

LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

VI.

GLI HEGELIANI.

VIII.

SEBASTIANO MATURI.

Alla scuola dello Spaventa appartiene anche Sebastiano Maturi (n. ad Amorosi, presso Benevento, nel 1843): uno dei più profondi conoscitori della filosofia hegeliana, e de' più convinti e valenti suoi propugnatori. Ammiratore del Vera, oltre che dello Spaventa, pur non chiudendo gli occhi innanzi al gran divario del loro ingegno e alla ben diversa maniera ond'essi seguitavano la dottrina hegeliana, il Maturi, rimasto ben nove anni alla loro scuola, tenne per fermo che i due pensatori per le loro differenti qualità si completassero quasi a vicenda; e dal Vera infatti prese l'entusiasmo riboccante e la vibrante religiosità, come dallo Spaventa la severità nell'analisi dei concetti e quel fare sarcastico nei giudizi, che è uno de' tratti più espressivi dello stile del filosofo abruzzese. Dal Vera fu sospinto a simpatizzare con alcuni degli hegeliani tedeschi della destra, quantunque egli non abbia mai accettato le soluzioni caratteristiche che essi diedero delle questioni, intorno alle quali si formarono in Germania, dopo la morte del maestro, quegl'indirizzi diversi, che si dissero destra, sinistra e centro. Del Vera pure risentì l'influsso nel giudicare degli ultimi filosofi italiani, pei quali, senza opporsi esplicitamente alle interpretazioni che ne dava lo Spaventa, egli ha fatto sempre le più ampie riserve; convinto, come il Vera, che alla filosofia italiana, se mai ce ne dovrà essere una, spetti di rifarsi direttamente dai grandi insegnamenti venutici dalla gran patria del pensiero moderno, e di farla finita coi mezzi termini, a cui il cattolicismo costrinse sempre la speculazione italiana. Dietro le orme del Vera, ha accettato, in

generale, il giudizio romantico del pensiero e della letteratura italiana, e però, in cinquant'anni di studi e di meditazione, s'è tutto raccolto sulle opere maggiori e minori degli scrittori e, sopra tutto, dei pensatori tedeschi del periodo romantico. La sua amorosa consuetudine con lo Schleiermacher ha acuito il senso di religiosa misticità derivato dalla scuola del Vera, e lo ha sempre più legato alla vita spirituale germanica, accrescendogli con gli anni il fastidio per tutto ciò che è italiano.

Ma se la preoccupazione religiosa del Vera si arrestava, di qua dalla filosofia, alla forma appunto della religione, il Maturi tiene piuttosto dello Spaventa nel volere che la religione si trasformi in filosofia. E ha combattuto quel più fido scolaro del Vera che fu il Mariano, sostenendo che « la filosofia non può accogliere nel suo seno la coscienza religiosa, lasciandole la forma propria e i suoi caratteri speciali....; non può, nè deve muoversi nella forma e nelle determinazioni proprie della religione, ma deve trasfigurare, dirò così, il guscio della fede nel gheriglio della concezione pura e razionale. Nè vale il dire che la fede è un bisogno assoluto, giacchè tutto, nell'universo, rappresenta un bisogno assoluto, e perciò tutto dura eterno. Ma tutto dura e deve durare eterno al posto suo. Che la religione adunque sia e debba essere eterna, questo sta benissimo. Ma la filosofia è, dirò così, più eterna della religione, e l'eterno compito di essa sta appunto nel risolvere in sè la religione e nel trasformare tutte le categorie teologiche in categorie speculative ed assolutamente razionali » (1).

Il proprio della coscienza religiosa, dice altrove il Maturi, è la rappresentazione immaginosa di Dio come oggetto. Ed è appunto, osserva profondamente, « questa forma immaginosa quella che depone e feconda un certo germe irreligioso ed ateistico nelle viscere stesse della religione. Il principio della corruzione della coscienza religiosa è nella stessa coscienza religiosa. La religione diviene incorruttibile quando si è trasformata in coscienza filosofica, ossia in vera, razionale ed assoluta religione » (2).

Così pure il Maturi è tra gli scolari dello Spaventa il solo che, oltre il De Meis, si sia occupato di filosofia della natura. Vedemmo

(1) *Uno sguardo generale sulle forme fondamentali della vita*, Napoli, Morano, 1888, p. 92. Pel Mariano v. il mio libro *Il modernismo e i rapporti tra relig. e filos.*, p. 262.

(2) *La filos. e la metafisica*, Napoli, 1894 (dagli Atti dell'Acc. di sc. mor. e pol.), pp. 9-10.

già nel Vera come l'interesse religioso si connettesse e cospirasse con quello per la segreta logica inconsapevole della natura, a cui mira la filosofia della natura. E non può negarsi che anche per questa parte il Maturi abbia risentito l'effetto degli insegnamenti del Vera. Ma, anche qui, il discepolo ha molto più accorgimento del maestro; e della filosofia della natura non tratta se non, per sommi capi, la terza parte, la dottrina della vita, dove la natura sbocca nello spirito; e, appena toccato dei concetti di funzione e di organo, e definito quindi che cos'è l'organismo, egli passa subito all'anima, entra nella filosofia dello spirito, e si solleva rapidamente fino alla fenomenologia (1). Che fu il modo tenuto dallo Spaventa, quando si trovò a discorrere di un argomento connesso con la filosofia della natura, nei suoi articoli sulle psicopatie.

Con lo Spaventa certamente egli non s'è schierato in quella che noi abbiamo considerata come una delle parti più vitali del pensiero dello Spaventa: l'accenno a una riforma della dialettica hegeliana. Egli, come il Vera, non ha veduto le difficoltà che vedeva lo Spaventa nel concetto del divenire, quantunque la sua esposizione di questo concetto non abbia la scorrettezza che è stata notata nell'esposizione del Vera. Eccola nello stile stesso dell'autore, che si propone qui di raccontarè, egli dice, in due parole la storiella dell'Essere, « appunto quella che ci fa suonar le tabelle dietro dai nuovi filosofi »:

La storiella è questa. L'Essere! Che cosa è l'Essere? Ebbene sentiamo quello che dice lui stesso. L'Essere dice: io sono la negazione di ogni qualsiasi determinazione. Registriamo così: Essere = negazione di ogni qualsiasi determinazione. Qual'è, dunque, la conclusione? La conclusione è questa: Essere = negazione di ogni qualsiasi determinazione; dunque, Essere = negazione di quella stessa determinazione, che è la negazione di ogni qualsiasi determinazione. Dunque, non parole vuote, ma fatti. L'Essere non sta; questa è la conclusione dello stesso Essere. E tanto è vero che l'Essere non sta, che se n'è già andato, e se ne andò dacchè si cominciò a pensare, e se ne andrà sempre... finchè nel mondo si penserà (2).

Non se ne andò, nè se ne andrà, si badi, non perchè appunto l'essere è pensiero, e la natura del pensiero è appunto questo essere che se ne va: ma perchè l'essere, come tale, si muove, e il pensiero,

(1) *Uno sguardo generale, ecc.*

(2) *Uno sguardo, p. 12 n.*

se lo pensa, se è pensiero, non può non riconoscere questo suo movimento. Come, insomma, ha detto l'Hegel. Nel Maturi perciò si accentua il momento della distinzione tra logo e spirito. Più d'una volta egli ha polemizzato contro quella banalità dello Zeller (1), che sia una espressione impropria dire che il pensiero è l'essenza delle cose, « perchè quest'essenza è bensì oggetto del nostro pensiero, ma non pensiero in se stesso immediatamente; essa è conosciuta dal nostro pensiero, ma non risiede nel nostro pensiero, nè è prodotta dal nostro pensiero ». A queste parole, ha detto una volta il Maturi, si può rispondere con queste altre dello stesso Zeller: « È tutta una natura quella, alla quale appartengono le cose e apparteniamo noi stessi, un ordine naturale, dal quale hanno origine e i processi obbiettivi e le nostre rappresentazioni di questi processi ». E che vuol dir ciò, s'è chiesto il Maturi? « Il senso vero e filosofico di queste parole non può essere altro che questo, cioè, che tutte quelle forze, energie e virtù, che si svolgono fuori di noi nella forma dell'essere, non sono altro che quelle stesse forze, energie e virtù, che si svolgono in noi nella forma del pensiero. Ma, se si vuol dir questo, bisogna allora confessare che quelle tali forze, virtù ed energie della mente (che sono le idee appunto) non sono soltanto nel pensiero, nè sono soltanto il mezzo attraverso il quale si pensa la realtà delle cose, ma sono le essenze e i principii delle cose stesse » (2). Una mente, dunque, ma in due forme: nella forma dell'essere e nella forma del pensiero. Onde altrove il Maturi dirà: « Allorchè si dice: tutto è pensiero, il pensiero è tutto, non si vuol dire che il pensiero sia come pensiero anche là dove non è pensiero; che ogni oggetto del pensiero sia esso stesso pensiero, o che abbia il suo fondamento nel nostro pensiero. Si vuol dire soltanto che quell'attività, quella virtù, quella *vis insita*, che in noi è pensiero, quella virtù appunto è anche il fondamento e il principio d'ogni cosa, sia considerata per noi, sia considerata in se stessa » (3).

Nei *Principii di filosofia* (1897 (4)) il Maturi si è proposto per proprio conto d'indagare la natura di questo universal prin-

(1) *Ueber Bedeutung u. Aufgabe der Erkenntniss.*

(2) *L'ideale del pensiero umano ossia la esistenza assoluta di Dio*, Avelino, V. Maggi, 1882, p. 42.

(3) *Uno sguardo*, p. 169 n.

(4) Rist. con una mia prefazione e una completa bibliografia sotto il titolo: *Introduzione alla filosofia*, Bari, Laterza, 1913.

cipio, che in noi si specifica nella forma di pensiero; e ha creduto di poter definire questa radice comune a tutte le cose, naturali e spirituali, come « l'essere, che è agire, e che dipende dallo stesso suo agire », o, come dice Goethe, l'atto: atto che è essenzialmente e totalmente causa, « e perciò è anche *causa sui* » (1). Questo atto è atto positivo sempre della natura universale di ciascuna cosa e del suo essere particolare in un tutto unico e inscindibile: atto tectico, antitetico e insieme sintetico: ideale e reale, e l'uno in quanto l'altro. E posta questa generica natura del tutto, la definizione dello spirito pare al Maturi che sia per scaturire dall'innesto della nota specifica. « Lo spirito in generale non è la stessa attività sintetica assoluta, così come essa è nella natura esterna ». In questa « l'attività sintetica assoluta è sempre immersa ed impigliata in una forma particolare, è sempre, come dire, chiusa in un particolare involucro, dal quale non si può distrigare se non entrando e manifestandosi in un altro ». Soltanto nello spirito l'assoluto si manifesta nella sua universalità. Ma, « se lo spirito non è la natura, questo non vuol dire che lo spirito non contenga in sè la natura..... Il contrario, invece, è appunto il vero. Lo spirito non è la natura soltanto nel senso che esclude da sè tutto ciò che c'è di negativo e di puramente finito nella medesima, soltanto nel senso che le determinazioni della natura non si riproducono nello spirito in quella forma esteriore e sensibile, per la quale si dicono e sono determinazioni naturali ». La natura si eleva a spirito, in quanto « la natura e lo spirito sono l'evoluzione di una sola ed unica attività fondamentale », la quale « non potrebbe porsi come spirito, se prima non si opponesse a se stessa come natura »; perchè « l'universale, reale come universale, presuppone tutta la realtà dei suoi rispettivi particolari » (2).

L'attività del Maturi non ha certamente nulla di comune con la volontà dello Schopenhauer; ed è la stessa idea hegeliana, la quale è appunto *Thun, Thathandlung*, come già voleva Fichte. Ma nel concetto del Maturi tale definizione concorre, se non m'inganno, a fissare la originaria distinzione hegeliana di idea e spirito, come distinzione di essere e di pensiero.

Questo aspetto dello hegelismo del Maturi ricorda, senza dubbio, il Vera; ma tutta spaventiana è la critica che egli ha fatto a più ri-

(1) *Introd.*, pp. 55, 57. Cfr. *Filos. e metaf.*, pp. 58-61.

(2) *Introd.*, pp. 94-9.

prese dell'acosmismo panteistico, in forza del concetto dell'oggettività e mondialità, com'egli dice, dell'Assoluto; e la sua conseguente giustificazione dell'esperienza contro le vuote astrazioni (1). Spaventiana è la sua critica della psicologia e della metafisica herbartiana (2); spaventiano l'alto apprezzamento della filosofia kantiana e di quella del Fichte, l'amore e l'intelligenza della metafisica bruniana, e l'intendimento, infine, di Hegel come il filosofo che accoglie e riduce a sistema compiuto e vivente tutti i principii positivi delle varie filosofie (3).

IX.

PASQUALE D'ERCOLE.

Ma non fu scolaro dello Spaventa, nè del Vera, il venerando Pasquale d'Ercole, nato a Spinazzola il 23 dicembre 1831, dal 64 al 78 professore di Filosofia teoretica nell'università di Pavia, e quindi in quella di Torino. Egli venne a Napoli nel 1849, quando lo Spaventa era già in esilio; e fu iniziato allo studio di Hegel da Giambattista Ajello (1855-7), dopo essere stato alla scuola del Tullelli, del Palmieri, del Pessina e del Peperere. L'Ajello nel suo studio privato spiegava lo stesso testo dell'*Enciclopedia*, che traduceva e riduceva; ma già il D'Ercole era in grado di leggere l'originale. Alla fine del 1859 si recò a compiere i suoi studi a Berlino, dove nel 1862 si addottorò. Vi seguì le lezioni degli hegeliani von Henning, Michelet, Werder e Lassalle, oltre quelle del Trendelenburg. Onde si può dire che il suo hegelismo sia tutto d'origine schieratamente tedesca. E a Berlino, dove fu iscritto alla Società filosofica degli hegeliani, e collaborò al loro organo *Der Gedanke*, pubblicò i suoi primi scritti, tra cui un'*Esposizione ed esame della critica della scienza di Bonaventura Mazzarella* (4). Alcune note aggiunte a questo scritto difendono le prime categorie della logica hegeliana dalle critiche del Mazzarella, del Ferrari e del Trendelenburg: prime categorie, dove nè anche il D'Ercole vede nessuna difficoltà. L'essere, anche per lui, è non-essere, perchè privo d'ogni determinazione: donde la contraddizione, che genera il mo-

(1) *L'ideale*, pp. 32-3.(2) *Uno sguardo*, pp. 112-113, e *L'Idea di Hegel*, Napoli, Morano, 1891, p. 45.(3) Questa è la tesi della prol. *L'Idea di Hegel*.

(4) Berlino [Stamp. Bernstein], 1862; pp. 56, in-8.º

vimento dialettico. In questo come negli scritti posteriori (1) il D'Ercole si dimostra il più ortodosso hegeliano, che possiede con gran sicurezza e perizia le opere di Hegel e de' suoi seguaci, e può commentare facilmente ogni punto della dottrina. Anche dove, come nella questione della pena di morte, intorno alla quale il D'Ercole scrisse nel 1875 un volume (2), egli si oppone all'Hegel, fonda la propria opposizione su ragioni dedotte da una più diligente analisi degli stessi principii hegeliani.

Anch'egli, sulle orme del Michelet, nell'intendimento della logica platoneggiò. I principii metafisici, cioè logici « son reali, obbiettivi » disse nella sua prolusione del 1878 a Torino: « sono vere entità ideali sussistenti ed operanti nelle cose come elementi costitutivi delle medesime. Ogni singola realtà è verissimamente e concretissimamente costituita dal principio sostanziale, dal principio causale, necessario, contingente, qualitativo, quantitativo, e così via via. Togliete tutto ciò, e che cosa rimane? L'indeterminato, il vacuo. Il veramente vero, reale ed imperituro delle cose è in que' principii, il resto sorge e sparisce » (3).

Malgrado questa tendenza, il D'Ercole non ha mai avuto simpatia pel teismo, del quale imprese nel 1884 una vasta critica (4), affatto negativa, la cui conclusione finale, per accennarla con le parole stesse dell'autore, è questa: « Il teismo filosofico è universale mancanza di dimostrazione de' principii della propria dottrina. — Il teismo filosofico è universale contraddizione di essi con la realtà tutta e con sè stessi ». E tutte le contraddizioni necessarie in cui le dottrine teistiche si avvolgono derivano dal loro difetto d'origine: il principio della trascendenza; in guisa che il teismo, per sottrarsi alle inestricabili difficoltà da cui è travagliato, deve metter

(1) Una ricca bibliografia fino al 1913 è nell'opuscolo: *Nel 50.º anniversario d'insegnamento del prof. Pasquale d'Ercole — Notizia della vita e delle opere*, Torino, G. Momo, 1913. Un buon articolo sul D'E. ha pubblicato testè il prof. A. CARLINI: *Un filosofo pugliese: P. d'E.* nel *Corriere delle Puglie* del 21 giugno 1914.

(2) *La pena di morte e la sua abolizione dichiarate teoricamente e storicamente secondo la filosofia hegeliana*, Hoepli, Milano-Napoli-Pisa, 1875.

(3) *Il problema filosofico e i principii contrari* (non segnato nella cit. Bibliogr.), nel *Giorn. napol. di filos. e lett.*, N. S., vol. II (1879), p. 233.

(4) *Il teismo filosofico cristiano teoricamente e storicamente considerato con speciale riguardo a S. Tommaso e al teismo italiano del sec. XIX*; Parte I: *Le contraddizioni e le infondate dimostrazioni del teismo*, Torino, Loescher, 1884 (pp. xvi-700, in-8.º). La seconda parte, promessa per lo stesso anno, non è venuta più alla luce.

capo nell'hegelismo come filosofia dell'immanenza. « L'hegelianismo esce come un necessario risultato ed una necessaria conseguenza dal teismo. Il teismo tiene l'hegelianismo per suo nemico; e l'hegelianismo non è che un figlio, un parto necessario del teismo » (1). Ma il D'Ercole non si ferma a mostrare come le esigenze legittime del teismo vengano appagate per altra via dall'hegelismo. Demolisce, senza edificare. Demolisce tutte le vecchie speculazioni intorno all'esistenza di Dio e a' suoi attributi, intorno alla natura e all'immortalità dell'anima.

Critiche parimenti negative sono quelle da lui mosse alla teoria rosminiana dell'Ente possibile (2), e quelle molto più importanti intorno alla psicologia, alla cosmologia e alla morale di R. Ardigò (3), delle quali il D'Ercole fu il primo a indicare con grande accorgimento e finezza gli errori fondamentali. Ma la sua maggiore fatica è stata quella spesa intorno agli scritti di Pietro Ceretti, sette volumi dei quali sono stati da lui riveduti, annotati e corredati di ampie prefazioni illustrative: preceduti nel 1886 da una *Notizia degli scritti e del pensiero filosofico di P. Ceretti*, di ben 400 pagine, e seguiti nel 1913 da un'analisi generale *Il saggio di panlogica ovvero l'enciclopedia filosofica dell'hegeliano P. Ceretti*, in due grossi volumi di più che mille pagine; senza contare molti scritti minori, sparsi in riviste ed opuscoli: somma enorme di lavoro, soverchia, di certo, pel valore speculativo dell'oscuro e bizzarro filosofo d'Intra. Ma, sia attraverso lo studio del Ceretti, che scosse la sua fede nella solidità della costruzione hegeliana, onde già nel 1894 egli ammetteva che una parte di vero ci fosse nel titolo di « ultimo degli hegeliani » con cui fu salutato il suo maestro Michelet, allora morto (4); sia per effetto del positivismo, al quale nel suo *Teismo* già qualche concessione faceva, giovandosi delle teorie della psicologia sperimentale e dell'antropologia per combattere la psicologia razionale teistica: da questo lungo periodo di studi e di meditazioni egli uscì convinto che la filosofia hegeliana avesse bisogno d'una riforma radicale, ispirata al positivismo naturalistico. Sicchè ora, nella tarda ma verde vecchiezza, egli attende all'esecuzione d'un vasto disegno, impostogli da queste convinzioni così lentamente

(1) *Il teismo*, p. 324.

(2) *L'Ente possibile di A. Rosmini* nella *Fil. sc. ital.*, XXVI (1882), pp. 30-83.

(3) Nello stesso periodico, anni 1881-82.

(4) E da lui commemorato: *C. L. M. e l'hegelianismo* nella *Riv. it. di filos.*, 1894.

maturatesi. Delle quali poco per ora può dirsi, perchè l'autore non ne ha pubblicato altro che un cenno in un articolo intitolato: *L'essere evolutivo finale come tentativo di una nuova concezione ed orientazione del pensiero filosofico, uscente dall'hegelianismo* (1).

Il principio di questa nuova concezione, formulato dal D'Ercole col termine di Essere evolutivo finale, sarebbe lo stesso principio hegeliano, se l'evoluzione non fosse qui concepita, a quel che pare, in maniera non diversa dalla evoluzione naturale del Darwin e dello Spencer, che ammettono anch'essi, direttamente o indirettamente, secondo il D'Ercole la finalità; se cioè il D'Ercole non si contentasse di una finalità, come quella, cui, magari inconsapevolmente, si arresta lo stesso naturalismo. L'Essere, dice il D'Ercole, nella sua evoluzione si distingue in naturale, spirituale e universale: universale, avverte egli stesso, in quanto « unitivo e conciliativo dell'Essere naturale e dello spirituale »: detto altrimenti « Essere logico-metafisico »: con un processo — come lo stesso autore non trascurava di notare — non solo diverso, ma a dirittura inverso di quello proprio dell'Idea hegeliana. Sicchè la logica non è a capo del processo mondano, come per Hegel, ma in fondo, come pel naturalista. E non importa che già l'Essere fin dalla sua prima forma, la naturale, aspiri, per la sua finalità, alla logica, a questa risoluzione dell'opposizione di natura e spirito; perchè quest'aspirazione, di qua dalla logica, non può essere un'aspirazione razionale; e non sembra perciò che possa intendersi altrimenti dalla finalità darwiniana, che sarebbe vera e propria finalità, se nella natura operasse il pensiero. Ciò che il Darwin non ammette; e pare non l'ammetta più nè anche il nostro D'Ercole.

La logica, per altro, o metafisica, in cui egli addita l'eterna risoluzione della natura e dello spirito, non è più concepita da lui come un sistema chiuso di categorie, il quale sia a priori. Anch'essa ha la sua evoluzione, cambia; ed è da ritenere « per perfettamente errata » l'opinione comune che la metafisica si costituisca indipendentemente dalla esperienza. « No: il vero è, al contrario, che essa, come qualsiasi altra concezione umana, sorge e si costituisce propriamente ed unicamente secondo le intuizioni e le notizie sperimentali del grado di evoluzione storica, nel quale si trova la coscienza filosofica ». Con tutto ciò il valentuomo confida di sviluppare e continuare « l'imperituro pensiero dell'hegelianismo ».

(1) Nella *Riv. di filosofia*, a. II (1910), fasc. 2.

x.

MARIANNA FLORENZI WADDINGTON.

Ma non è possibile porre termine a questa rassegna degli hegeliani d'Italia senza ricordare una gentile scrittrice, la quale, se non contribuì al progresso del pensiero speculativo (e quanti degli uomini venuti in fama di pensatori insigni vi contribuirono?), sentì tuttavia virilmente i problemi filosofici, e trattò di proposito problemi non affrontati da altri nostri hegeliani, e parve agli occhi di quelli che la conobbero e poterono partecipare alla sua alta conversazione, una novella Diotima. E certamente nella storia della filosofia Marianna Florenzi Waddington potrà apparire una luminosa quanto singolare figura, quando saranno conosciuti i copiosi carteggi rimasti tra le sue carte, e ne verrà illustrata da vicino la sua nobile e forte femminilità.

Marianna Bacinetti nacque a Ravenna nel 1802. Sposò, non saprei dir quando, il marchese Florenzi, con cui ebbe un figlio, Ludovico; e in seconde nozze il cav. Evelino Waddington. De' suoi studi Francesco Fiorentino, che fu suo amico e spesso suo ospite, dice che « non ci era filosofo sommo, che non avesse studiato, da Platone ad Hegel; ma alcuni prediligeva, avuto riguardo ad una certa somiglianza di sentimenti: dei filosofi antichi Platone, di quelli del Risorgimento Giordano Bruno; dei moderni Schelling ed Hegel. Di questi due ultimi ammirò prima a preferenza lo Schelling, poi l'Hegel. Con lo Schelling ebbe corrispondenze di lettere, con l'Hegel no; ma, ricorrendo questo anno (1870) il primo centenario del gran filosofo tedesco, ella mi aveva scritto di aver preparato un lavoretto biografico, dove avrebbe cercato di far conoscere le relazioni personali che l'Hegel aveva avuto col Cousin. La Florenzi sapeva a questo proposito dei particolari curiosi, essendo stata amica del Cousin, dalla cui bocca medesima li aveva attinti ».

Lo Schelling aveva conosciuto da giovane a Monaco, alla corte del re Luigi I di Baviera, dove essa brillò per la sua rara bellezza e per l'alto ingegno. E fu molto ben voluta da Luigi, come poi dal figliuolo, il re Massimiliano. Nel 1869 faceva annunziare (1) che presto sarebbe stata pubblicata, « preceduta da suoi brevi ricordi biografici, l'interessante corrispondenza epistolare che ebbe con lei

(1) *Rivista europea*, dic. 1869, p. 175.

il glorioso re Luigi di Baviera ». Del quale si diceva possedesse circa tre mila lettere; e ne sarebbero state pubblicate « da 400 a 500, fra le più interessanti per la storia contemporanea degli ultimi cinquant'anni ». Ma la morte della Florenzi, sopraggiunta il 15 aprile dell'anno seguente, troncò anche questo tanto promettente disegno. Da re Massimiliano ebbe il manoscritto dei discorsi a richiesta di lui scritti da Giulio Hamberger, scolaro dello Schelling, per esporre in compendio i principii della filosofia della religione del maestro: discorsi, che con sue note, introduzione e appendice la Florenzi pubblicò in italiano nel 1864 (1). Tre lettere dello Schelling a lei inserì nel 1859 nella ristampa della sua traduzione del *Bruno* dello stesso filosofo, già pubblicato la prima volta nel 1844, e quindi accresciuto con la versione di un manoscritto dello stesso Schelling contenente un breve sommario della sua seconda filosofia, e la versione annotata della *Monadologia* di Leibniz (2).

Del carteggio del Cousin diede in luce sci lettere. Una delle quali, del 12 ottobre '62, a proposito del saggio giovanile del Fiorentino su Giordano Bruno, contiene alcuni curiosi ammonimenti del vecchio spiritualista ai giovani filosofi italiani, e giudizi non privi d'interesse sul Galluppi, sul Rosmini e sul Gioberti:

Je vous prie de remercier en mon nom votre jeune et spirituel ami, M.^r Fiorentino. Son écrit se ressent de son sujet, et l'historien de Bruno a la verve, l'impétuosité et l'accent enthousiaste de l'infortuné Napolitain. Mais, je vous l'ai déjà dit, ce n'est pas Bruno, c'est Vico qu'il faut imiter. Monsieur Fiorentino est à la recherche d'une philosophie italienne. Il comprend à merveille que le dernier mot de la philosophie allemande transportée chez vous est Ausonio Franchi, ce que monsieur Vera n'a pas l'air de comprendre depuis qu'il a quitté la France! Je sais très bon

(1) *I principali punti della filosofia della religione secondo i principii dello Schelling*, 18 discorsi del prof. Hamberger trad. dal ted. dalla marchesa MARIANNA FLORENZI WADDINGTON, Firenze, Le Monnier, 1864. Al re Massimiliano è intitolato con lettera-dedica l'opuscolo *La facoltà di sentire* considerata da M. FLORENZI WADDINGTON, Montepulciano, Tip. di Angelo Fumi, 1858 (pp. 39 in-8o: da pag. 35 in append. *Gl'istinti e la ragione nella vita dell'uomo*, estr. dallo *Spettatore* di Firenze, a. III, n. 13). L'opuscolo dimostra una certa influenza di Jacobi.

(2) Per la trad. del *Bruno* v. una mia recensione nella *Critica*, IV (1906), 461, e M. LOSACCO, *La filos. dello Schelling in Italia*, Roma, 1913 (estr. dalla *Cult. contemp.*), pp. 8-10. Al Losacco sono sfuggiti gli altri scritti schellinghiani della Fl. Fra le tradd. della quale convien ricordare anche quella dal franc. della *Psicologia di Aristotele* esposta da Carlo Waddington, con pref. e note della trad., Firenze, Bencini, 1856.

gré à monsieur Fiorentino de vouloir conserver dans la nation l'Évangile, et dans l'école une philosophie, qui ne soit pas en contradiction avec la foi nationale; je l'exhorte à se maintenir inébranlablement dans cette voie. Je lui souhaite de joindre à l'étude qu'il fait de Gioberti et de Rosmini, celle du philosophe le plus original, ou plutôt le seul original de notre temps en Italie, monsieur Galluppi. Les deux autres ne connaissent pas les résultats que leur imposait leur méthode, et ils eussent été Hégéliens, s'ils eussent été conséquents, et s'ils n'eussent été des prêtres catholiques. Ils se sont tour à tour accusés de panthéisme, et je pense qu'ils avaient un peu raison l'un et l'autre.

Il Fiorentino pare avesse espressa l'intenzione di scrivere una storia generale della filosofia; e il Cousin finiva molto assennatamente:

Au lieu d'écrire une histoire générale de la philosophie, il ferait mieux de s'enfoncer dans quelque travail spécial où il ne se contenterait pas de *oui dire* d'autrui et il jugerait par ses propres yeux. Les études spéciales! C'est là qu'on se forme à l'exactitude, à la rigueur, à la précision; mais les jeunes se laissent emporter à des généralités hypothétiques qui les éblouissent (1).

E il Fiorentino intese infatti la ragionevolezza di quest'ultimo consiglio. Ma e lei e la Florenzi non si spaventarono già dello spettro del panteismo. La Florenzi da molti anni già si vantava d'averlo abbracciato. Aveva un bello scandalizzarsene il Cousin, che nel '63, ricevuti i suoi *Filosofemi di cosmologia e di ontologia* (2), le scriveva prima di leggerli, pigliandosela, al solito, con l'immaginazione italiana:

Je commence par vous remercier; je vous lirai après... Alors je mettrai de côté nos méthodes françaises de philosophie et, guidé par vous, je m'élèverai dans un espace, où se complait l'imagination italienne. Je ne sais si je serai toujours de votre avis, mais je suis sûr d'y trouver de nouveaux sujets de vous honorer (3).

E a proposito di altri scritterelli inviatigli dalla Florenzi l'anno seguente, il 20 maggio '64 tornava a scriverle più galantemente:

Je vous remercie des deux petits écrits (4) que vous avez eu la bonté de m'adresser; et bien qu'il vous plaise ne prétendre qu'à l'indulgence

(1) *Rivista europea*, febbraio 1870, pp. 494-5.

(2) Perugia, tip. V. Bartelli, 1863.

(3) *Riv. cit.*, pp. 497-8.

(4) Uno sarà stato l'art. *Della libera riflessione*, nel *Progresso* di Napoli

pour votre bonne volonté, je me permets d'aller beaucoup plus loin, et d'admirer votre esprit à la fois et la votre imagination. Vous êtes une vraie compatriote de Bruno. Cette manière de philosopher, que dans ma jeunesse je rencontrais sans étonnement sur les bords du Rhin, me paraît bien plus piquante transportée sous le ciel de l'Ombrie; et la fort jolie dame, dont je vois l'aimable portrait à la tête des *Saggi*, me persuaderait plus aisément, si je n'avais pas des cheveux gris sur la tête, que tous les disciples de M. Hegel (1).

Anche il Mamiani, che dettò nel 1844 una lunga prefazione per la traduzione del *Bruno* della Florenzi, « la quale con un certo imperio di bellezza che ancor possiede », scriveva egli il 7 aprile di quell'anno al fratello, « me ne cavò la promessa » (2), nel '47 le scriveva con quel suo orrore per gl'ignorati filosofi tedeschi: « Mi congratulo molto con voi dello studiare indefesso che fate e dello involgervi coraggiosa tra le tenebre sacre della metafisica dello Schelling » (3). E altra volta l'aveva rimproverata di argomentare come un tedesco « e tanto in velo ed in nube come si conviene a una buona discepola dello Schelling » (4).

Tra la Florenzi, il Cousin e il Mamiani non è certamente la prima che avesse animo meno virile. Anche in politica ella fu in Perugia, dov'era la sua abituale dimora, una ribelle. Ed era dalla polizia tenuta d'occhio sospettosamente. Una spia l'8 dicembre 1832 scriveva da Piacenza alla polizia austriaca di Milano (5): « Parmi adunque che sarebbe necessario il rilevare chi sarebbe il capo dei faziosi di Perugia, de' quali ho più volte avuto incontro di parlarvi. So che la marchesa Florenzi (molto distinta dalla Maestà Bavara) ha un amico segnalatissimo tra i faziosi; ma mi venne dipinto come un giovinastro di poco senso ». Il governo papale non potè piegarla mai.

Sopra tutte le tirannidi abborriva da quella che si aggrava sui popoli in nome della religione. Mostruosa ed iniqua le parve l'usurpazione di quel potere occulto che insidia alla coscienza, e tarpa le ale al pen-

del 1863, a. II, vol. II, pp. 269-73; l'altro forse i *Saggi di psicologia e di logica*, Firenze, Le Monnier, 1864.

(1) *Riv. cit.*, p. 498.

(2) MAMIANI, *Lettere dall'esilio*, ed. Viterbo, Roma, 1899, I, 214.

(3) II, 191. *Altra lett. alla Florenzi*, II, 245.

(4) II, 33.

(5) Doc. pubbl. da A. D'ANCONA, *Mem. e docc. di storia ital. dei sec. XVIII e XIX*, Firenze, Sansoni, s. a., p. 353.

siero; che, frapponendosi tra Dio e l'uomo, malignamente grida: voi non potete comunicare altrimenti, che per consenso mio. Di questa esosa intolleranza ella ebbe a gustare un primo saggio nella pubblicazione delle sue *Lettere filosofiche*, che la zelante inquisizione romana aveva tosto prosritto, prevedendo forse con occhio aguzzo e sospettoso i futuri ardimenti della illustre scrittrice. La Florenzi rise del divieto, e perseverò nella sua via, intrepida non solo, ma rinfervorata dall'impedimento. Imperocchè sotto quelle gentili forme di donna ella chiudeva un animo fermo e incrollabile.... Ella perseverò, ma Roma non la perdè d'occhio; e cotesto lento ed ostinato inseguirla da lontano si parve manifesto nei ripetuti tentativi di smuoverla dalle sue dottrine negli ultimi giorni, e perfino nelle ultime ore della sua vita. Si mise attorno a lei qualche prete per istrapparle, come che fosse, una ritrattazione; e la Florenzi con quella forte ed irremovibile volontà, che aveva avuto sempre in vita, rispose essere impossibile. I preti.... ripresero l'attacco sotto forma più modesta; chiesero, almeno si confessasse; e la Florenzi rispose sdegnosamente: — No. — E fu l'ultima parola che pronunziasse (1).

In queste *Lettere filosofiche* (2) ella s'era proposto di dar un sunto « delle teoriche dei razionalisti, specialmente intorno alla natura ed origine delle idee » scelte e ordinate secondo il suo modo di giudicarle, e con una difesa delle medesime in forma di lettera anch'essa, al prete rosminiano A. Pestalozza, che l'aveva cortesemente rimproverata del suo razionalismo. « In verità », gli risponde la Florenzi, « io non trovo modo di spiegarmi perchè l'uomo debba darsi ad una cieca fede sopra alcuni punti del dogma e della morale, invece di seguire la ragione, che glieli spiega con chiarezza in modo adeguato e semplice. Come mai l'eterno Iddio avrebbe potuto produrre un essere ragionevole per poi comandargli di non fare uso della sua) razionale facoltà, e con ciò gettarlo in una perpetua lotta con se stesso, costringendolo ad agire contro la natura de' suoi principii, contro le sue proprie forze? ». La potenza dell'uomo consiste nel potere liberamente distinguere e seguire il vero; e la fede si può ammettere soltanto « come un acconsentimento spontaneo dell'anima »: non già una persuasione cieca, « ma l'effetto di una condizione morale e intellettuale dell'uomo, anzi un grado di vita divina dell'anima sua, pel quale si mette in rapporto immediato col mondo superiore ». « Non so », soggiungeva franca-

(1) FIORENTINO, o. c., pp. 416-17.

(2) Parigi, s. a. (pp. 71 e 10 inn. aggiunte): pubblicate però certamente nel 1848, che è la data (10 luglio) della lett. al Pestalozza aggiunta a stampa finita, e pubblicata anche a parte.

mente, « se nel cristianesimo, e nel cattolicesimo specialmente, io mi sia sì forte e pura come dovrei esserlo per motivo di nascita e di educazione; so bene che io sento l'anima mia piena del divino fino alla commozione; sento e mi accorgo incessantemente dei grandi precetti naturali dell'uomo; e, poichè penso essere questi i soli eminenti veri, i più maestosi principii della filosofia, della religione e della più alta libertà; ritengo ancora non essere io punto lontana dal vero schietto cristianesimo, se vogliamo investigarlo nel fondo della sua pristina semplicità ». Ossia nel vangelo, che non solo le pareva meglio osservato nei paesi protestanti che nei cattolici, ma anche, e sopra tutto, meglio studiato nella Germania, « ove le menti sono più abituate ad immergersi e speculare nel più recondito del pensiero » e la materia del vangelo è stata spogliata di tutto il miracoloso e mistico, semplificata, e messa alla portata dell'intelletto umano con salutare razionalismo. « Facciamo pur conto delle rivelazioni, ma facciamolo soltanto in modo umano, cioè riguardando quello che dicesi parola divina come parola dell'uomo ispirato e che occasionalmente trovasi più direttamente in rapporto con la divinità, onde può chiamarsi con la Scrittura vero figlio e fanciullo di Dio ». Giacchè, schellinghianamente qui, la Florenzi ammette che i veri primitivi si acquistino per intuizione, e poi si affermino dal giudizio e dalla riflessione, e stabiliscansi in forza del ragionamento. E fonda la possibilità di quest'intuito diretto dalla verità nel panteismo, « il più grandioso di tutti i sistemi che i filosofi abbiano escogitati », come aveva detto nella lett. IV. Può parere, dice al Pestalozza, che esso offenda la morale, perchè le cose, guardate nel tempo, diventano imperfette; ma tali non sono esse nell'eterna universale esistenza. « Per sentire la grandiosità e solennità del sistema panteistico è buono solamente quello che ha l'anima totalmente libera e scevra dagli ostacoli, in cui siam posti dalle sovrabbondanti e superflue nostre istituzioni e spesso ancora dalla nostra posizione sociale. Come si può filosofare con l'anima in schiavitù? Eppure è di assoluta necessità pel filosofo avere lo spirito indipendente, se vuole innalzarsi alla scienza pura ». Infatti il germe panteistico si trova in fondo a ogni sistema filosofico. Lo stesso Rosmini la Florenzi lo trova « supremamente panteista ». « Mi perdoni; ma oso dirlo perchè lo penso. Non è panteista quegli che pensa che l'essenza dell'Ente è in tutto, forma, ingenera tutto, e tutto è Ente? Dunque l'idea dell'Ente di Rosmini è, quasi direi, la ragione ideale universale di Bruno, l'anima del mondo dei platonici, la ragione universale di Cousin. Ella difende Rosmini, e non lo trova panteista; a me è caro di tro-

varlo tale, e vorrei difenderlo come tale ». Onde altra volta, rispondendo direttamente al trepido giudizio che il Cousin aveva dato della filosofia della natura dello Schelling, che egli temeva potesse finire in una specie di materialismo come quello di D'Holbach, lo ammoniva che il naturalismo francese concepiva il pensiero come semplice moto meccanico, laddove « nel fondo la natura degli alemanni filosofi è il pensiero medesimo che si sviluppa inconsciamente, ma è piena di vita, ed è uno spirito in potenza ». « É poi da meravigliare come questo timore sia caduto nell'animo di colui che ha fondato il novello spiritualismo in Francia, ed ha proclamato l'indipendenza assoluta della ragione dichiarandola impersonale. E che sarebbe dunque questa impersonalità senza considerare come principio di tutte cose il pensiero puro ed assoluto? » (1).

Schelling continuò sempre ad essere per la Florenzi il filosofo del cuore, quantunque la sua ragione si fosse da ultimo posata soddisfatta nel sistema hegeliano. Ancora nel 1864, conchiudendo la sua prefazione ai discorsi di Hamberger, scriveva con femminile trasporto: « E chi potrebbe non sentire affetto ed entusiasmo per Schelling, quando noi leggiamo ciò ch'è uscito dal suo chiaro intelletto, forte ad un tempo e leggiadro? Chi resistere all'incanto della sua locuzione, leggiadra anch'essa e piena d'ardore? La stessa considerazione profonda ch'egli ebbe pei nostri grandi italiani mi attrae verso di lui con un abbandono infinito ».

Ma in un punto, ella avverte espressamente nello stesso scritto, dissentiva grandemente da Schelling e da Hegel insieme: un punto, in cui pareva a lei che entrambi i pensatori tedeschi s'accordavano, considerando Iddio come « una tenue virtualità inconscia o quasi cieca, contenente una possibilità infinita, che, di mano in mano svolgendosi, si appalesava come coscienza sempre più grande negli esseri più eccellenti, fino a che nella ragione umana pigliava possesso di se medesimo, e diventava la ragione assoluta. No, per la Florenzi, questo processo o divenire è delle cose, non di Dio. « Io penso che l'Assoluto, o il Dio universale, è stato sempre grande ed eguale a se stesso in ogni tempo, contenendo in sè grandezza ed onnipotenza increata, e con essa tutte cose che diventavano. E le cose diventavano in forza di una necessità assoluta del libero ed in uno necessario ed incessante suo svolgimento. Sono adunque le cose che diventano, perchè hanno in precedenza il loro divenire nella

(1) *I princ. punti della filos. d. relig.*, pref. p. 20 n.

eternità della sostanza. E questa non è un ente astratto, non un ente subbiettivo; ma è obbiettivo, ideale e reale, pieno di vita e di potenza: è l'ente concepito dal pensiero in forza dell'idea stessa del pensiero e dell'essere. E da questa verità razionale deve nascere la logica pura, la quale non può fondarsi sopra altre basi, che sopra il principio dell'idealità vivente e reale, che è insieme pensiero ed essere, ed è il perfettissimo uno ».

Ella insomma faceva retrocedere l'Idea di Hegel fino alla Sostanza di Spinoza. E questo panteismo è il tema dei *Filosofemi di cosmologia e di ontologia* (1863). Compilazioni, delle quali non è possibile qui occuparsi particolarmente, sono i tre volumi di saggi (1864-7): *Saggi di psicologia e logica* (1), *Saggio sulla natura* (2) e *Saggio sulla filosofia dello spirito* (3); tutti ricalcati, in generale, sugli insegnamenti di Hegel. « Non si deve intendere », ella per altro protestava (4), « che Hegel sia l'ultimo limite dell'umana ragione, e che perciò sia necessità arrestarsi là dove si è fermato. Lo spirito umano conosce un solo limite; ed è l'evoluzione necessaria che s'appunta nella verità. A chi mi accusasse di timidità, o per contrario di superbia, io potrei rispondere che nè dell'una nè dell'altra si troverà segno nei miei scritti, qualunque si sieno. Alcuni de' miei amici, conosciuti ed apprezzati nel mondo della scienza, hanno creduto arrestarsi con Hegel all'ultimo sviluppo della sua dottrina, ed anche vogliosi di camminare avanti, si sono sentiti impotenti a farlo, sottostando a tutte quelle conseguenze che hanno creduto di trovarvi. Altri, per contrario, dopo finito il viaggio, sono indietreggiati, ed hanno preteso di cercar meglio. Questo meglio però, a par mio, non lo hanno trovato, per essere entrati in certi labirinti, dove la ragione e la verità li ha abbandonati, e dove, unica luce che loro rispondesse, è stata la parola rivelata ». Nè arrestarsi, dunque, nè indietreggiare. E se per una delle questioni famose che avevano diviso i discepoli di Hegel, quella della natura del Cristo, ella credè di dovere accettare la tesi della estrema sinistra, come la sola conforme ai principii hegeliani, sostenendo con lo Strauss che Gesù sia un mito, ossia un individuo bensì realmente esistito, ma elevato dal cristianesimo a rappresentare l'unità del divino e del-

(1) Firenze, Le Monnier, 1864.

(2) Ivi, 1866. Ne scrisse una recensione F. Tocco, *Rivista bolognese*, I (1867), 326-38.

(3) Ivi, 1867.

(4) *Saggi di ps. e l.*, pp. 243-4.

l'umano propria d'ogni uomo (1), nella questione invece dell'immortalità dell'anima, sulla quale ritornò più volte, piegò piuttosto risolutamente verso la destra (2). E le parve che non si potesse essere hegeliano e negare la immortalità dell'anima. Giacchè la dialettica dell'idea consiste nel processo dell'idea verso la coscienza di sè, ossia quella concretezza e quella individualità che è il suo compimento. L'individuo dunque è la meta di tutto il movimento; e bisognerebbe trovare un altro principio per andar oltre l'individuo; ma questo principio nello hegelismo non c'è. Nè giova osservare che nella Fenomenologia dello spirito si assiste alla risoluzione dell'anima individuale nello spirito assoluto. Questa risoluzione non è annullamento. « Nello sviluppo dell'anima le sue forme... s'inviluppano l'una nell'altra, tanto che Hegel le chiama momenti ». Sicchè « la prima forma è anche l'ultima », e lo spirito assoluto non cessa di essere anima individuale.

Il Feuerbach non vide che nella filosofia hegeliana la concretezza, l'esistenza positiva ed effettiva dell'universale è nel particolare; che l'assoluto si realizza nel relativo; e che la morte pertanto del secondo termine importerebbe anche la fine del primo; e che se è bensì necessaria la morte dell'individuo, essa non può intendersi già come un annullamento, anzi come un salire a un più alto grado di esistenza. L'individuo umano, infatti, è persona, ossia coscienza, Io, riflessione dell'attività pensante sopra se medesima: quindi libertà: atto che in sè ha il proprio principio e il proprio fine. Nasce da sè, e tanto esso è, quanto si fa pensandosi. In esso il soggetto e l'oggetto si adeguano perfettamente. Esso è coscienza sensibile, che si riferisce alla natura: il centro dove si unifi-

(1) Appendice ai *Princ. punti della filos. d. relig.*, pp. 159 ss.

(2) *Filosofemi*, pp. 116-28. *Saggi*, pp. 243-59; *Della immortalità dell'anima umana*, discorso, Firenze, Le Monnier, 1868. A proposito di questi scritti ebbe una polemica con L. Ferri nella *Civiltà italiana*. V. il suo scritto: *Immortalità dell'anima nel sist. di Hegel*, nel num. del 29 gennaio 1865, pp. 71-73. « Le furono mosse contro », dice il MAMIANI in un suo cenno necrologico (nella *Fil. sc. ital.*, I, 1870, p. 284), « parecchie obiezioni, alle quali aveva di già apparecchiate categoriche risposte. Ma la pronta e inaspettata sua fine le tolse il compiacimento di produrle in pubblico ». — Oltre gli scritti che abbiamo già avuto occasione di rammentare, la FI. pubblicò: *Pensieri filosofici*, 1840; *Alcune riflessioni sopra il socialismo e comunismo*, Firenze, tip. Tofani, 1850 (di pp. 19, in-8.º, di scarsissimo interesse. A pp. 18-19 l'A. riporta un brano d'un suo articolo politico del 1848 contro gli eccessi di « quella libertà a noi cara, e di cui cerchiamo a tutta possa di riacquistare i diritti »); e *Alcune osservazioni sull'ingegno della donna* (pp. 8, s. a. nè l.).

cano le molteplici forme della materia. Ma è anche coscienza speculativa, che si riferisce non ad altro, bensì allo stesso pensiero: pensiero di pensiero, senza relazione di soggetto ed oggetto. Ed è infine coscienza morale, in quanto l'io si considera come oggetto o fine di se stesso. L'io morale è l'io che tende a se medesimo, e trova in sè la sua maggiore esplicazione, realizzando pertanto la sua piena libertà, ossia tutta la propria natura. La legge morale, legge dello spirito universale, s'adempie in ogni persona come forma di quel contenuto, in cui consiste il processo individuale d'ogni spirito. La libertà della persona individuale si celebra nella forma universale della legge morale.

La legge morale è necessaria, e però eterna. Donde l'immortalità della persona umana come coscienza morale; perchè, se la coscienza sensibile può subire un'alterazione dalla mutazione dell'organismo corporeo, perchè essa è connessa con la natura, la speculativa, realizzata secondo le immutabili leggi del sapere, e la morale, in cui s'incarna l'assoluto dovere, permangono identiche per natura attraverso tutte le vicissitudini de' fenomeni, nel mondo dell'esperienza, e costituiscono quella vera e definitiva sostanzialità dello spirito, che rappresenta il valore assoluto della personalità umana, e non contiene più in sè nulla di perituro. L'uomo non è dunque immortale; ma immortale diventa; e diventa chi riesce ad emanciparsi del tutto dalla natura, per opera della propria attività, per mezzo del dovere e della moralità.

Immortalità aristocratica, come la disse il Mamiani; ma di una aristocrazia ideale, se è vero che il giusto pecca sette volte al giorno.

GIOVANNI GENTILE.