

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

GIOVANNI CALÒ. — *L'individualismo etico nel secolo XIX*. Opera premiata dalla R. Acc. di sc. mor. e pol. di Napoli. — Napoli, Tessitori, 1906 (pp. XXI-378, in-8.°).

È una delle compilazioni acciabbattate, che le nostre Accademie si compiacciono di promuovere e premiare, per accrescere la confusione degli studii filosofici e confermare l'opinione che si ha di essi tra noi, che si possa coltivarli senza metodo e senza cervello. Prima regola di metodo per qualsiasi lavoro storico o critico, è che si prenda diretta cognizione delle opere che devono essere materia della storia o della critica; seconda, che si acquisti anche una sufficiente familiarità con la letteratura corrispondente. E per questo riguardo l'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli, su giudizio del prof. Masci, non ha esitato a dare la sua approvazione a una filastrocca sconclusionata come questa, che pretende di abbracciare e giudicare, sotto nome di individualismo, presso che tutto il sec. XIX (nonchè i suoi antecedenti storici) nella letteratura, nella filosofia, nella politica, ne' movimenti morali e sociali: in tutta insomma la cultura, dell'Europa e dell'America: sul fondamento di altrui indicazioni e sulle tracce d'altri lavori intorno a temi affini. Qui il giovane autore non si perita di determinare le cause economiche politiche e speculative della fortuna delle idee individualistiche nell'ultimo secolo: di scorrere tutta la storia della morale evoluzionistica; e poi dell'edonismo moderno; e poi dell'economia individualistica; e poi del radicalismo filosofico; e poi del romanticismo in Germania, in Francia, in Inghilterra, in America e nei paesi nordici; e poi dell'anarchismo; e infine della dottrina nietzschiana, de' suoi antecedenti e della sua influenza sugli scrittori più recenti; discorrendo di centinaia di pensatori e scrittori d'ogni genere, dei quali non si capisce come il prof. Masci abbia potuto non accorgersi che l'autore non ne conosce di persona più di quattro o cinque, e molto imperfettamente. Ci sono p. e. quattordici pagine (156-169) sull'idealismo romantico nei paesi scandinavi, dove evidentemente l'A. non fa se non riassumere e copricchiare gli scritti dell'Höfdding. E certo non si può pretendere una cognizion diretta dell'Heegard, del Kierkegaard, benchè le più notevoli delle loro opere siano anche tradotte in tedesco; ma quel che non si può incoraggiare è quel cercare di darla a bere, quel non dichiarare esplicitamente che di una cosa si parla per sentita dire, quel citare anzi accanto al nome di uno scrittore un'estesa bibliografia, quasi

su questa si fondasse quello che se ne dice. Ecco qui una nota bibliografica sul Kierkegaard tolta di peso dal manuale dell' Ueberweg:

Ha scritto (1), servendosi spesso di diversi pseudonimi (Johannes Climacus, Anticlimacus, Victor Eremita, Const. Constantius): *Om begrebet* (1) *Ironi* (sul concetto dell' ironia), ch'è la sua dissertazione dottorale, 1841; *Enten-Eller*, Kopenh., 1843, trad. ted. (*Entweder oder*) di Michelsen e Gleiss, Leipzig 1885, *Stadier paa Livets Vei* (Stadien auf dem Lebenswege) Kopenh. 1845, trad. ted. di A. Bärthold, Leipzig 1886; *Frygt og Bæven* (*Furcht und Beben*), 1843, trad. ted. Ketels, Erlangen, 1882; *Gjentegelsen Wiederholung*) Kopenh. 1843; *Begrebet Angst* (*Begriff der Angst*) Kopenh. 1844; *Phil. Sumler* (*Philosophische Bissen*) 12.^a ed. 1865, trad. in ted., insieme col precedente, da Cr. Schrempf col tit. *Zur Philosophie der Sünde, der Bekehrung und des Glaubens*, Leipzig 1890; *Ansluttende videnskabelig Efterskrift* (*Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*), Kopenh. 1846; *Indoevelses Christendom*, Kopenh. 1850, trad. dal Bärthold col tit. *Einübung im Christentum*, Halle 1878, e ora da A. Dorner e da Cr. Schrempf, col titolo *Angriff auf die Christenheit*, Stuttgart, Frommans, 1896.

(CALÒ, p. 161).

Als Schriftsteller war er ziemlich thätig, verhöfentlichte aber seine Sachen vielfach unter Pseudonymen (Johannes Climacus, Anticlimacus, Viktor Eremita, Const. Constantius etc.). Seine Liebhaberei für Sokrates, dem er in manchen Stücken ähnlich war, zeigte er in seiner ersten Schrift: *Om Begrebet Ironi*, 1841. Dem Gegensatz von Genuss und Pflicht gab er entschiedenen Ausdruck in: *Enten-Eller* (*Entweder-Oder*), Kopenh. 1843, deutsch von Michelsen und Gleiss, Lpz. 1885. Sehr gewirkt haben seine: *Stadier paa Livets Vei* (*Stadien auf dem Lebenswege*), Kopenh. 1845, deutsch von A. Bärthold, Lpz. 1886... Ferner erschienen von ihm u. A.: *Frygt og Bæven* (*Furcht und Beben*), 1843, deutsch von Ketels, Erlang. 1882; *Gjentagelsen* (*Wiederholung*), Kopenh. 1843; *B[e]grebet Angst* (*Begriff der Angst*), Kopenh. 1844; *Phil. Smuler* (*Philosophische Bissen*) 2. [sic.] *Ausg. ebd.* 1865, diese beiden zusammen deutsch von Chr. Schrempf unter dem Zitel: *Zur Philos. der Sünde, der Bekehrung und des Glaubens*, Lpz. 1890; *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (*Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*) Kopenh. 1846; *Indoevelsei Christendom* (*Einübung im Christenthum*) Kopenh. 1850, deutsch von Bärthold, Halle 1878. Von Chr. Schrempf und A. Dorner sind ins Deutsche übersetzt, Stuttg. 1896, die von Kierkegaard selbst in den letzten Jahren herausgegebenen und die von ihm hinterlassenen Schriften, namentlich auch seine letzten aufregenden Zeitungsartikel unter dem Titel: *S. K.s Angriff auf die Christenheit*, Bd. 1: *Die Action*.

(UEBERWEG-HEINZE, III, 11⁸, 472).

(1) Riproduco tutto testualmente, diplomaticamente, conservando anche le abbreviazioni e la punteggiatura e le sviste.

Senza commentare l'inesattezza finale, ovvia in trasporti di questo genere da un libro all'altro; senza argomentare da questo esempio la fiducia che può meritare tutto il mucchio delle indicazioni raccolte dal Calò su tanti libri e su tanti scrittori; è il caso piuttosto di domandarsi, se sono questi i metodi di lavoro, che bisogna incoraggiare nei giovani che si vogliono dedicare alla ricerca scientifica. Perché questi metodi già saltano all'occhio di chi scorra questo volume e voglia subito vedere la sincerità dell'autore, guardando a quello che ha cercato e ha saputo trovare. Chi non attinge infatti direttamente alle fonti, dà nel vago, nell'impreciso e nel vacuo, e però non lega l'attenzione del lettore, non afferra il suo spirito, non gli presenta un ordine di pensieri netto e saldo: mette insieme, in conclusione, un libro — come se ne pubblicano tanti dai professori di filosofia in Italia — che nessuno può leggere, perchè nessuno può cavarne un costrutto.

Esemplifichiamo. In uno dei primi paragrafi l'A. ricerca le cause d'ordine speculativo, che agirono nello svolgimento dell'individualismo (pp. 39 sgg.). Comincia col non saper risolversi a dir chiaro se queste cause ci sono o non ci sono state, o meglio se ci potevano o non ci potevano essere: « Il pensiero filosofico, per quanto più (?) larghi e lontani possano sembrare i suoi legami con problemi d'ordine etico e pratico, qual'è (*sic*) quello che intende risolvere l'individualismo, ha però la sua importanza in quanto anch'esso contribuisce a dare allo spirito quella speciale orientazione generale, da cui emergerà e sarà resa possibile l'insorgenza d'una nuova concezione morale e d'una nuova corrente di sentimenti ». Dunque, il pensiero filosofico agisce benchè indirettamente e da lontano sulla vita pratica. Ma l'A. ripiglia. « Certo è che, se un indirizzo speculativo non può mai essere la premessa necessaria e sufficiente d'un indirizzo pratico, esso però, quando risponda a esigenze profonde dello spirito e si accordi con nuove tendenze della vita etica, può bene essere della manifestazione di queste ultime un antecedente o un concomitante storico e quindi di contraccolpo influire sullo svolgimento di esso ». Sicchè, dopo aver detto molto *importanti* per lo svolgimento dell'individualismo le cause speculative, non si ha difficoltà a sostenere che un indirizzo speculativo non può mai essere la premessa *necessaria* d'un indirizzo pratico; cioè non può mai esserne causa, perchè la causa non potrebbe essere che necessaria; altrimenti non sarebbe causa. E poi, di nuovo si vorrebbe tornare a dire che causa qualche volta è; ma quando? Causa è quando — è effetto, rispondendo a esigenze profonde dello spirito e accordandosi a nuove tendenze della vita etica, — le quali devono, naturalmente, precedere. Ma no: queste esigenze e tendenze, dice il Calò, avranno la loro manifestazione a parte, di cui l'indirizzo speculativo può essere un antecedente o un concomitante. E allora la manifestazione — in questo caso, l'individualismo etico — non avrà che fare con l'indirizzo speculativo, che potrà precederlo o accompagnarlo, ma come cosa al tutto diversa, parrebbe, da quelle tali esigenze e tendenze. — No,

ripiglia ancora il Calò: una volta che esso è antecedente o concomitante della manifestazione delle esigenze e tendenze, può di *contraccollo* influire sullo svolgimento di esse. E allora bisognerebbe risolversi ad ammettere come *premessa necessaria* (diciamo pure così) almeno di questo svolgimento l'indirizzo speculativo! Il caso di queste ambagi inestricabili, di questo spettacolo poco edificante di chi filosofeggia senza pensare, è presso che continuo. Qui l'A., tagliato, non sciolto il nodo gordiano teorico, prosegue affermando che due sono le vie per cui il pensiero filosofico « influì sul sorgere [anche sul sorgere!] e sul progredire dell'individualismo »: una diretta, l'altra indiretta; favorendo le idee individualistiche col Fichte, o suscitandole come reazione con l'Hegel: giacchè in Fichte « sono quasi anticipatamente contenuti i germi d'una reazione all'idealismo obbiettivo dell'Hegel! ». Il Calò sa bene che l'Io di Fichte è tutt'altra cosa dell'Io di Stirner; ma « non si potrebbe negare l'influenza dell'idealismo subbiettivo del Fichte, specialmente quando si pensi alla sua dottrina della libertà come essenza della moralità e alla sua dottrina in filosofia del diritto — che è, in fondo, anarchica, perchè giunge ad affermare che scopo ultimo dello stato è quello di eliminare sè stesso — e si pensi al contrario, alla deificazione dello stato e al quietismo politico che risponde all'idealismo obbiettivo dell'Hegel ». Lasciamo correre gli errori di storia della filosofia, che sono tanti qui, quante le asserzioni: perchè la libertà non è essenza della moralità soltanto per Fichte, ma per tutto l'idealismo dal Kant all'Hegel; nè è anarchica la dottrina fichtiana dello stato, ma socialistica; nè può ammettersi in alcun modo la deificazione hegeliana dello stato; perchè in Hegel lo stato è di qua dallo spirito assoluto, in cui si realizza più pienamente l'essenza di Dio. Ma quello che più colpisce è, al solito, il procedere del pensiero del C. Il quale vuol affermare l'influenza diretta e positiva del subbiettivismo di Fichte sull'individualismo e, non riuscendo a indicare nessun rapporto concreto, conchiude: tanto è vero che l'obbiettivismo di Hegel, che viceversa doveva poi influire negativamente, mena alla deificazione dello stato, all'estremo opposto dell'individualismo! Senza badare che poi l'obbiettivismo dell'Hegel è figlio dello stesso subbiettivismo di Fichte! Ma anche qui egli tronca il nodo, continuando: « Certo è che la considerazione dell'essere assoluto come forma soggettiva, come *io*, rappresenta, nella metafisica, l'analogo e l'antecedente storico di quella rivoluzione per cui si giunse ad affermare nel dominio pratico la supremazia dell'*io* sull'ordine etico obbiettivo e sull'autorità della volontà collettiva o della norma morale ». Che ci ha che fare l'essere *analogo* e storicamente *antecedente* con l'influire? E quale analogia c'è tra un soggettivismo metafisico universalistico come quello di Fichte e un soggettivismo empirico individualistico, come quello di chi contrappone l'individuo alla società? — E quanto al raffronto che, dopo averne negata la possibilità nella pagina precedente, il C. istituisce tra la *Ichheit* del Fichte e l'*Io* dello Stirner, per concludere che questa *in fondo si riduce* a quella, ei non s'accorge nè anche lì che quello che c'è di comune tra Stirner e Fichte, si ritrova in tutta la scuola hegeliana.

E basti di ciò; perchè l'esame di quel che è detto dal C. intorno all'azione negativa dell'Hegel sull'individualismo ci obbligherebbe a molte altre minute osservazioni intorno all'indeterminatezza e alla scorrettezza del suo pensiero. Voglio solo aggiungere, a conferma della mia asserzione, che tanto poco il C. ha ponderate le sue opinioni, p. es. nel punto su cui abbiamo ora richiamato l'attenzione, che quando egli poi, a p. 204, viene a discorrere delle origini della filosofia dello Stirner, che fa? Si dimentica di tutto quello che ha detto della possibilità in generale dell'azione della filosofia sulla vita; si dimentica di aver negato l'influenza dell'hegelismo sull'individualismo, eccetto che nel senso negativo e dialettico che si è detto, e scrive: « Tali volgarizzatori dell'anarchismo e agitatori tedeschi [qui non si tratta d'indirizzo speculativo, ma pratico] ci riportano a quel movimento filosofico e religioso che ha una speciale importanza per l'ulteriore sviluppo dell'individualismo anarchico, che è rappresentato dalla sinistra hegeliana e che ha come il suo testo filosofico nelle opere del Feuerbach. Senza di esso non si potrebbe comprendere l'individualismo anarchico dello Stirner e, d'altra parte [si stia bene attenti!] esso *ha esercitato un'azione così profonda sugli spiriti contemporanei, da determinare delle tendenze etiche individualistiche* [altro che analogo!] *che non possono riportarsi in nessun modo all'individualismo dello Stirner* ».

Egli è, per questo riguardo, che il Calò non ha determinato se l'individualismo etico, che egli intendeva studiare, doveva essere un indirizzo di pensiero, o un indirizzo pratico: quindi l'ondeggiare continuo tra teorie e agitazioni sociali, tra speculazione e letteratura; e quindi anche l'impossibilità di una valutazione, anzi di una vera trattazione scientifica di tutto il movimento di pensiero rappresentato. Perchè, si sa che tanto nell'uomo pratico, quanto nel poeta c'è una filosofia; ma, una volta, una filosofia che va apprezzata come azione rispetto ai fini pratici storicamente determinati; un'altra, una filosofia che va considerata come poesia, e cioè dal punto di vista estetico per la vita che essa ha vissuto nell'anima di un artista: in un caso e nell'altro come tutt'altra cosa, e da non potersi mettere sulla stessa linea della vera e propria filosofia. Bisognava fin da principio distinguere nettamente tra individualismo e individualismo; e risolversi a battere una sola strada. Non già che nello sfondo non potessero vedersi le vie adiacenti e a intervalli intersecantisi con quella prescelta; ma — nello sfondo. E questa specie di prospettiva al C. è mancata.

Ma quel che più offende in questo lavoro non è tanto il difetto di metodo, quanto il difetto di cervello. Per fare la storia dell'individualismo, bisogna intendere l'individualismo e giudicarlo. L'ha inteso il Calò? Non starò a discutere delle definizioni e giudizi particolari sulle varie forme di individualismo e sui loro rappresentanti. L'individualismo etico, egli ha detto, non è la conseguenza d'una veduta atomistica o monadistica dell'universo, ma è solo un modo di considerare il rapporto dell'individuo con la società per cui si attribuisce il valore assoluto, il valore di fine all'individuo e il valore di mezzo alla società, allo stato: al

contrario della concezione « organico-socialitaria », che fa dell'individuo uno strumento dello stato. « Tali principii sono tra loro perfettamente antagonisti e irriducibili, almeno finchè non sia provato — il che non pare ammissibile — che individuo e società sono identici, che cioè individualità e collettività si identificano e che, come l'individualità è un frammento della vita sociale, così questa, alla sua volta, non è che un aspetto della vita individuale » (p. 7). Donde il C. abbia tratto la notizia di questo principio opposto all'individualismo e con questo assolutamente inconciliabile, non saprei dire. Gli esempi che cita (Hegel e Bluntschli) sono assolutamente fuor di proposito; perchè bisognerebbe dimostrare che questi due filosofi, o meglio il primo di essi, del quale il secondo non rappresenta altro che una variante, abbiano posto questo dualismo immaginario degl'individualisti e del C. tra individuo e stato. Perchè, al contrario, concependo come fa Hegel e come non si può non fare da un filosofo, lo stato come momento dello spirito, l'opposizione tra individuo e stato non può avere nessun significato speculativo: perchè l'individuo è nello stato, in quanto è stato. E questo è così lampante in Hegel, che secondo la sua filosofia dello spirito, l'individuo dev'essere prima stato, per poter essere poi artista o scienziato, essendo la politica un momento inferiore e quindi assolutamente antecedente a quello dello spirito assoluto. Il sacrificio dell'individuo allo stato è un modo di dire avente un significato empirico relativo alla possibilità di un maggior rigore nella concezione dei doveri politici dei cittadini, nel paragone di una forma politica concreta e storica con un'altra. Ma l'individuo non può in realtà aver contro di sè se non un altro individuo, non lo stato, il quale non può essere altro che lui stesso, se anche dispotico e antidemocratico quanto si voglia.

L'antitesi dei due opposti principii può parere, secondo il C., che si concilii quando si dice che « vita individuale e vita sociale sono due facce della stessa realtà e che gl'interessi individuali e gl'interessi della società coincidono; ma in realtà non si riesce a conciliarla per davvero, perchè si viene a dire soltanto — cosa del resto che adesso nessuno avrebbe il coraggio di negare apertamente — o che lo sviluppo completo dell'individuo non è possibile senza lo sviluppo più ampio e più sicuro della vita sociale, collettiva, o che, viceversa, essendo la società composta d'individui, il suo più completo sviluppo non è possibile senza assicurare il massimo sviluppo delle energie e della felicità, comunque intesa, degl'individui ». Il che per il C. significa che « si viene a considerare o l'incremento dell'individuo quale condizione necessaria all'incremento dell'organismo sociale, o questo come condizione necessaria all'incremento dell'individuo ». La spiegazione è, come si vede, un *idem per idem*, derivante dalla già notata indeterminatezza di pensiero. Finalmente si conchiude: « In ogni caso, o l'individuo o la società sono considerati come fine ultimo e come termine avente valore assoluto e per sè stante ». Ecco una conclusione strabiliante! Porre in un rapporto as-

soluta due termini non è più, in filosofia, stabilire un'identità, anzi una differenza. Dire che l'incremento della società consiste nell'incremento individuale e viceversa, è porre l'individuo come *per se stante*, quindi sussistente fuori della società, e viceversa. Questo è il cervello del Calò! In caccia di parole, egli non fissa concetti, non si cura di riflettere sul suo pensiero. Che cosa è la società, lo stato, la comunità in generale? Egli si contenta di una vaga immagine fantastica, tanto da poter restare in quel dualismo antagonistico di organismo sociale da un lato e di individuo dall'altro: quasi una cassa o altro recipiente e un oggetto che quella si deponga; o magari, una cellula e l'organismo, di cui essa fa parte, rappresentati grossolanamente nelle loro materiali differenze. Nell'ultimo capitolo del libro (*Conclusioni*) egli cerca d'affrontare il problema discutendo il valore dell'individualismo: e conchiude che la ribellione dell'individualista alla società è un'illusione, perchè anch'egli, protestando contro di quella e condannandola, « è ispirato da un sentimento altamente sociale ». Non è che egli « si senta fuori della società e nemico di lei, ma perchè si sente parte d'una società migliore e più progredita, d'una società ideale, ed ha ben la coscienza che la sua opera di liberazione e di rivendicazione non ha la sua sola ragione e il suo unico fine nel suo egoismo individuale ». Osservazione giustissima, che dimostra come il Calò potrebbe far bene, se si sforzasse di disciplinare i suoi studii e il suo ingegno. Ma è sua? Certo egli vi passa accanto, senza insistervi e senza trarne il profitto possibile: e tira innanzi per giungere a una conclusione. E pesta e ripesta l'acqua nel mortaio, per la solita storia d'individuo e società; l'ultima parola è, che « la coscienza etica contemporanea accenna appunto a una forma di moralità, in cui l'individuo non sia considerato come uno strumento in mano dello stato e elemento della società, ma come *fine e valore per se*, come unità morale alla cui costituzione e lo stato e la società han da concorrere; in cui, insomma, come vero valore sia riconosciuta la *persona* cosciente di se e della sua alta responsabilità morale » (367). Insomma, l'individualismo ha *ecceduto nella reazione* (364); ma aveva ragione; e l'avvenire è per lui.

Ora, si può chiedere: se l'individuo vostro è quello che ha una responsabilità, ed « è essere morale, la cui volontà ha leggi e fini suoi proprii — per loro natura universali » (329); se il valore di questo individuo — contro quello che pensano gli anarchici — dipende anche dal principio d'autorità, dell'autorità non fondata sull'arbitrio, ma ispirata a sua volta da principii etici, e atta a sollevare lo spirito individuale a persona morale e quindi veramente libera, trasformandolo in attività universale; il problema stesso da cui si è partiti, e in cui in realtà si è sempre rimasti, non è negato, anzichè risolto? Una volta che si riconosce questa verità, che l'individuo, che è il valore assoluto, non è individuo, come credono tutti gl'individualisti, ma attività universale, volontà razionale e morale (e quindi anche stato, di sicuro, se lo stato ha esso stesso una qualsiasi razionalità), come si può continuare a dire che

il fine, il valore per sè è l'individuo, a cui lo stato deve servire di mezzo concorrendo alla sua costituzione? Quale stato? Uno stato che è autorità arbitraria, o uno stato, come lo stesso C. lo vuole, autorità etica, cioè volontà, e però volontà dell'individuo *in quanto stato*? Egli ha riconosciuto la società ideale che è nella volontà dell'individualista esagerato; e perchè poi non vuol riconoscere la società ideale che dev'esser pure nella volontà dell'individualista più temperato e più razionale? Quella società ideale che è già, badi, là stessa società reale — anche quella tirannica, ripeto, a cui l'individualista si ribella? Perchè il C. doveva riflettere a questo, per entrare nella filosofia dell'etica; che quella società stessa contro cui possiamo protestare, perchè ci opprime con la sua forza avversa alle aspirazioni spontanee della nostra individualità, è una società che vive nel nostro spirito, è una società *per noi*; senza di che non ce n'accorgeremmo nemmeno. È *per noi*, s'intende, non nel semplice senso conoscitivo, ma anche, e principalmente, etico: e senza le relazioni etiche tra siffatta società e la nostra persona, senza tale immanenza di quella in questa, l'atteggiamento ribelle, o in qualunque modo individualistico della persona non sarebbe concepibile.

Al Masci, che giudicò per l'Accademia di Napoli questo lavoro, parve che il C. contraddicendo all'asserzione, con cui aveva cominciato, dell'impossibilità di conciliare la veduta individualistica con quella socialitaria, affermasse in fine che la conciliazione avvenga pel concetto dell'individuo come volontà buona, come io nel quale si manifesti una coscienza universale. A questa osservazione — dice il Calò col suo solito garbo — «rispondo *facilmente* che quest'ultima conclusione è vera senza che l'antagonismo, qual'io (*sic*) l'intendo, sia eliminato. Anche se il pieno e perfetto sviluppo morale individuale non può non accordarsi col più ampio sviluppo della coscienza sociale, non è men vero che il massimo valore morale non può essere attribuito che alla persona individuale o all'ente sociale e che l'uno o l'altro di questi due termini, e non tutti e due insieme, deve esser considerato come fine ultimo: il valore etico non può essere insomma uguale per ambedue » (pp. 8-9 n.). *Ambedue!* Bella coccitaggine, in verità; l'individuo non è quello di Stirner, non è quello, apparente, di Nietzsche: l'individuo è legge, è costume, è autorità, cioè è società, è stato; — ma individuo e stato son due! Nè anche l'avvertimento di chi gli vuol bene, giova al bravo Calò, che sa così *facilmente* rispondere. — La verità è che di quel che sia in sostanza l'individualismo e quale ne sia propriamente il difetto, egli non se n'è dato conto. S'è affidato alla sua facilità, e ha scritto in fretta questo libro tanto inutile agli studii, quanto pretensioso e presuntuoso.

G. G.