

# **Appunti leopardiani**

(12) 2, 2016

<http://www.appuntileopardiani.cce.ufsc.br>

**ISSN: 2179-6106**

## *Appunti leopardiani*

### **DIREZIONE**

Andréia Guerini - Universidade Federal de Santa Catarina

Cosetta Veronese - Universität Basel

### **CONDIREZIONE**

Fabiana Cacciapuoti - Biblioteca Nazionale di Napoli

### **COMITATO SCIENTIFICO**

Guido Baldassarri; Novella Bellucci; Roberto Bertoni; Alfredo Bosi; Anna Dolfi;

Marco Lucchesi; Laura Melosi; Franco Musarra; Sebastian Neumeister;

Luciano Parisi; Lucia Strappini; Emanuela Tandello; Maria Antonietta Terzoli;

Jean-Charles Vegliante; Pamela Williams

### **CONSIGLIO EDITORIALE**

Alessandra Aloisi; Francesca Andreotti; Sandra Bagno; Stefano Biancu; Fabio

Camilletti; Emanuela Cervato; Walter Carlos Costa; Paola Cori; Floriana Di

Ruzza; Luca La Pietra; Loretta Marcon; Rita Marnoto; Wander Melo Miranda;

Tânia Mara Moysés; Fabio Pierangeli; Karine Simoni; Lucia Wataghin

### **REDAZIONE**

Roberto Lauro (direttore)

Cristina Coriasso; Uta Degner; Bert de Waart; Anna Palma; Gerry Slowey

### **WEBDESIGNER**

Avelar Fortunato

# *Indice*

---

## Saggi

As máscaras de Leopardi .....	6
Variações sobre o tema da religião no Zibaldone de Leopardi .....	21
Il dolore in comune .....	33
Civilização meridional e meridionalidade: problemática entre antigos e modernos em Leopardi .....	39

## Recensioni

Emanuele Severino, In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo, Milano, Rizzoli, 2015, pp. 221 .....	54
Franco D'Intino e Luca Maccioni, Leopardi: Guida allo Zibaldone, Roma, Carocci editore, 2016, 144 pp.....	58
Massimo Donà, Misterio grande, Milano, Bompiani, 2013, pp. 316 .....	61

## Intervista

Entrevista com Olgária Matos .....	65
------------------------------------	----

## Poesia

Ho pensato a te, contino Giacomo .....	69
--	----

## Traduzione

XXXVII - "OUVE, MELISSO" .....	71
--------------------------------	----

## *Appunti leopardiani (12) 2, 2016*

---

È con grande soddisfazione che presentiamo al pubblico il dodicesimo numero della rivista elettronica *Appunti leopardiani*, nata dallo sforzo appassionato di ricercatori brasiliani e stranieri dediti allo studio di Giacomo Leopardi e della sua produzione. Questo numero si apre con l'articolo di Franco Nasi "As máscaras de Leopardi" tradotto da Andréia Guerini e Margot Müller. Il testo mette in luce l'importanza dell'attività di Leopardi come traduttore, tra gli altri, di Mosco, Saffo e Luciano di Samosata. Si sottolinea inoltre l'importanza che questo momento ricopre nella riflessione teorica condotta da Leopardi sulla traduzione, e che emerge nel suo dialogo con lo Zibaldone di pensieri e viene sottolineato anche da altri studiosi (tra gli altri Berman, Meschonnic, De Sanctis, Stefano Gensini, Giovanbattista Gazo, Walter Benjamin, Antonio Prete). Il secondo contributo, "Variações sobre o tema da religião no Zibaldone de Leopardi", di Tânia Mara Moysés, conduce una riflessione sul ruolo della religione nella formazione del giovane Leopardi (Dissertazioni filosofiche del 1811-12), e su come la questione religiosa, sviluppata in alcuni pensieri dello Zibaldone, rompe con le tesi teologiche del tardo Cristianesimo e aderisce al modello delle religioni primitive. L'articolo inoltre contrasta le tesi a difesa dell'ateismo leopardiano alla luce delle inclinazioni religiose rivelate dall'epistolario leopardiano. Il terzo articolo, "Il dolore in comune", di Ernesto Miranda, offre una riflessione etica sul "paradosso della beneficenza". Oltre a prendere in considerazione lo Zibaldone, l'autore reinterpreta il testamento etico leopardiano alla luce de "La Ginestra". Il quarto e ultimo articolo, "Civilização meridional e meridionalidade: problemática entre antigos e modernos em Leopardi", di Fábio Teixeira, espone l'approccio leopardiano alla teorizzazione dell'influenza che gli elementi naturali e geografico-climatici hanno sulle differenze antropologiche e tra i popoli e sui rapporti tra sud e nord. Il contributo contiene riflessioni sulla storia della civilizzazione e la complessità della distinzione leopardiana tra antichi e moderni. Nella sezione "Recensioni" Antonio Panico presenta ai nostri lettori l'ultima analisi del pensiero leopardiano condotta da Emanuele Severino nel suo "Viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo". Andréia Guerini, a sua volta, recensisce il libro di Franco D'Intino e Luca Macioni "Leopardi: guida allo Zibaldone". Infine, la presentazione di Jonathan Righi dello studio intitolato "Mistero grande" di Massimo Donà conclude questa sezione. Il numero contiene inoltre un'intervista alla filosofa Olgária Matos, nella quale, tra le altre cose, si indaga la relazione tra Walter Benjamin e Leopardi. Si pubblicano inoltre una poesia di Franco Buffoni ispirata al pensiero di Leopardi, così come la traduzione di Maurício Santana Dias in portoghese dell'idillio XXXVII dei Canti oltre alla lista delle pubblicazioni su Leopardi apparse nel 2016.

# Saggi

---

# As máscaras de Leopardi<sup>1</sup>

Franco Nasi  
Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia  
franco.nasi@unimore.it

*As abelhas saqueiam as flores aqui e ali, mas depois nos fazem o mel, que é todo delas; não é mais tomilho nem manjerona: assim os passos tomados por outros, ele transformará e fundirá para fazer-nos uma obra toda sua, ou seja, o seu juízo.*  
(MONTAIGNE 1992: 199)

As teorias da tradução, assim como os sistemas filosóficos fechados e definitivos, dão a impressão de grande solidez e cientificidade, mas mostram às vezes uma árida indiferença em relação à experiência. As reflexões não sistemáticas de quem passa com fadiga pela experiência de traduzir parecem ao contrário vibrantes de vida até porque assinaladas por contradições, incertezas, afirmações e negações, todos sinais daquela provisoriedade de que é sustentada a existência (e a tradução). Os poetas que traduzem poetas e que sabem refletir sobre a sua experiência de tradução oferecem neste sentido materiais preciosíssimos aos Estudos da Tradução. Também a cultura de língua italiana teve os seus Novalis e Hölderlin, basta pensar às intensas páginas de Foscolo sobre as traduções homéricas do início do Oitocentos ou, no Novecentos, as reflexões de Giudici sobre sua versão de Puškin (GIUDICI 1982: X), ou de Luzi sobre Mallarmé (LUZI 2004: 50). Essas reflexões são ainda mais interessantes quando mostram como a experiência de traduzir transforma também o estilo e as poéticas desses poetas. Estudar as influências do traduzir na definição das poéticas constitui um percurso rico de surpresas, também no caso dos nossos maiores, de Leopardi a Pascoli e Caproni. Como escrevia Anceschi em um texto na revista *Il Verri* de 1960:

As traduções nos dão o tom, a medida, o direto significado do modo de ler um século, de um movimento literário, de uma personalidade: aquele modo de ler, aquele gosto particular que no discurso crítico exige ser transposto, mesmo que por imagens, em um *ériger en lois*, aqui pode ser dado imediatamente no modo em que na passagem do texto original ao texto traduzido se destacam certas questões formais, se negligenciam, ignoram, se esquecem outras. (ANCESCHI 2004: 637)

Um caso exemplar, que mostra a contínua e imediata complementaridade entre tradução e criação, é o do jovem Leopardi. De Sanctis, nas suas fundamentais lições de 1876, a propósito da tradução do quinto idílio de Mosco, já havia esclarecido quanto a tradução tenha sido decisiva para o poeta de Recanati:

Esta não é uma tradução, é poesia original, e direi profética. Porque aqui já se tem um primeiro indício da maneira leopardiana: a base idílica do seu ânimo e do seu canto, o primeira e tênue acorde daquilo que um dia será uma orquestra. (DE SANCTIS 1983: 36)

O interesse pela reflexão de Leopardi sobre tradução é, porém, mais recente, e não é desprovido de momentos particularmente fecundos como os estudos de Emilio Bigi (1967), Pino Fasano (1985), Anna Dolfi e Adriana Mitescu (1990), Antonio Prete (1998), ou o útil compêndio de Simonetta Randino (2002), só para citar alguns. As páginas como sempre iluminadas do *Zibaldone*, as notas que frequentemente Leopardi precede às traduções que pretende publicar, as próprias traduções e as resenhas constituem um material precioso para indagar a fundo a experiência e a reflexão de um escritor que não termina jamais de surpreender pela sua singularíssima força profética. Tentarei, em seguida, rapidamente e negligenciando muitos textos importantes, adentrar em um pequeno trecho desse intrincado percurso, feito de experiências (1) e de reflexões (2), que leva

---

o jovem Leopardi a cimentar-se na invenção/tradução de alguns fragmentos para depois chegar à escrita da sua primeira canção, “À Itália”, escondendo-se frequentemente com uma máscara, uma espécie de cobertura, que lhe permite publicar as primeiras experiências poéticas quase sem se expor (3). Nesse percurso se encontram não apenas curiosas e bem arquitetadas invenções poéticas, mas também momentos de original e antecipadora reflexão sobre tradução, testemunho de uma contínua e fecunda hölderliniana “prova do estrangeiro” (ver BERMAN 1997: 207 ss.). Também graças a esses “experimentos de audição”, Leopardi chega à aquisição e à definição do seu estilo personalíssimo, simples e precioso, tão bem descrito nas páginas do *Zibaldone*, e modelo da poesia italiano do Novecentos.

1. *Experiências*. Em 1815 Giacomo Leopardi, dezessete anos, traduziu dez poesias atribuídas a Mosco. No *Discurso sobre Mosco* o poeta de Recanati observa, no estilo do poeta grego, uma característica que tornará um dos fundamentos da sua poética:

A natureza nas poesias de Mosco não é coberta por ornamentos, não é ofuscada por frases poéticas, não é escrava da arte. [...] Mosco é um poeta civilizado, mas não corrompido; é um pastor que saiu algumas vezes do campo, mas que não contraiu os vícios dos urbanos; é o Virgílio dos gregos, mas um Virgílio que inventa e não transcreve, e que, além disso, canta em uma língua mais delicada, e em um tempo que conserva um pouco mais da antiga simplicidade. (LEOPARDI 1988: I, 480)

A “antiga simplicidade” e a contraposição aos modos artificiosos da sociedade é, de fato, um tema que retorna continuamente nas páginas juvenis do *Zibaldone* (ver ANCeschi 1992). Uma escritura antiga na sua simplicidade não é fruto de uma intuição livre e ingênua, mas precisamente de uma pesquisa rigorosa e prolongada: «E vemos isso nas crianças, quando começam a compor pela primeira vez: elas não escrevem com simplicidade e naturalidade [...]: mas, pelo contrário, não se vê neles senão exageros e afetações e preciosismos» (*Zib.* 20; LEOPARDI 1969: 14). Escrever em modo artificioso ou com afetação, em poesia, coincide frequentemente com o nivelar-se do poeta às regras e às normas da poética dominante de um certo período. Assim o poeta ao invés de “inventar” “transcreve”, adapta-se à norma, segue fielmente o modelo em voga naquele momento, e encontra nisso uma correspondente proteção.

1.1 Leopardi tradutor acolhe plenamente o estilo “dos ornamentos” ou da dicção poética compartilhada em algumas versões juvenis. Emblemática é a sua tradução do *fragmento 168B* de Safo, datada entre 1814 e 1816, e publicada em Recanati em 1816 em um opúsculo com outras sete versões do grego em ocasião do casamento de Santacroce Torri:

Oscuro è il ciel: nell'onde  
La luna già s'asconde,  
E in seno al mar le Pleiadi  
Già discendendo van.

È mezzanotte, e l'ora  
Passa frattanto, e sola  
Qui sulle piume ancora  
Voglio ed attendo invan. (LEOPARDI 1988: I, 898)

---

Entende-se bem quanto esse experimento seja pouco mais que um exercício de estilo, se se confronta com uma recente tradução em prosa de Ferrari (SAFO 1987: 233):

È tramontata la luna con le Pleiadi, la notte è al mezzo, il tempo trascorre, e io dormo sola;

ou, então, com uma tradução em versos, quase contemporânea, de Foscolo (1794):

Sparir le Pleiadi  
Spario la luna,  
È a mezzo corso  
La notte bruna.

Già fugge rapida  
Ogni ora, e intanto,  
Sola in le piume,  
Io giaccio in pianto. (FOSCOLO 1976: 251)

É evidente que a escolha de uma forma fechada, em Leopardi como em Foscolo, caracterizada por um sistema preciso de metro, de acentos e de rimas, dá às versões uma fácil musicalidade. Mas a versão de Leopardi parece, entre as duas, a menos livre: ela introduz uma imagem (o mar no qual desaparecem a lua e as Plêiades) não presente no original; enquanto os expletivos (o “ancora”), e os apócopos (“mar”, “ciel”, “van”, “invan”) parecem artifícios forçados, úteis somente para enquadrar o muro da medida métrica assumida (quadras de heptassílabos planos, com a única exceção de um heptassílabo proparoxítono, e os últimos versos agudos). Isso se entende também simplesmente contando as palavras (um critério que não explica muito, mas que dá conta da capacidade de manter mais ou menos aderentes à economia do ditado poético do original): as 17 do texto grego de Safo tornam-se 19 na versão de Ferrari, 28 em Foscolo e 38 em Leopardi. Uma outra passagem retórica consolidada é a metonímia das penas para a cama. Tanto Foscolo quanto Leopardi a adotam como se fosse o único modo codificado da poesia para referir-se ao lugar e, portanto, ao ato de dormir. Como é sabido, a poesia foi caracterizada, em muitas ocasiões da sua história, por uma luta entre normas convencionais e modos novos. No caso da versão de Safo não acredito que a atividade de Leopardi como tradutor tenha alguma importância crítica, a não ser como uma peça para reconstruir o mosaico da sua biografia intelectual: a luta entre o impulso ao novo e a adequação à norma é aqui vencida pela segunda intenção. De Sanctis já tinha evidenciado as incertezas que caracterizam essa tradução leopardiana: «'Céu escuro' e 'noite negra' são irmãos carnis – escreve o crítico napolitano – e o pôr da lua e das Plêiades é descrito como se Safo o olhasse através das penas, e “entretanto”, “ainda”, “em vão” são transbordamentos inúteis de poetas tiranos»; em Safo é uma «Divina simplicidade que tem a sua expressão e o seu motivo no último verso, o sentimento da solidão no silêncio da noite [...]. Simplicidade não sentida aqui, e afetada pelos enfeites e pelos exageros». (DE SANCTIS 1983: 28-29)

1.2 Um outro discurso deve ser feito para a tradução do quinto idílio de Mosco. Também nesse caso, seguindo algumas indicações de método de Berman (2000), pode-se inicialmente deixar de lado o confronto com o texto original, para se concentrar sobre a organicidade do texto de chegada e sobre a comparação com uma versão quase contemporânea da mesma composição. Trata-se da tradução de Luigi Rossi (1764-1824), publicada pela primeira vez em 1795 e republicada em 1809, em um elegante volume dedicado «ao conde Giovanni Paradisi, presidente dos Estudos de Régio». No quinto idílio fala-se das diversas reações (de esquecimento, de medo, ou de abandono sonhador) que o eu poético sente diante do mar, ora calmo ora com tempestade, e da terra calma ou acometida pelo vento:



---

Quando il vento lieve lieve  
Sferza il glauco ondoso letto,  
Il cor timido nel petto  
Sento scotersi e balzar.

Né conforto ormai riceve  
dalla terra in pria diletta:  
Più la vista allor l'alletta  
Del tranquillo immenso mar.

Ma qualor bianco rimugge,  
E s'incurva il salso piano  
E rigonfia il flutto insano  
L'atre spume incalza al suol,

Dal mar l'alma allor rifugge,  
Lunge io scampo, e il guardo errante  
Alla terra, ed alle piante  
Rimirar mi giova sol.

La campagna a me diviene  
Fida sede, e dove invita  
D'alto bosco ombra gradita,  
Mi sollecita il pensier.

Là, se ancora a romper viene  
Que' silenzj un vento alpino,  
Parmi il fremito del pino  
Bel concento lusinghier.

Pescatore sventurato!  
Cui la barca è casolare,  
D'esercizio è campo il mare,  
Preda incerta i pesci son.

Sotto un platano comato  
per me il sonno amo, e d'un rio,  
Che al villano un dolce obbligo,  
Non terrore apporta, il suon. (ROSSI 1809: 125)

O texto de Mosco chegou a nós sem título. Em francês, lembra Leopardi, tinha sido traduzido, não muito bem, por M. Poisinet de Sivry, que o intitulou *La paresse*, título que o poeta de Recanati retomaria «se os termos italianos *preguiça, indolência, ociosidade*, não me parecessem muito grosseiros para um Idílio de Mosco, que preferi deixar sem título». (LEOPARDI 1988: I, 476). Eis a versão de 1815 de Leopardi:

Quando il ceruleo mar soavemente  
Incespa il vento, al pigro core io cedo:  
La Musa non mi alletta, e al mar tranquillo,  
Più che alla Musa, amo sedere accanto.

Ma quando spuma il mar canuto, e l'onda  
Gorgoglia, e s'alza strepitosa, e cade,  
Il suoi riguardo, e gli arbori, e dal mare  
Lungi men fuggo: allor sicura, e salda  
Parsi la terra, allor in selva oscura  
Seder m'è grato, mentre canta un pino  
Al soffiare di gran vento. Oh quanto è trista  
Del pescator la vita, a cui la barca  
È casa, e campo il mare infido, e il pesce  
È preda incerta! Oh quanto dolcemente  
D'un platano chiomato io dormo all'ombra!  
Quanto m'è grato il mormorar del rivo,  
Che mai nel campo il villanel disturba! (*ivi*: I, 509)

Se devêssemos olhar apenas à regularidade e ao virtuosismo das soluções métricas, então, a versão de Rossi seria sem dúvida a preferida: quadras de octossílabos planos com o último tronco e um esquema de rima (ABBC – ADDC) que se repete a cada duas quadras. Um enredo minuciosamente construído, diante do hendecassílabo de Leopardi, feito menos cadenciado pelos numerosos *enjambement*, poderia parecer prosaico. Enfim, acredito que ao ouvido de todos nós a versão de Leopardi soe hoje menos artificial, muito mais simples e natural; em uma palavra: “poética”. Esse juízo não se baseia em uma comparação entre texto original e texto em tradução, mas simplesmente em escutar novos idílios de Mosco em italiano. Como escreve Berman:

Apenas a leitura da tradução permite intuir se o texto traduzido rege. Reger assume aqui um duplo significado: reger como trabalho escrito na língua receptora, para qual a qualidade da escritura não deve ser inferior às normas standard; reger igualmente, além dessa existência basilar, como um verdadeiro texto (sistematicidade, correlatividade, organicidade de todos os seus componentes). Aquilo que a releitura descobre ou não descobre é o grau de consistência imanente fora de qualquer relação com o original, não apenas o seu grau de vida imanente. (BERMAN 2000: 51)

O texto rege, assim, para o leitor de hoje se as escolhas formais do tradutor correspondem ao modo de ler uma cultura, ao gosto particular de um século, ou seja, se contribuem, como no caso de Leopardi, para definir as normas de fazer poético e do gosto estético dos séculos seguintes. Um leitor hoje, depois que a poesia de Leopardi se consolidou como modelo canônico para o Novecentos, é provável que leia com mais prazer e menos senso de desorientação o quinto Idílio de Mosco traduzido por Leopardi, enquanto que em 1815 a preferência dos leitores seria a de Rossi. O próprio Leopardi recorda o sucesso da tradução de Rossi em seu *Discurso sobre Mosco*:

A coletânea de alguns idílios de Teócrito, Mosco e Bión vulgarizados em rima pelo senhor Luigi Rossi, reeditada elegantemente em Pádua por Bettoni em 1809 com o texto original é muito recente e muito notável para que seja necessário dela falar. (LEOPARDI 1988: 490)

Nem sempre as melhores traduções são as que respondem às expectativas do leitor, isto é, aos seus hábitos estéticos, assim como nem sempre, ou quase nunca, as obras de arte bem sucedidas são as que têm sucesso imediato. Se não se sente algum tipo de surpresa, se tudo é como deve ser, se não tem algum sobressalto de sentimento que provêm, não infrequentemente, do novo, da ruptura de uma modalidade perceptiva codificada, então é provável que isso que temos diante (quadro, poesia, tradução) seja uma boa obra, mas não uma obra

---

destinada a assinalar uma etapa na história das instituições literárias (ver JAUSS 1999). Leopardi, com essa tradução, tão simples e sentida, em nada afetada ou artificial, se aproxima às normas do seu próprio fazer poético (da indeterminação, da vagueza, da evocação, da musicalidade interior) que constituíram os fundamentos da sua poética e que se impuseram como modelo forte na poesia italiana, plasmando assim o nosso gosto e direcionando as nossas avaliações estéticas. Libertar-se de uma forma fechada como aquela escolhida por Rossi e escolher traduzir em hendecassílabos livres também uma breve lírica não é uma escolha absolutamente inovadora, mas certamente, a diferença de quanto se vê no caso da breve versão do fragmento de Safo, vai nessa direção.

Esse exemplo nos permite afirmar que um estudo sobre tradução de uma poesia não pode não considerar a história da retórica da língua em que essa poesia é traduzida; e que como sustentava Folena, à estéril dupla jakobsoniana tradutor-traidor (JAKOBSON 1983: 64) é talvez mais útil substituir a dupla, muito mais fecunda e problemática, para tradução-tradição (FOLENA 1991: 3).

### 1.3 Experiência de tradução e reflexão sobre traduzir se entrelaçam em um terceiro caso, o da versão dos *Salmos*.

Em 1816, Leopardi escreve para o *Spettatore italiano* uma longa resenha, intitulada *Parecer sobre o Saltério hebraico*. O volume, objeto da resenha, publica os *Salmos* em quatro versões todas colocadas verticalmente, como textos dispostos paralelamente. Na primeira coluna, está reproduzido o texto hebraico, na segunda a versificação do Comendador Giovambatista Gazola, na terceira a “italianização” (*sic*) do abade Giuseppe Venturi e enfim uma série de anotações (um quarto texto que recupera as traduções literais das expressões que Venturi tinha considerado ter de domesticar na “italianização”). O abade, em uma nota introdutória, traça uma breve história das traduções dos *Salmos* e declara ter escolhido publicar uma “italianização” e não uma paráfrase. Essas últimas para Venturi são formas excessivamente livres nas quais os autores, para tornar mais “concatenada” a sua versão, introduzem “seus acréscimos” e nisso «se afoga o texto, às vezes de não mais se reconhecer, e fazem principalmente passar por sentimentos dos autores inspirados em muitos dos próprios; e se não outro com uma prolixidade toda contrária ao laconismo daquelas concisíssimas composições que não levam a vibração e o verbo, nem deixam mais reconhecer o cantor de Zion» (GAZOLA 1816: VIII). Venturi estabelece assim uma escala de possibilidades tradutórias que vai da versão interlinear (as anotações), à italianização – «servi-me do verbo italianizar e seus derivados, que sei bem não se encontrar no Dicionário» (*ivi*: IX) - à paráfrase (não presente aqui, mas possível como forma de reescritura) e, enfim, à versificação. A reescritura poética é dada a Gazola, que em uma nota *Ao leitor* declara ter se comprometido pelo «dever de adotar e possivelmente imitar a variedade do estilo que está no original, onde simples onde ornado onde sublime», e de ter utilizado a «os metros italianos mais correspondesse [...] e conservando escrupulosamente a divisão dos versos [...] de modo que esses Salmos no italiano pudessem recitar-se em coro» (*ivi*: XV). Tem-se assim várias formas poéticas fechadas: da canção alfabética aos epigramas, do soneto às quadras, às oitavas, às selva, aos tercetos etc. até dois salmos feitos em hendecassílabos livres.

As notas introdutórias mostram a perspicácia com que os dois tradutores operaram, mas isso não atenua o juízo *tranchant* do jovem Leopardi, voltado não tanto à italianização de Venturi (que, apesar de algumas imprecisões observadas com meticulosidade, todavia «permanece utilíssima e digníssima de ser lida, e louvado por qualquer douto»), mas às artificialidades das soluções formais adotadas por Gazola:

Vejo que agora me convém falar da versão poética [...] e me desculpe, porque lida também agora, eu sou todo gelo[...]. Grande frio foi o que senti correndo esses países Hebreu-Italianos, e sei certamente que tudo devo às *leis severíssimas*, que como avisam eles mesmos, acreditei dever-se impor ao Sr. Comendador; impiedosas leis contra as quais não posso enfurecer-me suficientemente. Pouco importa ao leitor que o metro da tradução pareça ao que

---

se pretenda perceber no texto; pouquíssimo, que a versão conserve a distinção dos versetos que está no original; nada que os salmos, alfabéticos ou acrósticos no texto, estejam também na translação: porém muito mais que o tradutor se veja aceso, ardente pelo fogo do original; muitíssimo que a tradução conserve a simplicidade, a força, a rapidez, o calor da fantasia oriental e profética, [...] especialmente que a versão o comova quase como o comoveria o original, e como talvez o comova alguma interpretação em prosa que não tem outro louvor senão a fidelidade, e a mesma Vulgata. As muitas dificuldades (das quais acho que a maior é a da rima, com a qual parece impossível fazer uma boa tradução, e que também nesse tipo de poesia para nosso azar parece necessária) fizeram, se eu não erro, que o terrível *mediocre* se veja nos lábios de quem lê essa versão. (LEOPARDI 1988: II, 914-15)

Os tons e os conteúdos da crítica, como as imagens, são românticos (a poesia deve flamejar, as leis severíssimas da dicção poética ao invés congelam, deixando indiferentes); as anotações sobre poesia são tipicamente leopardianas (a tradução deve conservar «a simplicidade, a força, a rapidez... »); indica-se ainda no auto-imposto vínculo da rima uma das causas principais da mediocridade da tradução. Quando a preocupação principal do tradutor é «encontrar as rimas», «dar ao verso a justa medida», então o tradutor não é «homem inspirado» (*ivi*: II, 915) e o leitor permanece indiferente. A análise de Leopardi continua com a individualização de uma série, no seu entendimento, inútil de alongamentos, para concluir, ao invés, com a citação de alguns versos bem sucedidos, nos quais Gazola «verteu rimas ao seu talento» esquivando-se de qualquer modo aos vínculos rigorosos das formas poéticas fechadas, e com uma anotação final sobre a eficácia poética do hendecassílabo livre: «Não duvido que os dois salmos transportados [...] em versos livres, não sejam muitíssimo melhores que os outros» (*ivi*: 919).

Tal consideração sobre a versão poética de Gazola testemunha, então, os aprofundados estudos sobre a língua hebraica empreendidos por Leopardi, mas também da sua reflexão sobre o “estilo” do traduzir que se entrelaça, também nesse caso, com uma precedente experiência de tradução. Alguns meses antes Giacomo e o irmão Carlo levaram a cabo uma espécie de experimento tradutório: tratavam-se de sete diferentes versões (grego, latim literário, latim métrico, italiano, espanhol, francês, inglês) do Salmo 46 (47 na numeração hebraica), com Giacomo provavelmente responsável pelas primeiras quatro e Carlo das outras três. O texto não foi publicado (apareceu apenas em 1979 graças a Ornella Moroni) também porque Carlo Antici, com indicação do erudito romano Francesco Cancellieri, dissuadiu o pai Monaldo de financiar a publicação, considerando-a pouco relevante (ver a carta de 30.1.1816 em MORONI 1979: 430-32). Talvez, na severa crítica a Gazola, Leopardi tirou proveito também da sua experiência de tradutor e da provável insatisfação pela própria tentativa juvenil. Um breve confronto entre a italianização de Venturi e as versificações de Gazola e Leopardi bastará para mostrar quanto as críticas sobre os inúteis “alongamentos” (41 são as palavras nas italianizações, 55 em Gazola, 60 em Leopardi), de excessiva frieza e calculada observação das normas métricas e da rima, transferido de Leopardi a Gazola, podem referir-se também à mesma versão leopardiana:

(Abate Venturi)

Tutti o popoli, battete palma a palma:  
Esultate in Dio con voci di contentezza.  
Poiché l'altissimo IDDIO e terribile, il  
Re possente su tutta la terra,  
Adduce i popoli sotto di noi; e fa prostrarsi  
Le nazioni ai nostri piedi.

(Gazola)

---

Tutti o popoli battete  
Esaltanti palma a palma:  
Lieta l'alma – a Dio volgete  
Fra concenti di piacer.

Poiché IDDIO (che i cieli ascende  
Dio tremendo, che l'impero  
Sull'intero mondo stende  
Infinito in suo poter)

Terre e genti in pria straniere  
Sotto il nostro scettro adduce:  
E conclude – armate schiere  
Tributarie al nostro piè.

(Leopardi)  
Palma con palma orsù battete, o genti,  
E delle voci dell'applaudir sincero  
Mescete il suon de' musici stromenti.

Altissimo, infinito, immenso impero  
Ha il Dio che regna sull'eteree volte,  
Il Dio che regge l'universo intero.

Cento nazioni e cento egli ha raccolte,  
Sotto le nostre leggi, al nostro piede  
Li soggettolle, ei l'ha di ceppi avvolte.

Todavia, parece certo que a experiência de tradutor, também nesse caso, tenha consentido a Leopardi uma maior perspicácia e profunda reflexão sobre o estilo e a poética de traduzir, com algumas importantes indicações sobre suas escolhas de poética (relativas à forma métrica, ao léxico, à economicidade do enunciado) que seriam em seguida codificadas na prática criativa. Provavelmente, no mesmo ano, ou, como especula Mario Verducci, em 1817, Leopardi tentou uma tradução poliglota (latim, francês, italiano, grego) também do *Salmo 132* (133). O texto, conservado entre as cartas Leopardianas na Biblioteca Nacional de Nápoles, foi publicado pela primeira vez por Verducci em 1991. A versão italiana, que aqui mais nos interessa, é em quatro estrofes – duas quinárias e duas sextinas alternadas – de setenários quase sempre esdrúxulos com o último verso de cada estrofe tronco. O ritmo da versão é ainda muito mecânico e rígido. Segundo Verducci, digno de nota, são, todavia, algumas soluções lexicais que permitem exprimir, por essa segunda tradução de Leopardi um juízo mais positivo a respeito da primeira prova sobre o *Salmo 46* (VERDUCCI 1991: 10).

2.1 *Reflexões*. Não menos preciosa foi a experiência tradutória do segundo canto da *Eneida*; em particular o confronto com a versão canônica de Anibal Caro, sobre a qual Leopardi escreve algumas considerações importantes presentes na *Premissa*, que acompanha a publicação da versão de 1817, e no “preâmbulo” à *Titano-maquia* de Hesíodo, publicada no *Spettatore italiano* em junho de 1817. Embora pudesse ser útil parar antes na comparação das escolhas lexicais, sintáticas, métricas dos dois tradutores, para depois proceder à exposição das considerações leopardianas, talvez seja suficiente circunscrever o confronto das duas versões à dramática cena de Laocoonte e dos filhos agarrados pelos horrendos dragões marinhos. Não se pode certamente dizer que Anibal Caro não mostre ser poeta: a disputa quinhentista sobre a adoção do hendecassílabo livre para o

gênero épico, em lugar da mais atestada oitava rima, foi de fato truncada de autoridade pela tradução de Caro, a repetição do fato que as traduções não desenvolvem apenas um papel servil e subsidiário, em relação à produção poética criativa, na história da literatura de uma nação (GIULIANI 1992: 13). A sua versão corre com um ritmo premente, como premente e dramática é a cena descrita. É, em suma, muito mais movimentada e familiar que a tradução de Leopardi. Mas é próprio esse vício que Leopardi contesta em Caro:

Eu acho vicioso o maior mérito da tradução de Caro, que é a fluência, ou, se preferirem, a desenvoltura, que faz parecer a obra não tradução, mas o original. E nisso se esforçou Caro ao usar palavras e frases todas próprias da nossa língua, e modos não ignobilmente vulgares, que dão à obra um calor de simplicidade vaguíssima e de nobre familiaridade. [...] Mas essa simplicidade e essa familiaridade para ser licitamente escolhidas pelo Caro, as principais qualidades da sua tradução, deviam certamente ser qualidades principais do estilo de Virgílio. Ora abram a *Eneida*, e deste gênero não encontram nada ou quase nada, mas ao contrário um dizer sempre grande, sempre magnífico, sempre macadamente nobre, sempre superior ao do comum dos homens. Isso resulta e se vê, e a isso chamem caráter do estilo virgiliano, que para cada um retrata aquela cor patética dada constantemente a quem quer que seja, e ao ouro em que estão ligados também os seixos: enquanto Caro, para que a sua tradução corra sempre livre e fluente, usa fazer belamente familiar também os lugares nobríssimos; e esse chame caráter do seu estilo. Portanto, esses dois caracteres se não são opostos, certamente são divergentíssimos. Ora se é obrigação estrita do tradutor conservar também as minúsculas características do texto, ter transformado o distintivo e a propriedade principal, certamente será um grande pecado. Portanto, Caro nunca lido nem estudado suficientemente, parece-me que quer imitar com muito juízo como um tradutor. (LEOPARDI 1988: I, 592-93)

Entramos aqui plenamente nas considerações mais interessantes do poeta como teórico da tradução. Para Leopardi, a fidelidade ao estilo do texto de partida, objetivo irrenunciável, deve ser perseguida propondo um modelo estilístico homólogo nas poéticas da língua de chegada. Para Virgílio não serve o estilo simples, familiar e gracioso de Caro, mas aquele mais nobre e austero de Parini: «Deveria um tradutor de Virgílio estudar muito Parini, e quanto mais ao estilo pariniano se aproximasse, mais haveria do estilo virgiliano». Nesse modo se poderia “a Virgílio fazer falar o italiano virgilianamente» (ivi: 594). A língua italiana, diferentemente da francesa, permite, segundo Leopardi, o máximo de adaptabilidade às línguas estrangeiras: mais que impor-se às línguas estrangeiras e curvá-las à própria rígida sintaxe, essa consente, ao contrário, uma elástica adaptabilidade (Zib. 92-94 e 963-70, LEOPARDI 1969: 52-53, 279-281): nesse espectro o tradutor deve procurar forçar tal mecanismo, considerando não os hábitos dos leitores, mas as exigências do texto de partida (GENSINI 1984). A mesma simplicidade que, em Mosco, mas também em Hesíodo, vem exaltada como sinal de poeticidade contra a afetação da dicção poética, é aqui vista como um limite. Os textos não são traduzidos todos do mesmo modo, seguindo as categorias estilísticas dominantes; se um poeta estrangeiro usa um estilo sublime, deve-se encontrar nas poéticas da língua de chegada um estilo que seja o mais possível afim. Na prática tradutória difusa, tal estilo coincide às vezes com uma facilmente criticável *langue du bois*, como a chama Meschonnic, isto é, com um *traduttese* neutro e privo de uma vida (MESCHONNIC 2000: 16-17); outras vezes, ao contrário, pode acontecer que a poética do tradutor seja de tal forma exuberante para se impor aos mesmos autores redefinindo a especificidade e tornando-os orgânicos à poética do escritor-tradutor, como se viu na tradução às vezes genial às vezes intolerável de Aldo Busi do *Decameron*.

2.2 Nas reflexões sobre as versões de Luciano, já estudadas por Mattioli (1983: 81-112), Leopardi mostra com exemplos claros a sua intenção de preservar ao máximo a complexidade do texto original, seja em relação à versão de palavras seja quando a questão é a rítmica de uma sentença. Assim, no *Zibaldone*, uma longa reflexão refere-se à tradução de um neologismo de Luciano:

Uma observação importantíssima sobre as traduções, e que não sei se outros já fizeram, e não sei se alguém a

tenha usufruído, é a seguinte. Muitas vezes nós encontramos no autor que traduzimos, p. ex. grego, um composto, uma palavra que nos parece ousada, e ao traduzi-la nos esforçamos para encontrar uma que lhe equivalha, e, feito isso, ficamos contentes. Mas, muitas vezes, o tal composto ou palavra não apenas era ousada, mas o autor a formava para aquele caso específico e a destacava no escrito, e por isso causava aquela impressão nos leitores gregos, como causam as palavras novas em folha, e como causam em nós, italianos, as muitas palavras de Vittorio Alfieri, p. ex., *spiemontizzare* [despiemontizar] etc. etc. Então, quem traduz, mesmo que tenha encontrado uma palavra correspondentíssima, apropriadíssima, equivalentíssima, ainda assim não fez nada, se essa palavra não for nova e não causar em nós a impressão que causava nos gregos. E aqui é muito comum o descuido e nada mais. E, se ao traduzir for encontrada essa palavra e não for entendida, procura-se nos dicionários, e, por ser essa a palavra de um clássico, encontra-se com a explicação em palavras comuns, e com palavras comuns é traduzida e não se observa, em primeiro lugar, se o autor traduzido é o único que a tenha usado; em segundo lugar, se é o primeiro, porque poderia também, depois dele, ter sido passada em uso e, contudo, não ter sido menos ousado, nem menos novo, nem menos expressivo o seu primeiro uso. Eis um exemplo: Luciano de Samósata, nos *Diálogos dos mortos*, no de Hércules e Diógenes, usa a palavra ἄντανδρον. Procura-se nos dicionários: explicam: *succedaneus* etc., mas ao virar a página: substituto, ou algo parecido, assim não se chega à eficácia burlesca e satírica da nova palavra de Luciano, que quer dizer *contrappersona* [contrapessoa] e com a sua novidade tem uma vagueza e uma força particular, especialmente a de zombar. [...] O que eu afirmei sobre as palavras entenda-se também para os modos, frases etc. etc. etc. (Zib. 12, LEOPARDI 1969: 8-9)

O termo utilizado em tradução deve criar a mesma surpresa do termo utilizado por Luciano. É, porém, interessante notar que Leopardi não propõe uma tradução estrangeirizante, que crie em italiano um estrangeirismo na cunhagem do grego, como poderia ser *antantropo*, mas sugere uma tradução estrangeirizante, *contrappersona*, que se funda em convenções linguísticas próprias da língua italiana, e que cria ainda assim o estupor da novidade, como acontecia no grego com o neologismo ὕψιπλοῦς.

Quando em jogo está a competência rítmica do provérbio, e em italiano não tem um equivalente, Leopardi declara a própria incapacidade e se dá por vencido. Como se lê em uma interessante nota ao fragmento da vulgarização de *Como é escrita a historia*:

Aqui Luciano tem um provérbio ao qual não corresponde nenhum dos nossos que eu saiba; e o provérbio é daqueles que resultam como soam, ou restam insipidíssimos ou também sem sentido: ora parafraseado e declarado nenhum provérbio é mais provérbio, e por ordinário torna frio. Assim, eu o ignorei com destreza: e também nessa tradução me propus ser fidelíssimo. (LEOPARDI 1988: II, 1150)

Para Leopardi, então, o único modo de traduzir um provérbio é encontrar um correspondente capaz de restituir a concisão rítmica/semântica do texto original, porque toda paráfrase desprovida de som e todo mero jogo de palavras privado de sentido não levam a nada. É essa uma posição difusa na tradução dos provérbios; segundo Meschonnic constitui, aliás, um dos lugares comuns do traduzir, e como todos os lugares comuns, ele pode ser parcial e limitante. O termo técnico que Meschonnic utiliza é “disiodiomatizar”, isto é, descrever tudo, também as expressões idiomáticas, à cultura de chegada. Grave limitação para Meschonnic que vê na tradução a procura de uma equivalência, dinâmica ou formal, uma intolerável simplificação e banalização da complexidade do texto de partida (2005: 231), que, ao contrário, é evidentemente desejável para Leopardi, sem a qual a tradução se torna impossível.

Seja no caso do neologismo seja no do provérbio, Leopardi parece exemplificar quanto afirma em uma página de 21 de novembro de 1821 do *Zibaldone*, onde se lê que uma tradução não deve tornar estranha a língua de chegada, mas obter sobre o novo leitor o mesmo efeito que a invenção ou o estilema suscitaram no leitor do texto original:

---

A perfeição da tradução consiste nisso, que o autor traduzido, não seja por exemplo grego em italiano, grego ou francês em alemão, mas tal em italiano ou em alemão que ele é em grego ou em francês. Isso é difícil, isso é o que não é possível em todas as línguas (*Zib.* 2134-36, LEOPARDI 1969: 564).

A boa tradução não deve fazer aquilo que deseja Benjamin, na sua “Tarefa do tradutor”, quando, citando Rudolf Pannwitz, recordava que a boa tradução deveria transformar a língua de chegada deixando-a «abalar intensa e violentamente pela língua estrangeira»: «As suas versões – escrevia de fato Pannwitz – também as melhores partem de um falso princípio, enquanto se propõem germanizar o indiano, o grego, o inglês, ao contrário de indianizar, grecizar, inglesizar o alemão» (BENJAMIN 1976: 48). Acredito que poderia ter alguma utilidade instituir uma diferença mais explícita de quanto se faça usualmente (penso por exemplo em VENUTI 1999) entre estrangeirização, estranhamento e domesticação. Se a domesticação vai claramente na direção de um etnocentrismo linguístico e cultural, a postura inversa não deve ser necessariamente o anulamento da língua de chegada a favor da aquisição das estruturas sintáticas, dos idiotismos, do léxico da língua de partida. Existem modos diversos em que o outro pode ser assumido. Uma coisa é a estrangeirização da língua de chegada (pense à influência da sintaxe inglesa na narrativa italiana contemporânea ou à aquisição, às vezes embaraçante e inútil, de estrangeirismos na moda), outra coisa é, ao contrário, proporcionar na língua de chegada as inovações estilísticas, as evasões da norma, as particularidades presentes no texto de partida.

2.3 Em uma passagem famosa do *Zibaldone*, Leopardi, recorrendo à bela imagem da Câmara Escura, afirma que «O efeito de uma escrita em língua estrangeira sob o ânimo nosso, é como o efeito das prospectivas repetidas e vistas na câmara escura, as quais tanto podem ser distintas e correspondentes verdadeiramente aos objetos e prospectivas reais, quanto a câmara escura é adaptada a reproduzi-las com exatidão; se bem que todo o efeito depende da câmara escura mais que do objeto real” (*Zib.* 963; LEOPARDI 1969: 279). A nossa visão do texto estrangeiro é determinada pelos nossos hábitos linguísticos, sejam esses codificados ou para introduzir coerentemente às possibilidades que a língua de chegada oferece. Antonio Prete interpreta muitíssimo bem essa passagem do *Zibaldone*:

Para Leopardi a relação entre duas línguas não acontece no campo de uma visibilidade direta, não segue uma transposição imediata. A visão da primeira língua, da língua da qual se traduz, move o universo linguístico daquele que traduz: é esse o recinto, a “câmara escura” em que a primeira língua aparece segundo os modos de uma indagação refletida. [...] Adaptar a câmara escura quer dizer preparar, tecnicamente, isto é, segundo o estilo e necessidade, a própria língua para que saiba acolher e entreter e compreender esse hóspede que é a língua original. (PRETE 1998: 145 e 147)

Se de um lado é assim necessário, para Leopardi, que existam mais estilos para repropor em italiano o estilo sublime de Virgílio ou aquele simples de Mosco, quem sabe pesquisando em modelos codificados na nossa língua (Monti ou Parini ou Caro, de acordo com o estilo do texto a traduzir), é também necessário escutar com a máxima atenção aquilo que o texto faz na língua de partida (como na tradução de *Ūíóáíãñĩ* de Luciano) para criar um modo novo de acolhimento na “câmara escura” da língua de chegada.

3.1 Ao repensar aqueles anos de intenso estudo e de absorção, também através de tantos exercícios de tradução, da lírica e da épica grega e latina, Leopardi, em 1821, julga o próprio engenho diverso daquele de tantos outros, não porque mais criativo, original e inovador, mas pela sua permeada capacidade de se mimetizar, de se insinuar completamente no talento dos autores que andava lendo, assumindo suas particularidades:

Eu, no meu pobre talento, não reconheci outra diferença dos talentos vulgares, que uma facilidade de imitá-los ao que eu quisesse, e quando eu quisesse, e de fazer-lhe contrair hábito forte e enraizado, em pouco tempo. Lendo uma poesia, tornar-me facilmente poeta; um lógico, lógico; um pensador, adquirir súbito o hábito de pensar de dia;



---

um estilo, saber súbito ou bem logo imitar; uma maneira de tratamento que me parecesse conveniente, contrair o hábito em poucas horas. (ver DAMIANI 2002: 24 ss.; LEOPARDI 2000)

Ainda, em uma carta a Giordani de 21 de março de 1817:

Quando leio algum Clássico, a minha mente se tumultua e se confunde. Então começo traduzir o melhor, e aquelas belezas por necessidade examinadas e remexidas uma a uma, encontram lugar na minha mente e a enriquecem e me deixam em paz. (LEOPARDI 1977: 9)

É talvez também por isso que Leopardi, quando passa a escrever autonomamente, o faz servindo-se de máscaras. A primeira é aquela de um humilde tradutor de um anônimo poeta grego. Leopardi publica no *Spe-ttatore italiano* (t. VII, caderno LXXV, 1 de maio de 1817) a tradução de um *Hino a Netuno*, acompanhado de uma dedicatória, de uma advertência ao leitor e de uma série de notas meticulosas. Desse material resulta que o texto apresentado é a tradução de um hino grego anônimo, encontrado recentemente em “uma pequena biblioteca” romana de um amigo. Nos encontramos diante de uma esplêndida, arguta e, parece-me, irônica invenção, na qual Leopardi, com dezenove anos, atribui às insistências do anônimo amigo a publicação de sua provisória versão em italiano. A ironia emerge continuamente na nota introdutória: quando Leopardi fala brincando da “impaciência” com que o público espera com ânsia a publicação desse achado, ou quando, no fechamento, declara a estratégia que o guiou na vulgarização em hendecassílabos livres: «cuidei muito para traduzir fidelissimamente, e não descuidei de uma palavra do texto, o que poderá facilmente ser esclarecido a quem quiser comparar a tradução com o original, saído que será esse à luz» (LEOPARDI 1988: I, 315). O jogo da transfiguração é revelado em uma bela carta a Giordani, de 30 de maio de 1817, a qual impressiona, pois além da prosa simples, clara mas riquíssima de imagens e referências, apresenta uma evidente auto-ironia:

E o *Hino* porém e as notas com o resto, escrevi precisamente há um ano [...]. Disso o senhor verá, se não já viu, que tudo que eu trato sobre a descoberta do *Hino*, é uma novela. Apaixonado pela poesia grega, quis fazer como Michelangelo, que enterrou o seu Cupido, e a quem o desenterrasse, acreditaria antigo, trouxe o braço faltante. E me esquecia que se ele era Michelangelo eu sou Calandrino; além da estrita necessidade de imitar, ou melhor, de copiar [...] me impediu e me desacelerou de tal modo a mente que sem dúvida eu fiz tudo menos poesia. (LEOPARDI 1977: 24)

Para explicar a importância dessa experiência criativa, no âmbito da reflexão mais geral sobre tradução, Antonio Prete utiliza a imagem do alimento, como se tratasse de uma espécie de transubstanciação que consente a remessa em vida de um texto após a morte. Para Prete, de fato, o *Hino a Netuno* é uma invenção que, todavia, «pela densidade do artifício e pela sólida construção do comentário, termina por confessar um dos seguintes impulsos próprios da tradução: alimentar-se do desaparecimento do original, acolher a morte do original na vida do novo texto» (PRETE 1998: 153). Uma imagem dentro do mesmo campo semântico é utilizada por Emilio Pasquini quando fala de Leopardi estudioso de Petrarca. Para Pasquini, Leopardi foi “o maior petrarquista dos séculos XIV até hoje. Não existe outro autor que tenha ido tão a fundo na passagem de um modelo: o de Leopardi com Petrarca é um caso limite de simbiose artística [...]. É irrepetível: é um poeta que absorve um poeta» (PASQUINI 2005: 205; se vê também *Id.* 1970 e 1999).

3.2 A segunda máscara usada por Leopardi é a do autor anônimo, das duas *Odae Adespotae*, escritas em 1816 e publicadas junto com o *Hino de Netuno*. As duas odes anacreônticas aparecem em grego com versão latina ao lado, desta vez sem nenhum particular paratexto que explicita ainda mais a ficção. A novidade desses sonetos está na imagem da lua que está ao centro da segunda das *Odae* e que voltará em tantas outras poesias de Leopardi, a começar pela *Vida solitária*:

Lunam canère lubet.  
Te, luna, canemus  
sublimen, os argenteam.  
Tu enim coelum habens,  
Quietæ noctis imperium  
Nigrorumque somniorum tenes [...]  
Te dii quoque amant,  
Te honorant homines,  
Sublimen, os argenteam,  
Venerandum, pulcram, luciferam.

Mas notável é também a simplicidade e a graça do ditado, que, porém, não parece comparável à arcádica e polida das primeiras experiências tradutórias. Como observou Gilberto Lonardi, o recurso a uma gramática simples do grego e do latim “consente um difícil e por ora excepcional equilíbrio, que constitui um passo em frente muito importante para a simplicidade nem arcádica nem grandioso arcaica do idílio ou ao menos dos mais importantes idílios leopardianos” (LONARDI 1969: 21). Aqui, mais que a imitação de um modelo preciso, Leopardi procura construir uma sua língua natural e simples, capaz de olhar a natureza em modo direto, sem a mediação da dicção poética convencional, mas para fazê-lo deve imergir-se na língua estrangeira: uma espécie de regeneração pelo distanciamento.

3.3 A terceira máscara, aquela que Leopardi endossa com mais autoridade, é enfim a de Simonide. Estamos na primeira Canção, “À Itália”, publicada em 1818. A canção, como conhecido, é dedicada à Itália humilhada pela restauração, que sofre “negligenciada e desconsolada” (v. 15) a ofensa das “correntes” (v. 13) e “chora” o desaparecimento da “força antiga” (v. 28). As primeiras duas estrofes são uma apóstrofe à Itália e um lamento pela sua decadência. Na terceira, fala-se dos italianos, que ora morrem pela campanha napoleônica da Rússia, sacrificando as suas vidas não pela pátria, mas por um imperador estrangeiro em terra estrangeira. Nesse ponto, com um salto no tempo e no espaço, a cena é deslocada para a antiga Grécia, às Termópilas, quando Leônidas e os seus trezentos espartanos sacrificaram as suas vidas para opor-se à investida de Xerxes e dos persianos (estrofe 4-5). É aqui que Leopardi endossa a máscara. Para exaltar o ato heroico de Leônidas e dos seus, cita o epicéδιο que Simonide teria escrito sobre eles e para ele próprio às Termópilas, tornando o seu sacrifício imortal (estrofe 5-6-7). Talvez seja inútil dizer que esses versos são uma criação original de Leopardi, que se vale apenas de alguns fragmentos de Simonide sobre as Termópilas, e se identifica na figura do bardo grego para tecer, desta vez, em italiano, o seu canto de agradecimento aos heróis antigos. E não é difícil compreender quanto natural, simples e poética tenha resultado essa segunda parte da canção, escrita sob a proteção dessa máscara, se comparada à grandiloquência e artificialidade da primeira parte:

Beatissimi voi  
Mentre nel mondo si favelli o scriva.  
Prima divelte, in mar precipitando,  
Spente nell'imo strideran le stelle,  
Che la memoria e il vostro  
Amor trascorra o scemi.  
La vostra tomba è un'ara; e qua mostrando  
Verran le madri ai parvoli le belle  
Orme del vostro sangue. Ecco io mi prostro,  
O benedetti, al suolo,  
E bacio questi sassi e queste zolle,  
Che fien lodate e chiare eternamente  
Dall'uno all'altro polo.

---

Deh foss'io pur con voi qui sotto, e molle  
Fosse del sangue mio quest'alma terra.  
Che se il fato è diverso, e non consente  
Ch'io per la Grecia i moribondi lumi  
Chiuda prostrato in guerra,  
Cosi la vereconda  
Fama del vostro vate appo i futuri  
Possa, volendo i numi,  
Tanto durar quanto la vostra duri.

Simonide deseja para si mesmo uma glória um tanto duradoura quanto a dos heróis mortos e cantados. A invenção aqui é elevada à potência: Leopardi que no início queria morrer pela pátria (e dessa vez os versos são realmente sublimemente retóricos: *Nessun pugna per te? non ti difende /Nessun de' tuoi? L'armi, qua l'armi: io solo / Combatterò, procomberò sol io*), aqui, contrariamente, escondido atrás da máscara de Simonide, oferece à sua terra o que há de melhor: o seu canto e, com isso, a esperança que o canto lhe traga a «Fama [...] entre os futuros» (sobre Leopardi e Simonide ver PASQUINI 1985).

4. No início me propus percorrer um pequeno trecho do intrincado caminho empreendido por Leopardi entre experiências de tradução, reflexões sobre o trabalho feito e criações poéticas mascaradas. Toquei apenas pouquíssimas partes desse percurso, que poderia considerar proficuamente outros nós igualmente importantes, como o da cópia ou da imitação. Desses, todavia, deveria emergir a vital importância do confronto contínuo que o jovem Leopardi estabelece com o outro, do seu fagocitante identificar-se com os poetas antigos para compreender a maestria, entrando em competição com eles, tentando encontrar, nas amplas possibilidades de escolha oferecidas pela língua e pelo cânone literário italianos, os estilos que melhor se adaptavam à força do texto de partida, experimentando enfim modos novos: como a rejeição da forma fechada tradicional para a adoção do hendecassílabo livre, ou de um léxico estranho às convenções polidas, para buscar a naturalidade e a simplicidade, que se tornarão uma modalidade da sua poética e de algumas partes da poesia italiana sucessiva (sobre o léxico de Leopardi tradutor ver SAVOCA-PRIMO 2003). Esse seu mover-se irrequieto e contínuo entre os textos a traduzir, impulsionado por uma grande admiração, por uma finíssima capacidade de escutar e por um profundo desejo de ter a experiência daqueles mesmos textos (identificando-se neles, apropriando-se, fazendo-se contaminar, dialogando com eles) nos dá a ideia, como disse Prete a propósito do *Zibaldone*, de um "discurso" onde «tudo resta aberto para cada possível retomada», onde nada «é jamais resolvido e fechado dentro de um discussão» (PRETE 2004: 32, 36). Leopardi não enrijece, de fato, as próprias reflexões (e experiência) sobre a tradução em um tratado, mas, fiel ao espírito que anima o *Zibaldone*, prefere a medida e o espírito do ensaio, da prova experimental, na tentativa de pensar e ponderar a experiência da tradução, por aproximações, por associações se distanciamentos. Os resultados nunca são definitivos: na sua biografia intelectual a luta com o texto a traduzir será em certos momentos suspensa por ser considerada impossível, em outros será vista somente como um artifício para consentir a difusão, em prosa, do pensamento antigo. Mas a prova com o estranho, esse confronto formativo, será sempre um estímulo para prosseguir um caminho de pesquisa, fato de descobertas, de desafios e de paixões. Talvez seja também por isso que a história de Leopardi pareça assim próxima a nós. Talvez seja também por isso que Gianni Celati pode falar de Leopardi como de «um nosso companheiro de estrada», e em tal caminho «o que conta no fim não são as metas a que chegamos, mas o contínuo trânsito pelos estados de afeição que surgem, com uma mobilidade excitante que é o ânimo» da escritura leopardiana (CELATI 2004: 67).

Tradução de Andréia Guerini e Margot Muller  
Universidade Federal de Santa Catarina/CNPq/ Capes

(Endnotes)

---

1 Este artigo foi extraído de Nasi, Franco. *Specchi comunicante. Traduzioni, parodie, scritture*. Milano, Medusa, 2010, pp. 127-153 e publicado em português com a autorização do autor.

---

# Variações sobre o tema da religião no *Zibaldone* de Leopardi

Tânia Mara Moysés

Universidade Federal de Santa Catarina

HYPERLINK “mailto:taniamoyses@uol.com.br” [taniamoyses@uol.com.br](mailto:taniamoyses@uol.com.br)

«Nella selva meravigliosa dello *Zibaldone*». É assim que Antonio Prete se refere à sensação de adentrar no *Zibaldone di pensieri*, cuja relevância vai muito além do significado do substantivo comum italiano (caderno, cartapácio, miscelânea de memórias, reflexões, apontamentos, notícias, esboços):

Nello *Zibaldone* leopardiano la scrittura dispiega il ventaglio di tutte le sue forme: è, di volta in volta, frammento, aforisma, annotazione al margine, trattazione teorica, esegesi, affabulazione, diario. [...]. Si trata di una scrittura che vive dell'oscilazione tra frammento e progetto. Una sospensione che è come l'anima di un pensiero sempre mobile, interrogativo, incompiuto. (Prete 2004: 67; 69).

Dentro da variedade temática do *Zibaldone*, a religião como inquirimento e reflexão ocupa um amplo espaço, marcado tanto por alegria e repúdio quanto por fé e descrença, no desdobramento de quatro situações principais da existência de Leopardi: (1) a educação familiar e formal (até 1812); (2) os estudos solitários realizados por toda a vida (de 1810 a 1837); (3) a frustração com Roma e com o Vaticano (novembro de 1822, data de sua primeira viagem); e (4) a censura borbônica aliada ao ambiente romântico-espiritualista de Nápoles, que proíbe a publicação de sua obra completa (1835). Tudo isso será reelaborado na literatura, como um foro da sensibilidade leopardiana, na obra poética e epistolar e, em grande parte, na obra ensaística.

Na nossa visão, embora esses eventos sejam marcantes, as reservas quanto à religião da parte de Leopardi vão muito além do simples aspecto (auto)biográfico, e encontram ressonância em sua obra graças à sua capacidade crítico-analítica, pois, como lembra Pacella (na introdução à sua edição do *Zibaldone*), os reenvios, acréscimos e reconsiderações constantes no *Zibaldone* «fanno pensare alla condizione di un indagatore instancabile di sé medesimo, di un pensatore che è continuamente disposto a rivedere i dati acquisiti sulla base di esperienze che lo segnano e lo maturano». (Pacella in Leopardi 1991: XXV).

Diante da inesgotável possibilidade de pesquisas no *Zibaldone*, o objetivo deste artigo é analisar algumas das variações sobre o tema da religião nele contidas, a partir do quadro abaixo, no qual elencamos *palavras* notoriamente concernentes à religião ocidental, em ordem decrescente por número de ocorrências:

Palavra	Ocorrência	Palavra	Ocorrência
Vita	1390	immortalità	39
uomo	925	peccato/i	37 (35/02)
*natura	711	santo/santi	31 (25/6)
*ragione	567	eterna/eterne	29 (20 / 09)
*illusione/illusioni	337 (89/248)	sacro/sacri	22 (14 / 08)
morte	283	paradiso	19
speranza	208	Gesù/Cristo	18 (09/09)
religione	199	inferno	17
Dio / Iddio	186	santa/sante	15 (14 / 01)
infinito	160	eternità	14
cristianesimo	115	Bibbia	13
spirituale/spirituali	72 (50+22)	sacra/sacre	10 (04 / 06)
anima	70	giudeo/giudei	09 (02 / 07)
famiglia	63	pentimento	07
fedede	60	Vangelo	07
cristiano/cristiani	58 (15 / 43)	penitenza	06
bene	53	spiritualità	06
ebreo/ebrei	49 (09 / 40)	purgatorio	05
male	41	Decalogo	05
eterno/eterni	40 (32/08)	Salmi	03
vanità	38		
cielo/cieli	37 (36/1)		

Quadro I – Palavras referentes à religião no *Zibaldone di pensieri*

de Giacomo Leopardi.

Vale lembrar que acolhemos a distinção feita por Leopardi , em 30 de abril de 1820, entre o uso dos substantivos ‘termo’ («Le voci scientifiche presentano la nuda e circoscritta idea di quel tale oggetto, e perciò si chiamano termini perché determinano e definiscono la cosa da tutte le parti») e ‘palavra’ («Le parole [...] non presentano la sola idea dell’oggetto significato, ma quando più quando meno immagini accessorie»), (Zib. 109-110), e, por isso, as ‘palavras’ de nossa seleção não se apresentam compartimentadas em itens, mas fluidas em suas ‘imagens acessórias’, na nossa análise que sabemos incircunscrita, como reflexo do próprio *Zibaldone*, como o define Prete.

Ressaltamos que, no primeiro momento, não nos ativemos ao *Indice del mio Zibaldone* compilado pelo próprio autor em 1827. No segundo momento, incluímos as palavras ‘natura’, ‘ragione’ e ‘illusione/i’ (assinaladas no quadro acima com asterisco) porque estão muito presentes no pensamento leopardiano e, por consequência, também sob o aspecto da religião. Mesmo sem considerar essas últimas, notamos que, dentre as palavras de nossa seleção, as 12 mais recorrentes no *Zibaldone* constituem, positiva ou negativamente, uma rede dos motivos impulsionadores da vida pessoal e intelectual de Leopardi e, surpreendentemente, interligam-se à

sua relação conflituosa e, a nosso ver, não resolvida, com a religião: ‘vita’, ‘uomo’, ‘morte’, ‘speranza’, ‘religione’, ‘Dio’, ‘infinito’, ‘cristianismo’, ‘spirituale/i’, ‘anima’, ‘famiglia’ e ‘fede’, que focalizamos aqui sob o ponto de vista da relação entre religião e literatura (mas com atenção ao caráter ensaístico do *Zibaldone*), valendo-nos, também, de qualquer outra palavra do quadro acima sempre que isso for pertinente ao nosso objetivo.

Antes, talvez seja prudente refletir sobre o que diz Kuschel em *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*: «a caminho de uma teopoética», ele considera o tema que dá título ao seu livro sob três pontos de vista distintos: «a crítica a Deus feita pelos poetas, a crítica à literatura feita em nome de Deus e a tarefa da literatura e da teologia de colaborar com a apreensão mais densa da realidade». (Kuschel 1999: 210; 229). Além disso, Kuschel alerta para o fato de que o diálogo da teologia com a literatura passa, ao mesmo tempo, pela seriedade e pela relativização da crítica religiosa à estética, estabelecendo distinção entre a insubstituível palavra de Deus (evidentemente para os que creem) e a dos poetas. Concordamos com ele sobre não se superestimar a arte, fruto da imaginação humana, trabalhada com elementos concretos da natureza ou com a palavra dos *poetas*, como substituta da realidade de Deus, para assim não confundir «os textos dos escritores com a própria Escritura». Assim, fica contemplado, diríamos, o respeito pelas convicções *religiosas ou irreligiosas* de outrem. Mas, com razão, ele alerta também para a necessidade de uma teologia autocrítica que não endosse a arte reles e saiba protestar «quando a crítica à estética se tornar hostilidade à arte e justificação para a imbecilidade». (Kuschel 1999: 229-230).

É possível supor reações muito distintas à leitura do *Zibaldone*, da poesia ou dos opúsculos morais leopardianos por leitores ‘crentes’ e ‘descrentes’. Poderíamos também contestar a inclusão do *Zibaldone* na questão teopoética, pois, como já sublinhamos, o *texto ensaístico* não é ficção nem poesia, mas, neste caso, essas fronteiras não são tão visíveis, pois a *poética* do autor está a perpassar-lhe a obra como um todo.

O pano de fundo da existência de Leopardi revela o papel proeminente da religião no *modus vivendi* de uma família nobre decadente, o que inclui a educação dos filhos centrada nos genitores: um pai amante de livros e mau administrador que deixa o comando das finanças à mulher, uma mãe religiosamente severa. A vida solitária na casa paterna, em Recanati (então pertencente ao estado pontifício), oferece a Giacomo as duas primeiras experiências com a religião (entre as quatro que citamos no início deste artigo): a primeira, por meio da mãe; a segunda, por meio dos preceptores clérigos (entre outros, um jesuíta e um apaixonado pelas letras clássicas e pela filosofia) com os quais completa os estudos formais aos 14 anos.

A precocidade intelectual de Leopardi que, sozinho, aprende grego, hebraico, francês, inglês e espanhol e, aos 11 anos, escreve o soneto *La morte di Ettore* (1809) e traduz Horácio, Virgílio e Ovídio diretamente do latim, não exclui pequenos poemas de inspiração bíblica como *Il Balaamo*, *I Re Magi* e *Il diluvio universale* (Guarracino 1998: 28-29). As *Prose puerili* (1807-1810) demonstram-lhe a sensibilidade religiosa para a fé, a amizade e a educação, respectivamente em *I pastori*, *che scambievolmente s’invitano per adorare il nato bambino*, *L’amicizia*, *Quanto la buona educazione sia da preferirsi ad ogni altro studio*, e, também, para a natureza, como faz na *Descrizione del sole per i suoi effetti*: «Ammirabile è Iddio in tutte le sue operazioni, e alle umane forze infinitamente superiore. Le piante, gli alberi, i fiori, i frutti ben lo dimostrano [...]. Il Sole è quello che al guardo li presenta. In questo Pianeta mirabilmente risplende la potenza di Dio». (Leopardi 2010: 652). Mas são as *Dissertazioni filosofiche* (lógicas, físicas, metafísicas, morais etc.), escritas de 1811 a 1812 como textos comprobatórios do aprendizado de Leopardi com seus preceptores, que constituem, e dizemos com Lucio Felici (em sua edição crítica de toda a obra leopardiana), um documento fundamental para o estudo da formação intelectual do autor (DF 669). Um exemplo, a nosso ver, é a *Dissertazione sopra l’esistenza di un ente supremo* (1811), escrita aos treze anos, na qual Leopardi contrapõe o atomismo dos epicuristas às mônadas leibnizianas, colocando-os, por sua vez, em confronto com os conceitos advindos da contemplação do universo por Aristóteles e Cícero que, segundo ele, demandam a existência «di un essere perfettissimo»: [...]. *la cognizione dell’Essere Supremo è così altamente impressa nella mente dell’uomo dalla natura medesima, che necessariamente egli è costretto a piegare innanzi ad esso la fronte, e ad onta degli sforzi degli Atei ostinati, che procurano con ogni impegno di scancellarla essa resterà fissa sempre, ed immota nella mente dell’uomo, e necessario sarà per opporgli il far contrasto alle leggi tutte della natura, la quale altamente ci predica l’esistenza di un Dio.* (DF 681-682).

---

Entretanto, muito cedo, Giacomo se encontrará dividido entre suas dissertações metafísicas e a prática da religião em casa, e alguns motivos latentes no menino seriam, anos depois, objeto de reflexão no *Zibaldone*, dentre os quais, a personalidade da mãe, espelhada em uma dura religiosidade, que será testemunhada, aos 22 anos, em 25 de novembro de 1820, em que Leopardi conta de uma mãe («Io ho conosciuto intimamente una madre di famiglia che non era punto superstiziosa, ma saldissima ed esattissima nella credenza cristiana, e negli esercizi della religione») que inveja os pais de uma criança morta, pois, além de alcançar o paraíso, sua perda contribui com a economia doméstica já que a família se vê liberada de seu sustento. Rigidamente seguidora da fé cristã, a reação dessa mãe diante da vida e da morte até dos próprios filhos («Trovandosi più volte in pericolo di perdere i suoi figli nella stessa [...] età, non pregava Dio che li facesse morire, perchè la religione non lo permette, ma gioiva cordialmente»), segundo Leopardi, é contrária à natureza, pois influi apenas sobre o raciocínio, o qual lhe serve de norma e diretriz: «[...] Questa donna aveva sortito dalla natura un carattere sensibilissimo, ed era stata così ridotta dalla sola religione. Ora questo che altro è se non barbarie?» (Zib. 353-356).

Observamos acima uma contraposição entre ‘ragione’ e ‘natura’, que se relaciona com as palavras mais citadas no quadro 1. Leopardi rejeita a inversão do sentido da vida terrena, que passa a ser preconizada pela religião simplesmente como uma nulidade diante da morte, enquanto essa seria o meio para realizar a esperança na vida paradisíaca. Esse será um motivo de crítica ao cristianismo que o acompanhará por toda a vida, sobretudo pela falta de consolo diante do próprio sofrimento físico; aliás, a primeira menção a religião no *Zibaldone* é de 1817 e trata de um tema semelhante ao trecho acima, quando Leopardi reflete sobre os cuidados e gastos infrutíferos de uma família em prol de um doente desenganado, isto é, seguindo a natureza, enquanto a razão lhe mostra a inocuidade de seus gestos:

Che cosa dice la nuda e secca ragione? Sei un pazzo se l'alimenti. Che cosa dice la natura? Sei un barbaro e uno scellerato se per alimentarlo non fai e non soffri il possibile. È da notare che la religione si mette dalla parte della natura). La natura dunque è quella che spinge i grandi uomini alle grandi azioni. Ma la ragione li ritira: e però la ragione è nemica della natura; e la natura è grande, e la ragione è piccola. (Zib. 15).

Além disso, em um certo momento, parecerá que é a razão a mostrar-lhe a natureza agora revertida de benigna em maligna ou madrasta de todos os seres, e essa ideia o seguirá até depois de terminar a escrita do *Zibaldone*. Não por acaso, em *La religione di Giacomo Leopardi*, Divo Barsotti considera que um bom começo para empreender uma análise do pensamento religioso de Leopardi esteja na oposição que ele insiste em afirmar entre a natureza e a razão, ainda que isso pudesse significar, nos primeiros anos do *Zibaldone*, mais que uma «sicura concezione filosofica», uma demonstração de sua incerteza interior e da incapacidade de unificar sentimento e pensamento:

Figlio del secolo XVIII, egli è discepolo di una filosofia illuminista e sensista, e vive insieme il mito della ingenua natura. Quanto il razionalismo illuminista vuol essere fedele a un pensiero critico, lucido e freddo, altrettanto il sentimento della natura pretende la forza viva delle passioni. Il poeta è interiormente diviso. Opponendo la ragione alla natura non sembra che all'inizio in questa opposizione dovesse esser coinvolta per lui la religione. Molto probabilmente egli la considerò come a sé stante. Ma come avrebbe potuto lasciarla da parte, se la ragione praticamente avocava a sé la verità, e la natura la vita? La religione era da parte della verità o della vita? (Barsotti 2008: 23).

Se Leopardi «scelse la verità contro la rivelazione» (Barsotti 2008: 25), essa escolha parece manter-lhe intacto o apreço às ilusões, tornando-o contrário ao cristianismo, que declarava vãs as ilusões da vida presente diante da esperança de uma vida futura. Além disso, sob o ponto de vista da fé católica, parece-lhe que a tradição cristã do século XIX, «pur avendo dato grandi santi alla Chiesa» não conseguiu superar a crise do século XVIII, ignorando-a muitas vezes. E, se houve superação em algum nível, foi apenas na caridade ativa, não na experiência interior ou no pensamento e, acrescentamos, parece ser nessa contradição que Leopardi se debate: Mancano alla tradizione italiana dell'Ottocento i grandi testimoni di un pensiero cristiano nuovo che abbiano saputo superare le crisi terribili del pensiero immanentista moderno. Il Leopardi è l'uomo di questa crisi. Leopardi è il testimone più alto in Italia della crisi religiosa dell'uomo moderno. (Barsotti 2008: 14).



---

Observamos que, nessa ‘crise’, está presente a relação de Leopardi com a apologética cristã de sua época, conforme revela Chiara Fenoglio em *Un infinito che non comprendiamo: Leopardi e l’apologetica cristiana dei secoli XVIII e XIX*: ao confrontar suas hipóteses *in loco*, isto é, na biblioteca de Recanati *pari passu* com o *Zibaldone*, observando o elenco de livros e/ou de periódicos que permitiram a Leopardi leituras diretas e indiretas dos apologistas católicos franceses Lamennais, Polignac e Fénelon e do italiano Muratori, ela contesta e relativiza a ideia de um Leopardi absolutamente iluminista, ao observar consonâncias e dissonâncias entre suas ideias e as dos apologistas, pois «illuminismo e apologetica sono in qualche modo i frutti di un reciproco bricolage teorico, della cristallizzazione di posizioni in origine ibride e affatto eterogenee». (Fenoglio 2008: 2).

Em um clima revolucionário e em plena Restauração, estão também essas fontes cristãs a reforçar, antagônica ou similarmente, na primeira fase do *Zibaldone*, os estudos de Leopardi sobretudo sobre o cristianismo e seus elos com o homem, diante da vida e da morte, por aparentemente ser a religião a única capaz de reunir a grandeza das ações, o valor, a coragem e a força de ânimo à razão, conseguindo ressuscitar o heroísmo esvanecido com a perda das ilusões:

[...] e quanto sia simile alle cose nostre quello che non si crede che abbia esempio fuor delle circostanze della libertà, amor patrio ec. de’ greci de’ Romani, in somma degli antichi e principalmente degli antichissimi, quando come ho detto noi ne abbiamo anche esempi recenti ne’ nostri ultimi martiri, non solo ne’ primi e antichi. (Zib. 45).

Entretanto, o ano de 1819 marca uma profunda crise existencial e física em Leopardi que se vê mergulhado na ideia da nulidade da vida e das coisas: «Io era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo. Io mi sentiva come soffocare considerando e sentendo che tutto è nulla, solido nulla» (Zib. 85). Segundo ele, com a crença individual corrompendo-se nos corações e tornando-se coletiva como *seita imperial*, o cristianismo «ha per un verso effettivamente peggiorato gli uomini»: «[...] è incontrastabile che le scelleratezze mutaron faccia e il carattere di Costantino e degli altri scellerati imperatori cristiani, vescovi ec. è evidentemente più odioso di quello dei Tiberi dei Caligola ec. [...]» (Zib. 81).

Observamos então que, em suas reflexões, Leopardi procura interpretar esse sentimento, na contraposição entre religião e filosofia, o que acaba redundando no egoísmo, como escreve em 16 de junho de 1820:

La filosofia indipendente dalla religione, in sostanza non è altro che la dottrina della scelleraggine ragionata; e dico questo non parlando cristianamente, e come l’hanno detto tutti gli apologisti della religione, ma moralmente. Perchè tutto il bello e il buono di questo mondo essendo pure illusioni, e la virtù, la giustizia, la magnanimità ec. essendo puri fantasmi e sostanze immaginarie, quella scienza che viene a scoprire tutte queste verità che la natura aveva nascoste sotto un profondissimo arcano, se non sostituisce in loro luogo le rivelate, per necessità viene a concludere che il vero partito in questo mondo, è l’essere un perfetto egoista, e il far sempre quello che ci torna in maggior comodo o piacere. (Zib. 125).

Como bem analisa Fenoglio, «come gli apologisti della religione, Leopardi crede che la “filosofia indipendente dalla religione” venga di fatto a coincidere con “la dottrina della scelleraggine ragionata”, ma a differenza di quelli la sua posizione discende da un’osservazione moralistica più che teologica» através da qual Leopardi reafirma o autoconfinamento do homem ao perseguir um conhecimento fundamentado na verdade (Fenoglio 2008: 10; 17).

Leopardi justificará essa ideia, numa reflexão de 7 de junho de 1820, ao considerar que o ‘espírito de seita’” causa a separação dos ‘diferentes’:

Ed anche ora i divoti fanno come un corpo, e una classe la quale s’interessa per la religione solamente per ispirito di partito, e quindi le loro malignità verso i non divoti o gl’irreligiosi, e l’astio ec. e le derisioni, tutte cose umane e passionate, e non divine nè ragionate nè fatte con posatezza e freddezza d’animo. (Zib. 116).

Encontrando-se entre duas tradições de pensamento em contraposição, insatisfeito com ambas, visto que o iluminismo fizera da razão e da verdade «un nuovo potentissimo mito inconcludente», enquanto a apologética católica buscava reunir «le sfere del dogma e della credenza popolare, del precetto liturgico e della tradizione»

---

(Fenoglio 2008: X-XI), o cristianismo apresenta-se a Leopardi como a última das ilusões.

A sua ‘teoria do prazer’, como Leopardi mesmo a denomina, contrariando a ideia de que tudo na vida terrena é vão, encontra respaldo na religião, mais precisamente no livro de Gênesis – «La descrizione que fà Mosè del paradiso terrestre, prova che i piaceri destinati all’uomo naturale in questa vita, erano piaceri di questa vita, materiali, sensibili, [...] e corporali e così per tanto la felicità» (Zib. 400-401), escreve entre 9 e 15 de dezembro de 1820, num chamamento ao que era primevo e natural, ainda não corrompido. Mas é a razão, ou o conhecimento do bem e do mal, a aniquilar a felicidade do homem, pois a prova a que Deus o sujeitou tinha como objetivo manifestar a sua glória e misericórdia. Mas não resistindo, o homem aniquilou a própria felicidade com o incremento da razão humana e espera a Redenção ensinada pelo cristianismo, a qual, conforme declara nas reflexões do período acima, ajuda o seu ‘sistema’

[...] riempiendone le necessarie lagune nelle cose dove non arriva il nostro ragionamento: e di più l’appoggia precisamente; come apparisce dal sopraddetto, massime dalla esposizione di quei luoghi della Genesi, i quali somministrano una formale e stretta dimostrazione religiosa del punto principale del mio sistema, cioè che la corruzione e l’infelicità conseguente dell’uomo, è stata *operata* dalla ragione e dalla cognizione. (Zib. 420).

A filosofia entra em crise quando a razão se torna impotente para levar o homem a Deus, bem como é incapaz de demonstrar as leis morais para fundamentar a religião entre os homens (Fenoglio 2008: XXIX) e essa reflexão ocupa largamente o *Zibaldone* no período 1820-1823. Aliás, o ano de 1823 é assinalado no *Zibaldone* pela desilusão de Leopardi com o cristianismo: como observa Barsotti “in questa pagina finalmente esplose il suo rifiuto al cristianesimo e se ne dicono le ragioni” (Barsotti 2008: 44), referindo-se aos autógrafos 3498-3506, de 23 de setembro de 1823, nos quais Leopardi evoca o desejo da felicidade terrena, negada pelo aceno à felicidade celeste pregada pelo cristianismo:

[...] e la religion cristiana non soddisfacendo a questo suo *unico e perpetuo* desiderio, nè promettendogli di soddisfarlo mai per niun modo, anzi non dandogliene speranza alcuna, segue che le speranze cristiane non sieno atte a consolare effettivamente [...] il mortale, nè ad alleviare i suoi mali nè i suoi desiderii. E la felicità promessa dal Cristianesimo non può al mortale parer mai desiderabile, se non in quanto infinita, anzi in quanto perfetta (chè infinita e non perfetta nol contenterebbe), e in quanto felicità, astrattamente considerata, ma non già in quanto tale qual ella è, e di quella natura di ch’ella è. (Zib. 3505-3506).

A religiosidade da mãe de Leopardi parece ter influenciado também seus leitores críticos, pois, no trecho acima, Barsotti considera possível uma «risposta segreta all’insegnamento della madre» (Barsotti 2008: 44). Mas notamos que esses escritos são de cerca um ano após a viagem de Leopardi a Roma, cidade onde ele pensava encontrar a felicidade e que, no entanto, como testemunha no epistolário, na carta enviada a Carlo Leopardi em 16 de dezembro de 1822, deixa-o profundamente desiludido com o Vaticano: «[...] i Cardinali (che sono le più schifose persone della terra), simili di tutti i Prelati, nessuno de’ quali fa fortuna se non per mezzo delle donne. Il santo Papa Pio VII deve il Cardinalato e il Papato a una civetta di Roma» (Epist. 1227) – e com a cidade (exceto pela visita ao túmulo de Tasso): «[...] questo letamaio di letteratura di opinioni e di costumi (o piuttosto d’usanze, perche i Romani, e forse né anche gl’Italiani, non hanno costumi)», escreve também ao irmão, na carta de 18 de janeiro de 1823) (Epist. 1233).

Diante dessa terceira (entre as quatro elencadas neste artigo) experiência com a religião, e notadamente negativa, ao percorrermos os autógrafos citados por Barsotti, vemos que Leopardi se volta para a religião primitiva, mais terrena e em condições de suprir os desejos de uma felicidade palpável:

Ed oso dire che la felicità promessa dal paganesimo (e così da altre religioni), così misera e scarsa com’ella è pure, doveva parere molto più desiderabile, massime a un uomo affatto infelice e sfortunato, e la speranza di essa doveva essere molto più atta a consolare e ad acquietare, perchè felicità concepibile e materiale, e della natura di quella che necessariamente si desidera in terra. (Zib. 3506).

A questão da idade primitiva, em que imperava a natureza benigna não sujeita ao império da razão, tem no texto zibaldoniano uma interligação com as duas formas diferentes de *leitura* que Leopardi estabelece entre os textos do Antigo e do Novo Testamento, com referência aos seus conteúdos, gêneros literários e estilos que, segundo Paolo Rota, em *Leopardi e a Bibbia: sulla soglia d’«alti Eldoradi»*, poderiam levá-lo a uma utilização

e a uma memória diferentes a respeito de cada um deles: quanto ao primeiro, a influência ocorre «a livello di moduli espressivi e stilistici», que coincidem na temática, permitindo que o ensaísta observe também ali o caráter “primitivo” (não apenas o bíblico, mas também o pagão) por ele tão admirado e pensado no *Zibaldone*; quanto ao segundo, é um modo para afrontar-se com «una concezione esistenziale, morale, ideologica, con una “parola” per usare un termine esquisitamente neotestamentario e leopardiano insieme». (Rota 1998: 59). E essa diferenciação no emprego dos dois textos bíblicos é aclarada pelo próprio Leopardi, numa passagem de 28 de setembro de 1823, em que ele revela fontes que denunciam a força da intertextualidade bíblica em sua obra:

Nella Bibbia bisogna considerare l’immaginazione orientale e l’immaginazione antichissima, (anzi di un popolo quasi primitivo affatto ne’ costumi ec. e certo la più antica immaginazione che si conosca oggidi). Ben attese e pesate e valutate quanto si deve queste due qualità che nella Scrittura si congiungono, niuno più si farà meraviglia della straordinaria forza ch’apparisce ne’ Salmi, ne’ cantici, nel Cantico, ne’ Profeti, nelle parti e nell’espressioni poetiche della Bibbia, alla qual forza basterebbe forse una sola di dette qualità. (Zib. 3543).

Quando analisa as questões dos três reinos do *aldilà*, Leopardi considera que o inferno e o purgatório contribuem para que a religião seja mais ameaçadora que promettedora, induzindo o homem ao bem e contra o mal, mais por força do medo do que pela esperança no paraíso, conforme escreve em 23 de setembro de 1823: E Dante che riesce a spaventar dell’inferno, non riesce nè anche poeticam. parlando, a invogliar punto del Paradiso; [...] e ciò non per mancanza d’arte nè d’invenzione, ec. (anzi ambo in lui son somme ec.) ma p. natura de’ suoi subbietti e degli uomini. [...] Onde anche non concepindo il bene del Paradiso, possiamo in qualche modo concepire come la privazione irreparabile e il desiderio continuo ed eterno di esso, possa fare infelici, massime chi sa di non poter esser mai soddisfatto, [...]. Tutto ciò noi possiamo ben concepire, quasi secondariamente, come possa esser causa di somma infelicità, benchè non possiamo concepirlo primariamente, cioè la qualità di quel bene che nell’inferno ec. si desidera, e la cui privaz. e desiderio fa infelici i dannati ec. (Zib. 3507-3509).

Segundo Barsotti, há mais em Leopardi a religião grega que a cristã, ou seja o mistério de uma transcendência que ignora o homem e, não, o mistério de um Deus que ama o homem e o assume em sua concretude e sofrimento:

Eppure nella sua religione il poeta visse di fatto nella nostalgia di un paradiso perduto, visse la solitudine dell’uomo che non puo mai confondersi ‘ne’ silenzi del loco’ o essere inghiottito dall’immensità dell’universo; visse il desiderio e la speranza invincibile dell’amore, visse un’infinita pietà per il dolore dell’uomo e del mondo. (Barsotti 2008: 40-41).

Se a crítica, de um modo geral, insiste em concluir a presença última no *Zibaldone* de um Leopardi “ateu”, a complexidade de sua mente refletida em seus escritos, a nosso ver, não nos permite classificações definitivas, apenas parciais; além disso, ele viveu ainda mais cinco anos, após concluir as anotações no *Zibaldone* e esse não se encerra, portanto, com o último suspiro: ele ainda comporá poesia e manterá seu epistolário até o penúltimo mês de vida.

A propósito do epistolário, ressaltamos que as cartas de Leopardi, que *testemunham a troca com interlocutores reais*, também são uma fonte para o estudo do tema da religião em futuras pesquisas, o que nos leva a indagar sobre o conteúdo da última, datada de 27 de maio de 1837, destinada a Monaldo Leopardi. Leopardi relata ao pai a convulsão ocasionada em Nápoles pela cólera-morbo e revela ainda um traço antitético entre esperança de vida e certeza da morte («Se scamperò dal choléra e dubito che la mia salute lo permetterà, io farò ogni possibile per rivederla in qualunque stagione»), mas, diante da precária condição de saúde, ele atribui a Deus a definição do tempo de sua existência («perché ancor’io mi do fretta, persuaso oramai dai fatti di quello che sempre ho preveduto che il termine prescritto da Dio alla mia vita non sia molto lontano»). Ele deseja um reencontro com os seus antes do «eterno riposo», confiando nas preces da família: «[...] e prego loro tutti a raccomandarmi a Dio accioché dopo ch’io gli avrò riveduti una buona e pronta morte ponga fine ai miei mali fisici che non possono guarire altrimenti». (Epist. 1444-1445).

Tratando-se de uma carta íntima, resta sempre a pergunta sobre quanto do jovem escritor das *Dissertazioni*

---

*Filosofiche* ainda vive na poética do escritor maduro, levando-nos a duvidar de quaisquer certezas interpretativas, ao tempo em que o grande proveito da análise do tema da religião na obra leopardiana parece-nos estar mesmo nas indagações e discussões substanciais que provoca, como, por exemplo, o *uso* que o homem já corrompido faz da religião para seus propósitos que se revertem em crescente corrupção, conforme Leopardi assinala nas reflexões registradas entre 9 e 15 de dezembro de 1820:

[...] il migliore stato dell'uomo *corrotto*, è la Religione, e siccome è il migliore, cioè quello che più gli conviene, perciò, sebben suppone l'infelicità di questa vita, contiene però il maggior conforto, e quindi la maggior felicità, e quindi la maggior perfezione possibile dell'uomo in questa vita. Ecco come la Religione si accorda mirabilmente col mio sistema, e quasi ne riceve una nuova prova. (Zib. 406).

Podemos dizer que o *Zibaldone* concentra também a crítica antropológica da religião. Os elos que nele se tecem em torno das *palavras* atinentes à religião se ramificariam individualmente em muitas outras variações. Tais elos nos permitem visualizar também um Leopardi *cósmico* (ou «lunare», como diria Calvino em *Lezioni americane* (Calvino 2002: 31)), tanto por suas reflexões sobre o infinito e a finitude em relação à religião, quanto em relação à Bíblia considerada simplesmente como literatura (como bem lembra Rota a respeito do Antigo Testamento).

Um exemplo das ideias elaboradas e reelaboradas no *Zibaldone* está nos autógrafos de 12 de agosto de 1823 (e Leopardi assinala, ao lado da data, o dia de Santa Clara), que se constituem claramente em uma paráfrase do próprio autor para o seu poema *L'Infinito*, composto quatro anos antes:

Niuna cosa maggiormente dimostra la grandezza e la potenza dell'umano intelletto, nè l'altezza e nobiltà dell'uomo, che il poter l'uomo conoscere e interam. comprendere e fortemente sentire la sua piccolezza. Quando egli considerando la pluralità de' mondi, si sente essere infinitesima parte di un globo ch'è minima parte d'uno degli infiniti sistemi che compongono il mondo, e in questa considerazione stupisce della sua piccolezza, e profondamente sentendola e intently riguardandola, si confonde quasi col nulla, e perde quasi se stesso nel pensiero della immensità delle cose [...]. (Zib. 3171).

Em Leopardi, a questão do infinito está em contínua contraposição com o desejo do homem, o qual, concluindo que tenha atingido o conhecimento de algo desmesurado ou conseguido apreendê-lo racionalmente, passa a considerá-lo pequeno e, tomado pelo descontentamento do 'nulla', sente o *desejo do infinito*. Leopardi considera que, por mais magníficas que sejam as obras humanas ou da natureza, elas não são aptas à felicidade do homem. Mas isso não priva a natureza de seu poder de mistério, sendo sintomático, neste trecho, de 10 de julho de 1823, o uso do adjetivo «arcano» – «Chi potrebbe disprezzare l'immensurabile e arcano spettacolo dell'esistenza, di quell'esistenza di cui non possiamo nemmeno stabilire nè conoscere o sufficientemente immaginare nè i limiti, nè le ragioni, nè le origini» (Zib. 2936-2937) – para algo que o homem não deve desprezar, apesar de 'inútil': «qual uomo potrebbe, dico, disprezzare questo per la umana cognizione infinito e misterioso spettacolo della esistenza e della vita delle cose, benché né l'esistenza e vita nostra, né quella degli altri esseri giovi veramente nulla a noi, non valendoci punto ad *esser felici?*» (Zib. 2937).

E aqui se estabelece uma espécie de paradoxo, segundo Zellini, «la difficoltà inerente all'infinito consiste perciò nella sua inesauribilità: ciò che è infinito [...] non può mai essere presente nella sua totalità nel nostro pensiero», o que, ao longo dos séculos, resulta na associação indissolúvel do ápeiron a uma ideia negativa, como «espressione della sua incompletezza e potenzialità non attuale e non attuabile» (Zellini 2006: 13-14). Essa ideia se reflete também na reflexão de 11 de julho de 1824 sobre 'spirito' e 'anima', na qual Leopardi contrapõe o conceito de palavra gramaticalmente *positiva* ao de gramaticalmente *negativa*, que redundam na ausência ou incompletude das ideias a elas inerentes:

Quando noi diciamo che l'anima è spirito, non diciamo altro se non che ella non è materia, e pronunziamo in sostanza una negazione, non un'affermazione. Il che è quanto dire che *spirito* è una parola senza idea, come tante altre. Ma perocchè noi abbiamo trovato questa parola grammaticalm. positiva, crediamo, come accade, avere anche un'idea positiva della natura dell'anima che con quella voce si esprime. (Zib. 4111).

Portanto, não faltam os efeitos de inexauribilidade relacionados à incapacidade do homem de chegar ao ilimitado:

---

Nel metterci però a definire questo spirito, potremo bene accumulare mille negazioni o visibili o nascoste, tratte dalle idee e proprietà della materia, che si negano nello spirito, ma non potremo aggiungervi niuna vera affermazione, niuna qualità positiva, se non tratta dagli effetti sensibili, e quindi in certa guisa materiali, (il pensiero, il senso ec.) che noi *gratis* ascriviamo esclusivamente a esso spirito. (Zib. 4111).

Embora Fenoglio veja na reflexão de Leopardi sobre o ‘divino’, a ausência de qualquer valor “ontológico o fideístico”, quando assume «la forma dell’indeterminazione o dell’incommensurabilità» (Fenoglio 2008: XXIII), nos aspectos religiosos, a nosso ver, o *Zibaldone* também afirma a limitada visão de seres mortais, como se pode deprender da parte final do autógrafo acima – «E quel che dico dell’anima dico degli altri enti immateriali, compreso il Supremo. [...]– Tanto è dire *spirituale*, quanto *immateriale*; questa, voce affatto negativa grammaticalmente, quella ideologicamente». (Zib. 4111) – e como Leopardi parece reforçar na retomada do tema em 26 de setembro de 1826: « Per tanto il definire lo spirito, *sostanza che non è materia*, è precisamente lo stesso che definirla *sostanza che non è di quelle che noi conosciamo o possiamo conoscere o concepire*», para, em seguida, criticar os espiritualistas do século XIX, refutando «l’idea chimerica dello spirito» como continente da matéria, a qual se tornaria nesse caso, aparência ou sonho, o que segundo ele é «delirio» de ignorantes (Zib. 4207-4208).

Não por acaso, a Bíblia passa a ser vista para além dos contornos de uma promessa de infinitude, pois, como observa Zellini, «nulla rivela così perfettamente l’illusorietà dell’illimitato come l’indefinibilità di un autentico oggetto del desiderio» (Zellini 2006: 27). A Bíblia serve a Leopardi também como fruição estética e na perspectiva crítico-literária em várias situações no *Zibaldone*, inclusive quanto à análise de obras nela inspiradas, como ele já reconheceu em 11 de maio de 1821:

La Bibbia ed Omero sono i due gran fonti dello scrivere [...]. Così Dante nell’italiano, ec. Non per altro se non perch’essendo i più antichi libri, sono i più vicini alla natura, sola fonte del bello, del grande, della vita, della varietà. Introdotta la ragione nel mondo tutto a poco a poco, e in proporzione de’ suoi progressi, divien brutto, piccolo, morto, monotono. (Zib. 1028).

Contudo, Barsotti alerta para o fato de que não se dá a importância devida à inspiração bíblica na poesia leopardiana, embora ela esteja presente do *Inno ai Patriarchi* a *La ginestra*, sobretudo com a evocação ao Antigo Testamento, ao Eclesiastes, ao livro de Jó, mas também ao Evangelho de São João e, segundo o crítico, esse procedimento não é um costume literário:

Forse, più di ogni altro poeta in Italia, Leopardi ha sentito profondamente la novità della religione ebraica e cristiana. Mai l’uomo nella poesia italiana, aveva sentito così dolorosamente la sua trascendenza nei confronti del mondo, la sua solitudine dinanzi al mistero di Dio.] In Dante il cristianesimo è la forma di una civiltà, in Manzoni la visione di un mondo illuminato e guidato dalla Provvidenza. In Leopardi il mondo e gli uomini – tutto: la storia, la società, il progresso – è scomparso. Non rimane che l’uomo, ma la solitudine dell’uomo è come il segno di una presenza e la parola dell’uomo è come un appello e una provocazione al mistero. (Barsotti 2008: 254).

O poeta Leopardi inspira-se na religião dos sábios de Israel que viveram o sentimento de uma trágica solidão diante de Deus. Baseia-se na tradição hebraica, sobretudo esotérica (como ocorre no opúsculo moral *Cantico del gallo silvestre* (1824)), mas é em sua estação poética, que a «l’inspirazione biblica [...] è più reale e positiva», mesmo que menos explícita (como no *Canto notturno di un pastore errante dell’Asia* (1829-1830) (Barsotti 2008: 254-255).

Como já havíamos acenado, em Nápoles (para onde se transferira em 1833, contando com poucas remessas financeiras do pai e com a hospitalidade do amigo Antonio Ranieri), Leopardi sofre a intervenção da censura borbônica que impede a publicação completa de sua obra, a qual era um dos projetos para enfrentar a precariedade tanto econômica quanto de saúde («Io sono, si perdoni la metafora, un sepolcro ambulante, che porto dentro di me un uomo morto, un cuore già sensibiliss. che più non sente ec.» (Zib. 4149), exprime-se em 3 de novembro de 1825). E ocorre então a quarta experiência com a religião citada neste artigo, uma dura contraposição com a Igreja, segundo o desabafo de Leopardi, em uma carta de 22 de dezembro de 1836 ao amigo Luigi De Sinner:

---

L'edizione delle mie *Opere* è sospesa, e più probabilmente abolita, dal secondo volume in qua, il quale ancora non si è potuto vendere a Napoli pubblicamente, non avendo ottenuto il *pubblicitur*. La mia filosofia è dispaciuta ai preti, i quali e qui ed in tutto il mondo, sotto un nome e sotto un altro, possono ancora e potranno eternamente tutto. (Epist. 1441).

Como se não bastasse, ele é alvo da desconfiança dos representantes dos ambientes culturais romântico-espiritualistas de Nápoles, que não lhe perdoam o humor misantropo e o desdém em relação às suas ideias, atribuindo-lhe epítetos injuriosos referentes ao seu aspecto físico (Guarracino 1998: 74). Leopardi lhes responde com a poesia crítica *I nuovi credenti* (1835), em que chama a si as figuras de Jó e Salomão – «Ranieri mio, le carte ove l'umana / vita esprimer tentai, con Salomone / lei chiamando, qual soglio, acerba e vana, / [...] / E in odio mio fedel tutta si rende / questa falange, e santi detti scocca / contra chi Giobbe e Salomon difende» (1-3; 73-75) – que traz à tona novamente o sentimento amargo do *Dialogo de Tristano e di un amico* (1832): [...] so che, malato o sano, calpesto la vigliaccheria degli uomini, rifiuto ogni consolazione e ogn'inganno puerile, ed ho il coraggio di sostenere la privazione di ogni speranza, mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte dell'infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera. [...]. Io diceva queste cose fra me, quasi come se quella filosofia dolorosa fosse d'invenzione mia, vedendola così rifiutata da tutti, come si rifiutano le cose nuove e non più sentite. Ma poi, ripensando, mi ricordai ch'ella era tanto nuova, quanto Salomone e quanto Omero, e i poeti e i filosofi più antichi che si conoscano. (OM. 603).

Barsotti chama a atenção para o fato de que o elo entre a poesia crítica e o opúsculo moral não é acidental. Na sua visão, «il poeta sente di essere pienamente non discepolo, ma fratello dei poeti del dolore dell'ebraismo» (Barsotti 2008: 256) e, se ele se reporta a Jó e Salomão em *I nuovi credenti*, é para que estes sintam a sua autoridade em correspondência com a daqueles cuja palavra os cristãos consideram de origem divina. Permitimo-nos acrescentar que, muito provavelmente, ao responder à ofensa usando os mesmos recursos da religião com os quais foi criticado, Leopardi tivesse inserido ali uma lição moral implícita. Resta saber se seus opositores a compreenderam, pois foi o próprio poeta a acalmá-los: «Racquetatevi, amici. A voi non tocca / dell'umana miseria alcuna parte, / che misera non è la gente sciocca». (76-78).

As composições pensadas no *Zibaldone* confirmam seu caráter de receptáculo de ideias inspiradoras, geratrizes ou rememorativas dos escritos leopardianos. Como lembra Prete, das folhas do *Zibaldone* aos *Pensieri* e ao *Dialogo de Tristano e di un amico* (1832), as últimas observações do *Zibaldone*, «sembra vogliono sancire un congedo distillando la meditazione e affidandola alla forma breve», com o olhar que se alonga sobre uma distância já percorrida (Prete 2004: 131).

Será o autógrafo 4526, escrito em Florença no dia 4 de dezembro de 1832, a marcar a anotação final do *Zibaldone*: «La cosa più inaspettata che accada a chi entra nella vita sociale, e spessiss. a chi v'è invecchiato, è di trovare il mondo quale gli è stato descritto, e quale egli lo conosce già e lo crede in teoria. L'uomo resta attonito di vedere verificata nel caso proprio la regola generale» (Zib. 4526). Entre 5 de setembro de 1829 (autógrafo 4524) e as duas últimas páginas do *Zibaldone* (autógrafo 4526) há um silêncio de três anos, porém, dizemos com Prete, «in quei frammenti ultimi è la vita, nominata nella sua nudità, a porsi come teatro della riflessione». Diante da desilusão indesmentível com a qual Leopardi fecha essas páginas, não se deve considerar essa reflexão como uma conclusão, pois «è solo un passaggio. Sarà la poesia l'ultimo balzo. L'ultimo addio» (Prete 2004: 130-131). Parece-nos, sem dúvida, uma leitura possível, pois, embora a *selva* do *Zibaldone* ofereça perigos, brenhas intransponíveis, labirintos, é «selva meravigliosa», sempre podendo revelar a luz de alguma senda...

Seria muito arriscado tentar estabelecer *conclusões* a respeito das complexas variações do tema da religião no *Zibaldone*. Por ora, parece-nos positivo o chamado de Prete para o fato de ser a vida nua a colocar-se como teatro da reflexão leopardiana, o que confirma a posição de relevo que a palavra 'vita' ocupa no quadro 1. E observamos que a previsibilidade da vida deixa *atônito* quem a constata apenas no primeiro momento, no seguinte, há a reação, pois esse adjetivo chama à ação, não à passividade. Surpreendentemente, a dor em Leopardi ressoa como um pedido de vida, não, como parece, de morte. Talvez por isso, com todas as suas contradições, seja a vida a alimentar as páginas do *Zibaldone*, cuja veio ensaístico nos abriu uma leitura possível

---

neste artigo, entre tantas que se descortinam no vasto mar além da sebe, mas, e isto é fundamental, *sob o olhar de Leopardi, isto é, tendo por mirante a sua poética.*

## Notas

1 A ferramenta de busca foi acionada no texto virtual do Zibaldone (edição 1991, a cura di Giuseppe Pacella), no seguinte endereço: <http://www.bibliotecaitaliana.it/>. Por meio da ferramenta localizar, observamos as palavras com suas variações de gênero e número, quando cabíveis; além disso, para evitar generalidades, pesquisamos a incidência de palavras ‘uomo’, ‘natura’, ‘ragione’, ‘anima’, ‘bene’, ‘male’, com a anteposição do artigo definido. Tivemos o cuidado de excluir do total de ocorrências para ‘infinito’ aquelas que se referem ao ‘modo infinito’, isto é, à forma nominal do verbo em italiano.

2 Evidentemente cada pesquisador poderá buscar as palavras mais adequadas para a sua própria leitura leopardiana por intermédio das ferramentas on-line, como também poderá valer-se tanto do Índice del mio Zibaldone quanto das remissões que, via de regra, Leopardi estabelece entre os números de seus autógrafos para seguir, com espírito reflexivo, o encadeamento dos fragmentos sobre um dado tema, sem cair no vazio e tampouco finalizar.

3 Exceto o Zibaldone, todas as obras de Leopardi referenciadas neste artigo constam da seguinte edição:- Leopardi, G., *Tutte le poesie, tutte le prose e lo Zibaldone*. A cura di Lucio Felici e Emanuele Trevi. Edizione integrale diretta da Lucio Felici. Roma, Newton Compton, 2010.

4 Fenoglio mostra que «Leopardi incontrò quase tutte le opere di apologetica cattolica circolanti tra Francia e Italia a cavallo dei secoli XVIII e XIX» (Fenoglio 2008: 219) e fez sua leitura crítica sobre Hugues-Félicité- Robert de Lamennais (1782-1854) e a questão eudemonística, ou a busca da felicidade terrena individual e histórica; Melchior de Polignac (1661-1741) e a continuidade ao debate do iluminismo sobre a ‘alma’ dos animais; François de Salignac de La Mothe Fénelon (1651-1715) e a concepção sobre o ‘nulla’, na questão sobre a existência de Deus; Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) e o mito da felicidade no cristianismo primitivo.

5 Período da história europeia (1815-1830), que sucedeu o Congresso de Viena, com ab-rogação das reformas realizadas durante o período napoleônico e o restabelecimento dos governos, instituições políticas e dinastias anteriores.

6 E Leopardi especificará essa palavra, que permeia toda a sua procura, em 18 de julho de 1821, quando a define: «In somma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. [...]. E tutte le cose sono possibili, cioè non v'è ragione assoluta perchè una cosa qualunque, non possa essere, o essere in questo o quel modo ec. [...] Vale a dire che un primo ed universale principio delle cose, o non esiste, nè mai fu, o se esiste o esistè, non lo possiamo in niun modo conoscere, non avendo noi nè potendo avere il menomo [1342] dato per giudicare delle cose avanti le cose, e conoscerle al di là del puro fatto reale» (Zib. 1341-1342).

7 No rico acervo de textos sacros da biblioteca do Palazzo Leopardi em Recanati encontra-se a Bíblia Poliglota, impressa em Londres em 1657. Ver, a propósito, no livro de Rota, os dados sobre a “biblioteca sacra” da Família Leopardi (Rota 1998: 7-12).

8 Há duas passagens no Zibaldone, datadas respectivamente de 18 de maio e 7 de setembro de 1821, nas quais a crítica se debate em comprovar o ‘Leopardi ateu’: Na primeira, ele afirma ter sido a religião cristã a causa do ateísmo por investigar-se através da metafísica e da filosofia, fazendo os homens perderem as crenças naturais; além disso, as sucessivas modificações incrementam as contradições que se estabelecem entre as religiões judaica, católica, luterana e calvinista, culminando na incredulidade religiosa (Zib. 1059-1061). Na segunda, ele trata da conciliação que julga poder realizar entre o seu ‘sistema’ (que acolhe quase todas as causas do ateísmo e nega todos os sistemas) e a ideia de Deus, de religião e de moral. (Zib. 1642-1646).

---

9 Percebemos quão atual é esse pensamento de Leopardi em *O código dos códigos: a Bíblia e a Literatura* de Northrop Frye, o qual afirma que a Bíblia «[...] poderia ser vista como uma espécie de antologia da literatura do Oriente Médio [...] como uma unidade, que [...] pesou sobre a imaginação do Ocidente», revelando fortes indícios de ser uma estrutura completa, que parte da criação do mundo e termina com o Apocalipse, tendo, no intervalo do período entre o “começo” e o “término do tempo”, registrado a história da humanidade «sob os nomes simbólicos de Adão e Israel». Uma história que se desenvolve «com sete fases de revelação: criação, êxodo, lei, sabedoria, profecia, evangelho e apocalipse» (Frye 2004: 10-11; 20).

## Bibliografia

Barsotti, D., *La religione di Giacomo Leopardi*. Milano, San Paolo, 2008.

Calvino, I., *Lezioni americane: sei proposte per il prossimo millennio*. Milano, Mondadori, 2002.

Fenoglio, C., *Un infinito che non comprendiamo: Leopardi e l'apologetica cristiana dei secoli XVIII e XIX*. Alessandria, Edizioni dell'orso, 2008.

Frye, N., *O código dos códigos: A Bíblia e a literatura*. Tradução de Flávio Aguiar. São Paulo, Boitempo Editorial, 2004.

Guarracino, V., *Guida alla lettura di Leopardi*. Milano, Mondadori, 1998.

Kuschel, K.-J., *Os escritores e as escrituras. Retratos teológico-literários*. Tradução de Paulo Astor Soethe et alii. São Paulo, Loyola, 1999.

Leopardi, G., *Zibaldone di pensieri*. A cura di Giuseppe Pacella. V. I, II e III. Milano, Garzanti, 1991.

\_\_\_\_\_, *Tutte le poesie, tutte le prose e lo Zibaldone*. A cura di Lucio Felici e Emanuele Trevi. Edizione integrale diretta da Lucio Felici. Roma, Newton Compton, 2010.

\_\_\_\_\_, *Zibaldone di pensieri*. A cura di Giuseppe Pacella. Disponível em: <<http://www.bibliotecaitaliana.it/>> [8 dezembro 2016].

Prete, A., *Il deserto e il fiore: leggendo Leopardi*. Roma, Donzelli, 2004.

Rota, P., *Leopardi e la Bibbia: sulla soglia d'«alti Eldoradi»*. Bologna, Il Mulino, 1998.

Zellini, P., *Breve storia dell'infinito*. 7. Ed. Milano, Adelphi, 2006.



# Il dolore in comune

Ernesto Miranda

Essendomi assunto il compito di esporre, in una sintesi inevitabilmente parziale e provvisoria, il mio punto di vista sull'etica e su una sua possibile fondazione teoretica; ed essendo consapevole della intrinseca aporeticità di ogni declinazione *ideologica* del problema morale, ho deciso di dare inizio alla mia esposizione con un paradosso. Ad enunciarlo è un personaggio Dostoevskijano, Andrej Semenovic Lebezjatnikov, che afferma: «devo ammetterlo, non posso approvare, per principio, la beneficenza privata, giacché non solo non elimina radicalmente il male, ma anzi lo alimenta.» (Dostoevskij, 1989: 442) Dostoevskij tratteggia parodisticamente il personaggio di Lebezjatnikov che considera «piuttosto stupido» e che caratterizza come tipico esempio di «quella sconfinata ed eterogenea schiera di individui banali, di aborti malaticci e di tipi bizzarri che hanno studiato male un po' di tutto, e che si accodano sempre all'idea più di moda, per subito rovinarla rendendo immediatamente ridicolo tutto ciò a cui essi [...] si dedicano anima e corpo.» (ibid.) Ma una tale caratterizzazione in negativo del personaggio non è sufficiente a neutralizzare il potere di provocazione contenuto nel paradosso che egli sostiene: la beneficenza, in luogo di eliminare il male, lo alimenta.

Ora, beneficenza significa letteralmente: “bene facere”, fare il bene, compierlo. Ma che significa fare il bene? Siamo sicuri, intanto, che dal bene (dalla intenzione di fare il bene) possa derivare solo il bene e dal male (dalla intenzione di fare il male) solo il male? Non è forse legittimo, capovolgendo il paradosso goethiano (secondo cui il diavolo è quella forza che vuole fare il male e finisce per operare il bene), affermare che chi vuole il bene finisce per lo più per operare il male? La storia (così come la nostra stessa esperienza quotidiana) non ci mette in continuazione di fronte a situazioni descrivibili mediante la formula della eterogenesi dei fini? Non si finisce spesso per realizzare il contrario di ciò che ci si era proposti di fare?

Gide diceva che con i buoni sentimenti non si fa la letteratura e, aggiungiamo noi, neppure il bene. Non è forse vero che la strada per l'inferno è lastricata di buone intenzioni? E che le cose peggiori sono sempre state fatte con le migliori intenzioni? (O. Wilde) Chi non prende in considerazione questa eventualità chiude gli occhi sul mondo e si preclude la possibilità di operare proficuamente in esso.

Ma mettiamo da parte questo aspetto del problema che, in forza della sua complessità, non possiamo affrontare in questa occasione e soffermiamoci su un altro aspetto del paradosso della beneficenza, in cui ad essere in questione è la possibilità stessa di operare il bene. La domanda che sto per porvi e per porvi potrà apparire, di primo acchito, bizzarra o puramente provocatoria; ma, ad una analisi più attenta, si vedrà che contiene in sé nuclei di problematicità non eludibili. Perché si *dovrebbe* fare il bene? E perché, se è vero che si *dovrebbe* fare il bene, l'uomo opera per lo più nella direzione del male? Incentriamo l'attenzione sul verbo *dovere* che non casualmente ho coniugato al condizionale. Cosa significa mettere in relazione il bene con il *dovere*? Se il bene lo si *deve* fare, se si *deve* agire conformemente ad una qualche legge giuridica o morale che ci impone di fare il bene, è perché di fatto, il bene, non lo si vuole fare. La legge non avrebbe alcun senso se il suo contenuto fosse conforme alle intenzioni della volontà che ad essa *deve* obbedire. Se voglio non ha nessun senso impormi di volere ciò che già voglio. Ma se non voglio, e posto che l'obbedienza implica necessariamente un atto della volontà, come posso *volere-dovere*? Insomma, affinché il *dovere* venga compiuto, occorre che la volontà sia determinata a volere ciò che non vuole. E a questo punto il paradosso è interamente spiegato. Un'etica del dovere implica una paradossale conflittualità, tutta interna al volere, tra una volontà che *deve* ciò che non vuole e una volontà che vuole ciò che non *deve* volere. Ma se conflitto si dà nel cuore della volontà stessa, occorre che vi sia una ragione in forza della quale tale conflitto si scioglia in favore dell'una o dell'altra opzione (o ciò che si vuole o ciò che si *deve*). Detto ancor più chiaramente: che la volontà voglia ciò che vuole e decida conformemente al movente che la determina a volere ciò che vuole si comprende da sé. Ma per quale ragione la volontà *dovrebbe* volere ciò che non vuole, ossia, ciò che *deve*?

Esposte, sia pure molto sommariamente, le antinomie dell'etica del *dovere*, soffermiamoci a considerare se non vi siano delle alternative possibili alle etiche *normativo-prescrittive* (quelle etiche, cioè, in cui si dà per presupposto che la legge trascenda il volere che ad essa *deve* conformarsi). Ebbene, non possiamo non prendere in considerazione, in primo luogo, quella alternativa che ci inquieta da duemila anni e che ci *provo-ca* ad una scelta esistenziale che pare eccedere l'umano; quella alternativa che ci libera da ogni sudditanza

rispetto alla forma della legge nel mentre ci consegna e ci inchioda ad una ben più alta ed onerosa responsabilità (una responsabilità non di fronte alla legge ma di fronte a noi stessi, alla *forma-di-vita* che abbiamo scelto per noi). L'alternativa a cui alludo è ovviamente quella costituita dall'etica cristiana o, come forse sarebbe più giusto dire, '*cristica*'. Se, infatti, il fondamento dell'etica testimoniata da Cristo va cercato nell'amore incondizionato per il prossimo, se è la *caritas* il movente che determina, conformemente al paradigma etico cui si ispira, il vero cristiano; allora l'etica del *dovere* è, di fatto, resa inoperosa, svuotata di ogni significato (benché non rinnegata nei suoi contenuti). Se è l'amore che muove la volontà del credente in Cristo, allora nessuna legge, nessun *dovere* è più richiesto a fondamento dell'agire morale. L'amore è *caritas*, atto gratuito che non si nutre d'altro movente che delle ragioni del cuore che ama e che amando non può volere altro che il bene dell'amato (del suo prossimo). Ma a questo punto si fanno avanti due ineludibili obiezioni. La prima: come imporre l'amore? Come renderlo effettuale nella vita del singolo? È possibile coniugare il verbo amare all'imperativo? Se l'amore fosse prescrivibile non ricadremmo nuovamente nelle antinomie dell'etica del *dovere*? Ma non basta. E siamo alla seconda obiezione: l'amore incondizionato per il prossimo, l'amore che non chiede ricompensa, che è pura *gratia*, che tutto *per-dona* e nulla pretende, è un amore di cui l'uomo è capace? La misura d'amore 'rivelata' dal Cristo non eccede forse la potenza di esistere di un ente, l'uomo, segnato da una costitutiva e radicale fragilità e crocefisso alla propria finitezza? Certo, ci si può obiettare che il miracolo della fede consiste appunto nel renderci capaci dell'impossibile. 'Credi e smuoverai le montagne'. Ma, per chi non riesce a credere, le montagne restano lì, immobili, granitiche, insormontabili. E gli abissi di dolore che l'uomo deve patire (spesso per mano di un altro uomo) continuano a tormentarci come altrettante scandalose ferite che nessuna consolatoria teodicea o antropodicea riesce a sanare o a lenire.

Prendiamo in considerazione, allora, l'ipotesi che esista una alternativa laica all'etica prescrittivo-normativa e chiediamoci: è possibile immaginare un mondo fondato su 'liberi legami' d'amore? Ma prima ancora chiediamoci: per quale essenziale ragione non è possibile, dal punto di vista di una filosofia radicalmente laica, una filosofia della immanenza, prestar fede al *mandatum novum* rivelato dal Cristo?

Si rende necessaria a questo punto una breve digressione di carattere antropologico. Soltanto sul fondamento di una chiarificazione della costituzione 'ontologica' della 'natura umana' ci sarà possibile pervenire alla determinazione dei caratteri essenziali di un'etica (immanentistica) dell'amore. A guidarci, in questo *excursus*, sarà, inizialmente, la filosofia di Spinoza. Ascoltiamo le proposizioni sesta e settima della terza parte dell'Etica:

Ogni cosa, per quanto è in essa, si sforza (*conatur*) di perseverare nel suo essere. (Pr. 6)

Lo sforzo (*conatus*), col quale ogni cosa tende a perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa. (pr. 7) (Spinoza, 1985: 140)

Dalla lettura delle proposizioni sopra citate emergono due importanti conseguenze: la prima riguarda il concetto di bene e si può così riassumere: non esiste alcuna essenza del bene, essendo quest'ultimo relativo allo stato in cui la cosa singola si trova nel suo tendere alla conservazione e all'accrescimento della sua potenza di esistere. Non esiste il Bene assoluto, il Bene in sé.

Noi non tendiamo ad una cosa, vogliamo, appetiamo, desideriamo una cosa per il fatto che la riteniamo buona, ma che, al contrario, giudichiamo che una cosa sia buona perché tendiamo ad essa, l'appetiamo e la desideriamo. (Scolio della pr. 9) (Ivi. 142)

È solo relativamente al nostro desiderare che una cosa si definisce buona o cattiva e questo significa che non esiste altro bene che un bene relativo. E questo ci porta alla seconda conseguenza implicita nelle proposizioni sesta e settima dell'Etica: se non possiamo amare (desiderare e appetire) se non ciò che conserva e accresce la nostra potenza di esistere, non può darsi alcuna forma di amore contraria a quella che tale conservazione ed accrescimento consente e favorisce. Non si può volere il proprio male e, dunque, non si può amare l'altro incondizionatamente; una forma d'amore che anteponga il bene altrui al proprio è contraria alla essenza che ci costituisce in quanto cosa singola. L'amore incondizionato per il prossimo è (*onto*)-logicamente impossibile e un'etica *more geometrico demonstrata* non può che condurre a questa conclusione. Ma allora? Dobbiamo

---

forse arrenderci di fronte alla constatazione della irrealizzabilità di una morale laica dell'amore? Se l'amore per l'altro è condizionato dalla realizzazione del nostro utile (si ama l'altro solo se dall'altro può venircene un qualche particolare tornaconto) dobbiamo forse arrenderci alla constatazione secondo la quale non è possibile alcuna etica che non si risolva nelle forme del più bieco utilitarismo egoistico?

Questa deduzione sembrerebbe confermata da un passo dello *Zibaldone* di Leopardi che recita:

La natura è vita. Ella è esistenza. Ella stessa ama la vita, e procura in tutti i modi la vita, e tende in ogni sua operazione alla vita. [...] E quindi è necessario alle cose esistenti amare e cercare la maggior vita possibile a ciascuna di loro. [...] Quindi ciascuno essere, amando la vita, ama se stesso: pertanto non può non amarla, e non amarla quanto si possa il più [...]; per la stessa ragione per cui egli non può odiar se stesso, procurare, amare il suo male, tendere al suo male, non odiarlo sopra ogni cosa e il più ch'ei possa, non amarsi, non solo sopra ogni cosa, ma il più ch'egli possa onninamente amare. (*Zib.* 3813-15)

Dal punto di vista di Leopardi, per il quale l'amor proprio (da cui derivano tutti gli altri affetti) è costitutivo della essenza di ogni essere vivente (dunque anche e innanzitutto dell'uomo), il puro altruismo dell'etica cristiana è semplicemente impossibile.

La legge Cristiana *essenzialmente* e capitalmente e in modo che senza ciò ella non sussiste, prescrive di amar Dio sopra tutte le cose, i prossimi come se stesso per amor suo, e se stesso non per se stesso, ma per amor di Dio; ond'è ch'ella comanda ancora l'odio di se stesso ec. Ora torcete la cosa quanto volete, siccome per una parte non potrete mai negare che la legge Cristiana non obblighi assolutamente l'uomo a porre un altro Essere al di sopra di se stesso nel suo amore per ogni verso; così nell'ultima e più sicura ed infallibile analisi della natura (non solo umana, ma vivente, anzi di quella natura che sente in qualunque modo la sua propria esistenza) troverete che questo è dirittamente e precisamente impossibile, e contraddittorio al modo reale di essere delle cose. (*Zib.* 2232)

L'uomo non può far altro che volere il proprio bene e odiare il proprio male: egli si ama sopra ogni cosa e subordina l'amore nei confronti degli altri all'amore che prova per sé. Con ciò, però, l'amore per l'altro non è affatto negato (e come potrebbe Leopardi negare l'evidenza); è soltanto relativizzato: non poter amare incondizionatamente il prossimo in quanto tale, non significa affatto non poter e non saper amare. Si ama, per elezione e per preferenza, quel prossimo che giudichiamo (più o meno consapevolmente) essere fonte di felicità per noi. Amiamo perché amando perseguiamo il nostro bene. E l'amore per l'altro, sebbene subordinato all'amore per sé, non comporta affatto, per Leopardi, la negazione di comportamenti ed atti moralmente 'sublimi'. Ed infatti, come prova il sentimento della compassione, a cui Leopardi dedica nello *Zibaldone* una sottilissima analisi psico-genealogica, le stesse virtù morali, le più apparentemente lontane o, addirittura, contrarie all'amor proprio, e «tali da non potersi in nessun modo e per niuna parte ridurre o riferire» ad esso, pure non derivano, in ultima istanza e come tutti gli altri affetti, se non da esso. (*Zib.* 3109) Giacché

L'egoismo giunge fino a sacrificar se stesso a se stesso: tanto è l'amor ch'ei si porta, ch'ei si fa volontaria vittima di se medesimo: tanto egli è pieghevole e vario, e capace di tanti e sì strani e sì diversi travestimenti, che per suo proprio amore ei cessa anche di esser egoismo, e quando voi lo vedete sacrificar se medesimo, egli è allora il più raffinato egoismo che si trovi, il più efficace e potente e imperioso, il più intimo e il più grande, perocché egli è maggiore negli animi in proporzione ch'ei sono più vivi, delicati e sensibili, (come altrove più volte ho detto), quale è necessario che sia in sommo grado chi può veramente di sua propria volontà e scelta sacrificar se medesimo. (*Zib.* 3168-69)

Resta il fatto che l'amore per l'altro, in quanto subordinato all'amor proprio, che è costitutivo della essenza della natura umana, non può essere mai universale e incondizionato. Non posso, ad esempio, amare quell'altro che è per me cagione del mio male (un tale comportamento sarebbe contrario alla essenza stessa dell'uomo e di ogni vivente). Ma allora come pensare ad un'etica dell'amore che non conduca al paradosso della 'elezione' (amo solo il prossimo che considero 'mio' prossimo) e della 'preferenza' (amo solo questo particolare prossimo – in quanto considero il suo bene come mio – mentre non posso far altro che odiare quel 'prossimo' il cui

---

bene reputo contrario alla realizzazione del mio.)? Si arresta il pensiero di Leopardi di fronte alla constatazione di questa antinomia? Nient'affatto.

In una annotazione dello *Zibaldone* che ha per oggetto il rapporto tra la politica e il bene comune, Leopardi scrive:

La ragione, il principio, lo scopo della società, non è altro che il ben comune di coloro che la compongono e si uniscono in un corpo più o meno esteso. Senza questo fine, la società manca della sua ragione. E siccome ella è non solamente irragionevole se non ha questo fine, ma è ancora non pure inutile ma dannosa all'uomo, se sussiste senza conseguirlo; perciò se il detto fine non si realizza, conviene sciorinare la società, perché questa per se stessa, e indipendentemente dal detto fine, porta all'uomo più nocimento che vantaggio, anzi solo nocimento.

Ora il ben comune di un corpo o società, non si può ottenere, se non per la cospirazione di tutti i membri di lei a questo fine. Così accade in tutte le cose: che un effetto, il quale deve risultare da molte cagioni, e da molte forze, operanti ciascuna per la sua parte; non può realizzarsi senza l'accordo e cospirazione congiunta e convenevole di tutte queste forze, verso il detto effetto. Ecco il principio d'unità: principio che risulta necessariamente dallo scopo della società, ch'è il ben comune. E perciò, come nel ben comune, e non in altro, consiste la ragione della società; così questa rinchiude essenzialmente il principio di unità. (*Zib.* 547-48)

Il ragionamento leopardiano è chiarissimo: una società che non realizzi il bene comune è inutile e dannosa, in quanto contraddice lo scopo in vista del quale si è costituita. «Come dunque lo scopo della società è il ben comune; e il mezzo di ottenerlo, è la cospirazione degli individui al detto bene, ossia l'unità; così l'ordine, lo stato vero, la perfezione della società, non può essere se non quello che produce e cagiona perfettamente questa cospirazione e unità. Giacché la perfezione di qualunque cosa, non è altro che la sua intera corrispondenza al suo fine.» (*Zib.* 549)

Ma come può l'unità della 'comunità' risultare dalla somma o dalla sintesi dei particolarismi egoistici dei membri che la compongono? Lo scetticismo politico di Leopardi trova in questa contraddizione la sua ragion d'essere.

L'amor proprio dell'uomo, e di qualunque individuo di qualunque specie, è un *amore di preferenza*. Cioè l'individuo amandosi naturalmente quanto può amarsi, si preferisce dunque agli altri, dunque cerca di soverchiarli in quanto può, dunque effettivamente l'individuo odia l'altro individuo, e l'odio degli altri è una conseguenza necessaria ed immediata dell'amore di se stesso, il quale essendo innato, anche l'odio degli altri viene ad essere innato in ogni vivente. Dal che segue per primo corollario, che dunque nessun vivente, è destinato precisamente alla società, il cui scopo non può essere se non il ben comune degli individui che la compongono: cosa opposta *all'amore esclusivo e di preferenza*, che ciascuno inseparabilmente ed essenzialmente porta a se stesso, ed all'odio degli altri, che ne deriva immediatamente, e che distrugge per essenza la società. (*Zib.* 872-73)

Il giovanile scetticismo politico di Leopardi trova poi una icastica conferma in un celeberrimo brano di una lettera al Giordani del 1828:

In fine mi comincia a stomacare il superbo disprezzo che qui si professa di ogni bello e di ogni letteratura; massimamente che non mi entra nel cervello che la sommità del sapere umano stia nel saper la politica e la statistica. Anzi, considerando filosoficamente l'inutilità quasi perfetta degli studi fatti dall'età di Solone in poi per ottenere la perfezione degli stati civili e la felicità dei popoli, mi viene un poco da ridere di questo furore di calcoli e di arzigogoli politici e legislativi; e umilmente domando se la felicità de' popoli si può dare senza la felicità degli individui. [...] Io tengo (e non a caso) che la società umana abbia principi ingenerati e necessari d'imperfezione, e che i suoi stati sieno cattivi più o meno ma nessuno possa essere buono. (Leopardi, 1989: 1321)

Ma il pensiero leopardiano non sa arrendersi neppure di fronte a questa sconsolata e desolante misura di realismo politico. Cosa può limitare quell'egoismo particolaristico che pare inscindibile (per ragioni essenziali) dal modo di essere del singolo individuo e favorire la costituzione di una società che tenda (come dovrebbe) alla realizzazione del bene comune? Come tenere insieme le smembrate membra delle individualità egoistiche

in un corpo sociale coeso? Occorre individuare qualcosa che sia comune a tutti i singoli, qualcosa che, a dispetto di ogni particolarismo, li possa legare in 'social catena'. Ma da che cosa possono essere universalmente accomunati gli uomini? La risposta leopardiana è, apparentemente, sconcertante: il dolore. Il poeta di Recanati ha gioco facile nel mostrare come la consapevolezza della universalità del dolore sia un tratto caratteristico e fondante della nostra tradizione culturale. Si legga il seguente passo del *Dialogo di Tristano e di un amico*:

Io diceva queste cose fra me, quasi come se quella filosofia dolorosa fosse d'invenzione mia [...]. Ma poi, ripensando, mi ricordai ch'ella era tanto nuova, quanto Salomone e quanto Omero, e i poeti e i filosofi più antichi che si conoscano; i quali tutti son pieni pienissimi di figure, di favole, di sentenze significanti l'estrema infelicità umana; e chi di loro dice che l'uomo è il più miserabile degli animali, chi dice che il meglio è non nascere, e per chi è nato morire in cuna; altri, che uno che sia caro agli Dei, muore in giovinezza, ed altri altre cose infinite su questo andare. (O.M. 108).

Ecco cosa hanno in comune gli uomini: l'esperienza del patire, della universalità, della fatalità, della immediatezza del dolore. Questa consapevolezza è comune ad Atene come a Gerusalemme. Nel libro di Giobbe è scritto: «L'uomo, nato da una donna, ha vita breve e piena d'affanni. Come un fiore sboccia ed appassisce, fugge come l'ombra e non s'arresta e si disfa come legno fradicio, come un vestito roso dalla tignola.» (Giobbe, 14, 1-2) Ed i memorabili versi dell'Edipo re di Sofocle sentenziano: «Ah, generazione dei mortali, / la vostra vita e il nulla / in pari conto io tengo! / Quale, quale uomo / attinge felicità più salda / di un'illusione che balugina / e rapida declina? / Se il tuo destino, o sventurato Edipo / a paradigma prendo, / nessun mortale dirò felice.» (Sofocle, 1993: vv. 1186-95)

È dunque possibile, in nome di una tale 'esperienza del dolore' che tutti gli uomini accomuna ed affratella, immaginare una comunità che tenda al bene di tutti? Una morale che tenga legati gli uomini da puri vincoli d'amore?

È questo, come è noto, uno dei temi de *La Ginestra o il fiore del deserto*. Non ho qui lo spazio per svolgere un'analisi puntuale del testo leopardiano; mi limiterò, di seguito, ad indicare gli snodi essenziali della riflessione etica in esso contenuta. Un primo tratto da mettere in rilievo mi pare sia costituito dalla estraneità e dalla irriducibilità dell'approccio leopardiano alle diverse forme di mistificazione ideologica dell'etico caratterizzanti la sua (e non solo la sua) contemporaneità. L'insistenza con la quale viene declinato il tema della veridicità, riconoscibile nella 'nobil natura' che 'con franca lingua, / nulla al ver detraendo, / confessa il mal che ci fu dato in sorte' (vv. 111-117); il riferimento al 'verace saper' che, liberando l'umanità dalle 'superbe fole' e dagli 'errori' ('la fondata probità del volgo' che 'così star suole in piede / quale star può quel c'ha in error la sede') su cui si fondano l'etico e il politico ('giustizia e pietade'), si pone, esso solo, come capace di garantire una convivenza sociale ispirata al perseguimento del bene comune ('l'onesto e il retto conversar cittadino') [vv. 151-57]; costituiscono altrettante conferme dell'atteggiamento complessivamente anti-ideologico della meditazione leopardiana. E infatti un'etica (e una politica) effettuali non possono che trovar radice in quel 'vero amore' capace di confederare 'l'umana compagnia', proprio e solo in forza del suo essere 'vero'. Il che equivale a dire che, per Leopardi, «non il riferimento a un inesistente impulso spirituale o a una legge morale assoluta, ma solo una conoscenza disincantata e antiidealistica della natura umana e del suo reale movente, e cioè del desiderio del piacere e delle facoltà e delle contraddizioni che da esso si generano, può consentire una comprensione effettivamente fondata dell'ordine morale.» (Bova, 2001: 117). A questo punto il cerchio del ragionamento sin qui condotto si chiude. L'amore universale, l'amore per il prossimo, se pensato come eccedente l'amor proprio (che costituisce l'essenza di ogni essere vivente) si rivela essere una 'fola', un mero inganno sul quale non è possibile costruire eticità. «L'uomo non si potrà mai (come nessun vivente) spogliare dell'amor di se stesso, nè questo dell'odio verso altrui...» (Zib. 890) Non si dà, insomma, eticità possibile se non sul fondamento di quell'amor proprio che pure pare aver prodotto l'egoismo universale. L'amore universale, ribadisce Leopardi, è un sogno, se pensato in alternativa o in opposizione all'amore che necessariamente l'essere vivente prova per sé. Ma allora come può costituirsi quel 'vero amore' (vero appunto perché indivisibile dall'amor proprio) capace di render possibile l'istituzione di una comunità in cui gli individui

---

perseguano, oltre e insieme al proprio, il bene comune?

Ora non potendo il vivente senza cessar di vivere, spogliarsi nè dell'amor proprio, nè dell'odio verso altrui, resta che queste passioni prendano un aspetto, quanto si può migliore; resta che l'amor proprio dilati quanto più può il suo oggetto [...]. La virtù non è altro in somma, che l'applicazione e ordinazione dell'amor proprio (solo mobile possibile delle azioni e desideri dell'uomo e del vivente) al bene altrui, considerato quanto più si possa come altrui, perché in ultima analisi, l'uomo non lo cerca o desidera, nè lo può cercare o desiderare se non come bene proprio. (Zib. 890-93)

Il 'vero amore' cantato nella *Ginestra* consegue, dunque, da una dilatazione dell'amor proprio, da una sorta di sua estroversione. E questa estroversione è, a sua volta, resa possibile dalla individuazione di un legame che accomuna i singoli tanto da convertire il bene comune in bene proprio e viceversa. Il fondamento del legame comunitario è cioè individuato in quel 'comun fato', in quella condivisa finitezza e fragilità ('*il basso stato e frale*') che destina l'uomo (ogni uomo) ad una '*guerra comune*' contro '*il brutto poter che ascoso a comun danno impera*'. Poco importa che questa inesausta e infinita guerra debba, in ultima istanza, concludersi con la sconfitta dell'essere umano, troppo fragile, nella sua costitutiva finitezza, per potersi opporre a colei che, '*madre di parto e di voler matrigna*' è, essa sì, '*veramente rea*'. Quel che importa è che Leopardi ci abbia lasciato, come suo testamento spirituale, come ultimo atto di un dramma umano e intellettuale altamente esemplare, un messaggio etico di straordinaria efficacia, coerenza e misura. Questo messaggio trova la sua riuscitissima trascrizione simbolica nella figura della '*lenta ginestra*' che, a dispetto della sua fragilità, oppone, alla sovrastante forza del 'monte sterminator Vesevo', la diuturna, paziente resistenza di chi, '*fiore gentile*', manda al cielo '*un profumo che il deserto consola*'.

### **Bibliografia**

Bova, A.C., *Illaudabil meraviglia. La contraddizione della natura nel pensiero di Leopardi*. Liguori, Napoli, 2001, (1° ed. 1992).

Dostoevskij, D., *Delitto e castigo*, Garzanti, Milano, 1981.

Leopardi, G., *Operette morali*, Newton Compton, Roma, 2000.

Leopardi, G., *Tutte le opere*, Vol I, Firenze, Sansoni, 1989 (1° ed. 1969).

Sofocle, *Edipo re*, Feltrinelli, Milano, 1993 (1° ed. 1991).

Spinoza, B., *Etica*, Boringhieri, Torino, 1985 (1° ed. 1959).

# Civilização meridional e meridionalidade: problemática entre antigos e modernos em Leopardi

Fábio Rocha Teixeira  
UFSC/CNPq  
fabiortx@gmail.com

Sebbene l'antichità era il tempo del bello, e della immaginazione, tuttavia anche allora la Grecia e l'Italia ne erano la patria, e luogo [...] Così per lo contrario, sebbene l'età moderna è il tempo del pensiero, nondimeno il settentrione ne è la patria.

Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*

No *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*, de 1824, a reflexão de Giacomo Leopardi sobre a modernização europeia destaca também a problemática entre “povos meridionais” [*popoli meridionali*] e “povos setentrionais” [*popoli settentrionali*], concernente à “destruição das ilusões” [*strage delle illusioni*] – típicas do *ethos* antigo – ocorrida com o advento do mundo moderno e substituídas, nesse mundo, por novos “fundamentos da moral” [*fondamenti della morale*] e da metafísica. Daí ser preciso compreender como a nova civilização buscou reparar os danos causados pelo desaparecimento das antigas ilusões, em virtude do vazio deixado pela destruição do *ethos* anterior. Em tal universo de sua reflexão, Leopardi apresenta o tema da relação entre antigos e modernos, o qual orienta, igualmente, a sua abordagem sobre a relação entre meridionais e setentrionais no domínio da questão moderna. Essa abordagem se apresenta, quer no *Discorso* de 1824 quer em alguns fragmentos do *Zibaldone di pensieri*. Nesse sentido, pensar a relação entre meridionais e setentrionais possibilita aprofundar a diagnose leopardiana do presente, quer no sentido antropológico-cultural quer filosófico-civil.

## O *Mezzogiorno* como universo cultural: a Itália e a sua recepção europeia

A percepção do *Mezzogiorno* europeu é algo que veio a se estabelecer na consciência dos doutos da Europa entre o século XVII e o XVIII. A Itália, em particular, foi acolhida como “realidade diferente e interessante, amável justamente por sua diversidade: como se aquele *mezzogiorno* e aquela Itália estivessem ainda mergulhados no antigo” (Placanica, 1998, p. 21). Não se trata aqui do “antigo” compreendido naquela Idade Média interpretada pelos renascentistas e identificada como momento de trevas: passado que devesse ser esquecido<sup>1</sup>. O antigo, portanto, é aquele correspondente ao “mítico

1 Conforme Antonio Viscardi, Condorcet é um dos que contribuiu para definir a noção iluminista do Medievo como noite tenebrosa e profunda, e usa o termo *renaître* para indicar o processo por meio do qual o espírito humano encontra, em certo momento, a via do “progresso” que havia perdido. O *renaître* de Condorcet se relaciona exatamente com o *risorgimento* de Bettinelli que, em 1773, publicou o célebre ensaio *Del risorgimento d'Italia negli studi, nelle arti, nei costumi, dopo il Mille*, em que afirma: “para bem conhecer aquela Itália que nós começamos a ver sepultada nas barbáries e, em seguida, renascer como nova cultura e beleza (Cf. VISCARDI, Antonio. *Storia della letteratura italiana: dalle origini al Rinascimento*. Milano: Nuova Appunti leopardiani (1) 1, 2011

mundo clássico (grego e latino)” [*mitico mondo della classicità (greca e latina)*]. Tal mundo se apresentava à recepção moderna por meio de “personagens”, “ruínas”, “poesia” e “paixões” de uma idade desaparecida.

O *Mezzogiorno* tornou-se cada vez mais o universo do mundo sonhado, pois precisamente no interior do mundo moderno e de seu ordenamento racional ocorreu essa volta do mundo antigo em suas expressões espirituais. Ademais, esse “desejo” de retornar às fontes remotas é algo que marca a experiência que aproximou alguns homens na sociedade moderna. Se antes o *Grand Tour* assumia a dimensão de “mera experiência de vida espiritual” [*mera esperienza di vita spirituale*], tornou-se em seguida “uma peregrinação às fontes do mundo civil” (Placanica, 1998, p. 31), e a Itália-Roma se torna “*Mutter Erde* da civilização europeia” (Placanica, 1998, p. 31).

### **Características naturais do *meridione* e setentrão: as formulações leopardianas**

Na época de Leopardi, ou seja, aquela correspondente à primeira metade do século XIX, permanecia ainda a grande tradição de exaltação da Itália e do *Mezzogiorno* da Itália: algo que decorria, em grande parte, da experiência dos viajantes estrangeiros. Aos olhos desses viajantes a civilização antiga parecia se refugiar naquele ângulo separado do mundo (Placanica, 1998, p. 34). Para se abordar a questão do *meridione* leopardiano se retoma aqui, de início, ao *Discorso* de 1824, uma vez que se trata da indagação de Leopardi acerca do atraso italiano ante as demais nações europeias. Esse argumento se reporta, por sua vez, às suas preocupações morais ao criticar os costumes dos italianos<sup>2</sup>.

Se a abordagem do *Discorso* leopardiano considera as razões desse atraso italiano na “falta de sociedade” [*manca di società*] (Leopardi, 2006, p.79), pode-se ainda acrescentar, com base ainda no *Discorso*, outra razão ou semelhantes efeitos, “a natureza do clima e do caráter nacional que dele depende e resulta” (Leopardi, 2006, p. 79). Para abordar essa outra “razão”, com base na ordem natural, Leopardi considera a relação entre povos meridionais e setentrionais. Trata-se aqui da compreensão dos “efeitos” naturais sobre a constituição do caráter das sociedades.

---

Accademia, 1960, p. 466. Deve-se destacar ainda os argumentos de Kristeller e Garin em relação a essa cisão radical entre Medieval e Renascimento, indicando certa escola classicista medieval. Ver aqui KRISTELLER, Paul. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento* [1954]. Trad. port. Artur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1995, pp. 11-29; \_\_\_\_\_. *Il pensiero e le arti nel Rinascimento* [1954]. Trad. it. Maria Baiocchi, Roma: Donzelli editore, 2005 (2ª ed.), pp. 3-22; GARIN, Eugénio. *Idade média e Renascimento* [1973]. Trad. port. Isabel Teresa Santos et al., Lisboa: Editorial Estampa, 1994, pp. 21-61; \_\_\_\_\_. *La cultura del Rinascimento*. Profilo storico. Roma-Bari: Laterza&Figli, 2010, pp. 5-34).

2 Conforme Cassano, na reflexão leopardiana sobre a problemática da diferença entre civilização meridional e civilização setentrional, a da diferença entre antigos e modernos foi mais abordada nos estudos leopardianos. Leopardi, em várias passagens do *Zibaldone di pensieri* chega a traçar uma forte articulação entre as duas diferenças. Por isso é relevante, em conformidade com o seu pensamento, considerar essa conexão, uma vez que segundo o fragmento 4256 do *Zibaldone*, Leopardi afirma: “A antiguidade mesma e a maior naturalidade dos antigos, é uma espécie de meridionalidade no tempo” (Cf. LEOPARDI, Giacomo. *Zibaldone di pensieri*, fragmento 4256 (14.03.1827), pp. 2335-2336: “L’antichità medesima e la maggior naturalezza degli antichi, è una specie di meridionalità nel tempo”). Essa diferença entre civilização meridional e setentrional não ocupa, porém, um estatuto menor no pensamento de Leopardi, pois é preciso considerar em suas abordagens, quer a contribuição de Montesquieu quer aquelas de Mme. De Staël. Daí se destacar nessas influências as referências constantes a diferenças geográficas e climáticas, as quais assumem um papel importante nas obras desses pensadores. (Cassano, 2003). Nesse sentido, ver aqui DOLFI, Ana. *Leopardi e il pensar filosofico di Madame de Staël*. In: Leopardi e la cultura europea. Atti del convegno internazionale dell’Università di Lovanio (Lovanio – 10-12 dicembre, 1987), Roma: Bulzoni-Leuven University press, 1989, pp. 191-205).



---

No *Discorso*, Leopardi assume como pressuposto dos seus argumentos, certo “paradoxo” [*paradosso*], conforme indica a seguinte passagem:

É tão admirável e semelhante ao paradoxo, quanto verdadeiro, que não exista nem indivíduo, nem povo tão próximo à frieza, à indiferença, à insensibilidade, e a certo grau tão alto e profundo e constante de frieza, insensibilidade e indiferença, como aqueles que são, por natureza, mais vivos, mais sensíveis, mais calorosos (Leopardi, 2006, p. 79).

No seu entender, esses “povos” [*popoli*] ou “indivíduos” [*individui*], quando postos em “um estado e em circunstâncias políticas quaisquer que sejam”, os efeitos serão, portanto, opostos à natureza sensível deles.

Certamente, tais argumentos pretendem enfrentar certo “caráter nacional” [*carattere nazionale*] das “nações civis” [*nazioni civili*], por se tratar de uma abordagem relativa à constituição dos “costumes” [*costumi*] e dos seus aspectos antropológicos e morais: compreender a natureza da vida civil de certos povos, em particular, naquilo que contribuiu para os novos fundamentos morais modernos. Daí povos e indivíduos, de natureza calorosa e vivaz, revelarem “indiferença” ante certas circunstâncias políticas. Leopardi escreve:

A indiferença que disso resulta é perfeita, muito arraigada, muito constante; a inatividade, se assim se pode chamar, muito eficaz; o menosprezo muito eficaz; a frieza é realmente gelo, como ocorre no calor grande, em que os vapores são elevados por ele a tanta levitação que se apertando ali no gelo mais duro, cai despedaçado em granizo (Leopardi, 2006, p. 79).

Trata-se, portanto, de sua interpretação do que se transformou a Itália no presente, se compreendida com base na nova configuração entre as nações civis e a relação entre meridional e setentrional. Se, no passado, a Itália superou “duas vezes” [*due volte*] de “imaginação” [*immaginazione*] as demais nações, ou seja, na Antiguidade e no Renascimento, não se pode, porém, deixar de se “surpreender” que

os italianos, a mais vivaz de todas as nações cultas e a mais sensível e calorosa por natureza, seja agora no hábito e no caráter adquirido a mais morta, a mais filósofa na prática, a mais circunspecta, indiferente, insensível, a mais difícil de ser movida pelas coisas ilusórias (Leopardi, 2006, p. 80).

Nesse novo estado de coisas em que a Itália se encontrava, e havia se transformado, se lembrada a partir do passado, e aqui Leopardi destaca a relevância que ocupa a “imaginação” [*immaginazione*] na cultura dos povos no presente – como apresenta o *Discorso* – encontra-se “muito menos governada pela imaginação” [*molto meno governata dall’immaginazione*] (Leopardi, 2006, p. 80)]. Isso justifica haver se tornado uma nação,

a mais reflexiva no operar e na conduta, a mais pobre, aliás, desprovida totalmente de obras da imaginação (nas quais uma vez, aliás, duas vezes, superou de longe todas as nações que agora nos superam), de poesia qualquer (não falo de versificação) de obras sentimentais, de romances e a mais insensível à consequência dessas tais obras e gêneros (ou próprias ou estrangeiras) [Leopardi, 2006,

Para Leopardi, se comparada ao passado<sup>3</sup>, a situação da Itália causa, no presente, espanto. Ademais, não deixa também de se admirar que, no presente,

os povos setentrionais e, em princípio, os mais setentrionais sejam hoje os mais calorosos de espírito, os mais imaginativos de fato, os mais maleáveis e governáveis pelas ilusões, os mais sentimentais quer de caráter quer de espírito quer de costumes, os mais poetas nas ações e na vida, e nos escritos e literaturas (Leopardi, 2006, p. 81).

Nos “tempos antigos” [*tempi antichi*]<sup>4</sup> – acrescenta Leopardi – “o estado das coisas e das opiniões racionais favorecia tanto a imaginação quanto nos tempos modernos a desfavorece” (Leopardi, 2006, pp. 82-83). Porém, algo favorecia aos meridionais.

Ao se reportar à vitalidade da imaginação dos meridionais nos tempos antigos, Leopardi expõe a diferença existente entre meridionais e setentrionais, pois

na prática a imaginação dos povos meridionais era tão mais ativa daquela dos setentrionais quanto é agora ao contrário, porque a frieza da realidade tem tanto mais força sobre as imaginações e sobre os caracteres quanto eles são mais vivos e mais calorosos (Leopardi, 2006, p. 83).

---

3 Deve-se destacar aqui o apelo leopardiano ao passado de glória da Itália como sentimento de recusa ao seu presente estado moderno. Nesse sentido, ver aqui as poesias de um Leopardi civil presentes nos *Canti*, a saber, *All'Italia* [*O patria mia, vedo le mura e gli archi/ E le colonne e i simulacri e l'erme/ Torri degli avi nostri./ Ma la gloria non vedo ...*]; *Sopra il monumento di Dante che si preparava in Firenze* [*O Italia, a cor ti stia/ Far ai passati onor; che d'altrettali/ Oggi vedove son le tue contrade./ Nè v'è chi d'onorar ti si convegna./ Volgiti indietro, e guarda, o patria mia./ Quella schiera infinita d'immortali...*]; *Ad Angelo Mai, quand'ebbe trovato i libri di cicerone della Repubblica* [*italo ardito, a che giammai non posi/ Di svegliar dalle tombe/ I nostri padri? ed a parlar gli meni/ A questo secol morto, al quale incombe/ Tanta nebbia di tedio? E come or vieni/ Sì forte a' nostri orecchi e sì frequente./ Voce antica de' nostri./ Muta sì lunga etade? e perchè tanti/ Risorgimenti? ...*]; *Nelle nozze della sorella Paolina* [*O verginete, a voi/ Chi de' perigli è schivo, e quei che indegno/ È della patria e che sue brame e suoi/ Volgari affetti in basso loco pose./ Odio mova e disdegno./ Se nel femminile core/ D'uomini ardea, non di fanciulle, amore ...*]; *A un vincitore nel pallone* [*Alla patria infelice, o buon garzone/ Sopravviver ti doglia./ Chiaro per lei stato saresti allora/ Che del serto fulgea, di ch'ella è spoglia./ Nostra colpa e fatal. Passò stagione./ Che nullo di tal madre oggi s'onnora./ Ma per te stesso al polo ergi la mente./ Nostra vita a che val? ...*]; *Bruto minore* [*Fremono i poggi, dalle somme vette/ Roma antica ruina./ Tu sì placida sei? Tu la nascente/ Lavinia prole, e gli anni/ Lieti vedesti, e i memorandi allori./ E tu su l'alpe l'immutato raggio/ Tacita verserai quando ne' danni/ Del servo italo nome./ Sotto barbaro piede/ Rintronerà quella solinga sede ...*]; *Alla primavera, o delle favole antiche* [*Forse alle stanche e nel dolor sepolte/ Umane menti riedel/ La bella età, cui la sciagura e l'altra/ Face del ver consunse/ Innanzi tempo? Ottenebrati e spenti/ Di febo i raggi al misero non sono/ In sempiterno? ed anco./ Primavera odorata, ispiri e tenti/ Questo gelido cor, questo ch'amara/ Nel fior degli anni suoi vecchiezza impara? ...*]; (LEOPARDI, 2006 [5ª ed.], pp. 207, 215, 227-228, 244-245, 252, 260-261 e 265). Ver também BLASUCCI, Luigi. *I tempi dei "Canti". Nuovi studi leopardiani*. Torino: Einaudi, 1996, pp. 3-61.

4 Para Francesco Tateo o antigo em Leopardi é “uma sensação, não um modelo [...], é um mito, mas não no sentido específico do termo, uma palavra que vive na realidade imediata de quem a pronuncia, mas para concretização de um modelo, é uma imaginação [...], para usar um vocábulo caro a Leopardi [...]”; (Cf. TATEO, Francesco. *Leopardi e gli antichi*. In: Michele Dell'Aquila (org.). *Ripensare Leopardi*. Fasano:Schena, 1999, p. 12.

No seu entender, os novos tempos indicam um deslocamento em relação à imaginação e a compreensão leopardiana pressupõe ainda certo paralelo entre antigos e modernos. Conforme Leopardi escreve, as nações setentrionais e, sobretudo, o povo, certamente

são muito mais comparáveis e semelhantes hoje em dia às antigas que não são as nações, e de modo geral o povo do *mezzogiorno*, enquanto é mesmo certo que devendo escolher entre os climas e entre as características naturais dos povos uma imagem da antiguidade ninguém duvidaria de escolher os meridionais, e os setentrionais, ao contrário, como imagem do moderno (Leopardi, 2006, p. 83).

Em tais argumentos, ele concebe a “natureza e disposição dos tempos modernos” [*natura e disposizione de’ tempi moderni*] como não “acidental” [*accidentale*] e, com efeito, não “passageira” [*passaggera*], justificando, por sua vez, “a superioridade do setentrião” [*la superiorità del settentrione*], também como não “acidental” [*accidentale*] e sequer “previsível” [*prevedibile*]. Daí a sua observação:

A abundância e o excesso da vida cedem à mediocridade e também à escassez da mesma, desde que aquela não tem mais como se alimentar na realidade das coisas e do estado social, e que as opiniões refletidas contrastam consigo e a oprimem (Leopardi, 2006, p. 83).

Em uma nota do *Discorso* de 1824, há o argumento de que as “histórias” [*istorie*] demonstram algo sobre os “povos superiores aos outros nas grandes ilusões” [*popoli superiori agli altri nelle grandi illusioni*]. Tais povos seriam superiores também em tudo, a saber, “na literatura, na felicidade, riqueza e indústria nacional, na preponderância e domínio direto ou indireto sobre os outros” (Leopardi, 2006, pp. 83-84). Aqui Leopardi se reporta, de novo, à “situação” [*situazione*] de alguns povos setentrionais, pois esses povos conservam a “imaginação em meio à crescente civilização” [*immaginazione in mezzo alla crescente civiltà*]. Não se trata da sua inexistência nos “baixos tempos” [*bassi tempi*], pois a imaginação esteve “unida à barbárie” [*congiunta alla barbarie*]. Já nos “modernos” [*moderni*], sobretudo no *Mezzogiorno*, Leopardi assegura não faltar “civilização” [*civiltà*], mas decerto com “a imaginação posta em atividade” [*l’immaginazione posta in attività*] (Leopardi, 2006, p. 84).

Em oposição, quer ao mundo medieval, pois a imaginação se encontrava unida à “barbárie” [*barbarie*], quer aos modernos, em que se revela a imaginação sem “atividade” [*attività*], embora o *Discorso* não fale da barbárie dos novos tempos, mas anuncie certos elementos que podem indicar novos riscos, os dois estados são contrário, de acordo com Leopardi, “à grandeza e superioridade nacional” [*alla grandezza e superiorità nazionale*]. Ele conclui o seu argumento defendendo a união entre “civilização” [*civiltà*] e “imaginação” [*immaginazione*] como o “estado dos antigos, e justamente o estado antigo, e não é oportuno dizer de qual grandeza eles fossem causa” (Leopardi, 2006, p. 84).

Leopardi conclui o *Discorso* com uma constatação relativa à natureza dos meridionais, que justifica igualmente as mudanças ocorridas – tanto na relação com as nações setentrionais, quanto no deslocamento realizado nas disposições naturais e culturais dos meridionais para setentrionais: algo que justifica a natureza dos meridionais, seja na antiga superioridade seja na perda dela. Daí ele escrever:

Como a vida e a força interior e do espírito é naturalmente maior nos meridionais, e nos indivíduos sensíveis e nos finos engenhos, do que é nos outros, por isso eles são nas ações deles e no caráter

deles mais determinados e governados, por assim dizer, pelo ânimo, e menos mecânica que outros povos e indivíduos. Portanto é quando os princípios e as persuasões deles são contrários às ilusões, frias, tendente à indiferença, à aridez, ao puro cálculo, também os caracteres e as ações deles são no todo e constantemente frias, calculadas, indiferentes, insensíveis, muito mais que nos outros povos e indivíduos também mais instruídos, mais filósofos, mais fundamentados e providos de princípios contrários às ilusões e ao imaginativo, e tendente à frieza, indiferença, insensibilidade (Leopardi, 2006, p. 84).

Isso porque, a “correspondência” [*corrispondenza*] entre os “princípios [*principii*] e a “prática” [*pratica*] é bem mais constante nos meridionais do que em qualquer outro povo” (Leopardi, 2006, p. 84).

### **Clima e disposições naturais na reflexão leopardiana sobre os povos: setentrionais e meridionais**

A indagação leopardiana sobre as causas do atraso italiano ante as outras nações civis europeias, apresentada no *Discorso* de 1824, exige ainda uma passagem pelo *Zibaldone di pensieri*, pois o *Discorso* tem a sua elaboração em um momento relevante do próprio *Zibaldone* (Placanica, 1998, p. 48). Não obstante as diferenças de abordagem do tema, algo sustentado por alguns estudiosos<sup>5</sup>, aqui importa acrescentar novos elementos ou aprofundar aqueles já anunciados no *Discorso*. Daí a necessidade de se considerar, de início, a questão da natureza e do clima com base em alguns fragmentos do *Zibaldone*.

Nesse sentido, abordando ainda a problemática da relação entre os povos, Leopardi trata no *Zibaldone* do clima e a natureza dos povos. Ele defende que a “estação e o clima frio dão mais força de agir e menos vontade de fazê-lo, maior contentamento do presente, inclinação para a ordem, para o método, e até para a uniformidade” (Leopardi, 2010, p. 2111). Isto porque o calor diminui “as forças do agir, e no próprio tempo inspira e inflama o desejo delas, torna muito suscetível de tédio, intolerantes da uniformidade da vida, vagos de novidades, descontentes de si mesmos e com o presente” (Leopardi, 2010, p. 2111). Contrapondo os dois climas e as disposições do ânimo, Leopardi diz parecer que “o frio fortifique o corpo e una o ânimo: que o calor adormeça, quer excitando, quer despertando, quer derretendo o ânimo” (Leopardi, 2010, p. 2111).

Certamente esses argumentos de Leopardi preparam e integram as suas análises da natureza dos povos setentrionais e meridionais. Quando aborda a atividade do corpo e do ânimo de ambos os povos, ele escreve que a “atividade do corpo é própria dos setentrionais, dos meridionais aquela do ânimo” (Leopardi, 2010, p. 2111). Ele sabe, porém, que o corpo não opera se não é movido pelo ânimo, mas pretende explicitar o que prevalece na natureza desses povos, não obstante parecer paradoxal. Daí

5 No seu escrito Placanica, reportando-se ao tema do *meridione* na obra leopardiana, defende haver uma diferença de abordagem entre a forma assumida por Leopardi no *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*, de 1824, daquela desenvolvida no *Zibaldone di pensieri*: por conseguinte, duas perspectivas distintas de abordagem. Isso porque, no *Discorso* há um empenho de Leopardi em indagar aqueles defeitos e atrasos da sociedade italiana, que será, após a revisitação do meridiano leopardiano, o tema do *Discorso*. Já aquela crítica leopardiana à Itália, do início do século XIX, apresenta uma novidade, ou seja, “um parêntese originalíssimo” decorrente de um quadro bem mais vasto de sólidas convicções acerca do *meridione*, constituindo assim um *continuum* no interior do corpo do *Zibaldone*, no qual uma identificação absolutamente diferente, absolutamente ideologizada e mitificada, nos oferece um *Meridione* do mundo bem antes da Europa e da Itália, assumindo proporções e latitudes novas, absolutamente inéditas (Cf. PLACANICA, 1998, pp. 48-49).

argumentar:

Portanto, é que os setentrionais, ainda que sem controvérsia seja justamente deles a atividade e laboriosidade, mesmo sendo realmente os povos mais quietos da terra, e os meridionais os mais inquietos, embora seja propriedade deles a indolência (Leopardi, 2010, p. 2111).

Leopardi observa, na formação desses povos e das características particulares de ambos, a articulação entre os elementos climáticos e as contradições “materiais da vida” [*materiali della vita*] (Leopardi, 2010, p. 2173). Ele argumenta, reportando-se aos antigos setentrionais, que

mal abrigadas contra as inclemências do clima pelos casebres, à procura de alimento com a caça [...] eram também mais *ύπαιθριoi*<sup>6</sup> de vida, que não são hoje em dia os meridionais. Introduzidos os usos e comodidades do Norte se tornaram naturalmente os mais caseiros da terra (Leopardi, 2010, p. 2173).

Certamente as suas análises sobre o clima e as disposições, o modo de vida das nações e indivíduos, preparam, ao mesmo tempo, as suas conclusões de filosofia moral. Nesse sentido, ele sustenta ainda no *Zibaldone*, conforme os fragmentos 4062-4064, que quando se consideram

essas condições físicas da vida com relação ao moral, pode-se racionalmente afirmar que a sorte daqueles que vivem nos países bastante quente é preferível quanto à felicidade aquela dos outros povos. [...] A vida não tem absolutamente nada de desejável, de maneira que a mais longa seja preferível. Preferível é a menos infeliz, e a menos infeliz é a mais viva [...]. Ora essa comparação de climas eu a aplico aos tempos, e pondo os antigos no lugar dos povos de clima quente e os modernos, no lugar dos povos de clima frio, digo que embora a vida dos antigos fosse talvez, geralmente mais breve que aquele dos modernos, pelas turbulências sociais e os contínuos perigos do estado antigo, apesar de tudo porque muito mais intensa, ela é preferível, contendo na sua menor duração maior soma de vitalidade, ou quando também em menor espaço contivesse igual soma que a moderna maior em espaço (Leopardi, 2010, pp. 2173-74).

### **Meridionais-setentrionais e Antigos-modernos: sobre a atividade da imaginação, a filosofia e a vida civil**

As suas considerações, acima expostas, sobre a influência do clima nas disposições naturais e no modo de vida de povos e indivíduos justificaram certa orientação que ultrapassa unilateralidades na reflexão e compreensão da natureza de certas nações civis, em particular, na Modernidade, mesmo que Leopardi não deixe de se reportar aos Antigos. Ele defende ainda no *Zibaldone di pensieri*, refletindo sobre a natureza desses povos e suas particularidades, que no seu procedimento não trata das “circunstâncias” [*circostanze*] como “passageiras e acidentais” [*passagere e accidentali*], ou seja, “como a maior ou mais divulgada e comum cultura de espírito etc., mas naturalmente e constantemente, no sistema de vida social” (Leopardi, 2010, p. 2173). Tornando-se a civilização comum no norte e no sul, Leopardi afirma que:

---

6 Tal termo assume aqui o significado de algo externo, de exterioridade.

---

os povos do *mezzogiorno*, como menos caseiros, tenham sido, sejam e tenham quer ser mais inquietos e mais ativos que aqueles do setentrão, tanto no ânimo, como na realidade, ao contrário daquilo que levaria a pura natureza de uns e de outros comparativamente considerada (Leopardi, 2010, p. 2173).

É preciso considerar outras causas, a fim de uma compreensão das mudanças ocorridas no modo de ser desses povos, pois Leopardi reconhece ser “os setentrionais modernos e civis [...] na verdade muito mais diversos e mudados que os seus antigos, que não são os meridionais dos antigos deles; tanto no caráter, tanto nos usos, tanto nas ações etc.” (Leopardi, 2010, p. 2173).

Leopardi se reporta aqui ao desenvolvimento nos setentrionais de certas disposições, faculdades e atividades voltadas para a “cultura do espírito”, como forma distinta do que ocorre com os meridionais. Daí ele explicitar, com base na “vida caseira” [*vita casalinga*] dos setentrionais, outras disposições que contribuem, quer para uma natureza distinta quer para certas atividades do espírito. Por isso,

a solidão, o estar sempre, ou a maior parte do tempo, recolhido em si mesmo, o estar desprovido ou escasso de distrações, por causa do método e da uniformidade da vida e da pouca sociedade, deixa livre o campo às faculdades da alma de agir, de se desenvolver, de se dobrar sobre si mesmas, de meditar, de pensar, de refletir, de imaginar e produzir necessariamente um hábito de pensamento, que prejudica sumamente, ou também exclui, quer o hábito, quer a inclinação, quer o ato do operar (Leopardi, 2010, p. 2173).

Em verdade, a formação e o desenvolvimento de certas faculdades e atividades decorrem de modos de ser específicos, e quando se trata de faculdades voltadas para o pensamento e reflexão, Leopardi sabe que outro é o modo que povos e indivíduos se constituíram. Nesse sentido ele diz:

estar grande parte do tempo, distante do mundo, da sociedade, dos homens de fora; o hábito de ver a vida e as coisas humanas ordinariamente de longe, produz naturalmente as ilusões e os belos sonhos e os castelos de areia, e deixa livre o imaginar e o representar-se, e o criar-se o mundo e os homens e a vida a seu modo, e dá lugar à esperança (Leopardi, 2010, p. 2173).

Já a esperança, quando perdida, esses homens setentrionais a recuperam

porque a esperança, desde que seja deixada agir, e não seja rejeitada pela realidade, por causa da natureza do homem retorna indubitavelmente e logo retorna); ou debilitada, lhe dá tempo de se restaurar e se reintegrar; ou moribunda, a conserva, pelo menos em vida; ou faz enfim, que em igualdade de circunstâncias, ela seja sempre mais que não seria em uma vida em meio ao mundo; e mantém longe, ou adia ou diminui o desengano, ou debilita os efeitos dela, ou reduz a extensão dela etc. (Leopardi, 2010, pp. 2173-74).

Dessas observações, Leopardi infere “consequência e prova” [*consequenza e prova*] de que os setentrionais são, por uma parte,

---

mais profundos e subtis especuladores, mais filósofos, sobretudo nas ciências abstratas, ou partes mais abstratas dessas, ou gêneros mais abstratos etc., em suma, mais pensadores que os meridionais; daí a Staël chamar a Alemanha *la patrie de la pensée* (Leopardi, 2010, p. 2174).

Por outra, e algo que pode até parecer contrário, seja por essa qualidade seja pela natureza dos setentrionais e meridionais, os primeiros

são mais imaginosos e realmente mais poetas e mais entusiastas sensíveis, e de fantasia mais eficaz e forte (quanto, porém, ao poetar, não quanto ao agir; e quanto ao que é obra apenas do espírito, não do corpo), e mais inventivos, originais e fecundos do que são os meridionais (Leopardi, 2010, p. 2174).

Leopardi defende, porém, ser tal “superioridade” [*superiorità*] dos setentrionais modernos, realmente, um acidente entre tantos outros “acidentes sociais” [*accidente sociali*], e que não se trata de algo que decorre necessariamente da natureza. No seu entender, tais “acidentes” pertencem aqueles que são “constantes e conatural, em absoluto, à essência da civilização, e que durando a civilização junto a uns e junto a outros povos, não podem nunca faltar” (Leopardi, 2010, p. 2174).

Certamente aqui há uma diferença dos argumentos apresentados no *Discorso* de 1824, ou seja, de não ser a “imaginação” um privilégio apenas dos meridionais e da superioridade moderna dos setentrionais, se Leopardi defende ser um dos “tantos acidentes sociais” [*tanti accidenti sociali*] ao pensar o modo da existência setentrional. No seu *Discorso*, ele sustentava de não duvidar

de atribuir em grande parte a firme e visível superioridade presente das nações setentrionais sobre as meridionais, quer na política, quer na literatura, quer em tudo que existe, à superioridade da imaginação deles. Nem esta nem aquela, consequentemente há de se considerar como coisas acidentais (Leopardi, 2006, p. 83).

Se aqui se retoma a concepção, apresentada no *Zibaldone di pensieri* sobre a imaginação e a relação setentrionais-meridionais, torna-se ainda mais evidente essa diferença, pois ele, pensando a relação setentrionais-meridionais com base na “imaginação”, sustenta:

Aliás, a imaginação dos setentrionais com respeito à meridional quanto é, geralmente e junta, mais forte, viva, vigorosa, ativa, fecunda e maior, tanto ainda é mais sombria, lúgubre, triste, melancólica, funesta e, pode-se dizer, feia. Como, abandonando as outras circunstâncias, ela é nutrida pela solidão, pelo silêncio, pela monotonia da vida; e a meridional pelas belezas e pela vitalidade e atividade da natureza; as obras daquela nascem entre as paredes de um quarto aquecido por estufas; as obras desta nascem, por assim dizer, sob o céu azul e dourado, em campos verdes e risonhos, em ares aquecidos e vivificados pelo sol (Leopardi, 2010, p. 2174).

Certamente, Leopardi não descuida, nessas suas observações, de certa “inevitável” (Felice, 2001, p. 681) evolução histórica – relativa aqui a esse deslocamento meridional-setentrional; sul-norte, ou seja, da civilização –, mas identifica, nesse momento do *Zibaldone di pensieri*, a presença apenas de um “resíduo de imaginação” (Felice, 2001, p. 691) nos novos protagonistas, ou seja, nos setentrionais. Tal “resíduo” se revela, pois, naquela “imaginação sóbria, abstrata, metafísica, e decorrente mais das verdades, da filosofia, da razão, que da natureza” (Leopardi, 2010, p. 1550). Por conseguinte, é justa-

mente a “falta das vivas e grandes ilusões extinguindo a imaginação alegre, brisa brilhante e, em suma, natural como a antiga, [que] introduz a consideração do verdadeiro, o conhecimento da realidade das coisas, a meditação” (Leopardi, 2010, p. 1550).

Deriva dessa outra forma da “imaginação”, exposta anteriormente, como “abstrata” e “metafísica”, em que se inscreve a “verdade”, a “filosofia”, a “razão”, pois se distanciam, quer da “natureza” [*natura*], das “vagas ideias” [*vaghe idee*], correspondentes, portanto, à “imaginação primitiva” [*immaginazione primitiva*] (Leopardi, 2010, p. 1550). Trata-se da “imaginação” dos setentrionais, conforme escreve Leopardi, aquela forma como se apresenta na Modernidade, ou, sobretudo *oggi*, pois

fundamentada no pensamento [...] na metafísica, nas abstrações, na Filosofia, nas ciências, no conhecimento das coisas, nos dados exatos etc. Imaginativa que tem mais que tratar com a matemática sublime que com a poesia (Leopardi, 2010, p. 1550).

Aqui não se pode deixar de considerar, em particular nas suas observações sobre os setentrionais, a problemática da Filosofia<sup>7</sup>. Por isso, é preciso pressupor, antes de qualquer coisa, que na sua distinção apresentada com base, quer da influência do clima e situação geográfica, quer na distinção entre a mente e as tendências, Leopardi compreende entre os meridionais, os gregos, romanos, italianos, espanhóis e, em parte, os franceses, ou seja, intermediários entre sul e norte, e entre os setentrionais, alemães e ingleses<sup>8</sup>, algo importante também para a sua abordagem da filosofia moderna e, igualmente, para a sua postura ante tendências metafísicas e abstratas modernas.

Certamente Leopardi se expressa como antimetafísico<sup>9</sup>, ou seja, refuta os filósofos metafísicos e abstratos, em particular, aqueles setentrionais alemães, pois ele reconhece, no *Discorso* de 1824, que

a Itália no que concerne à ciência filosófica e o conhecimento maduro e profundo do homem e do mundo é incomparavelmente inferior à França, à Inglaterra, à Alemanha, considerando essas e aquela em geral (Leopardi, 2006, p. 57).

Ainda no *Discorso*, Leopardi diz que os alemães, não obstante a “inclinação presente do espírito humano à pura observação e à experiência” [*inclinazione presente dello spirito umano alla pura osservazione e all’esperienza*] (Leopardi, 2006, p. 82), “são ainda na literatura e na Filosofia e nas ciências aquilo que eram os antigos precisamente” (Leopardi, 2006, p. 82). Em verdade, a sua avaliação da nova cultura e filosofia alemã

estava vinculada às suas teorias geográficas e do clima setecentescas, e é ora afetuosa ora irônica, admirativa sempre, com uma veia sutil de superioridade e de desprezo [...]. Na sua mente está que os povos meridionais são (ou tem sido) os mais vivos e vitais, mais imaginosos e poéticos, mais geniais de uma genialidade integral, poemática e filosófica juntas (Sansone, 1997, p. 215).

7 Ver aqui POLIZZI, Gaspare (org.). *Leopardi e la Filosofia*. Firenze: Polistampa, 2001, p. 75.

8 Cf. SANSONE, Mario. *Storicità e letteratura da Machiavelli a Leopardi*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1997, p. 215.

9 É importante destacar aqui a exposição realizada por Sansone acerca das fontes filosóficas de Leopardi, situadas em particular na filosofia do século XVIII. Nesse sentido tal crítico destaca na sua exposição as formulações antimetafísicas leopardianas e o repúdio de Leopardi aos filósofos metafísicos e abstratos. Para Sansone quando Leopardi fala de “sua” metafísica não significa apreender princípios para além da experiência, mas aquelas formulações gerais que valem para fundamentar e justificar a construção empirista. Ele reconhece ainda que Leopardi fala não raramente de metafísica, mesmo quando aborda a problemática do seu sistema: embora não se trate de identificar o procedimento leopardiano com uma orientação abstrata e especulativa. Cf. SANSONE, Mario. *Storicità e letteratura da Machiavelli a Leopardi*, p. 215.



---

Aqui se revela uma nova diferença em relação à orientação do *Discorso*, no que concerne à problemática filosófica meridional, com base no *Zibaldone di pensieri*. Ao estabelecer um paralelo entre os italianos e os setentrionais no *Zibaldone*, Leopardi sustenta que os italianos, por causa do entusiasmo deles de uma época, serem filhos de

uma imaginação viva e mais rica que profunda, eram muito ativos, desse modo, agora, uma das razões pela qual não se apercebem ou ao menos se desesperam totalmente de uma vida sempre uniforme, e de uma inação perfeita, é a mesma imaginação igualmente rica e vária, e superabundância das sensações que deriva dela, a qual lhes mergulha sem que disso percebam em uma espécie de *rêve*, como as crianças quando estão a sós (Leopardi, 2010, p. 1527).

Tais observações preparam, com efeito, as suas considerações sobre os setentrionais e, em particular, sobre as faculdades e modo de ser desses povos.

Na continuidade das suas análises, Leopardi argumenta sobre a “profundidade da mente” [*profondità della mente*], reportando-se à “faculdade de penetrar nos mais íntimos recantos do verdadeiro e do abstrato” (Leopardi, 2010, p. 1527). Trata-se aqui da disposição dos setentrionais, a qual Leopardi reconhece como não desconhecida por eles, em particular, pelos que são “cultos” [*culti*], pois a “subtileza, presteza e acuidade”, ou seja, “concebimento e a descoberta do verdadeiro, lá onde aos outros é preciso esforço, e por isso erram com frequência com toda a profundidade” (Leopardi, 2010, p. 1527). Apesar disso, Leopardi observa não ser o “forte” deles, pois constitui, ao contrário, “a ocupação e, portanto, a infelicidade dos setentrionais cultos (observai com frequência os suicídios na Inglaterra), os quais não têm algo que os distraia da consideração do verdadeiro” (Leopardi, 2010, p. 1527). Embora pareça que a imaginação seja neles algo muito caloroso e original, Leopardi diz: “Todavia [...] é antes filosofia e profundidade, que imaginação, e a poesia deles antes metafísica que poesia, vindo mais do pensamento que das ilusões” (Leopardi, 2010, p. 1527).

Segundo o *Zibaldone*, certos estados do ânimo possibilitam a “reflexão” [*riflessione*], a “profundidade do pensar” [*profondità del pensare*], ou seja, o peso da infelicidade, da monotonia, da sombra da tirania, do escrever melancólico, da “eloquência não mais viva e enérgica, mas lúgubre, profunda, filosófica” (Leopardi, 2010, p. 1550). De acordo com Leopardi,

a falta das vivas e grandes ilusões apagando a imaginação alegre, aérea, brilhante e, em suma, natural como a antiga, introduz a consideração do verdadeiro, o conhecimento da realidade das coisas, a meditação etc. da realidade das coisas, a meditação etc. e dá também lugar à imaginação sombria, abstrata, metafísica e decorrente mais das verdades, da Filosofia, da razão que da natureza, e das vagas ideias próprias naturalmente da imaginação primitiva (Leopardi, 2010, p. 1550).

Trata-se aqui da “imaginação” como se apresenta nos setentrionais, pois possibilita, por causa da pouca vida da natureza, uma “imaginação fundada no pensamento” [*immaginazione fondata sul pensiero*] (Leopardi, 2010, p. 1550). Outras atividades se desenvolvem também em virtude da carência

de certa imaginação, ou seja, daquela primitiva<sup>10</sup>, uma vez que a dos setentrionais se fundamenta ainda “no pensamento, na metafísica, nas abstrações, na Filosofia, nas ciências, no conhecimento das coisas, nos dados exatos” (Leopardi, 2010, p. 1550). No entender de Leopardi, se a Grécia e a Itália – como na Antiguidade o *tempo do belo* (Leopardi, 2010, p. 1671) e da “imaginação” – correspondem ainda à *pátria* e ao lugar, a inclinação natural dos setentrionais é, em verdade, a profundidade do entendimento, do verdadeiro, do melancólico.

Por isso, a “idade moderna” [*età moderna*] é o *tempo do pensamento* e o setentrião é a *pátria* dele, “e a Itália conserva, todavia, alguma coisa da sua natural imaginação, do seu belo, da sua natural disposição à alegria e à felicidade” (Leopardi, 2010, p. 1671). Tais observações justificam certamente a interpretação leopardiana da relação entre tempos modernos e antigos, mas também entre meridionais e setentrionais, em particular com respeito à imaginação e à Filosofia. Isso explica, igualmente, entre os setentrionais, como exemplo a Inglaterra, ser “tão cheia de Filosofia e de conhecimentos do homem” (Leopardi, 2010, p. 1684).

Aqui se apresenta um argumento decisivo, no que concerne à relação entre setentrionais e Filosofia na Idade moderna. Em tal argumento, Leopardi se reporta aos alemães, e a certa orientação de pensamento e ao predomínio de certas disposições, de serem contrárias ao seu “sistema”. Daí ele defender:

Entre modernos, os alemães, certamente muito habilidosos nas matérias abstratas, parecem ser exceção para o meu sistema, e são totalmente o fundamento do sistema contrário [...] esses alemães nos quais a imaginação e o sentimento (falando em geral) é tão mais falso, quer forçado, quer não natural, quer frágil em si mesmo, quanto aparece mais vivo e extremo (Leopardi, 2010, p. 1855).

As suas observações insistem na crítica aos alemães, seja na sua forma de se conduzir na vida, seja na sua atividade de pensamento. Para Leopardi, “a teoria deles, os sistemas deles, as filosofias deles, são na maior parte (a qualquer gênero pertençam: político, literário, metafísico, moral, etc. e também físico) *poemas da razão*” (Leopardi, 2010, p. 1979). Por conseguinte, tudo isso pertence a uma sociedade de literatos que levam uma “vida recolhida e incansavelmente estudiosa e de gabinete” (Leopardi, 2010, p. 1979). Contudo, tal vida não torna a opinião e o pensamento deles independentes dos homens, ou mesmo da opinião dos outros, mas igualmente das coisas (Leopardi, 2010, p. 1979). Em oposição à orientação filosófica e intelectual alemãs, Leopardi diz preferir os ingleses, pois

grandes e verdadeiros, “sólidas” [*sode*] descobertas sobre a natureza e a teoria do homem, dos governos etc. a física geral etc. disso fizeram os ingleses (como Bacon, Newton, Locke), os franceses (como Rousseau, Cabanis) e também algum italiano (como Galileu, Filangieri etc.), mas os alemães nenhuma, apesar de tudo aquilo que os filósofos deles escrevem seja, em certa razão, novo, e apesar dos alemães excederem em originalidade em todo gênero sobre qualquer outra nação literata (mas não sabem ser originais senão sonhando); e apesar da nação alemã ter tantos metafísicos, conside-

---

10 Ao considerar a faculdade da imaginação em Leopardi, valendo-se da relação entre *meridionais* e *setentrionais*, Cassano fala da superioridade da imaginação meridional, dado que nasce da circunstância de ela se encontrar em harmonia com a natureza, ao passo que aquela setentrional é menos fácil, menos frívola e menos emotiva. Na continuidade de sua exposição, Cassano diz haver em toda qualidade o seu oposto, assim a imaginação meridional prejudica “a atividade externa” e por uma superabundância de vida interior “torna o Mezzogiorno *rêveur*, indolente e *insouciant*”. Nesse sentido a ambivalência vale também para o tipo de imaginação prevalente nos países do Norte. Rápido, porém, Leopardi abandonará, segundo Cassano, essa tese para desenvolver aquela, muito mais interessante, da diversidade da imaginação setentrional, reconhecendo de haver dado vida, na idade moderna, a resultados superiores, na Filosofia e na Poesia, ou seja, naqueles produtos da imaginação meridional agora decaída (Cf. CASSANO, Franco. *Oltre il nulla. Studio su Giacomo Leopardi*, pp. 6-7).

---

rando também apenas os modernos, o quanto não têm deles as outras nações todas juntas, considerando os modernos e os antigos: e embora ela seja muito profunda de intelecto por natureza, e por uso (Leopardi, 2010, p. 1979).

Nesse confronto, Leopardi prossegue com os setentrionais, com a sua crítica ao modo intelectual alemão, ou seja, à forma abstrata dos estudos desse povo. Daí retornar, em seguida, os seus argumentos nos quais sustenta:

os literatos alemães têm precisamente em sumo grau aquilo que se exige do filósofo para não ser sonhador, e para não se distanciar do verdadeiro, indo na busca dele: o que os filósofos das outras nações não costumam ter. Vale dizer que os alemães têm um saber imenso, um conhecimento quase (se é possível) inteiro e perfeito de todas as coisas que são e que foram. E assim sendo eles sujeitos da realidade em virtude do estudo deles, e os outros literatos sendo assim pouco senhores dos fatos, é realmente maravilhoso, como muito certo, que lá onde as outras nações já todas filosofando também poetando, os alemães poetando filosofando (Leopardi, 2010, p. 1979).

Contudo, Leopardi conclui, comparando as disposições dos alemães com as dos franceses que

o mínimo e mais superficial dos filósofos franceses (tão leves e *volages* por natureza e por hábito) conhece melhor o homem efetivo e a realidade das coisas, daquilo que faça a maior e o mais profundo dos filósofos alemães (nação tão reflexiva) [Leopardi, 2010, p. 1979].

Para Leopardi, o procedimento dos filósofos alemães, oposto aquele dos ingleses e franceses, termina em uma “profundidade [*profondità*] prejudicial a eles. Daí com esse procedimento, “o filósofo alemão tanto mais se distancia do verdadeiro, quanto mais se aprofunda ou se eleva; em oposição do que acontece a todos os outros” (Leopardi, 2010, p. 1979). Ele reconhece que os alemães se encontram muito mais no “verdadeiro” [*vero*] quando eles “brincam” [*scherzando*] ou quando falam com certa “leveza” [*leggerezza*], ou ainda quando eles olham as coisas superficialmente do que quando pensam (Leopardi, 2010, p. 1979). Disso resulta, igualmente, a sua crítica à filosofia criticista:

aquele romance de Wieland contém um maior número de verdades sólidas, ou novas, ou novamente deduzidas, ou novamente consideradas, desenvolvidas e expressas, também de gênero abstrato, que não contém a Crítica da razão de Kant (Leopardi, 2010, p. 1979).

Com base na questão a metafísica, ele conclui: “desculpar quem na metafísica amasse mais pensar que ler; que pretendesse ser metafísico sem haver lido ou compreendido Kant” (Leopardi, 2010, p. 2352).

## Bibliografia

BLASUCCI, L. *I tempi dei “Canti”*. *Nuovi studi leopardiani*. Torino: Einaudi, 1996.

CASSANO, F. *Oltre il nulla. Studio su Giacomo Leopardi*. Roma-Bari: Laterza&Figli, 2003.

- 
- DELL'AQUILA, M. (org.). *Ripensare Leopardi*. Fasano: Schena, 1999.
- DOLFI, A. *Leopardi e il pensar filosofico di Madame de Staël*. In: Leopardi e la cultura europea. Atti del convegno internazionale dell'Università di Lovanio (Lovanio – 10-12 dicembre, 1987), Roma: Bulzoni-Leuven University press, 1989, pp. 191-205).
- FELICE, L. Meridionali, eridionalità, meridio. In: *Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, edizioni, temi*. Atti del X Convegno Internazionale di studi leopardiani. Vol II. Set/1998, Recanati-Italia, Centro Nazioanle di Studi Leopardiani (CNSL), Firenze: OLSCHKI Editore, 2001.
- GARIN, E. *Idade media e Rinascimento* [1973]. Trad. port. Isabel Teresa Santos et al., Lisboa: Editorial Estampa, 1994, pp. 21-61;
- \_\_\_\_\_. *La cultura del Rinascimento*. Profilo storico. Roma-Bari: Laterza&Figli, 2010, pp. 5-34.
- KRISTELLER, P. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento* [1954]. Trad. port. Artur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1995, pp. 11-29;
- \_\_\_\_\_. *Il pensiero e le arti nel Rinascimento* [1954]. Trad. it. Maria Baiocchi, Roma: Donzelli editore, 2005 (2ª ed.), pp. 3-22;
- LEOPARDI, G. (org.) Mario Andrea Rigoni. *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani* [1824], Milano, BUR, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Canti* [1816-1837]. A cura di Ugo Dotti. Milano: Feltrinelli, 2006 (5ªed.).
- \_\_\_\_\_. *Zibaldone di pensieri* [1817-1832], in: *Tutte le poesie, tutte le prose e lo Zibaldone*. Roma: Newton&Compton, 2010.
- PLACANICA, A. *Leopardi e il Mezzogiorno del mondo*. Napoli: Avagliano, 1998.
- POLIZZI, G. (org.). *Leopardi e la Filosofia*. Firenze: Polistampa, 2001.
- SANSONE, M. *Storicità e letteratura da Machiavelli a Leopardi*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1997.
- TIMPANARO, S. *La filologia di Giacomo Leopardi*. Roma-Bari: Laterza&Figli, 2008 (4ªed.).
- VISCARDI, A. *Storia della letteratura italiana: dalle origini al Rinascimento*. Milano: Nuova Accademia, 1960.

# Recensioni

---

## Emanuele Severino, *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Milano, Rizzoli, 2015, pp. 221.

Antonio Panico  
ant.panico90@libero.it

Titolo e sottotitolo di quest'ultimo lavoro di Severino su Leopardi (si ricordino *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età delle tecniche: Leopardi e Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, pubblicati da Rizzoli, rispettivamente nel 1990 e nel 1997, che possono essere considerati, nella loro unità, una delle maggiori e più rigorose interpretazioni filosofiche dell'opera leopardiana) sono già una chiara indicazione dell'idea di fondo del testo. Si tratta di un *viaggio* che l'autore fa con il poeta e filosofo di Recanati, di cui riconosce a gran voce che «non solo è tra i geni più grandi, come poeta e come filosofo, ma che la sua filosofia ha la capacità di portare al tramonto l'intera tradizione dell'Occidente», dal momento che, prima di Nietzsche, «apre la strada al tempo della 'morte di Dio'», quello che abitiamo oggi (p. 19). Di qui, si comprende il senso della *partita sul destino dell'uomo*: una partita a scacchi (che richiama quella giocata tra Antonius Block e la Morte ne *Il settimo sigillo*, capolavoro di Ingmar Bergamm del 1957) tra un *Giocatore Bianco*, che rappresenta l'intera tradizione occidentale, che nasce con i greci e giunge al Cristianesimo e ha la sua ultima espressione nel pensiero di Hegel, e un *Giocatore nero*, di cui Leopardi, insieme a pochi altri, incarna l'intima essenza (cfr. pp. 9-10). Una partita che, però, è giocata anche da un *Terzo Giocatore*, che esprime invece il pensiero stesso di Severino: giocatore che «a differenza degli altri due che giocano sulla stessa scacchiera, ... indica lo *Sguardo* che vede qualcosa di mai visto dalle sapienze dei mortali» (p. 12), lo *sguardo* che, negli scritti di Severino, è chiamato il «destino della verità» (pp. 12-13).

Il *Terzo Giocatore* guarda giocare gli altri due: egli interverrà soltanto a partita inoltrata, per mostrare che essi hanno giocato per più di due millenni sulla scacchiera dell'«Errare estremo», su quel «sostegno su cui si appoggia e di cui si alimenta tutto l'errare e la violenza della civiltà occidentale e ormai di tutta la Terra» (p. 183). Ai suoi occhi, la partita è giocata «*all'interno della fede nel diventare altro*» (p. 55). Ma cos'è questo *diventare altro* in cui i due protagonisti della partita decisiva sulle sorti del nostro tempo hanno *fede*? Bisogna partire da lontano. Da sempre l'uomo per vivere ha bisogno di agire e di trasformare il mondo che lo circonda. Egli deve continuamente *diventare altro*. Il peccato di Adamo ed Eva nel paradiso terrestre consiste nel voler diventare Dio, il serpente infatti dice loro: «eritis sicut Deus» (*Genesi*, 3,5). La volontà di vivere implica sempre il *diventare altro*. Il *diventare altro* diviene dunque l'evidenza suprema e imprescindibile. L'uomo scorge da subito che l'essenza del *diventare altro* è la morte: egli si accorge di morire, che muore ciò che gli è intorno, che tutte le cose muoiono. Tutto ciò genera in lui l'angoscia. L'uomo uccide Dio per poter vivere, per *diventare altro*, e per l'angoscia generata in lui dal *diventare altro*, dalla morte in cui il *diventare altro* essenzialmente consiste, richiama Dio per trovare il rimedio contro di essa. Dio allora viene ad essere la dimensione in cui tutto deve fare ritorno, la potenza suprema, la salvezza dall'angoscia e dalla morte. Così sente e si esprime il mito. Ma il tempo del mito tramonta, irrompe il tempo del sapere filosofico, comincia a giocare il *Giocatore Bianco*. La vittoria sulla morte è troppo importante per poter essere affidata al mito e alle sue forme (l'immaginazione, la fantasia, l'illusione, in ultimo la poesia). La filosofia (figlia di *tháuma* – termine che Severino ha sempre tradotto non con 'meraviglia' ma con 'angosciato stupore', appunto l'angoscia di cui sopra) salva l'uomo dalla morte non con l'illusione ma con l'*epistème* della verità: tutto il lavoro della filosofia consiste nel portare alla luce il contenuto di una dimensione e di un sapere che 'sta' al di sopra e al di là di tutto e che non può essere intaccato né dagli uomini, né dagli dèi, né da nessun dio onnipotente. L'*epistème* della verità si identifica ben presto con l'Essere stesso, oltre il quale c'è il nulla, l'assolutamente nulla. Evocando la forma estrema del diventare altro, la morte o il nulla assoluto, la filosofia evoca anche la forma più potente di rimedio e di salvezza possibile: l'Essere immutabile ed eterno che da sempre e per sempre contiene e conserva tutte le cose, di cui la dottrina platonica delle idee è storicamente la prima grandiosa espressione (cfr. cap. 4).

Fin qui il *Bianco*. Ma appena il *Giocatore Nero* comincia a muovere i suoi pezzi, appare subito chiaro che a

vincere la partita sarà lui (almeno momentaneamente). Il *Giocatore Nero* è Leopardi: sorprende che sia soltanto un ragazzo che ha poco più di vent'anni. Il *Giocatore Nero* non mette in discussione la fede nel *diventare altro*: egli conosce a fondo il nulla («io era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo. Io mi sentiva come soffocare considerando e sentendo che tutto è nulla, solido nulla» – *Zib.* 85), è ben consapevole della «fatale e sensibile evidenza» della «vanità di tutte le cose» (*Zib.* 141), sa che nessuna cosa è «più manifesta e palpabile, che l'infelicità necessaria di tutti i viventi» (*Dialogo di Timandro e di Elaeandro*). Egli vince la partita partendo dalle stesse premesse del suo avversario. La differenza estrema tra i due giocatori è che mentre per il *Bianco* il diventare nulla e da nulla sarebbe impossibile se non esistesse un Essere immutabile, per il *Nero*, invece, il diventare nulla e da nulla sarebbe impossibile se tale Essere esistesse. Leopardi individua nell'Idea di Platone l'emblema dell'Essere immutabile e giunge alla sua distruzione: «le cose stanno così, perché così stanno, e non perché così debbano assolutamente stare» (*Zib.* 1339-40), non esiste un «tipo assoluto, universale, immutabile, necessario, naturale, preesistente» (*Zib.* 1187), non c'è un modello cui le cose devono necessariamente adeguarsi; «distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio» (*Zib.* 1342); ne segue, allora, che «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla» (*Zib.* 1341). Leopardi annuncia la necessità della 'morte di Dio' più di mezzo secolo prima dell'«uomo folle» di Nietzsche. L'Idea, l'Eterno, il Dio-Natura del Cristianesimo (secondo l'originalissima interpretazione leopardiana del *Genesi* biblico di *Zib.* 393-452) non esistono e non possono esistere, sono soltanto il contenuto di una immensa ed erronea illusione, restano distrutti. Il genio filosofico di Leopardi mette l'Occidente, il *Giocatore Bianco* sconfitto, di fronte al fatto compiuto: l'infelicità necessaria, la vanità, la nullità dell'uomo e di tutte le cose (cfr. cap. 5). La partita, però, non è ancora finita. A giocare, dicevamo, è anche un *Terzo Giocatore*, Severino stesso. I capitoli finali del libro mostrano la sua mossa vincente, lo scacco matto definitivo ai *Giocatori del diventare altro* (il *Bianco* e il *Nero* accomunati dalla *fede* nel divenire), l'*ultima parola* sull'uomo. Finito il viaggio con Leopardi, oltrepassando anche la «vetta della contemplazione» di Nietzsche (pp. 165 ss.), Severino percorre l'ultimo tratto di strada da solo. Egli esprime qui il nucleo essenziale del suo pensiero filosofico: l'ultima parola è il «de-stino della Verità» (p. 183), l'«apparire dell'essere sé e non altro da sé degli essenti in quanto tali» (p. 185), in altre parole, l'«eternità di ogni essente» (p. 185). Quando la legna diventa cenere (e il divenire è sempre in qualche modo legna che diventa cenere, secondo l'esempio classico di Severino), noi *vediamo* il suo variare, il suo graduale trasformarsi in cenere, ma *non vediamo* il suo diventare nulla, cioè *non facciamo mai esperienza* del suo annullamento. Il diventare nulla è dunque il contenuto di una mera *teoria* basata sull'errata convinzione che le cose vengano dal nulla e ritornino nel nulla (quando in verità non abbiamo mai constatato che le cose sono *da sempre* nulla prima di essere e ritornano ad essere *per sempre* nulla dopo essere state), di un'interpretazione che distorce il senso della realtà, appunto di una *fede* che impedisce di vedere che nel «destino della verità» appare necessariamente l'«esser sé-e-non-altro-da-sé degli essenti» (p. 196), l'eternità di tutte le cose. Il *Terzo Giocatore* smaschera così l'«essenza del nichilismo» (p. 197) in cui hanno creduto sia il *Bianco* che il *Nero* (e anzi quest'ultimo ha conferito ad esso la sua forma più rigorosa), dichiara la sua impossibilità, quell'impossibilità che è il senso autentico dell'eternità di ogni essente (cfr. i capp. 18-21). Alla luce di quanto abbiamo detto finora, capiamo che il percorso di Severino su Leopardi (e ci possiamo riferire, qui, a tutte e tre le sue opere sul poeta di Recanati) assume una posizione del tutto particolare all'interno della bibliografia leopardiana: non si tratta, cioè, soltanto di una delle possibili interpretazioni critiche tra le altre. Nel pensiero di Severino, tra i più audaci nello scenario contemporaneo, Leopardi è tra gli autori imprescindibili, un momento di confronto essenziale, una delle tappe decisive. Non si può entrare nel merito delle tesi leopardiane di Severino se non si guarda al complesso della sua opera, cioè se non si tiene conto delle premesse, degli sviluppi e delle conclusioni di una riflessione che investe tutto il pensiero filosofico occidentale.

Al tempo stesso, però, si può sfruttare il *viaggio* che egli ci propone in compagnia di Leopardi come occasione per comprendere più a fondo quest'ultimo, per riconsiderare le ragioni di una filosofia e di una poesia che oggi più che mai bisogna custodire e ascoltare, per ridare a uno dei massimi filosofi e poeti italiani della modernità il posto che gli spetta di diritto. Severino ha il merito di averlo riconosciuto con più forza e insistenza di molti altri, anche di quegli stessi leopardisti che il più delle volte si ostinano a circoscrivere (dunque, a limitare!) il Recanatese nel perimetro pur fondamentale della lingua e della letteratura e che perciò non riescono a scorgere la potenza filosofica. Attraverso le pagine di Severino, la sua serrata discussione dei testi leopardiani (e

---

soprattutto di quell'*ipertesto* che è lo *Zibaldone*, cui egli si riferisce col titolo di *Pensieri*, per evitare che possa dare l'idea di una mera «vivanda composta da svarianti ingredienti» (p. 19)), quella potenza filosofica riesce ad emergere.

Vale la pena allora di sottolineare, in questa sede, alcuni tratti della lettura leopardiana che Severino ci offre in questo libro che ci sembrano particolarmente rilevanti.

In primo luogo, la complessità del concetto di natura (cfr. cap. 3). Severino mostra come nel linguaggio leopardiano la parola 'natura' ha una molteplicità di significati che si intrecciano tra di loro senza mai confondersi (ne viene che la contraddittorietà di alcune posizioni leopardiane è soltanto apparente, cioè sorge soltanto laddove non si è in grado di individuare la varietà delle sfumature concettuali del lessico leopardiano e di tenere insieme i vari fili dell'unico discorso che egli costruisce). Severino considera tra essi: a) la *natura rerum* della tradizione filosofica, «la natura delle cose» che «porta che tutto esista limitatamente e tutto abbia confini, e sia circoscritto» (*Zib.* 165), ossia la natura come verità; b) la natura che si identifica con la vita e l'esistenza di tutti gli esseri, la stessa volontà di vita e di esistenza, cioè di piacere, amore di sé, felicità (cfr. *Zib.* 3813-15), ossia la natura come illusione; c) la natura che spinge a piangere i morti quando si sente e si sa che non si rivedrà *mai più* la persona amata che è morta (*Zib.* 4277-79) e si riconosce in quel *mai più* il suo eterno diventare nulla (cfr. *Zib.* 644-45; 2242-43), ovvero la natura come sentimento; d) la natura in quanto condizione primigenia dell'uomo che però si altera e si corrompe diventando «seconda natura» e che spiega quella contraddizione tutta umana in cui consiste il suicidio (cfr. il *Dialogo di Plotino e di Porfirio*; ma è il *Leitmotiv* di tutto lo *Zibaldone*): dunque la natura come natura primitiva e come natura corrotta; e) la «natura crudel» che è come un «fanciullo invitto» che adempie solo i suoi capricci (cfr. *Palinodia al Marchese Gino Capponi*), la «dura nutrice» che in un attimo può annientare tutto ciò che la circonda, che dei mortali è «madre... di parto e di voler matrigna» (cfr. la *Ginestra*): si tratta del senso più noto della natura leopardiana, intesa come materia infinita ed eterna, ciclo perenne di produzione e distruzione di tutte le cose (cfr. il *Dialogo della Natura e di un'Islandese*), forza oscura che non smette di fare e disfare gli infiniti mondi possibili (cfr. il *Cantico del gallo silvestre*); f) infine, la «nobil natura» del genio poetico che «a sollevar s'ardisce/ gli occhi mortali incontra / al comun fato, e che con franca lingua, / nulla al ver detraendo, / confessa il mal che ci fu dato in sorte, / e il basso stato e frale» (*La ginestra*, vv. 111-17): la natura che risiede nella stessa ginestra che cresce alle pendici del Vesuvio e che resiste al deserto. Una complessità che attesta, come si vede, tutta la profondità del filosofare leopardiano.

In secondo luogo, la riflessione sulla tecnica (cfr. cap. 12). Per Severino, si tratta di una delle questioni cruciali del pensiero leopardiano e certamente è tra le più attuali. Corrotta definitivamente la natura, l'*incendio* della ragione (cfr. *Zib.* 22) conduce l'uomo sulla via del sapere e del progresso scientifico-tecnologico. Nella nuova «età dell'oro» (*Palinodia al marchese Gino Capponi*), nell'«età delle macchine» (*Proposta di premi fatta dall'Accademia dei Sillografi*), egli si fa espressione della potenza della ragione tecnica che pretende di guidare e dominare il mondo. Ma Leopardi sa che la tecnica è soltanto un'illusione (non figlia della natura, ma prodotto della barbarie della ragione). I versi della *Ginestra* sono espliciti in questo senso: la «dura nutrice» può in un attimo «annichilare in tutto» la civiltà della scienza e della tecnica, il «secol superbo e sciocco» può vedere «dipinte» nel deserto che il vulcano ha fatto attorno a sé «*le magnifiche sorti e progressive*» dell'umanità, il deserto è ciò che resta al di là dell'illusorietà della tecnica.

Infine, il tema della *nobile natura* (cfr. in particolare il cap. 8). Nonostante tutto, in Leopardi c'è ancora una possibilità, una speranza affidata a chi non si arrende, una salvezza possibile. Bisogna ritornare alla natura: «la nostra rigenerazione dipende da una... ultrafilosofia, che conoscendo l'intero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura» (*Zib.* 115). Bisogna avere la capacità di dimenticare, di riattivare il meccanismo delle distrazioni, di riuscire nuovamente ad illuderci. In questo senso, dobbiamo diventare *ultrafilosofi*: conoscere la verità e tuttavia superarla, sapere e fare come se non sapessimo, aggrapparci alla «radice vigorosissima» delle illusioni che ogni volta ritornano (*Zib.* 213-17). Bisogna affidarsi alla poesia: nel tempo della ragione dispiegata, l'unico rimedio contro la nullità delle cose è la potenza del canto che la esprime e la vince, l'unità di poesia e filosofia nella voce del genio che si unisce a quella di tutti gli uomini, la *nobile natura* del «fior gentile» che col suo «profumo» consola il deserto (*La ginestra*, vv. 32 ss.), in cui Severino scorge il punto più alto dell'opera leopardiana e il senso autentico del suo messaggio. Non la poesia moderna, romantica, spiritualistica, ma la poesia degli antichi, la *poiesis* che è 'produzione', azione, vigore, che soltanto la *nobile natura*



---

può far rivivere. La poesia che ascolta il corpo e che nel corpo intravede l'ultima occasione di riscatto.

# Franco D'Intino e Luca Maccioni, *Leopardi: Guida allo Zibaldone*, Roma, Carocci editore, 2016, 144 pp.

Andréia Guerini  
Universidade Federal de Santa Catarina/CNPq  
andreia.guerini@gmail.com

*Leopardi: guida allo Zibaldone*, de Franco D'Intino e Luca Maccioni, como sugere o título, é um guia de uma das mais importantes “obras” de Leopardi, o *Zibaldone di Pensieri* (1817-1832), na qual, segundo informa Franco D'Intino, “Leopardi ha inventato, con la sua lingua ricca e perfettamente bilanciata, uno stile saggistico moderno, impresa che non è risucita a nessun altro autore dell'Ottocento né prima né dopo di lui” (p. 9). O livro está organizado em 4 partes: “Luoghi, tempi, modelli, funzioni”; “Una scrittura reticolare”; “L'io e l'altro”; “Percorsi, temi, problemi”. Os capítulos 1 e 3 foram escritos por Franco D'Intino, que é professor de Literatura Italiana Moderna na Universidade La Sapienza, de Roma, e organizador junto com Michael Caesar, da importante edição inglesa do *Zibaldone*, publicada em 2003. O capítulo 2 foi elaborado por Luca Maccioni, doutorando da Universidade La Sapienza, de Roma. O capítulo 4 foi escrito por Franco D'Intino, com exceção dos subitens 4.4 e 4.8, que tiveram a contribuição de Luca Maccioni e Elisabetta Brozzi, respectivamente. A “Premessa” do livro inicia com a justificativa de uma quase “impossibilidade” na composição deste livro, pois os autores afirmam que: “Una guida allo *Zibaldone* è forse un'impresa impossibile, tanto conflittuali sono le forze che lo hanno generato, e molteplici e intricati i percorsi che lo attraversano” (p. 7). Apesar dessa quase “impossibilidade”, o livro apresenta um panorama geral do *Zibaldone*, com informações basilares para os estudiosos do escritor italiano, porque condensadas em um único volume, mas também útil para preparar e introduzir o terreno ao leitor que pretende entrar no denso e “enigmático” texto leopardiano, pois como atestam os autores, o *Zibaldone* é considerado um “testo inclassificabile, tendenzialmente infinito, e al tempo stesso frammentario; frutto di una cultura scritta e livresca ma intriso di oralità; testo erudito, trasudante fatica e costrizione, eppure liberissimo, ardito: al confine tra forme, genere, lingue, discipline: lo *Zibaldone* sembra incarnare e insieme combattere lo spettro con cui Leopardi si misurò tutta la vita, quello della contraddizione e del caos” (p. 7).

Após essas considerações, Franco D'Intino, no primeiro capítulo, aborda a difícil questão de como definir o *Zibaldone*: se texto, obra ou documento, pois o manuscrito aparentemente não foi pensado para publicação, ficando inédito até o final do século XIX. A difícil classificação desse manuscrito pode estar ancorada no fato de ser um texto, que pertence a uma “famiglia testuale anfibia” (p. 10), pois se encontra nas fronteiras entre o diário, o ensaio, as memórias, a autobiografia, o tratado, as reflexões e máximas. Em seguida, D'Intino resume a estrutura do *Zibaldone*: as primeiras cem páginas (1817-1820), não datadas, que podem ser consideradas “una sorta di intenso preludio, nel quale troviamo già tutti i problemi e i temi fondamentali [...]” (p. 14); o corpo central e final (1820-1832), momento em que o *Zibaldone* assume a forma de diário, que será um modo de “conservare traccia del sé e dei suoi spostamenti nello spazio, e di mediare la relazione con il tempo, la matrice primaria di questo testo” (p. 13). É nesse momento que mostra ainda a frequência com que Leopardi escrevia, os anos de maior produtividade, 1821 e 1823, até o momento da finalização da escrita do *Zibaldone*, passando em seguida ao espaço geográfico da escrita do *Zibaldone*, que ficou restrita à cidade de Recanati, mais especificamente, à famosa biblioteca da casa Leopardi, já que apenas 26 das 4526 páginas manuscritas foram escritas fora da cidade natal. Em seguida, D'Intino fala das ausências e das presenças na biblioteca (gramáticas, manuais de retórica, antologias, diferentes versões da Bíblia, textos da cultura clássica etc) e ainda trata do título, da sua origem e dos possíveis significados da palavra ‘zibaldone’, que indica um campo semântico que nos leva a: “mistura”, “conjunto caótico de escritos”, “mistura sem ordem”, “caos”, “caos escrito”, por isso também a tal “impossibilidade” de se conceituar os escritos contidos no *Zibaldone*.

No segundo capítulo, “Una scrittura reticolare”, Luca Maccioni aborda questões relacionadas à nomeação dos escritos leopardianos, informando que “Leopardi fu sempre molto restio a definire chiaramente lo *Zibaldone*” (p. 21), pois o uso da palavra “zibaldone” aparece somente 10 anos após o início da escrita. Como lembra Maccioni, os termos mais usados por Leopardi eram: “pensieri”, “volume manoscritto”, “scartafaccio”. Em seguida, o autor procura definir a forma como Leopardi foi compondo o texto, o momento em que começa a

datar os autógrafos e a elaborar as fichas de anotações e as indicações internas, formando uma “struttura reticolare che annoda tra loro i pensieri e formalizza il collegamento tra brani non necessariamente contigui nel tempo” (p. 22), criando uma rede hipertextual. Trata, então, dos fichários e do índice de 1827 para explicar como se dá o processo de “indicizzazione” do *Zibaldone*, isto é, a forma como Leopardi registra o lema ou lemas usados para “individuare i concetti e i campi semantici che via via emergono dai brani del testo, a loro volta identificati da pagina e capoverso” (p. 24-5). Na sequência são analisados os diferentes tipos de escrita que emergem do *Zibaldone*: o diarístico e o ensaístico. No tipo de escrita “diarístico”, Maccioni subdivide em quatro tipos: o pensamento poético, as memórias (espaço autobiográfico das reminiscências e recordações da própria existência), as notas (notas de natureza filológica e anotações de leituras) e os aforismos. No plano ensaístico o autor faz uma distinção entre o ensaio e o tratado, diferenciando a escrita de Leopardi nessas duas modalidades. Ainda nesse capítulo, o autor trata daquilo que intitula como conexões entre os pensamentos, metáforas e analogias e as “svolte e rovesciamenti” (p. 38).

No terceiro capítulo, Franco D’Intino analisa a presença de diferentes línguas no *Zibaldone*, o qual assume um “caráter babélico”. Essa característica faz com que o *Zibaldone* não seja apenas um “texto italiano”, pois ao se ter essa construção “poliglota”, cria-se, “una originale riflessione filosofica che colloca la costruzione dell’identità del sé all’interno della differenza/estraneità – e della tensione – tra le lingue” (p. 45). Nesse capítulo, o autor ainda mostra que, pela formação de Leopardi, ligado a uma “antichissima cultura retorica”, ele não podia “concepire un *io* monolitico e monologico, non articolato al suo interno nella doppia istanza della produzione e della ricezione, autore e al tempo stesso ascoltatore e lettore di se stesso” (p. 48). Esse procedimento ajuda Leopardi a “mettersi nei panni dell’altro” não apenas pelo fato de que falar em outra língua é bom, pois permite sair de si, para escutar o outro, mas também porque Leopardi em diversas passagens do *Zibaldone*, além de escrever em língua estrangeira (latim, grego, francês etc), insiste em colocar-se como se fosse o autor daquele determinado texto. Outros recursos usados por Leopardi são a utilização da paráfrase (às vezes), da alusão (raramente) e da citação fiel (geralmente) e ainda, conforme destaca D’Intino, “lo *Zibaldone* è costellato di parentesi in cui Leopardi traduce (in proprio o adottando la voce di un altro traduttore), spiega, postula, offre soluzioni alternative, puntualizza, commenta” (p. 51). Esses procedimentos fazem com que Leopardi dialogue constantemente com diferentes autores, e os mais citados são Homero (274 menções), Platão (7 citações), Aristóteles (55), depois Virgílio, Petrarca, Tasso, Foscolo, Anacreonte, Cícero (203 menções), Descartes, Newton, Galileu, Locke, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Madame de Staël entre outros. Há também os “fantasmas” como, por exemplo, Montaigne, Pascal, Vico, Condillac. Para concluir o capítulo, D’Intino ainda fala das obras mais visitadas por Leopardi, que são os livros relacionados ao léxico, como o *Lexicon* de Forcellini para o latim e os glossários de Du Cange para o grego e latim, o *Vocabolario della Crusca* para o italiano. Além desses, Franco D’Intino diz que a verdadeira paixão de Leopardi são os “libri-contenitore” (p. 89), que ele define como “opere di natura assai diversa, che hanno però in comune la caratteristica di raccogliere varie opere [...], o frammenti di opere, oppure sommari, o ancora citazioni” (p. 89).

No último capítulo, “Percorsi, temi, problemi”, Franco D’Intino inicia afirmando que o “*Zibaldone* è il prodotto di una continua tensione tra poli opposti: astrazione e dati di fatto, sistema ed esperienza, sincronia e durata” (p. 93). É essa “tensão de opostos” que, em grande parte, dá vida ao *Zibaldone* que, por sua vez, é potencializado pela “experiência”. Por isso: “Il diario vive dunque grazie alla tenacia con cui Leopardi fonda i propri ‘sistemi’ su esperienze ed esperimenti individuali, su episodi personali, su sensazioni intime e memorie di cose viste o ascoltate”, e ainda conforme destaca D’Intino, a “forma “diaristica e frammentaria dello *Zibaldone* non è dunque accessoria, ma strutturalmente necessaria, perché rivela la dipendenza del pensiero dallo scorrere di un tempo naturale ed esistenziale, segnato dalle stagioni e da ricorrenze pubbliche e private, quei luoghi pieni di significato nei quali – secondo Benjamin – si condensa la durata dell’esperienza” (p. 94). Outros dois elementos se somam: autobiografia e memórias. Não por acaso, nele encontramos marcas/rastros de projetos da *Storia di un’anima* ou ainda das *Memorie della mia vita*. Ainda como vetor norteador do *Zibaldone* são tratadas as questões sobre antigos e modernos (4.2), além de uma infinidade de possíveis temas antropológicos, filosóficos, metafísicos, teológicos, sociológicos, políticos tratados nos itens 4.3, 4.4 e 4.5 do livro. Uma questão não menos importante é tratada no item 4.6, em que D’Intino afirma: “A una prima lettura, lo *Zibaldone* non sembra un testo ricco di osservazioni scientifiche. A percorrerlo con attenzione, invece, le scienze si rivelano un punto di vista privilegiato per chiarire alcuni aspetti non secondari del pensiero

---

e della poetica di Leopardi. Anche nella forma, lo *Zibaldone* può essere letto come una sorta di “quaderno di laboratorio” del poeta [...] e acrescenta “Per la disperazione degli interpreti e dei lettori, Leopardi torna circolarmente sulle stesse questioni, offrendone sfaccettature diverse, spesso divergenti quando non direttamente incompatibili” (p. 118-9). E eis aqui o um dos terremos arenosos ou mais problemáticos para quem quer entrar no laboratório leopoldiano. Outras três questões tratadas estão relacionadas à língua e ao estilo (4.7.), até porque o “*Zibaldone* è uno straordinario edificio linguistico e stilistico, la fucina della prosa italiana moderna, ma anche un laboratorio di analisi teorica e applicata alle lingue che Leopardi conosceva bene” (p. 125), aspecto esse ampliado no item 4.8, quando Elisabetta Brozzi, em “Archeologia linguistica e filologia”, trata do grande interesse de Leopardi pela filologia, destacando o fato desse interesse ser anterior à escrita do *Zibaldone*. Em relação à forma como Leopardi trata as notas filológicas no *Zibaldone*, a autora diz: “Le note filologiche [...] si collocano su due livelli di osservazione: il primo è quello che segue la trama del diario, in cui la riflessione filologica si inserisce nel fluire dei pensieri; il secondo livello è della nota filologica *in sé*, letta nella sua autonomia di emendamento al testo o congettura” (p. 128). Destaca ainda que “[...] le note filologiche nello *Zibaldone* si svolgono parallelamente ai lavori filologici coevi, con pochissime intersezioni: gli ambiti rimangono distinti” (p. 128), ademais informa que a filologia espelha a formação de Leopardi, que se enriquece com a reflexão filosófica e a linguística comparativa. Concluindo este capítulo, Franco D’Intino em “Estetica, poesia, voce, musica” aborda questões sobre a formulação de um tratado sobre “teoria estética”, direcionado, mais para a literatura que para as artes figurativas. Nesse tratado temos, segundo o autor, os vetores fundamentais do pensamento leopoldiano: “retorno à natureza”, de um lado, “retorno ao antigo”, de outro, sendo Homero o grande poeta desse movimento. A partir disso, Leopardi vai desenvolvendo uma ampla teorização sobre poesia, que se relaciona à “voz”, porque como informa D’Intino “La poesia è pensabile per Leopardi solo come voce, canto, emissione materiale di suono, respiro” e também por isso, o grande interesse pela música. Não por acaso, a lírica se configura como o gênero superior na sua teorização sobre gêneros literários.

Ao final de cada capítulo, os autores fazem referência aos textos usados para cada uma das partes do livro, além de apresentarem uma pequena bibliografia geral ao final. Obviamente, há uma grande quantidade de livros sobre o *Zibaldone* não citados, o que representa uma lacuna, ou seja, seria excelente se esse guia ao *Zibaldone* oferecesse ao leitor uma ampla e exaustiva bibliografia, incluindo artigos e livros que vem sendo publicados dentro e fora da Itália, mesmo se lemos à p. 141, que “La critica leopoldiana è difficilmente classificabile per argomenti, giacché le aree disciplinari e tematiche si intrecciano continuamente nell’autore come negli studiosi. Inoltre, dello *Zibaldone* si tratta spesso anche quando si parla di altre opere”. Contudo, é possível dizer que o grande mérito deste pequeno, mas importante livro é o de condensar e reunir em um único volume as principais informações sobre o aparato textual e metatextual criado por Leopardi ao longo dos 17 anos de escrita do *Zibaldone* e de como essa “obra”, ou esse texto, para usar a nomenclatura preferida pelos autores, merece ainda ser explorado e conhecido dentro e fora da Itália.

Il volume di Massimo Donà si inserisce a pieno titolo fra i contributi più significativi che, muovendo da una prospettiva filosofica, hanno affrontato il complesso e quanto mai affascinante sistema leopardiano. Il testo si presenta suddiviso in quattro sezioni principali, variamente divise al loro interno e accompagnate da un folto *corpus* di note esplicative. Alla fine dell'*Introduzione* è presentato il piano complessivo dell'opera: nella prima parte viene analizzato il rapporto fra il pensiero di Leopardi ed il contesto illuministico e libertino in cui venne a formarsi; nella seconda parte l'autore si focalizza sulla discussa e contraddittoria concezione leopardiana del Cristianesimo; nella terza parte, invece, si approfondisce la visione che il poeta maturò su arte, poesia e piacere; infine, nella quarta ed ultima parte, si discute dell'irrisolvibile 'aporeticità' alla base del concetto di 'nulla' leopardiano.

Sin dall'introduzione Donà affronta l'irrinunciabile questione sulla legittima appartenenza del pensiero leopardiano alla rosa delle più importanti filosofie del pensiero occidentale. Per questo compito richiamerà i contributi di Nietzsche, De Sanctis (e del suo scientismo), Antonio Prete, Cesare Galimberti, Mario Andrea Rigoni e Emanuele Severino.

Si apre quindi la prima parte, *Leopardi e il libertinismo: una certa idea del piacere*, che inizia ricordando come Leopardi postuli primariamente il piacere alla base di ogni manifestazione umana, di ogni sua attività e come allo stesso tempo lo vincoli alla dimensione dell'impossibile. Qui la prima contraddizione: se da una parte ogni animale è condannato alla 'ricerca del piacere' che *naturalmente* lo guida e motiva, dall'altra la Natura, in sé stessa, non sarebbe partecipe di tale ricerca, pur finalizzandovi ogni sua creazione. Questa contraddizione è usata dall'Autore per approfondire il tema del principio di piacere. Donà scorge una similitudine fra la concezione leopardiana di piacere ed il pensiero del libertinismo del XVIII secolo: come ad esempio in de Sade, così in Leopardi l'uomo è condannato alla ricerca di un piacere irraggiungibile che si erge come unica motivazione fondamentale. La Mettrie, Toland, Condillac, tutti forniscono elementi alla comprensione dell'uomo leopardiano ed al suo desiderare «il piacere e non un piacere» (p. 24), un uomo spinto ad abbracciare tutta l'estensione della possibilità di ottenerlo, nonostante questo «sia cosa vanissima sempre» (*Zib.* 166). Da qui il collegamento alle illusioni che, figlie dell'immaginazione, sole possono lenire e sollevare l'uomo dalla sua infruttuosa e continua ricerca. Le stesse illusioni sarebbero tuttavia lontane dall'uomo di conoscenza, il quale – poiché «l'immaginazione non può regnare senza l'ignoranza» (*Zib.* 168) – è inconsolabile sofferente fra i sofferenti. Donà descrive quindi un Leopardi radicalmente antiplatonista, che postula un desiderio di piacere naturalmente incompatibile col principio di non contraddizione, al punto che ciò che al desiderio pare possibile, è di fatto impossibile «agli occhi della ragione» (p. 30). È a questo punto che emerge una tesi centrale del pensiero leopardiano: «non v'è altro di reale che l'illusione» (p. 34), che solo la facoltà immaginativa può *sentire* e che in veste di *fortunatissimo inganno* permette di sperare nella realizzazione dei propri desideri. Siamo così portati dalla natura a confondere esistente e non esistente, da una natura che nella sua contraddizione diviene «misterio grande, da non potersi mai spiegare, se non negando [...] ogni verità o falsità assoluta, e rinunciando in certo modo anche al principio di cognizione, *non potest idem simul esse et non esse*» (*Zib.* 4129). In questa prospettiva solamente arte e poesia, permettendo l'esercizio dell'immaginazione, condurrebbero alla conoscenza dell'*inesistente*, restituendo al soggetto il senso originario della «incommensurabile generosità della natura» (p. 53), dell'indeterminatezza che è esclusiva fonte di piacere. Questa la portata del pensiero leopardiano, che a ben dire Donà paragona a quella dei più grandi filosofi europei.

Nella seconda parte del volume, *L'Aseità del mondo e il rapporto con il Cristianesimo*, l'autore conduce un'analisi, ordinata in sei punti, di alcuni fra i temi più discussi della concezione leopardiana. Nel primo di questi, *Oltre il piacere, finitudine contra infinitudine*, è trattata la peculiare centralità che il principio di piacere ha occupato nei prodotti teorici dell'Ottocento e del Novecento; fra i vari autori citati emergono Verga, Montale e Freud. La filosofia leopardiana si sarebbe emancipata a tal punto dalla tradizione da imporsi

come radicalmente anticristiana, lontana dalle concezioni bibliche di un reale preordinato alle manipolazioni dell'uomo, che è elettivamente legittimato da Dio a disporre del suo creato. Tale pensiero è ascrivibile, secondo Donà, più alle prospettive dell'antica Grecia che a quelle giudaico-cristiane di continua perfettibilità dell'uomo: in Leopardi, infatti, l'uomo appare da subito come *naturalmente* vincolato. Viene proposto infine il richiamo alla natura di Prometeo, esempio mitico di una *infrazione originaria* la cui folle volontà lo rivela «strutturalmente incapace di stare entro il segno della propria lira» (p. 76). Nel secondo punto, *Leopardi e Prometeo*, l'autore chiarisce come proprio il mito di Prometeo fornisca il fondamento alla «concezione ontologico-esistenziale del poeta marchigiano» (p. 77). Questi infatti, violando l'interdizione di Zeus e liberando l'uomo dalla morte, ha compiuto l'*impossibile errore* di cancellare la distinzione fra esseri divini e mortali. Come Prometeo, così l'uomo leopardiano passando di limite in limite, tende ad un suo sempre fallimentare superamento ed è dunque condannato alla stessa pena, l'immobilità. Il successivo punto, *Leopardi e la noia*, approfondisce la concezione leopardiana di 'noia', intesa come unica condizione possibile per scrutare il vero, per scoprire dunque che «nulla-è». La noia è produttrice, infatti, di una impossibilità ad agire attraverso cui si «acquista dappoco dappoco l'abito di operare al di dentro, di farsi compagnia da sé stesso, di pensare, di immaginare, di trattarsi insomma vivamente col proprio solo pensiero» (*Zib.* 1989). Tale noia coinciderebbe, dunque, con un «sentimento della nullità» (*Zib.* 2220), che è massimamente lontano dalla natura quanto più si lega a quell'immobilità ad essa è contraria. Questa passione, ricorda Donà, è ampiamente affrontata nel *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare*, ed è proprio in quest'operetta che emerge il suo più particolare effetto: la noia «protratta nel tempo, insegna a confrontarsi con sé stessi» (p. 111), «ringiovanisce l'animo, ravvalora e rimette in opera l'immaginazione». Nel quarto punto, *Leopardi e Dio*, è presa nuovamente in esame la *determinatezza* della natura umana, che per Leopardi costituisce il terreno in cui domina e si giustifica il 'principio di non contraddizione'. L'idea cristiana di perfettibilità nel suo continuo tendere all'*infinitudine* divina nasconderebbe allora una sola e semplice conclusione, la consapevolezza «di non essere Dio» (p. 119). Donà riscontra allora una consonanza fra il pensiero di S. Agostino e quella che in Leopardi sarebbe la concezione di un Dio che è *infinita possibilità*. Nella visione leopardiana tuttavia, l'uomo, ben lontano dall'essere divinamente prediletto, sarebbe obbligato ad ammettere la sua natura imperfetta e infelice, in un creato nel quale ogni altro essere sarebbe invece capace di conseguire un certo grado di *perfezione relativa*. In questo scenario la religione avrebbe avuto il pregio di aver dimostrato alla ragione la sua «costitutiva imperfettibilità» (p. 128); lo stesso Leopardi ricorda che «il Cristianesimo, divinizzando la ragione e il sapere, non si oppone affatto al mio sistema che divinizza la natura nemica della ragione e del sapere» (*Zib.* 411). Nel quinto punto Donà affronta poi il tema dell'uomo leopardiano che è destinato a perseguire non già *un fine*, quanto *il fine* ultimo, che tuttavia non potendosi manifestare nella forma dell'ente, rivela una grande limitazione. Il nostro stato di affannosa ricerca porterebbe alla percezione di un vasto senso di mancanza; è Dio che in quanto *perfezione assoluta* permette la percezione di un tale divario: «questa è tutta la perfettibilità dell'uomo, conoscersi incapace affatto a perfezionarsi» (*Zib.* 407). Leopardi stesso chiarisce: «considero dunque iddio [...] come racchiudente in sé stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili», e dunque se «nessuna cosa è assolutamente necessaria» allora «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla» (*Zib.* 1341). In altre parole, nulla può giustificare l'essere di Dio, ed in tal senso è assoluto e perfetto, libero da ogni necessità. Allo stesso tempo, essendo sempre altro da ogni determinazione (nulla), si costituirebbe nell'uomo come *illusorio*, in quanto razionalmente «non potrà mai essere quello che è» (p. 162). Nel sesto ed ultimo punto, *A proposito di alcune interpretazioni del "nulla" leopardiano*, Donà ripercorre criticamente alcune interpretazioni su questo tema tanto discusso, tra cui quella di Sergio Givone che, come Emanuele Severino, avrebbe erroneamente considerato il nulla leopardiano come *nulla ontologico*, a questo riducendo il ben distinto *nulla di senso*. In Leopardi, al contrario, nulla preesisterebbe alle cose, e perciò tutto si troverebbe ad essere posteriore all'esistenza, muovendo solo a partire da questa.

Nella terza parte della sua opera, *Il canto della mimesi*, Donà affronta due argomenti principali: in un primo paragrafo, *Dall'infelicità al piacere poetico*, ripercorre il tema leopardiano della felicità originaria dell'uomo antico, *mitico*, al tempo della *pura naturalità*, ed approfondisce quella che è, a suo dire, la più importante differenza fra il Cristianesimo e la visione leopardiana. Entrambe le prospettive si fonderebbero, infatti, sull'idea di un *peccato originario*, ma, mentre per il Cristianesimo questo si costituirebbe in una «apparentemente innocua volontà di verità» (p. 183), per Leopardi il peccato sarebbe *prometeicamente* legato

---

all'aver cercato l'infinito in una fallimentare «apprensione oggettivante» (p. 182), foriera della più profonda fra le infelicità. D'altronde la stessa apprensione «si svelerebbe come una volontà di conoscere, di de-terminare», gettando così un ponte fra le due prospettive (p. 183). È questa stessa volontà di conoscere ad aver costretto l'uomo all'infelicità, sebbene nella sua condanna possa godere comunque di una possibilità di salvezza, specie nel caso dell'uomo-poeta. Proprio il poeta, conoscendo il nulla di senso delle cose, attraverso la sua opera, renderebbe «estheticamente riconosciuta» (p. 189) l'esistenza, per questo più facilmente accettabile. Questa è, secondo Donà, la tesi più «sconcertante e nuova» (p. 188) del poeta marchigiano. La nullità sarebbe, al contempo, unica causa di infelicità e unica consolazione dell'anima: così che «la ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge, il vero del falso, il sostanziale dell'apparente, [...] la geometria e l'algebra, della poesia» (*Zib.* 1839). Il secondo paragrafo, *Per un'estetica dell'oltre-uomo*, introduce il concetto di un'arte che, permettendo di liberarci dalla determinatezza, «riconduce l'essente alla sua originaria incompiutezza» (p. 213). Questo effetto sarebbe possibile solo in presenza di un'imitazione artistica (a condizione che sia buona e il meno possibile approssimativa), di modo che l'origine del diletto non sarebbe appunto il bello, ma l'imitazione stessa. L'esperienza estetica diverrebbe possibile solo liberandosi da quella indifferenza e insensibilità prodotta dalla cognizione del nulla. Il soggetto (artista o fruitore), dunque, non sarebbe più soggetto, ma tornerebbe invece a farsi cosa, proprio perché nel realizzare il suo atto mimetico egli ormai «è» la cosa imitata. È questa la transitoria condizione *oltre-umana* che illude l'uomo sulla sua stessa condizione.

La quarta ed ultima parte, *La natura e il nulla*, si apre con un ragionamento condotto sui limiti logici della negazione del 'principio di non contraddizione', che vedrebbe, come postulato da Aristotele, il negatore di tale principio divenire simile ad un vegetale. Sostanzialmente, il negatore «dice il proprio non dire alcunché, ossia dice il proprio essere tranquillamente paragonabile a quella forma di vita vegetale che 'è', ma non dice» (p. 239). Il ragionamento viene a complicarsi ulteriormente fino ad avvicinare nuovamente il tema della natura: Donà ricorda come in Leopardi si venga a stabilire un primato della natura sulla ragione, tanto che «la ragione è infinitamente meno forte ed efficace della natura» (*Zib.* 269). Così la stessa natura, perpetuamente in moto, si incontra ad una ragione che dal processo conoscitivo trae motivo di inattività e di placida indifferenza. Proprio in virtù di questa consapevolezza il filosofo invita a comprendere la propria *impotenza*, astenendosi dall'azione. Da precisare che il moto della natura, di piante e animali, è ben distinto dal movimento umano, che tende invece alla ricerca del fine dal cui soddisfacimento (inesauribile) dipende la felicità. Piante e animali, dunque, non soffrono, ed è a questo stato di «mancanza di dolore» (p. 251) che Leopardi guarda nel teorizzare un uomo ben consapevole di non poter essere che umano. Una soluzione è disponibile, «riconoscersi felici nell'infelicità» (p. 253), nei brevi attimi di quieta consapevolezza concessi, ad esempio, nell'esperire il bello e l'arte. Con questo, e con altri numerosi percorsi teorici sapientemente intrecciati, Donà fornisce un'interpretazione certamente indispensabile al fine di comprendere il sistema filosofico leopardiano, nella sua più intima complessità e nelle sue più sottili ramificazioni.

# Interviste



---

## Entrevista com Olgária Matos

Olgária Matos é professora, filósofa, escritora e pesquisadora no campo da Teoria das Ciências Humanas. Possui pós-doutorado pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales e é professora titular da Universidade de São Paulo. Contribuiu para elaborar e fundar o curso de Filosofia do Campus de Humanas da Unifesp em Guarulhos, no qual é também professora e coordenadora desde 2007. Lecionou também no Mestrado em Comunicação e Cultura da Universidade de Sorocaba (UNISO) entre os anos 2003 e 2008. Sua Tese de Doutorado “Os arcanos do inteiramente outro” obteve o Prêmio Jabuti de Ciências Humanas em 1990. Olgária Matos possui um amplo universo de interesses em sua atividade de pesquisadora e aborda temas da filosofia à cultura contemporânea, estética e política, história da Filosofia, ética e hermenêutica, música, arte, cultura popular e fenômenos da contemporaneidade, sempre dentro da perspectiva de um olhar sensível, lúcido e crítico. É reconhecida no meio acadêmico como grande estudiosa do pensamento de Walter Benjamin e possui um histórico de dezesseis livros publicados na mais variada ordem temática.

Andréia Guerini

Universidade Federal de Santa Catarina/CNPq

[andreia.guerini@gmail.com](mailto:andreia.guerini@gmail.com)

Fabio Rocha Teixeira

Universidade Federal de Santa Catarina/CNPq

[fabiorxt@gmail.com](mailto:fabiorxt@gmail.com)

**Appunti Leopardiani:** Como se deu o seu percurso na filosofia: quando iniciou....

**Olgária Matos:** Meu primeiro encontro com a Filosofia se deu por volta de meus 12 anos, quando pude ler um livro sobre “Máximas e Reflexões”, que reunia aforismos de filósofos, escritores e poetas, citações que tratavam da vida e com seus “ensinamentos”, como a de Goethe que dizia “desfrute da vida, que a juventude não passa de um instante”, “duas coisas enchem minha alma de admiração e respeito: o céu estrelado acima de minha cabeça e a máxima moral dentro de meu peito”, etc. Depois, no colegial, tive três anos de História da Filosofia, o que me encaminhou para a Faculdade de Filosofia da USP.

**A.P.:** Como se deu o contato com filósofos italianos?

**O.M.:** Tive notícia pela primeira vez dos filósofos italianos a partir Petrarca, de Dante, em quem, como em Platão, filosofia, literatura, ciência e poesia não se separam. Nas aulas de História, no ginásio, quando se estudava o Renascimento, a professora e o livro adotado falavam de maneira breve das relações da pintura do período e a filosofia de Marcílio Ficino, etc. Depois, na Universidade, se iniciou a abertura das áreas de Filosofia medieval e do Renascimento, e aí li Giordano Bruno, Pico della Mirandola, depois Croce, Leopardi, na literatura bem filosófica, Lampedusa, Ungaretti, etc.

---

**A.P.:** O que considera dos filósofos italianos atuais?

**O.M.:** À filosofia italiana contemporânea: Umberto Galimberti, Massimo Cacciari, Mario Perniola, Esposito, Agamben, Recalcati, etc etc, tratam da modernidade segundo a percepção de um tempo de homens partidos, a questão das filiações, da herança, das rupturas, das incorporações das experiências do passado, do sofrimento identitários, da “maquina do mundo”, enfim!

**A.P.:** Roberto Esposito, em *Pensamento vivo: origem e atualidade da filosofia italiana* (de 2010), traduzido para o português em 2013, fala de uma “revitalização do pensamento italiano”, que “após um longo período de retraimento, ou ao menos de impasse, parece que novamente se abre um tempo propício para a filosofia italiana”[...] (2013, p. 9). Você concorda? Qual é o seu ponto de vista sobre essa constatação de Esposito?

**O.M.:** Esposito, como Cacciari e outros filósofos contemporâneos, encontram em Leopardi algo como uma pré “dialética do esclarecimento”, a obra em que Horkheimer e Adorno tratam, entre outras questões, da crítica ao progresso “alienado”, seus desenvolvimentos que vão sem rumo nem direção, pois a ciência hoje “não pensa, mas faz”. Leopardi, com máxima liberdade, não se encantou sem críticas com a modernidade da Revolução Francesa, mais atento ao mundo que se perdia, que não era nem justo nem ideal, mas que era, como a antiguidade clássica e medieval, capaz de se idealizar. E um poema como *Vagas Estrelas da Ursa* e o *Infinito* são a expressão máxima dessa consanguinidade entre filosofia, poesia e busca da memória, da história e do “si mesmo” dispersos no tempo.

**A.P.:** Sabemos do seu grande interesse por Walter Benjamin, poderia falar/comentar sobre essa sua “paixão”?

**O.M.:** Walter Benjamin não é um, nem dois, é “trezentos e cinquenta”, há o Benjamin dos escritos da tradição do romantismo, como *O Narrador*, os ensaios sobre Goethe, etc, há o Benjamin “materialista” do Autor como produtor, o Benjamin alegorista e surrealista, do *Drama Barrico*, de *Rua de Mão Única*, o marxista teologizante dos escritos marcados à sua maneira pelo messianismo judaico, o Benjamin filólogo e tradutor, o Benjamin dadaísta das *Passagens* etc . etc, é tudo sob os auspícios da poesia, de uma poesia em que “a ação é irmã do sonho”. Benjamin despertou do sonho sem trai-lo-- como escreveu Adorno-, esse sonho que, em meio à “meia-noite da história”, atualizava, citando-o, um rabino que dizia que o Messias chega ao mundo discretamente, por uma “porta estreita”; não vem para revoluções do “homem novo”, da *tabula rasa*, dos grandes gestos teatrais e “heroicos”, para fazer o mundo um pouco menos injusto, o Messias vem para mudar apenas um pouco as coisas, mas esse pouco já é imenso; esse pequeno gesto, só o Messias está à altura de fazê-lo. Obra de arte e filosofia “total”, os escritos de Benjamin reúnem filosofia e teologia, no que ambas comportam de compreensão do mundo e da humana condição, para pensar o presente à luz das tradições, sem a solução fácil e preguiçosa de tomar o presente como auto-engendrado.

**A.P.:** Que relação você estabeleceria entre Leopardi e Benjamin?

**O.M.:** Leopardi e Benjamin têm questões comuns e, por razões diversas, realizam a crítica ao progresso anárquico e produtor de angústias e desenraizamento, têm essa percepção de quanto à poesia, a literatura dizem o que o conceito não alcança, de onde a prática do fragmento, da citação, do aforismo, que abreviam uma “sabedoria prática” para tempos historicistas, quer dizer, sem experiência, que tomam de empréstimo experiências que não receberam nem compreendem, para simular pertencimentos, experiências de que fomos despojados pela ciência e pela técnica que escaparam ao controle do homem, com seu cortejo de violência e guerras. Um elemento de melancolia ativa permite parar para pensar, na época em que a aceleração induz à pressa, à desatenção consigo mesmo e com o outro, melancolia como um anjo alado e desperto para as questões “espirituais”, aquelas que podem “humanizar o homem”.

---

**A.P.:** Qual a sua visão sobre o atual momento político no mundo? Quais são as novas exigências para as futuras gerações?

**O.M.:** O mundo contemporâneo é anti-intelectual e, incapaz de compreender a “vida do espírito”, a proscreeve e desqualifica como supérflua, em nome da adaptação ao “espírito do tempo”. Nunca se falou tanto em inclusão, enquanto que a modernidade exclui da maneira mais cabal aqueles que não se adaptam ao ritmo das tecnologias, etc, os “naufrágios da modernidade”. Penso que esforços deverão ser feitos para reaver a autonomia do pensamento, para que as formas de abrandamento dos costumes e diminuição de preconceitos e injustiças não criem novas formas de sofrimento e de inclusão subordinada para aqueles que historicamente foram excluídos do mundo cultural e histórico. Como escreveu Adorno, “os deserdados da cultura são os verdadeiros herdeiros da cultura”. Cultura bem entendida: ela é fonte de autoconhecimento, de delicadeza, de barreira contra a barbárie e prazer do conhecimento. Nada disso se adquire a curto-prazo, é tarefa de uma vida inteira. E para começar, a universidade deve lutar para a retomada da cultura humanista, literária, que foi proscrita, lutar pelo retorno dos estudos de grego e latim em suas literaturas e língua, afinal os compêndios de medicina e matemática se expressam com palavras e alfabeto gregos, a biologia com o latim, etc. Nessa tradução letrada, às culturas antes orais puderam ser transmitidas para chegarem até nós. Herdamos essa cultura ao herdarmos nossa língua, em um generoso cosmopolitismo hibridismo linguístico e cultural, fundamento da vida política.

# Poesia

---

## Ho pensato a te, contino Giacomo<sup>1</sup>

Franco Buffoni

Ho pensato a te, contino Giacomo, vedendo  
Su una rivista patinata  
Le foto degli scavi in Siria a Urkish,  
A te e ai tuoi imperi e popoli dell'Asia  
Quando intuivi immensamente lunga  
La storia dell'umanità.  
Altro che i Greci il popolo giovane di Hegel  
O il mondo solo di quattromila anni della Bibbia  
Credendo di dir tanto, fino a ieri.  
Tu lo sapevi che sotto sette strati stava Urkish  
La regina coi fermagli  
L'intero archivio su mille tavolette  
Già indoeuropea nella parlata  
L'accusativo in emme. Capitale urrita  
Dai gioielli legati all'infinita pazienza  
Dei ricami in oro. Tu lo sapevi che poi gli Hittiti  
Sarebbero giunti a conquistarla,  
Già loro vecchi e di vecchi archivi nutriti...  
Sono stufo di preti e di poeti, conte Giacomo.  
E di miti infantilmente riadattati.

---

<sup>1</sup> Poesia tratta dal sito: <https://www.uaar.it/franco-buffoni/#18>  
Appunti leopardiani (1) 1, 2011

# Traduzione

---

## XXXVII - “OUVE, MELISSO”

Giacomo Leopardi

ALCETA

Ouve, Melisso: vou contar-te um sonho  
Desta noite que me retorna à mente  
Ao remirar a lua. Eu estava  
À janela voltada para o prado,  
Olhando o alto: e eis que de repente  
A lua se destaca; e pareceu-me  
Que quanto mais se aproximava caindo,  
Mais crescesse ao olhar; até que veio  
A dar um golpe em meio ao prado; e era  
Grande que nem um balde, e de centelhas  
Vomitava uma névoa, estrilando  
Tão forte como quando um carvão vivo  
Entra na água e se apaga. Desse modo  
A lua, como disse, em meio ao prado  
Se apagava embaçando pouco a pouco,  
E os relvados queimavam ao redor.  
Então mirando o céu vi que restava  
Como um lampejo ou rastro, como um nicho,  
O ponto abandonado; de tal sorte  
Que fiquei frio por dentro; e ainda temo.

MELISSO

E bem deves temer, que coisa fácil  
Foi a lua cair em teu relvado.

ALCETA

Será? Não vemos amiúde estrelas  
Caindo no verão?

MELISSO

Há tantos astros,  
Que pouco dano é cair um ou outro  
Deles, e mil restarem. Mas sozinha  
Está no céu a lua, que ninguém  
Nunca avistou cair senão em sonho.

(*O assombro noturno*, Recanati, 1819)

Tradução de Mauricio Santana Dias  
Universidade de São Paulo

*Appunti leopardiani (12) 2, 2016*

<http://www.appuntileopardiani.cce.ufsc.br/edition12/sumario.php>

---