

VARIETÀ.

I.

IL CONCETTO DEL DIVENIRE E L'HEGELISMO.

I.

Una delle accuse più comuni, e direi quasi popolari, contro la concezione hegeliana della realtà è che, secondo essa, la storia dovrebbe reputarsi conclusa ed esaurita. L'accusa si acuisce nell'arguzia: che il processo mondiale avrebbe toccato il suo termine nell'anno 1812 (data della pubblicazione della *Logica*) o nel 1817 (data della pubblicazione dell'*Enciclopedia*), e nella persona del professore Giorgio Guglielmo Federico Hegel.

Quantunque quest'accusa sia semplicistica e non solo abbia del popolare ma altresì del triviale, non giova disconoscere che pur contiene un motivo di vero. Perché è innegabile che nella filosofia hegeliana la storia delle religioni mette capo al cristianesimo, « religione assoluta »; la storia dell'arte, nell'arte romantica che si dissolve nella filosofia; quella della filosofia, nell'idealismo assoluto, e quella della vita sociale e politica, nella raggiunta coscienza della libertà, ossia nel mondo germanico.

L'Hegel e gli hegeliani non sembra si siano volentieri soffermati sulle difficoltà che nascono da queste conclusioni; e anzi il primo in alcune affermazioni incidentali (p. e., al termine della *Filosofia della storia*: « Fin qui la coscienza è pervenuta », ecc.), e gli altri, appoggiandosi su quelle, hanno lasciato intravedere che la cosa non sia da intendere come volgarmente s'intende; senonchè non si sono dati poi la pena di mostrare in qual altro modo debba intendersi e in qual modo il diverso intendimento si concili con la logica del sistema. Logica che mena a quelle conclusioni paradossali, e che ha, per così dire, una riprova di fatto nell'atteggiamento che si osserva di frequente presso gli hegeliani ortodossi, persuasi di possedere ormai la piena e immutabile verità, indifferenti verso ogni nuovo problema e pensiero che sia sorto dipoi o vada sorgendo, somiglianti più assai che non immaginino ai tomisti e alla loro filosofia perenne. Anche questo atteggiamento, del resto, sebbene evidente, non è di solito consapevole o non è volentieri confessato; e assai di rado si trova, tra gli hegeliani che abbiamo chiamato ortodossi, alcuno che abbia la forza di quella consapevolezza e il coraggio dell'aperta confessione. Tra questi pochi è il Moni, che in un suo saggio assai serio e

acuto su *La dialettica positiva ossia il concetto del divenire* (1), merita gratitudine, da parte di chiunque pregi la nettezza delle affermazioni e delle opposizioni, per il suo dire esplicito: « La filosofia, essendosi ormai realizzata storicamente, ha la storia in sè. Appunto perciò si è affrancata dalla storia, ossia non si aspetta più altro da lei. Quello che è accaduto una volta (realmente 'accaduto', cioè 'caduto nel concetto') non può accader più (accadere fuori del concetto, cioè storicamente). Essendo 'accaduto' ora, è accaduto sempre. L'idealismo assoluto, raccogliendo e dissolvendo in sè l'intera storia della filosofia, ne è così il punto fermo e finale » (2). Questo è parlar chiaro; e chiarissima è anche l'ammonizione alle mezze anime, che accettano l'idea del sistema hegeliano e pur vorrebbero farne un momento superabile della storia: « Coloro i quali, pur affermando il valore dell'idealismo assoluto, son d'opinione che sia nondimeno anche cotesto un sistema da dover essere a sua volta 'superato', dovrebbero, prima di guardare al come si possa superare, proporsi in generale la questione: se possa esser superato un sistema che, in quanto deduce e quindi rabbassa a un momento di sè stesso il concetto ossia l'universalità e l'eternità della storia, è esso stesso il 'superamento' assoluto, il 'superamento' della storia » (3). Che cosa resta da fare ancora? « Ormai non in altro, ma solo qui, nelle particolarità della forma o dell'esecuzione, può ancora cadere il dubbio e quindi la possibilità di un perfezionamento infinito, da effettuarsi pertanto nel seno stesso della filosofia hegeliana, e non fuori di essa » (4). Credo che affermazioni come queste giustifichino il paragone da me fatto, degli hegeliani ortodossi coi tomisti o neotomisti, i quali ultimi altresì ammettono che la scienza e filosofia posteriore possa perfezionare e arricchire il tomismo, senza che ci sia bisogno mai di uscire « fuori del seno della filosofia tomistica ».

Altri hegeliani meno ossequenti non seppero acconciarsi a codesta « fine della storia »; e s'adoprarono, se non ad altro, a differirla alquanto. Sarebbero da raccogliere i vari e curiosi tentativi che essi fecero in tale indirizzo, da quelli su qualche punto speciale (per es., di Teodoro Vischer, che inalava ossigeno all'arte e le dava speranza, dopo il periodo romantico, di un periodo di « arte moderna ») a quelli di portata generale, dei quali il più curioso, ch'io sappia, fu compiuto nel 1838 dal polacco Augusto Cieszkowski, nei suoi *Prolegomena zur Historiosophie* (5), dove

(1) ARTURO MONI, *La dialettica positiva ossia il concetto del divenire*, Alcune considerazioni a proposito di una recente critica dell'idealismo assoluto, Teramo, 1910 (estr. della *Rassegna abruzzese*).

(2) Op. cit., p. 48-9 (La spaziatura delle frasi è stata messa da me).

(3) Op. cit., p. 49.

(4) Op. cit., p. 59.

(5) Nuova edizione, Posen, Leitgeber, 1908. Tutti i libri posteriori del C. sono ispirati dal medesimo pensiero che è in questo suo primo.

alla tripartizione hegeliana della storia (Oriente, Mondo classico, Mondo germanico) si surrogava l'altra: Antichità, Epoca cristiana, Avvenire! Non si può dire che l'Avvenire fosse un periodo troppo angusto: tanto più che il Cieszkowski credeva al succedersi futuro di altre storie dopo la storia umana. In Italia e principalmente a Napoli, circa il 1860, spuntò più volte questo pensiero della necessità di allargare la concezione storica hegeliana col comprendervi l'Avvenire, e, per esempio, nel campo politico, la democrazia e il socialismo. Il De Sanctis, in una sua lettera nella quale inculcava al giovane Imbriani lo studio della filosofia hegeliana, « base e formola del pensiero moderno », concedeva anch'egli che l'Hegel, « inchiudendo ed alzando nel suo sistema il passato, sopprime il futuro » (1).

Ma col prolungare il corso della storia, e con l'includervi una o più altre epoche o l'indeterminatissimo Avvenire concepito come epoca, non si toglie la difficoltà, che giace assai più sotto di queste o quelle determinazioni contingenti, le quali, se destano scandalo, è appunto perchè sono sintomi della difficoltà più profonda. La difficoltà consiste nel concetto stesso di un *progressus ad finitum*, di un divenire che sia cominciato nel tempo e termini nel tempo, e che non c'è ragione alcuna perchè dovesse cominciare, una volta che deve terminare? di un divenire, insomma senza logica necessità (o che suppone un momento d'irrazionalità); di una realtà alla quale il divenire è accidentale, tanto che ha cominciato dall'immobile e termina nell'immobile, e poteva perciò restarsene sin dapprima nell'immobile.

L'origine di questo concetto non è nel pensiero, ma nell'immaginazione; è una concezione mitologica, familiare a parecchie religioni e dominante nel Cristianesimo, la quale esercitò la sua efficacia nella filosofia postkantiana, e la esercita ancora perfino nel positivismo, coi suoi sogni di un'umanità razionale e scientifica, o nel socialismo, con l'idea di una società nella quale si sia composta ogni lotta. Nella filosofia postkantiana prese ora la forma di un « regno della ragione », riserbato al futuro (Fichte), ora (come nel secondo Schelling e nello Schopenhauer e nel ripetitore di essi Hartmann) quella di un peccato originale da redimere; di che è conseguenza il conferimento di realtà metafisica al tempo. L'Hegel non se n'era del tutto liberato; com'è chiaro dal disegno del suo sistema, nel quale il Logo crea il mondo della natura, immoto e senza storia, base ferma della storia umana, che percorre sopra di essa gli stadii necessari di un processo conducente al puro pensiero e alla coscienza della libertà. Disegno in cui la filosofia (per quanto il profondo spirito filosofico dell'Hegel vi contrasti a tutta possa) serba tracce di quell'andamento di racconto, di *Erzählung*, proprio dei miti, che ha poi ben più apertamente nello Schelling e nello Schopenhauer, e che tanto ri-

(1) Si veda in *Critica*, VII, 485.

pugnava all'Herbart, il quale esprimeva con questa ripugnanza una legittima esigenza filosofica. La figura dell'Hegel diventa perciò, agli occhi degli hegeliani ortodossi, quella di un annunziatore della buona novella e di un redentore; e la *Fenomenologia* e la *Logica* assumono i caratteri insieme di un Vangelo e di una *Summa theologica*, perfezionabile nelle nuove edizioni ma non mai « rivoluzionabile ».

II.

Che nell'Hegel il divenire sia inteso in senso temporale, mi pare dunque fuori dubbio; e, del resto, alcune notissime sentenze del suo sistema (per es., che l'arte sia ormai un passato, o che la prima categoria della logica coincida con la prima scuola filosofica greca) confermano tale interpretazione. Ma si potrebbe dire, ed è stato detto, che quel divenire sia da interpretare anche in senso ideale; cioè che nel pensiero dell'Hegel al significato temporale s'intrecci quello ideale, o, in ogni caso, che al suo pensiero si possa conferire questo significato, introducendo in esso un'importante correzione, che ne assicuri la solidità.

L'eccezione è ben fondata, perchè poco importa indugiare sulle contraddizioni dell'Hegel, non trattandosi di assegnargli punti di merito o di demerito, ma importa assai tener conto di quelli dei suoi pensieri che si mostrano vitali o sono suscettibili di ulteriore sviluppo. Sicchè conviene esaminare il concetto del divenire nell'Hegel come di un divenire extratemporario e ideale. E, per far questo, anzitutto bisogna non confondere il divenire ideale col divenire astratto o irreali, un mero schematismo del divenire, che non ha forza alcuna nei fatti che in quello schema vengono disposti; come può darne esempio la hegeliana filosofia della natura, o quale l'adoprava l'agnostico filosofo napoletano Tari, che costruiva per triadi progressive il mondo del Bello, dichiarando che ciò faceva perchè gli riusciva comodo e fulgente e gradevole. Quel divenire astratto è una fallacia logica, quando non è un simbolo estetico della sospirata e non raggiunta logica.

Il vero divenire ideale non è qualcosa d'indifferente o di divergente rispetto al divenire reale, ma è l'intelligenza del divenire reale, al modo stesso che l'universale non è divergente o indifferente rispetto al particolare, ma è l'intelligenza del particolare: talchè universale e particolare, divenire ideale e divenire reale, sono lo stesso. Fuori del divenire ideale non rimane già quello reale, ma soltanto il temporale, cioè il tempo aritmetico, che è una costruzione dell'intelletto astratto; come fuori dell'universale non rimane l'individuo reale, ma l'individuo empirico, isolato, atomizzato o monadizzato. L'eternità e il tempo reale coincidono, perchè in ogni attimo è l'eterno e l'eterno è un attimo.

Ciò posto, il concetto del divenire, o il divenire ideale, nell'Hegel e negli hegeliani svela il medesimo vizio di tutta la loro concezione dello svolgimento, perchè è anch'esso un *progressus ad finitum*: un divenire

che, movendo dall'essere puro che non è intelligibile, procede all'idea, che è più che intelligibile; movendo dalla natura o, se piace meglio, dalla coscienza sensibile va fino allo spirito assoluto, e nello stesso spirito assoluto percorre tre fasi per giungere alla Filosofia, dove s'arresta. Il che anche è detto assai chiaramente dal Moni: « La dialettica non è affatto la stessa, da un capo all'altro della Logica, ma essa stessa, che è il movimento, si muove; ed il suo muoversi avendo un termine *ad quem*, questo è dove il movimento dialettico cessa. Ora il cessare del movimento dialettico non ha antitesi dialettica. La logica speculativa, come per Aristotele il mondo, è essenzialmente finita » (1). Il termine *ad quem*, il punto d'arrivo del processo dialettico o del divenire ideale, lo svolgimento che cessa di svolgersi, vanifica sè stesso e la realtà tutta: lo spirito, che è dialettica, raggiunto il termine della dialettica, non è più dialettica, epperò neppure spirito: è il nulla assoluto. Lo spirito si svolge faticosamente per arrivare alla filosofia; e, ivi pervenuto, che cosa farà? Instaurerà la beatitudine e il paradiso, risponderanno forse gli hegeliani: e la risposta confermerebbe l'origine mitica della concezione. Il divenire ideale non può essere un divenire che neghi sè medesimo.

Per la oscura coscienza di questa difficoltà, anche lo schema ideale del divenire è andato soggetto a molti tentativi di rimaneggiamento nella scuola hegeliana; e senza parlare di quelli che si adopravano a variare l'ordine dei suoi momenti, e consideravano, p. es., come ultimo termine non la filosofia, ma l'arte o la religione, giova rammentare che si ebbero anche tentativi di prolungamento della serie ideale. Di questa sorta fu, almeno in certo senso, la correzione di dialettica storica introdotta dal Marx, che sostituiva all'Idea la Praxis; e, molto più limpidamente e prima del Marx, lo stesso prolungamento fu proposto dal già menzionato Cieszkowski (un vero « abate Gioacchino », propagatore di un nuovo *Evangelo eterno*), il quale (2), studiando la triade dello spirito assoluto, lo sgombrò di uno dei suoi termini, della religione, non perchè, secondo lui, non appartenga allo spirito assoluto, ma anzi perchè essa è l'insieme della sfera dello spirito assoluto, di cui le altre forme sono gradi speciali. Così egli si procurò spazio libero per arricchire, senza violare il triadismo, quella sfera di un terzo termine, da far séguito all'arte e alla filosofia, e da corrispondere, come quelle all'antichità e al cristianesimo, esso all'epoca dell'avvenire. Questo terzo termine, integrazione e coronamento della triade, è la Volontà, il Bene, la Praxis; non già la Praxis inconscia che precede l'arte e la filosofia, ma la Praxis che dalla filosofia deriva e la compie. Nella trascuranza della Praxis il Cieszkowski vedeva il difetto della filosofia hegeliana e la sua apparenza di panlogismo e la sua forma d'idealismo assoluto, che non include il momento pratico, si limita all'in-sè (*An*

(1) Op. cit., p. 54-5.

(2) Op. cit., p. 110 sgg.

sich) e al per sè (*Für sich*), senza pervenire al da-sè (*Aus-sich*, da non scambiare con l'*Ausser-sich*), cioè al produrre da sè, e perciò non è la vera sintesi del realismo (arte, antichità) e dell'idealismo (filosofia, cristianesimo) nell'idealismo-realismo (traduzione del teoretico nel pratico, avvenire). E al secondo termine, che all'Hegel era parso ultimo, dedicava lo stesso necrologio che quegli aveva già composto per l'arte: « Come il pensiero e la riflessione sorpassarono le arti belle, così ora l'Atto e l'operosità sociale sorpasseranno la vera filosofia »; la filosofia, che da Aristotele all'Hegel ha avuto la sua fioritura, e in quest'ultimo ha raggiunto il suo punto culminante: in questo Fidià del pensiero, scopritore della pietra filosofale, che ora deve essere adoperata per compiere miracoli pratici (1). Ma è da ripetere anche qui ciò che si è detto dei prolungamenti del corso storico: l'errore sta non nella singolarità del termine al quale ci si ferma, ma nel porre un termine.

III.

Dal porre poi come terminè la filosofia consegue il cosiddetto panlogismo, che dà luogo a un'altra delle accuse popolari al sistema hegeliano, la quale neppure si può, per quel che mi sembra, parare del tutto. Certamente l'Hegel non intese negare nè la natura nè la volontà nè la storia nè la fantasia nè il sentimento nè la scienza empirica e matematica; e anzi non c'è nessuno di questi concetti che non abbia da par suo studiato e illuminato di vivissima luce. Ma giacchè essi sono concepiti tutti come gradi inferiori e successive approssimazioni alla filosofia, come abbozzi di filosofia, è ineluttabile la tendenza a riconoscere realtà a questa sola, nella sua astrattezza. Tendenza che si mostra nello sforzato filosofizzamento delle categorie empiriche delle scienze naturali (classi, forze) e delle partizioni empiriche (epoche, popoli) della storia, nella concezione del linguaggio come logica e dell'arte come filosofia imperfetta, e in tante altre soluzioni di problemi, proposte dall'Hegel. L'arte, secondo lui, presenta la realtà frazionata in immagini singole, la religione unifica a suo modo, la filosofia unifica nella forma del pensiero: è evidente che l'arte col suo frazionamento, del pari che la religione con la sua immaginosa unità, non possa più reggere innanzi alla filosofia, che ha posto l'unità vera. Il panlogismo giunge al segno che la dialettica della realtà, e la dialettica del filosofo che costruisce la filosofia, sono confuse in una, e le vicende della polemica contro i sistemi filosofici si atteggiano come le forme del Logos che crea il mondo.

Una riprova del panlogismo si vede nella trattazione che offre Hegel delle varie storie dello stato, della religione, dell'arte, della filosofia, le quali solo in apparenza sono storie diverse e in realtà hanno tutte il me-

(1) Op. cit., pp. 126-8.

desimo contenuto, cioè la filosofia. La storia dello stato è la storia della coscienza della libertà, e la storia dell'arte è quella della conquista dell'interiorità, come la storia della filosofia è la conquista dell'Idea. « L'assoluto è lo spirito: questa è la più alta definizione dell'assoluto. Trovare questa definizione e comprenderne il significato e il contenuto, tale, si può dire, è stata la tendenza assoluta di ogni cultura e filosofia: a questo punto ha mirato coi suoi sforzi ogni religione e ogni scienza: solo questo impulso spiega la storia del mondo » (*Enc.*, § 384). E per ridurre, per es., l'arte alla filosofia o alla storia politica l'Hegel è costretto a considerare non l'arte, ma la materia dell'arte. La storia stessa della filosofia, che, ingoia tutte le altre, s'identifica con la filosofia, divorando questa o divorata da questa, secondo l'alternativa che è proposta alla scelta degli interpreti. Non è nelle nostre intenzioni negare l'unità della storia, e neppure l'unità della filosofia con la storia; ma appunto perchè in queste tesi consentiamo, dobbiamo mettere in guardia contro l'unità astrattamente ottenuta, che, come si è detto, riduca tutte le forme all'astratta filosofia, o identifichi la storia con la filosofia astratta o la filosofia con la storia astratta. E diciamo anzi che il pensiero dell'Hegel era qui assai più profondo e vero della struttura sistematica che assunse; senonchè ora discorriamo per l'appunto della struttura sistematica.

Conseguenza della quale è altresì che l'Hegel, che pure sente così fortemente l'importanza della vita attiva, è condotto a porre nelle sue formole filosofiche un ideale contemplativo o ascetico alla vita umana. La sfera dell'attività pratica è inferiore nel suo sistema alla sfera dell'arte, della religione e della filosofia; è lo spirito oggettivo, inferiore allo spirito assoluto. Quell'inferiore è, senza dubbio, il ponte di passaggio allo spirito assoluto; ma, effettuato il passaggio, a che cosa serve più il ponte? giunti al sopramondo, che cosa vale più il mondo? La pratica viene qui a essere concepita al modo che per lo Spinoza o pel Fichte lo Stato, come un mezzo; e il fine è la vita contemplativa. Da ciò la ribellione che uomini d'azione hanno provato per la filosofia hegeliana, e che l'abito contemplativo e inerte, che essa promuove in non pochi dei suoi seguaci, sembra giustificare con una riprova di fatto.

IV.

Ma, per tornare al divenire concepito come *progressus ad finitum*, in esso è anche da riporre la fonte di un'altra comune accusa: cioè che l'hegelismo deifichi la forza. Non già che quest'accusa (come la precedente circa il panlogismo) non sia in bocca a molti semplice effetto di pregiudizii, di superficialità e di scarsa conoscenza filosofica e di scarsissima delle dottrine dell'Hegel; ma, presso altri, è mossa dalla visione di un reale difetto, che offende qua e là in quelle dottrine. In forma più evidente esso si nota nell'introduzione alla *Filosofia della storia*, dove l'Hegel afferma che la storia del mondo « si muove in un piano più

alto di quello proprio della moralità », e dove presenta gl'individui storici, gli Eroi, come esecutori della volontà dello spirito del mondo e non giudicabili dal punto di vista inferiore della morale. Tutti sanno quanta fortuna sia toccata a questi concetti, che hanno operato non solo nella filosofia e nella storiografia tedesca (Mommssen), ma perfino in certe disposizioni spirituali degli uomini di Stato e agitatori politici di quella nazione (Bismarck o Marx, e i molti loro seguaci). Gli eroi e superuomini nietzschiani, passati ormai nella letteratura volgare attraverso infinite imitazioni, sono figliuoli, se anche alquanto degeneri, degli individui storici, dei *weltgeschichtliche Individuen*, dell'Hegel. Tutti sanno anche come l'identità di razionale e reale abbia preso sovente il significato di un'acquiescenza al fatto brutale.

Ora in questa superiorità della storia alla morale, in questa adorazione del fatto, non si può non iscorgere, per quel che a me sembra, lo stesso influsso mitologico e teologico, che ha prodotto la concezione della storia come progresso al finito; e qui come un qualcosa di contingente e d'irrazionale che trovi la sua ragione soltanto in una volontà e in un essere trascendente. C'è, nelle pagine dell'Hegel che si riferiscono ai grandi uomini, come una risonanza del Vecchio Testamento, un ricordo di Geova e dei delitti che esso comanda e che, comandati da lui, non sono delitti, perchè superiori alla morale che è cosa umana.

Anche per questa parte non può essere nelle nostre intenzioni di sconoscere il profondo valore filosofico dell'identità di razionale e reale, ma soltanto di esaminare il modo in cui essa fu intesa dall'Hegel, e che non sembra in ogni sua parte irreprensibile. Non disconosciamo neppure gli alti motivi che spinsero l'Hegel a sostenere energicamente il concetto della forza dello Stato; ma diciamo che quello stesso concetto poteva essere fondato senza che facesse d'uopo concepire una ragione superiore alla morale, o senza confondere la giusta polemica contro la superficiale moralità con una depressione della moralità in genere. L'uomo, che difende lo Stato del quale è cittadino e la patria di cui è figlio, ha, per l'appunto, questo dovere morale, che è determinato, come tutti i suoi doveri, dalla situazione storica nella quale si trova; e tutto ciò che egli fa nell'opera di quella difesa, necessario a quella difesa, *dura lex* di quella difesa, non è nè superiore nè inferiore alla morale, perchè coincide con la morale concreta: per la patria si potrà sacrificare, come voleva il Machiavelli, perfino la salute dell'anima propria, ma non mai la moralità, per la contraddizione che non lo consente. Parimenti la razionalità del reale si può e si deve connettere con la più rigida condanna dell'errore e del male, e la perpetua dialettica con la costanza del vero.

Tanto più è da correggere l'eccesso al quale l'Hegel talvolta portò la dottrina dell'immanenza del razionale nel reale, in quanto quella sua troppo violenta e immediata identificazione ebbe il solito effetto di non raggiungere l'identificazione stessa in modo saldo e sicuro; e, cioè, nel suo impeto trascinò seco, ma non soggiogò, la trascendenza. Sicchè,

mentre per una parte l'identificazione sembra che dia troppo, per un'altra sembra talvolta che dia troppo poco. Non è conforme invero all'unità di razionale e reale distinguere, come l'Hegel fa spesso, tra il necessario e l'accidentale, o ammettere, come comodamente usano lui e gli hegeliani, dopo aver proclamato che tutto è necessario, la categoria dell'accidentale nella natura e nella storia, e l'«esistenza cattiva», e che l'esistenza sia in parte «apparenza» e in parte «realtà» (1). Ne viene di conseguenza che filosofia e storia rimangano qua e là, in quel pensiero, divergenti; e non solo la storia come la natura offra fatti che la filosofia non può accogliere nella rete dei suoi concetti e deve dichiarare irrazionali o rimandare al romanzo, ma l'esposizione storica e l'esposizione filosofica appaiano distinte come l'esposizione esterna e quella interna, e la stessa filosofia coincida e non coincida con la propria storia. È inevitabile che, quando si pretende far consistere la coincidenza nel succedersi cronologico delle categorie, analogo al succedersi logico di esse, si sia costretti poi dal buon senso a riconoscere, per lo meno, che spesso la coincidenza non c'è, e a compromettere l'unità della filosofia con la storia.

Il razionale, il Logo, non è, a questo modo, pienamente assorbito nel reale: l'Hegel, serbandolo l'accidentale e l'insignificante, può protestare, come fa molte volte, contro il panteismo (Dio non s'identifica con le «esistenze accidentali»), e offrire qualche addentellato al teismo, che un'ala della sua scuola, com'è noto, prese a sostenere e a svolgere.

V.

Ma, se il *progressus ad finitum* produce tutti gl'inconvenienti che si sono esposti finora, si vorrà dunque restaurare contro di esso il *progressus ad infinitum*, caro all'intelletto astratto, che vagheggia volentieri «l'infinito progressivo approssimarsi della scienza al suo oggetto ossia alla verità»? (2). Certamente no, perchè il progresso all'infinito, non raggiungendo mai il suo termine, non è progresso; nè il concetto di approssimazione deve ingannarci, perchè, quanto può essere utile nelle scienze della quantità, altrettanto è vano e vuoto in quelle della qualità, dove tutt'al più può prestare talvolta servigi di metafora. Che cosa importa che il dolce pomo e la fresca acqua si approssimi più o meno alle labbra di Tantalo, se non le toccano mai in guisa ch'egli possa cibarsi e bere?

(1) Le osservazioni al § 6 dell'*Encicl.* finiscono con l'attenuare il pensiero dell'identità del razionale col reale a tal segno che esso quasi coincide con quello dell'intellettualista e astrattista Herbart; il quale diceva, p. e., nell'*Allgem. prakt. Philosophie*, p. 120: «*Es gehört eine gänzliche Verwechslung ästhetischer (che includono le praktische) mit theoretischen Bestimmungen, die von Sollen auf's Sein schliesst, dazu, um bei der Anerkennung menschlicher Schwäche und Abhängigkeit die Ideen im Gefahr zu glauben*»!

(2) MONTI, op. cit., p. 48-9.

Un chilometro o un millimetro di distanza, disuguali matematicamente, sono in questo caso eguali filosoficamente. Il vero concetto del progresso deve dunque adempiere insieme alle due opposte condizioni, di un raggiungimento a ogni istante del vero e del bene, e di una messa in dubbio a ogni nuovo istante senza perdere ciò che si è raggiunto, di una perpetua soluzione e di un perpetuo rinascente problema per una nuova soluzione: deve evitare le due opposte unilateralità di un fine bello e raggiunto e di un fine irraggiungibile, del *progressus ad finitum* e del *progressus ad infinitum*. Si potrebbe anche esprimere questa esigenza dicendo che un vero concetto del progresso deve sintetizzare l'idea orientale dei cicli o ritorni, ossia della perpetua costanza (1), e quella occidentale della corsa affannosa verso il nuovo, ossia del perpetuo cambiamento, compiendo l'immobilità della prima con la mobilità della seconda, e all'inverso. Se questa correzione non si fa, il cambiamento senza costanza diventa affatto identico nei suoi risultati con la immobilità senza cambiamento, perchè quella mobilità è vuota come questa immobilità, che è priva di vita e perciò vuota. Il simbolo dell'umanità non è nè Dio nè l'uomo, ma il Dio-uomo, il Cristo, che è l'eterno nel temporale e il temporale nell'eterno: la Storia, alla quale è superfluo rivendicare l'avvenire, giacchè ha in sé l'avvenire.

Lo spirito e la sua storia sono identici, e identiche sono a loro volta la filosofia e la storiografia, perchè nè lo spirito o la filosofia sono qualcosa di bello e fatto fuori della storia, nè questa si fa senza lo spirito e la filosofia. In ogni istante noi possediamo nell'atto del pensiero tutta la verità, perchè in ogni affermazione di verità, per piccola e particolare che si dica, è la verità; e in ogni istante quella verità si cangia in volontà e in natura, e cioè in nuovo problema per il pensiero, che non è sempre povero, come tengono gli scettici, nè sempre ricco, come tengono i dommatici, ma un ricco che per essere ricco deve continuare ad arricchire: la verità non si potrebbe cercarla se non fosse in qualche modo conosciuta, epperò posseduta; e non si può possedere, se non cercandola. La verità, tutta la verità, è in Hegel come fu già tutta in Fichte o in Kant o in Leibniz o in Vico o in Cartesio o in Aristotele o in Platone; e non si fermò in nessuno di costoro come (chechè pensino gli hegeliani ortodossi) non si è fermata in Hegel, esonerando i posteri dal dovere di pensare e dandogli tutt'al più quello di ripensare il pensato e di commentare (come se ciò anche fosse mai possibile senza un nuovo problema e un nuovo pensiero!). L'ideale che esprimeva l'Hume nel *Saggio sull'intelletto*, esortando l'uomo a sottomettersi alla « fatica » di esaminare le leggi dell'intelletto « a fine di poter vivere dopo comodamente », è un cattivo, quanto ingenuo, ideale. La libertà non è il « fine della sto-

(1) Tale è il significato dei cicli identici (che ai nostri giorni furono rivaghiati dal non troppo riflessivo Nietzsche), perchè $1 \times 1 \times 1 \times 1 \times 1 \dots = 1$.

ria », un fine raggiunto o da raggiungere, ma il suo principio motore e perciò identico con lei.

Questo concetto del progresso, nell'atto stesso che elimina il *progressus ad finitum* e il conseguente assurdo di una filosofia « definitiva », elimina insieme ogni forma così d'irrazionalismo come di ultrarazionalismo o di panlogismo, perchè non pone una astratta forma dello spirito a capo delle altre, riducendo o subordinando a essa le altre e avviando lo spirito in un *cul-de-sac*, dove o si trova un pensiero senz'azione, l'ascetismo, l'inerzia, o un'azione senza pensiero, la cieca passionalità. Il fine dello spirito non è nè l'astratto pensiero nè l'astratta azione, ma il pensiero che si fa azione e l'azione che si fa pensiero, ossia lo spirito stesso, che in quanto è vita, non ha altro fine che la vita, tutta la vita, e non una parte della vita. Il che vuol dire che con quel concetto si fa valere il criterio della distinzione, tanto necessaria allo spirito quanto la stessa unità, e non per altro che essa toglie all'unità la sua astrattezza e genera l'unità concreta. Laddove l'hegelismo tendeva a fare sparire tutte le distinzioni nell'astratto pensiero, tutte le distinzioni vengono qui restaurate, pensiero e volontà, fantasia e logica, arbitrio e moralità, filosofia e scienza, concretezza e astrazione, idee e concetti, e via discorrendo, ma tutte organicamente nello spirito che è circolo e passa dall'una all'altra come da condizione a condizionato, da principio a conseguenza, per conflittere la linea del suo percorso nel circolo del suo nuovo percorso. E, laddove l'astratta logica invade e sconvolge tirannicamente tutto, e tende a confondere il problema con la soluzione, l'una forma con l'altra distinta, la fantasia con la logica, la forza con la moralità, l'errore con la verità, — la logica, invece, che è stata resa concreta nell'unità dello spirito, serba e rinvigorisce la distinzione del fatto e dell'ideale, dello spirito e della materia, intendendo il fatto e la materia come l'ideale che si è fatto e l'ideale come il fatto che si fa, e quella tra le forme dello spirito, ciascuna delle quali coopera all'unità dello spirito non in quanto si depotenzia adeguandosi alle altre, ma in quanto si potenzia facendosi eminentemente sè stessa: l'arte arte, la scienza scienza, la matematica matematica e la filosofia filosofia, e così generando la sua distinta ed opposta, che solo in questa netta antitesi si genera. La dialettica è veramente la legge dello spirito, ma non l'astratta dialettica polemica filosofica, che è soltanto uno dei suoi aspetti particolari, col quale l'Hegel sembrava confonderla e la confondono gli hegeliani, ma la dialettica totale e reale. E laddove, infine, l'astratta logica è impotente a muovere la storia e deve o sentenziarla come in tutto o in parte fuori del suo dominio, ovvero restringersi a sottometterla a un suo schematismo che ben si può chiamare aprioristico (ed è il senso peggiorativo dell'apriori), la logica concreta domina davvero il reale, che produce e pensa ed è il suo sè stesso. Non v'ha per lei nulla di materiale, nulla di accidentale, nulla d'irrazionale, nulla di male; appunto perchè il materiale, l'accidentale, l'irrazionale, il male sono lo spirituale stesso in quanto superato da una forma ulteriore, e

negativi, e legittimamente negativi, solo in relazione con questa forma, ma per sè stessi affatto razionali. La natura e la storia si spogliano degli ultimi resti di accidentalità rispetto al concetto, sol perchè il concetto si spoglia degli ultimi resti che ancora serbava di astrattezza e di arbitrio; e perciò concetto e storia, finalmente, coincidono nell'estensione e nell'intensione, perfettamente. L'ultima ombra del trascendente, il Dio personale assottigliato a Logo creatore, antecedente logico se non cronologico della natura e della storia, è dissipata: non c'è una natura in fronte a una storia umana, che invochi la sua unità da un principio che abbracci e trascenda entrambe; ma soltanto una storia, che è Dio.

VI.

A questo concetto del divenire, che abbiamo richiamato nei suoi tratti principali (1), è stato obiettato che soggetto di esso non è più il Logo o l'Idea, ma lo Spirito, e lo spirito quale appare nell'uomo, universalizzato. Ma non è codesto un cattivo passo nel quale l'esposta dottrina c'è capitata senza volerlo e senz'avvedersene; anzi è un terreno sul quale si mette di proposito, perchè essa mira per l'appunto a togliere il dualismo di un Logo che fa la natura dietro le spalle della natura e la storia dietro le spalle della storia, e la conseguente scissione tra spirito empirico e idea, tra psicologia e filosofia dello spirito, tra pensiero inconsapevole o pietrificato e pensiero consapevole; ossia a riconoscere queste distinzioni (tutte le distinzioni hanno il loro motivo di vero), ma come opera dello spirito stesso, si dica pure dell'uomo. Non c'è di là dalla logica umana una logica divina; ma la logica umana, la vera logica umana, è divina. L'altra concezione non è filosofica ma teologica, o residuo di teologia nella filosofia.

Anche un'altra obiezione, che è stata mossa da più parti, non è tale che colpisca una contraddizione della dottrina e ne dia una critica interna, ma si fonda sulla opposta dottrina che essa per l'appunto mira a combattere. Si è domandato cioè come mai, data la distinzione o serie delle forme dello spirito, questo passi dall'una all'altra: perchè mai, quando lo spirito, a mo' d'esempio, si trova nel momento della fantasia o dell'arte non vi si appaghi e non vi resti in perpetuo, e invece sia tratto a passare al pensiero, o quando s'immerge nell'opera pratica non vi si perda, e aneli invece a passare alla contemplazione e di nuovo al pensiero? Quale è la contraddizione, intrinseca a ciascuna di quelle forme, che spinge alla forma superiore? Ora la contraddizione per noi non può essere altra che questa: che ciascuna forma particolare è particolare, e lo spirito non si arresta, anzi non è mai in nessuna delle sue particola-

(1) È quello da me proposto nella mia *Filosofia dello spirito*, e specialmente nella *Logica*.

rizzazioni, e perciò il suo vero essere è il suo stesso moto circolare che nel suo perpetuo giro produce il perpetuo accrescimento di sé su sé stesso, la sempre nuova storia. La contraddizione dell'arte è di essere arte, pura arte, e il porsi dell'arte è il porre insieme del suo distinto, il puro pensiero; come il porsi del puro pensiero è insieme il porre del nuovo distinto che è la praxis, cioè l'azione pratica, della quale il nuovo pensiero è gravido. È vano cercare altra contraddizione, poichè si ha innanzi questa sommamente energica, che nasce dalla medesima distinzione delle forme ed è la distinzione stessa. Ma nella sopraaccennata obiezione si richiede una contraddizione che nasca dalle viscere della forma particolare come logica contraddizione che chieda una nuova soluzione logica, su su fino a quella che è la soluzione delle soluzioni, l'Idea, dove la contraddizione e la dialettica si acquetano: cioè si riproduce sempre quel concetto del *progressus ad finitum* delle forme dello spirito, le cui conseguenze abbiamo già mostrate nella vanificazione di ciascuna delle forme e dell'intero processo, nell'immobilità, nel panlogismo, e ancora nel materialismo o nella trascendenza. Che se poi, per isfuggire all'assurda concezione del progresso *ad finitum* e alla non meno assurda decretazione della fine del processo dialettico, si fa che lo spirito continui a dialettizzare e, per es., capovolga l'Idea (come il Marx voleva) nella Praxis, e questa poi in qualche altra cosa d'ineffabile, e la dialettica in una forma superiore alla dialettica, e questa forma superiore in un'altra ancora superiore, si entra nell'opposto assurdo del progresso *ad infinitum*, dove per opposta via si perde parimenti la verità e la realtà.

Una terza obiezione, invece, appartiene alla specie di quelle che non si possono fare senza, come si dice volgarmente, darsi la zappa sui piedi; cioè senza colpire al tempo stesso l'obiettante medesimo. Perchè mai (si domanda) le forme dello spirito sono tante e non più? come si giustifica la loro molteplicità definita? Ora, ch'io sappia, anche nell'hegelismo le categorie della Logica o della Natura o dello Spirito sono tante e non più, perchè sono dedotte per logica necessità l'una dall'altra: sicchè non dico che la difficoltà a prima vista non ci sia, ma non vedo quale guadagno si farebbe col passare da una molteplicità meno ricca a una assai più ricca, quando la questione volge sul concetto stesso di molteplicità. Ma è poi una difficoltà? Le forme dello spirito (le vere categorie, ben diverse da quelle malamente astratte dalla logica formalistica) sono i termini di quella relazione che è lo spirito, numericamente simboleggiate nel discorso comune, ma non già numericamente concepibili e cioè numerabili come tanti enti e cose. Se lo spirito è sintesi a priori, è evidente che si debbono definire gli elementi della sintesi (astratti fuori della sintesi, distinti e uno insieme nella realtà di essa); l'unità dello spirito non può essere che unità di una molteplicità, ossia unità di distinzione e nella distinzione. Se l'unità non fosse, non si penserebbe; ma non si penserebbe nemmeno senza la distinzione, se pensare è unificare distinguendo. La distinzione, fatta valere contro l'astratta unità, a me è parsa sempre.

la legittima (per quanto unilaterale e male intesa) esigenza dell'herbartismo contro l'hegelismo. L'unità, che divora le distinzioni, sarebbe un Saturno che divora non già i suoi figli, ma le sue proprie membra: un'unità, che si annullerebbe nel buio del misticismo.

Ma una quarta obiezione torna al punto di vista del sistema che si combatte (1); e cioè sostiene che non è lecito confutare la dottrina dell'Hegel senza svolgerne l'interna dialettica ed accoglierne la verità superandola; e poichè (si soggiunge, foggiano un nuovo e classico esempio di sofisma) quel superamento avverrebbe in forza del principio dialettico, quella dottrina, in ogni caso, riuscirebbe non confutata, ma rafforzata! La confutazione, che discerna nel pensiero che esamina una parte vera e una parte falsa, è una confutazione astratta, perchè ogni pensiero è vero ed è falso: vero in quanto attuale, falso in quanto superato. — Ma è evidente che, rigettato il progresso *ad finitum* delle forme dello spirito e il panlogismo ossia la riduzione dello spirito all'astratta logica, si è rigettata altresì la teoria dell'errore, che era propria di quelle concezioni: restaurato il concetto della distinzione, l'errore non può essere mai il pensiero, che se è vero attualmente è sempre vero, ed accresce, ma non perde, la sua verità nel più ricco pensiero che gli succede; o, se si vuole, oltre l'errore inteso come pensiero incluso e fuso in un pensiero più ampio, oltre l'errore che è verità, oltre l'errore magnanimo (la « magnanima menzogna », che non è poi menzogna), bisogna restaurare il concetto dell'errore che è errore, non-pensiero, parola vuota, contraddizione che simula col suono la sintesi assente, atto pratico e come tale incensurabile, perchè la parola come suono può servire non solo al pensiero, ma a molte cose rispettabili e a molti nostri comodi rispettabilissimi: da quello che ci fa aderire alla tradizione a quello che ci fa piegare alla stanchezza, da quello assai dolce di lasciarsi sedurre dalle passioni a quello assai amaro di provvedere alle proprie private necessità. La vecchia dottrina (cartesiana e di altri filosofi), che faceva nascere l'errore dalla volontà, aveva del vero, sebbene peccasse nel non intendere la volontà come natura e lo svolgimento dello spirito attraverso l'errore che è natura; e aveva del vero perciò anche la teoria che faceva consistere l'errore nel meccanismo psicologico sostituendosi alla connessione logica, ossia nella vita (volontà, natura), che prende il luogo del pensiero. Del resto, io credo che la scuola hegeliana abbia molto esagerato il pensiero dell'Hegel

(1) Si può vedere nel MONT, op. cit., specialmente a pp. 1-12, cfr. p. 40; e anche nello scritto di H. EBBINGHAUS, *B. Croce's Hegel*, nei *Kantstudien*, XVI, p. 63: « ... den lebendigen Organismus philosophischer Begriffe wie die abstrakte Einheit eines gehäuften Aggregats behandelt ». Ho spaziato le parole: « concetti filosofici », perchè qui è l'equivoco: io non tratto i concetti filosofici come aggregati, ma nego che gli « aggregati di parole » (i *status vocis*, gli spropositi) siano « concetti filosofici »: il che, mi sembra, è ben diverso.

in proposito; perchè, rileggendo la prefazione alla *Fenomenologia*, si può vedere che egli non affermava già che il falso sia una forma della verità, ma che il falso debba essere spiegato col vero (almeno tale a me sembra il senso generale delle sue osservazioni); o, come si dice anche nella conversazione comune, che non basta sentenziare falsa un'affermazione, ma bisogna spiegare come l'errore sia nato. Onde alla mera asserzione della verità bisogna sostituire un processo che mostri il farsi della verità attraverso l'errore, e gli elementi di vero che l'errore adopera e che arbitrariamente congiunge e compone, con un congiungimento e una composizione che come tale è vuota, sebbene come atto pratico, come natura, sia piena. E credo altresì che sia un'esagerazione e una falsificazione, o una di quelle mitologie nate dal prendere a parola le metafore hegeliane, l'altra teoria, sulla quale tanto insistono gli hegeliani: che, per confutare veramente un errore, bisogna spingerlo alla sua ἀκμή, al suo apogeo, nel quale « si palesa come contraddittorio e passa nel principio opposto, e così realizza l'essenza sua, secondo la quale esso non è che un momento del tutto » (1). Perchè, che cosa vuol dire « spingere all'estremo, all'ἀκμή, all'apogeo », ecc.? Che cosa è questa immaginata fustigazione del pensiero come di un cavallo che si voglia far correre a un precipizio? Una bella metafora, per dire semplicemente che, per confutare un errore, non bisogna lasciarlo nella forma incerta e confusa e mista di verità che ha per solito in coloro che l'espongono (il coraggio dell'errore è di pochi), ma determinarlo, e cioè sforzarsi di pensarlo; nella quale determinazione e sforzo esso si svela contraddittorio, cioè indeterminabile e impensabile, e costringe a sostituirlo metodicamente col suo opposto, che verso la sua indeterminatezza si configura, almeno provvisoriamente, come determinatezza. Ma quando da questo processo critico passiamo alla nuova verità, dalla quale quell'errore è eliminato e nella quale ciò che in esso non era erroneo ma vero, è assorbito e conservato, è chiaro che l'affermazione precedente appare come se sia stata corretta col serbarne una parte o con una restrizione della sua esagerazione (2): parole che fanno molta paura agli hegeliani, e che pur non hanno niente di pauroso, quando siano ben intese, e cioè non meccanicamente.

VII.

L'accenno, che mi è accaduto di fare al pensiero originario e genuino dello Hegel, porta a domandare più generalmente se la concezione del divenire e della storia e della finità e infinità del vero, che ho enunciata di sopra, contrapponendola a quella hegeliana, sia poi davvero avversa alla concezione hegeliana. *Respondeo dicendum* che essa è certamente in con-

(1) MONI, op. cit., pp. 11-2.

(2) MONI, l. c.

trasto con quell'Hegel sistematico e superficiale, al quale si attengono di solito gli hegeliani, ma che non mi sembra in contrasto con l'Hegel più profondo, che intravedo di là dal cancello del sistema; e ribadisco la mia convinzione che il problema della critica sia di giungere (per lui, come del resto per ogni altro pensatore) dall'Hegel superficiale all'Hegel profondo, il solo che sia un plasma vitale e non uno scheletro destinato al dissolvimento. Che veramente bisogna continuare a baloccarsi, per esempio, sul modo d'intendere le prime categorie della Logica, solidificando gli errori dell'Hegel, accrescendoli con altri errori, impiantando un problema sul quale si potrà sottilizzare all'infinito, ma che non si risolverà mai perché, per avventura, non ha ragion d'essere?

Ricordo brevemente la storia di questa questione istruttiva. Alle due prime categorie della Logica hegeliana: Essere e Non essere, era stato obiettato dal Trendelenburg (e l'obiezione aveva qualche merito come argomento avvocatesco) che esse erano prive di movimento dialettico, giacchè, essendo l'Essere identico al Non essere, da questa identità non nasceva nulla, e neppure la prima sintesi, il Divenire. Kuno Fischer riconobbe giusta l'obiezione; ammise che l'Hegel non era stato chiaro su questo punto e che la scuola (Erdmann e altri) aveva addirittura falsificato il maestro, intendendo l'Essere come pienamente indeterminato e perciò vuoto, e quindi identico al Non essere, al Nulla, una mera tautologia, incapace di progredire a più alti concetti. Onde (preceduto in qualche modo dal Werder) egli propose la correzione: che la contraddizione dell'Essere puro e indeterminato sia appunto di essere determinato dalla sua indeterminatezza e di escludere come concetto (oggetto di pensiero) l'attività pensante, affermando e negando insieme il pensiero. Pensare ed Essere sarebbero identici e insieme non identici; e se l'identità si esprime nell'Essere, la non identità si esprime nel Non essere. Lo Spaventa elaborò e corresse a sua volta con grande diligenza questa interpretazione del Fischer, sostenendo che nell'Essere, nel puro Essere, non c'è la distinzione di Essere pensante ed Essere naturale, di Pensare ed Essere, e che esso è l'astrazione dal pensante, l'assolutamente irrelativo, e, per la sua contraddizione come l'assolutamente irrelativo, non è pensabile ed è eguale al nulla. Ora, in primo luogo, è da notare che di tutta codesta interpretazione fischeriana-spaventiana (1) sarebbe difficile trovare il minimo appiccio nel testo dell'Hegel, che ognuno può leggere così nel primo volume della *Logica* come nell'*Enciclopedia*; e, in secondo luogo, che è assai strano introdurre nella prima e più povera categoria della Logica la relazione di

(1) Si veda nella *Logik und Metaphysik* del FISCHER, 1.^a ediz., 1852, accresciuta nella seconda del 1865; e nello SPAVENTA, *Le prime categorie della Logica hegeliana* (1864), in *Scritti filosofici*, ed. Gentile, pp. 185-252. — Anche il MONI (op. cit.) spreca tesori di acume per raddrizzare le prime categorie della logica hegeliana.

sogetto e oggetto: difficoltà che non rimane celata allo Spaventa (1), il quale risponde (e la risposta vale quel che vale) che l'Essere mentale, primo della Logica, è l'ultimo o il risultato della Fenomenologia, che precede la Logica. Comunque, quell'interpretazione non è sembrata tale da soddisfare, e il problema continua ad essere agitato, come si può vedere dal recente libro del Taggart sulla Logica hegeliana (2); il quale, studiando la prima triade, si accorge di un'altra difficoltà, che è d'introdurre in essa, col concetto o almeno con la parola di « divenire », il cambiamento: categoria affatto prematura, destinata a comparire in una fase ulteriore della Logica. E, provvedendo al rimedio, esclude dall'Essere, Non essere e Divenire ogni idea di cambiamento, e intende l'Essere come l'Affermazione, il Non essere come la Negazione, il Divenire non come la sintesi dei due, ma come il « passaggio alla sintesi », che è data dalla quarta categoria hegeliana (qui diventata terza), dall'Essere determinato. Ma anche questa interpretazione sarebbe impossibile appoggiare sul testo dell'Hegel: e, inoltre, essa trasforma la prima triade, il cui pensiero è così caratteristico della filosofia hegeliana, nella semplice proposizione spinoziana: *Omnis determinatio est negatio*.

Bel risultato nell'un caso e nell'altro, dovuto al voler camminare attaccati alle falde della pedantesca tunica che l'Hegel gittò addosso al suo vivo pensiero! Ma non sarebbe alquanto più umano non dare troppa importanza alle triadi, all'architettonica e ai paragrafetti, e leggendo l'Hegel press'a poco come si legge un poeta (nel quale non si bada se ciò che dice è vero o no storicamente, ma se è vero poeticamente), o, meglio, proprio come si deve leggere un filosofo, cercando attraverso le formole e le pedanterie il suo concetto animatore, vedere in quelle triadi l'opposizione dell'Hegel a ogni eleatismo e a ogni nullismo, e il suo possente sforzo per instaurare un nuovo e più alto eraclitismo? Leggendolo così, ci troviamo al centro del suo spirito e al centro del problema filosofico; e abbiamo per lo meno qualche appoggio nei testi, perchè Parmenide e Buddha ed Eraclito sono espressamente ricordati dallo stesso Hegel. E, soprattutto, ritroviamo nell'Hegel, professore di Heidelberg e compositore di libri e di sistemi architettonici e definitivi, l'Hegel filosofo, col suo abborrimento contro l'astratto e l'immobile, contro il dover essere che non è, contro l'ideale che non è reale. Ma sembra che gli hegeliani troppo prediligano l'Hegel dei paragrafetti.

B. C.

(1) Op. cit., pp. 233-4.

(2) *A commentary on Hegels Logic*, Cambridge, 1910.