Appunti leopardiani

(5-6) 1, 2013

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

NUMERO TEMATICO

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

Appunti leopardiani

(5-6) 1, 2013

NUMERO TEMATICO

INDICE

EDITORIALE

Sull'etica – **FABIANA CACCIAPUOTI** **p. 5**

SAGGI

Leopardi e l'etica dell'infinito - **MARCO MAMONE CAPRIA** **p. 7**

Tra etica e esistenza: la situazione umana - **FABIANA CACCIAPUOTI** **p. 25**

La ginestra *ovvero* I Sepolcri *di Giacomo Leopardi* - **MATTEO PALUMBO** **p. 39**

«Su un fragile cristallo»: il percorso leopardiano di prassi e teoria morale fra il Manuale di filosofia pratica *e lo* Zibaldone - **EMANUELA CERVATO** **p. 51**

RECENSIONI

Anna Clara Bova, *Al di qua dell'infinito. La «teoria dell'uomo» di Giacomo Leopardi*, Roma, Carocci, 2009, pp. 142. - **NICOLA FEO** **p. 73**

Antonio Prete, *Compassione. Storia di un sentimento*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013. - **COSETTA VERONESE** **p. 77**

Paolo Mazzocchini, *Noctes vigilare serenas. Studi di filologia classica e leopardiana*, Roma, Aracne, 2010, pp. 230. - **ROSARIA LUZZI** **p. 82**

Mario Andrea Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, nuova edizione accresciuta, Torino, Aragno, 2010, pp. 300. - **FRANCESCO DE MARTINO** **p. 91**

Pantaleo Palmieri, *Per Leopardi. Documenti, proposte, disattribuzioni*, Ravenna, Longo editore, 2012, pp. 161. - **LORENZO ABBATE** **p. 97**

INTERVISTE

Mario Martone - **FABIANA CACCIAPUOTI** e **ROBERTO LAURO** **p. 104**

POESIE
Murilograma a Leopardi – **MURILO MENDES** **p. 116**

TRADUZIONI
Carta de Giacomo a Carlo Leopardi de 6 de dezembro de 1822 - traduzione di **ADRIANA AIKAWA DA SILVEIRA ANDRADE** **p. 119**

Un laboratorio pratico-teorico di traduzione: procede il lavoro collettivo di CIRCE - **PARIS 3 - SORBONNE NOUVELLE** **p. 124**

PUBBLICAZIONI
Libri afferenti a Leopardi usciti e/o riediti nel 2013 **p. 131**

Sull'etica

Un'attenta lettura dell'opera leopardiana permette di individuare una costante meditazione sulla natura degli uomini e delle cose; meditazione che assume forme diverse, dalla prospettiva metafisica al dire esistenziale, ma che si caratterizza per una sorta di sapienza antropologica. Leopardi lascia che il suo sguardo corra alle contraddizioni e al male di vivere dell'uomo, cogliendone le cause nella trasformazione epocale per cui la fine del paradigma naturale comprende e causa un diverso atteggiamento comportamentale e emotivo (oggi diremmo psicologico) nel soggetto: soggetto sradicato, come "un albero tagliato alle radici", perché snaturato.

Il problema per Leopardi è quindi d'ordine morale, in quanto comprende che a quel soggetto diventerà estremamente difficile "abitare in un mondo snaturato la natura". E lo snaturamento è in stretta relazione con l' "eccessivo incivilimento" di cui non si possono prevedere, dice Leopardi, le conseguenze sicuramente devastanti: indifferenza, morte delle passioni e delle emozioni, impossibilità di sentire e di immaginare, sono solo alcuni degli effetti visibili nel cambiamento di paradigma.

Alla poesia spetta quindi un compito di rifondazione etica, nella restaurazione di un ordine simbolico cui accedere per definire se stessi, e ritrovare l'umano.

Fabiana Cacciapuoti

SAGGI

Leopardi e l'etica dell'infinito[*]

Marco Mamone Capria
Dipartimento di Matematica e Informatica
Università degli Studi di Perugia
marco.mamonecapria@unipg.it

Un grande ostacolo alla felicità è aspettarsi una felicità troppo grande.
Fontenelle, *Du bonheur* (1724)

[…] sono stato incline a sospettare che la frequente ripetizione della parola "infinito", che incontriamo in tutti gli scrittori teologici, sappia più del panegirico che della filosofia [...]
David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779)

[…] e quando io non guadagnassi altro che d'esser pienamente infelice, sarei soddisfatto, perché sai che la mediocrità non è per noi.
Giacomo Leopardi (al fratello Carlo, fine di luglio 1819)

La critica su Leopardi è stata spesso combattuta tra un apprezzamento positivo delle poesie dal punto di vista della qualità letteraria, e un'incapacità di giudicare con altrettanta partecipazione la filosofia che informava quelle poesie. Perché se il mezzo era incantevole, il messaggio era cupo e angosciante, e le ragioni di fondo per cui molti critici lo respingevano non erano poi tanto dissimili da quelle che Leopardi aveva messo in satira nella *Palinodia*, nei *Nuovi Credenti*, e nei *Paralipomeni*, e a cui aveva replicato più formalmente nel *Timandro* e nel *Tristano*. L'ostinazione di Leopardi nel rifiutare con sdegno analisi riduttive del suo pensiero nasceva dalla persuasione di aver squarciato il velo delle illusioni comuni e guardato in faccia la realtà del destino umano, con risultati a suo parere incontrovertibili sebbene osteggiati dalla mediocrità intellettuale e morale dei suoi contemporanei.

Tra i primi e più autorevoli studiosi che aprirono in Italia la nuova stagione degli studi leopardiani nel secondo dopoguerra, Sebastiano Timpanaro (1922-2000) occupa un posto singolare, non solo per il valore storico-critico e filologico dei suoi imprescindibili contributi, ma per aver affrontato nella maniera più radicale la sfida alle tesi leopardiane – sostanzialmente facendole proprie, a integrazione di una concezione

marxista della storia. Per Timpanaro, Leopardi aveva portato alle estreme conseguenze la critica della condizione umana espressa nel filone materialistico dell'illuminismo settecentesco, ed era nella lucidità e coerenza con cui aveva individuato tali conseguenze che andavano ravvisate l'originalità e la validità filosofica del suo pensiero.

Nel presente articolo intendo ricostruire sinteticamente lo sfondo ideologico da cui Leopardi traeva la sua ispirazione, e mostrarne la natura ibrida: da un lato, certamente, il sensismo e il materialismo settecentesco, ma dall'altro l'apologetica religiosa, che aveva avuto dall'inizio del secolo XIX una importante ripresa. Ritengo che senza una consapevolezza di questa duplice origine sia difficile apprezzare la peculiarità delle tesi leopardiane sul destino umano, il che è d'aiuto anche per una valutazione della loro solidità teoretica. Pur stimando molto il complesso della produzione di Timpanaro (e non solo di quella su Leopardi), ritengo però, per le ragioni che verrò delineando, che il pessimismo radicale di Leopardi sia una posizione né coerente con il materialismo né capace di fornire una base per un'etica razionale.

La tesi fondamentale del pessimismo di Leopardi

Leopardi descrisse la condizione umana a partire dall'ipotesi de «l'inquieta, insaziabile, immoderata natura umana», e gli uomini «parimente incapaci e cupidi dell'infinito». Pertanto l'infelicità umana andrebbe vista «non come opera solamente della fortuna, ma come tale che per niuno accidente [gli uomini] non la possano campare, né mai, vivendo, interrompere» (*Storia del genere umano*). È appunto questo l'aspetto più tipico del pessimismo leopardiano: la pretesa dimostrazione che l'uomo è destinato all'infelicità non a causa di circostanze individuali o sociali, ma per la generale conformazione fisica e psichica che gli pone come condizione *necessaria* della felicità un obiettivo *impossibile*.

In tutto il corso della sua lunga e multiforme riflessione su Leopardi, Timpanaro difese la «piena legittimità e logicità di un materialismo "non soddisfatto della condizione umana"».[1] O, come scriveva già vent'anni prima: «Non contrasta con un materialismo conseguente la constatazione che l'uomo ha una costituzione fisico-psichica tale da procurargli molto più sofferenza che godimento» (Timpanaro 1969:

161). Per quanto detto, questa frase, presa da sola, non rende piena giustizia alla posizione di Leopardi, giacché questi non si limitò a 'negare la felicità' nel senso di considerare passivo il bilancio dolore/piacere nell'arco della vita di ogni uomo (su questo senso tornerò nella prossima sezione), ma arrivò a negare la possibilità *anche di un solo momento di felicità*. Più oltre Timpanaro criticava vari autori perché «tendono a far apparire la tesi dell'infelicità *perpetua e insanabile* dell'uomo come un aspetto in certo senso non essenziale del pensiero leopardiano» (Timpanaro 1969: 177). In effetti se Leopardi insisté tanto e così spesso sull'importanza di quella tesi nel suo sistema, tale insistenza va presa sul serio e sottoposta a un'attenta disamina.

Varietà di pessimismo

Il pessimismo non era certo un'invenzione di Leopardi, che lo trovava espresso nei testi degli autori del secolo precedente e contemporanei, e in tre varianti.[2] Due rientrano nel pensiero illuministico come convenzionalmente inteso, e possiamo chiamarle la variante *antireligiosa* e la variante *sensistica*.

La prima assumeva forme diverse secondo lo specifico bersaglio polemico, ma il suo modello era il famoso brano del *De rerum natura* di Lucrezio (V, vv. 195-234), dai critici spesso accostato a vari testi leopardiani, in cui Lucrezio enumera i mali e i pericoli della vita umana, fin dalla nascita, accusando la natura di essere piena di 'difetti' e manifestamente non organizzata secondo un piano provvidenzialistico. Si noti che il pessimismo antireligioso può anche essere non ateistico, e tale è il caso di Voltaire, che prese di mira la prospettiva teologica alla base dell'ottimismo di Leibniz e Pope (*Poème sur le désastre de Lisbonne*, *Candide*), ma non per questo abbandonò il deismo.

La variante sensistica del pessimismo fu diffusa da uno dei testi filosofici più influenti del Settecento, *An Essay concerning Human Understanding* (1689-1704) di Locke. In breve, l'azione umana è preceduta da uno stato di disagio psichico («a state of uneasiness»), e la sua funzione è appunto tentare di placare quello stato; sedazione sempre però, nella migliore delle ipotesi, imperfetta e di breve respiro, perché presto subentra un nuovo disagio. Quindi l'intera vita psichica consiste nell'oscillazione perpetua tra stati di disagio, intervallati da brevi momenti di appagamento o quiete.

Questa 'atomizzazione' dell'esperienza, che faceva della felicità una quantità additiva di stati elementari, negando quindi ogni essenziale facoltà integrativa al soggetto, suggeriva già a Locke un'applicazione teologica:

> Un'altra ragione, per cui Iddio ha annessi varj gradi di piacere e di dolore all'impressione, che gli obietti fanno sopra di noi, si è, affinchè trovando sempre qualche amarezza, e mai una perfetta satisfazione nei piaceri, che le creature possono apprestarci, noi cerchiamo la nostra felicità nel possedimento di lui, *in cui solo si truova la pienezza del godimento, e alla cui destra stanno i piaceri sempiterni*.[3]

Una variante più formale di questa concezione fu proposta da Maupertuis in uno dei saggi di maggiore risonanza europea sull'argomento, l'*Essai sur la philosophie morale* pubblicato nel 1749. Tale saggio provocò un vasto dibattito italiano, a cui presero parte Francesco Maria Zanotti (che ne discusse in un'opera che Leopardi lesse e studiò ben prima di trasceglierne un brano per la *Crestomazia della prosa*),[4] e vari altri, compresi autori rappresentativi dell'illuminismo italiano come Antonio Genovesi e Pietro Verri. Maupertuis nel suo saggio definì la felicità in una vita umana come la somma dei momenti di piacere meno la somma dei momenti di dolore (dove il valore di un momento di piacere si misura come prodotto di intensità e durata, e analogamente per il dolore), argomentando che «nella vita la somma dei mali sorpassa la somma dei beni», e che quindi la felicità (nel senso del bilancio positivo di tale calcolo) non esiste. A conferma di questa tesi riprese l'argomento pascaliano del *divertissement* e confutò le proposte epicuree e stoiche per la ricerca della felicità.

L'analisi di Maupertuis si concludeva con un elogio del Cristianesimo come il solo sistema «che possa colmare il desiderio che ho di essere felice», e così riprendeva il collegamento tra l'analisi sensistica e gli argomenti che l'apologetica cristiana aveva elaborato nel corso dei secoli per mostrare la vita terrena in una luce avvilente. Ed è appunto questa la fonte della *terza* varietà di pessimismo, spesso trascurata dai leopardisti. L'apologetica cristiana aveva infatti costruito nel corso dei secoli un'antropologia filosofica in base alla quale l'uomo scopre in sé stesso un bisogno di oltrepassare i limiti qualitativi e temporali dell'esistenza ordinaria, bisogno che proverebbe la sua origine e destino ultraterreni, in accordo con la narrazione biblica che lo presenta come un nobile decaduto del creato.

Le origini della teoria del piacere

Che Leopardi sia stato ispirato dall'antropologia elaborata dagli apologeti del Cristianesimo è, sotto il profilo teoretico, fortemente suggerito dalla circostanza che secondo Leopardi l'infelicità umana è uno stato tale che il concetto *opposto* non è *mai* esemplificato nella realtà (ma solo, al più, come illusoria immaginazione). Il ragionamento che conclude all'universale infelicità umana ha una funzione in Leopardi paragonabile a quella del *cogito* cartesiano, nel senso che la sua forza di convinzione è descritta come così grande da poter essere negata solo al costo di negare la stessa facoltà di raziocinio umana: «Nessuna cosa credo sia più manifesta e palpabile che l'infelicità necessaria di tutti i viventi. *Se questa infelicità non è vera, tutto è falso*, e lasciamo pur questo e qualunque altro discorso» (*Dialogo di Timandro e di Eleandro*).

Gli scrittori religiosi potevano bensì riferirsi a una dimensione trascendente e spiegare il desiderio di qualcosa che 'non è di questo mondo' per mezzo dei nostri ipotetici legami con essa: ma questa mossa è evidentemente preclusa al materialista. Tuttavia non c'è dubbio che *il punto di partenza* della teoria del piacere – e quindi del pessimismo – di Leopardi fu proprio la fenomenologia del desiderio elaborata dalla apologetica cristiana al fine di mostrare che l'uomo è un estraneo in 'questo' mondo, e che solo la ricongiunzione con l' 'infinito' (con Dio) potrà davvero appagarlo (se così Dio vorrà).[5] Ciò risulta chiaramente da numerosi passi dello *Zibaldone*; particolarmente istruttivo è *Zib.* 105, dove leggiamo:

> E una delle gran cagioni del cangiamento nella natura del dolore antico messo col moderno, è il Cristianesimo, *che ha solennemente dichiarata e stabilita e per così dire attivata la massima della certa infelicità e nullità della vita umana,* laddove gli antichi come non doveano considerarla come cosa degna delle loro cure, se gli stessi Dei secondo la loro mitologia s'interessavano sì grandemente alle cose umane per se stesse (e non in relazione a un avvenire), erano animati dalle stesse passioni nostre, esercitavano particolarmente le nostre stesse arti (la musica, la poesia ec.), e insomma si occupavano intieramente delle stesse cose di cui noi ci occupiamo? Non è però che io consideri intieramente il Cristianesimo come cagion prima di questo cangiamento, potendo anzi esserne stato in parte prodotto esso stesso (come opina Beniamino Constant in un articolo sui Padri della Chiesa riferito nello "Spettatore") ma solamente come propagatore principale di tale rivoluzione del cuore.[6]

In *Zib.* 181 è detto che «gli scrittori religiosi [...] soglion dire [...] che *il non poter noi trovarci mai soddisfatti in questo mondo, i nostri slanci verso un infinito che non comprendiamo*, i sentimenti del nostro cuore, e cose tali che appartengono veramente alle illusioni, formino una delle principali prove di una vita futura».

Leopardi concepì esplicitamente la «teoria del piacere» come *spiegazione materialistica* della fenomenologia del desiderio degli «scrittori religiosi».[7] Egli si impossessò di un tema classico della apologetica religiosa, e cioè che l'uomo sente il bisogno dell'«infinito» e, pur astenendosi dalla conclusione che tale presunto bisogno fosse prova dell'esistenza di ciò che potrebbe soddisfarlo (e cioè di 'Dio'; si veda in particolare il famoso pensiero LXVIII sulla «noia»), ne dedusse però che l'uomo è una specie di 'lusus naturae', condannato a desiderare qualcosa che nella realtà non c'è ed è piuttosto un «ente di ragione e una pura immaginazione degli uomini» (detto della «felicità» in *Zib.* 4137, 3 maggio 1825).

Benché Leopardi sia tornato più volte a elaborare questo o quell'aspetto della teoria del piacere, è rimasto per lui un punto fermo in tutto l'arco del suo sviluppo speculativo che la felicità è non già difficile da conquistare, o effimera, o rara, ma semplicemente *impossibile*, anche per un breve tempo. Questa certezza, che gli fa considerare sprezzantemente le persone soddisfatte della propria sorte come vittime di una illusione (*Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*), e in un'altra occasione gliele fa paragonare, nello stesso spirito, a mariti ignari dell'infedeltà delle mogli (*Dialogo di Tristano e di un amico*), è, come ho detto, il principale elemento caratterizzante del pessimismo leopardiano, nel raffronto con altre concezioni altrettanto disilluse circa il 'destino cosmico' dell'uomo ma non categoriche circa l'impossibilità di essere felici dopo la perdita delle 'illusioni'.

Il bisogno dell'infinito

Quali sono le origini dell'idea del 'bisogno di infinito' negli «scrittori religiosi»? Non è qui possibile un'analisi storica dettagliata; è tuttavia utile ricostruire, a grandi linee, le funzioni teoriche che il 'bisogno di infinito' era inteso svolgere nei loro scritti.

Probabilmente tale idea è sorta insieme al concetto filosofico di una divinità unica e 'perfetta', la quale per ciò stesso deve essere 'senza limiti':[8] l' 'infinità' di Dio ha reso quindi in certo modo opportuno per gli apologeti rintracciare (o piuttosto evocare) nell'uomo un desiderio corrispondente – un po' come essi hanno cercato di motivare (e suscitare) sensi di colpa così tormentosi da poter trovare requie solo nel pensiero di un dio 'infinitamente misericordioso'. Inoltre, per qualche motivo che è

facile intuire psicologicamente ma non giustificare razionalmente, la 'materia' è stata spesso considerata una entità intrinsecamente 'finita' (in ogni possibile senso), cosicché per distinguere Dio dalla materia non sembrava esserci niente di meglio che attribuirgli la proprietà *opposta*.[9]

Chiaramente i filosofi religiosi non hanno presentato in *questa* maniera il corso dei loro pensieri ma, soprattutto dal momento in cui la fiducia nella solidità delle 'prove filosofiche' tradizionali dell'esistenza di Dio ha cominciato ad incrinarsi, hanno adottato la seguente strategia argomentativa: 1) iniziare col descrivere il presunto *fatto empirico* della incapacità umana di essere soddisfatto da alcunché presente in 'questo' mondo, 2) proseguire insinuando che una tale insoddisfazione non si spiegherebbe senza postulare un'irriducibile alterità tra 'spirito' e 'materia', 3) e infine concludere affermando l'esistenza di un essere che sia al tempo stesso fondamento ed espressione suprema di questa alterità (un riscontro testuale classico è dato dal frammento 138 delle *Pensées* di Pascal).

Come ci si può aspettare tale procedimento è più scoperto in pensatori di non eccelsa levatura intellettuale. Per esempio ecco che cosa dice Chateaubriand nel *Génie du Christianisme* – un'opera molto influente sul pensiero religioso della Restaurazione, e che fu letta dal giovane Leopardi:

> Che ci si dica in primo luogo, se l'anima si spegne nella tomba, donde viene questo desiderio di felicità che ci tormenta? Le nostre passioni quaggiù si possono facilmente saziare: l'amore, l'ambizione, la collera hanno una pienezza assicurata di godimento; il bisogno di felicità è il solo che manchi di soddisfazione così come d'oggetto, perché non si sa che cos'è questa felicità che si desidera. Bisogna convenire che se tutto è *materia*, la *natura* qui si è stranamente ingannata: essa ha fatto un sentimento che non si applica a nulla.
> È certo che la nostra anima chiede eternamente; ha a malapena ottenuto l'oggetto della sua cupidigia, che essa chiede ancora; l'universo intero non la soddisfa. L'infinito è il solo campo che le convenga; essa ama perdersi nei numeri, concepire le dimensioni più grandi come le più piccole. Finalmente, gonfia ma non sazia di ciò che ha divorato, si precipita nel seno di Dio, dove vengono a riunirsi le idee dell'infinito, in perfezione, in tempo e in spazio; […][10]

Come si vede, Chateaubriand distingue fra le mete ordinarie dell'agire umano, le quali a suo dire sarebbero tutte essenzialmente raggiungibili, e la 'felicità', come se questa fosse qualcosa di diverso dal raggiungimento di (alcune di) quelle mete.

Analogamente, nel suo *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, testo capitale dell'apologetica cattolica della Restaurazione, accuratamente letto e annotato da

Leopardi in molte pagine dello *Zibaldone*, l'abate Lamennais spiega nei seguenti termini la ragione dell'insoddisfazione che lasciano i piaceri fisici:

> L'ho già detto, i godimenti fisici, quando l'uomo, ricercandoli per sé stessi, vi pone la sua felicità, distruggono l'intelligenza, l'amore, lo stesso corpo; perché *richiedendo agli organi una felicità infinita, o un'azione infinita*, l'uomo inverte le leggi fondamentali del suo essere, e spezza il fragile strumento che gli fu dato per un altro fine.[11]

Qualche pagina dopo ecco come Lamennais elabora il concetto, prefigurando la "noia" leopardiana:

> Si riuniscano tutti i godimenti, li si diversifichi, *li si moltiplichi senza fine, non si tarderà a sentirne l'insufficienza e il vuoto*. Incapaci di placare la fame del cuore, questi frutti della terra, seducenti di fuori, nascondono tutti una segreta e cocente amarezza. [...] Allora l'uomo, stanco di sé stesso, cade in una profonda tristezza; respingendo financo la speranza, si nutre con una gioia cupa delle proprie angosce, e cerca, nello stupore che segue a lunghe sofferenze, un'immagine del riposo. Vana risorsa; la malattia va crescendo.[12]

Infine c'è da sottolineare un altro collegamento, meno ovvio, tra il 'bisogno di infinito' e la teologia: la sua funzione ai fini di una risposta al 'problema del male'. Se infatti l'uomo desidera godere dell' 'infinito', ed è infelice altrimenti, perché si dovrebbero tanto sottolineare quelli che i materialisti presentano come i 'difetti' del creato, cioè le malattie, le catastrofi naturali, le piante e gli animali nocivi per l'uomo, ecc.? L'eliminazione di questi 'difetti' non migliorerebbe la condizione umana in maniera decisiva, per l'essenziale ragione che l'uomo non è fatto per questo mondo.

L'infelicità delle classi dominanti

Lo stesso argomento si presta altrettanto bene, e questo è per noi particolarmente rilevante, ad una minimizzazione reazionaria dei mali provocati da un ordinamento sociale oppressivo: perché in fondo, se siamo tutti irrimediabilmente infelici, la lotta per un diverso assetto politico o sociale viene a perdere ogni giustificazione fondamentale.

Della fallacia di questo *escamotage* ideologico – cioè spostare nell' 'impossibile' il fine naturale dell'uomo, così da sminuire il significato di tutti gli obiettivi 'possibili' – il materialista barone d'Holbach si era già ben accorto. Scriveva infatti nel *Bon sens* (pubblicato nel 1772):

> Se Dio è così ben disposto verso gli uomini come ci assicurano, non avrebbe potuto, pur senza darci una felicità infinita, elargirci almeno quel grado di felicità che gli esseri finiti sono capaci di godere in questo mondo? *Per essere felici, abbiamo addirittura bisogno di una felicità infinita e divina?*[13]

Questa obiezione è decisiva. Le persone infelici *non* sono tali, normalmente, perché desiderino una felicità «infinita e divina», ma perché sono alle prese con miserie 'infinitamente' più concrete. È la consapevolezza di ciò che spiega, ad esempio, l'impegno persistente di un Voltaire contro i soprusi legali del suo tempo, in contrasto con la 'sublime' indifferenza a questo tipo di questioni mostrata da molti illustri intellettuali, prima e dopo di lui. Si consideri a tale proposito la seguente riflessione di Chateaubriand nel capitolo già citato del *Génie*: «Si dice che il popolo non ha questa inquietudine: *esso è senza dubbio meno infelice di noi, poiché il lavoro lo distrae dai suoi desideri, ed esso estingue nel sudore la sua sete di felicità*». Insomma, sarebbero i membri delle classi dominanti quelli da compiangere! La stessa idea era stata formulata un secolo e mezzo prima da La Rochefoucauld: «Il lavoro del corpo libera dalle pene dello spirito ed è ciò che rende felici i poveri». Massima davvero «imperdonabile», come ben commentò Albert Camus.[14]

Anche Leopardi fece suo in più luoghi lo stesso concetto, in forme solo leggermente meno brutali, in particolare nell'*Epistola al conte Carlo Pepoli* (vv. 27-43) e nel capitolo V dei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*.

Il bene del Paradiso

Sulla questione del rapporto della propria concezione della felicità con la beatitudine eterna promessa dal Cristianesimo, e sulla difficoltà di definire la prima in termini materialistici, Leopardi tornò varie volte nello *Zibaldone*, e con particolare scrupolo analitico alle pp. 3497-509 (del 23 novembre 1823). Qui egli ammette che la felicità di cui l'uomo ha bisogno non si «può esattamente definire» perché «niuno forse l'ha mai provata, né proveralla, e perché infiniti altri nostri concetti, ancorché ordinarissimi e giornalieri, sono per noi indefinibili».

Queste due spiegazioni sono in evidente conflitto, perché altro sono i termini «ordinarissimi e giornalieri» le cui condizioni di applicazione sono così familiari e

generali da non richiedere, in pratica, un'ulteriore chiarificazione verbale, altro i termini corrispondenti ad esperienze che «forse» nessuno ha mai fatto e dei quali non si capisce quindi che cosa possa mai costituire un uso corretto. Ma Leopardi insiste che «noi concepiamo pure e sentiamo per esperienza come ci possa fare infelici la privazione e il desiderio di beni non mai provati, mal conosciuti, ed anche non definibili; dei desideri vaghi ec.». A conferma nota che «anche non concependo il bene del Paradiso possiamo in qualche modo concepire come la privazione irreparabile e il desiderio continuo ed eterno di esso [da parte dei dannati], possa fare infelici».

Ora non c'è dubbio che l'opinione di essere per sempre esclusi da un presunto grande bene può rendere infelici tanto se questo bene esista quanto se sia solo immaginario (in ambedue i casi, per esempio, essa lede la nostra autostima, che è una componente essenziale della felicità) – benché non si possa ritenere l'analogia con l'Aldilà cristiano particolarmente illuminante: in effetti nemmeno l'infelicità dei dannati (eterna e costante – o crescente? – nel tempo) è così facile da concepire. Ma la domanda inevitabile è: come può essersi impiantato in primo luogo il desiderio di un bene immaginario, non in questo o quell'individuo, *ma nell'intera specie umana*? La postulazione di un desiderio illimitato in una specie limitata vivente in un mondo limitato non può che apparire quanto meno strana, da un punto di vista materialistico: una teoria materialistica del piacere e della felicità, infatti, non sembra poter essere altro che una 'storia naturale' del piacere e della felicità, che descriva, tra l'altro, i modi in cui noi apprendiamo l'uso di questi termini, quali sono cioè le esperienze paradigmatiche che fondano i nostri discorsi in cui questi termini occorrono – che fu, del resto, l'impostazione adottata nell'antichità da Epicuro e dalla sua scuola.[15]

Del resto anche il bene «infinito» del Paradiso cristiano è concepito su analogia con la felicità 'ordinaria': ma questa gli sarebbe, per intensità ed estensione, così 'inferiore' da non meritare più neanche di essere chiamata così.[16] Non è quindi una sorpresa che in una nota di *Zib.* 3498 veniamo finalmente a sapere che «Infinita è realmente la sola felicità di Dio».

Pessimismo e impegno politico

Sul carattere 'progressivo' del pensiero di Leopardi pose l'accento Cesare Luporini in un saggio famoso.[17] Che Leopardi avesse maturato un atteggiamento niente affatto conciliativo nei confronti della cultura e dell'atmosfera politica della Restaurazione è fuori discussione, e l'intera sua opera ne reca molteplici testimonianze – un'antipatia ampiamente ricambiata, bisogna dire, come prova l'intensa attività della censura di vari governi nei suoi confronti, anche dopo la morte.[18] Nondimeno bisogna tener conto delle tensioni che percorrono il pensiero leopardiano ed evitare di immobilizzarlo in una univocità astratta e, in definitiva, infedele ai testi.

Per esempio, se è vero che non c'è nulla, in Leopardi, «che possa ricordare le limitazioni romagnosiane al concetto di uguaglianza o, peggio, la teoria foscoliana della "plebe", nullatenente e quindi senza diritti, cui spetta pane, prete e patibolo» (Luporini 1980: 82), ci sono d'altra parte tracce di un tipo di élitismo ben più radicale, il quale *potrebbe* fungere da giustificazione per politiche conservatrici.[19] Il fatto che tale giustificazione *non* sia stata intrapresa dal nostro autore non significa che il suo pensiero non annidi potenzialità antidemocratiche, ma solo che queste non lo interessavano o non gli piacevano; il che non costituisce però una difesa del pensiero, ma solo dell'uomo e del 'politico' (nel senso 'pratico' del termine).[20]

Se, come abbiamo visto, per Leopardi ogni uomo è condannato a un destino di infelicità, e se la felicità è intesa nel senso del solo obiettivo naturale dell'essere umano, senza la cui realizzabilità la vita è semplicemente un meccanismo infernale e una lugubre beffa priva di riscatto (immanente o trascendente), allora bisogna ammettere che la lotta degli oppressi contro i loro oppressori perde la sua ragion d'essere: perché prendersela, infatti, con i governi quando la vera, irriducibile oppressione è quella della natura? Se ciò che potrebbe soddisfare l'uomo si trova a distanza 'infinita' da qualsiasi risultato concreto, che senso può avere darsi da fare per quel tipo di obiettivi limitati che da sempre hanno fatto da motore alla lotta politica? Certo, in una concezione deterministica, ci si potrebbe limitare a rispondere che 'niente ha senso, tutto è necessitato, così la rivolta dell'oppresso come la reazione di chi l'opprime', ma tale meccanismo sarebbe prima o poi spezzato dalla consapevolezza della vanità dell'azione intrapresa; non ci sarebbe in ciò alcuna violazione del determinismo: solo che a un certo tipo di processo se ne sostituirebbe un altro, in cui gli uomini cercherebbero di procurarsi, se non la morte, almeno un sonno «senza sognare» o «uno sfinimento o altro

che [...] interrompa l'uso dei sensi» (*Dialogo di Malambruno e Farfarello*): *questo*, piuttosto che – diciamo – un migliore trattamento salariale.

Perché non si pensi che questo tipo di considerazioni sia il risultato di una politicizzazione forzata di posizioni squisitamente "metafisiche", citerò un passo di un lungo brano dello *Zibaldone* (*Zib.* 4070-72, 17 Aprile 1824; corsivo nell'originale):

> Gli uomini governati in pubblico o in privato da altri, e tanto più quanto il governo è più stretto (i fanciulli, i giovani ec.) accusano sempre, o tendono naturalmente ad accusare de' loro mali o della mancanza de' beni, delle noie e scontentezze loro, quelli che li governano, anche in quelle cose nelle quali è evidentissima l'innocenza di questi, e la impossibilità o d'impedire o rimediare a quei mali o di proccurar quei beni, e la totale indipendenza e irrelazione di queste cose con loro. [...] Quindi è che chi governa in pubblico o in privato è sempre oggetto d'odio e di querele de' governati. *Gli uomini sono sempre scontenti perchè sono sempre infelici*. Perciò sono scontenti del loro stato, perciò medesimo di chi li governa. [...] Però circa il governare non v'ha pur troppo che due partiti veramente savi, o astenersi dal governo, sia pubblico sia privato, o amministrare totalmente a vantaggio proprio e non de' governati.

Mi astengo da facili ironie sulla superfluità della seconda parte del consiglio ai governanti, ma va ribadito il carattere del tutto consequenziale di frasi come queste rispetto ai fondamenti del sistema leopardiano.

Timpanaro,[21] da parte sua, si riferì a queste pagine dello *Zibaldone* come a un esempio delle «forzature ideologiche» dell'ultimo Leopardi[22] e commentò: «Quando [Leopardi] dice che l'infelicità degli uomini dipende soltanto dall'oppressione che su essi esercita la natura, e svaluta quindi ogni lotta politica, compie evidentemente un'estrapolazione del tutto erronea» (Timpanaro 1985: 190). Naturalmente ha ragione Timpanaro quando vede in queste prese di posizione un «atteggiamento [...] tutt'altro che costante anche nell'ultimo Leopardi» (Timpanaro 1985: 191). Ma il problema, al livello delle premesse del sistema leopardiano, è serio, e non può essere liquidato con un resoconto delle oscillazioni senza dubbio presenti nei diversi pronunciamenti del recanatese intorno a varie questioni etico-politiche.

Negare le conseguenze sgradevoli di un 'sistema' non può essere sufficiente. Se si vuole evitare l' 'empia' conclusione, bisogna modificare il principio da cui essa discende – cioè riconoscere che, sebbene vi siano aspetti della condizione umana, quale essa è vissuta nella nostra cultura, che molti trovano assai difficile, e alcuni impossibile, assorbire in un quadro positivo della propria esistenza, essi non sono tali da togliere in generale all'esistenza umana il suo valore; e che anzi, in condizioni normali, a

determinare il carattere di un'esistenza individuale sono non già le 'invariabili' peculiarità della specie umana, bensì un'ampia gamma di circostanze biologiche, psicologiche e sociali che spesso (anche se non sempre) possono essere alterate significativamente a vantaggio di chi ne soffra. Questa posizione non può definirsi ottimistica, ma è altrettanto distante dal tipo di pessimismo che Leopardi riteneva di avere conclusivamente dimostrato e che, sia pure in una prospettiva che non lesinava critiche al Cristianesimo, ne recava inconfondibilmente l'impronta.[23]

Note conclusive

In Leopardi ci troviamo di fronte a un tentativo di trasferire nel cuore dell'esperienza ordinaria una dialettica uomo-divinità la quale, privata dei suoi fondamenti teologici, si deve scontrare con il fatto che è incomprensibile ed estranea a molte culture e, nella nostra stessa cultura, alla maggior parte delle persone (si ricordi la replica di Holbach citata sopra).

I termini in cui un certo pensatore, per quanto originale, interpreta e rappresenta la propria esperienza sono sempre in notevole misura derivati dalle tradizioni di pensiero in cui si è formato. Nel caso di Leopardi il legame con la tradizione cristiana era stato così stretto e precoce, da non poter non lasciare un segno nella sua speculazione.

D'altra parte, il giovane recanatese sperimentò di persona ciò che i suoi riferimenti letterari gli facevano descrivere come il «sentimento vivo della nullità di tutte le cose» e dell'«impossibilità di essere felice a questo mondo», e «l'immensità del vuoto che si sente nell'anima» (*Zib.* 140, 27 giugno 1820).[24] Non è strano quindi che egli credesse di riconoscere la propria esperienza di «una vita così evidentemente nulla e monotona, che renda sensibile e palpabile la vanità delle cose» (*Zib.* 141), di una «vita infelicissima» (*Zib.* 151, 4 luglio 1820), nei testi degli «scrittori religiosi», cioè in quelli che erano, in larga misura, i prodotti di un'operazione ideologica condotta nei secoli dell'era cristiana, e tendente a incanalare tutte le insoddisfazioni storiche in una sorta di «nostalgia del totalmente Altro», deducendo la «realtà empirica» della comune sofferenza in una società ingiusta «come un risultato mistico».[25] È questa origine 'impura' del pessimismo leopardiano che ha fatto sì che tanti, nonostante le sue proteste

e anche senza una ricognizione dettagliata dei testi, avvertissero – alcuni con perplessità, altri con compiacimento – la difficoltà di considerarlo qualcosa di molto diverso da «un Cristiano ai cui occhi s'era oscurato il miracolo della Redenzione».[26]

Ciò non toglie, evidentemente, che la ferma negazione delle soluzioni spiritualiste, l'indicare nel materialismo settecentesco la «luce» cui gli uomini del suo tempo avevano preferito le «tenebre» (si veda l'anticristiana epigrafe della *Ginestra*), e l'analisi spietatamente accurata della società e in particolare della società letteraria in diverse delle *Operette* (si vedano anche gli abbozzi *Galantuomo e il Mondo* e *Senofonte e Niccolò Machiavelli)*, nonché in molti dei *Pensieri*, erano più che sufficienti a rendere Leopardi detestabile a importanti settori della cultura dominante nel «secol morto». E il rifiuto, difeso anch'esso con solidi argomenti, di surrogati storicistici delle consolazioni religiose gli alienava quei liberali che altrimenti sarebbero stati i suoi alleati naturali.

Paradossalmente, è verosimile che la fortuna postuma di Leopardi si debba in buona parte alle possibilità di identificazione del lettore 'apolitico' con il passero solitario o con il pastore errante dell'Asia, piuttosto che con il moralista disilluso che aveva definito l'educazione familiare «un formale tradimento ordinato dalla debolezza contro la forza, dalla vecchiezza contro la gioventù» e aveva denunciato che «in compagnia dell'industria» si stavano affermando sempre più «la bassezza dell'animo, la freddezza, l'egoismo, l'avarizia, la falsità e la perfidia mercantile [...]» (*Pensieri* CIV e XLIV). Né poteva essere gradito agli studiosi accademici il sociologo che demoliva, dal più autorevole dei pulpiti (quello dell'eccellenza poetica), la nozione di reputazione letteraria e criticava con due secoli di anticipo i fondamenti dell'attuale bibliometria. Probabilmente è da una rivalutazione di *questo* Leopardi, degno di per sé di interesse ed esplorazione, che potrebbe venire una nuova luce interpretativa anche sulla sua poesia.[27]

---

[*] Tutte le traduzioni, quando non altrimenti indicato, sono mie; miei sono anche tutti i corsivi interni a citazioni, salvo avviso contrario.

[1] Timpanaro 1988: 359-402; la citazione è da p. 379, nota 28.

[2] Una rassegna di opinioni pessimistiche 'classiche' si trova alle lettere D-E della voce 'Xénophanes' del dizionario di Pierre Bayle.

[3] Locke, G., *Saggio filosofico di Gio. Locke su l'umano intelletto compendiato dal D. Winnie – Tradotto, e commentato da Francesco Soave C.R.S. Professor di Filosofia nel R. Ginnasio di Brera*. Venezia, Stamperia Baglioni, 1807, t. I, p. 86; corsivo nell'originale. È la traduzione di un compendio dell'opera di Locke, presente nella biblioteca Leopardi.

[4] Zanotti, F. M., *La filosofia morale secondo l'opinione dei Peripatetici*. Venezia, 1763. Questo autore è tenuto presente da Leopardi fin dalla compilazione delle dissertazioni del 1811-12: vedi l'osservazione di T. Crivelli, curatrice di Leopardi, G., *Dissertazioni filosofiche*. Padova, Antenore, 1995, p. 15.
[5] Che la «teoria del piacere» sia «sorta [...] alquanto prima [della piena adesione al materialismo]» è riconosciuto, ovviamente, da Timpanaro, ma l'ipotesi sulla sua origine che egli formula («come estrema conseguenza nichilistica del suo iniziale vitalismo») mi sembra fuorviante, anche se non priva di una sua verità 'psicologica' (Timpanaro 1969: 160).
[6] L'articolo citato è Constant 1817: 559-64. È da notare che il concetto enunciato da Leopardi non si trova in questo articolo, che piuttosto sottolinea la «rivoluzione» del sentimento religioso operata nel mondo tardo antico dal Cristianesimo rispetto a un paganesimo ormai screditato e degenerato. Dispiace peraltro che il notevolissimo spunto della «rivoluzione del cuore», con cui si fa un tentativo di storicizzazione di quella che altrove viene presentata come una caratteristica invariabile della condizione umana, non sia stato poi ripreso e sviluppato da Leopardi.
[7] Ecco infatti come egli stesso la introduce, quasi ripetendo le frasi che ha attribuito nel brano precedente agli «scrittori religiosi»: «Il sentimento della nullità di tutte le cose, la insufficienza di tutti i piaceri a riemperci l'animo, e la tendenza nostra verso un infinito che non comprendiamo, forse proviene da una cagione semplicissima, e più materiale che spirituale» (*Zib.* 165).
[8] È da sottolineare a questo proposito la differenza con la «tradizione filosofica greca, nella quale, almeno generalmente, il concetto di infinito – apeiron – indica imperfezione, indeterminazione, mancanza (privazione) di forma», mentre «in quella cristiana questo concetto acquista un significato positivo indicando la somma perfezione di Dio che supera nel suo essere e nella sua essenza ogni limitazione e finitezza» (Koyré 1972: 215).
[9] Le attuali teorie cosmologiche non escludono la possibilità di un universo infinito (ma non per le ragioni di Lucrezio, *De rer. nat.*, I, vv. 958-87, che presuppongono un'insostenibile equivalenza tra 'finitezza' e 'limitatezza'). È significativo, del resto, che la riflessione sull'infinità del mondo sia stata svolta dai pensatori 'cristiani' (quelli che vi si sono avventurati, cioè) con tutte le cautele e le riserve che si addicono a un tema ai confini dell'eresia. La stessa teoria *matematica* dei numeri transfiniti fondata da G. Cantor nella seconda metà dell'Ottocento incontrò in un primo momento, da parte di teologi cattolici, l'obiezione che essa dava supporto all'«errore del panteismo» (vedi Dauben 1979: 145).
[10] *Génie du Christianisme*, partie I, livre IV, ch. I; corsivi nell'originale. Mi sono limitato a questa citazione, ma in realtà tutto il capitolo (significativamente intitolato 'Désir de bonheur dans l'homme') andrebbe commentato, per la molteplicità di riferimenti a tematiche (come quella della 'felicità degli animali') che saranno riprese da Leopardi in vari luoghi della sua opera, e con accenti spesso simili.
[11] Lamennais, F. de, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Parigi, 1823, t. I, p. 315.
[12] Ivi, p. 320.
[13] Cito dalla bella edizione che Timpanaro stesso ne ha curato: Holbach, *Il buon senso*. Milano, Garzanti, 1989 (1ª ed. 1772), p. 46.
[14] Prefazione a Chamfort, S.-R. N. de, *Maximes et pensées – Caractères et anecdotes*. Parigi, Gallimard, 1970.
[15] Cfr. Cic., *Tusc. Disp.*, III, 41-2.
[16] Viene alla mente il dialogo tra Alice e la Regina Rossa in *Through the Looking Glass* (1871) di Lewis Carroll: «"Volevo solo vedere com'era il giardino, vostra Maestà –" "Giusto", disse la regina dandole una pacca sulla testa, cosa che ad Alice non piacque per niente, "per quanto, quando tu dici 'giardino' – *io* ho visto giardini, a confronto dei quali questo sarebbe un luogo selvaggio"», con quel che segue.
[17] Luporini 1980: 89.
[18] Si veda Saro 1989: 59-89, e l'appendice a Leopardi, G., *Paralipomeni della Batracomiomachia*, M. A. Bazzocchi e R. Bonavita (a cura di). Roma, Carocci, 2002, pp. 271-86.
[19] Per esempio, se si ritiene che vi sia una separazione netta fra «quelli in cui lo spirito è qualcosa» (*Pensiero* LXVII) e gli altri, si può a buon diritto obiettare a una riforma elettorale che sancisca il suffragio universale (almeno fino all'ipotetico momento in cui 'il progresso della civiltà' non abbia annullato quella separazione).
[20] La risposta di Leopardi al Comitato Provvisorio di Recanati che nel 1831 l'aveva eletto all'unanimità rappresentante della città dell'effimero governo rivoluzionario è da questo punto di vista molto eloquente; nella stessa direzione vanno i suoi tentativi di dissociarsi dai *Dialoghetti* del padre Monaldo (Saro 1989: 5-6).

[21] In Timpanaro 1969: 165, era detto che «La persuasione dell'infelicità radicale di tutti gli esseri viventi, a cui il Leopardi era giunto, poteva far apparire come trascurabili gli sforzi per conquistare migliori istituzioni. *A questa conclusione il Leopardi effettivamente giunse* [...]» e veniva citata, come esempio, la lettera al Vieusseux del 4 marzo 1826. E a proposito del brano zibaldoniano citato: «Una formulazione così recisa è senza dubbio legata a quella fase transitoria di apoliticità che il Leopardi, come abbiamo detto, attraversò dal '24 al '27; *tuttavia, tra questo pensiero, quello* [in *Zib.* 4428, 2 gennaio 1829] *e la* Ginestra *vi è un'innegabile concatenazione*» (Timpanaro 1969: 173, n. 79).
[22] Timpanaro 1985.
[23] Cfr. l'opinione di Bruno Biral: «[...] il materialismo leopardiano non può essere considerato un blocco monolitico, perché ebbe una sua faticosa, dolorosa elaborazione: il poeta per lunghi anni aveva camminato sul versante opposto, e *la violenza del distacco impresse alla visione materialistica un sigillo indelebile*» (Biral 1987: VII, corsivo aggiunto).
[24] Degno di nota, anche per l'originale impostazione, è il libro di Picchi, M., *Storie di casa Leopardi*. Milano, Camunia, 1986.
[25] Si è fatto qui riferimento a una intervista rilasciata dall' 'ultimo' Horkheimer (pubblicata col titolo, appunto, di *La nostalgia del totalmente Altro* - 1972) e ad un famoso commento di Marx su Hegel (*Opere filosofiche giovanili*, tr. it. Roma, Riuniti, 1950, p. 18).
[26] Così Giuseppe Ungaretti, cit. in Origo 1974: 401.
[27] Per esempio, non so quanto spesso, se mai, la strofa finale del *Sabato del villaggio* sia stata accostata alla 'pedagogia del dissenso' del succitato pensiero CIV (contenuta, *in nuce*, nelle lettere del progetto di fuga del luglio 1819), come a me sembra che si dovrebbe.

Bibliografia

- Bayle, P., 'Xénophanes', in *Dictionnaire historique et critique*.
- Biral, B., *La posizione storica di Giacomo Leopardi*. Einaudi, Torino, 1987 (1ª 1974).
- Camus, A., 'Préface', in Chamfort, S.-R. de, *Maximes et pensées - Caractères et anecdotes*, Parigi, Gallimard, 1970 (1ª ed. 1944), pp. 5-15.
- Chateaubriand, R. de, *Génie du Christianisme*, 2 voll. Garnier-Flammarion, 1966 (1ª ed. 1802).
- Constant, B., «I Padri della Chiesa», *Lo Spettatore* IX, 1817: 559-64.
- Dauben, J. W., *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinite*. Princeton, Princeton University Press, 1979.
- Fontenelle, B. de, *Du Bonheur*, in *Oeuvres Complètes*, A. Niderst (éd.), Parigi, Fayard, 1989 (1ª 1724), v. III, pp. 203-17.
- Holbach, P. T. d', *Il buon senso*, S. Timpanaro (a cura di). Milano, Garzanti, 1989 (1ª ed. 1772).
- Horkheimer, M., *La nostalgia del totalmente Altro*, tr. it. Brescia, Queriniana, 1972 (1ª 1970).

- Koyré, A., *Studi newtoniani*, tr. dal fr. Torino, Einaudi, 1972 (1ª ed. 1965).
- Lamennais, F. de, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Parigi, 1823
- Leopardi, G., *Tutte le opere*, W. Binni ed E. Ghidetti (a cura di). Firenze, Sansoni, 1985[4] (1ª 1969).
- Leopardi, G., *Zibaldone di pensieri*, R. Damiani (a cura di), 3 voll. Milano, Mondadori, 1998.
- Leopardi, G., *Dissertazioni filosofiche*, T. Crivelli (a cura di). Padova, Antenore, 1995.
- Leopardi, G., *Paralipomeni della Batracomiomachia*, M. A. Bazzocchi e R. Bonavita (a cura di). Roma, Carocci, 2002.
- Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding* [1689, 1704].
- Locke, G., *Saggio filosofico di Gio. Locke su l'umano intelletto compendiato dal D. Winnie – Tradotto, e commentato da Francesco Soave C.R.S. Professor di Filosofia nel R. Ginnasio di Brera*. Venezia, Stamperia Baglioni, 1807.
- Luporini, C., *Leopardi progressivo*. Roma, Riuniti, 1980 (1ª ed 1947).
- Maupertuis, P. L. M. de, *Essai de Philosophie Morale*. Berlino, 1749.
- Origo, I., *Leopardi*. Milano, Rizzoli, 1974.
- Pascal, B., *Pensées*, M. Le Guern (éd.). Parigi, Gallimard, 2004.
- Picchi, M., *Storie di casa Leopardi*. Milano, Camunia, 1986.
- Saro, G., «Leopardi et la censure», *Chroniques italiennes* 17, 1989: 59-89 (http://chroniquesitaliennes.univ-paris3.fr/PDF/17/17Saro.pdf).
- Timpanaro, S., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*. Pisa, Nistri-Lischi 1969 (1ª ed. 1965).
- Timpanaro, S., *Antileopardiani e neomoderati nella sinistra italiana*. Pisa, ETS, 1985 (1ª ed. 1982).
- Timpanaro, S., «Epicuro, Lucrezio e Leopardi», *Critica Storica* XXV, 1988: 359-402 (ristampato, con aggiunte, in Timpanaro 1995: 143-97).
- Timpanaro, S., *Nuovi studi sul nostro Ottocento*. Pisa, Nistri-Lischi, 1995.
- Zanotti, F. M., *La filosofia morale secondo l'opinione dei Peripatetici*. Venezia, 1763.

Tra etica e esistenza: la situazione umana

Fabiana Cacciapuoti
f.cacciapuoti@tiscali.it

1. *Primitivo e barbarie*

Nell'ultima parte della *Scommessa di Prometeo*, Momo e lo stesso Prometeo, dopo aver provato la crudeltà dei popoli barbari, cercano in un luogo civile una risposta positiva all'esistenza del genere umano; ma proprio nella civilissima Londra si trovano ad assistere al gesto efferato per cui un padre ha ucciso i suoi figliuoli e se stesso. L'omicidio-suicidio è avvenuto, secondo quanto dicono gli astanti, senza un evidente motivo, probabilmente per puro tedio, e l'uomo avrebbe raccomandato, prima di stroncare la vita dei figli, il proprio cane a un amico, quasi a stravolgere ogni significato antropocentrico.

Ecco, allora, che in questo testo delle *Operette morali* la civiltà diventa più barbara della barbarie: rispetto all'antropofagia del selvaggio di Popaian o al sacrificio della donna indiana, pronta a bruciare insieme al marito defunto,[1] l'omicidio-suicidio dell'uomo inglese, esempio di una civiltà avanzata, rappresenta l'effetto della vera barbarie, quella che, in un'evocazione vichiana, Leopardi chiama, in molti luoghi dello *Zibaldone*, «barbarie della ragione». La dialettica tra barbarie e civiltà che caratterizza quest'operetta rappresenta, com'è noto, uno dei temi più importanti del pensiero leopardiano.

Affascinato da quello che potremmo definire il mito dell'origine, intendendo con questo termine il momento aurorale del genere umano e di conseguenza del linguaggio, Leopardi usa gli strumenti a sua disposizione per ripercorrere le tappe di una storia che si costruisce con l'aiuto dei miti biblici e classici. Si delinea così un viaggio attraverso i libri conservati nella biblioteca di famiglia in cui il dialogo con alcuni autori come lui attenti all'origine dei segni e dell'uomo diventa fondamentale per rivivere il mito che più di altri ricorre nei testi sacri e profani dell'antichità. E dire origine equivale a parlare del mito dell'età dell'oro e della natura primitiva, intatta, armoniosa destinata

all'uomo che di quella natura era considerato parte integrante.

Se Vico e Rousseau possono considerarsi due degli autori principali con cui Leopardi si confronta rispetto a questa tematica, va ricordato che fonte di riflessione sono anche i poeti dell'età classica. Il tempo in cui l'uomo faceva parte della natura si traduce quindi in uno scenario che sostanzialmente vede quest'ultimo colpevole per caduta (la tradizione biblica) o per quella violenza che mano a mano viene perpetrata contro la natura e contro se stesso, nel momento in cui si sceglie di procedere nel cammino di una civiltà che ben presto supera il livello accettabile di 'civiltà media', divenendo eccessiva.

La caduta, il peccato dell'uomo comportano però una irrimediabilità: seguendo il racconto biblico, Leopardi afferma che la «nemicizia» tra ragione e natura cominciò nel momento della corruzione, quando «*mediante* il peccato l'uomo ebbe l'intelletto rischiaratissimo, acquistò la scienza del bene e del male, e divenne effettivamente per questa, *qualis unus ex nobis*, disse Iddio» (*Zib.* 434-35).[2]

A fronte di una ragione primitiva, e come tale comune a tutti gli animali, si delinea così, dopo la corruzione dell'uomo naturale, una nuova ragione che si contrappone alle altre facoltà diventando sempre più perfettibile, mentre l'uomo in quanto tale «non è storicamente affatto perfettibile, perché per sempre degradato e corrotto» (Luporini, 1998: 103). All'epoca di tali riflessioni, il dicembre 1820, Leopardi si schiera con la tradizione biblica contro i teologi, che considerano un bene assoluto per l'uomo l'incremento della ragione e del sapere;[3] egli, al contrario, è consapevole che superata quella soglia, accettando la perfettibilità della ragione, sarà impossibile tornare indietro, così che la separazione tra uomo naturale e uomo storico risulterà irrimediabile. Il peccato originale è quindi colto non nel suo significato religioso, ma come rappresentazione di non ritorno dallo storico al primitivo.[4]

Il primitivo, è noto, diventa per Leopardi una categoria a sé, ora vicina alla mitica età dell'oro,[5] ora distinta dall'idea di barbaro,[6] preservata dal valore negativo poi dato all'idea di barbarie, in quanto esso si pone come elemento necessario all'evoluzione della storia umana.[7] In altre parole il primitivo, quale *stato* primitivo, è un momento perfetto in sé, poiché rappresenta quella che poteva essere la situazione dell'uomo non corrotto, in quanto solo le circostanze basate sulla conformabilità della natura umana hanno spinto quest'ultimo ad uscire da quello stato.[8]

Cesare Luporini (1998: 106) si è a lungo soffermato sulla distinzione tra primitivo e selvaggio (il primo concetto non empirico e strutturale, il secondo empirico-storico) per sottolineare come Leopardi fosse attento alla situazione dei selvaggi, cioè alla vita e alle forme di comunicazione di popoli vicini a uno stato naturale e primitivo. All'altezza del dicembre 1820, epoca di queste riflessioni sul primitivo, forse Leopardi non aveva ancora notizia dei Californii, sui quali soprattutto nel 1823 avrà modo di soffermarsi nello *Zibaldone* e poi nell'abbozzo dell'*Inno ai Patriarchi.* Ora, l'interesse che Leopardi mostra verso questa popolazione, su cui egli ha tratto informazioni soprattutto da relazioni di viaggio, testimonia della tensione morale che lo accompagna nel farsi di una visione antropologica, secondo la quale il selvaggio non è barbaro.[9]

Che cosa è barbarie allora? Forse la stessa civiltà – se bene intendiamo il senso della scrittura dell'abbozzo dell'*Inno ai Patriarchi*, in cui Leopardi fa considerazioni non direttamente tramutate in poesia. Punto centrale, nell'abbozzo, è la constatazione dell'impatto durissimo tra un sistema di civiltà – quello dei missionari conquistatori – e una vita naturale che scorre secondo ritmi armoniosi. Impatto che condanna l'elemento naturale a una tragica soluzione storica:[10] la gente «ignara del nome di *civiltà*» e «restia [...] sopra qualunque altra a quella misera corruzione che noi chiamiamo *coltura*» sarà costretta dall'uomo civile, che qui veste i panni del missionario, a cedere, perdendo così il suo stato originario. Leopardi sottolinea come venga leso non solo il diritto a difendere la propria felicità, ma anche a salvaguardare la propria diversità. Questa tracotanza è segno di barbarie. Conseguenza dell'atteggiamento europeo nei confronti dei Californii sarà una vittoria che sancirà, mano a mano che l'incivilimento avanza, la superiorità della storia sulla natura.

Nella civiltà moderna la felicità è esiliata, poiché tutti i luoghi in cui permaneva qualche residuo di felicità primordiale sono stati espropriati, e i «regni» della «saggia» natura sono divenuti «inermi».[11] Il rapporto civiltà e barbarie equivale allora, nell'itinerario delle riflessioni leopardiane, a quello tra barbarie e natura, e poi tra natura e ragione: serie di dicotomie in cui la dialettica dei termini delinea contenuti sempre diversi, ma nel nucleo concettuale fedeli alla definizione di partenza.

Al di là della violenza perpetrata su popoli ancora fermi in un isolamento primitivo, che è stato loro tolto in nome di una civiltà non conosciuta, il progredire di quest'ultima nel mondo occidentale ha degli effetti sugli uomini, soprattutto per quanto

riguarda la sfera morale: i comportamenti individuali, infatti, risentono della trasformazione della psiche, alterando anche i valori sociali.

I termini di società stretta, società larga, assumono un significato assiologico, mentre le considerazioni sulla civiltà media e l'incivilimento smisurato determinano la posizione di Leopardi rispetto a problemi antropologici, ambientali e storici, che già all'altezza del 1820 rivelano un pensiero maturo e volto a situazioni che si svilupperanno poi nel Novecento.

Nello stesso tempo, le valutazioni d'ordine morale così presenti nei testi leopardiani, non possono essere del tutto isolate da considerazioni di tipo metafisico: il piano morale e esistenziale convergono, in un legame stretto e denso di significati, così che l'uomo viene contemporaneamente indagato come soggetto di prassi, e oggetto di una necessità astrale.

In questa direzione allora anche la natura assume significati diversi, divenendo contemporaneamente l'eden originario, la psiche alterata dalla violenza della società, l'ambiente violentato dal sogno antropocentrico, il cosmo indagato con la precisione di una scienza che nega l'infinito e il sogno, il fato, il caso e la necessità che riconduce l'uomo ai confini del nulla. Nei nessi di tutti i significati è l'uomo, gettato al di fuori della natura, condannato all'esistenza, defraudato dei valori della vita.

2. *Un incivilimento eccessivo*

La considerazione del piano morale ha due aspetti: l'uno legato al rapporto tra individuo e società, l'altro a quello tra individuo e natura. I due aspetti, pur così diversi l'uno dall'altro, sono in qualche modo interdipendenti.

La riflessione sulle forme della civiltà, che avvicina il pensiero di Leopardi a quello del Rousseau del *Discours sur l'inégalité parmi les hommes,* si traduce, nello *Zibaldone*, nella comprensione di alcuni concetti fondamentali: la necessità di una civiltà media, il collegamento tra i molti problemi dell'umano con la società stretta che caratterizza il moderno, le valenze psichiche che derivano da queste problematiche. L'idea del valore garantito da una civiltà media è già esplicita alla fine del 1820, quando Leopardi nota come questo tipo di civiltà sia caratterizzato dall'equilibrio tra ragione e natura e da una «mezzana ignoranza»[12] utile al mantenimento di una forma di illusioni e

di credenze naturali essenziali alla felicità dell'uomo. In tal senso anche la barbarie dei tempi bassi, come egli la definisce, favoriva maggiormente l'uomo, poiché produceva una vita meno lontana dalla natura di quanto faccia l'incivilimento non medio ma eccessivo proprio dei tempi moderni.

Leopardi attribuisce infatti all'eccesso di civiltà, e quindi di ragione, il pericolo cui va incontro l'uomo. Un pericolo che pone a rischio la vita stessa dell'individuo e della specie, nel momento in cui si metta fine, col prevalere della filosofia e della scienza, a quel mondo illusorio che solo può garantire una speranza di vita. La conoscenza della verità, la visione costante e immutabile del vero, non possono che condannare l'uomo a una morte interna o fisica. Una morte volontaria, come nel caso dell'inglese della *Scommessa di Prometeo*, perché la vita senza illusioni è impossibile,[13] proprio in quanto l'illusione rappresenta la natura: vivere lontano dalla natura a causa di un incivilimento smisurato comporta allora l'idea di un rischio permanente riguardo all'avvenire dell'umanità, come si rileva da una riflessione dell'agosto 1820:

> Tanto è possibile che l'uomo viva staccato affatto dalla natura, dalla quale sempre più ci stiamo allontanando, quanto che un albero tagliato dalla radice fiorisca e fruttifichi. Sogni e visioni. A riparlarci di qui a cent'anni. Non abbiamo ancora esempio nelle passate età, dei progressi di un incivilimento smisurato, e di uno snaturamento senza limiti. Ma se non torneremo indietro, i nostri discendenti lasceranno questo esempio ai loro posteri, se avranno posteri (18-20. Agosto 1820.) (*Zib.* 216-17).

Una società in cui le illusioni sono spente è una società dove prevale la sola ragione, anch'essa, pari all'incivilimento, eccessiva. E gli effetti di una ragione che cancella le sfumature, elimina i confini tra sogno e realtà, ridefinisce gli orizzonti della conoscenza, conducendo l'uomo verso la cosiddetta verità, lasciandolo solo di fronte al nulla, sono effetti disastrosi. L'uomo non è più un soggetto morale. La strage delle illusioni comporta infatti da un lato il non valore della virtù e della magnanimità, dall'altro il prevalere del principio su cui si fonda la società: la cainità. Caino è «il primo autore delle città» (*Zib.* 191),[14] di conseguenza, dostoevskianamente, la società si fonda sulla colpa, sul fratricidio. Di contro, Gesù Cristo è il primo a porre «la moltitudine degli uomini fra i principali nemici dell'uomo» in quanto la moltitudine impersona il mondo che, nel senso del Vangelo, è «perpetuo nemico della virtù dell'innocenza dell'eroismo della sensibilità vera» (*Zib.* 112).[15] Questa moltitudine non solo ha il torto di negare qualunque forma di valore, ma ha anche la colpa di simboleggiare in certo qual modo

quella mediocrità di comportamento che sfiora le arti dell'imbroglio e della corruzione, condannate nei toni derisori con cui nei *Pensieri* Leopardi si lancia contro la lega dei birbanti che caratterizza appunto il mondo, cioè la società, da cui gli uomini «da bene» sono esclusi.[16]

Quanto più la società è stretta, come quella moderna, tanto più è difficile per l'individuo trovare un proprio spazio. La simbologia delle colonne d'aria, poste l'una accanto all'altra, pronte ad allargarsi per prendere lo spazio lasciato libero se una vien meno, è metafora del rapporto tra gli individui, rapporto basato solo sull'egoismo[17] e su quello che Leopardi chiama «odio verso i propri simili». L'odio, passione ancestrale, più forte dell'amore, principio su cui si è creata la società dopo il delitto di Caino, è strettamente legato all'amor proprio. Sentimento quest'ultimo essenziale all'uomo, infinito come la materia,[18] e di difficile costruzione: un eccesso di amor proprio sconfina infatti in narcisismo ed egoismo, un difetto in senso di inferiorità, insicurezza, abiezione. In ogni caso, dall'amor proprio derivano la lotta degli uni contro gli altri che connota la società, e la competizione che nega anche l'amicizia, soprattutto tra coetanei, favorendo un'altra passione nera, come l'odio utile al vivere civile: l'invidia. L'invidia e l'odio verso coloro che hanno dei beni o delle felicità che noi vorremmo al posto loro[19] e che può volgersi anche alle bestie, può tramutarsi in quel sentimento che gli dei provavano per gli uomini, quando qualcuno di loro sembrava talmente fortunato da suscitare competizione anche nell'Olimpo.

Se la società si fonda sul delitto e sulle passioni nere, l'eccessivo incivilimento che ne ha distrutto i principi portanti comporta un altro rischio che annulla definitivamente ogni possibilità individuale di riscatto: l'omologazione. Leopardi ha ben chiaro, infatti, che tutto il mondo va divenendo simile a una sola nazione, in quanto questa è «la tendenza dello spirito moderno» che conduce anche tutte le nazioni a divenire come una sola persona;[20] fenomeno che si manifesta quanto più la civiltà avanza. Ai tempi di una civiltà iniziale e poi media, infatti, era ancora possibile trovare della varietà nei costumi, nelle tradizioni, nelle lingue dei popoli, così come anche nei prodotti del suolo; ma l'avanzare della civiltà comporta inevitabilmente la distruzione della diversità, e favorisce la massima uniformità, perché tende, questo progressivo incivilimento, «a conformare gli uomini e le cose umane» (*Zib.* 147): quanto più una nazione è civile, tanto più le sue caratteristiche saranno uniformi.

3. *Virtù e passione*

Qual è allora il posto del soggetto? E si può parlare di soggetto morale? L'individuo che cerca dei valori quali la virtù, la compassione intesa come capacità di sentire insieme all'altro, la generosità e la saggezza può trovare una sua collocazione? In qualche modo questa domanda rinvia alla personale situazione di Giacomo Leopardi, che si riconosce, soprattutto nel percorso zibaldonico delle *Memorie della mia vita*, nell'uomo sensibile. All'uomo sensibile spetta sia la comprensione immediata delle cose e della natura degli uomini, sia l'essere maggiormente esposto alla sofferenza, cioè a quel *pathos* che il moderno nega come forma di sentire, ma che, appunto, colui che conserva la propria sensibilità avverte come proprio statuto.

La capacità di sentire nel moderno spetta a pochi, proprio perché la tipologia della società, incentrata sull'egoismo individuale e sull'esasperazione delle passioni nere che quell'egoismo alimentano, impedisce la sensibilità. E non a caso nella lemmatizzazione leopardiana dei percorsi dello *Zibaldone* la voce *Sensibilità* si accompagna a *Sentimento* e rinvia a *Vitalità*. Solo l'uomo sensibile è capace di sentire la vita nella sua profondità e quindi di sentire l'altro. E si badi che le analisi leopardiane, soprattutto nei campi semantici del *Trattato delle passioni* che toccano anche le *Memorie della mia vita*, sono estremamente attente a individuare in sentimenti apparentemente altruistici come la stessa compassione il germe di un egotismo sfrenato: al limite, il più nobile gesto di compassione per l'altro coincide con la contemplazione di se stessi in quanto autori di un'azione da ammirare. Laddove il soggetto riesce invece semplicemente a *sentire insieme* all'altro le situazioni dell'anima, allora la compassione sarà l'unica passione scevra da amor proprio. Per questo fine è quindi necessario saper uscire dai limiti del proprio io, sempre dominante, anche nelle azioni più semplici.

Ma l'uomo sensibile, proprio perché capace di virtù, è più esposto di altri al patire, cioè a subire in uno stato di passività la passione, l'affetto. Di conseguenza, è portato anche a difendersi da quella sofferenza che inevitabilmente lo invade. Nell'analisi dei moti dell'animo umano che caratterizza il tracciato delle passioni nello *Zibaldone*, Leopardi delinea proprio l'esperienza di chi, come lui, è «spasimato» della virtù e, proprio per questo, poi disincantato. L'indifferenza cui la civiltà eccessiva

spinge l'uomo, l'egoismo comune inteso quale unica cifra di comportamento, costringono infatti il soggetto morale, cioè senziente e condannato a patire, alla difesa: egli sarà capace allora di trasformarsi e di diventare da sensibile insensibile, da caldo di affetti a indifferente, seguendo anche quelle norme di comportamento che si rifanno alla dottrina stoica secondo cui si può soffrire solo per i mali di cui si è direttamente responsabili, mentre per tutti gli altri si raccomanda l'indifferenza e il distacco emotivo.[21]

L'uomo che ama la virtù allora non trova posto in una società ormai per sempre distaccata dal paradigma naturale e causa dell'infelicità individuale, perché ogni uomo per vivere deve eliminare il suo simile o attraverso l'uso di passioni infauste, come invidia e odio, vendetta e finta compassione, o usando l'arma della totale indifferenza che nega ogni forma di sensibilità verso l'altro e, soprattutto, vista la crescente omologazione delle nazioni, verso il diverso. Ciò comporta la chiusura e l'autodifesa nella ricerca di uno stato di solitudine a volte estremo.

Se la solitudine, come Leopardi riporta citando Mme de Lambert,[22] è l'infermeria dell'anima,[23] essa rischia però di divenire una prigione, imponendo al soggetto che la sceglie una chiusura verso il mondo, dove pure mancano virtù e felicità. Una chiusura che lentamente diviene definitiva. In tal senso, l'impossibilità di realizzare la virtù, di essere magnanimo, e di perseguire la felicità – unico fine dell'esistenza umana – conducono il soggetto verso l'odio di se stesso. Su questa autocondanna si gioca il contrasto fra anima grande e uomo vile:

> In luogo che un'anima grande ceda alla necessità, non è forse cosa che tanto la conduca all'odio atroce, dichiarato, e selvaggio contro se stessa, e la vita, quanto la considerazione della necessità e irreparabilità de' suoi mali, infelicità, disgrazie ec. Soltanto l'uomo vile, o debole, o non costante, o senza forza di passioni, sia per natura, sia per abito, sia per lungo uso ed esercizio di sventure e patimenti, ed esperienza delle cose e della natura del mondo, che l'abbia domato e mansuefatto; soltanto costoro cedono alla necessità (*Zib.* 503).[24]

L'atteggiamento titanico del soggetto produce in maniera speculare un senso di abiezione, nel momento in cui ci si accorge che il cielo è vuoto, Dio e gli dei sono morti, e quindi non è possibile attribuire la colpa dell'infelicità, se non a se stessi. La *necessità* dell'infelicità comporta quindi, nel soggetto moralmente forte, una *renitenza* al fato, ma, nello stesso tempo, un odio furioso contro il colpevole del male, se stesso.[25]

E l'idea di suicidio che ne consegue deriva proprio da quella renitenza che rende il soggetto immobile contro «l'immobilità delle cose», incapace di ammorbidirsi o piegarsi; e nell'«urto» che ne consegue la vittima è il soggetto stesso, proprio per questa incapacità di piegarsi e di cedere, rispondendo con la propria immobilità all'immobilità delle cose. Questa situazione è causa di quel «callo dell'anima» che impedisce all'uomo moderno il sentire: le sue passioni sono ormai così nascoste nelle profondità dell'animo, da non rivelarsi, quasi non esistessero. Di conseguenza nessuna emozione sarà capace di manifestarsi, poiché l'esercizio del controllo e la forza della ragione alla lunga prevalgono sulla capacità istintuale. La repressione delle passioni, dei sentimenti e delle emozioni, congelate in un comportamento che ha come cifra l'indifferenza, è la premessa per la morte dell'anima.[26]

Questa la situazione del moderno, queste le sensazioni dello stesso Leopardi che però risponde in maniera diversa, usando come sempre nel farsi del suo pensiero una dialettica continua. Difatti, quanto egli scrive invitando a vivere «*temere, au hasard*» (*Zib.* 2528)[27] sta a significare la forza del desiderio che prevale sul nulla. Questa la dialettica fondamentale del pensiero leopardiano, secondo la quale infine il desiderio è sempre più forte, la speranza sempre vitale,[28] la forza morale più intensa del male.

4. *Morale e metafisica*

Ed è in questo senso che il piano morale non può escludere quello metafisico o esistenziale. La domanda sulla civiltà, sulla società e sul comportamento dell'uomo, infatti, mentre trova delle coordinate sociali e storiche lungo le quali muoversi, le trascende poi per porsi come domanda sul male nell'esistenza, nell'universo. Saranno scomodati di volta in volta Leibniz, Bayle e Platone, ma infine la domanda sul male esistente nell'universo, non a caso simboleggiato da Arimane, troverà risposta solo nel significato stesso della natura.

Tra i molti volti della natura, quello che infine Leopardi guarda a occhi aperti è scolpito sulla lava che ha ricoperto Pompei. Si tratta di un punto di arrivo, di una risposta a un lungo interrogarsi sul destino e sul significato della vita degli uomini e delle cose, sul senso della virtù e sulla sua possibilità in un'epoca segnata da un eccesso

di civiltà e di ragione che equivale quasi a una barbarie.

Morale e metafisica si incontrano allora nelle metafore della Gigantessa del *Dialogo della Natura e di un Islandese*, dove è affermata l'indifferenza della natura rispetto ai mali dell'uomo, o del *Cantico del Gallo silvestre*, là dove la materia incontra il nulla: la materia, dicevamo, infinita come l'amor proprio, coincide col nulla; eppure questo piano diventa quasi secondario rispetto al destino dell'uomo che ha avuto la presunzione di essere il centro dell'universo e che in realtà non è che parte di quella materia, elemento utile alle trasformazioni della natura stessa. Così, quando Leopardi scrive che «solo fine della natura è la conservazione della specie, e non la conservazione nè la felicità degl' individui» (*Zib.* 4169),[29] o che gli «enti sensibili sono p. natura enti *souffrants*, una parte *souffrante* dello universo» (*Zib.* 4133)[30] crea uno iato fra natura e uomo: non solo, col progredire della civiltà, l'uomo non fa più parte di una natura primitiva dove una ragione primitiva gli garantiva la felicità, ma, da un punto di vista esistenziale o metafisico, la frattura tra uomo e natura è connaturata, essenziale, proprio per i diversi fini che li contraddistinguono. Fine dell'uomo è sempre la felicità, quindi un elemento d'ordine morale. Fine della natura la continuità delle specie e la stabilità della materia. Eppure la natura che è nell'uomo lo riconduce continuamente alla vita, al piacere di sensazioni vive, perché la natura in se stessa è vita e produce vita, rispondendo all'impulso primario dell'uomo: amare se stesso.[31] Ma con la stessa naturalità l'uomo non è che strumento di una catena riproduttiva, in cui produzione e distruzione si alternano.

Ora, se l'uomo fosse in assoluto parte della natura, cioè se non avesse mezzi intellettivi troppo sviluppati (e quindi se non avesse in sé la colpa della corruzione dovuta al desiderio di conoscenza); se si ritrovasse ancora in quell'idea di primitivo da cui siamo partiti col nostro discorso, non avvertirebbe il tragico che connota ogni istante della sua vita.[32] L'essere consapevole della verità, per il perfezionamento dell'elemento razionale, al di fuori di qualunque illusione, compresa quella più forte e necessaria legata alla religione, rende l'uomo in perenne pericolo. In una vita senza senso, solo e conscio di non valere più di un sasso, l'uomo deve scegliere, per vivere, di essere insensibile. L'interrogazione leopardiana, questo reiterato rivolgersi alla luna, alle stelle, al cielo, ultimo segno di una visione cosmogonica, rivela la situazione esistenziale del soggetto morale che nel nulla cerca un senso. L'indifferenza della natura che continua il

suo corso seguendo le sue leggi, l'*ex-sistere* dell'uomo che di quella natura fa parte in quanto materia, ma non si riconosce come tale, perché il suo pensiero e la sua ragione lo conducono altrove, in domini sconosciuti al piano puramente fisico, creano il senso del tragico che investe la domanda leopardiana sulle ragioni dell'esistenza.

Eppure, il lungo cammino che Leopardi compie attraverso tutta la sua opera, perviene a una sorta di risposta, a una quiete, intesa come stato di privazione o di calma dalle passioni, e questo proprio dopo che la sua poesia a Napoli ha conosciuto altri registri, forti, icastici, dissacranti. In un insieme denso di significato, infatti, le parole di Plotino e lo sguardo sulla lava del Vesuvio rispondono contemporaneamente all'esigenza morale ed esistenziale.

Se la ginestra è simbolo di una natura che rinasce dalla distruzione, quindi della forza stessa della vita fisica delle cose, questa metafora è anche un invito: la capacità del delicato fiore di profumare i deserti, la sua essenziale sofferenza – la *souffrance* delle piante e degli animali e dell'uomo insieme alle piante e agli animali – ha un senso. Speculare all'evocazione che in apertura, parafrasando il Vangelo di Giovanni, Leopardi fa ricordando la scelta degli uomini, che preferirono le tenebre alla luce, questa forza del patire recupera la capacità del sentire che l'uomo ha perso. La sensibilità, allora, si tramuta qui, in maniera quasi femminile, nell'adesione alla natura, facendone parte, accettando quindi un destino che accomuna il senziente e il non senziente. Non più renitenza, allora, ma cedevolezza, morbidezza, quella capacità di essere «lenta» che denota la vera forza e l'orgoglio della semplicità naturale.

E accanto a questo, l'altro messaggio, quello affidato alle parole di Plotino, che dissuade l'amico Porfirio dall'idea di suicidio. Alla fine il nucleo essenziale del discorso è quello che si incentra sull'unico valore che Plotino trova utile, cioè l'amicizia. Un'amicizia che riconduce i termini delle questioni esistenziali e morali a una base molto semplice, molto naturale: la vita non ha senso, ma l'amicizia,[33] il sentire insieme emozioni e affetti, è l'unico vero motivo per non suicidarsi. E il dolore che si potrebbe arrecare agli amici togliendosi la vita è l'unico motivo per restare sulla terra:

> Viviamo, Porfirio mio, e confortiamoci insieme: non ricusiamo di portare quella parte che il destino ci ha stabilita, dei mali della nostra specie. Sì bene attendiamo a tenerci compagnia l'un l'altro; e andiamoci incoraggiando, e dando mano e soccorso scambievolmente per compiere nel miglior modo questa fatica della vita. La quale senza alcun fallo sarà breve. E quando la morte verrà, allora non ci dorremo; e anche in quell'ultimo tempo gli amici e i compagni ci conforteranno: e ci rallegrerà il pensiero

> che, poi che saremo spenti, essi molte volte ci ricorderanno, e ci ameranno ancora (*OM* 208).[34]

In queste parole, l'accettazione della morte si realizza in quanto il soggetto accetta quel paradigma naturale da cui è escluso, assimilandosi alla ginestra, lenta.

Non è allora solo la solidarietà tra gli uomini uniti contro la natura il centro del messaggio leopardiano, quanto la ricerca di un ritorno all'origine, al primitivo, lontano dai danni della ragione. La ricerca di una forma diversa di nobiltà e di forza, basata sulla non renitenza, su una umiltà che rende il soggetto intrinsecamente forte; la ricerca dell'elemento naturale che comunque permane nell'uomo. Nella metafora di un fiore, anch'esso sensibile ma parte integrante della natura, fragile e capace di dare senso al deserto, è forse il messaggio morale più profondo che un poeta così consapevole dei danni del moderno potesse lasciare. Dare significato al non senso, attraverso la memoria dell'umano.

---

[1] Altri due esempi che Leopardi pone nella stessa operetta.
[2] Si cita, anche in seguito dallo *Zibaldone* curato da Pacella (1991).
[3] Cfr. *Zib.* 435. Il brano risale al 19 dicembre 1820.
[4] Luporini (1998: 104) nota come di lì a poco Leopardi troverà le motivazioni dell'impossibilità di tornare al primitivo «nella irriversibilità dei processi razionali e linguistici una volta che la ragione si sia separata dal suo alveo originario».
[5] Ancora in *Zib.* 2250-51 Leopardi parla dell'età dell'oro come di «una felicità perduta dal genere umano, e felicità non consistente in altro che in uno stato di natura, e simile a quello delle bestie, e non goduta in altro tempo che nel primitivo e in quello che precedette i cominciamenti della civilizzazione, anzi le prime alterazioni della natura umana derivate dalla società». Il brano risale al 13 dicembre 1821.
[6] «Altro è primitivo, altro è barbaro. Il barbaro è guasto, il primitivo ancora non è maturo» (*Zib.* 118, brano del 9 giugno 1820).
[7] Cfr. Luporini 1998: 105.
[8] Cfr. Luporini 1998: 106.
[9] «I Californii, popoli di vita forse unico, non avendo tra loro società alcuna, se non quella che hanno gli altri animali, e non i più socievoli (come le api ec.), quella ch'è necessaria alla propagazione della specie ec., e, credo nessuna o imperfettissima lingua, anzi linguaggio, sono selvaggi e non sono barbari» (*Zib.* 3801, brano scritto tra il 25 e il 30 ottobre 1823).
[10] Cfr. Luporini 1998: 108-10.
[11] Cfr. Luporini 1998: 113.
[12] «Quindi è che dopo lo stato precisamente naturale, il più felice possibile in questa vita, è quello di una civiltà media, dove un certo equilibrio fra la ragione e la natura, una certa mezzana ignoranza, mantengano quanto è possibile delle credenze ed errori naturali [...] e scaccino gli errori artifiziali, almeno i più gravi, importanti e barbarizzanti» (*Zib.* 431). Il brano risale al 18 dicembre1820.
[13] «L'uomo non vive d'altro che di religione o d'illusioni. Questa è proposizione esatta e incontrastabile: Tolta la religione e le illusioni radicalmente, ogni uomo, anzi ogni fanciullo alla prima facoltà di ragionare [...] si ucciderebbe infallibilmente di propria mano, e la razza nostra sarebbe rimasta spenta nel suo nascere per necessità ingenita, e sostanziale» (*Zib.* 216).
[14] Il brano risale al 29 luglio 1820.
[15] Il brano risale al 31 maggio 1820.

[16] «Dico che il mondo è una lega di birbanti contro gli uomini da bene, e di vili contro i generosi», si cita da G. Leopardi, *Pensieri* in *Poesie e Prose* (Damiani-Rigoni 1988: 283).
[17] «Quanto più si trova nell'individuo il *se stesso*, tanto meno esiste veramente la società. Così se l'egoismo è intero, la società non esiste se non di nome. Perchè ciascuno individuo non avendo per fine se non se medesimo, non curando affatto il ben comune, e nessun pensiero o azione sua essendo diretta al bene o piacere altrui, ciascun individuo forma da se solo una società a parte, ed intera, e perfettamente distinta, giacchè è perfettamente distinto il suo fine; e così il mondo torna qual era da principio, e innanzi all'origine della società, la quale resta sciolta quanto al fatto e alla sostanza, e quanto alla ragione ed essenza sua» (*Zib.* 670). Il brano, scritto il 17 febbraio 1821, è lemmatizzato per *L'egoismo comune causa*, *Barbarie*, *Civiltà. Incivilimento*, *Egoismo*, *Galateo morale*, *Macchiavellismo di società*, *Superbia.*
[18] Cfr. *Zib.* 2153, 2. Il brano risale al 23 novembre 1821.
[19] Cfr. *Zib.* 204, 1. Il brano risale al 10 agosto 1820.
[20] Cfr. *Zib.* 147, 1. Il brano risale al 3 luglio 1820.
[21] Questo è il percorso proprio del *Manuale di filosofia pratica*.
[22] Moralista francese molto citata nello *Zibaldone*, soprattutto nel percorso del *Manuale di filosofia pratica*.
[23] Cfr. *Zib.* 636, 1. Il brano risale al 10 febbraio 1821.
[24] Il brano risale al 15 gennaio 1821.
[25] «Io ogni volta che mi persuadeva della necessità e della perpetuità del mio stato infelice, e che volgendomi disperatamente e freneticamente per ogni dove, non trovava rimedio possibile, nè speranza nessuna; in luogo di cedere [...] concepiva un odio furioso di me stesso, giacchè l'infelicità ch'io odiava non risiedeva se non in me stesso; io dunque era il solo soggetto possibile dell'odio [...]. Concepiva un desiderio ardente di vendicarmi sopra me stesso e colla mia vita della mia necessaria infelicità inseparabile dall'esistenza mia, e provava una gioia feroce ma somma nell'idea del suicidio» (*Zib.* 505-06).
[26] Cfr. *Zib.* 266,1, brano del 10 ottobre 1820.
[27] Il brano è datato 30 giugno 1822.
[28] «Ella è cosa forse poco o nulla o non abbastanza osservata che la speranza è una passione [...] così inerente e inseparabile dal sentimento della vita, cioè dalla vita propriamente detta, come il pensiero, e come l'amor di se stesso, e il desiderio del proprio bene. Io vivo, dunque spero, è un sillogismo giustissimo, eccetto quando la vita non si sente, come nel sonno ec.» (*Zib.* 4145, brano del 18 ottobre 1825).
[29] Il brano risale all'11 marzo 1826.
[30] Il brano risale al 9 aprile 1825.
[31] Cfr. *Zib.* 3813, 1, brano del 31 ottobre 1823.
[32] «Quel detto scherzevole di un francese *Glissez, mortels, n'appuyez pas* a me pare che contenga tutta la sapienza umana, tutta la sostanza e il frutto e il risultato della più sublime e profonda e sottile e matura filosofia. Ma questo insegnamento ci era già stato dato dalla natura, e non dal nostro intelletto nè dalla ragione, ma dall'istinto ingenito ed intimo, e tutti noi l'avevamo messo in pratica da fanciulli» (*Zib.* 304, brano del 7 novembre 1820).
[33] Leopardi seleziona per il *Trattato delle passioni*, per il *Manuale di filosofia pratica* e per le *Memorie della mia vita* il passo di Cicerone tratto dal *Laelius sive de amicitia* (cap. 6): «Quid dulcius quam habere, quicum omnia audeas sic loqui, ut tecum? Quis esset tantus fructus in prosperis rebus, nisi haberes, qui illis aeque, ac tu ipse, gauderet?».
[34] Leopardi, G., 'Dialogo di Plotino e di Porfirio' (Damiani-Rigoni, 1988: 194-208). Il dialogo fu composto nel 1827.

Bibliografia

- Leopardi, G., *Poesie e prose,* R. Damiani e M. A. Rigoni (a cura di), 2 voll. Milano, Mondadori, vol. II, 1988.

- Leopardi, G., *Zibaldone di pensieri*, G. Pacella (a cura di), 3 voll. Milano, Garzanti, 1991.
- Luporini, C., *Decifrare Leopardi*. Napoli, Macchiaroli, 1998.

La ginestra *ovvero* I Sepolcri *di Giacomo Leopardi*

Matteo Palumbo
Università di Napoli Federico II
matpalum@unina.it

1. In una delle note stese alla fine degli anni Venti, all'interno di pensieri che sembrano costituire una ricapitolazione di questioni essenziali nella personale cosmografia, Leopardi osserva: «Carmi lirici del genere dei *Sepolcri*».[1] L'enunciato è ellittico. Sembra solo l'affiorare di un pensiero sommerso, che trova la propria espressione sintetica in una formula abbreviata, concentrata come un enigma. Che cosa indica questa affermazione? Se dovessimo sciogliere la frase e provare a interpretarla, potremmo congetturare che Leopardi sta aggiungendo, tra i suoi propositi, il progetto di comporre un carme lirico del genere dei *Sepolcri*. L'espressione, a prima vista, sembra suggerire questa intenzione. Il proposito, tuttavia, non può essere accettato senza qualche perplessità, o almeno senza una considerazione supplementare. L'intenzione sembrerebbe, a prima vista, sorprendente. Il rapporto di Leopardi con la poesia di Foscolo va pensato in termini di opposizione e conflitto, piuttosto che come relazione e dipendenza. I due autori sembrano, piuttosto, seguire due percorsi antagonisti, diversi per concezione della poesia lirica e per idea e valore della storia degli uomini.

Nella stessa serie di appunti, in cui è contenuto il riferimento al carme foscoliano, compare la celebre definizione dell'idillio, che ricapitola, anche in questo caso secondo i modi di una proposizione concentrata, i punti di forza della poesia leopardiana: «Idilli esprimenti situazioni, affezioni, avventure storiche del mio animo» (*TO* 372). La definizione è celebre e vale come un principio di riferimento essenziale. La parola «affezione», tra l'altro, lascia un legame ben riconoscibile con un passo, anche questo notissimo, dello *Zibaldone* del 15 dicembre 1826, che riprende la questione della lirica e chiarisce il ruolo predominante assunto nel sistema del generi letterari:

> La poesia, quanto a' generi, non ha in sostanza che tre vere e grandi divisioni: lirico, epico e drammatico. Il lirico, primogenito di tutti; proprio di ogni nazione anche selvaggia; più nobile e più poetico d'ogni altro; vera e pura poesia in tutta la sua estensione; proprio d'ogni uomo anche incolto, che cerca di ricrearsi o di consolarsi col canto, e colle parole

> misurate in qualunque modo, e coll'armonia; espressione libera e schietta di qualunque affetto vivo e ben sentito dell'uomo. L'epico nacque dopo questo e da questo; non è in certo modo che un'amplificazione del lirico, o vogliam dire il genere lirico che tra gli altri suoi mezzi e subbietti ha assunta principalmente e scelta la narrazione, poeticamente modificata. Il poema epico si cantava anch'esso sulla lira o con musica, per le vie, al popolo, come i primi poemi lirici. Esso non è che un inno in onor degli eroi o delle nazioni o eserciti; solamente un inno prolungato. Però anch'esso è proprio d'ogni nazione anche incolta e selvaggia, massime se guerriera. E veggonsi i canti di selvaggi in gran parte, e quelli ancora de' bardi, partecipar tanto dell'epico e del lirico, che non si saprebbe a qual de' due generi attribuirli. Ma essi son veramente dell'uno e dell'altro insieme; sono inni lunghi e circostanziati, di materia guerriera per lo più; sono poemi epici indicanti il primordio, la prima natività dell'epica dalla lirica, individui del genere epico nascente, e separantesi, ma non separato ancora dal lirico. Il drammatico è ultimo dei tre generi, di tempo e di nobiltà. Esso non è un'ispirazione, ma un'invenzione; figlio della civiltà, non della natura; poesia per convenzione e per volontà degli autori suoi, più che per la essenza sua (*Zib*. 4235-36).

L'«affetto vivo e ben sentito» diventa «affezione» nella definizione dell'idillio, ma la sostanza non muta. La lirica, per Leopardi, richiama soprattutto l'emozione dell'uomo, «anche incolto, che cerca di ricrearsi o di consolarsi col canto, e colle parole misurate in qualunque modo, e coll'armonia».

Inutile sottolineare, dopo le magistrali indicazioni di Luigi Blasucci, che la parola «canto», assunta a titolazione del libro leopardiano, connota appunto questa radice della parola poetica. L'equazione tra «affezione» e «canto» diventa del tutto legittima e illumina la verità universale della lirica. L'espressione regolata in versi costituisce la manifestazione dell'anima degli uomini: la prima forma di sceneggiatura del proprio dolore e di ogni sentimento destabilizzante l'anima.

Proprio la volontà di arrivare a una così nitida classificazione tripartita della poesia indica una sicura distanza dalla concezione di Foscolo o, almeno, un rovesciamento delle gerarchie da lui fissate. Per l'autore dei *Sepolcri* la lirica sublime «celebra con entusiasmo i Numi e gli eroi». Questa è la sua vocazione e il mandato che ha. Perciò è poesia civile, rivolta alle comunità in cui le vite finite di ogni singolo uomo possono continuare a permanere e durare. Un'idea così fondatamente storica e teologica della parola poetica non è, per Leopardi, «l'origine e il destino» della lirica. La definizione foscoliana si adatta, per lui, alla poesia epica, la quale «non è che un inno in onor degli eroi o delle nazioni o eserciti; solamente un inno prolungato». Si tratta quasi di una ripresa delle tesi foscoliane, che, tuttavia, mutano di riferimento e di etichetta. Passano dalla lirica all'epica e cedono il primato a un altro genere: più antico, più naturale, che resta identico e invariabile attraverso l'esperienza umana di qualunque tempo e luogo. Come poesia

epica, si trova al secondo posto, subordinata, per genesi e per sviluppo storico, alla forma che per Leopardi è la quintessenza del canto.

Le idee di Foscolo sono, dunque, attraversate e rifiutate. Il valore che incarnano riproducono un modello di poesia che non appartiene a Leopardi. Neppure la filosofia della storia, che era stata evocata nei *Sepolcri*, si avvicina al feroce nihilismo del poeta dei *Canti*. Non c'è possibilità di mescolare una posizione con l'altra. L'ultima stanza del *Bruto minore*, per esempio, costituisce un contrappunto per antitesi dei nuclei irrinunciabili del sistema foscoliano. Proprio la tomba e il pianto, che arricchisce di senso la «corrispondenza d'amorosi sensi» tra vivi e morti (*Sepolcri*, v. 30), si trasformano, nell'invettiva dell'antico eroe romano, nei simboli di un'inutile volontà di durare. Egli, per sé, non chiede nessuna salvezza. Non invoca né memoria né durata. Si augura solo che «fera» e «nembo» («singolari categoriali ed emblematici», con le parole di Mengaldo)[2] distruggano l'«ignota spoglia» (*Bruto minore*, vv. 118-19). La riducano a un corpo anonimo, dimenticato, materia simile a ogni altra. Tra le varianti di «ignota», Leopardi aveva anche pensato a un epiteto così marcatamente foscoliano come «illacrimata». Il rovesciamento rispetto al modello è compiuto. La semantica in cui s'incarnava una filosofia della storia monumentale[3] e propositiva è drasticamente capovolta e negata. I padri, i fatti egregi, il nome e la memoria, la tomba e le lagrime, in altre parole l'intera cosmografia foscoliana, sono diventati mitologie inutili: abbellimenti, rimedi che niente possono di fronte alla potenza del vero.[4] Crollata ogni interazione tra il singolo e la parte, sopravvive la solitudine di chi è stato abbandonato dagli dei e si ritrova a commemorare l'idea stessa di virtù. Deformando la voce di Foscolo, incrinando il registro sublime dei suoi toni attraverso il furore di un indomabile risentimento, Leopardi trova il timbro della voce propria.

La tensione allusiva che il poeta dei *Canti* instaura con il suo antecedente, è, perciò, condizione strutturale della canzone, concepita, soprattutto nella sede retoricamente rilevata dell'ultima stanza, come un dialogo polemico con l'autorità delle sue posizioni. Ora, nel contesto «espressionistico»[5] del *Bruto minore*, i temi della sepoltura e della tomba sono desacralizzati in «sdegnoso avello» (v. 110) e, ancora più esplicitamente, in «singulti […] / di vil caterva» (vv. 111-12), perdendo la dimensione sentimentale e civile che sola era in grado di ostacolare «il sonno / della morte» (*Sepolcri*, vv. 2-3). L'«onor d'egregie menti» (*Bruto minore*, v. 115) non trova ascolto o interesse

nell'orizzonte di quelli che verranno, che soli garantirebbero la perpetuità del ricordo e la continuità vitale di un esempio. Cancellato il nome e abolita la memoria, il soggetto ripiomba nel mondo oscuro della natura e della sua onnipotenza, sottomesso ai suoi cicli e alle sue distruzioni, sotto il segno della sua legge ferina, senza alcun potere che sappia contrastarne la forza.

2. Tuttavia, nonostante la distanza da Foscolo, l'idea di un «carme lirico» del tipo dei *Sepolcri* non perde valore. Il germe, sepolto tra i progetti possibili, produce, a distanza di qualche anno dalla sua formulazione, un testo straordinariamente audace, che come è stato ripetutamente affermato, segna un caso a sé nella produzione di Leopardi. L'opera, che per ampiezza di prospettiva, per potenza di argomentazione, per ambizione totalizzante e universale, costituisce la versione leopardiana dei *Sepolcri* è probabilmente la *Ginestra*. Diversissima per temi e per tesi dal precedente foscoliano, l'opera finale di Leopardi ne può replicare il respiro cosmico e declinarlo alla luce livida di una «filosofia dolorosa, ma vera». Scrive Muñiz Muñiz:

> El poema alcanza así la grandiosa condición de una *summa* presidida por el tiempo-espacio cósmico, desde cuya perspectiva no antropocéntrica el poeta lanza a los contemporáneos un ultimo alegato contra la falsa ideología del progreso: pueril autoengaño que aboca a las tinieblas de una nueva barbarie.[6]

Il testo che nasce salda la definizione esplicita degli idilli, sintesi di «situazioni, affezioni e avventure storiche dell'anima», con l'orizzonte del «noi», dentro i quali la vita dell'io confluisce. Fonde in un unico ragionamento il piano dei destini di tutti e trasforma l'esperienza solitaria, la «situazione» del soggetto, il suo stare in un «qui» e in un «ora», nel principio di un viaggio speculativo che riguarda l'intera specie umana. Ancora Muñiz Muñiz:

> En consonancia con esta colosal perspectiva está el acorde polifónico de la voz poética que se hace aquí verdaderamente universal, reduciendo al mínimo la discontinuidad entre la singularización del alegato o el *excursus* lírico en primera persona por un lado, y el coral "nostro" con que se aborda el destino de la especie humana, por el otro».[7]

Il principio degli idilli, che prevede il legame tra le «affezioni» individuali e le «avventure storiche dell'animo, si intreccia con la volontà di costruire un Carme, che, alla maniera foscoliana, tocchi «i principi universali della politica e della morale».

Come Foscolo aveva teorizzato, il carme di specie sublime ha le sue condizioni. Si fonda su principi compositivi che ne esaltino la forza strutturale e colpiscano in maniera adeguata sensi e intelligenza dei lettori. Proprio nella replica a Monsieur Guillon sulla sua incompetenza a parlare di poesia, Foscolo indica con esattezza la strada che una lirica sublime deve seguire. Rinunciando alla diffusione di effetti patetici, il ragionamento si costituisce attraverso la successione incalzante delle idee principali. Esse sono il nucleo attorno a cui cresce il testo poetico e gli dà vita logica ed estetica: «[…] afferrando le idee cardinali, [l'autore] lascia a' lettori la compiacenza e la noia di desumere le intermedie». Un analogo principio potrebbe essere, con tutte le cautele possibili, esteso anche alla *Ginestra*, manifesto intellettuale di una ragione consapevole dei limiti e dei destini della vita individuale e collettiva. Un grande lettore come Pier Vincenzo Mengaldo osserva che nella *Ginestra* «le grandi lasse sono testualmente o metricamente legate l'una all'altra meno che altrove». Nelle partizioni del testo prevale «l'impressione che anche la *Ginestra*, e con maggior ampiezza e forza, proceda per lasse-blocchi o lasse-massi» e che «nell'infinito carme si compongono dunque una struttura statica e una dinamica, una centrifuga o direzionale e una centralizzante o ciclica, una moltiplicativa e una unitaria». Per esempio, «l'inizio col progressivo *Come* di v. 202 dichiara subito l'indipendenza testuale dalla strofa precedente».[8]

Le *lasse-blocchi* sono simili alle idee cardinali enunciate da Foscolo. Fissano i principi attorno a cui ruota e si sviluppa la costruzione leopardiana: dalla constatazione del deserto che sta intorno al «formidabil monte / sterminator Vesevo» (*La ginestra*, vv. 2-3) alla «polemica contro il «secol superbo e sciocco» (v. 53); dalla marginalità estrema dell'uomo, «granel di sabbia» (v. 191) che è «nulla» (v. 173) in sé e, ancora di più, in rapporto ai «nodi quasi di stelle» (v. 176) che lo avvolgono, al riconoscimento della fragilità del genere umano, «popol di formiche» (v. 205) esposto alle azioni impreviste e inevitabili della natura. Sono i fondamenti teorici che impediscono qualunque arroganza antropocentrica e riportano il soggetto alla coscienza rivelata della propria collocazione nella vita del cosmo.

3. Le considerazioni che aprono l'operetta conclusiva, il *Dialogo tra Tristano e di un amico*, concepita nel 1832, sono un passaggio preciso verso la vertiginosa costruzione della *Ginestra* e anticipano, in termini di riflessione e di lemmi, il valore figurale e

allegorico che il fiore del deserto riveste: «E di più vi dico francamente, ch'io non mi sottometto alla mia infelicità, né piego il capo al destino, o vengo seco a patti, come fanno gli altri uomini; e ardisco desiderare la morte, e desiderarla sopra ogni cosa, con tanto ardore e con tanta sincerità, con quanta credo fermamente che non sia desiderata al mondo se non da pochissimi» (*OM* 512). Fedele alle tesi enunciate nel 1823 sulla differenza tra filosofia antica e filosofia moderna, Leopardi sostiene che il compito assegnato a un poeta-filosofo moderno sta interamente nella sua capacità di distruggere gli inganni della mente. Aveva scritto, in un passo celeberrimo dello *Zibaldone* del 21 maggio 1823:

> Paragonando la filosofia antica colla moderna, si trova che questa è tanto superiore a quella, principalmente perchè i filosofi antichi volevano tutti insegnare e fabbricare: laddove la filosofia moderna non fa ordinariamente altro che disingannare e atterrare. Il che se gli antichi tal volta facevano, niuno però era che in questo caso non istimasse suo debito e suo interesse il sostituire. Così fecero anche nella prima restaurazione della filosofia Cartesio e Newton. Ma i filosofi moderni, sempre togliendo, niente sostituiscono. E questo è il vero modo di filosofare, non già, come si dice, perchè la debolezza del nostro intelletto c'impedisce di trovare il vero positivo, ma perchè in effetto la cognizione del vero non è altro che lo spogliarsi degli errori, e sapientissimo è quello che sa vedere le cose che gli stanno davanti agli occhi, senza prestar loro le qualità ch'esse non hanno. La natura ci sta tutta spiegata davanti, nuda ed aperta. Per ben conoscerla non è bisogno alzare alcun velo che la cuopra: è bisogno rimuovere gl'impedimenti e le alterazioni che sono nei nostri occhi e nel nostro intelletto; e queste, fabbricateci e cagionateci da noi col nostro raziocinio (*Zib*. 2709-10).

Nella *Ginestra* l'intento di «disingannare» e «atterrare» è spinto ai suoi limiti estremi. Nessun principio consolidato resiste a uno sguardo lucido e intransigente. I fondamenti sulla cui solidità l'uomo costruisce i miti della propria grandezza e del suo «fetido orgoglio» (v. 102) sono abbattuti. Tanto più l'opera arriva a buon fine quanto più la distruzione diventa radicale. Deve sollevare qualunque velo offuschi lo sguardo. Non può arrestarsi di fronte a nessun ostacolo o ritegno. Solo in questo modo arriva a contemplare l'essenza dello stare al mondo e a farne coscienza:

> I filosofi antichi seguivano la speculazione, l'immaginazione e il raziocinio. I moderni l'osservazione e l'esperienza. […] Così lo spirito umano fa progressi: e tutte le scoperte fondate sulla nuda osservazione delle cose, non fanno quasi altro che convincerci de' nostri errori, e delle false opinioni da noi prese e formate e create col nostro proprio raziocinio o naturale o coltivato e (come si dice) istruito. Più oltre di questo non si va. Ogni passo della sapienza moderna svelle un errore; non pianta niuna verità (*Zib.* 2711-12).

4. Nella *Ginestra* lo svelamento degli errori della ragione è l'obiettivo a cui Leopardi mira nella maniera più organica e articolata. Il compito che egli assegna al proprio testo è

abbattere ogni finzione ideologica, sostituendo la cortina di fumo degli inganni con il volto del vero:

> Nobil natura è quella
> 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 (vv. 111-16).

«Basso» e «frale» sono attributi decisivi. Connotano ontologicamente la condizione periferica e irrilevante della vita degli uomini nel sistema del cosmo. Gli uomini non occupano il centro dell'universo. Sono ai margini del suo movimento e, in più, sono esposti a qualunque evento, destinato ad avere per essi un effetto potenzialmente catastrofico. L'epiteto «frale» ha una funzione determinante.[9] Ritorna al plurale nella chiusura del testo, in rima beffarda con «immortali», e sancisce la condizione di natura debole e finita assegnata alle «stirpi» umane: «quanto le frali / tue stirpi non credesti / o dal fato o da te fatte immortali» (vv. 315-17). Esse sono un nulla, che ogni elemento esterno può distruggere, annientandolo in un solo attimo: senza volerlo, come una mela che cade per un normale processo di maturazione e cancella un popolo intero di formiche. L'aggettivo definisce la sostanza perenne del vivere. Riconduce la sua identità alla radice della nuda vita, spogliata di ogni fasto e ridiventata una presenza impotente e mortale.

Eppure, proprio nel cuore di questa spietato rovesciamento di valori e di idoli, Leopardi disegna il profilo di un mondo possibile, in cui nomi e categorie inattuali si ripresentano con la forza di un'aurora. La distruzione di tutti gli idoli della ragione è il presupposto perché sia fondata una vera comunità, consapevole delle leggi che formano la sua esistenza terrena. L'orizzonte della morte, l'incombere dell'oblio sopra la vita di ognuno, la consapevolezza della fragilità dell'esistere, l'essere nulla nell'estensione dell'universo sono i fondamenti su cui può legittimamente sostenersi un'idea di esistenza nuova e diversa. Sono questi i punti d'arrivo a cui portano «l'esperienza e l'osservazione», elette da Leopardi come base della filosofia moderna. Questa coscienza necessaria produce un altro vivere. Proprio in forza del suo radicale nihilismo, che riduce a niente i valori dell'epoca, ricostruisce daccapo i comportamenti degli uomini. Li colloca su altro terreno e dà alla loro realtà un'adeguata e legittima fondazione:

Così fatti pensier
quando fien, come fur, palesi al volgo,
e quell'orror che primo
contra l'empia natura
strinse i mortali in social catena,
fia ricondotto in parte da verace saper, l'onesto e il retto
conversar cittadino,
e giustizia e pietade, altra radice
avranno allor che non superbe fole,
ove fondata probità del volgo
così star suole in piede
quale star può quel ch'ha in error la sede (vv. 145-56).

Il «vero», che sconfigge l'«errore», spalanca le porte alla potenza smisurata dell'«orrore». Questo sgomento, tuttavia, è solo simile a quello che aveva colpito e soggiogato i primi uomini, all'alba del mondo. Restaura ancora una volta, come accadeva nei loro gesti elementari, la resistenza primitiva al male e la fissa attraverso l'immagine della «social catena» unanimemente concorde. Quell'«orrore» immediato, che accompagna la comparsa dell'uomo sulla terra e individua la sua prima reazione emotiva, non ha, però, unicamente un carattere difensivo. Non lega gli uomini, reciprocamente soli, per guadagnare a ciascuno di essi una qualunque sopravvivenza di fronte a un nemico immensamente più grande. Aggiunge a questo bisogno minimo di salvezza una serie di affetti e di legami successivi, che disegnano un'altra condizione di vita e anticipano i contorni di una comunità possibile. L'orrore e la consapevolezza di sé come niente, come creatura fragile e indifesa in mezzo a entità neppure ostili, ma sicuramente grandiose e possenti, diventa, così, la *radice* di una risoluzione alternativa. Il «verace saper» genera «l'onesto e il retto / conversar cittadino, / e giustizia e pietade». Produce, attraverso la coscienza estrema della finitezza dell'esistere, il paradigma di un mondo rigenerato, che segna il passaggio dall'ignoranza alla conoscenza, dall'arroganza oltraggiosa di miti superbi e ripugnanti alla severa dignità di chi misura il limite dei propri poteri. A suo modo, denota una svolta. Fissa il confine che distingue un comportamento cieco da uno consapevole. Il sogno di questi uomini, uniti dal comune sentimento della propria impotenza, permette che affiori una comunità senza nome, universale ed ecumenica. Per un istante, sembra prendere forma la dimensione di un nuovo Grande Mondo, collocato al di là di singoli stati e dei loro assetti. È l'immagine di una grande utopia, che trascende la storia che gli ultimi secoli avevano tracciato:

> Ma nello stato in cui le nazioni d'Europa sono ridotte dalla fine del 18.*o* secolo, stato di tranquilla monarchia assoluta, i popoli (fuorchè il greco) non hanno potuto nè possono avere di tali tradizioni e poesie. Le nazioni non hanno eroi; se ne avessero, questi non interesserebbero il popolo; e gli antichi che si avevano, sono stati dimenticati da' popoli, da che questi, divenendo stranieri alla cosa pubblica, sono anche divenuti stranieri alla propria storia. Se però si può chiamare lor propria una storia che non è di popolo ma di principi. In fatti nessuna rimembranza eroica, nessuna affezione, perfetta ignoranza della storia nazionale, sì antica, sì ancora recentissima, ne' popoli della moderna Europa. In siffatti stati, gli eroi delle leggende popolari non sono altri che Santi o innamorati: argomenti, al più, di novelle, non di poemi o canti eroici, nè di tragedie eroiche (29 marzo 1829) (*Zib*. 4475).

5. «Conversar cittadino», «giustizia» e «pietade»: sono i fiori sbocciati nel clima benefico di una tale utopia. Come le «nozze, are e tribunali» dei *Sepolcri*, i richiami a questi segni di civiltà distinguono un universo dall'altro. Nel caso di Foscolo, le istituzioni segnano il passaggio da una dimensione animale a una scena umana. Le sepolture, come è noto, entrano nella serie delle funzioni tipicamente culturali come le altre, e, anzi, la generano, testimoniando, in maniera esemplare, la volontà di lottare contro l'oblio e di sopravvivere al buio della morte. Leopardi, al contrario, non accetta nessuna di queste idee alla luce di una prospettiva analoga. Non si ribella alla condanna dell'oblio, il cui esito è perfino scontato, giacché il suo peso «preme chi troppo all'età propria increbbe» (v. 67). Né spera nel destino della poesia, capace di sfidare il tempo e la distruzione di qualunque creazione terrena. Nei *Sepolcri*, le Pimplee «fan lieti / di lor canto i deserti, e l'armonia / vince di mille secoli il silenzio» (vv. 232-34). Nella *Ginestra* Leopardi si rivolge al «fior gentile», che, in mezzo alla «ruina», devastatrice di ogni forma, «quasi / i danni altrui commiserando, al cielo / di dolcissimo odor» manda «un profumo / che il deserto consola» (vv. 34-37). In un caso, il «canto» vince il «silenzio» e l'«armonia» allieta i «deserti». Nell'altro contesto, invece, il *canto* «consola»: precisamente come Leopardi aveva detto della funzione lirica, che consente all'uomo, anche incolto, di «ricrearsi o di consolarsi col canto, e colle parole misurate in qualunque modo, e coll'armonia». Il «fiore della poesia» (Prete) lascia le tracce del proprio profumo, alleviando la pena che osserva. Vive nei deserti e ne assume il dolore. «L'onesto e il retto conversar cittadino» e la «giustizia» sono le espressioni di un vivere civile adeguato alla consapevolezza del proprio stato, irrimediabilmente fragile e caduco. La «pietade» completa il sistema delle virtù essenziali, aggiungendo un valore ancora più forte e necessario. Indica la possibilità di connettere, a partire dal senso della propria debolezza, il singolo alla moltitudine e creare un fronte comune nella guerra spietata con la vita.

Nello *Zibaldone* Leopardi ripete più volte che pietà e compassione hanno la loro genesi nell'amor proprio. Sono unicamente una variante di questo amore. Qualunque sia il motivo che determini il sentimento, rinvia alla condizione dell'io. La percezione di sé e del «proprio essere» è legata allo stato in cui il soggetto si trova: «Lo vedrai commosso, crederai che senta pietà di te, ma la sente di se stesso unicamente» (*Zib.* 99). In un altro passo più tardo egli così spiega:

> Quindi si vede chiaramente che il fondamento essenziale e necessario della compassione, anche in apparenza la più pura, la più rimota da ogni relazione al proprio stato, passato o presente, e da ogni confronto con esso, è sempre il se stesso. E certamente senza il sentimento e la coscienza di un suo proprio essere e valere qualche cosa al mondo, è impossibile provar mai compassione […]. E al detto sentimento e coscienza, come a suo fondamento essenziale, la compassione si riferisce *dirittamente* sempre; quantunque il compassionante non se n'accorga, e sia necessaria un'intima e difficile osservazione per iscoprirlo. Quel che si dice dei deboli, che non sono compassionevoli, cade sotto questa mia osservazione, ma essa è più generale, e spiega la cosa diversamente. Ciò che dico del sentimento di se stesso, e della considerazione e stima propria, vale ancora per la speranza: chi nulla spera, non sente, e non compatisce; anch'egli dice: che importa a me la vita? Fate qualche atto di considerazione a chi si trova spregiato, dategli una speranza; una notizia lieta; poi porgetegli un'occasione di sentire, di compatire: ecco ch'egli sentirà e compatirà. Io ho provato, e provo queste alternative, e di cause e di effetti, sempre rispondenti questi a quelle […]. Il mio carattere, e la mia potenza immaginativa e sensitiva, si cangiano affatto l'uno e l'altra in tali trasmigrazioni. (Recanati. 14. Aprile. Martedì santo. 1829.) (*Zib.* 4488-89).

Tuttavia, in una delle prime note dello *Zibaldone*, Leopardi sottolinea il carattere eccezionale della virtù, distinta da ogni altro comportamento. Essa è un sentimento a sé, che muove dalla reale affezione nei confronti di chi soffre:

> Cagione di questo effetto è la compassione, la quale io dico che è l'unica qualità e passione umana che non abbia nessunissima mescolanza di amor proprio. L'unica, perchè lo stesso sacrifizio di se all'eroismo alla patria alla virtù alla persona amata, e così qualunque altra azione la più eroica e più disinteressata (e qualunque altro affetto il più puro) si fa sempre perchè la mente nostra trova più soddisfacente quel sacrifizio che qualunque guadagno in quella occasione. Ed ogni qualunque operazione dell'animo nostro ha sempre la sua certa e inevitabile origine nell'egoismo, per quanto questo sia purificato, e quella ne sembri lontana. Ma la compassione che nasce nell'animo nostro alla vista di uno che soffre è un miracolo della natura che in quel punto ci fa provare un sentimento affatto indipendente dal nostro vantaggio o piacere, e tutto relativo agli altri, senza nessuna mescolanza di noi medesimi. E perciò appunto gli uomini compassionevoli sono sì rari, e la pietà è posta, massimamente in questi tempi, fra le qualità le più riguardevoli e distintive dell'uomo sensibile e virtuoso. Se già la compassione non avesse qualche fondamento nel timore di provar noi medesimi un male simile a quello che vediamo. (Perchè l'amor proprio è sottilissimo, e s'insinua da per tutto, e si trova nascosto ne' luoghi i più reconditi del nostro cuore, e che paiono più impenetrabili a questa passione). Ma tu vedrai, considerando bene, che c'è una compassione spontanea, del tutto indipendente da questo timore, e intieramente rivolta al misero (*Zib*. 108-09).

La pietà, così, diventa una virtù sociale. Ritrova nell'io e nell'altro una medesima radice, composta di coscienza della fragilità e di consapevolezza del proprio essere niente. Questa cognizione del vero, approdata alla vulnerabilità come legge dell'esistere, consente a Leopardi di offrire all'altro, ritrovato come prossimo, un aiuto e un conforto. Nel deserto della *Ginestra* nasce così un'etica, fondata sul niente che tutti gli uomini, «nelle angosce della guerra comune», scoprono di essere:

> tutti fra sé confederati estima
> gli uomini, e tutti abbraccia
> con vero amor, porgendo
> valida e pronta ed aspettando aita
> negli alterni perigli e nelle angosce
> della guerra comune. (vv. 129-35).

[1] Leopardi, G., *Tutte le opere*, W. Binni ed E. Ghidetti (a cura di). Milano, Sansoni RCS, 1993, p. 372 (sigla *TO*).
[2] Mengaldo 2011: 43.
[3] Nel senso con cui Nietzsche usava questo termine: «Che i grandi momenti nella lotta degli individui formino una catena, che attraverso essi si formi lungo i millenni la cresta montuosa dell'umanità, che per me le vette di tali momenti da lungo tempo trascorsi siano ancora vive, chiare e grandi – è questo il pensiero fondamentale di una fede nell'umanità che si esprime nell'esigenza di una storia *monumentale*» (Nietzsche, F., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Milano, Adelphi, 1974, p. 17).
[4] Barberi Squarotti parla di «una risposta radicalmente oppositiva al classicismo dei *Sepolcri* foscoliani» (Barberi Squarotti 1981: 42).
[5] Blasucci 1995: 338.
[6] Muñiz Muñiz 2009: 485 (*Commento* in Leopardi, G., *Cantos*).
[7] Ivi, pp. 485-86.
[8] Mengaldo 2011: 206.
[9] L'aggettivo ritorna nel *Canto notturno* («dell'esser mio frale», v. 102), in *Amore e morte* («cede il corpo frale», v. 78), in *Sopra il ritratto d'una bella donna* («Natura umana, or come, / se frale in tutto e vile, / se polve ed ombra sei, tant'alto senti?», vv. 49-52).

Bibliografia

- Bàrberi Squarotti, G., «L'ira di Bruto», *Esperienze letterarie* (6), 1981: 37-57.
- Blasucci, L., «I *Canti* di Leopardi», F. Brioschi e C. Di Girolamo (a cura di), *Manuale di letteratura italiana* (pp. 331-62). Torino, Bollati Boringhieri, III, 1995.
- Foscolo, U., *Dei Sepolcri*, in Id., *Poesie*, G. Bezzola (introduzione e note di). Milano, Bur, 1980.

- Leopardi, G., *Cantos*, Maria Muñiz Muñiz (a cura di). Madrid, Cátedra, 2009.
- Leopardi, G., *Operette morali*, C. Galimberti (a cura di). Napoli, Guida, 1998.
- Leopardi, G., *Zibaldone di pensieri*, G. Pacella (a cura di), 3 voll. Milano, Garzanti, 1991.
- Mengaldo, P. V., *Antologia leopardiana. La poesia*. Roma, Carocci, 2011.
- Nietzsche, F., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Milano, Adelphi, 1974.

«Su un fragile cristallo»: il percorso leopardiano di prassi e teoria morale fra il **Manuale di filosofia pratica** *e lo* **Zibaldone**

Emanuela Cervato
Nottingham Trent University
Emanuela.Cervato@ntu.ac.uk

Il discorso che delinea la «teoria del piacere», nucleo del sistema leopardiano, presenta temi e motivi fondamentali per il discorso morale; è in uno dei pensieri centrali della 'teoria', infatti, che Leopardi sancisce l'identità di felicità e piacere («l'anima umana desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente, benché sotto mille aspetti, al piacere, ossia alla felicità, che considerandola bene, è tutt'uno col piacere», *Zib.* 165), l'illimitatezza del desiderio del piacere e la sua irraggiungibilità («conseguito un piacere, l'anima non cessa di desiderare il piacere, […] perché […] il desiderio del piacere» è inseparabile dall'esistenza umana, *Zib.* 183), l'angoscia e tormento che tale desiderio provoca (esso è «una pena, e una specie di travaglio abituale dell'anima», *Zib.* 172), il suo rapporto di conseguenza con l'amor proprio (perché chi si ama si desidera il bene, che è considerato tutt'uno col piacere), che è a sua volta connaturato all'esistenza. La felicità come valore centrale della concezione leopardiana del mondo lo porta a elaborare una teoria e pratica etico-morale in cui i comportamenti del soggetto sono condizionati dal perseguimento della maggiore felicità possibile, o dell'elusione dell'infelicità. Il suo discorso sulla morale acquisisce così alcune caratteristiche essenziali: si fa spiccatamente concreto e terreno (poiché felicità e piacere diventano valori intrinseci, fini e non mezzi) e individualistico, dato che felicità e piacere sono valori che pertengono all'individuo e non alla collettività.

Se l'ineluttabile infelicità del soggetto è legata al suo 'sentimento dell'esistenza', vale a dire alla percezione dolorosa della nullità anche solo dell'*aspirazione* al piacere e alla felicità (*Zib*. 2411), il modello operativo proposto da Leopardi in campo cognitivo e affettivo è scivolare sulla superficie delle cose, evitando di approfondirne la conoscenza o di attribuire loro importanza:

Sur un mince cristal, l'hiver conduit leurs pas:
Le précipice est sous la glace,
Telle est de nos plaisirs la fragile surface.
Glissez, mortels, n'appuyez pas

[*Su un fragile cristallo, l'inverno conduce i vostri passi;*
Il precipizio è sotto il ghiaccio.
Tal'è la sottile superficie dei vostri piaceri:
Scivolate, Mortali, non affondate il piede.]

È questo che Leopardi considera, con Pierre Charles Roy (1683-1764), «la sostanza e il frutto e il risultato della più sublime e profonda e sottile e matura filosofia» (*Zib*. 304) e che si propone di esporre in uno dei programmati libri morali, il *Manuale di filosofia pratica*, che, come gli altri, sarebbe rimasto mero progetto.[1]

1. Le varie indicizzazioni dello *Zibaldone* – in particolare lo Schedario composto fra il 1820 e il 1827, l'Indice del 1827 e le 'polizzine a parte' – rappresentano un importante strumento di navigazione del testo stesso, in quanto evidenziano l'esistenza di legami logici e associativi fra le annotazioni che contiene. Come ha osservato Fabiana Cacciapuoti a proposito dello Schedario, i lemmi in esso elencati equivalgono alle «chiavi per [...] comprendere il legame tra le idee che formano il ragionamento e per individuare la composizione delle idee complesse».[2] Queste indicizzazioni permettono a Leopardi di determinare «la connessione e dipendenza de' pensieri, delle riflessioni, delle opinioni» (*Zib*. 950) e sono quindi strumento di classificazione dei materiali, indicando i nuclei di pensiero e le connessioni che li uniscono. Esse servono inoltre alla realizzazione di quei «lavori da determinarsi quando i materiali sieno a sufficienza e la salute in miglior stato» (lettera ad Antonio Papadopoli del 14 novembre 1827), fra cui si annovera il *Dizionario filosofico* discusso con l'editore milanese Stella. Le 'polizzine a parte' sono state suddivise dalla critica in 'richiamate' (le cui voci sono registrate anche nell'Indice) e 'non richiamate' (i cui argomenti non lo sono); queste ultime mostrano una elaborazione più avanzata di contenuti e argomenti, chiaramente indicati da titoli, alcuni dei quali o sono identici o riprendono molto da vicino titoli di opere progettate, come è il caso delle polizzine *Trattato delle passioni, qualità umane, ec.* e *Manuale di filosofia pratica*.[3] Nel *Trattato* Leopardi esplora la centralità delle passioni all'interno del discorso etico, e le riabilita in rapporto alla ragione:

> [m]a la ragione non è mai efficace come la passione. Sentite i filosofi. Bisogna fare che l'uomo si muova per la ragione come, anzi più assai che per la passione, anzi si muova per la sola ragione e dovere. Bubbole. La natura degli uomini e delle cose, può ben esser corrotta, ma non corretta. E se lasciassimo fare alla natura, le cose andrebbero benissimo, non ostante la detta superiorità della passione sulla ragione. Non bisogna estinguer la passione colla ragione, ma convertir la ragione in passione; fare che il dovere la virtù l'eroismo ec. diventino passioni. Tali sono per natura. Tali erano presso gli antichi, e le cose andavano molto meglio. Ma quando la sola passione del mondo è l'egoismo, allora si ha ben ragione di gridar contro la passione. Ma come spegner l'egoismo colla ragione che n'è la nutrice, dissipando le illusioni? E senza ciò, l'uomo privo di passioni, non si muoverebbe per loro, ma neanche per la ragione, perché le cose son fatte così, e non si possono cambiare, chè la ragione non è forza viva nè motrice, e l'uomo non farà altro che divenirne indolente, inattivo, immobile, indifferente, infingardo, com'è divenuto in grandissima parte (*Zib*. 293).

Dopo aver individuato nell'amor proprio (e nell'egoismo, sua degenerazione) il motore incontrastato di ogni azione umana e il regolatore dei rapporti sociali, Leopardi passa a esaminare nel *Manuale di filosofia pratica* come la ricerca della felicità si attui nella quotidianità.

2. Nella fase iniziale della progettazione, il *Manuale* avrebbe dovuto essere una raccolta di massime e aforismi secondo lo stile dei moralisti classici e moderni (il sottotitolo recita infatti «[m]assime morali sull'andare del Manuale di Epitt., Rochefoucauld, ecc»), ma successivamente la raccolta di massime divenne un manuale vero e proprio («Manuale di filosofia pratica, cioè un Epitteto a modo mio»), un discorso contenente delle regole di condotta.[4] La presenza di Epitteto in entrambi i titoli indica l'esponente della filosofia stoica come un fermo punto di riferimento e paragone; verso la fine del 1825 Leopardi aveva tradotto il *Manuale di Epitteto* premettendovi un *Preambolo del volgarizzatore*; in esso identificava la filosofia stoica con la *tranquillitas animi* predicata da Epitteto, ovvero lo «stato libero da passione, e quel non darsi peso delle cose esterne» come particolarmente utile allo stato dell'individuo moderno, che «non può nella sua vita per modo alcuno né conseguir la beatitudine né schivare una continua infelicità». Mentre gli «spiriti grandi e forti» si ostinano ciononostante a desiderare e a «far guerra feroce e mortale al destino», gli «spiriti deboli» cedono e si conformano «alla fortuna e al fato» e si riducono a «perdere quasi del tutto l'abito e la facoltà, siccome di sperare, così di desiderare». L'insegnamento della filosofia stoica, «non curarsi di essere beato né fuggire di essere infelice» si era rivelato a Leopardi, che se ne dichiara seguace, di «utilità incredibile».[5]

Sotto questa superficiale e apparente consonanza di ideali il rapporto di Leopardi con la filosofia stoica è tuttavia caratterizzato da una certa ambivalenza, e gli insegnamenti stoici paiono poco compatibili con le convinzioni leopardiane. Se da un lato l'indifferenza e noncuranza predicata da Epitteto poteva procurare un grado di felicità, restava tuttavia il fatto che la morale stoica non era, agli occhi di Leopardi, una morale per «gli spiriti virili e gagliardi oltre misura», ma piuttosto una morale dei deboli («il principio e la ragione di tale filosofia […] non istieno […] nella considerazione della forza, ma […] della debolezza dell'uomo; e similmente che l'uso e l'utilità di detta filosofia si appartengano più propriamente a questa che a quella qualità umana»); la rinuncia stoica al mondo allineava questa filosofia col Cristianesimo, che Leopardi aveva ripetutamente accusato di annullare l'esistenza, distogliendo gli individui dagli «affari del mondo» e incoraggiandoli a ritirarsi dalla società per concentrarsi su «cose di natura affatto diversa da quella delle cose nostre e dell'uomo» (*Zib.* 1687).[6] Sebbene auspicabile, la noncuranza verso le «cose di fuori», possibile solo all'individuo capace di «amar se medesimo con quanto si possa manco di ardore e tenerezza», è impraticabile per la natura umana:

> [r]iconosciuta la impossibilità tanto dell'esser felice, quanto del lasciar mai di desiderarlo sopra tutto, anzi unicamente; riconosciuta la necessaria tendenza della vita dell'anima ad un fine impossibile a conseguirsi; riconosciuto che l'infelicità dei viventi, universale e necessaria, non consiste in altro né deriva da altro, che da questa tendenza, e dal non poter essa raggiungere il suo scopo; riconosciuto in ultimo che questa infelicità universale è tanto maggiore in ciascuna specie o individuo animale, quanto la detta tendenza è più sentita; resta che il sommo possibile della felicità, ossia il minor grado possibile d'infelicità, consista nel minor possibile di tale tendenza. Le specie e gl'individui animali meno sensibili, men vivi per natura loro, hanno il minor grado possibile di tal sentimento. Gli stati d'animo meno sviluppati, e quindi di minor vita dell'animo, sono i meno sensibili, e quindi i meno infelici degli stati umani. […] Intanto dallo sviluppo e dalla vita del loro animo, segue una maggior sensibilità, quindi un maggior sentimento della suddetta tendenza, quindi maggiore infelicità (*Zib.* 4185).[7]

Il *Manuale* offre tuttavia delle alternative alla condizione d'infelicità dell'individuo moderno. Innanzitutto mettere in gioco se stessi e le proprie passioni (le cose più importanti secondo Leopardi) considerandole «bagattelle», cioè limitandosi a vivere la realtà in maniera superficiale e senza approfondirla; così, mentre lo stoicismo coltivava l'indifferenza e la negazione delle passioni, Leopardi auspica la capacità di vivere in leggerezza e mettersi in gioco, recuperando proprio quelle passioni e quel desiderio che lo stoicismo voleva annullare:

> bisogna disprezzare i piaceri, contar per nulla, per cosa di niun momento, e indegna di qualunque riguardo e custodia, i propri vantaggi, quelli della gioventù, e se stesso; […] e metter tutte queste cose a rischio per bagattelle, e con poca considerazione, e senza mai lasciarsi cogliere dall'irresoluzione neanche nei negozi più importanti, nemmeno in quelli che decidono di tutta la vita, o di gran parte di essa. In questo solo modo si può goder qualche cosa. Bisogna vivere εἰκῇ, *témere*, *au hasard*, alla ventura (*Zib.* 2528-29).

Il secondo rimedio suggerito da Leopardi è «la distrazione. Questa consiste nella maggior somma possibile di attività, di azione, che occupi e riempia le sviluppate facoltà e la vita dell'animo» (*Zib.* 4185).[8]

Non ci sorprende dunque che la filosofia pratica di Leopardi indirizzi l'individuo non alla contemplazione filosofica, bensì alla distrazione e all'operatività; una massima che egli stesso confessa di non aver seguito, riconoscendo amaramente in uno degli ultimi pensieri destinati al *Manuale* di aver commesso un errore: «Pel manuale di filosofia pratica. A voler vivere tranquillo, bisogna esser occupato esteriormente. Error mio nel voler fare una vita, tutta e solamente interna, a fine e con isperanza di esser quieto» (*Zib.* 4259).

Il tenersi occupato esteriormente per non esserlo internamente è uno dei percorsi tematici centrali nel *Manuale* leopardiano; uno dei primi pensieri selezionati indica infatti «la vita continuamente occupata» come «la più felice», poiché «l'animo occupato è distratto da quel desiderio innato che non lo lascerebbe in pace» e lo rivolge invece verso quei piccoli compiti quotidiani che, a mano a mano che vengono espletati, possono infondere un senso di piacere.[9] In realtà, lo stato naturale sarebbe «il riposo e la quiete, e [...] l'uomo anche più ardente, più bisognoso di energia, tende alla calma e all'inazione continuamente in quasi tutte le sue operazioni» (*Zib*. 298-99); l'inazione però poco si addice alle persone di grande immaginazione, maggiormente ricettive alle passioni e pertanto bisognose di distrazione per fuggire se stesse: la vita tranquilla si trova allora nel piacere dell'occupazione, che non deve rimanere fine a se stessa, ma contenere uno scopo così da illudersi di perseguire una speranza e un'aspettativa.[10] Alternativamente «la somma felicità possibile all'uomo in questo mondo, è quando egli vive quietamente nel suo stato con una speranza riposta e certa di un avvenire molto migliore, che per esser certa, e lo stato in cui vive, buono, non lo inquieti e non lo turbi coll'impazienza di goder di questo immaginato bellissimo futuro» (*Zib.* 76). L'esistenza si mostra ancora una volta come un costante atto di equilibrismo fra passioni e tranquillità, turbamento e

assopimento; le une sono necessarie alla seconda così come «i mali danno risalto ai beni, la calma alla tempesta» (*Zib*. 2599), a conferma della prospettiva leopardiana dell'unione di opposti che rappresenta una delle matrici del suo ragionare (cfr. *Zib*. 1839: «La ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge; il vero del falso; il sostanziale dell'apparente; l'insensibilità la più perfetta della sensibilità la più viva; il ghiaccio del fuoco; la pazienza dell'impazienza; l'impotenza della somma potenza; il piccolissimo del grandissimo; la geometria e l'algebra, della poesia. ec.»).[11]

La speranza «che *sola può render l'uomo contento del presente*» (corsivo di Leopardi) è un elemento costitutivo inalienabile dell'essere umano, quanto lo sono il pensare, l'amor proprio e il desiderio di felicità. L'esistenza stessa coincide con lo sperare: «Io vivo, dunque io spero, è un sillogismo giustissimo» afferma cartesianamente Leopardi, anche in considerazione del fatto che

> [n]oi speriamo sempre e in ciascun momento della nostra vita. Ogni momento è un pensiero, e così ogni momento è in un certo modo un atto di desiderio, e altresì un atto di speranza, atto che benché si possa sempre distinguere logicamente, nondimeno in pratica è ordinariamente un tuttuno, quasi, coll'atto di desiderio, e la speranza una quasi stessa, o certo inseparabil, cosa col desiderio (*Zib.* 4145).

L'inscindibilità di esistenza, desiderio e speranza porta, inevitabilmente, anche alla disperazione: i due sentimenti convivono nel soggetto, e la presenza della speranza è conferma e testimonianza dell'esistenza della disperazione (e viceversa). In quanto sentimento negativo la disperazione si oppone alla speranza (dalla quale comunque nasce ed è mantenuta), anche se può essere una passione positiva e un piacere per sé, perché chi meno spera meno soffre la vita (e l'anima si trova in uno stato di torpore). Il grado di disperazione che l'individuo prova è direttamente proporzionale al desiderio: maggiore sarà pertanto la disperazione negli spiriti grandi, minore negli spiriti piccoli che sanno accontentarsi di piccoli piaceri e porre un limite ai desideri:

> [b]eato colui che pone i suoi desiderii, e si pasce e si contenta de' piccoli diletti, e spera sempre da vantaggio, senza mai far conto della propria esperienza in contrario, né quanto al generale, né quanto ai particolari. E p. conseguenza beati gli spiriti piccoli, o distratti, e poco esercitati a riflettere (*Zib.* 2451).

Secondo l'equazione per cui a maggior amor proprio corrisponde maggiore infelicità, l'arte della felicità consiste nell'avere pochi desideri, e poco vivi.

In una vita in continua tensione fra il desiderio di felicità, la vana speranza d'ottenerla, e l'infelicità che ne risulta, non rimane all'individuo molto spazio di consolazione; auto-convincersi che quel bene tanto agognato, e non conquistato, o perduto, non ci era destinato è forse la soluzione migliore, insieme con la consapevolezza che l'uniformità, perfino nella felicità, procura noia; i mali si rivelano pertanto necessari alla felicità,

> non solo perch'essi mali danno risalto ai beni, e perché più si gusta la sanità dopo la malattia, e la calma alla tempesta: ma perché senza essi mali, i beni non sarebbero neppur beni a poco andare, venendo a noia, e non essendo gustati, né sentiti come beni e piaceri, e non potendo la sensazione del piacere, in quanto realmente piacevole, durar lungo tempo ec. (*Zib.* 2601).

Nel contesto della società moderna la consolazione che un tempo nasceva dalle illusioni è diventata difficile, perché l'individuo si è abituato alla riflessione e all'autoanalisi, causa originaria e continua di infelicità (*Zib*. 2684-85). L'individuo isolato (quale era e continuerebbe ad essere nella natura selvaggia) non avrebbe mai perduto le illusioni, e sarebbe rimasto felice; la solitudine si rivela allora essere uno stato che può concedere maggiore felicità all'individuo, perché in questa condizione il singolo può ancora alimentare illusioni e passioni. Ma la solitudine conduce anche alla riflessione, al ripiegamento su di sé, all'autoanalisi:

> [a]d ogni filosofo, ma più di tutto al metafisico è bisogno la solitudine. L'uomo speculativo e riflessivo, vivendo attualmente, o anche solendo vivere nel mondo, si gitta naturalmente a considerare e speculare sopra gli uomini nei loro rapporti scambievoli, e sopra se stesso nei suoi rapporti cogli uomini. Questo è il soggetto che lo interessa sopra ogni altro, e dal quale non sa staccare le sue riflessioni. Così egli viene naturalmente ad avere un campo molto ristretto, e viste in sostanza molto limitate, perché alla fine che cosa è tutto il genere umano (considerato solo nei suoi rapporti con se stesso) appetto alla natura, e nella università delle cose? Quegli al contrario che ha l'abito della solitudine, pochissimo s'interessa, pochissimo è mosso a curiosità dai rapporti degli uomini tra loro, e di se cogli uomini; ciò gli pare naturalmente un soggetto e piccolo e frivolo. Al contrario moltissimo l'interessano i suoi rapporti col resto della natura, i quali tengono per lui il primo luogo, […] l'interessa la speculazione e cognizion di se stesso come se stesso; degli uomini come parte dell'universo; della natura, del mondo, dell'esistenza, cose per lui (ed effettivamente) ben più gravi che i più profondi soggetti relativi alla società (*Zib.* 4138).

La fuga in se stessi consentita dalla solitudine si rivela così un esercizio ambivalente: possibile portatrice di felicità, quando legata alle illusioni, alle passioni e alla speranza, o di infelicità estrema, quando dedicata alla riflessione filosofica sopra se stessi e la propria condizione. Emerge ancora una volta in sottofondo uno dei *Leitmotive* del pensiero

leopardiano: il perenne paragone-contrasto immaginazione-ragione, corollario dell'altra, onnipresente contrapposizione: antichi-moderni.

Rientra in questo dialettico contrapporsi il percorso del vigore corporale e dell'attività fisica in relazione al discorso sulla felicità. L'indebolimento corporale è infatti percepito da Leopardi come causa del passaggio dall'antico al moderno («Io riguardo l'indebolimento corporale delle generazioni umane, come l'una delle principali cause del gran cangiamento del mondo e dell'animo e cuore umano dall'antico al moderno», *Zib.* 163) e, più importante, come fondamento della debolezza delle passioni («in un corpo debole non ha forza nessuna passione», *Zib.* 152). Il vigore del corpo pregiudica così le facoltà intellettuali, favorendo l'immaginazione, mentre la debolezza del corpo è favorevolissima alla riflessione («chi riflette non opera», *Zib.* 115). La felicità viene così ad essere ostacolata dalla civiltà che separa *res cogitans* e *res extensa* e snatura il soggetto. Mente e corpo sono tutt'uno, hanno pari dignità e valore: l'una non può fare a meno dell'altro. La civiltà, favorendo l'indebolimento del corpo a vantaggio della mente, ha avviato un processo contro natura e introdotto la malattia nel moderno. Il parallelismo perfezionamento-civiltà e degenerazione-malattia ribadisce l'importanza della fisicità e dell'aspetto corporale in Leopardi, la sua visione olistica dell'essere umano.[12]

Nella ricerca della felicità sembra dunque fondamentale stabilire la giusta proporzione fra l'eccesso e il difetto – di passioni, vigore corporale, riflessione, attività, sensibilità –, per non incorrere in quella «rassegnazione non ragionata» che rende l'individuo indifferente e apatico («ho detto altrove che il troppo produce il nulla, e citato le eccessive passioni e le estreme sventure […] che non producono già l'agitazione, ma l'immobilità, la stupidità», *Zib.* 1653). L'equilibrio fra vita interiore e vita esteriore permette alla speranza di felicità di perdurare, anche se solo negli «spiriti mediocri»; i grandi spiriti invece consumano se stessi nel vortice del loro mondo interiore e consumano la vita «in un momento». «[L]'uomo di sentimento e d'immaginazione e di entusiasmo» di conseguenza rimane svuotato,

> disingannato profondamente e stabilmente, perché ha tutto profondamente e vivamente provato: non si è fermato alla superficie, non si va affondando a poco; è andato subito al fondo, ha tutto abbracciato, e tutto rigettato come effettivam. indegno e frivolo: non gli resta altro a vedere, a sperimentare, a sperare (*Zib.* 1648).

Il ripiegamento interiore scelto da Leopardi nella speranza di una vita tranquilla lo ha indotto a un errore di comportamento fondamentale: allontanarsi dai piccoli diletti e fini quotidiani. L'introspezione perseguita dagli stoici diviene quindi per Leopardi una trappola che lo conduce proprio verso quella mèta che con proposito aveva cercato di evitare: a rimirare la grandezza del desiderio e l'impossibilità di soddisfarlo.

3. Nel progetto del *Manuale* fin qui esaminato l'attenzione leopardiana si incentra soprattutto sull'aspetto pratico della morale. Il discorso su questo tema non si esaurisce tuttavia in questo testo, e l'esame dell'Indice dello *Zibaldone* mostra che al suo interno sono rintracciabili ulteriori riflessioni che da un lato sottolineano come la morale sia una scienza puramente speculativa quando separata dalla politica («la morale è scienza morta se la politica non cospira con lei e non la fa regnare nella nazione»; e «la morale è un detto e la politica un fatto», *Zib*. 311), dall'altro offrono una definizione della morale come appartenente «ai costumi» (da intendersi sia come comportamento abituale, sia nel senso lato di usanze, e credenze che caratterizzano la vita sociale di una comunità; *Zib*. 3747-51). Se il *Manuale* mette in risalto la necessità di mantenere una vita operosa al fine di limitare l'introspezione, dalle annotazioni contenute nello *Zibaldone* e non selezionate per i progetti letterari di cui si è discusso emergono convinzioni che per la loro natura filosofica radicale e provocatoria confermano il carattere privato del manoscritto. L'abbattimento dell'idea di assoluto, risultato del crollo delle idee innate, trasforma per Leopardi la morale in un valore relativo non solo alla portata del soggetto, ma anzi sua stessa creazione; la convenienza (intesa da Leopardi sia nel senso di 'conformità, adeguamento alle circostanze', sia in quello di 'utilità, vantaggio') determina i valori morali insieme a cosa è bene e cosa è male.

L'avvento del Cristianesimo è visto come lo spartiacque fra l'età antica e quella moderna, la cui corruzione morale coincide con la corruzione fisica, la minore vitalità dei moderni rispetto agli antichi (*Zib.* 628); e mentre negli antichi prevaleva l'aspetto pratico della morale (*Zib*. 2492) nello stato moderno corrotto domina invece quello teorico, determinato dal perfezionamento della cognizione, definizione, analisi e propagazione della morale stessa, a sua volta risultato del progresso della filosofia e del prevalere di ragione e riflessione sull'immaginazione. A conferma della sua convinzione Leopardi cita l'osservazione di Voltaire nell'articolo «Emblème» del *Dictionnaire philosophique*: «in

materia di metafisica, di morale, gli antichi avevano già detto tutto» («En mètaphysique, en morale, les anciens ont tout dit. Nous rencontrons avec eux, ou nous les repetons. Tous les livres modernes de ce genre ne sont que des redites»; *Zib.* 4172).[13] La conversione filosofica del 1819, oltre a spingere la *Weltanschauung* leopardiana nella direzione della graduale scoperta e denuncia dell'«orribile mistero delle cose e della esistenza universale» (*Zib*. 4099) segna l'avvio di una lunga e angosciosa revisione del Cristianesimo e del suo ruolo nel 'sistema' filosofico leopardiano.[14] Dopo numerosi tentativi di riconciliare la propria visione del mondo con il credo cristiano, Leopardi riconosce finalmente l'irrealizzabilità dei suoi tentativi e la revisione si conclude con la rinuncia alla metafisica platonico-cristiana. L'abbandono del Cristianesimo e della religione, fantasticherie create per giustificare le nostre presunzioni antropocentriche, porta con sé anche il riesame del concetto cristiano di Dio e la graduale rinuncia all'idea di un'entità infinita e onnipotente. La critica e l'abbattimento delle idee innate platoniche rappresenta l'argomento ultimo a confutazione della compatibilità fra la divinità cristiana e il «sistema della natura e delle cose» leopardiano, che porta alla disintegrazione del concetto tradizionale di Dio sessant'anni prima del pronunciamento di Nietzsche: «[c]erto è che distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio» (*Zib*. 1342). La fine di Dio, realtà immutabile al di là del flusso continuo di creazione e distruzione della materia, significa anche la fine di ogni verità e legge assoluta; se l'idea di Dio è frutto di umana convenzione, è inevitabile che anche la morale, che trova in Dio stesso il proprio «fonte, autore, tipo, ragione, padrone, arbitro» (*Zib*. 1710) non sia più verità universale e assoluta. La mutabilità dei principi morali, modificatisi nel corso dei secoli e di popolo in popolo, dimostra

> evidentemente la non esistenza di una morale eterna, assoluta, *antecedente* […]; e che essa, come ha bisogno di adattarsi alle diverse circostanze e delle nazioni e de' tempi (e delle specie, se diverse specie di esseri avessero morale, e legislazione), così per conseguenza da esse dipende, e da esse sole deriva (*Zib.* 2264, corsivo di Leopardi).

Già dall'agosto del 1820 (*Zib.* 209) Leopardi aveva espresso questa convinzione, asserita nuovamente tre mesi dopo a dimostrazione che i doveri e la morale non derivano da legge naturale, né sono fondati su principi innati e comuni a tutti i viventi:

> [la morale determinata] […] non è insegnata dalla natura, ma è legge di pura convenzione, cagionata dall'utilità e necessità sua, utilità e necessità riconosciuta dalla ragione e per

> via d'argomento, non istillata e ingenita negli animi dalla natura senza bisogno di riflessione. E così il diritto delle genti, che si crede naturale, […] contiene una legge di pura convenzione, la quale prima ch'esistesse, non era colpa il contravvenirle, come si sarà mille volte fatto (*Zib.* 342).

Non più investiti di valore oggettivo e applicabilità universale i principi morali sono privi di validità e autorità assolute, creazioni legate al momento storico e alle circostanze etnico-geografiche. Dal canto loro gli esseri umani, senza leggi morali immutabili e universalmente valide, si trovano a vivere in un mondo privo di fondamenta etiche. Anche l'idea che la natura umana sia permanente e immutabile, in cui siano riconoscibili leggi morali altrettanto inalterabili, è «un sogno»; infatti non esiste legge «scolpita primordialmente ne' nostri cuori» e l'idea di morale nasce con la società perché «l'uomo isolato non aveva bisogno di morale, e nessuna ne ebbe infatti, essendo un sogno la legge naturale» (*Zib*. 1638). Dunque «il bene e il male morale non ha nulla di assoluto. Non v'è altra azione malvagia, se non quelle che ripugnano alle inclinazioni di ciascun genere di esseri operanti: nè sono malvage quelle che nocciono ad altri esseri, mentre non ripugnino alla natura di chi le eseguisce» (*Zib*. 1624).[15]

Gli esseri umani hanno tuttavia un meccanismo intrinseco che permette loro di vedere il mondo in termini morali; questo meccanismo è mosso dall'idea di convenienza (che a sua volta deriva dall'assuefazione), solo principio universale e parametro considerato propriamente innato che definisce i codici comportamentali (*Zib.* 376 e 1326).[16] L'idea relativa e non assoluta della morale è una convinzione costante e inalterata del discorso leopardiano, che la considera una convenzione; essa è regolata, secondo Leopardi, dalla convenienza, cioè da quel processo di ripetizione che trasforma determinate idee, convinzioni e percezioni in abitudini. Se fuori da un contesto storico-sociale azioni e principi sono moralmente indistinguibili ed equivalenti, non lo sono tuttavia sul piano dell'utilità. Questa convinzione è confermata, per esempio, dal principio della sacralità dell'ospite indotto non da legge naturale, o da morale o considerazioni innate, ma dalla valutazione (basata sul raziocinio appunto) dell'utile e del necessario, dove utile è considerato ciò «che conduce alla felicità» (*Zib.* 2255; cfr. anche *Zib*. 987). Questi stessi concetti erano stati oggetto di un'ampia riflessione nei giorni 5-7 settembre 1821 (*Zib.* 1638-44). Queste pagine dello *Zibaldone* toccano il Cristianesimo e il ruolo di Dio, considerato il determinatore ultimo delle convenienze da cui deriva la morale: «[s]tretta la società, la morale fu convenienza, e Dio la diede all'uomo un poco alla volta,

a seconda dei vari stadi raggiunti dalla società – e ciascuna di queste morali era perfetta perché conveniente, come perfetto è l'uomo isolato senza morale». L'idea generale secondo cui il Cristianesimo ha perfezionato la morale offre implicitamente una conferma che la morale non può essere innata

> [t]utti dicono che il Cristianesimo ha perfezionata la Morale. (Ciò stesso vuol dire ch'ella non è dunque innata.) Mutiamo i termini. Non l'ha perfezionata, ma rinnovata, cioè perfezionata solo relativamente allo stato in cui la società umana era ridotta (*Zib*. 1639),

mentre le regole di condotta contenute nel Decalogo rappresentano i precetti che le norme morali hanno variamente incarnato nel corso dei secoli («i principi generali delle convenienze delle azioni in una società umana, per il suo bene»); gli individui sono infatti tali per cui, nel momento in cui si riuniscono in società, abbisognano di regole che ne guidino la condotta.

Questo discorso, che fa parte di una discussione più ampia in cui Leopardi si sforza di dimostrare l'accordo di fondo fra il proprio sistema e il Cristianesimo, rivela tuttavia l'impossibilità di conciliare la tensione tra il valore relativo di virtù e vizio, buono e cattivo (*Zib*. 1463-64) e la necessità per l'individuo e la società di appoggiarsi a una concezione della morale come valore assoluto, non potendo funzionare se tali valori sono reputati relativi. Il tentativo di risolvere quest'impasse con la spiegazione di come, nel suo bisogno di assolutizzare la morale, il soggetto la lega indissolubilmente all'idea di Dio, incarnazione di tutto quello che è positivo («noi proviamo l'idea dell'assoluto coll'idea di Dio, e l'idea di Dio coll'idea dell'assoluto. Iddio è l'unica prova delle nostre idee, e le nostre idee l'unica prova di Dio») crea un ragionamento circolare senza soluzione se non per il riconoscimento del carattere favolistico delle forme platoniche preesistenti alle cose (*Zib*. 418 e 1857) che una volta distrutte distruggono Dio. Ma la distruzione di Dio demolisce le fondamenta dell'assoluto conferendo valore relativo alla morale.

Il definirsi della morale come prodotto della società, che Leopardi aveva programmato di analizzare in un altro dei suoi progetti, il *Machiavellismo di società*, fa sì che lo stato sociale diventi inconciliabile con la natura e con se stesso:

> [g]iacchè esso stesso [lo stato sociale] non può sussistere senza la virtù e la morale, unico legame degli uomini, e sola sufficiente garanzia dell'ordine e della società ec. e queste

> non possono stare con un'altra cosa che è parimente necessaria al bene della società, vale a dire i vantaggi e i beni individuali (*Zib.* 1596).

Poiché l'essere umano odia istintivamente i propri simili egli è, per propria natura, disposto contro il sistema sociale, e proprio per questo motivo la società non funzionerà mai come dovrebbe, e i rapporti fra gli individui non seguiranno mai le regole dei diritti sociali (*Zib.* 2644).

L'idea che l'individuo non sia immutabile, ma «sommamente, infinitamente e indeterminatamente conformabile» (può «modificarsi in milioni di guise dopo che s'è allontanato dalla condizione primitiva, egli non è tale qual è oggi, se non a caso, e in diverso caso, poteva esser diversissimo», *Zib*. 1570), quindi soggetto a cambiamenti e corruzione e decadenza progressivi, implica il carattere storico della morale, che darwinianamente si evolve adattandosi al contesto sociale per garantire la sopravvivenza, il benessere e la conservazione del soggetto e del gruppo che la adotta.[17] In questo senso si può definire la morale quasi in termini eraclitei, come risultato dell'incontro, sempre nuovo, fra il soggetto e la realtà circostante.

Il relativismo delle posizioni leopardiane ha un duplice risvolto, fattuale e filosofico. Se la convenzionalità della morale è data in Leopardi dall'osservazione fattuale della diversità di valori di popoli diversi in epoche diverse, da un punto di vista filosofico essa implica l'assenza di criteri oggettivi in base ai quali valutare la correttezza dei codici che regolano i comportamenti umani. Ciò non significa che per Leopardi qualsiasi comportamento sia legittimo, dato che la liceità di ogni azione è regolata dai rapporti fra i singoli; l'individuo in società è il solo a necessitare un codice morale, considerando che «perfetto è l'uomo isolato senza morale» e «[l]'uomo isolato non aveva bisogno di morale, e nessuna ne ebbe infatti, essendo un sogno la legge naturale» (*Zib.* 1641).

L'idea di una morale storicamente condizionata è incompatibile con il dogma cristiano, i cui precetti sarebbero validi per tutti gli uomini di tutti i tempi e in tutti i luoghi. L'analisi leopardiana della morale in rapporto al Cristianesimo presenta tre capisaldi: 1. l'impatto negativo che l'avvento del Cristianesimo ha avuto sulla morale (*Zib*. 80-81; 710-11; 2482); 2. Dio come «creatore della morale, del buono e del cattivo, della loro astratta idea, e di tutto il resto» (*Zib*.1710); ne consegue che i principi morali, nati dalla volontà di Dio, determinatrice anche delle convenienze morali, non esisterebbero senza di lui;[18] 3. il Cristianesimo, e le speranze che esso infonde, non

consolano veramente l'individuo e non soddisfano «l'unico e perpetuo» desiderio umano, quello della felicità terrena, né alleviano i suoi mali; più efficace nel Cristianesimo è inoltre il timore dell'inferno che la speranza del paradiso (*Zib.* 3507). Questi assunti rivelano quanto tormentato sia stato il percorso di Leopardi per raggiungere la propria conclusione: il Dio creatore dei principi morali che avrebbe poi donato agli esseri umani non esiste, è stato distrutto dal crollo delle idee innate (*Zib*. 1342); resta il Cristianesimo, la cui validità è relativa alla realtà di fatto e la cui efficacia si misura in negativo.

4. Anche i concetti di 'bene' e di 'male' sono calati all'interno del sistema leopardiano e rielaborati; dopo aver identificato la felicità con il piacere (*Zib*. 165) e instaurato un legame fra amor proprio-piacere-bene (*Zib*. 646), Leopardi arriva a descrivere la felicità come «contentezza del proprio essere e del proprio modo di essere, soddisfazione, amore perfetto del proprio stato, qualunque del resto esso stato si sia, e fosse pur anco il più spregevole» (*Zib*. 4191). Questa nozione, con l'implicita relatività del concetto stesso di felicità, è frutto della distruzione delle idee innate, che a sua volta ha sostituito l'idea di perfezione assoluta con una perfezione relativa, cioè uno stato perfettamente conforme alla natura di ciascun genere di esseri. L'idea di perfezione relativa a sua volta fa decadere quella di perfezionamento, vista la perfezione dell'individuo come è in natura:

> [d]istrutta colle idee innate l'idea della perfezione assoluta, e sostituitale la relativa, cioè quello stato ch'è perfettam. conforme alla natura di ciascun genere di esseri, si viene a rinunziare alle pazze idee d'incremento di perfezione, di acquisto di nuove buone qualità (che non sono più buone per se stesse come si credevano), di perfezionamento modellato sopra le false idee del bene e del male assoluto ed assolutamente maggiore o minore; e si conclude che l'uomo è perfetto qual egli è in natura, appena le sue facoltà hanno conseguito quel tanto sviluppo che la natura gli ha primitivamente e decretato, e indicato […] (*Zib.* 1618).

La discussione zibaldoniana sulla ricerca del bene-felicità che accompagna l'esistenza umana incrocia presto sul proprio sentiero il suo contrario, il male. Definito in negativo come opposto al bene, il male è identificato fin dall'inizio come elemento onnipresente, anche se Leopardi cerca di argomentare che la sua presenza nell'esistenza umana corrisponde più che all'«ordine e sistema generale e destinato, e costante, e primordiale», a una «particolarità indipendente» che rende l'esistenza stessa assurda. La riflessione si conclude con un ammonimento che suona più come un esorcismo che una persuasione: «[b]asta che il male non sia colpa della natura, non derivi necessariamente dall'ordine

delle cose, non sia inerente al sistema universale; ma sia come un'eccezione, un inconveniente, un errore accidentale nel corso e nell'uso del detto sistema» (*Zib.* 365-66). L'accidentalità del male che Leopardi conferma in pagine successive (*Zib.* 586) esprime un'idea temuta e quasi forzatamente allontanata che continua a farsi avanti con forza e frequenza crescente, finché è costretto a imboccare un percorso senza ritorno: il riconoscimento della realtà del male – anche se accidentale – e dell'illusorietà del bene: «[m]a il fatto sta che il male, soggetto del dolore e delle passioni dispiacevoli, è reale; il bene, soggetto della gioia, non è altro che immaginario» (*Zib.* 716-17).

Il primo esplicito riconoscimento dell'identità vita-male risale al marzo 1824; analizzando la vita occupata, che rende il soggetto «manco infelice del disoccupato» Leopardi riconosce apertamente che «la vita è per se stessa un male» e che tanto maggiore felicità (o, che è lo stesso, minore infelicità) offrirà la vita quanto maggiormente occupata sarà l'esistenza (*Zib.* 4043). Riprendendo il discorso circa un mese dopo Leopardi descrive il piacere in negativo, come assenza di dolore («non essendo che privazione, anzi diminuzione semplice del dispiacere che è il suo contrario»), e da ciò conclude che:

> dunque la vita è un male e un dispiacere per se, poiché la privazione di essa in quanto si può è naturalmente piacere. Infatti la vita è naturalmente uno stato violento, poiché naturalmente priva del suo sommo e naturale bisogno, desiderio, fine, e perfezione che è la felicità. E non cessando mai questa violenza, non v'è un solo momento di vita sentita che sia senza positiva infelicità e positiva pena e dispiacere. Massimamente quando da una parte poi colla civilizzazione è accresciuta la vita interna, la finezza delle facoltà dell'anima e del sentimento, e quindi l'amor proprio e il desiderio della felicità, da altra parte moltiplicata l'impossibilità di conseguirla, i mali fisici e morali, e finalmente diminuita l'occupazione, l'azione fisica, la distrazione viva e continua (*Zib.* 4074-75).

Leopardi sembra essere particolarmente turbato da questa presa di coscienza, e in particolare dal legame inestricabile di esistenza e infelicità, che, oltre a risultare palesemente incompatibile, mina alla base la razionalità umana: se il male-infelicità è tale in quanto contrario all'essenza delle cose, e se, ciononostante, l'infelicità-male fa «naturalmente» parte dell'esistenza, allora significa che l'infelicità non è un male per chi la soffre: una clamorosa «mostruosità» (*Zib.* 4099-4101). L'ineludibile conclusione a queste premesse arriverà due anni dopo, nell'aprile del '26; dopo aver ribadito che il soggetto tende ad un unico fine, il «suo sommo bene […] certamente la felicità», Leopardi si domanda cosa sia, in cosa consista e di che natura sia «la felicità conveniente e propria alla natura dell'uomo». La risposta è categorica e non lascia alcun dubbio o barlume di

speranza: «[i]l fine dell'uomo, il sommo suo bene, la sua felicità, non esistono» (*Zib.* 4168). Il cerchio si chiude con l'inevitabile conclusione che se il bene non esiste, esisterà solo il suo contrario:

> [t]utto è male. Cioè tutto quello che è, è male. Che ciascuna cosa esista è un male; ciascuna cosa esiste a fin di male; l'esistenza è un male e ordinata al male; il fine dell'universo è il male; l'ordine e lo stato, le leggi, l'andamento naturale dell'universo non sono altro che male, né diretti ad altro che al male. Non v'è altro bene che il non essere; non v'ha altro di buono che quel che non è; le cose che non son cose: tutte le cose sono cattive. Il tutto esistente; il complesso dei tanti mondi che esistono; l'universo non è che un neo, un bruscolo in metafisica. L'esistenza, per sua natura ed essenza propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità. […] Non gli uomini solamente, ma il genere umano fu e sarà sempre infelice di necessità. Non il genere umano solamente ma tutti gli animali. Non gli animali soltanto ma tutti gli altri esseri al loro modo. Non gl'individui, ma le specie, i generi, i regni, i globi, i sistemi, i mondi (*Zib.* 4174-75).

Il bene-felicità che gli esseri umani si affannano a perseguire esiste solo in astratto o in negativo: è il suo contrario a costituire e pervadere l'esistenza tutta; le due realtà antitetiche si trovano congiunte sotto il segno della tensione assenza-presenza e apparenza-realtà, secondo la già ricordata prospettiva dell'unione di opposti che sta alla base del ragionare leopardiano (*Zib*. 1839).

Queste concezioni leopardiane non rientrano nei parametri canonici dell'epoca: la sua convinzione dell'origine umana e storica e non divina della morale, in linea con la negazione dell'assoluto dissoltosi col crollo delle idee innate, e del suo valore relativo, legato all'epoca e alle circostanze, è una visione moderna e coraggiosa, ma destinata a restare nell'ambito privato dello *Zibaldone* almeno per altri sessant'anni.

La ricerca leopardiana di un equilibrio fra teoria e prassi, fra ragione e passioni supera l'etica fondata sulla metafisica classica, che invece riconosceva l'alterità di ragione e passioni, con la superiorità e vittoria della prima sulle seconde. In Leopardi la passione rappresenta un contributo all'agire etico, anche se in epoca moderna l'egoismo domina le azioni umane e rende il soggetto indolente e inattivo. In epoca antica le passioni erano «in superficie» e trovavano sfogo «in azioni esterne», mentre nell'individuo «perfettamente moderno»

> si contengono per così dire nel mezzo del suo animo, vale a dire che non lo commuovono se non mediocremente, gli lasciano il libero esercizio di tutte le sue facoltà naturali, abitudini, ec. in maniera che la massima parte della sua vita si passa nell'indifferenza e conseguentemente nella noia, mancando d'impressioni forti e straordinarie (*Zib.* 266).

La risultante noia, «la più sterile delle passioni umane» (*Zib*. 1815), porta l'individuo all'azione interna, cioè al pensiero e alla riflessione, e al costante tentativo di attribuire un significato all'esistenza. L'auspicata leggerezza con cui si dovrebbero trattare le cose «anche importanti e serie» (*Zib*. 3190) si rivela, nella pratica quotidiana, irraggiungibile; la condizione umana mostra la propria gravità e conduce il soggetto al riconoscimento di quella che Italo Calvino ha descritto come l'«Ineluttabile Pesantezza del Vivere».[19]

[1] I numerosi libri morali progettati dal Nostro sono rintracciabili negli elenchi dei *Disegni letterari* solo in minima parte concretizzatesi. Nel IX Elenco si trovano: *Trattato delle passioni*, *Caratteri morali ragionati e filosofici*, *Dottrina morale a uso dei fanciulli* e *Massime morali sull'andare del manuale di Epitt. Rochefoucauld ec.*; nel X ritroviamo *Morale in versi, o poema didascalico sulla morale*; *Lezioni, o Corso, o Scienza, del senso comune: cioè maniera di ben pensare sopra gli oggetti importanti e più ovvi, di morale, politica, ec., alla maniera di Franklin*; nell'XI Elenco (febbraio 1829) ricompare il *Manuale di filosofia pratica: cioè un Epitteto a modo mio*, seguito immediatamente dal *Galateo morale: cioè dei rispetti che bisogna avere nella conversazione e nel viver civile, per non offendere certe passioni degli uomini, in certe maniere, poco osservate*, poi dal *Machiavello sociale*, dalle *Orazioni morali: cioè Prediche e Panegirici senza Scrittura e senza teologia* e da *L'arte di essere infelice. Quella di esser felice, è cosa rancida; insegnata da mille, conosciuta da tutti, praticata da pochissimi, e da nessuno poi con effetto*; controparte teorica del *Manuale*, il *Trattato delle passioni* ricompare in questo elenco, anche se il titolo è stato sviluppato, con chiaro intento programmatico, in *Trattato delle passioni e dei sentimenti degli uomini. La scienza dell'intelletto e delle idee, negli ultimi due secoli è stata coltivata molto, e con frutto, ed ora si trova adulta: ma quella dei sentimenti, che importa almeno altrettanto, da Aristotele in qua come scienza, non ha fatto progresso alcuno. Tanto che ancora è bambina: se pur non è da creare assolutamente*. Nel XII Elenco, infine, il *Manuale di filosofia pratica* è scomparso, mentre *Il Machiavello della vita civile, o sociale* precede il *Galateo morale*.

[2] Cacciapuoti 2010: 96. Sui criteri fondamentali per la stesura di un buon indice si veda Mulvany 2005: 6-12 («a good index provides an intellectual view of the content [...]. It is the result of an intelligent reading» che ha il compito specifico di indicare le «relationships between concepts» e al tempo stesso «group together information on subjects that is scattered by the arrangement of the document»).

[3] I pensieri che avrebbero dovuto comporre questi saggi sono stati raccolti nell'edizione tematica dello *Zibaldone* condotta sugli *Indici* leopardiani curata da Fabiana Cacciapuoti (1997 e 1998); i titoli dei due scritti distinguono l'aspetto teorico da quello pratico, con il 'trattato' – cioè esposizione metodica di una dottrina o di una parte di essa –, e 'manuale' – cioè un volume di agevole consultazione in cui sono compendiate le nozioni fondamentali di una disciplina ('libro a portata di mano').

[4] Polato 1991. Nel capitolo «Verso la filosofia pratica» l'autore osserva come già nella *Crestomazia della prosa*, selezionando brani di F. M. Zanotti, G. Gozzi e M. Palmieri, Leopardi indichi l'inutilità della metafisica (o filosofia speculativa) rispetto alla filosofia morale o pratica; questa posizione è confermata in *Zib.* 4250 dove sostiene che, una volta scoperta l'ineluttabile infelicità della propria esistenza, al soggetto non resta che «organizzare una strategia di sopravvivenza» (pp. 77-78) che avrebbe come modello ideale positivo proprio la figura di Galileo.

[5] G. Leopardi, *Manuale di Epitteto*. Milano, Claudio Gallone Editore, 1998; il Preambolo si legge alle pagine 87-89.

[6] «Il Cristiano fugge il mondo per non peccare in se stesso o contro se stesso, cioè contro Dio. - Ecco quello ch'io dico, che il Cristianesimo surrogando un altro mondo al presente, ed ai nostri simili, ed a noi stessi un terzo ente, cioè Dio, viene nella sua perfezione, cioè nel suo vero spirito a distruggere il mondo, la vita stessa individuale, (giacchè neppur l'individuo è lo scopo di se stesso) e soprattutto la società di cui a prima vista egli sembra il maggior legame e garante. Che vantaggio può venire alla società e come può ella sussistere, se l'individuo perfetto non deve far altro che fuggir le cose per non peccare? impiegar la vita in preservarsi dalla vita? Altrettanto varrebbe il non vivere. La vita viene ad essere come un male, come

una colpa, come una cosa dannosa, di cui bisogna usare il meno che si possa, compiangendo la necessità di usarne, e desiderando esserne presto sgravato [..]» (*Zib.* 1687). Ancora: «Lo scopo di essa e dell'essenza del Cristianesimo, si è il fare che l'esistenza non s'impieghi, non serva ad altro che a premunirsi contro l'esistenza: e secondo essa il migliore, anzi l'unico vero e perfetto impiego dell'esistenza si è l'annullarla quanto è possibile all'ente; e non solo l'esistenza non dev'essere il primo scopo dell'esistenza nell'uomo (come lo è in tutte le altre cose o create, o anche possibili), ma anzi il detto scopo dev'essere la nonesistenza. Assolutamente nell'idea caratteristica del Cristianesimo, l'esistenza ripugna e contraddice per sua natura a se stessa» (*Zib*. 2383-84).

[7] Si veda inoltre *Zib*. 2496: «quanto sia vero che l'amor proprio è cagione d'infelicità, e com'egli è maggiore e più attivo, maggiore si è la detta infelicità, si dimostra per l'esperienza giornaliera. […] Ora la misura dei desiderii, la loro copia vivezza ec. è sempre in proporzione della misura, vivezza, energia, attività dell'amor proprio. Giacchè il desiderio non è d'altro che del piacere, e l'amor della felicità non è altro che il desiderio del piacere, e l'amor della felicità non è altro che l'amor proprio».

[8] Oltre al ruolo negativo attribuito alla ragione, origine della riflessione sulla nullità e caducità delle cose terrene e pertanto causa di infelicità, il Nostro si distacca dal pensiero stoico anche su altri punti, non ultimo l'autonomia del saggio. Secondo Leopardi l'idea del saggio che vive interamente secondo le leggi imposte dalla ragione non è realistica in quanto non tiene conto della natura umana, e se anche un simile sapiente potesse esistere, sarebbe comunque «suddito della fortuna, perché in mano di essa fortuna sarebbe quella stessa ragione sulla quale egli fonderebbe la sua indipendenza dalla fortuna medesima» (*Zib.* 2803). Lo stato libero da passione e l'indifferenza ai mali auspicati dagli stoici poco si accordano con la centralità delle passioni nel discorso morale del Nostro («[n]on bisogna estinguer la passione colla ragione, ma convertir la ragione in passione») e la sua convinzione che l'annullamento della sensibilità altro non sia che «l'annullamento della vita»; mentre la coincidenza stoica di verità e felicità diviene in Leopardi fiera e inconciliabile opposizione: la riflessione filosofica, anziché essere consolatoria come per gli stoici, mette l'individuo a confronto con il suo infinito desiderio di felicità rendendolo consapevole della sua inappagabilità. Sul rapporto del pensiero leopardiano con la filosofia stoica si vedano Dolfi 1982: 397-427; Materiale 1982: 497-502; Steinkamp 1997: 147-55.

[9] Nei primi pensieri selezionati per il *Manuale* Leopardi presenta il suo tema (nonché uno dei punti-cardine del proprio pensiero): la ricerca della felicità, cui è indissolubilmente legato il dolore determinato dal desiderio e dalla sua irrealizzabilità. Oltre all'assopimento e all'occupazione dell'anima, l'unico altro rimedio a questa pena è il meraviglioso – la meraviglia, la novità, la singolarità.

[10] Nel *Trattato delle passioni* l'inazione era stata invece considerata negativamente e criticata; qui è investita di un connotato positivo in quanto elemento di indifferenza verso le cose del mondo. In una selezione successiva tuttavia (*Zib*. 684), il «viver tranquillo senza far nulla» è detto «un'esistenza di pecore», con la sottesa implicazione che solo una vita nutrita da un fine può condurre a qualche forma di felicità.

[11] Del *topos* della tempesta (soprattutto nei *Canti* e nelle opere giovanili) si è occupato anche Ezio Gioanola (2000: 463-72); Gioanola interpreta questo *topos* in termini psicologici e considera la tempesta come «punizione di una colpa», che in Leopardi avrebbe consistito nell'«essere sopravvissuto malgrado i molti segnali […] di una rapida salita al mondo degli angeli» (p. 471). Anche Franco Ferrucci (1998) nel capitolo intitolato «Il moto e la quiete» (pp. 97-118) esamina il contrasto moto-quiete nel pensiero leopardiano; nelle sue riflessioni tuttavia moto e quiete sono considerati in termini esclusivamente fisici e la loro analisi in rapporto alla felicità non va oltre l'osservazione di come «l'attività del movimento» sia l'unico modo per Leopardi di raggiungere «la maggiore felicità possibile».

[12] L'importanza e l'utilità del vigore corporale presenta anche un risvolto negativo: essendo veicolo di un maggiore sentimento della vita, lascia avvertire più intensamente il dolore, poiché la percezione dell'infelicità è direttamente proporzionale alla capacità di sentire la vita. Al discorso sul vigore corporale e l'esercizio fisico si legano le considerazioni sul vino e l'ubriachezza, che inducono allegria ed entusiasmo perché aiutano a dimenticare il vero. L'impatto del vino su intelletto e immaginazione può variare, ed essere positivo (provocando assopimento e uno stato letargico) o negativo (portando a un eccesso di attività fisica e intellettuale); lo stesso dicasi per il loro impatto sul desiderio di piacere. L'effetto generale è comunque positivo, secondo Leopardi, in quanto altera il senso della vita. Cfr. Prete 1980: 162-77.

[13] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, in *Œuvres complètes*, tome 18, Garnier, Paris, 1878, p. 521.

[14] Il termine «sistema» è usato da Leopardi sia come sinonimo della sua *Weltanschauung* («il mio sistema»), l'insieme dei principi che riguardano gli esseri umani e il loro rapporto con la realtà circostante; sia come strumento metodologico e costruzione che riunisce questi principi secondo i loro rapporti reciproci e l'ordine logico che li lega.

[15] Si veda Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, cit., tome 20, p. 112: «Confucius n'a point inventé un système de morale, comme on bâtit un système de physique. Il l'a trouvé dans le cœur de tous les hommes». Anche se Pacella sostiene che Leopardi aveva una «conoscenza assai limitata» del *Dizionario* volteriano (Vol. III, «Apparato, Note, Bibliografia, Indici», p. 1013, II, 2294, nota 3) è lecito supporre che l'espressione sia di diretta derivazione da questo testo.
[16] I due concetti di convenienza (illustrata in una novantina di pagine fra 1817 e il 1828) e assuefazione sono centrali nelle riflessioni leopardiane. Il primo può essere definito in termini generali come equilibrio, armonia, corrispondenza di elementi, ordine; benché l'idea astratta della convenienza (cioè della convenienza come parametro) sia universale e presente in tutti i viventi (Leopardi la definisce propriamente «innata»), i particolari di che cosa effettivamente costituisca la convenienza sono variabili, relativi e particolari (*Zib.* 376 e 1326). È l'opinione umana, a sua volta prodotta dall'assuefazione, a stabilire caso per caso che cosa sia conveniente in una data circostanza; fondamentale in questo svolgimento, l'assuefazione è quella «piccolissima disposizione naturale» (*Zib*. 1924) che consente al soggetto di acquisire sempre nuove capacità (fisiche o intellettuali).
[17] Sulla conformabilità umana, intesa come capacità di adattamento, si veda anche *Zib*. 2599; 2899-2900; 3377; 3467; 3805 e 3807.
[18] Nell'affermare ciò il sistema leopardiano offre un appoggio fondamentale al Cristianesimo, pur trasformandolo, da religione assolutamente vera, a religione vera relativamente a come la natura è stata stabilita (*Zib*. 1638-44).
[19] Calvino 2002: 8.

Bibliografia

Opere di Leopardi

- *Zibaldone*, G. Pacella (a cura di), 3 voll. Milano, Garzanti, 1991.
  Le citazioni dallo *Zibaldone* sono indicate dall'abbreviazione [*Zib*.] seguita dal numero di pagina dell'autografo.

Altre edizioni di Leopardi utilizzate sono:

- *Manuale di Epitteto*. Milano, Claudio Gallone Editore, 1998.
- *Manuale di filosofia pratica,* F. Cacciapuoti (a cura di), A. Prete (con prefazione di). Roma, Donzelli, 1998.
- *Trattato delle passioni*, F. Cacciapuoti (a cura di), A. Prete (con prefazione di). Roma, Donzelli, 1997.

*** *** ***

- Acanfora, S., «Indice e indicizzazione», in Leopardi, G., *Zibaldone di pensieri*, E. Peruzzi (edizione fotografica dell'autografo con gli indici e lo schedario a cura di), 10 voll. Pisa, Scuola Normale Superiore, 1989-94, vol. X, Indici e schedario, pp. 69-95.
- Andria, M., «Fonti e modelli dell'Indice», in Leopardi, G., *Zibaldone di pensieri*, E. Peruzzi (edizione fotografica dell'autografo con gli indici e lo schedario a cura di), 10 voll. Pisa, Scuola Normale Superiore, 1989-94, vol. X, Indici e schedario, pp. 97-104.
- Cacciapuoti, F., «La scrittura dello "Zibaldone" tra sistema filosofico ed opera aperta», in *Lo 'Zibaldone' cento anni dopo, composizione, edizioni, temi,* Atti del X Convegno internazionale di studi leopardiani (pp. 249-56). Firenze, Olschki, 2001.
- Cacciapuoti, F., «Il pensiero filosofico di Giacomo Leopardi attraverso i percorsi delle polizzine non richiamate», in S. Neumeister e R. Sirri (a cura di), *Leopardi poeta e pensatore / Dichter und Denker* (pp. 19-29). Napoli, Alfredo Guida Editore, 1997.
- Cacciapuoti, F., «La progettualità nelle polizzine richiamate e non richiamate», in Leopardi, G., *Zibaldone di pensieri*, E. Peruzzi (edizione fotografica dell'autografo con gli indici e lo schedario a cura di), 10 voll. Pisa, Scuola Normale Superiore, 1989-94, vol. X, Indici e schedario, pp. 105-25.
- Cacciapuoti, F., *Dentro lo Zibaldone. Il tempo circolare della scrittura di Leopardi*. Roma, Donzelli Editore, 2010.
- Calvino, I., *Lezioni americane*. Milano, Mondadori, 2002.
- Dolfi, A., «Lo stoicismo greco-romano e la filosofia pratica di Leopardi», in *Leopardi e il mondo antico* (pp. 397-427). Firenze, Olshki, 1982.
- Ferraro, G., *Il poeta e la filosofia. Filosofia morale e religione in Giacomo Leopardi*. Napoli, Filema, 1996.
- Mulvany, N., *Indexing Books*. Chicago and London, University of Chicago Press, 2005.
- Neumeister, S. e Sirri, R. (a cura di), *Leopardi poeta e pensatore / Dichter und Denker*. Napoli, Alfredo Guida Editore, 1997.

- Ördögh, E., «Alle origini del pensiero leopardiano: materialismo e religione», in S. Neumeister e R. Sirri (a cura di), *Leopardi poeta e pensatore / Dichter und Denker* (pp. 119-33). Napoli, Alfredo Guida Editore, 1997.
- Polato, L., *Lo stile e il labirinto: Leopardi e Galileo, e altri saggi*. Milano, Franco Angeli, 1991.
- Prete, A., *Il pensiero poetante: saggio su Leopardi*. Milano, Feltrinelli, 2006.
- Steinkamp, V., «La *filosofia pratica* di Giacomo Leopardi», in S. Neumeister e R. Sirri (a cura di), *Leopardi poeta e pensatore / Dichter und Denker* (pp. 147-55). Napoli, Alfredo Guida Editore, 1997.
- Vegetti, M., *L'etica degli antichi*. Roma-Bari, Laterza, 1989.
- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, in *Œuvres complètes*, tome 18, Garnier, Paris, 1878.
- Zito, P., «Lo "Zibaldone" leopardiano negli ultimi cinque anni», in *Esperienze letterarie* (27) 4, 2002: 117-24.

RECENSIONI

Anna Clara Bova, *Al di qua dell'infinito. La «teoria dell'uomo» di Giacomo Leopardi*, Roma, Carocci, 2009, pp. 142.

Nicola Feo
nicolafeoa@yahoo.it

Nella breve ma densa nota introduttiva l'autrice chiarisce i presupposti che assicurano un respiro unitario al volume, composto di tre saggi già apparsi separatamente su riviste o atti di convegno. Il punto di saldatura è identificato nell'approfondita ricerca sulla 'teoria dell'uomo' elaborata da Leopardi, di cui da una parte si mette in luce l'originalità degli approdi rispetto alle principali correnti intellettuali della sua epoca (il pensiero degli *idéologues*, gli indirizzi romantici, la filosofia idealista), e dall'altra si suggerisce l'affinità con gli orientamenti di tipo evoluzionistico; a quest'ultimi lo scrittore sarebbe accomunato dal tentativo di fornire un'interpretazione su basi scientifiche della storia e del sistema della natura, sottratta a ogni ipoteca di ordine metafisico.

Il primo capitolo, *Leopardi e il "sistema": introduzione allo* Zibaldone, fin dal titolo si propone come una sorta di avviamento alla lettura del quaderno filosofico di Leopardi. La chiave interpretativa proposta dall'autrice per penetrare nel cuore dello *Zibaldone* fa riferimento all'intento leopardiano di elaborare una spiegazione del processo di smarrimento dell'originaria armonia con la natura alternativa allo spiritualismo romantico; da questo indirizzo di pensiero Leopardi si distingue in virtù della sua impostazione rigorosamente scientifica e positiva, sostanzialmente vicina al paradigma che l'autrice designa come evoluzionista. Il saggio mette a fuoco alcuni concetti fondanti del pensiero leopardiano; particolare rilievo assume quello di 'vita', inteso non in termini di essenza, di principio originario, ma come capacità di sentire, pensata alla stregua di un fenomeno organico determinato dalle circostanze e dall'assuefazione. Definendo la *susbtantia hominis* semplicemente come un più alto grado di organizzazione sensibile, Leopardi insiste sulla necessità di restituire un'immagine dell'uomo come parte integrante dell'ordinamento naturale, ponendo le premesse per uno studio dell'essere umano saldamente ancorato alla solidità del metodo

sperimentale e non ispirato ad astratte speculazioni metafisiche. Le pagine della Bova ricostruiscono il senso di una «ricerca *in progress*» (p. 14), in cui si approfondisce il distacco dalla rappresentazione della natura come sistema armonico regolato da un principio finalistico: infatti l'autrice insiste sulla specificità di una concezione in senso lato 'evoluzionista' dell'ordinamento naturale, considerato sempre più come «il risultato di quanto riusciva a sopravvivere e ad affermarsi di un lungo e complesso processo di adattamento e di lotta per l'esistenza» (p. 23).

Rispetto a questa complessa tematica incentrata sulla spiegazione materialistica della vita come fatto eminentemente fisico, di cui si fa notare la sintonia col metodo scientifico evoluzionista, il secondo capitolo dedicato alle *Operette morali* si propone come un interessante intermezzo. Il contributo critico dà conto della forza dirompente del discorso affidato alle *Operette*, la cui ardita meditazione tende a mettere in crisi e a sovvertire un intero sistema di convenzioni e di credenze millenarie, sottoposte a un'implacabile ironia demolitrice. Più che alla temperie romantica, privilegiata come termine di paragone nel precedente capitolo, qui il saggio della Bova orienta la comparazione verso le soluzioni proposte dal pensiero settecentesco; in questo quadro viene efficacemente evidenziata tutta la distanza che separa l'istanza metafisica[1] sottesa all'indagine di Leopardi (a cui l'uomo interessa in quanto aspetto del sistema della natura) dall'ideale del *philosophe* illuminista tratteggiato nell'*Encyclopédie*, che trae la propria legittimazione soprattutto dall'impegno di rendersi utile alla vita associata.

La terza sezione del volume si ricongiunge idealmente al primo intervento, rispetto al quale si specificano in maniera più dettagliata i rapporti con la *Zoonomia* del medico e naturalista britannico Erasmo Darwin (1731-1802), nonno del più famoso Charles, opera che potrebbe essere giunta fra le mani di Giacomo attraverso la mediazione dell'amico Tommasini. Erasmo Darwin e Leopardi sarebbero accomunati dal tentativo di gettare le basi di un nuovo paradigma scientifico, in grado di sottrarsi ad un orientamento puramente empirico, fermo alla mera descrizione dei dati osservabili, e impegnato a valorizzare l'istanza teorica necessaria all'identificazione dei rapporti che intercorrono tra i fatti verificabili. Insomma Leopardi da una parte è impegnato in una battaglia condotta al fine di costruire un sistema che consenta la comprensione dell'insieme complessivo della natura, attraverso cui avviare il superamento della vecchia concezione di derivazione newtoniana, ferma all'analisi dei particolari;

dall'altra è fermamente convinto della necessità di opporre comunque un criterio di scientificità, sia pure rinnovato, alle pericolose tentazioni metafisiche che ispiravano le immagini della totalità formulate dalla scuola tedesca.

Le indagini mediche avviate dalla *Zoonomia* sono presentate come un possibile punto di appoggio per l'indirizzo epistemologico di Leopardi. Erasmo Darwin dà fondamentale impulso a uno studio sperimentale dell' 'animazione', termine con cui designa il processo secondo il quale le facoltà mentali e spirituali dell'uomo sono ricondotte a una manifestazione del sistema nervoso. Tale orientamento, carico di implicazioni antimetafisiche, istituiva quindi un nesso strettissimo fra le operazioni della coscienza e il funzionamento degli organi di senso, da cui le prime traggono origine. Analogamente nel pensiero di Leopardi le attività cosiddette 'spirituali' attribuite all'uomo vengono riferite al quadro delle leggi della vita organica e interpretate come effetto della particolare delicatezza degli organi ascritta alla specie umana.

Si esamina poi il lascito di Erasmo Darwin come autore del poema descrittivo *The loves of plants*, di cui si suppone la conoscenza da parte di Leopardi attraverso la traduzione di Giovanni Gherardini, presente nella biblioteca di famiglia. In particolare si rilevano anche in riferimento alla concezione della poesia significativi punti di contatto con le tesi di Leopardi (soprattutto quelle affidate al *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*) su una serie di questioni come l'effetto di novità assicurata dalla rappresentazione poetica degli oggetti, il principio della sprezzatura, il rifiuto dell'orrido, l'affermazione della natura illusoria dell'arte opposta al criterio della verosimiglianza.

Anche se per accentuare lo sforzo di superamento del paradigma meccanicistico a mio avviso si finisce talvolta per sottovalutare la persistente eredità della lezione metodologica fornita dalla fisica newtoniana, uno degli indubbi punti di forza del libro consiste nell'aver immesso un punto di riferimento nuovo, come quello costituito dalle dottrine evoluzioniste e dall'opera di Erasmo Darwin, nel circuito della critica leopardiana, in modo da apportare un arricchimento considerevole rispetto ai nomi divenuti ormai classici (per quanto ad alcune intuizioni di sapore pre-darwiniano avesse già accennato a suo tempo Timpanaro). Ai saggi della Bova va peraltro riconosciuto il pregio di sviluppare l'argomentazione tenendo presenti in maniera

puntuale e sistematica le soluzioni proposte dalle correnti culturali più significative dell'epoca, in modo da valorizzare i risvolti di forte eccentricità che qualificano la posizione leopardiana, senza per questo dare l'impressione di una totale estraneità e impermeabilità rispetto a quel clima intellettuale. Ma se lo scopo, ampiamente condivisibile, del discorso critico corrisponde alla volontà di appurare il contributo originale recato da Leopardi alla storia delle idee, viene da chiedersi se un eccessivo appiattimento sulla prospettiva evoluzionistica, senz'altro utile a dar conto di alcuni aspetti del suo materialismo e giustificato dalla comune battaglia contro la metafisica spiritualistica, non finisca per non concedere ampio rilievo proprio a uno dei motivi dell'impronta peculiare del suo pensiero. La legittima rivendicazione della dignità scientifica della riflessione leopardiana non dovrebbe trascurare il riconoscimento dell'istanza critica che le è sottesa e che la qualifica, come ha recentemente cercato di spiegare Blasucci.[2] La meditazione leopardiana si caratterizza infatti per l'instancabile domanda di senso che in nome dei bisogni soggettivi del vivente reagisce a quella concezione materialistica dell'esistenza, domanda che, a quanto ci risulta, rimane estranea alle impostazioni propriamente scientifiche. In altri termini, mentre l'indagine scientifica si fonda sulla descrizione distaccata e 'avalutativa' dei fenomeni naturali, nell'ottica di Leopardi il riconoscimento delle leggi che presiedono alla produzione e alla trasformazione della materia sollecitano l'espressione di un radicale giudizio di valore, in cui è condensata una vertiginosa carica negativa: né Erasmo Darwin né suo nipote Charles, credo, avrebbero mai osato concludere che «tutto è male».

[1] A proposito di 'metafisica' preme specificare che l'autrice ricorre al termine secondo due diverse accezioni. La prima si riferisce sostanzialmente alla filosofia spiritualistica egemone fra i romantici, da cui il poeta si mantiene a distanza, che pretende di attingere ad una conoscenza assoluta delle cose prescindendo da un esame razionale dei dati dell'esperienza. La seconda, come in questo caso, assume il significato (attribuitogli da Leopardi stesso) di speculazione condotta intorno ai rapporti fra l'essere umano e l'ordinamento naturale, opposta ad un tipo di ricerca che adotta le relazioni sociali come proprio oggetto di interesse privilegiato.

[2] Cfr. Blasucci, L., «Su una famosa pagina dello *Zibaldone*: il giardino malato (4174-4177)», in M. de la Nieves Muñiz Muñiz (a cura di), *Lo «Zibaldone» di Leopardi come ipertesto* (pp. 41-53), Atti del Convegno internazionale di Barcellona (Universitat de Barcelona, 26-27 ottobre 2012). Firenze, Olschki, 2013.

Antonio Prete, *Compassione. Storia di un sentimento*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013.

Cosetta Veronese
Universität Basel
cosetta.veronese@unibas.ch

Anche solo per la decisione di confrontarsi con un argomento che la frenesia della nostra quotidianità minaccia di inghiottire e cancellare meriterebbe lode l'ultimo saggio di Antonio Prete, dedicato alla compassione. *Storia di un sentimento* recita il sottotitolo del bel volumetto che si apre e chiude con la *Pietà* di Van Gogh, pittore il cui nome, quasi per antonomasia, evoca compassione. La copertina mostra la Madonna che abbandona il corpo del figlio nel sepolcro; l'ultimo paragrafo del saggio commenta brevemente il quadro. Inizio e fine così si congiungono, completando un cerchio che sembra ripetere il gesto di Maria nel disegno di copertina: allarga le braccia per lasciare il figlio, ma anche, quasi, per abbracciare lo spettatore, figlio adottivo (come Giovanni), uomo o donna, creatura che soffre il dolore della vita. Addio e accoglienza, dolore e consolazione: qui, forse, l'essenza della compassione.

Il commento al quadro di Van Gogh, rapportato alle *Pietà* di Delacroix, Gaugin e Chagall, è ospitato in un'appendice al volume, in realtà ribattezzata «Margine. Per una storia della *Pietà* nell'arte» (pp. 163-82). Si tratta di una galleria virtuale dedicata alle opere figurative che «più hanno interpellato» l'autore (p. 165), e chi si muove da Giotto a Bellini, da Holbein a Caravaggio, «Da El Greco a Goia», come recita uno dei paragrafi (pp. 173-77). Sembra quanto mai opportuno che questo saggio di Prete si concluda con una riflessione sulle emozioni mediate dal tema della *Pietà* nelle arti figurative, cioè da immagini piuttosto che parole. Gli undici capitoli che hanno progressivamente costellato l'esplorazione della compassione infatti si sono sempre più spostati nella direzione della compassione per il dolore silenzioso, l'incapacità della parola di dire il dolore, il suo trasformarsi in suono, gemito, voce originaria. L'ultimo capitolo, «Il dolore animale» (pp. 135-61), porta un titolo che sussume il sentire di tutte le creature viventi, umane e non.

La compassione, suggerisce Prete, è un sentimento difficile da esprimere perché deve farsi strada nella tensione tra grido e silenzio, attraversare il lamento del cuore, che parla accelerando i battiti; decodificare la voce dell'animale nell'insondabile profondità dei suoi umidi occhi. Il pianto, grado zero del dolore, coincidenza di essere e sentire, appiattimento della vita sul soggetto, «travolge quel nesso tra il sentire e il dire che è fondamento della rappresentazione di sé, e dello stesso rapporto con l'altro» (p. 20). Per questo motivo il pianto diventa «[s]cacco della compassione». Nella burrasca della vita, infatti solo la parola può offrire un ancoraggio e la possibilità di una salvezza: «Solo quando il pianto cessa, e appare la zattera della lingua, la sofferenza in comune che è la compassione può scorgere la quieta luce dell'accettazione, o persino il profilo, in lontananza, di un arcobaleno» (p. 24).

La compassione è dunque prima di tutto sentimento dell'altro, e, attraverso l'altro, presa di coscienza del proprio sentire e avvicinamento al significato ultimo della vita. Questa conquista, sembra suggerire l'autore ricordando l'abbraccio che Nietzsche, ormai alle soglie della follia, diede al cavallo maltrattato dal padrone, avviene a scapito delle pesanti riserve che i filosofi nutrono nei confronti della compassione. Accusata di essere un sentimento ipocrita, superficiale e autoassolutorio, irrispettoso dell'altrui dignità, la compassione non sarebbe riconosciuta una virtù, non avrebbe dunque valore morale. Esiste però una «terra – dice molto bene l'autore – dove la lingua e il sapere non difendono più dall'oltraggio della vita» (p. 131): è in questo spazio che nasce la compassione.

Compassione è il contrario dell'invidia, ricorda Prete chiamando in causa Dante nel canto XIII del *Purgatorio,* e risalendo l'etimo latino di *in-videre,* che indica l'incapacità o la volontà di non vedere l'altrui bene. Compassione è infatti il desiderio, vedendo il male altrui, di rimuoverlo. Mentre si fa strada tra gli invidiosi dagli occhi cuciti, Dante nutre per loro compassione: «A me pareva, andando, fare oltraggio, / veggendo altrui, non essendo veduto». Nota l'autore:

> Trasferimento mentale nella condizione dell'altro, nella sofferenza dell'altro, e allo stesso tempo consapevolezza del proprio privilegio, della propria distanza dall'altrui stato: avvertire questo contrasto come aspro, e forse ingiusto, è il principio della compassione. Nella differenza, nel privilegio, non sentire il vento della soddisfazione ma la spina di una immeritata grazia, avvertire come l'esibizione della propria distanza dalla sofferenza altrui possa essere vissuta come un oltraggio: questo gioco di sentimenti avvicina l'altro a sé, dischiude la possibilità che l'altro senta come alleviata la sua solitudine e percepisca una prossimità, e la possibilità di un dialogo (pp. 70-71).

Antonio Prete ci guida così in uno straordinario attraversamento della storia della cultura mondiale (letteratura, filosofia, arti figurative) a partire dalle origini. La guerra, il conflitto tra legge e morale, dovere e sentimento, amore e libertà, povertà e ospitalità, sono solo alcuni dei territori in cui la compassione può rivendicare il suo spazio. L'«eclisse della compassione» (p. 25) portata dalle guerre o dal senso del dovere, per esempio, si può illuminare con il miracolo dell'eccezione. Succede ad Antigone che contravviene alle leggi seppellendo il cadavere del fratello nell'eponima tragedia di Sofocle, o nell'*Iliade* a Neottolemo che, commosso dal dolore di Filottete, promette di ricondurlo in patria invece di impossessarsi delle sue armi, come gli aveva ordinato di fare Ulisse nella sua freddezza calcolatrice. Sempre a proposito della guerra, canto di compassione sono le croci dei compagni scomparsi che Ungaretti ricorda nel paese straziato del proprio cuore in *San Martino del Carso;* o la violenta frammentazione dei corpi umani e animali, fissati nella tragedia della distruzione di Guernica, nell'omonimo capolavoro di Picasso. «[L]a lingua della poesia è compassionevole», ci ricorda l'autore, «[p]erché disloca il suo sentire nel cuore stesso di quel che più non ha sentire» (p. 32).

E ancora, sempre in Omero, «Ricordati di tuo padre» (p. 103), ingiunge Priamo ad Achille, portando finalmente ai suoi occhi lacrime di compassione per Ettore, e la degna restituzione del suo cadavere al vecchio padre. Nel *Coriolano* di Shakespeare, invece, sarà la presenza della propria madre a indurre l'eroe, che si accinge a distruggere la patria, ad abbandonare il proposito di vendetta, rovesciando su di sé la rovina.

Sorprendente e inattesa, invece, ci ricorda Prete, è la compassione di Don Chisciotte per la bella pastora Marcella, causa della morte di crepacuore del pastore Crisostomo. Contro tutti, il cavaliere della Mancha condivide la rivendicazione della ragazza della libertà di amare.

Un capitolo, «L'Himalay sullo sfondo, o l'Oriente della compassione» (pp. 87-91) è dedicato alla tradizione dei racconti religiosi e mitici dell'oriente, in cui mondo umano e naturale sembrano sovrapporsi al punto da assottigliare la linea di separazione tra l'io e l'altro, inteso soprattutto come uomo e animale. Nella cultura occidentale, invece, questa demarcazione porta talvolta alla «morte della pietà» (p. 84), come accade

al protagonista della *Metamorfosi* di Kafka – relitto umano, abbandono e vergogna dei congiunti – oppure al grido degli animali, che trova la sua voce solo attraverso le parole dei testimoni umani: il bufalo bastonato e sanguinante nel carcere di Breslavia guardato da Rosa Luxemburg, la gatta di Montaigne, l'albatross di Baudelaire, la lucciola di Leopardi.

Le opere di questi ultimi due autori, probabilmente i più cari a Prete – Leopardi e Baudelaire, lo *Zibaldone* e *Le fleurs du mal* – rimangono sottotraccia durante tutta quella che potrebbe dirsi la sua anatomizzazione della compassione, se non fosse che questa operazione si esercita su un corpo morto, mentre nel saggio il sentimento ci scuote con la sua forza, profonda e tremenda. Talvolta la presenza dei due scrittori prediletti sale in superficie, come quando Prete nota che il principe Myskin, protagonista dell'*Idiota* di Dostoevskij, «appartiene a quelle che Leopardi, in uno dei suoi *Pensieri,* chiama "quasi creature d'altra specie", perché non adatte al trionfante egoismo del mondo» (p. 52), oppure nella lunga riflessione sulle molte pagine dedicata al sentimento nello *Zibaldone,* «Un "essai" di Leopardi sulla compassione» (pp. 111-27). Anche Baudelaire è prepotente difensore della compassione, sollecitata dalle diverse figure di dolore che attraversano la città di Parigi, e cantate allegoricamente nelle sue poesie. Mi piace ricordare *Un viaggio a Citera,* in cui l'orrore della vista di un corpo sulla forca, divorato dagli uccelli rapaci, squassa la bellezza del paesaggio. Nota Prete che il contrasto tra scena e paesaggio diventa «un'allegoria [...] dell'esistenza stessa» (p. 63).

> Lo sguardo è sguardo di pietà e diventa di colpo sguardo su di sé. [...] Il trasferimento nell'altro abolisce la percezione della separatezza, trasforma il fremito di vita soltanto in una preghiera: «Che abbia, Signor, coraggio e forza sufficiente / a guardarmi nell'anima senza provar disgusto» (pp. 63-64).

Tante le belle pagine di questo saggio che, parafrasando l'autore, chiamano a un'educazione alla sensibilità. Un'operazione che auspicava Leopardi, notando che questo affinamento avrebbe portato l'uomo, suo malgrado, a sentire maggiormente il dolore. Difficile sintetizzare e riassumere le infinite suggestioni delle riflessioni di Prete, capaci di interpellare profondamente e provocare pesantemente, pagina dopo pagina, la coscienza di ognuno. Ricorda l'autore, chiamando in causa una meditazione

di Kierkegaard, *La misericordia, un atto d'amore,* che la compassione rimane slegata dal benessere:

> Colui che nulla può dare molto può dare. [...] Kierkegaard riconduce l'atto compassionevole alla sua purezza e gratuità, e [...] ne mostra il fondamento, che è poi l'amore. Dunque un sentire che per sua natura coinvolge in pieno l'interiorità del soggetto. Dischiudendo gesti e forme che sono proprie del dono. La misericordia non ha prezzo, non ha misura, non ha calcolo (p 95).

Parole che ci fa bene ricordare. Così quando il lettore chiude il libro e vede la donna che apre le braccia per abbandonare il corpo del figlio può ricostruire il senso del gesto. Dopo aver riflettuto sulla compassione, si sente anche lui di condividere quel dolore, pronto a lasciare quello che la vita gli porterà via, ma anche di accogliere il sentire dell'altro, e chiudersi con lui in un abbraccio.

Paolo Mazzocchini, *Noctes vigilare serenas*. *Studi di filologia classica e leopardiana*, Roma, Aracne, 2010, pp. 230.

Rosaria Luzzi
Università degli Studi di Napoli "Federico II"
rosarialuzzi@libero.it

Il volume di Paolo Mazzocchini costituisce una miscellanea in cui l'autore, classicista di formazione e docente di lettere nei licei, raccoglie una serie di saggi precedentemente pubblicati in libri e riviste specializzate.

Come si evince dal sottotitolo dell'opera, i contributi si incentrano su due specifici ambiti, che, a primo acchito, sembrerebbero non avere molti punti in comune: la filologia classica (sia greca sia latina) e la filologia leopardiana. Il collegamento tra le due sezioni, tuttavia, si realizza in funzione del fatto che gli studi di filologia leopardiana indagano, nello specifico, il rapporto del Recanatese con la letteratura classica.

Nella *Nota dell'autore* (p. 13), Mazzocchini spiega che «l'intento della raccolta è quello di rendere maggiormente visibili e disponibili ad un più vasto pubblico di studenti e colleghi contributi che altrimenti sarebbero rimasti confinati nella cerchia ristretta degli studiosi». Alla base della miscellanea vi è dunque un'apprezzabile finalità didattico-divulgativa, giustificata anche dal fatto che i saggi proposti riguardano «autori ed argomenti di grande rilievo della letteratura classica e italiana, come tali assai studiati nella scuola e nelle università e più frequentemente trattati nei corsi di aggiornamento per gli insegnanti di liceo».

Seguendo per la disposizione dei contributi non il loro ordine di pubblicazione, bensì la cronologia degli autori trattati, il volume si apre con gli studi dedicati alla letteratura greca, incentrati su Esiodo e Tucidide, per poi passare agli scritti inerenti alla letteratura latina e dedicati a Lucrezio, Orazio e Sallustio e arrivare, infine, ai saggi su Leopardi. Qui la centralità degli autori classici ritorna nell'analisi del rapporto che il poeta di Recanati instaura, in particolar modo, con Esiodo e Lucrezio. Sono soprattutto questi due autori classici, infatti, a essere al centro dell'interesse di Mazzocchini.

Al poeta di Ascra sono dedicati i primi contributi del volume: *Centimani ed Olimpi: per una rilettura della Titanomachia esiodea (Th. 617-721)* (pp. 15-58); *Motivi epici nella teogonia di Esoso: l'aristia di Eracle e l'Inno ad Ecate* (pp. 59-82); *Lete, Limos e la genealogia di Eris: per l'esegesi di Esiodo, Th. 226-28* (pp. 83-100). Si tratta di tre corposi saggi, in cui l'autore prende in esame alcune problematiche di carattere filologico ed esegetico, relative alla più celebre opera esiodea, la *Teogonia*. L'approccio metodologico di Mazzocchini ha come fondamento l'analisi testuale e le sue argomentazioni si strutturano in una serie di ampie, puntuali, ma a volte un po' troppo didascaliche, disamine di passi esiodei, compiute secondo una prospettiva prettamente linguistico-grammaticale. Particolarmente indicativo, a tal proposito, è il primo dei contributi citati, in cui l'autore rilegge il celebre episodio della battaglia dei Titani e, attraverso una minuziosa e capillare analisi strutturale e linguistica del brano, interviene in una serie di annose questioni critico-testuali e interpretative. Nello specifico, Mazzocchini si schiera a favore della composizione unitaria del passo, opponendosi alla tesi che in esso vede la presenza di successive stratificazioni e rimaneggiamenti.

Alle ricerche su Esiodo fa seguito un interessante saggio su *Modelli etici e tradizione letteraria in Tucidide, III 82-83* (pp. 101-18). Partendo dal celebre episodio della *stasis* di Corcira e soffermandosi in particolar modo sulla definizione tucididea della guerra come *bíaios didáskalos*, Mazzocchini si propone di ricercare i possibili riscontri di questa immagine in altri autori greci, anteriori e contemporanei del grande storico ateniese. Lo studioso individua un possibile collegamento con due passi della *Silloge* di Teognide (precisamente i vv. 386-91 e 649-52), riagganciandosi, in tal senso, a un ampio filone di studi che vede in Tucidide, più che un esponente del relativismo morale di stampo sofistico, proprio dell'Atene del V-IV sec. a.C., un simpatizzante dell'etica aristocratica e conservatrice, di cui il poeta elegiaco Teognide è stato uno dei più significativi rappresentanti. Il collegamento a Teognide, inoltre, permette a Mazzocchini di proporre anche una nuova interpretazione del sintagma tucidideo *bíaios didáskalos*, da intendersi non nel senso di guerra come 'maestra di violenza', bensì di 'maestra violenta'.

L'articolo *Dell'interpretazione "eticamente corretta" dei testi classici e della sua fortuna: due esempi illustri (Arch. fr. 5 W e Lucr. 6, 1138ss)*, (pp. 119-32), segna la fase di passaggio dagli scrittori greci a quelli latini, ma costituisce anche uno degli

esempi più significativi, all'interno del volume, del metodo e dell'impostazione critica dell'autore. L'intento di Mazzocchini, come egli stesso dichiara, è quello di contestare alcune interpretazioni di autori classici che si sono fortemente radicate nella pubblicistica divulgativa e scolastica, fino a diventare, a suo parere, le interpretazioni «dominanti». La vivace polemica di Mazzocchini si rivolge, in particolar modo, contro quegli studiosi che, per salvaguardare l'appartenenza di un autore a un determinato sistema filosofico o culturale, sarebbero «disposti a distorcere, più o meno consapevolmente ed ingegnosamente, l'esegesi di un testo, sacrificando la corretta intelligenza del messaggio alla sua "normalizzazione" etica» (p. 132). Nello specifico, le interpretazioni critiche contestate riguardano, nello specifico, il fr. 5 W del poeta greco Archiloco di Paro e la parte finale del *De rerum natura* di Lucrezio, brani entrambi molto famosi e sui quali è ancora in atto un vivace dibattito critico-interpretativo.

Nel primo brano, il poeta-soldato racconta di essere stato sorpreso dai nemici e di aver abbandonato il suo scudo «non volendo» (*ouk ethélōn*). A tal riguardo, Mazzocchini polemizza contro l'interpretazione che sostiene che lo scudo non è stato abbandonato di proposito durante la fuga, bensì lasciato da Archiloco incautamente da qualche parte prima della battaglia e non più recuperato a seguito dell'attacco nemico. La questione, a livello esegetico, non è affatto di poco conto, se si considera che, a seconda dell'interpretazione adottata, cambia radicalmente il senso del brano e si determina una diversa visione del modo in cui Archiloco considerava gli ideali eroici tradizionali. L'interpretazione seguita da Mazzocchini è la più diffusa e con ogni probabilità la più accettabile: il poeta-soldato, sorpreso dai nemici, abbandona lo scudo per salvare la propria vita, senza troppo curarsi di infrangere in questo modo l'antico codice guerriero (proprio degli eroi omerici), secondo cui l'abbandono dello scudo è un atto di viltà, indegno di un soldato.

Più complessa è, invece, la discussione relativa al finale del *De rerum natura*, in cui il poeta epicureo elabora il grandioso e terribile racconto della peste di Atene del 430 a.C. L'episodio della peste di Atene ha sempre creato grandi problemi agli studiosi, dal momento che molti di loro hanno scorto nella tragica descrizione degli appestati, tracce evidenti di una concezione pessimistica dell'esistenza, che sembra contrastare in modo stridente con la rasserenante e razionale visione del mondo propria di Epicuro.

Mazzocchini sposa questa linea interpretativa e si scaglia pertanto contro le esegesi, a suo avviso, «eticamente corrette» di I. Dionigi, F. Giancotti e A. Schiesaro, che invece mirano a ricondurre il controverso passo lucreziano all'interno della dottrina epicurea, sostenendo che la rappresentazione della malattia e della morte non costituirebbe l'espressione del pessimismo personale di Lucrezio, bensì simboleggerebbe la condizione esistenziale degli uomini che non seguono il verbo di Epicuro e, pertanto, si ritrovano preda dell'angoscia e della superstizione.

Non è certamente questa la sede per entrare nel merito di una questione così complessa e articolata. Quello che si vuole rilevare in questo contesto è che, pur riconoscendo la legittimità del dibattito e della polemica intorno a questa problematica, lascia alquanto perplessi il tono netto e *tranchant* con cui Mazzocchini sostiene le proprie argomentazioni, quasi come se, attraverso la sua lettura del brano lucreziano, lo studioso ritenesse di poter risolvere sbrigativamente e in via definitiva una questione che è invece probabilmente irrisolvibile, anche a causa della complessità e della profondità concettuale del poema di Lucrezio.

Il poeta epicureo è al centro anche di altri due saggi più convincenti. In *Templa serena. Ipotesi sui modelli di Lucr. II 7-8*, (pp. 133-37), Mazzocchini rilegge il suddetto passo del *De rerum natura*, proponendo una nuova interpretazione del sintagma *templa serena*, anche sulla base di una possibile analogia con un brano del *Prometeo* di Eschilo. Il saggio *L'amore epicureo in Lucrezio e in Orazio*, (pp. 139-54), costituisce, invece, la rielaborazione di due differenti articoli in cui l'autore prende in esame il tema dell'amore nei due principali poeti epicurei della letteratura latina: nello specifico, egli analizza sia l'ampia trattazione sulla passione e sui suoi effetti deleteri presente nel IV libro del *De rerum natura* sia alcune delle più significative odi di Orazio sulla tematica amorosa (tra cui I 5; I 9; I 25; III 14). La disamina dei testi è accurata, puntuale e non priva di spunti interessanti, come, per esempio, l'analisi delle modalità con cui la metafora lucreziana del naufragio viene ripresa e reinterpretata da Orazio con esiti decisamente nuovi rispetto a quelli originari.

La sezione di studi di filologia classica si conclude con un interessante articolo sullo storico Sallustio, dal titolo *Perniciosa lubido. L'anima, il corpo e il giudizio sul* negotium *nei proemi sallustiani (B. Cat. 1-4 ~ B. Iug. 1-4)*, (pp. 155-64). Attraverso l'analisi dei proemi delle due monografie sallustiane, il saggio mette in evidenza

l'impiego da parte dello storico latino della coppia dicotonimica *corpus-animus*, in analogia con la coppia *politica-storiografia*: in particolar modo nel *Bellum Iugurthinum*, Sallustio sviluppa l'immagine di una politica corrotta, che ha ormai assimilato gli stessi vizi del corpo e della materialità e a cui si contrappone, invece, una storiografia, vista come «nobile e alta espressione dell'*animus*» (p. 163). La contrapposizione politica *vs.* storiografia attraverso il parallelo con la coppia oppositiva *corpus vs. animus* porta, a livello concettuale, anche a un'altra contrapposizione, quella tra *negotium* e *otium*. Ma mentre all'interno del tradizionale sistema di valori romano il *negotium*, rappresentato nella sua forma più alta proprio dalla vita politica, ha una valenza positiva e prevale sull'*otium* e quindi sull'attività intellettuale e letteraria, Sallustio rovescia la prospettiva e insinua sottilmente che solo l'*otium* e le attività a esso connesse (come la letteratura e la storiografia) sono gli unici depositari di quei valori che la vita politica – ormai corrotta – ha irrimediabilmente perso.

Rispetto alla prima parte, la sezione relativa agli studi di filologia leopardiana è più contenuta, in quanto articolata in due soli saggi. Come si è già avuto modo di notare, il collegamento con la prima parte è garantito dal fatto che in questa sezione, Mazzocchini analizza il rapporto di Leopardi con la letteratura classica e nello specifico con Esiodo e Lucrezio.

Nel primo contributo, *La Titanomachia di Esiodo di Giacomo Leopardi* (pp. 167-89), l'autore si confronta col Leopardi traduttore di classici, esaminando la traduzione della *Titanomachia* di Esiodo realizzata nel 1817 dall'allora diciannovenne poeta. Prendendo le mosse dal *Preambolo* che il giovanissimo autore aveva composto per la sua traduzione, il saggio individua nella scelta di tradurre la *Titanomachia* il ruolo giocato da molteplici fattori, tra cui non ultimo l'influsso che su Leopardi dovettero avere la temperie culturale del tempo e la «nascente, ma già appassionata teoresi della *Naturpoesie*» (p. 179), il cui modello era appunto costituito dalla poesia greca arcaica.

Altro aspetto che Mazzocchini analizza con particolare cura riguarda i criteri e le scelte di traduzione messe in atto dal giovane Recanatese nel suo volgarizzamento del testo esiodeo. La problematica è di grande interesse e si ricollega a un'altra questione interessante, relativa alla formazione culturale di Leopardi e alla sua conoscenza delle lingue classiche. La tesi di Mazzocchini tende a ridimensionare l'immagine tradizionale di un Leopardi fine conoscitore fin dall'adolescenza delle lingue e delle letterature

antiche. Al contrario, pur ribadendo il grande interesse del poeta di Recanati per il greco antico, Mazzocchini sostiene che per la giovanile traduzione della *Titanomachia*, Leopardi si sia servito del supporto di una precedente traduzione, compiuta nel 1744 da Gianrinaldo Carli. La necessità di una traduzione di supporto sarebbe legata all'ancora imperfetta conoscenza del greco antico da parte di Leopardi, che aveva iniziato da poco ed essenzialmente da autodidatta lo studio di questa lingua. Il fatto poi che tale debito nei confronti del Carli non è ammesso da Leopardi viene spiegato da Mazzocchini con l'umana vanità da parte del giovane intellettuale di presentarsi come «un cultore e un traduttore originale della poesia greca» (p. 181). Ancora una volta la tesi di Mazzocchini appare un po' troppo netta e definitiva. Il fatto che Leopardi si sia servito di una traduzione di supporto, infatti, non può essere considerato di per sé una prova della sua scarsa conoscenza del greco, né tanto meno questo dato va a discapito del lavoro di traduzione da lui svolto. Vale forse la pena di ricordare che il ricorso ad altre traduzioni è un metodo di lavoro tuttora diffuso anche presso i traduttori professionisti e non implica né che il testo originale venga marginalizzato né che il traduttore abbia una scarsa conoscenza della lingua di destinazione. A questo si deve aggiungere che, per l'epoca, le traduzioni di opere classiche compiute col supporto o direttamente su precedenti traduzioni non costituivano affatto un'anomalia. È quasi ovvio a tal proposito ricordare che la celeberrima traduzione dell'*Iliade* di Vincenzo Monti non nacque sulla base della lettura diretta di Omero (dal momento che Monti non conosceva il greco), bensì dallo studio di una precedente traduzione latina nonché della traduzione italiana in prosa di Melchiorre Cesarotti.

La stessa analisi di Mazzocchini, del resto, indagando il rapporto tra il testo esiodeo e la traduzione leopardiana, dimostra come il lavoro di Leopardi abbia una sua palese autonomia rispetto alla traduzione del Carli. In particolar modo, dal confronto tra l'originale greco e la traduzione del Recanatese emerge chiaramente che il lavoro di Leopardi non è stato finalizzato a un recupero 'filologico' del testo esiodeo, ma al contrario ha inteso riprodurre il peculiare *Kunstwollen* del poeta di Ascra, recuperandone, attraverso le scelte di traduzione, la sublime semplicità. Non siamo quindi davanti a una traduzione 'scientifica', bensì a una 'riscrittura' soggettiva e profonda e, proprio per questo, in grado di cogliere la reale essenza poetica del grande greco.

Uno dei dati più interessanti dell'analisi di Mazzocchini riguarda le scelte lessicali messe in atto da Leopardi: in particolar modo colpisce l'elaborazione di un lessico molto articolato, caratterizzato da *hapax legomena*, arcaismi trecenteschi e una spiccata tendenza alla *variatio* soprattutto nella resa degli epiteti. Una ricchezza e complessità lessicale che, come osserva Mazzocchini, se da un lato porta Leopardi a prendere le distanze dalla misurata lingua letteraria settecentesca, dall'altro costituisce un'operazione «straordinariamente culta, dunque […] sostanzialmente purista» (p. 183). Ma il vero elemento di novità di questa ricerca formale da parte di Leopardi è probabilmente costituito dalla sperimentazione di forme e soluzioni linguistico-stilistiche che ritorneranno nelle opere poetiche composte di lì a poco, a cominciare dall'*Infinito* (1819). In tal senso, se l'analisi della traduzione della *Titanomachia* porta a ridimensionare, sotto alcuni aspetti, la figura del Leopardi 'filologo classico', allo stesso tempo ci consente di far emergere un momento significativo del suo percorso di poeta.

Il secondo contributo della sezione, *Lucrezio in Leopardi: ulteriori note ed osservazioni* (pp. 190-226), si inserisce in un filone di studi che ha preso sempre più piede negli ultimi decenni, ma che, nonostante il notevole numero di contributi pubblicati e il coinvolgimento sia di leopardisti che di classicisti, non ha – a parere di Mazzocchini – prodotto alcun effettivo risultato. Dopo infatti una prima fase di entusiasmo, la discussione sul tema ha subito una battuta d'arresto, anche in ragione della scarsità di riscontri effettivi che provino in modo definitivo e incontrovertibile l'influsso di Lucrezio sul poeta di Recanati.

Il contributo di Mazzocchini si propone l'intento di ridiscutere i termini del problema e le modalità attraverso cui è stato affrontato, offrendo un'analisi sistematica della presenza di Lucrezio nell'intero *corpus* leopardiano.[1] Pur riconoscendo l'esistenza di un'affinità temperamentale e intellettuale tra i due poeti, Mazzocchini sostiene che Leopardi non ha avuto una conoscenza completa e profonda del poema lucreziano. Pertanto, se nelle opere giovanili le citazioni lucreziane sarebbero «di seconda mano», desunte per lo più da opere lessicografiche ed erudite, l'interesse di Leopardi nei confronti del poeta epicureo non sembrerebbe crescere di molto nella fase della maturità. A tal proposito, Mazzocchini fa riferimento a quella che da sempre è considerata una delle prove più sicure di una conoscenza diretta di Lucrezio da parte del Recanatese, ovvero l'*Elenco di Letture X, 12, 22* degli Autografi Napoletani, in cui si fa

riferimento al V libro del *De rerum natura*. Questa prova viene però smontata da Mazzocchini che, partendo da una nota di Pacella nella sua edizione dell'*Elenco di Letture,* mette in rilievo come il riferimento leopardiano ricalchi, in maniera evidente, una notazione dell'antologia di Noël e Delaplace, *Leçons de littérature et de morale*, opera del resto ben nota a Leopardi, che la utilizza anche come modello per la sua *Crestomazia della prosa*. Com'è ovvio, questo dato da solo non è sufficiente a provare che Leopardi non abbia letto direttamente il testo lucreziano; al contempo, tuttavia, il fatto che il riferimento a Lucrezio presente nell'*Elenco* sia quasi la traduzione della nota stilata nelle *Leçons* insinua non pochi dubbi sulle modalità attraverso cui Leopardi ha avuto modo di conoscere il *De rerum natura*.

Lo *Zibaldone*, le *Operette morali* e i *Canti* sono opere dove sono presenti tematiche e immagini poetiche decisamente affini a quelle del *De rerum natura*. Anche in questo caso, tuttavia, come rileva Mazzocchini, l'influsso di Lucrezio non risulta essere mai effettivamente provato. Nello *Zibaldone* le citazioni di Lucrezio sono alquanto sporadiche, mentre le riflessioni di carattere 'lucreziano' sembrano svilupparsi come riflessioni autonome da parte del Recanatese che semmai si ispira ad altri testi e autori. Lo stesso dicasi per i momenti 'lucreziani' presenti nei *Canti*: facendo riferimento soprattutto al *Canto notturno* e alla *Ginestra*, Mazzocchini evidenzia (come in effetti aveva già rilevato Saccenti) la profonda diversità culturale, ideologica ed esistenziale tra i due poeti, ragion per cui, anche volendo ammettere qualche possibile reminiscenza di passi lucreziani, si tratta sostanzialmente di riflessioni elaborate da Leopardi gradualmente e autonomamente.

Concludendo, possiamo dire che il volume di Paolo Mazzocchini rappresenta una sintesi del variegato percorso di ricerca dell'autore. La pluralità di tematiche affrontate non favorisce una lettura unitaria del volume, ma i saggi, considerati singolarmente, possono risultare di utile consultazione sia per i cultori delle letterature classiche che per i lettori di Leopardi.

Qualche riserva è legata al metodo di indagine adoperato. Come abbiamo già avuto modo di dire, Mazzocchini articola le sue tesi essenzialmente su una lettura 'letteraria' del testo, criterio che, in diversi casi, rischia di essere alquanto riduttivo. Senza negare, infatti, la centralità che l'analisi del testo deve ricoprire in ogni indagine critica, si vuole però rilevare come, soprattutto quando si affrontano problematiche

filologiche ed esegetiche di grande complessità e si lavora su opere che, per la loro stessa natura, hanno un elevato grado di elaborazione stilistica e concettuale, la sola analisi formale e contenutistica del brano può diventare limitante e dar vita a interpretazioni ingenue e talvolta fuorvianti. Questo si riscontra, purtroppo, anche nel volume di Mazzocchini, con la conseguenza che il livello dei diversi contributi è alquanto discontinuo e non tutte le tesi presentate risultano originali e convincenti.

[1] Sul modello di quanto già fatto da SACCENTI, M., «Leopardi e Lucrezio», in *Leopardi e il mondo antico*, (pp. 119-48), Atti del V Convegno Internazionale di Studi Leopardiani (Recanati 22-25 settembre 1980). Firenze, Olschki, 1982.

Mario Andrea Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, nuova edizione accresciuta, Torino, Aragno, 2010, pp. 300.

Francesco De Martino
demart81@libero.it

L'importante volume di Mario Andrea Rigoni è ripubblicato in un'elegante edizione, ulteriormente accresciuta rispetto alle precedenti e da ritenersi, credo, definitiva. Questa edizione giunge infatti dopo varie ristampe, accrescimenti e cambi di titoli: l'originaria risale al 1982 (Padova, Cleup) con il titolo *Saggi sul pensiero leopardiano*; titolo rimasto invariato anche nell'edizione del 1985 (Napoli, Liguori), in cui compare per la prima volta la breve ma intensa prefazione di Emil M. Cioran; il titolo attuale risale invece all'edizione Bompiani del 1997.

Il volume di Rigoni, e del resto tutti gli scritti leopardiani dell'autore, ivi compreso il commento alle *Poesie* del Recanatese nella collana Meridiani, costituiscono una notevolissima eccezione nel panorama della critica leopardiana posteriore alla 'svolta del 1947': in quell'anno, come è noto, apparvero a poche settimane di distanza, entrambi per i tipi di Sansoni, *La nuova poetica leopardiana* di Walter Binni e *Filosofi vecchi e nuovi* di Cesare Luporini, al cui interno era il celebre *Leopardi progressivo* (ristampato nel 1980 in volume autonomo da Editori Riuniti). Questa linea interpretativa, rivoluzionaria per l'epoca e per certi versi ancor oggi, facente capo a Binni, Luporini e Sebastiano Timpanaro, com'è noto, insiste sul carattere profondamente antiromantico della produzione leopardiana, le cui radici e la cui linfa vitale vengono invece ravvisate nel razionalismo illuminista. Sul pensiero leopardiano il razionalismo illuminista agisce nelle sue varie declinazioni: da quella rousseauiana – incentrata sulla dialettica Natura-Civiltà, che in Leopardi si transcodifica in Natura-Ragione – presente nella fase del 'pessimismo storico'; fino alla scoperta o meglio alla precisazione del materialismo (da chiamarsi non già 'pessimismo cosmico', bensì 'pessimismo materialistico') che salva il pensiero leopardiano da una tutt'altro che improbabile deriva nichilistica in termini assiologici ed ontologici. È questa la tesi di Luporini, il vero bersaglio di molti dei saggi raccolti nel volume in oggetto. Per Luporini, nella prima fase del pensiero di Leopardi,

esistono (pp. 44-45 – cito dall'edizione del 1993) una Ragione primitiva e una Ragione storica, l'una positiva perché comunque figlia della natura e quindi vitale, l'altra negativa perché causa della corruzione della civiltà. L'ambivalenza della Ragione nel pensiero leopardiano, prima della sua riabilitazione, quindi, non si discosta dal pensiero settecentesco, la cui forza persuasiva (uso lo stesso termine di Luporini, che definisce la persuasione «la ragione che si cala nella passione», p. 58) è sempre attiva e operante in Leopardi: inizialmente il suo bersaglio è infatti più l'eccesso della Ragione che la Ragione in sé, per il fatto che essa è pur sempre prodotto della Natura, e che la 'civiltà media', l'*optimum* secondo Leopardi, è data dalla contemperazione della Natura e della Ragione, dove la Natura abbia la parte predominante.

Rigoni stesso sottolinea questa ambivalenza, ma nella sua analisi il riconoscimento della naturalità della Ragione non corrisponde a una sua totale riabilitazione e funzione positiva. Anzi, sulla scorta di Pierre Bayle (1647-1706), cui peraltro molto gli illuministi francesi devono, Leopardi ritiene, ben oltre i confini del 'pessimismo storico', che la Ragione (e la filosofia) abbia una funzione prettamente negativa, distruttiva delle superstizioni, delle credenze e delle verità tradizionali e al tempo stesso sia inadatta a sostituirle con delle verità positive.[1] Funzione, in ultima analisi, anche autodistruttiva, quindi. Questa caratteristica era invero già stata notata da Luporini (p. 60), ma, come sottolinea Rigoni, «in forma quasi parentetica e senza trarne alcuna conseguenza» (p. 17, nota 43). La negatività della Ragione costituisce quindi una caratteristica costante del pensiero leopardiano *in tutte le sue fasi*, e si lega a doppio filo con il materialismo, di cui Rigoni sottolinea ripetutamente la non incompatibilità con l'irrazionalismo, fino a parlare nel caso di Leopardi di un «Illuminismo senza lumi» (p. 16) e a esporre quello che ritiene come l'assioma fondamentale del pensiero leopardiano: «*Se il mondo è materia, la ragione, nella sua purezza e indipendenza, è un mito nefasto*» (*ibidem*, corsivo dell'autore). Questa è la tesi fondamentale del libro di Rigoni, che possiamo così prendere come campione dell' 'antiluporinismo', data la stringenza di argomentazioni che, se non riescono del tutto a cancellare l'immagine di un Leopardi progressivo, titanico e in qualche modo razionalista,[2] senz'altro illuminano l'altra faccia della luna, quella oscura, in un gioco di ambivalenze che investe l'intera evoluzione della riflessione leopardiana.

Ambivalenza che nel secondo saggio, *Il materialista e le idee*, investe anche il materialismo, presentato da Rigoni come caratteristico di tutto il pensiero leopardiano dalla conversione letteraria in poi: la canzone *Alla sua donna* ed alcune pagine dello *Zibaldone* dimostrano la fascinazione prodotta su Leopardi dal platonismo, dalla teoria delle Idee, inesistenti per la Ragione ma attingibili, soprattutto l'Idea del Bello, attraverso la «forma superiore di conoscenza» che è la poesia (p. 128). Tale conoscenza è arazionale, va sottolineato, perché conoscere per Leopardi è, in definitiva, sentire, come Rigoni ricorda alle pp. 14-15 e in nota 37 (ma inspiegabilmente fra le varie citazioni, tralascia i vv. 100-04 del *Canto notturno*: «Questo io conosco e sento, / Che degli eterni giri, / Che dell'esser mio frale, / Qualche bene o contento / Avrà fors'altri; a me la vita è male»). La Ragione, con la sua capacità di analisi anche troppo fine, uccide il genio e rende impossibile l'immediatezza della poesia (si veda il saggio *Contro l'analisi*). Questa concezione poetica della natura e della conoscenza è ciò che più avvicina Leopardi alla *Romantik*, e lo distanzia dai Romantici italiani, in particolare dalla poetica manzoniana del vero, afferma Rigoni in *Romanticismo leopardiano*; la teoria poetica anti-imitativa fondata sulle illusioni, inoltre, accomuna la poesia antica e la lirica moderna come intesa dal Recanatese (si veda il primo saggio, *L'estetizzazione dell'antico*), ferma restando la superiorità degli antichi, teorizzata anche dopo la svolta esistenziale del 1823 e la scoperta del pessimismo antico: superiorità, in quanto la loro epoca era ancora al di qua del predominio della Ragione e la loro poesia, di conseguenza, era più ricca di vita, di immaginazione materiale e corporea, e di stile. La poesia degli autori classici resta irrimediabilmente perduta e irripetibile (Leopardi sentì distintamente la distanza fra mondo antico e mondo moderno) eppure avvicinabile alla lirica moderna sentimentale e malinconica, in quanto appunto condividono il rifiuto del 'vero'.[3] Ma ciò di cui ha bisogno il mondo moderno, e che si è perduto sotto i colpi della Ragione e della spiritualità, è lo stile, l'identità di contenuto e forma. Il ragionamento leopardiano è stringente, e quindi il secondo assioma del pensiero leopardiano, sostiene Rigoni, è per l'appunto il seguente: «*se il pensiero è un fatto materiale, la parola non è più la veste, ma la sostanza stessa del pensiero e, inversamente, il pensiero non è più un problema di conoscenza, ma di stile*» (p. 30, corsivo dell'autore).

Ma il saggio di Luporini aveva come tema assiale il pensiero politico di Leopardi, e nella sua decostruzione (e contestuale ricostruzione delle strutture di pensiero

di Leopardi) Rigoni, nei tre saggi *La filosofia politica*, *I costumi degli Italiani* e *Leopardi e la patria* affronta proprio questo tema, sviluppandolo intorno a due nuclei: l'inesistenza della forma politica migliore, e l'amor patrio. Viene così messa profondamente in discussione l'adesione alla democrazia da parte del Recanatese, mentre è sottolineata, come del resto anche in Luporini, la considerazione del liberalismo come male minore: tutto nasce da una continua critica della modernità e dalla considerazione dell'irrimediabile distanza dal mondo antico e dalla sua felicità anche politica, ragion per cui non esiste la forma politica migliore, cui Leopardi possa aderire convintamente e luporinianamente. Quindi l'ottica di Leopardi è *antistorica*, vede la storia come caduta da uno stato di felicità allo «squallore di convulsioni insensate e irresolubili contraddizioni» (p. 173), da cui solo il Rinascimento (chiamato settecentescamente 'risorgimento', come nota Rigoni a p. 18 nota 46) e la rivoluzione francese hanno cercato, ma effimeramente, di trar fuori l'umanità. Per quanto riguarda l'amor di patria, Rigoni sottolinea come Leopardi amasse profondamente l'Italia ma proprio per questo non potesse esimersi dal rilevare i difetti strutturali della sua popolazione: una popolazione di individui cinici e individualisti, dei veri e propri filosofi senza filosofia, e per questo sfavoriti rispetto alle popolazioni più civilizzate (Francia, Inghilterra, Germania), in cui, come si è visto, la Ragione sa autodistruggersi; o meno civilizzate (Russia, Spagna), che conservano i loro tradizionali pregiudizi, più vitali dell'egoismo italico. L'Italia ha una popolazione senza vitalità, che non è una nazione, e che porterà per sempre i segni del suo non essere una nazione. Rigoni sottolinea che il pensiero di Leopardi ha come oggetto sia l'Italia storica che l'Italia perenne (p. 191), al di là delle contingenze storiche.

I temi trattati nel volume, dunque, sono essenzialmente tre: il materialismo antirazionalistico – che ha come conseguenza la vicinanza con il Romanticismo europeo più che italiano; il problema estetico; il pensiero politico. A questi temi, intorno cui girano tutti i saggi della prima parte, trattandoli separatamente ovvero intrecciandoli e facendoli interagire, se ne aggiungono nell'appendice altri minori, come alcuni aspetti della fortuna di Leopardi nell'Ottocento europeo (il giudizio positivo di Sainte-Beuve e negativo di Mazzini) o l'impossibilità di una lingua universale. In chiusura il breve saggio *Estetica leopardiana ed estetica crociana* rintraccia nello *Zibaldone* antecedenti, non saprei dire quanto voluti, di talune idee del filosofo napoletano e fa un po' il punto di tutti i temi affrontati.

Dispiace la mancanza di un indice dei passi, quantomeno dello *Zibaldone* (l'opera più citata come è da aspettarsi), che a mio parere sarebbe stato molto utile, tenendo conto non solo della messe di citazioni, ma anche del fatto, denunciato del resto dall'autore stesso in sede introduttiva (p. X), che gli stessi lacerti ritornano in vari saggi e quindi in contesti diversi: perciò sarebbe stato utile per il lettore poterli ritrovare in modo rapido, senza doverli ricercare, per poter meglio stabilire connessioni fra le varie tematiche dei saggi, rendersi conto delle varie angolature da cui Rigoni osserva lo stesso passo, insomma avere facilitata la lettura del volume. Manca anche un indice delle cose notevoli, che, dato l'argomento trattato (e sulla scia dello stesso Leopardi e del suo *Indice del mio Zibaldone di pensieri*), sarebbe stato oltremodo opportuno.

Un'ultima annotazione mi preme farla sullo stile. Nel suo complesso, il volume risulta molto chiaro e leggibile, il dettato è limpido e scorrevole, forse agevolato dalla generale brevità dei saggi. Anche quando gli argomenti sono molti e i nessi di consequenzialità non sono sempre stringenti, tuttavia è difficile che il lettore non riesca a comprendere la tesi di fondo e le argomentazioni, e le comprende quasi a colpo d'occhio. Ciò è molto importante, in termini generali, per la saggistica italiana, ahimè troppo spesso afflitta dal pregiudizio secondo cui contenuti 'seri' andrebbero espressi tramite uno stile inutilmente magniloquente, ingarbugliato sintatticamente, pieno di opache allusioni ad altri contenuti culturali che non è detto che siano palesi al lettore, e con passaggi da un argomento all'altro a dir poco fumosi: insomma, difficile alla lettura anche per le persone colte, a volte addirittura per gli stessi studiosi del settore. Rigoni invece scrive bene, o meglio, *scrive per essere compreso*, e questo non può che essere un valore aggiunto alla sua opera. Mi piace concludere quindi citando un pensiero zibaldoniano del 1823, a sua volta citato nelle pagine conclusive del primo saggio, *L'estetizzazione dell'antico*, laddove si parla per l'appunto della problematica dello stile nell'epoca moderna, nonché nell'ultimo saggio, *Estetica leopardiana ed estetica crociana*, come uno dei punti di contatto fra Leopardi e Croce: «Togliete i pregi dello stile anche ad un'opera che voi credete di stimare principalmente per i pensieri, e vedete quanta stima ne potete più fare» (*Zib.* 2798, cit. a p. 38 e a p. 280).

[1] L'aver ritrovato in Bayle l'antecedente di queste riflessioni leopardiane, in ogni caso, valse a Rigoni anche l'apprezzamento di Sebastiano Timpanaro nel 1999 (il saggio *Nel solco di Bayle*, infatti, era originariamente una relazione tenuta al X Convegno Internazionale di Studi Leopardiani nel 1998, pubblicata negli atti del 2001, ma già apparsa nella *Rivista di storia della filosofia* del 1999; in ambo le sedi il saggio presenta il titolo *Leopardi e il metodo di Bayle*), di cui resta traccia nel breve carteggio tra i due studiosi: Alberto Rodighiero, «Timpanaro – Rigoni: un breve scambio epistolare su Leopardi», in *Paragone – Letteratura* (81-82-83), 2009: 109-14.

[2] Si pensi ad esempio all'epigrafe giovannea della *Ginestra*, di cui Rigoni non tiene assolutamente conto; ma del resto lo stesso Luporini nel suo saggio non tenne, a mio avviso, in debito conto tutta la parte dello *Zibaldone* successiva al 1822, come dimostrano taluni passi, citati invece da Rigoni, che contraddicono alla tesi luporiniana.

[3] A tal proposito, vorrei sottolineare un punto che mi pare sia generalmente trascurato dalla critica. Non è leopardiana l'espressione 'arido vero', molto utilizzata nella critica leopardiana, addirittura virgolettata e passata in giudicato come fosse un'espressione d'autore. D'autore sì, ma non di Leopardi, bensì di Vincenzo Monti (*Sermone sulla mitologia*, vv. 92-93: «[…] il nudo / arido vero che de' vati è tomba»).

Pantaleo Palmieri, *Per Leopardi. Documenti, proposte, disattribuzioni*, Ravenna, Longo editore, 2012, pp. 161.

Lorenzo Abbate
Università per Stranieri di Siena
lor.abbate@gmail.com

Raramente un libro è perfettamente sintetizzato nel suo titolo: ma in questo caso Pantaleo Palmieri ha centrato il bersaglio. Un'agile raccolta di saggi, riguardanti nuove documentazioni, proposte di commento, identificazioni di personaggi e due proposte di disattribuzione di scritti leopardiani.

Gli interessi di Palmieri si sono spesso concentrati, con ottimi risultati, su uno studio documentario dei rapporti di Leopardi con l'ambiente culturale della scuola classico-romagnola. Il volume non smentisce gli interessi dello studioso, che dedica proprio a questo versante letterario i capitoli I, III, IV, V, VIII, IX e X. Alla produzione ed alle esperienze leopardiane nell'ambiente romano, milanese e fiorentino rimandano invece i capitoli II, III e VII. Un libro così vario e movimentato, sia per argomenti che per *localizzazioni* dei temi non può che essere analizzato nel particolare, riassumendolo capitolo per capitolo, e prestando attenzione anche alle più minute informazioni contenute.

Il primo capitolo, *Onesta dissimulazione* (pp. 15-21), cerca di far chiarezza su due punti passati inosservati ai commentatori che si sono confrontati con i segmenti bolognesi dell'epistolario leopardiano. Le lettere prese in analisi da Palmieri sono quelle al padre del 19 luglio 1825 e 8 maggio 1830. Sfondo della prima lettera è il viaggio che Leopardi nel 1825 intraprese da Recanati verso Milano facendo tappa a Bologna. Lo scrittore era stato invitato dall'editore Antonio Fortunato Stella, per curare i particolari di un'edizione ciceroniana che stava per essere inaugurata. La lettera recita: «Giunsi ier sera in Bologna stanco, ma sano». Leopardi sarebbe quindi giunto a Bologna il 18 luglio. Palmieri mettendo a confronto la data della lettera (19 luglio) con quella effettivamente presente sul passaporto del poeta (17 luglio) svela questa piccola 'bugia', le cui motivazioni andrebbero ricercate nella sfera strettamente personale, anzi

famigliare, di Leopardi. La seconda lettera invece (Bologna, 8 maggio 1830) presentava un problema di identificazione di un personaggio, un non meglio specificato *Cardinale*, cui Leopardi doveva far visita per conto del padre Monaldo. Tutti gli editori dell'epistolario avevano tralasciato di individuare chi fosse questo personaggio, che oggi, con ottima approssimazione, possiamo identificare in Tommaso Bernetti, del quale Palmieri ci fornisce anche un sintetico profilo biografico.

Il secondo capitolo (pp. 23-25), *Una casa non lieta d'aspetto*, ci riporta al soggiorno milanese di Leopardi, quasi proseguendo il tragitto del viaggio che fu occasione della lettera inviata da Bologna al padre il 19 luglio 1825, di cui si parla nel capitolo precedente. Leopardi, giunto a Milano, si ritrova ospite della modesta casa di Antonio Fortunato Stella, suo editore e fornitore di libri. Grazie ad un racconto di Guglielmo Stella, nipote dell'editore, ci viene restituito un vivo quadro del soggiorno leopardiano a Milano dove «non vi rimase volentieri» (p. 24). I motivi di questo malessere sono analizzati scrupolosamente da Palmieri: le pretese dell'editore, l'indifferenza pressoché totale dell'ambiente letterario locale, ed il disagio provocato dal povero alloggio furono le cause della breve permanenza leopardiana, e del malessere che ne derivò.

Il terzo capitolo (pp. 27-40) è dedicato ad un personaggio solo apparentemente marginale nella vita di Leopardi: Pietro Francesco Galeffi. Già il sottotitolo del capitolo, *il cesenate che decise il destino di Leopardi*, prefigura l'importanza di questo personaggio poco conosciuto. Il racconto parte dal primo soggiorno romano del recanatese (23 novembre 1822 - 28 aprile 1823), e dai suoi contatti con i membri più autorevoli dell'*establishment* prussiano presso la Santa Sede (Niebuhr e Bunsen). Durante questo periodo, e grazie al favore degli amici, Leopardi cerca di trovare una collocazione lavorativa che possa permettergli di vivere senza dipendere dalla famiglia, lontano quindi da Recanati. Le vicende sono note, anche grazie agli studi di Antonio Giuliano,[1] ma Palmieri riesce a presentarci nuovi tasselli di una intricata vicenda che vede il poeta smanioso di collocarsi nell'amata Bologna. Leopardi ambiva al segretariato dell'Accademia di Belle Arti (la cui scelta secondo Palmieri deriverebbe indiscutibilmente dai suggerimenti di Brighenti e Giordani), e Karl Bunsen e lo zio Carlo Antici cercavano di favorirlo, confidando nell'appoggio del Cardinale Della Somaglia. I tentativi di Bunsen e dello zio Antici vennero però avversati dal deciso

diniego del Camerlengo Galeffi:

> [...] il Cardinal Camerlengo, informatosi dell'indole e della condotta del Leopardi, è venuto a conoscere essere egli in vero dotato di molta dottrina, massime nelle lettere greche e italiane, e d'un ingegno veramente grande e straordinario, ma esservi al tempo stesso motivo di dubitare della rettitudine delle sue massime, sapendosi essere egli molto amico ed intrinseco di persone già note per il loro non savio pensare, e avendo, benché con molta astuzia, fatti trapelare i suoi sentimenti assai favorevoli alle nuove opinioni morali e politiche in certe odi italiane da lui stampate l'anno trascorso in Bologna.[2]

Il Card. Galeffi ci viene presentato da Palmieri non solo come delatore di Leopardi, ma – tramite un vivo ritratto che comprende, e spiega mirabilmente, le tappe cruciali della sua inarrestabile ascesa politica – anche come personaggio nel pieno del suo potere e della sua influenza nello Stato Pontificio e sul Papa. Leopardi viene dal Galeffi attaccato duramente nell'udienza decisiva per l'incarico desiderato (il 21 novembre 1825) alla luce delle sue massime, delle sue frequentazioni e del suo sospetto liberalismo. Era per Leopardi la fine dell'illusione di potersi stabilire a Bologna, con un ottimo incarico, economicamente degno, e compatibile con il suo *status* sociale.

Il brevissimo quarto capitolo (pp. 41-43) prende ancora una volta le mosse da un passo poco considerato dell'epistolario, contenuto nella lettera a Luigi Stella del 6 gennaio 1826. «Ho dovuto ritardare fin qui il riscontro alla sua graditissima 24 Dicembre, perchè non prima d'ora mi è stata consegnata la dottorale risposta ai quesiti mandatimi dal Papà, la quale mi è stata fatta da un legista di qui». Chi era dunque il legista bolognese che aveva compilato la risposta? Il critico ipotizza si tratti di Vincenzo Berni degli Antoni, personaggio di rinomata fama, che effettivamente potrebbe aver aiutato Leopardi in questo frangente della sua vita.

L'amicizia con Antonio Strozzi è l'argomento del quinto capitolo, *Tracce lughesi. L'amicizia con Antonio Strozzi* (pp. 45-58), che restituisce il quadro di un rapporto che sembra essere stato per Leopardi più importante di quanto le scarse tracce documentarie lascino intendere. Il fine ritratto che l'autore fornisce dello Strozzi presenta una personalità del tutto compatibile con quella di Leopardi, per giunta immersa in un ambiente sociale di contatti intricati e comuni. Il capitolo inoltre insiste sulle tracce di altri contatti leopardiani collegati con la città di Lugo, quali la conoscenza con Giuseppe Compagnoni, Cornelia Rossi Martinetti, ed il ritrattista leopardiano per eccellenza, Luigi Lolli. Inoltre viene riscontrata sull'autografo

(conservato proprio nella Biblioteca Tirsi di Lugo) una minuta autografa leopardiana di lettera a Giuseppe Grassi, presentata anche in riproduzione fotografica (pp. 57-58), che reca non poche varianti rispetto alla trascrizione canonica di Franco Brioschi e Patrizia Landi.[3]

Il settimo capitolo ci riporta i risultati conseguiti nell'ambito di una ricerca ancora *in fieri* inerente al misterioso «affare di Israello». Questo affare vide forse Leopardi impegnato in una iniziativa editoriale, come redattore di una prefazione o di versi dedicatorio-encomiastici. Inoltre l'autore ripercorre le tappe e le testimonianze concernenti l'amicizia stretta da Leopardi con Niccolò Puccini, e i contatti del poeta con Luigi Leoni, conosciuto ed ammirato per le sue produzioni critico-letterarie. Nuovamente alle conoscenze e all'ambiente romano ci riporta il capitolo settimo, che presenta un ritratto inedito di una inedita conoscenza leopardiana: Clementina Mongardi Carnevali. La frequentazione con questa donna, che era sfuggita anche alle migliori trattazioni sulle conoscenze romane di Leopardi, viene ricostruita a partire dallo sfruttamento di un corposo carteggio inedito intercorso tra la Carnevali e Antonio Ranieri.

I capitoli ottavo e nono, destinati senza dubbio ad avere una eco molto vasta nel mondo dei leopardisti, ci raccontano una storia simile, quella della conoscenza Manuzzi-Viani-Leopardi, ma da angolature differenti. Il primo dei due capitoli ricostruisce il contatto tra Manuzzi e Viani, editore leopardiano di indiscutibile fama e merito. Viene pubblicato infatti il breve epistolario intercorso tra i due studiosi, incentrato in massima parte su Leopardi e sulle lettere che questi aveva indirizzato al Manuzzi. Il capitolo fornisce uno spaccato vivido delle modalità tramite le quali Viani riuscì a mettere insieme il primo e fondamentale nucleo dell'epistolario leopardiano. Scrive Viani: «[...] se voi voleste cedere tutto ciò che avete autografo di Giacomo Leopardi, e se non bramate soverchio prezzo, io ho persona che l'acquisterebbe [...]. E qualora non voleste privarvi degli autografi significatemi di grazia se ne lascereste trar copia». La risposta di Manuzzi è parte integrante dell'indagine di disattribuzione del seguente capitolo (cap. IX, *Lettere al Manuzzi 17 maggio e 18 luglio 1833. Proposta di disattribuzione*): «Gli autografi di Leopardi da me posseduti (salvo una o due lettere a me) non sono che memorie» (p. 84). L'autore ricostruisce le vicende legate alle tre lettere note di Leopardi a Manuzzi, escludendo che sia mai esistita una quarta lettera che

pure il Manuzzi dice di aver ricevuto. Come mai il Manuzzi dopo aver detto a Viani dell'esistenza di una o, al più, due lettere, ne invia la trascrizione di tre? E come mai di queste lettere si conserva l'autografo solamente di una? L'autore propone spiegazioni logiche, linguistiche e cronologiche, tramite raffronti precisi con altre lettere leopardiane per affermare che le lettere del 17 maggio e 18 luglio 1833 vadano espunte dal corpus dell'epistolario leopardiano in quanto falsificazioni confezionate dallo stesso Manuzzi.

La figura di Manuzzi è strettamente coinvolta (come presunto falsificatore anche questa volta) nelle argomentazioni dell'ultimo capitolo (cap. X, pp. 105-14): *Raffaele d'Urbino. Proposta di dubbia attribuzione*. L'iscrizione di argomento raffaellita era stata incisa sotto il busto del pittore posto da Niccolò Puccini nel giardino della sua villa-museo di Scornio. La prima edizione del testo è presente nel volume *Monumenti del giardino Puccini* (1845), dove si propende per un'attribuzione leopardiana.[4] Molto prima di Palmieri, tuttavia, l'iscrizione era stata già ritenuta spuria rispettivamente da: Prospero Viani, Carlo Leopardi e, in modo perentorio e ripetuto, da Pietro Giordani, anch'egli coinvolto nel progetto di allestimento delle epigrafi del suddetto giardino Puccini. Le considerazioni che spingono l'autore a ritenere l'iscrizione, se non spuria, almeno degna di un ripensamento attributivo, procedono per sottrazioni. Nulla convalida, se non la prima stampa del 1845, l'attribuzione. Non un autografo, non una lettera di commissione, non una di ringraziamento, non un cenno di Puccini stesso. L'autore inoltre vede la sua tesi suffragata anche dalla sospetta presenza di due distinte redazioni dell'epigrafe: la prima che venne effettivamente incisa, fu stampata nel 1845 nella predetta edizione (redazione 1845), mentre un'altra venne trasmessa direttamente da Manuzzi a Viani, e quindi pubblicata nel 1849[5] (redazione Viani). Crediamo non inutile riportare affiancate le due redazioni per un confronto veloce:

redazione 1845:

RAFFAELE D'URBINO
PRINCIPE DE' PITTORI
E MIRACOLO D'INGEGNO
INVENTORE DI BELLEZZE INEFFABILI
FELICE PER LA GLORIA IN CHE VISSE
PIÚ FELICE PER L'AMORE FORTUNATO
IN CHE ARSE

redazione Viani:

RAFFAELE DA URBINO
PRINCIPE DE' PITTORI
E MIRACOLO D'INGEGNO INVENTORE
DI BELLEZZE INEFFABILI
FELICE PER LA GLORIA IN CUI VISSE
PIÙ FELICE
PER L'AMORE FORTUNATO IN CUI ARSE

FELICISSIMO PER LA MORTE OTTENUTA
NEL FIORE DEGLI ANNI
NICCOLÒ PUCCINI QUESTI LAURI
QUESTI FIORI
SOSPIRANDO PER LA MEMORIA DI
TANTA FELICITÀ
MDCCCXXXII

FELICISSIMO PER LA MORTE OTTENUTA
NEL FIOR DEGLI ANNI
NICCOLÒ PUCCINI
DEDICAVA QUESTO MARMO
SOSPIRANDO
PER LA MEMORIA DI TANTA FELICITÀ!

Le tesi di *leopardianità* sostenute dagli studiosi che si sono confrontati con il testo, si basano su raffronti linguistico-tematici che fanno propendere Palmieri più per una *iper-leopardianità* del testo che per la sua effettiva autenticità.

Il volume termina con due appendici, contenenti le due relazioni pronunciate da Palmieri nei convegni organizzati dal Centro Nazionale di Studi Leopardiani di Recanati nel 2008 e 2012. La prima (pp. 115-30) tratta della riflessione leopardiana sul tema della «gloria letteraria» nel periodo compreso tra la conversione letteraria del 1817 e il primo soggiorno romano del 1822-23. La seconda appendice (pp. 131-54) tratta di un tema caro all'autore: Leopardi traduttore e classicista, nel suo rapporto con la cosiddetta «Scuola di Romagna» o «Scuola del Monti», secondo la definizione di Carducci. Il saggio passa in rassegna le tendenze che guidano la scelta dei testi da tradurre, e la modalità versificatoria della scuola classico-romagnola, analizzando affinità e scarti tra quest'ultima (con particolare riferimento all'opera di Dionigi Strocchi) e la produzione leopardiana.

[1] Giuliano, A., *Giacomo Leopardi e la restaurazione*. Napoli, Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti, 1994.
[2] Ivi, p. 110.
[3] Leopardi, G., *Epistolario*, F. Brioschi e P. Landi (a cura di), 2 voll. Torino, Bollati Boringhieri, 1998, vol. I, lettera 173, pp. 247-48.
[4] *Monumenti del giardino Puccini*. Pistoia, Tipografia Cino, 1845, p. 353.
[5] Leopardi, G., *Epistolario con le iscrizioni greche Triopee*, P. Viani (a cura di), 2 voll. Firenze, Le Monnier, 1849, vol. II, p. 269.

INTERVISTE

Intervista a Mario Martone

Fabiana Cacciapuoti
f.cacciapuoti@tiscalinet.it

Roberto Lauro
lauroroberto2@tin.it

Mario Martone (Napoli, 1959) è regista teatrale, cinematografico e sceneggiatore, divenuto noto nel mondo leopardiano per aver diretto la messa in scena delle *Operette morali* nel 2011 (Torino, Teatro Gobetti), per la quale ha ricevuto nello stesso anno il premio letterario 'La Ginestra'. La carriera artistica di Martone comincia nel 1977 con la fondazione del gruppo *Nobili di Rosa*, poi divenuto *Falso movimento* (1979). Come regista teatrale ha diretto diversi lavori, tra cui l'*Otello* (1982), *Coltelli nel cuore* da Brecht (1986), il *Filottete* di Sofocle (1987) e il *Riccardo II* di Shakespeare (1993). Come registra cinematografico ha diretto nel 1992 il lungometraggio *Morte di un matematico napoletano*, storia del matematico Renato Caccioppoli, nel 1995 il film *L'amore molesto*, vincitore del David di Donatello, e nel 2010 *Noi credevamo*, presentato alla Mostra del Cinema di Venezia. Ha da poco completato le riprese di un film su Giacomo Leopardi, dal titolo *Il giovane favoloso,* girate tra Recanati, Roma, Firenze e Napoli. L'inaugurazione del film sul grande schermo avverrà a ottobre 2014.

Fabiana Cacciapuoti: *Quando avviene il tuo incontro con Leopardi?*

Mario Martone: È difficile dirlo con esattezza. Non direi a scuola, dove ho comunque letto, studiato e amato Leopardi. La sua voce ha cominciato a suonare più tardi. È stato decisivo in tal senso un testo di Enzo Moscato,[1] *Partitura*, uno dei suoi lavori teatrali, a mio avviso, più belli: molto libero, una specie di grande flusso verbale. Una delle sezioni principali dell'opera – ma direi un po' tutta l'anima del lavoro – era dedicata a Leopardi a Napoli; tutto, però, pensato poeticamente. Direi allora che l'incontro con Leopardi è avvenuto prima con la sua figura, la sua condizione 'squilibrata' che con le sue parole, quasi come era accaduto con Renato Caccioppoli:[2] c'è qualcosa di simile

infatti tra i due incontri. È come se, percorrendo le strade e i vicoli di Napoli, a un certo punto avessi cominciato a sentire la presenza di Giacomo. Da lì è cominciata la frequentazione dei testi: i *Canti* e via via le *Operette morali*. Tra l'altro mi ha sempre colpito il fatto che le *Operette* fossero pezzi di teatro – dialoghi con personaggi, maschere vere e proprie –, anche se inizialmente ho tenuto a bada il pensiero di metterle in scena: quando si cominciano a leggere le *Operette* e a recitarle ad alta voce sembra difficile pensare di poterle trasmettere al pubblico.

Il tempo passa. Faccio un lavoro nel '94, a Napoli, dove c'era una parte di quel pezzo di Enzo Moscato. Era un lavoro dedicato ad anime artistiche che a Napoli avevano trovato una sorta di rivelazione, tra cui Anna Maria Ortese, Leopardi e Caravaggio. C'è qualcosa di molte forte che accomuna soprattutto queste ultime due figure: l' 'ultimo Caravaggio' e l' 'ultimo Leopardi' sono momenti in sé importanti, ma hanno anche un significato più profondo. È come se fossero compimenti che gettano una luce indietro, sull'intera parabola artistica. Il Caravaggio napoletano riassume l'intero Caravaggio: è come se prendesse in un vortice tutto quello che c'è stato prima nella Lombardia, a Roma ecc. Tutto viene assorbito e per certi versi risucchiato. Qualcosa del genere accade anche per Leopardi. Naturalmente mi limito a sensazioni da semplice lettore. Ho però questa impressione: è come se per il Leopardi napoletano ci fosse una vertigine che tira tutto dentro.

F. C.: *Quindi Napoli ha, per te, una funzione?*

M. M.: È l'*omega*. Ad ogni modo l'idea di Leopardi a Napoli mi era entrata dentro attraverso questi segni ed esperienze. Succede poi che molti anni dopo, nel 2010, decido di tentare di mettere in scena le *Operette morali*. Ero infatti direttore del Teatro Stabile di Torino e volevo (dovevo) fare un grande testo italiano: venivo spinto dal teatro verso classici come Eduardo De Filippo (*Napoli milionaria*), Pirandello ecc. Eppure c'era qualcosa che non mi attraeva nella messinscena, cercavo qualcos'altro… Il grande testo italiano era nascosto e sentivo che forse era giunto il momento di farlo venire fuori. Cominciai allora a lavorare a un adattamento delle *Operette* – era il periodo, ricordo, in cui avevamo fatto da poco *Noi credevamo* presentato alla mostra di Venezia nel 2010 – e decidemmo così di andare in pellegrinaggio a Recanati, senza nessuna ragione

specifica, se non quella di visitare i luoghi leopardiani. Arrivare a Recanati, per me, è stato trovare l'*alfa*. Lì c'è stato come un cortocircuito. Per chi fa cinema i luoghi parlano, non sono solamente scenari. Si pensa, a torto, che il cinema sia soltanto una questione di immagini; è innanzitutto un'esperienza interiore e relazionale. Un film comincia molto prima e va molto al di là della formalizzazione dell'immagine. Ebbene, il viaggio leopardiano è cominciato quando mi è apparsa l'*alfa* rispetto all'*omega*: insomma, io già *incontravo* Leopardi a Napoli, improvvisamente l'*ho visto* a Recanati…

F. C.: *…che differenza hai notato tra i due luoghi?*

M. M.: Mi ha molto colpito di Recanati la concentricità degli spazi, cioè l'idea di Recanati come gabbia, prigione, che è poi un'idea leopardiana. È come trovarsi davanti a una costruzione borgesiana. Se potessi mostrarti le fotografie dei sopralluoghi ti farei vedere come si affiancano bene la monocromia verticale dei libri della biblioteca di Casa Leopardi e la monocromia orizzontale dei mattoni dei palazzi: tutto all'interno delle mura di cinta al di sopra del colle. Le cose sembrano stare l'una dentro l'altra, in una specie di costruzione concentrica. Ciò mi ha trasmesso qualcosa sotto il profilo cinematografico, che, ripeto, non è immagine, ma è movimento, anima di un luogo; il che, rispetto a Napoli, è l'esatto contrario, sebbene anche Napoli sia un carcere, ma fatto in un altro modo – Napoli è arresa alla storia, al progresso, nonostante la tensione civile dei napoletani. Recanati, dicevo, è una roccaforte con la sua concentricità: nessuna prigione però avrebbe una dimensione leggendaria, mitologica se non avesse il suo grande carceriere, il suo minotauro, che nel caso di Recanati è Monaldo. Questi è tutt'uno con Recanati, così come Ranieri è napoletano anche nel disordine. Se Monaldo è una figura accentratrice e concentra tutto rispetto a Giacomo, la posizione di Ranieri rispetto a Leopardi è deflagrata, ragion per cui è così difficile categorizzarlo. Ranieri è un personaggio di cui si può dire tutto e il contrario di tutto, perché ha appunto una posizione deflagrata. Non ha una centralità come Monaldo, un magnete da cui Giacomo è continuamente attratto.

F. C.: *Ranieri non è un padre…*

M. M.: …non è un padre, ma un fratello nel disordine.

F. C.: *Leopardi e Ranieri fratelli nel disordine: potremmo accostare, con le dovute differenze, la coppia Leopardi-Ranieri a quella Verlaine-Rimbaud?*

M. M.: Certo, ci sono aspetti in comune tra le due coppie, anche se Verlaine e Rimbaud sono due grandi poeti, mentre Ranieri no. Però qualcosa di simile c'è, soprattutto nel disordine di Ranieri che corrisponde alla città. Tra l'altro quando Ranieri e Leopardi cominciano a vivere insieme non pensano che andranno a Napoli: è un qualcosa che è nel destino di Leopardi. E questo è molto impressionante…

Vorrei ricordare, a tal proposito, che quando arrivammo a Recanati Elio Germano[3] disse una cosa bellissima. Sul soffitto di Casa Leopardi ci sono degli affreschi e su due dei suoi lati delle cornicette rettangolari; Elio le guardava e diceva che erano delle feritoie; e in effetti se tu le guardi sembrano proprio delle feritoie, che fanno sentire dentro una fortezza, con all'esterno il mondo. Tu vedi quegli affreschi come proiezione del mondo esterno in questa prigione monocromatica e stupisce il fatto che ci sia il Vesuvio, come se dall'inizio avesse attratto Leopardi.

F. C.: *Ho sempre pensato che tra Leopardi e il Vesuvio ci fosse un rapporto speciale…*

M. M.: Bisogna però distinguere, a mio avviso, il rapporto di Leopardi con Napoli da quello con il Vesuvio. Il Leopardi napoletano è un passaggio inevitabile per intendere la natura e la società immaginati nella *Ginestra*. L'ironia di Leopardi matura moltissimo a Napoli, sebbene ci sia sempre stata. L'abbandono al disordine napoletano consente alla sua leggerezza di farsi sempre più esplicita, incisiva. Essa diventa una caratteristica dell'opera leopardiana, quella che permetterà poi di rapportarsi al Vesuvio e alla ginestra. Di cosa si occupa Leopardi quando è a Recanati? Scrive cose in cui non c'è l'apoditticità del Vesuvio.

F. C.: *A proposito del rapporto ginestra-Vesuvio, è possibile parlare di un tentativo di rifondazione etica?*

M. M.: Certo. Credo che l'attuale generazione sia nelle condizioni più adatte per capire e sentire profondamente Leopardi, avendo assistito al crollo delle ideologie, all'incenerimento delle «magnifiche sorti e progressive». Cadute queste, vediamo che l'unica strada possibile è quella della catena umana, della solidarietà, della fratellanza, del sentirsi realmente vicini…

Roberto Lauro: *La rifondazione del patto sociale spetta alla solidarietà e alla compassione…*

M. M.: Se pensiamo a che cosa abbia significato la costruzione, prima nell'Ottocento poi nel Novecento, di sistemi ideologici che hanno schiacciato tutto – e in questo discorso rientra anche il capitalismo nonostante sia il sistema attualmente vincente, ma che proprio in quanto vincente manifesta il suo effetto distruttivo nell'animo delle persone – comprendiamo quale valore abbia la solidarietà che mette al centro il singolo individuo. Prendiamo, per esempio, il *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, che rappresenta per certi versi l'ultimo Leopardi. In questa operetta accade qualcosa di impressionante: prima Leopardi costruisce un discorso assoluto sulla legittimità del suicidio, da cui…

R. L.: *…non se ne può uscire, è stringente…*

M. M.: …certo. Poi, dopo aver delegittimato tutti i discorsi ideologici, religiosi, morali contro il suicidio, lascia in piedi l'unica ragione che si oppone alla sua scelta: la dimensione umana. Qualunque impalcatura viene polverizzata (natura, sistemi religiosi e morali), l'unica ragione che sta in piedi è la vita. Lo stesso accade proprio nella *Ginestra*, dove, polverizzato tutto, resta in piedi solo ciò che esiste e che invita a perseverare nella vita, come la sincerità di un amico quale Plotino.

F. C.: *Come vivere oggi questa solidarietà alla luce dell'indifferenza, determinata, secondo Leopardi, dall'eccessivo incivilimento e anche dall'incapacità di attraversare il dolore?*

M. M.: Questo mi sembra un punto cruciale: l'uccisione del *sentire* è operante in tutte le ideologie, soprattutto nel capitalismo, l'ideologia più potente, imperante, vincente. Il capitalismo ha la maggiore responsabilità in questo annientamento, che un secolo dopo Pasolini avrebbe chiamato omologazione. Si tratta della riduzione degli esseri umani a consumatori e dei valori a merci, e quindi della progressiva abolizione di una qualunque interiorità, o anche di una qualunque estetica (poiché interiorità ed estetica coincidono). E non a caso il rapporto di Leopardi col classico e col bello è proprio interiore. Diceva Garboli che non c'è nessuna polvere sull'antico di Leopardi, che è limpido; la polvere è, al più, sul moderno. La bellezza, dunque, non è un fatto esteriore, ma ha per fortuna uno strettissimo rapporto con l'interiorità. Non a caso viviamo tempi in cui anche questo è perduto: l'arte del nostro tempo è un'arte che fa tanta fatica. Non è casuale che a questa sorta di auto-omologazione corrisponda poi una fatica dell'espressione artistica…

F. C.: *…una fatica nella rifondazione del bello.*

M. M.: Rifondazione che ha a che fare col vero e la sua terribilità... Bisogna guardare in faccia il vero, senza però esplicitarlo del tutto. Nel *Dialogo di Timandro e di Eleandro* Leopardi dice infatti di sapere che cos'è il vero, ma di non volerlo esplicitare.

F. C.: *Per conoscere il vero devi essere strutturato in un certo modo...*

M. M.: Leopardi sa cos'è il vero, ma quando scrive si tiene a un passo dalla sua totale esplicitazione. E cos'è quel passo? Quel passo è la bellezza. In altre parole, Leopardi si ferma a un passo dalla totale esplicitazione del vero non perché mente, ma perché *crea*. Il passo indietro non è allora reticenza o menzogna, ma creazione artistica, senza la quale si cascherebbe nell'abisso. Insomma, Leopardi *dice* il vero fino in fondo, ma lo dice *creando*.

F. C.: *Questo vale un po' per tutti gli artisti, i grandi artisti?*

M. M.: È giusto, nel senso che come tensione deve valere per tutti. Poi è chiaro che di Leopardi ce n'è uno e non tutti riescono a creare ciò che lui ha creato. Però certamente quella tensione etica deve essere il centro del nostro operare…

F. C.: *…la rifondazione etica oggi può passare, o meglio dovrebbe passare anche attraverso la rifondazione del bello, quindi attraverso un discorso artistico di un certo tipo?*

M. M.: La rifondazione, come dicevamo, dovrebbe passare prima attraverso il rapporto col vero e la capacità di guardarlo in faccia; cosa difficile a farsi. Poi naturalmente deve esserci la capacità di opporre al vero la trasformazione e trasfigurazione poetica, che – potrei dire – non è obbligo soltanto dell'artista: questo momento chiama in causa ogni essere umano; ogni essere umano è a suo modo un artista. Non saprei come dire: quello che tu puoi fare, anche molto semplicemente, con tuo figlio, con un amico, nella società, sul lavoro può e deve essere proteso al trasfigurare. Se non agiamo in questa direzione, il vero ci condanna e siamo tutti destinati a soffrire.

F. C.: *Quindi dare valore al frammento.*

M. M.: Quanto contano i frammenti, quanto conta la verità dei gesti, la capacità di trasfigurazione, la creazione nel suo senso più potente! Perciò dico non solo creazione artistica, ma la capacità di sentire la vita dentro...

F. C.: *C'è un lemma che Leopardi usa molto che è* Vitalità, sensibilità…

M. M: …che si trova anche nel *Trattato delle passioni*…

F. C.: *…e ricorre soprattutto in* Memorie della mia vita*.* Vitalità-sensibilità *è il punto chiave in un uomo sensibile come Giacomo, con una grande vitalità interiore; vitalità che ammira anche in Ranieri…*

M. M.: …vorrei citare ancora Pasolini, perché penso sia interessante in un discorso più ampio su Leopardi, per la capacità che ha avuto di penetrare la realtà. Pasolini riprende infatti questo tema, tant'è vero che scrive *Una disperata vitalità*. Ci sono varie cose in entrambi che, con le dovute differenze, possono aiutare a inquadrare il tema della disperata vitalità e dell'accettazione di un vero tragico, cioè di un'esistenza senza infingimenti, ipocrisie, morali, ideologie; e quindi di un essere umano che vive una condizione disperata, ma vitale. Questa compresenza Pasolini l'ha capita.

Anche per quanto concerne la posizione nella società letteraria e culturale del loro tempo trovo che ci siano molte somiglianze. Pasolini stesso diceva di sé «io sono un tollerato», e trovo che questa definizione aderisca perfettamente alla posizione di Leopardi nella società del suo tempo. È chiaro che Leopardi era considerato, perché era Leopardi, e lo stesso Pasolini non era considerato un reietto, tant'è che scriveva sulle prime pagine del *Corriere della Sera*. Eppure era un tollerato: se ne coglieva la statura, ma non lo si sopportava, per l'incapacità di adeguarsi in maniera ipocrita ai modi, al sistema e così via. Qualcosa di simile avviene con Leopardi. Se si legge la letteratura su Leopardi dopo la sua morte si capisce quanto non lo soffrissero, quanto si fossero liberati di un personaggio scomodo… Allo stesso modo ricordo che, all'età di quindici anni, quando morì Pasolini, i miei compagni di scuola, di tendenza fascista, commentarono in maniera sgradevole l'evento, dicendo che aveva avuto la morte che si meritava.

Parallelamente il fatto che Leopardi abbia vissuto la sua vita in una forma così libera dal punto di vista delle relazioni (l'amicizia con Ranieri, Fanny ecc.) rende tutt'oggi difficile, se non impossibile, pur nella vastità degli studi leopardiani, dire parole definitive sulla sua parabola: questa si chiama libertà. Il modo in cui quest'uomo ha vissuto il proprio rapporto anche con la sessualità, con l'amore, è stato improntato a una libertà totale, senza la quale oggi lo si potrebbe incasellare in un modo o nell'altro, mentre invece non lo si può fare in nessun modo. Non c'è, come dire, letteratura omosessuale che lo possa ingabbiare, così come non c'è letteratura omofoba che se ne possa appropriare, perché lui sfugge a ogni categorizzazione.

R. L.: *Questo parallelo Leopardi-Pasolini mi pare estremamente interessante...*

M. M.: …Pasolini però era dichiaratamente omosessuale e quindi ci sono delle profonde differenze. Inoltre in Leopardi c'è una leggerezza che non c'è in Pasolini, anche se Pasolini sa essere comico e ha fatto cose straordinariamente comiche, magnifiche come *Uccellacci uccellini*, il *Decamerone* ecc. Ma la leggerezza di Leopardi, la sua capacità di vibrare lo porta oltre: anche questo rende impossibile schematizzarlo.

R. L.: *Tornando alle* Operette morali*, ma restando sempre in tema, volevo chiederLe: qual è, secondo Lei, la 'moralità' dei dialoghi leopardiani e come ha pensato di rappresentare questa 'moralità'?*

M. M.: Le *Operette* vanno vissute, secondo me, come libro unitario. Il mio spettacolo si è sforzato il più possibile di rendere questo senso unitario. La chiave di volta è la loro dialetticità, cioè il fatto che nelle *Operette* tutti i personaggi sono Leopardi e Leopardi è in tutti i personaggi.

R. L.: *Una sorta di polifonia.*

M. M.: Proprio perché in tutti i personaggi, Leopardi ha la possibilità di argomentare una posizione e al tempo stesso di metterla in crisi sul piano dialettico. Delle *Operette morali* mi piace proprio la dimensione cosmogonica: ci sono gli spiriti, i personaggi celebri, la terra, la luna, gli dei, e in tutta questa mescolanza di figure c'è anche Leopardi, nelle vesti di Tristano ed Eleandro; e tutte queste figure sono in dialettica tra loro. È chiaro che un libro del genere non lo capisce bene l'Ottocento: era un oggetto troppo al di là del suo tempo. Anche noi oggi, dopo il Novecento, riusciamo ancora con fatica a comprenderlo… Venendo allora alla domanda iniziale, credo che la posizione etica delle *Operette* sia la stessa della *Ginestra,* di cui parlavamo all'inizio: la centralità del dubbio, l'assunzione della dimensione umana, quindi della fragilità. Leopardi costruisce un pensiero granitico, se vogliamo, fondato sulla fragilità dell'azione umana, che non ha però il peso di una religione o di una ideologia. Si tratta di una costruzione aerea: le 4532 pagine dello *Zibaldone* sono aria e non pesano come peserebbe un trattato. Tutto vibra, come nelle *Operette morali*: tutti contro tutti come nella vita.

Prendiamo il *Dialogo di Timandro e di Eleandro*: Leopardi non dà a Timandro una parte ridicola, perché è sempre Leopardi a parlare, come in una polifonia. E del resto, lo stesso accade nelle lettere: quando per esempio scrive al padre ha una certa voce; Giacomo che scrive a Monaldo è un personaggio e così di seguito anche con tanti altri.

Un altro aspetto che pure mi colpisce molto e che ha a che fare con l'idea del film è il fatto che ogni cosa che Leopardi scrive ha una valenza biografica. Non c'è una sola cosa, un solo verso, che non sia in rapporto a lui. Al Vieusseux scrive infatti di non essere esperto di filosofia sociale e di fare filosofia solo a partire da se stesso, cioè dall'essere umano. Cent'anni dopo ci vorrà Proust perché si arrivi a questo concetto e Beckett con *Finale di partita* perché si arrivi allo scavo nell'animo umano.

Leopardi, secondo me, attiene a tutto questo grandissimo filone di artisti che hanno rivelato aspetti umani profondi, che vanno oltre la filosofia. La definizione di Leopardi come filosofo va anche bene, ma Leopardi va oltre la stessa filosofia: con lui per certi versi la filosofia finisce per diventare vita, arriva in territori dove solitamente la filosofia non può arrivare. Lui si spinge dove non ti puoi spingere quando stai in una gabbia, in uno schema.

F. C.: *Siamo quasi alla fine di questa splendida chiacchierata. «Lenta Ginestra»: come interpreteresti questo sintagma?*

M. M.: «Lenta ginestra»... Non saprei. Mi sembra che il mondo vegetale occupi una certa posizione in Leopardi, anche quando questi parla di giardini. Esiste un mondo animale molto aggressivo, violento, a fronte di un mondo vegetale che subisce. Mi sembra che il termine «lenta» abbia anche a che fare con una sorta di passività, che però è resistente. La ginestra è anche il fiore che ha la forza di penetrare la roccia lavica e di resistere alla lava: insomma, ha una sua forza questo fiore del deserto. E quindi questo farebbe pensare a una dimensione femminile, cioè a una dimensione non aggressiva, ma che invece subisce un'aggressività e che dall'altro lato, invece, oppone una forza... ma sono solo suggestioni.

F. C.: *La* Ginestra *e il* Tramonto della luna *sono le ultime cose che Leopardi scrive, molto probabilmente a Villa delle Ginestre. La luna ha accompagnato Leopardi per*

tutta la vita e poi alla fine assistiamo al suo tramonto… quindi va via la vita. La simbologia della luna…

M. M.: …*(ride)* Una domanda sulla luna e Leopardi è troppo difficile.

F. C.: *Comunque è il suo dialogo, cioè in qualche modo la luna è anche la sua donna...*

M. M.: …proprio perché è una presenza così importante, è difficile parlarne. Qualunque parola si dica sulla luna si rischia di sciuparla. Dio è l'unico che può avere parole per la luna…

[1] Enzo Moscato (1948) è attore e regista teatrale partenopeo.
[2] Renato Caccioppoli (1904-1959) fu un famoso matematico napoletano antifascista, insignito del Premio Nazionale di Scienze Fisiche, Matematiche e Naturali dall'Accademia dei Lincei nel 1953.
[3] Elio Germano è l'attore che interpreta Giacomo Leopardi nel film diretto da Mario Martone, *Il giovane favoloso*.

POESIE

Murilograma a Leopardi[1]

Murilo Mendes

1
Em que medida / Leopardi

Será tua linguagem
Tangente à — rompida — nossa ?
Não fui a Recanati : vou aos CANTI.

Teu verso élego-polêmico
Implica o cosmo no seu pessimismo.

2
A janela te abre:
Tempo em que nasciam
Janelas paralelas.
Janela um ser, duplo da língua.

A janela te abre:
Natureza totalmente soletrada
Exausta à ardósia;

Inesgotados espaços
Sobrehumanos silencios.
A estrela é doméstica,
Mesmo vaga, da Ursa.

3
A noite desossada
Te incorresponde.
Pões a nu sem aspas
O inelegante sofrimento.

Atinges a colina com palavras.
Adivinhas talvez
A próxima aurora elétrica
Desligando-nos do teto
Das Idéias, antigo.

Vais contactando
A sempre apalavrada morte.

4
Destróis o quadrado
Conservando a esfera.
Esse dandismo da melancolia
Ou da imparidade;

O grito como sistema.

Antefilmas o tédio,
Restos da adombrada natureza
No irrealizado refúgio Recanati.

5
Retrato. Gaveta. Diário.
Zibaldone da memória.

De Sílvia / Nerina / Aspásia
Elípticas / iterativas / obliteradas

"Lingua mortal non dice..."

Assim tua carne épica enfrenta
Amor menabó da morte.

6
Sofres a transição
De um cosmo provisório a
Outro cosmo elevado a potência.

Quando escreves
"La lima è consumata; or facciam senza"
Nos tangencias.

Roma 1965

[1] *Poesia completa e prosa*, Luciana Stegagno Picchio (org.). Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1994.

TRADUZIONI

Carta de Giacomo a Carlo Leopardi de 6 de dezembro de 1822

Adriana Aikawa da Silveira Andrade
Universidade Federal de Santa Catarina
adrianaikawa@gmail.com

Sobre a carta

Esta carta, escrita por Giacomo ao irmão Carlo Leopardi duas semanas após sua chegada a Roma, em sua primeira permanência longe da terra natal, traz as impressões iniciais do poeta sobre a grande cidade, nas quais prevalece o sentimento de solidão em meio a tantos e a percepção da cidade como algo amplo, mas incapaz de acolher o homem em sua dimensão mais íntima.

Deixando a «tediosa» Recanati, Giacomo idealizava encontrar em Roma interlocutores com os quais estabelecer uma troca intelectual. Lá, porém, depara-se com a futilidade, o jogo de interesses e a indiferença nas relações humanas (sem falar na literatura, reduzida a um trabalho de arqueologia, segundo ele).

A arquitetura da grande cidade não lhe parece feita para promover o encontro humano, muito pelo contrário, serve «somente para multiplicar as distâncias e o número de degraus que é preciso subir, se quiser encontrar quem quer que seja». As «construções imensas» e «estradas intermináveis» acabam se tornando «espaços jogados entre os homens, ao invés de serem espaços que contém homens» (Carta à Paolina Leopardi, 3 de dezembro de 1822).

Carlo, irmão ao qual Giacomo é muito afeiçoado – chegando a chamá-lo de *ex carne mea* (carne de minha carne) em carta anterior – havia lhe escrito desolado com sua partida e desanimado com a perspectiva de permanecer ancorado à vida provinciana da terra natal. Giacomo o encoraja a rever seu ponto de vista, tecendo um longo raciocínio sobre a invivibilidade na grande esfera social urbana, que no trecho abaixo, é reforçado pela sequência de negações.

Em uma grande cidade o homem vive *sem* absolutamente *nenhuma* relação com aquilo que o circunda, pois a esfera é tão grande que o indivíduo *não* pode

preenchê-la, *não* pode senti-la ao seu redor, e, portanto, *não há nenhum* ponto de contato entre ela e ele. Disto é possível deduzir quão maior e mais terrível é o tédio sentido em uma grande cidade, se comparado ao que se sente nas cidades pequenas: pois a indiferença, aquela horrível paixão, aliás, despaixão do homem, tem de fato e necessariamente sua sede principal nas grandes cidades, nas sociedades muito extensas (grifos e tradução meus).

A esfera de relações que circunda o indivíduo é tão ampla nas grandes cidades, que, para se relacionar e não se tornar um mero espectador, acaba sendo necessário criar pequenos círculos dentro dos grandes (reproduzindo o esquema existente numa cidade pequena, da qual não seria preciso sair, portanto). Além do que, a insensibilidade dos indivíduos, característica da cidade grande – ou a sensibilidade restrita à visão, sem ecos no coração, como diz Leopardi – aumenta a sensação de solidão, que não tem relação direta com estar só, mas com a ausência de relações verdadeiras e a falta de afinidade de espírito.

Os horizontes se alargam, mas Roma não o liberta do tédio e da solidão, outrora atribuídos à vida longínqua e limitada de Recanati. Giacomo parece reconhecer que se trata de sentimentos inerentes ao ser, que não podem ser atribuídos a situações ou lugares. De certa forma, se retorna sempre aos limites da natureza humana.

Por fim, outro aspecto peculiar desta e de outras cartas ao irmão é o modo livre e irônico com que Giacomo se expressa, usando, por vezes, uma linguagem de nível mais baixo, como no trecho em que fala das mulheres da cidade.

Carta de Giacomo a Carlo Leopardi[1]

Roma, 6 de dezembro de 1822

Meu caro Carlo. As dúvidas que me dilaceravam certamente não eram de que irias me esquecer, porque mesmo se isso pudesse acontecer ou tivesse acontecido, eu tinha absoluta certeza de que seria somente algo momentâneo. Mas sentia o coração apertadíssimo por conta do teu estado de ânimo em relação a ti mesmo e às tuas circunstâncias, e este pensamento me doía tanto naquele primeiro dia em que te deixei,

que ficava imaginando toda a escuridão, todo o frio, todo o torpor do abandono em que te encontravas. E, não podendo fazer nada, na manhã do dia seguinte, pedi insistentemente à mulher do fazendeiro de Tolentino, para que, assim que tivesse oportunidade, encaminhasse minhas notícias e minhas saudações a ti e aos outros caros. Quero que acredites, meu caro Carlo, que se o amor que temos um para com o outro pudesse crescer, cresceria da minha parte, não só pelo afastamento, que, em almas como as nossas, costuma causar um grande desejo do ser amado, mas pelo próprio modo de vida, e o seu tumulto, pelas próprias distrações e dificuldades que tenho de pensar só em ti. Na verdade, para mim não há maior solidão que a companhia de muitos, e como esta solidão me incomoda, desejo estar efetivamente solitário para ter efetiva companhia, ou seja, a tua companhia e a do meu coração. Escuta, meu caro irmão; não me chama de misantropo, nem de covarde, nem de beato; mas, pode ter certeza de que o que estou para dizer é ditado pela experiência e pelo que conheço da tua alma e da minha. Digo que, na realidade, se de algum modo tu pudesses encontrar aí uma existência menos dependente e menos pobre que a atual, não deverias pensar e julgar estar cedendo ao destino, e entregando-lhe a maior parte da felicidade; mas deverias convencer-te firmemente de estar, se não no melhor, certamente em um dos melhores estados possíveis do homem. Pergunta-me, se nas duas semanas que estou em Roma, pude alguma vez gozar de um pequeno prazer fugidio, de um prazer roubado, previsto ou improviso, exterior ou interior, turbulento ou pacífico, ou vestido de uma forma qualquer. Posso te responder em sã consciência e jurar que, desde que pus os pés nesta cidade, jamais uma gota de prazer caiu sobre a minha alma, exceto nos momentos em que li tuas cartas, que foram, sem exagero nenhum, os momentos mais belos de minha estada em Roma; e, mesmo as poucas linhas que puseste no final da carta de minha Mãe foram para mim como um raio de luz rompendo as densas, mudas e desertas trevas que me circundavam. Dirás que não sei viver; que contigo e comoutros semelhantes a ti não seria assim. Mas, escuta os raciocínios e os fatos. O homem não pode absolutamente viver em uma grande esfera, pois sua força ou faculdade de se relacionar é limitada. Em uma pequena cidade podemos nos entediar, mas, no final, as relações de homem a homem e deste com as coisas existem, pois a esfera destas relações é restrita e proporcional à natureza humana. Em uma grande cidade o homem vive sem absolutamente nenhuma relação com aquilo que o circunda, pois a esfera é tão grande

que o indivíduo não pode preenchê-la, não pode senti-la ao seu redor, e, portanto, não há nenhum ponto de contato entre ela e ele. Disto é possível deduzir quão maior e mais terrível é o tédio sentido em uma grande cidade, se comparado ao que se sente nas cidades pequenas: pois a indiferença, aquela horrível paixão, aliás, despaixão do homem, tem de fato e necessariamente sua sede principal nas grandes cidades, nas sociedades muito extensas. As faculdades sensitivas do homem, nesses lugares, limitam-se somente à visão. Esta é a única sensação dos indivíduos, que não se reflete de modo algum dentro deles. A única maneira possível de viver em uma grande cidade - e que todos mais cedo ou mais tarde são obrigados a adotar - é criar uma pequena esfera de relações, ficando completamente indiferente ao resto da sociedade. Quer dizer, construir ao seu redor como que uma pequena cidade dentro da grande, ficando inútil e indiferente para o indivíduo todo o resto desta grande cidade. Para fazer isto, não é preciso sair das cidades pequenas. Isto é realmente cair de novo no pequeno por força da natureza. Venhamos às provas de fato. Deixo estar que vejo o tédio estampado no rosto de todos os mundamos de Roma. Direi somente isto. Sabe-se que a única fonte de prazer é o amor próprio; e que este amor próprio, em última análise, se resolve em ambição ou em sentimento. Quanto ao sentimento, é possível imaginar se uma multidão dissoluta, que jamais pensa em si mesma, é capaz de ter. Quanto à ambição, deve-se convencer de que em uma cidade grande é impossibilíssimo satisfazê-la. Seja qual for a qualidade pretendida - beleza, doutrina, nobreza, riqueza ou juventude - em uma grande cidade há tanta abundância de tudo isso que ninguém nota. Vejo todos os dias homens que preencheriam Recanati com o próprio valor, aos quais ninguém dá importância. Atrair os olhos dos outros em uma grande cidade é uma tarefa desesperada; e, na realidade, tais cidades não são feitas, senão para os monarcas ou para aqueles homens capazes de superar desmedidamente a maior parte do gênero humano em alguma de suas qualidades, que têm sobretudo por sorte, como riqueza imensa, dignidade próxima a de um príncipe ou coisas semelhantes. À parte estes casos, não se pode desfrutar Roma e outras cidades grandes, a não ser como mero espectador: e o espetáculo, no qual é impossível tomar parte, entedia no segundo instante por mais bonito que seja. Deixando de lado o espírito e a literatura, dos quais falarei da próxima vez (tendo já conhecido não poucos literatos de Roma), restringir-me-ei somente às mulheres, e à sorte que talvez pense que seja fácil ter com elas nas cidades grandes. Garanto que é

tudo exatamente ao contrário. Ao passear, na igreja, caminhando pelas ruas, não se encontra uma bruxa velha que lhe olhe. Dei e dou várias voltas por Roma, acompanhado de jovens muito bonitos e bem vestidos. Várias vezes passei com eles pertíssimo de mulheres jovens, que sequer ergueram os olhos; e se via claramente que não era por modéstia, mas por completa e habitual indiferença e desconsideração: e todas as mulheres que se encontram aqui são assim. Enfim, é tão difícil parar uma mulher em Roma quanto em Recanati, aliás, muito mais, devido à excessiva frivolidade e dissipação dessas bestas femininas que, além do mais, não inspiram interesse algum ao mundo, são cheias de hipocrisia, só gostam de rodar e de se divertir sabe-se se lá como; não *dão* (acredite em mim), a não ser com as infinitas dificuldades que sentimos em outras cidades. E tudo acaba se reduzindo às mulheres da vida, que agora parecem muito mais circunspectas que há um tempo atrás, e, de todo modo, são perigosas, como sabe. O papel está acabando. Não pararia nunca de conversar com você. Todos estão dormindo: roubo estes momentos ao sono, pois durante o dia não me dão um minuto de liberdade. Saúda-me tanto Paolina. Por amor a mim, te peço, querido Carlo, que quando me escrever tenhas o cuidado de ampliar um pouco a letra e deixar um pouco de espaço entre as linhas por causa dos meus pobres olhos. Marietta está bem e parece muito interessada toda vez que se fala de ti. Podes escrever livremente ao meu próprio nome, sem fazer carta ostensiva etc., pois não mostro nem as tuas nem as dos outros, e os de casa são incapazes de violar as cartas que chegam para mim. Adeus, querido. Esta noite conheci alguns doutos alemães,[2] que me confortaram muito. Adeus, te beijo, fica de bom ânimo.

Tradução de Adriana Aikawa da Silveira Andrade
Universidade Federal de Santa Catarina

[1] Leopardi, G., *Epistolario*, F. Brioschi P. Landi (org.), 2 vols. Torino, Bollati Boringhieri, 1998, pp. 577-80.
[2] «Isto deve ter ocorrido na casa do ministro da Holanda Reinhold» (nota da edição italiana).

Un laboratorio pratico-teorico di traduzione: procede il lavoro collettivo di CIRCE

Paris 3 - Sorbonne Nouvelle

Sempre sotto la guida di Jean-Charles Vegliante, professore ordinario di lingua, cultura e letteratura italiana presso il dipartimento di *Études Italiennes et Roumaines* della Nuova Sorbona - Paris 3, e direttore del *Centre Interdisciplinaire de Recherche sur la Culture des Echanges* (CIRCE - LECEMO, domaine italo-roman), la traduzione – anzi ritraduzione – dei *Canti* procede a ritmo giustamente lento, come si addice alla scrittura poetica originale o di 'destinazione' che sia (dalla Lingua O alla Lingua D, quindi), secondo la prassi di costante *pratique-théorie* già esposta in questa sede nei vari interventi di Francesca Andreotti, specie nella sua intervista a J.-Ch. Vegliante (n° 2011 / 1) e ribadita in occasione dell'ultimo Convegno leopardiano a Recanati (ottobre 2012). Piace segnalare che Vegliante, per altro, ha risposto anche, seguendo la stessa linea direttrice, alle domande più generali di Marco Lucchesi, come si può leggere adesso nella *Revista Brasileira*,[1] in occasione della sua versione della *Commedia* dantesca edita da Gallimard.

Fin dal titolo infatti, in un primo tempo «Chant [...] d'un berger **errant**...», si capisce perché non sarebbe facile accelerare i tempi dell'impresa, condotta peraltro in sintonia con le altre collaborazioni CIRCE / CNSL, secondo una convenzione firmata dall'università di cui fa parte questa originale équipe. E difatti, la soluzione definitiva si addice meglio, crediamo, alla fonte ben nota della relazione del viaggio di Meyendorff. Assolutamente tutto viene qui discusso, provato attraverso varie letture (la famosa «prova del materiale» cara a Franco Fortini), riscritto e riprovato di nuovo (e riletto ad alta voce) dai membri del piccolo gruppo più particolarmente impegnato, all'interno di CIRCE, nell'approccio testuale, traduttivo e traduttologico dell'opera letteraria – per lo più poetica, a dire il vero. Questa visuale, esposta in altra sede dallo stesso Vegliante[2] – e di nuovo durante il convegno recanatese di cui sopra –, fa sì che non solo va rispettata ovviamente la forma, nel caso specifico, *metro compreso*, ma impone una esegesi per così dire INTERNA al testo D che alla fine dovrà da solo darne conto – sono rifiutate infatti Note-del-traduttore che non siano di tipo meramente storico-filologico (e poste quindi altrove nel volume, in una sezione appositamente prevista), se necessario. Per il momento,

in realtà, fatta salva una probabile corposa introduzione (a venire), non appare evidente affatto codesta opinabile necessità. In una parola, e per non ripetere ancora una volta il già detto, il testo D ambisce all'auto-sufficienza, così come è pur sempre del testo originario (originale se si preferisce), raramente fornito di note d'autore. La notevole eccezione delle *Canzoni* bolognesi del Nostro, certamente, meriterebbe un discorso a parte. Il cosiddetto 'valore' del segno linguistico, le varie connotazioni, polisemie, sfumature d'epoca ecc. – per non parlare delle componenti sovrasegmentali e della *energeia* del testo, così cara al Leopardi – si esprimono nella 'vera' traduzione (parafrasando Leonardo Bruni) quanto nel testo di partenza, a volte con mezzi completamente diversi; il testo D dovrebbe conservare quindi la 'letterarietà' del testo O; ma dirlo non a noi compete.

Lasciando spazio e effetto di novità alla lettura, un unico esempio per non concludere: l'incipit del poemetto è rimasto a lungo «Que fais-tu, lune, dans le ciel? Que fais-tu» [...] «Tu te lèves le soir» (corretto e ben scandito secondo la nostra scelta di alternanza regolata 11 / 6), prima di conquistarsi, per così dire, una quasi *transcodificazione* italo-francese: resa possibile, è chiaro, dalla prossimità storica culturale linguistica, ma non sempre praticabile nel *presque-même* a cavaliere delle due lingue, il quale presenta altresì i suoi tranelli e impossibili aporie. In casi come questo, quasi per miracolo, sembra che attraverso la ricerca e il nostro lavorìo le lingue diverse si diano la mano, finendo per comunicare fra di loro, in una rara riconquista dell'antica *translatio* / traduzione, sotto la moderna – a partire dal Bruni per l'appunto – *traductio*. Ma non basta. Dietro quest'ultima, come l'ombra della matrice latina dietro le nostre lingue romanze, agisce ancora, in casi rari come qui ci pare dato, la vieta figura di 'stile' (o rettorica) della *traductio-variatio* lessicale e semantica. Quindi «Que fais-tu, lune, **au** ciel ? **Dis-moi**…», e quanto segue. La dittologia translinguistica, verrebbe voglia di azzardare, se mai si potesse estendere questo tipo di esperimento a lingue diverse; ma di ciò non ora: piuttosto è ora di leggere.

Giacomo Leopardi, *Canti* (XXIII)

Chant nocturne d'un berger nomade de l'Asie

1	Che fai tu, luna, in ciel? dimmi, che fai,	Que fais-tu, lune, au ciel ? dis-moi, que fais-tu,

	Silenziosa luna? Sorgi la sera, e vai, Contemplando i deserti; indi ti posi. Ancor non sei tu paga Di riandare i sempiterni calli? Ancor non prendi a schivo, ancor sei vaga Di mirar queste valli? Somiglia alla tua vita La vita del pastore. Sorge in sul primo albore; Move la greggia oltre pel campo, e vede Greggi, fontane ed erbe; Poi stanco si riposa in su la sera: Altro mai non ispera. Dimmi, o luna: a che vale Al pastor la sua vita, La vostra vita a voi? dimmi: ove tende Questo vagar mio breve, Il tuo corso immortale?	silencieuse lune ? Tu nais le soir, et vas, contemplant les déserts ; puis tu te reposes. N'es-tu pas lasse encore de suivre les mêmes sentiers éternels ? N'es tu pas satisfaite, désires-tu voir toujours ces vallées ? Similaire à ta vie est la vie du berger. Il se lève avant l'aube ; conduit le troupeau parmi les champs, et voit troupeaux, prés et fontaines ; et puis fatigué, au soir, il se repose : rien jamais il n'espère. Dis, ô lune, à quoi sert pour le berger sa vie et votre vie à vous ? Dis-moi, vers quoi tend mon errance si brève, ton immortelle course ?
	Vecchierel bianco, infermo, Mezzo vestito e scalzo, Con gravissimo fascio in su le spalle, Per montagna e per valle, Per sassi acuti, ed alta rena, e fratte, Al vento, alla tempesta, e quando avvampa L'ora, e quando poi gela, Corre via, corre, anela, Varca torrenti e stagni, Cade, risorge, e più e più s'affretta, Senza posa o ristoro, Lacero, sanguinoso ; infin ch'arriva Colà dove la via E dove il tanto affaticar fu volto: Abisso orrido, immenso, Ov'ei precipitando, il tutto obblia. Vergine luna, tale È la vita mortale.	Vieillard chenu, malade, mi-vêtu, sans chaussures, les épaules chargées d'un très lourd fardeau, par monts et par vallées, par roches aiguës, hautes dunes, et ronces, au vent, à la tempête, et quand l'heure brûle, et puis quand vient le gel, il s'en va, court, halète, passe rus et marais, tombe, se relève, et court plus vite encore, sans halte, sans repos, déchiré, sanglant ; jusqu'à parvenir là où conduit son chemin et où tous ses efforts étaient destinés : abîme horrible, immense, au fond duquel, dévalant, il oublie tout. Ô vierge lune, telle est la vie des mortels.
	Nasce l'uomo a fatica, Ed è rischio di morte il nascimento. Prova pena e tormento Per prima cosa; e in sul principio stesso La madre e il genitore Il prende a consolar dell'esser nato. Poi che crescendo viene, L'uno e l'altro il sostiene, e via pur sempre Con atti e con parole Studiasi fargli core, E consolarlo dell'umano stato:	L'homme naît au tourment, et c'est un péril de mort que sa naissance. Il a peine et souffrance dès l'abord ; et depuis son premier instant ses mère et géniteur se mettent à le consoler d'être né. Et puis comme il grandit, l'une et l'autre le soutiennent, et sans cesse en actes et paroles veulent l'encourager et le consoler de son état d'humain :

50	Altro ufficio più grato	il n'est plus agréable
	Non si fa da parenti alla sua prole.	devoir de parents pour leur progéniture.
	Ma perché dare al sole,	Mais pourquoi mettre au jour,
	Perché reggere in vita	pourquoi tenir en vie
	Chi poi di quella consolar convenga?	ceux que d'elle ensuite il faudra consoler ?
55	Se la vita è sventura,	Si la vie est malheur,
	Perché da noi si dura?	pourquoi la supporter ?
	Intatta luna, tale	Intacte lune, tel
	È lo stato mortale.	est notre état mortel.
	Ma tu mortal non sei,	Mais mortelle n'es-tu,
60	E forse del mio dir poco ti cale.	et de mon dire sans doute peu te chaut.
	Pur tu, solinga, eterna peregrina,	Pourtant, solitaire, éternelle passante,
	Che sì pensosa sei, tu forse intendi,	et si pensive, toi peut-être comprends
	Questo viver terreno,	notre vivre terrestre,
	Il patir nostro, il sospirar, che sia;	ce que sont notre douleur et nos soupirs ;
65	Che sia questo morir, questo supremo	ce qu'est mourir, cette suprême blancheur
	Scolorar del sembiante,	du visage, et périr
	E perir dalla terra, e venir meno	à la terre et ne plus être présent pour
	Ad ogni usata, amante compagnia.	notre compagnie aimée et familière.
	E tu certo comprendi	Tu entends sûrement
70	Il perché delle cose, e vedi il frutto	la raison des choses, et tu vois le fruit
	Del mattin, della sera,	du matin et du soir,
	Del tacito, infinito andar del tempo.	du temps qui va, infini et silencieux.
	Tu sai, tu certo, a qual suo dolce amore	Tu sais sûrement à quel suave amour
	Rida la primavera,	s'égaye le printemps,
75	A chi giovi l'ardore, e che procacci	à qui profite l'ardeur, et ce qu'amène
	Il verno co' suoi ghiacci.	l'hiver avec ses glaces.
	Mille cose sai tu, mille discopri,	Mille choses tu connais, mille en découvres,
	Che son celate al semplice pastore.	qui restent celées pour le simple berger.
	Spesso quand'io ti miro	Souvent quand je te vois
80	Star così muta in sul deserto piano,	là, si muette sur la plaine déserte
	Che, in suo giro lontano, al ciel confina;	qui, dans ses contours lointains, confine au ciel,
	Ovver con la mia greggia	ou avec mon troupeau
	Seguirmi viaggiando a mano a mano;	me suivre dans mon voyage pas à pas,
	E quando miro in cielo arder le stelle;	et quand je vois au ciel ardre les étoiles,
85	Dico fra me pensando:	je me dis en moi-même :
	A che tante facelle?	pourquoi tant de flambeaux ?
	Che fa l'aria infinita, e quel profondo	A quoi sert l'éther infini, cet azur
	Infinito Seren? che vuol dir questa	infini et profond ? que signifie cette
	Solitudine immensa? ed io che sono?	immense solitude ? et moi donc que suis-je ?
90	Così meco ragiono: e della stanza	Ainsi tout seul je raisonne : et de l'espace
	Smisurata e superba,	sans mesure et superbe,
	E dell'innumerabile famiglia;	et de notre humaine famille innombrable ;
	Poi di tanto adoprar, di tanti moti	de tant d'activités, tant de mouvements
	D'ogni celeste, ogni terrena cosa,	de toutes les choses du ciel, de la terre
95	Girando senza posa,	qui tournent sans répit
	Per tornar sempre là donde son mosse;	pour revenir là d'où elles sont parties ;
	Uso alcuno, alcun frutto	je ne sais deviner
	Indovinar non so. Ma tu per certo,	l'usage ni le fruit. Mais toi sûrement,
	Giovinetta immortal, conosci il tutto.	fillette immortelle, tu sais tout cela.
100	Questo io conosco e sento,	Ceci je sais et sens :

	Che degli eterni giri, Che dell'esser mio frale, Qualche bene o contento Avrà fors'altri; a me la vita è male.	des retours éternels, de mon être fragile, d'autres auraient peut-être bien ou bonheur ; pour moi la vie est un mal.
105	O greggia mia che posi, oh te beata, Che la miseria tua, credo, non sai! Quanta invidia ti porto! Non sol perché d'affanno Quasi libera vai ; Ch'ogni stento, ogni danno, Ogni estremo timor subito scordi ; Ma più perché giammai tedio non provi. Quando tu siedi all'ombra, sovra l'erbe, Tu se' queta e contenta ; E gran parte dell'anno Senza noia consumi in quello stato. Ed io pur seggo sovra l'erbe, all'ombra, E un fastidio m'ingombra La mente, ed uno spron quasi mi punge Sì' che, sedendo, più che mai son lunge Da trovar pace o loco. E pur nulla non bramo, E non ho fino a qui cagion di pianto. Quel che tu goda o quanto, Non so già dir ; ma fortunata sei. Ed io godo ancor poco, O greggia mia, né di ciò sol mi lagno. Se tu parlar sapessi, io chiederei : Dimmi : perché giacendo A bell'agio, ozioso, S'appaga ogni animale ; Me, s'io giaccio in riposo, il tedio assale ?	Ô mon troupeau qui reposes, bienheureux, ô toi qui ne sais pas, je crois, ta misère ! À quel point je t'envie ! Non seulement tu vas presque sans inquiétude, et aussitôt oublies toute privation, peine, frayeur extrême ; mais surtout jamais tu ne ressens l'ennui. Lorsque tu te couches à l'ombre, sur l'herbe, tu es calme et comblé ; et la plupart du temps sans te lasser tu restes dans cet état. Moi pourtant qui suis assis sur l'herbe, à l'ombre, un malaise m'encombre l'esprit, et un aiguillon presque me point si bien qu'étant assis, je sais moins encore trouver paix ou demeure. Pourtant rien je ne veux, et je n'ai jusqu'ici raison de pleurer. Combien as-tu plaisir, de quoi, je ne sais ; mais tu as de la chance. Moi, j'ai peu de plaisir, mon troupeau, mais là n'est pas ma seule plainte. Si tu pouvais parler, je demanderais : dis : pourquoi, au repos bien à l'aise, indolent, se plaît tout animal, moi, si je prends du repos, l'ennui m'assaille ?
135 140	Forse s'avess'io l'ale Da volar su le nubi, A noverar le stelle ad una ad una, O come il tuono errar di giogo in giogo, Più felice sarei, dolce mia greggia, Più felice sarei, candida luna. O forse erra dal vero, Mirando all'altrui sorte, il mio pensiero ; Forse in qual forma, in quale Stato che sia, dentro covile o cuna, È funesto a chi nasce il dì natale.	Ah, si j'avais des ailes pour voler sur les nues, et compter les étoiles une par une, ou comme l'éclair errer de col en col, je serais plus heureux, mon tendre troupeau, je serais plus heureux, toute blanche lune. Ou ma pensée peut-être erre loin du vrai, voyant le sort des autres ; en tout état peut-être, en toute forme, au terrier ou au berceau, est funeste pour qui naît le jour natal.

© CIRCE 2013

[**Laboratorio :** Lucrezia Chinellato, Emilio Sciarrino, Ada Tosatti, Jean-Charles Vegliante, Sarah Ventimiglia, e la partecipazione di Christian Del Vento]

[1] Cfr. *Revista Brasileira* (VIII) 73, dezembro 2012: *Os olhos de Beatriz*: 9-18.
[2] Vedi ad es. in: Dolfi, A., *Traduzione e studi letterari, una proposta quasi teorica*, A. Dolfi (a cura di), *Traduzione e poesia nell'Europa del Novecento* (p. 33-52). Roma, Bulzoni, 2004.

PUBBLICAZIONI

Libri afferenti a Leopardi usciti e/o riediti nel 2013

- AA. VV., *Lo* Zibaldone *di Leopardi come ipertesto*, Atti del Convegno internazionale (Barcellona, Universitat de Barcelona, 26-27 ottobre 2012), a cura di María de las Nieves Muñiz Muñiz, Firenze, Olschki.
- Novella Bellucci, *Itinerari leopardiani*, Roma, Bulzoni.
- Lanfranco Binni, *La protesta di Walter Binni. Una biografia*, Firenze, Il Ponte Editore.
- Fabio Camilletti, *Classicism and Romanticism in Italian Literature: Leopardi's Discourse on Romantic Poetry*, London, Pickering & Chatto.
- Fabio Camilletti, *Leopardi's Nymphs: Grace, Melancholy, and the Uncanny*, Oxford, Legenda.
- Massimo Donà, *Misterio grande. Filosofia di Giacomo Leopardi*, Milano, Bompiani.
- Giacomo Leopardi, *Discurso sobre el estado presente de las costumbres de los italianos*, traducción, introducción y edición de Cristina Coriasso Martín-Posadillo, Madrid, Ediciones Pigmalión.
- Giacomo Leopardi, *Tutte le poesie, tutte le prose e lo* Zibaldone, edizione integrale diretta da Lucio Felici, a cura di Lucio Felici e di Emanuele Trevi, Roma, Newton Compton.
- Giacomo Leopardi, *Vermischte Gedichte - Poesie varie*, Übersetzt von Heinz Gerd Ingenkamp, Kommentiert von Karl Hans Brungs und Heinz Gerd Ingenkamp, Würzburg, Königshausen&Neumann.
- Giacomo Leopardi, *Zibaldone. The Notebooks of Leopardi*, edited by Michael Caesar and Franco D'Intino, translated from the Italian by Kathleen Baldwin, Richard Dixon, David Gibbons, Ann Goldstein, Gerard Slowey, Martin Thom, Pamela Williams, London, Penguin Classics.
- Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, edited by Michael Caesar and Franco D'Intino, translated from the Italian by Kathleen Baldwin, Richard Dixon, David Gibbons, Ann

Goldstein, Gerard Slowey, Martin Thom, Pamela Williams, New York, Farrar, Straus and Giroux.

- Pantaleo Palmieri, *Per Leopardi. Documenti, proposte, disattribuzioni*, presentazione di Emilio Pasquini, Ravenna, Longo Editore.

- Antonio Prete, *Compassione. Storia di un sentimento*, Torino, Bollati Boringhieri.

- Malgorzata Ewa Trzeciak, *L'esperienza estetica nello* Zibaldone *di Giacomo Leopardi*, prefazione di Joanna Ugniewska, Roma, Aracne.

- Fabio Vander, *Il sistema-Leopardi. Teoria e critica della modernità*, Milano, Mimesis.