talmente l’idea di una valanga storica inevitabile che anche partiti che magari si credono sinceramente di sinistra, che hanno una solida tradizione, sono però indifesi di fronte a questo: seguono questa corrente. Nella nostra società non c’è nessuna spinta o poche.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Ivi, p. 19.

<sup>27</sup> Cfr. Postfazione, cap. 12.

<sup>28</sup> A. Barbero, *Che ne sarà di questa democrazia?*, <http://bit.ly/2SvokfN> (ultimo accesso 17 marzo 2020). Dal 2010 al 2019 il defianziamento ha sottratto alla sanità pubblica circa 28 miliardi, cure essenziali non garantite a tutti, sprechi e la progressiva crescita di fondi integrativi per ammortizzare la spesa privata per la salute. Questo insieme di quattro fattori sta «facendo cadere a pezzi il Servizio Sanitario Nazionale» (Ansa.it, <http://bit.ly/2WIRT5Q>, ultimo accesso 17 marzo 2020).

Detto con la caustica concisione di Gómez Dávila:

Stiamo giungendo a tali estremi che processare il nostro tempo non è più prova di intelligenza lucida, ma di semplice ed elementare onestà.<sup>29</sup>

Non solo. Come gli Stati occidentali, secondo le parole di Benedetto Croce, sembravano «andare a democrazia»<sup>30</sup>, così, dopo la caduta delle ideologie ed evaporata la Guerra fredda, la fine della storia sembrava arrivata, compiutasi con le democrazie liberali<sup>31</sup>. Ma, al contrario delle aspettative dei più, allora le democrazie mostrarono la loro fragilità, le loro contraddizioni, in alcuni casi tramutandosi perfino in fascismi e dittature; oggi le democrazie hanno palesato con sempre più vigore la loro congenita debolezza, che ha provocato la nostalgia per l'uomo forte<sup>32</sup> o l'attivismo (trasferitosi dalle piazze del mondo al mondo della

<sup>29</sup> N. Gómez Dávila, *Notas*, Villegas Editores, Bogotá 2003, p. 441.

<sup>30</sup> B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932), Adelphi, Milano 1991, p. 334.

<sup>31</sup> F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo* (1992), tr. it., Bur, Milano 2017.

<sup>32</sup> La lista è lunga e in aumento: Putin (Russia, 2012), Erdoğan (Turchia, 2014), Trump (Usa, 2017), Morawiecki (Polonia, 2017), Bolsonaro (Brasile, 2019), Johnson (Gran Bretagna, 2019) e prossimamente, con elevata probabilità, Salvini in Italia: «il 48% degli italiani oggi dichiara che ci vorrebbe *un uomo forte al potere* che non debba preoccuparsi di Parlamento ed elezioni (e il dato sale al 56% tra le persone con redditi bassi, al 62% tra i soggetti meno istruiti, al 67% tra gli operai)», come riporta il capitolo «La società italiana al 2019» del 53° Rapporto Censis sulla situazione sociale del Paese (<http://www.censis.it/rapporto-annuale/il-furore-di-vivere-degli-italiani>, ultimo accesso 13 dicembre 2019). Così la sintesi del Rapporto: «Sfuggiti a fatica al mulinello della crisi, adesso l'incertezza è lo stato d'animo dominante (per il 69%). Nella società ansiosa di massa si ricorre a stratagemmi individuali per difendersi dalla scomparsa del futuro. Nonostante il bluff dell'aumento dell'occupazione che non produce reddito e crescita (959.000 unità di lavoro equivalenti in meno rispetto al 2007, +71,6% di *part time* involontari per i giovani). Ma se l'ansia non riuscisse più a trasformarsi in furore? La sindrome da stress post-traumatico porta il 75% dei cittadini a non fidarsi più degli altri».

rete social), quindi l'ascesa di redivivi nazionalismi e rinnovate demagogie, che ora portano il nome di *sovranismo* e *populismo*, ma etichettate senza sottigliezza come *fascismo*.

La fine della Grande guerra aveva portato a vedere *Il tramonto dell'Occidente*<sup>33</sup> e produrre una serie infinita di teorizzazioni della crisi<sup>34</sup>; la fine della Guerra fredda mostrava ben presto non un

<sup>33</sup> «Il più famoso esponente della crisi e del declino del continente fu un altro tedesco, Oswald Spengler, il cui *Tramonto dell'Occidente* fu pubblicato in Germania in due tomi, nel 1918 e nel 1922. L'opera ebbe un successo di vendite internazionale e guadagnò all'autore una fama universale» (R.J. Overy, *Crisi tra le due guerre mondiali 1919-1939* (1994), tr. it. il Mulino, Bologna 1998, p. 10).

<sup>34</sup> Cfr. F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 57: «Il motivo del *Kulturpessimismus*, che Simmel accarezzava con raffinatezza e moderazione, fu spinto all'estremo ed esibito nella sua forma più cruda da Oswald Spengler. [...] Nella sua opera capitale *Il tramonto dell'Occidente*, che fu edita in due parti alla fine della guerra (1918-22) ed ebbe subito un vasto successo di pubblico, egli prospettava una «morfologia della storia universale» nella quale la successione delle diverse civiltà, ognuna considerata come organismo con una sua «forma» e chiusa nel proprio orizzonte, è determinata non da disegni e finalità razionali, ma dal ritmo vitale che le contraddistingue e che è analogo a quello dell'individuo: nascita, crescita, declino e morte». Ed ecco una congerie di nomi e di opere che danno la dimensione del dibattito e di quel che si andava vivendo: «Dopo Spengler, alcuni seguendolo, altri contro di lui, altri ancora indipendentemente da lui, la schiera dei "critici della civiltà" si ingrossò fino all'inverosimile: Theodor Lessing, amico e seguace di Klages, dalla torbida personalità, con *La storia come conferimento di un senso all'insensato* (1919) e *La maledetta civiltà* (1921); il neognostico Leopold Ziegler, poi seguace dell'idea guénoniana di tradizione, con la fortunata opera in due volumi *Metamorfosi degli dèi* (1920); il teologo protestante Albert Schweitzer con *Decadenza e ricostruzione della civiltà* (1923), e da parte cattolica Romano Guardini con le *Lettere dal Lago di Como. Pensieri sulla tecnica* (1927). E ancora Hermann Keyserling, il fondatore della "Scuola della Sapienza", con *Lo spettro d'Europa* (1927); Freud con *Il disagio nella civiltà* (1929); infine lo psicologo, mitologo e grafologo Ludwig Klages con l'imponente opera *Lo spirito come antagonista dell'anima* (1929-32), il cui titolo divenne uno slogan sulle labbra delle giovani generazioni. In campo più rigorosamente filosofico, uscite dalla crisi nichilistica furono prospettate da Bloch in *Eredità di questo tempo* (1918), da Lukács in *Storia e coscienza di classe* (1923), da Scheler in *L'uomo nell'età del livellamento* (1929), da Jaspers in *La situazione spirituale del nostro tempo* (1931), da Husserl in *La crisi delle scienze europee* (1936), da Horkheimer e Adorno in *Dialettica dell'illuminismo* (1947). Il fenomeno della «critica della civiltà» non fu peraltro limitato all'ambito culturale di



mondo depurato dalle ideologie, ma *Lo scontro delle civiltà*<sup>35</sup>, il cui nuovo ordine mondiale era piuttosto un disordine, quello dell'età postmoderna, *L'età del disordine*<sup>36</sup> appunto, incipiente nel '68, sempre più manifesto e additato cinquant'anni dopo come *La grande regressione*<sup>37</sup>.

## 2. *La grancassa dell'Occidente e le sue voci perdute*

Voci filosofiche illustri, che hanno saputo interpretare diversamente la destinazione dell'uomo e del mondo, sono state poco ascoltate o non comprese; o comunque sono risultate alla lunga inefficaci, poiché ciò che è passato alla storia come *darwinismo sociale* era già ben radicato – e *ante litteram* da molto prima di Darwin – in qualità di interpretazione dominante o di sviluppo coerente con il lavoro del biologo-filosofo di Shrewsbury. Ma quell'interpretazione di Darwin è rimasta l'interpretazione dominante anche dopo le due guerre mondiali e non poteva che essere così, proprio perché quella interpretazione va ben oltre Darwin: tanto che se è errato pensare che il darwinismo sociale sia un prodotto, magari indebito o improprio, del darwinismo, lo è molto meno concepire la teoria di Darwin come un prodotto coerente con l'orizzonte culturale dell'Europa moderna. Così, una o più catastrofi non possono evitarne altre se ad esse non segua una elaborazione concettuale che consenta di oltrepassare

lingua tedesca, ma si manifestò in tutta Europa: nella Francia di Valéry (*La crise de l'esprit*, 1919) e Julien Benda (*La trahison des clercs*, 1927), ma anche in quella degli emigrati russi Sestov (*La philosophie de la tragédie*, 1926) e Berdiaev (*Un nouveau Moyen Age*, 1927) e in quella iniziatica di Guénon (*La crise du monde moderne*, 1927); nella Spagna di José Ortega y Gasset (*La rebelión de las masas*, 1930) e nell'Olanda di Johan Huizinga con *Nelle ombre di domani* (1935) e *Lo scempio del mondo* (1943)» (ivi, pp. 59-60).

<sup>35</sup> S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* (1996), tr. it. Garzanti, Milano 2017.

<sup>36</sup> T. Detti, G. Gozzini, *L'età del disordine. Storia del mondo attuale 1968-2017*, Laterza, Roma-Bari 2018.

<sup>37</sup> AA.VV., *La grande regressione. Quindici intellettuali da tutto il mondo spiegano la crisi del nostro tempo*, ed. it. Feltrinelli, Milano 2017.

# INDICE





Avvertenza	7
Nota introduttiva	11
Introduzione	
<i>Oggi come allora?</i>	
<i>L'evoluzionismo e il carattere della nostra epoca</i>	17
1. Uno scenario di povertà, disuguaglianza, sopraffazione e il suo paradigma	19
2. La grancassa dell'Occidente e le sue voci perdute	33
3. L'ampio e intricato contesto: darwinismo sociale, <i>laissez faire</i> , «morte di Dio»	45
4. La comunità smarrita	68
5. L'individuo senza dimensione	80
Prefazione	
<i>Darwinismo e idealismo. Profilo di David George Ritchie</i>	105
1. Due visioni opposte?	107
2. Profilo biografico-intellettuale	110
3. Fondamenti ontologico-metafisici dell'hegelo-darwinismo	116
4. Darwin e Hegel: la selezione razionale	122
<i>Darwinismo e politica</i>	129
I. Darwinismo e politica	137

1. La lotta per l'esistenza	137
2. La teoria dell'evoluzione applicata alla società umana	140
3. La sopravvivenza del più adatto	144
4. La dottrina dell'ereditarietà supporta l'aristocrazia?	146
5. La teoria dell'evoluzione supporta il <i>laissez faire</i> ?	149
6. Idee e istituzioni. Il <i>fattore sociale</i>	159
7. La legge del progresso sociale	170
8. Applicazioni	171
II. La selezione naturale e il mondo spirituale	189
1. Darwinismo completo e incompleto	189
2. L'evoluzione della moralità	195
3. Evoluzione intellettuale	201
4. Conclusioni	206
III. Selezione naturale e storia delle istituzioni	209
1. Storico <i>versus</i> evoluzionista	209
2. Variazione	210
3. Ereditarietà	216

4. La lotta per la sopravvivenza	220
IV. Evoluzione sociale	225
V. Uguaglianza	245
VI. Darwin e Hegel	255
Postfazione	
<i>Darwinismo e postmoderno. Profilo dell'evoluzionismo scienista ed economicista</i>	287
1. L'ingenua separazione di scienza e filosofia	289
2. Il metodo scientifico e la sua favola	294
3. Fine delle ideologie o caccia alle streghe?	304
4. Evoluzione del darwinismo e deriva terrapiattista	310
5. La cometa della superstizione	317
6. Dio, ovvero Darwin	327
7. Un diavolo per capello: corrispondenza filosofica	333
8. Quale selezione naturale?	342
9. "Geni" egoisti	347
10. I «principi metafisici» del darwinismo e del liberismo	354
11. I dogmi dell'economicismo	359

12. I giganti della distruzione	367
13. L'economia si è davvero fagocitata la politica?	376
14. Il riduzionismo socialista e la vera sfida liberale	388
15. Il sottosuolo filosofico del nostro tempo e l'errore "etico" fondamentale	395

Della stessa collana

1. Il volto epistemico della filosofia italiana.  
La Neoclassica di Gustavo Bontadini  
(Antonio Lombardi)
2. Giovanni Gentile e la sfida liberale  
(Valentina Gaspardo)
3. Apocalisse democratica  
(Nicolás Gómez Dávila)
4. David Foster Wallace come esperienza filosofica  
(Michele Ragno)