

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PALERMO
FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA

Dottorato di ricerca in Italianistica, testo letterario: forme e storia

Settore disciplinare: L FIL – LET/ 10 – LETTER. ITAL.
(XXII ciclo)

SALVATORE PRESTI

Il salto di Leucade

Aspetti e forme del pensiero antico in Giacomo Leopardi

TUTOR
Ch.mo Prof. Antonino Sole

COORDINATORE DEL CORSO
Ch.ma Prof. Michela Sacco Messineo

a mio padre, con me, in me

la più alta, come la più bassa forma di
critica sono una specie di autobiografia

Oscar Wilde, *Il ritratto di Dorian Gray*

chi crede che con le parole si possa mentire
potrebbe pensare che questo qui accada

Gottfried Benn, *Cervelli*

Indice

INTRODUZIONE	11
SEZIONE PRIMA	
<i>“Sisuoldire edèvero cheigobbihannomoltospirito”</i>	
1.1 Del vagar breve	19
1.1.1 Bruto	23
1.1.2 Dalla rupe di Leucade. Saffo	27
1.1.3 Dialogo di Plotino e Porfirio	31
1.2 Il corpo e il nulla	33
1.2.1 Il corpo e l’anima	45
1.3 Reazioni al nulla: “Riposare in questa estremità di orrore”	50
1.3.1 Reazioni al nulla: il gioco	56
1.4 La domanda sottratta	62
SEZIONE SECONDA	
LA CONOSCENZA E LA PAROLA	
2.1 “Coll’occhio dell’intelletto”	67
2.2 In volo con Prometeo	72
2.3 Intermezzo onirico	85
2.4 L’assoluto moltiplicato	92
2.4.1 Osservazioni sul principio di (non) contraddizione	95
2.4.2 L’analogia	108
2.4.3 La dialettica	113
2.4.4 La parola	122

SEZIONE TERZA

“Fuori dalla espressa volontà e forza di un padrone dell’esistenza”

MITO, RELIGIONE, LOGOS

3.1	Necessità e destino	133
3.2	La “caduca virtù del caro immaginar”: la favola, il mito, il logos	138
3.3	Il <i>Voyage</i> o del pessimismo antico	144
3.3.1	Dal greco di Simonide	148
3.4	Religione. L’origine	153
3.4.1.	Sul capro espiatorio: timore e tremore dell’uomo e invidia degli dei	158
3.5	Il pessimismo veterotestamentario	166
3.5.1	Qohèlet	170
3.5.2	Giobbe o dell’immanenza del premio	177
3.6.	Sul pessimismo cristiano	187
3.6.1	Dell’esilio in terra	192

SEZIONE QUARTA

CIVILTÀ, SOCIETÀ, POLITICA

4.1	L’origine. Caino	199
4.2	Libertà e uguaglianza	206
4.3	Libertà ed errore	215
4.3.1	Callicle o della forza	219
4.4	Movimenti del contraddittorio: il pensiero del 25-30 ottobre 1823	224
4.4.1	Movimenti del contraddittorio: illusioni e ragione	228
4.4.2	Movimenti del contraddittorio: giudizio e opinione nel <i>Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl’italiani</i>	233
4.5	Il caso e “la gran legge di distrazione”	240

SEZIONE QUINTA

SUL NULLA, SULLA MATERIA, SUL LINGUAGGIO

5.1	Poesia e filosofia	249
5.2	Le idee innate e il sogno di Platone	253
5.3	Il nichilismo	262
5.3.1	Essere e nulla	268
5.3.2	Il salto	271
5.4	Nichilismo e materia: Il sistema di Stratone	279
5.4.1	“<i>Glissez, mortels, n’appuyez-pas</i>”. Il nichilismo e l’ontologia del male	282

SEZIONE SESTA

IL POETICO

6.1	Monofagico	289
6.1.1	Afasico	292
6.1.2	Absent	295
6.2	Il poeta o del “gran feto delle regole”	299
6.2.1	Sugli stili	303
6.3	<i>Mens divinior</i>	309
6.3.1	Per assidui terrori	315
6.3.2	Attraverso il cielo	328
6.4	Un’illusione ottica. L’infinito	333
6.5	Canto notturno di un pastore errante dell’Asia	339

	BIBLIOGRAFIA	347
--	---------------------	-----

INTRODUZIONE

Così quando vediamo una faccia umana disegnata o incisa a chiariscuri, o anche semplicemente delineata, la fantasia ci aggiunge i colori naturali, e se bisogna la ombreggia e lumeggia. Ma se noi non conosciamo gli oggetti imitati dal poeta, e questi ce ne mostra solamente alcune parti o vero i contorni, non può fare che non succeda l'una di queste tre cose; o che la fantasia nostra vedendo chiaramente secondo la sua maniera di vedere le parti mostrate dal poeta, non ci aggiunga niente, e le dovrà essere molto dilettevole il vedere quelle teste o mezze teste, e quelle code, e quei pezzi di strumenti o di arnesi forestieri o mal noti, sospesi in aria così per miracolo [...]; o che aggiunga il rimanente a capriccio e a ventura, facendo tanti ippogrifi e tanti ircocervi e tanti innesti chimerici con quel diletto che può scaturire dal mostruoso; o che non veda nè aggiunga nulla, o se pur vede, aggiunga oscuramente e confusamente, come se un pittore ci mostrasse soltanto le zampe o le corna di una bestia sconosciuta, o ce ne sbazzasse il dintorno; e questo appunto è quello che avviene.¹

“Non ha diritto, sosteneva Marina Cvetaeva, di giudicare un poeta chi non ha letto ogni suo verso.” E aggiungeva, come a scusarsi della perentorietà dell'assunto, “La creazione artistica è successione e gradualità”.²

Successione e gradualità sono termini complementari che comprendendosi ne sottintendono un altro, la cronologia, come attenzione all'evolversi costante di un io che diviene nella parola e lì si incarna. Il tempo, si sa, sconfinando impietosamente per l'individuo, verrebbe da dire vi si ostina contro e il suo trascorrere è crescita, comunque, sempre. Non esiste un criterio per spiegare compiutamente un autore se non quello di afferrarlo cercando, da inquisitore, di occuparne gli spazi, portandone alla luce i significati ancorché negletti, le dissonanze, le intenzioni, i fallimenti e i successi, le estrapolazioni, il rimuginio, le sovrapposizioni, i debiti e i crediti.

Il lavoro svolto ha osato attrarre gli scritti e (s)piegarli non prestabilendo un ordine, non brillando dunque per compostezza, ma lasciandosi guidare, per successione, con gradualità, appunto, dalla scena leopardiana, dalle sue

¹ Giacomo Leopardi, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, in *Poesie e prose*, (d'ora in poi solo *Poesie e prose* con l'indicazione del n. del volume e della pagina, preceduta dal titolo dell'opera, con la sola eccezione delle *Operette morali* che verranno indicate *O.M.* e dei *Canti*, di cui verrà dato solo il titolo del componimento con il riferimento al verso e alla pagina) 2 voll., a cura di Mario Andrea Rigoni e Rolando Damiani, II, Mondadori, Milano 1988, p. 380

² Marina Cvetaeva, *Il poeta e il tempo*, Adelphi, Milano 1984, p. 14

aperture e dalle chiusure lì presenti, sostandovi quando opportuno, ma operando delle scelte frutto di un giudizio prima di tutto interiore.

Ogni critica è infatti assediata dalla pluralità degli stimoli ed è spesso annorbata dalla fragilità dei suoi intenti che possono essere vasti, certo, ma che sono comunque insufficienti. E quel che viene fuori è un Leopardi recalcitrante ad ogni imbrigliamento: un nichilista non protervo, e dunque non pienamente nichilista, un moralista non piegato, un materialista che devia in metafisica i suoi pensieri, un platonico a-platonico, un antico che sa la modernità e la concepisce oltre il suo secolo, un nostalgico che ha capito l'intima natura del progresso, un morto già da vivo che vive la sua morte esteticamente.

Il proposito è apparso chiaro fin dall'inizio. Accettare la poliedricità dell'autore dopo averla accertata, individuandone i nessi, non riconducendone le tematiche a un ordine prestabilito, non piegandolo a interpretazioni ingessate, né eroiche o equivocamente titaniche, ma conversando con lui da una prospettiva che crediamo nuova. Il pensiero di Leopardi, la sua poetica sono stati insomma individuati nel loro porsi, sono state cercate le fonti, talvolta trovandone di nuove, tal altra evidenziando a dismisura argomenti fin qui considerati marginali dalla critica come quello concernente il principio di non contraddizione e la sua messa in crisi logica ancor prima che esistenziale, principio qui trattato, ed è questa la novità rispetto alla critica, non semplicemente come discorso sul contraddittorio, ma nelle sue dinamiche intrinseche alla ragione.

Successione e gradualità, si diceva, ma successione dei pensieri leopardiani estesi alla modernità, nella convinzione di poter confrontare il respiro dei ragionamenti esposti dal Recanatese mettendoli accanto a quelli di pensatori successivi, tracciando, in uno spazio e in un tempo comunque limitati, una parabola che non può esaurirsi nell'Ottocento a causa della sua forte non-contemporaneità.

Eppure le radici sono principalmente nel mondo antico. E del mondo antico in Leopardi si sono cercati gli aspetti più intricati e intriganti, trasversalmente congegnando le questioni in modo tale che uno stesso problema potesse essere affrontato da più punti, trovando in ognuno una sua oggettivazione interna.

I capitoli sono organizzati in maniera non rigida, per osmosi successive, per compenetrazioni problematiche tali che ogni argomento affrontato è suscettibile di ripresa in altre sezioni e da punti di vista diversi, riecheggiando in questo, volutamente, il senso del *work in progress* zibaldoniano.

La prima parte, piuttosto biografica e meramente introduttiva, è dedicata a individuare la percezione di sé attraverso il corpo e la volontà e tenta di spiegare il forte *décàlage* tra la vita e gli scritti in un poeta continuamente scisso tra ansia di ribellione e condanna all'esistenza. La seconda sezione dal titolo *La conoscenza e la parola*, mette in evidenza la crescita del pensiero e della poetica leopardiani evidenziando con la vertigine della parola, il valore dell'analogia, del relativismo, delle verità.

Attraverso un confronto con Socrate, Platone, Aristotele, Cicerone, Seneca e seguendo il principio di contraddizione, filo conduttore che

restituisce alla ricerca di senso propria della conoscenza tutta la sua tragica inadeguatezza, viene ricostruito, per quanto possibile (per quanto ci è possibile) il procedimento del pensiero leopardiano districando la complessità della sua poesia. Nella terza sezione si affronta il discorso sul mito sul *logos* e sulla religione cercando anche qui negli scritti leopardiani un filo conduttore che leghi il mito e la sua attualità al pessimismo del *logos* e dunque della ragione, alla religione come necessità e illusione. Mediante la “scoperta” del pessimismo greco e conseguentemente alla riflessione sulle religioni antiche, sui testi veterotestamentari oltre che sul cristianesimo, Leopardi arriva a una elaborazione dell’idea di destino e conseguentemente dell’idea di necessità che si trasferisce nei componimenti poetici e nelle opere più speculative, ma che al contempo è vita con cui fare i conti, viluppo cruciale di quel che potremmo definire, senza con questo apparire troppo elusivi, sentimento dell’essere... Il rapporto tra individuo e società che introduce la quarta parte segue nella maturità tale percezione *anankastica*: società è distrazione, è sfuggire al destino, è mistificazione illusoria dell’esistenza, è allontanamento. Le dinamiche occulte della società rispecchiano il senso della nostra presenza nel mondo, quella che si chiamerà successivamente lotta per la sopravvivenza che vede emergere i più forti, i primi, gli scellerati, i furbi. L’ultimo Leopardi che addolcisce il pensiero sul progresso e sullo sviluppo della civiltà, da un lato mantiene lo sgomento di Prometeo di fronte a una creatura e a una creazione materialmente considerate errori, dall’altro ritiene che l’organizzazione, la società, la storia siano entità in divenire con cui l’uomo organizza una apparente armonia, allo scopo taciuto di esorcizzare la morte, escluderne la violenza sull’animo. La quinta sezione è dedicata alla filosofia antica come matura negli scritti leopardiani e come si evolve con particolare riferimento allo *Zibaldone*, ad alcuni dialoghi pregnanti delle *Operette* e alla *summa dei Pensieri*. Il materialismo e il nichilismo vengono discussi traendo conseguenze analitiche dal cosiddetto “sistema di Stratone” e con un occhio al Leopardi filologo e linguista, cercando in ciò di centrare l’attenzione su un collegamento, quello tra il nulla e la cosa esistente, la materia, che giustifica tante annotazioni leopardiane e nello stesso tempo introduce egregiamente l’ottica seguita dal Recanatese. Nelle considerazioni sul nulla, nei riferimenti al nulla presenti nei *Canti* ha, a nostro avviso, importanza questo *non*: nulla come non-materia, assenza di materia, esclusione che mantiene alla materia il riferimento e che rinvia continuamente alla dinamica perentoria dell’esistenza.

La sesta sezione conclude il percorso con un inizio: *il poetico*, che rende circolare il pensiero di Leopardi come se principio e fine fossero tutt’uno. La poesia è istinto, potere dell’immaginazione, vita che diviene, solitudine. Gli antichi hanno dimostrato di saper dilettere con le verità più nude, hanno tradotto in versi le speculazioni razionali più disinvolute, sono riusciti a poetare attraverso la filosofia e a filosofare attraverso la poesia. Il pensiero poetante, fortunata definizione di Antonio Prete mutuata da un giudizio espresso su Hölderlin da Heidegger, abbisogna appunto di questa interscambiabilità per compiersi, per definirsi. È la sua natura, questa: che si evolve consapevolmente, che sa mantenere distaccati i piani e sa accordarli

ma istintivamente, con la grazia di chi ha la padronanza dello stile della poesia e dei mezzi della prosa.

Un testo come lo *Zibaldone* può essere discusso dai lati più disparati perché migliaia sono le sue facce e ogni volta, da esso, la luce che cala sui *Canti*, sulle *Operette morali*, sui *Paralipomeni*, sui *Pensieri*, perfino sugli scritti minori, è diversa, le possibilità ermeneutiche sono differenti.

La presente critica si è mossa con la consapevolezza di questa enorme apertura cercando nel pensiero antico le tracce di Leopardi: sembrerebbe quasi ossimorica questa posizione ma è ciò che qui viene fatto, leggere Cicerone con gli occhi di Giacomo, approfondire Platone senza quella metafisica “francamente insoffribile”, studiare la *Politica* di Aristotele la cui lettura risale al 1823 cercando conferme a quanto il poeta ha scritto prima di quell’anno. Riteniamo infatti che la maturazione del pensiero greco e latino in Leopardi non sia solo un problema di consonanza o di suggestione (sulla consonanza e sulla suggestione si gioca la grande maggioranza delle interpretazioni con cui ci siamo confrontati in questo lavoro) ma di *prospettiva*, intendendo per prospettiva il lento sostanzarsi in Leopardi ma per innesti, ma per deflagrazioni consecutive, di una *poiesis* e di un *logos*. Un tentativo, il nostro, che nasce dal fastidio con cui leggiamo certa critica autocompiaciuta che scava nel frammento, che riconosce una endiadi ciceroniana in un passaggio leopardiano e su ciò scrive *ad libitum*.

Il racconto dei testi qui condotto, li comprende non dissezionandoli. Naturalmente con una sostanziale ipocrisia di fondo causata dall’impossibilità di rendere un autore oggettivamente, causata cioè dalla individualità di ogni critica che in questo senso altro non è che una illusione di comprensione. Per questo si preferisce qui la parola racconto, perché nella narrazione gli elementi vengono esposti, perché la narrazione per sua natura è dichiaratamente subdola e *non appartiene*. Si apre essa stessa a mille altre ipotesi di senso e non si ipostatizza nel concluso. La ricerca si propone lo scopo di delineare la figura di Leopardi, la sua formazione, il suo rapporto col corpo, l’ansia del suicidio, vissuta in un *come se* etico da cui tutto dipende, guardando a tali questioni come a un presupposto in cui cresce l’essere stesso del poeta.

Il modo di questa comprensione è, qui, la critica filosofica applicata al testo letterario. Ci si muove in un confine equivoco, in taluni punti si tracima nella filosofia pura, in tali altri la filosofia arretra per restituire al testo tutta la sua grazia soffusa. Anche il meccanismo scelto nella duplicità delle prospettive divaricate è leopardiano:

Il filosofo da’ particolari inferisce i generali, da’ simili i simili, dal noto l’ignoto, e se neppure il critico, molto meno il filosofo ha bisogno di mostrar co’ fatti ogni particolare, ovvero ogni generale con fatti generali o con tutti i particolari che cadono sotto quel tal generale ec. ma spesso e bene dimostra co’ particolari il generale, e non con tutti i particolari, ma con alcuno, e i particolari con altri particolari o col generale ec. (31 ott. 1823.)³

³ *Zibaldone di pensieri* (d’ora in avanti *Zib.*), p. 3813. Per lo *Zibaldone* facciamo riferimento all’edizione critica curata da Giuseppe Pacella, Garzanti, Milano 1991, 3 voll

Non sappiamo se la pretesa di definire un poeta possa mai essere destinata al successo, sappiamo viceversa che l'*approssimazione* è l'anima e il regno della critica, approssimazione che non è *aurea mediocritas* ma che è, per noi, qui, *prossimità* con l'oggetto conosciuto.

Abbiamo compreso Leopardi per accumulo e per diradamento. Nello studio e nell'approfondimento delle sue *Lettere*, del suo "brogliaccio sistematico", dei *Discorsi*, degli interventi, delle traduzioni, delle *Crestomazie*, dei *Canti*, dei *Paralipomeni*, dei *Pensieri*, non scordando le esercitazioni giovanili, l'accumulo; nella scelta dei nodi problematici da seguire, nell'esclusione di talune parti, nell'esercizio della critica selettiva, il diradamento. La creazione non avviene mai *pienamente* nel deserto, essa presuppone sempre la foresta di stimoli pregressi, la complessità dell'ordito con cui ogni esistenza diviene. Il compito è stato allora, da subito, quello di inserirsi nella trama versatile del *poeta che non può non essere tale*.

E di questa trama si sono tirati fuori alcuni aspetti qualificanti, tanto che a volte è diventata materia su cui pensare, ripercorrendo le grandi questioni dell'antichità in Leopardi evitando di soffermarci sui singoli autori ma considerandoli momenti di un pensiero e di una scrittura potente e prepotente che non fa sconti all'uomo, alla vita, alla natura. In una parola all'essere. In una parola (altra) al nulla.

SEZIONE PRIMA

“Si suol dire ed è vero che i gobbiani hanno molto spirito”

1.1 Del vagar breve

Ως ἤδη δυνατοῦ ὄντος ἐξιέναι τοῦ βίου, οὕτως ἕκαστα ποιεῖν καὶ λέγειν καὶ διανοεῖσθαι.⁴

In una lettera al Giordani del 26 luglio 1819 Giacomo Leopardi ipotizzando la fuga da Recanati descrive il progetto e lo stato della sua anima usando queste parole: “Questo mi consola, perchè mi ha fatto disperare di me stesso, e conoscere che la mia vita non valendo più nulla, posso *gittarla*, come farò in breve, perchè non potendo vivere se non in questa condizione e con questa salute, non voglio vivere, e potendo vivere altrimenti bisogna tentare.”⁵

A scorgere la biografia del poeta si nota come il periodo che va dal 1818 al 1819 sia decisivo per il sorgere dell’idea di fuga e di quella, definitiva, legata al suicidio. Una malattia agli occhi lo allontana dalla lettura e gli rende quasi impossibile la scrittura: il dorato rifugio mentale viene spazzato di colpo e Giacomo si trova solo e inerme, preda dello sconforto più nero e della prostrazione più acuta. Timidamente le idee del suicidio prima, e della fuga poi, si affacciano ad indicare la via da percorrere. È di questo periodo la famosa pagina dello *Zibaldone* in cui il tema della *gittatezza* – rinuncia e fuga – ritorna prepotentemente: “Io era oltremodo annoiato dalla vita, sull’orlo della vasca del mio giardino, e guardando l’acqua e curvandomici sopra con un certo fremito, pensava: s’io mi gittassi qui dentro...”⁶

S’io mi gittassi, dunque; e prima: la mia vita posso gittarla... La consapevolezza acquisita in un momento di solitaria disperazione nel mostrare, a nostro avviso, un certo atteggiamento del giovane conte nei confronti della vita, segna uno stacco necessario: il *pensante* che aveva obnubilato sé nei suoi studi, che aveva esaltato sé nella scrittura diventa *esistente*: a causa di un handicap momentaneo la vita gli si mostra violentemente col suo carico di noia, il senso del vuoto lo opprime, le mura gelide della casa – la sua tana necessaria – lo comprimono ed egli, di riflesso, si sente escluso ed impotente. Attraverso l’impedimento della vista avviene la scoperta enorme di una verità intuita da sempre. Il passo è famosissimo: “Io mi trovava orribilmente annoiato della vita e

⁴ “Come se ti fosse ormai possibile uscire dalla vita, in questa prospettiva ogni cosa esegui, esprimi, pensa”. Marco Aurelio, *Pensieri*, II, 11, a cura di Cesare Cassanmagnago, testo greco a fonte, Bompiani, Milano 2008, p. 150, corsivo nostro

⁵ Giacomo Leopardi, *Lettere*, (d’ora in poi *Lettere* con l’indicazione del n. progressivo e della pagine. Dove lo si riterrà opportuno verrà anche riportata la data) a cura di Rolando Damiani, Milano 2006, n. 126, p. 206, corsivo nostro

⁶ *Zib.* p. 82. Funzionali al nostro discorso sono qui il *Dialogo di Cristoforo Colombo e Pietro Gutierrez*, *A un vincitore di pallone*, vv. 64-65, p. 28 e in particolare *Le ricordanze*, vv. 107-9, p. 82: “Mi sedetti colà sulla fontana/ Pensoso di cessar dentro quell’acque/ La speme e il dolor mio...”

in grandissimo desiderio di uccidermi [...] Non ho mai con più forza sentita la discordanza assoluta degli elementi de' quali è formata la presente condizione umana forzata a temere per la sua vita e a procurare in tutti i modi di conservarla [...]”.⁷

Qual è dunque, la radice della *discordanza assoluta*? Nella risposta a questa domanda stanno la cifra poetica della ricerca leopardiana e la sua vocazione filosofica.

Il suicidio spezza l'unione tra presente e futuro attualizzando il nulla nella certezza che tale unità sia essa stessa nulla. Spiegare questo passaggio vuol dire anche non tralasciare un lato fondamentale del pensiero leopardiano sul tempo: la consapevolezza della possibilità di darsi la morte *qui e ora* annulla il tempo. L'uomo che si dà la morte decide la sua storia personale ed eterna l'istante bloccandolo all'infinito. Non conta qui il momento dell'infelicità che pure spesso è causa del suicidio, ma quello della ribellione alla progressività del niente nella scelta consapevole e atroce di un naufragio personale che fermi l'attimo e dia all'uomo una altezza assoluta. Ci rendiamo fatalmente conto che la vita (lungi dall'essere la tragedia intima dell'essente) è la *questione* continuamente soggetta a reinterpretazione e va distinta in primo luogo dall'esistenza, questa presentandosi come vita materiale della specie, quella come sentimento dell'esistere e dunque come vita individuale problematica.⁸ Prima necessaria conseguenza di tale distinzione è che la natura tende indefinitamente all'esistenza che si serve degli esistenti per continuare se stessa.⁹ Tale pensiero è “conclusione di tutta la metafisica”.¹⁰

Ma il sacrificio personale è *discordante* con l'egoismo? L'episodio della fontana è emblematico della dualità amor proprio-suicidio: la volontà di durare che sta alla base di ogni essere umano, per cui si esiste per esistere e la vita sopravvive al vivente indefinitamente, oppone la sua barriera alla razionalità dell'atto suicida che è comunque atto contro natura che mina dall'interno la legge di conservazione naturale. Eppure. Se l'angoscia – l'orrore per l'eterno non-essere dell'esistenza – è la radice prima della disperazione, il sentimento del nulla è “[...] conseguenza immediata e necessaria dell'amor proprio”¹¹ strettamente correlato dunque a quell'inclinazione egoistica naturale dell'uomo ma accidentale rispetto ai “voleri” della natura. Se il desiderio di piacere è comunque sempre un desiderio di piacersi e piacendosi di godere una qualche felicità, il timore (o terrore o orrore) del niente è in assenza del piacere e dunque è accidentale conseguenza indesiderata dell'eccessivo amor proprio. L'amor proprio è bene ricordarlo sempre è per il poeta la cosa più naturale che ci sia per i viventi¹² e si contrappone alla ragione (o almeno dalla ragione è cosa ben diversa) che è comunque sempre vista dal suo lato degenerativo. L'idea del suicidio è sostenuta da un eccesso di razionalità che derivando dall'amor proprio,

⁷ *Zib.*, p. 66

⁸ Cfr. p.e. *Zib.* pp 2076-81

⁹ A tal proposito di grande importanza è il pensiero dell'11 marzo 1826 con cui Leopardi ratifica il suo nichilismo riconducendolo alla necessità di ciò che è. La necessità, ricordiamo, è per il poeta sempre un giudizio. Cfr. *Zib.*, p. 2291

¹⁰ *ibidem*

¹¹ *Zib.* p. 175

¹² Cfr. *Zib.* p. 176

svia dal principio di conservazione e diviene sentimento della nullità (e inutilità) di ciò che è. *Non c'è vita per l'uomo senza amor proprio e amore della vita.*

Il suicida quasi mai è indifferente di fronte all'esistenza. Leopardi che pensa il distacco sente tutta la fatica del vivere e la sente su di sé. Una spossatezza enorme, più che umana – segno di una lacerazione profonda – induce il poeta a figurarsi la propria scomparsa. Egli si proietta al confine estremo, odora la morte che sa di putrefazione e d'abbandono e in ciò coglie l'essenza: il tedio non è tedio, è di più: un impulso straziante che annichilisce, il desiderio insoddisfatto incapace di dissimulazione, l'intimo pungolo che consegna all'anima il più acuto e feroce senso del niente. È un partorire il nulla. Un tale sentimento dell'esistenza, essendo a suo modo eroico, è già sconfitta, come ogni fuga. Non c'è in queste pagine la certezza del trapassare (come passare oltre) ma quella, sconsolata, del naufragio. A un certo punto, cioè, è come se la testa entrasse in confusione (ancora spurio il senso della lotta), in un ripetere stanco di cose già dette, nella totale assenza di stimoli, in un gridare il vuoto dentro, cercando di dare forma attraverso lo studio a un dolore ancora acerbo e non per questo meno costretto. È la fase più disperata e insieme il periodo decisivo nella formazione del giovane poeta. Egli è stanco, disorientato. La stessa cecità aggiunge danno al danno costringendolo a un dorato abbandono. La nausea nei confronti del suo destino e della vita è così forte che Giacomo non riesce a capire da che parte debba orientare le sue scelte. Avviene qui quella metamorfosi di cui parlavamo prima: il pensante diventa esistente, in maniera definitiva.¹³ Cercheremo dunque di reinterpretare certa filosofia e certa poesia leopardiane spostando l'attenzione sul problema esistenziale per eccellenza: non il morire ma il *come* morire... e faremo questo in stretta relazione al pensiero degli antichi, alle loro pulsioni, alle loro problematizzazioni che tanta importanza hanno nello sviluppo del pensiero e della poetica. Una chiave di lettura, la nostra, in cui il discorso sul suicidio, da dramma personale che era, si trasforma in espressione del dramma dell'umanità. Si ha una duplicità a tratti equivoca nelle pagine leopardiane: l'atto soggettivo – la tragedia non dell'uomo ma di un uomo – diventa tragedia dell'umanità. Il suicidio non ha più motivazioni personali ma scava la sua causa e la trova nella condizione umana, nel destino che, atroce e inquieto, impone al pensante un'esistenza non richiesta, non voluta. L'accettazione della vita è comunque, in ogni momento, *accettazione-che-rifiuta*, stanco appartarsi del pensiero nella calma del nulla, presa d'atto dell'incompatibilità del desiderio e della felicità dopo avere considerato, l'uno e l'altra, cause dell'azione, veicolo dell'esperienza umana. L'io che si è affacciato ai confini della vita è un io agonizzante, che si rafforza solo per la pervicacia dell'*amor sui*, ma è sconfitto dal fato e dalla storia. Per chi ha immaginato la possibilità imminente della fine, specchiandosi nella fontana o guardando l'abisso sotto cui si stende il mare, le cose assumono altro corso, senso molteplice. Dalla crisi dunque, il poeta si concede fatalmente uno spazio critico fino allora negato dalla sua prigionia di carta e dalla sua realtà di

¹³ Una splendida e lucida spiegazione di questo atteggiamento nella lettera mai recapitata che Giacomo scrisse al padre Monaldo per spiegare il tentativo di fuga avviato con l'incolpevole e inconsapevole complicità del conte Saverio Broglio d'Ajano di Macerata: "Voglio piuttosto essere infelice che piccolo, e soffrire piuttosto che annoiarmi, tanto più che la noia, madre per me di mortifere malinconie mi nuoce assai più che ogni disagio del corpo.", *Lettere*, n. 129, p. 213, s.d. ma Recanati, fine luglio 1819

gobbo rachitico: vuole vivere. È una pretesa che nasce paradossalmente da una negazione. Nel momento in cui pensa la propria morte e concepisce la resa prima e la fuga poi come soluzioni possibili di ogni male, in quel momento e per sempre la sua anima è scissa. La riscoperta della temuta morte come *possibilità*,¹⁴ procura una sorta di inquieta metamorfosi. Adesso può innamorarsi veramente, anzi, da questo periodo in poi la sua vita diventa ancora più decisamente un continuo innamoramento non corrisposto, tragico per questo ma altissimo.

Il tentativo non riuscito di fuggire proietta il giovane poeta in una specie di torpore arreso¹⁵ da cui comincerà a risollevarsi solo nel novembre del 1822, ma l'aver cercato una via d'uscita ha segnato in quell'animo una svolta duratura. Adesso Leopardi sarà, è, il ribelle: rispetto alla famiglia tesa alla restaurazione del nome attraverso un rilancio economico del casato; rispetto alla sua Recanati che lo rifiuta e da cui si sente oppresso; rispetto alla quotidianità apparecchiata dagli dalla sua condizione fisica e dal suo status.

La ribellione ha sempre la cifra del desiderio, lo sapevano i greci, lo sapevano i romani. Proprio per questo è importante approfondire il volere – o più impropriamente la volontà – come movente delle azioni dell'uomo. Quale volere è possibile per l'uomo soggetto a corruzione e costretto dall'istinto a preservarsi? E, il suicidio è un volere davvero possibile? E se possibile, da cosa è mosso?

Per rispondere a questi interrogativi appare necessario ricontestualizzare il sacrificio di due 'eroi' dell'antichità: quello *anamorfico* della greca Saffo e quello passionale e a suo modo *irriverente* del romano Bruto, partendo da un assioma esplicativo che già introduce il discorso sugli antichi:¹⁶ *non c'è volontà senza desiderio*.¹⁷

Conseguenza dell'assioma è che la vita diviene un atto di fede *verso* se stessi e *contro* la verità¹⁸ e l'idea del suicidio assume forma antagonistica perché parte importante della costruzione di sé. La dissoluzione di *tutte cose* è infatti nelle cose, nella vita stessa dell'uomo che tuttavia entra in rapporto con gli altri sublimando per dir così nelle altre vite, la sua solitudine di esistente: l'individuo spossessato non è solamente in sé ma è per gli altri. L'estensione delle basi del male approda alla definizione e alla diluizione del male stesso per cui moriamo,

¹⁴ È d'altra parte vero che la possibilità di uccidersi ritorna a volte anche nei pensieri della maturità se è vero che p.e. "In un biglietto alla Maestri del 24 giugno (1828) gli sfuggì un vago proposito di suicidio, che dovette poi smentire a più riprese con lei e sua madre, ugualmente allarmate..." come ci viene testimoniato da Rolando Damiani, *All'apparire del vero – Vita di Giacomo Leopardi*, Mondadori, Milano 2002 (1998), p. 347

¹⁵ Sono di questo periodo il *Bruto minore* (dicembre 1821) e *L'ultimo canto di Saffo* (maggio 1822), le due canzoni del suicidio.

¹⁶ Del desiderio come movente dell'azione parleremo in seguito riportando tale concetto anche ai pensieri retorici e politici di Aristotele che Leopardi ben conosceva.

¹⁷ Propedeutico all'assioma e per conto suo illuminante quanto Malraux fa dichiarare a Perken a proposito del suo disinteresse per il suicidio: "Chi si ammazza corre dietro a un'immagine di se stesso che si è creato: ci si uccide soltanto per *esistere*." André Malraux, *La Via dei Re*, Adelphi, Milano 1992, p. 1992

¹⁸ Non è la preghiera interminabile a cui Cioran inchioda colui che si è affacciato al nulla, ma è la fede verso la propria sopravvivenza, verso le proprie capacità di comprendere: "Esistere equivale a un atto di fede, a una protesta contro la verità, a una preghiera interminabile [...] Dal momento in cui acconsentono a vivere, l'incredulo e il devoto si assomigliano profondamente...", Emile Michel Cioran, *La tentazione di esistere*, Bompiani, Milano 1988, p. 214

sì, ma con un po' di pazienza. L'impotenza non si traduce in voglia di capire ma è epidermica, riguarda pelle e respiro, il cuore che batte e l'incoscienza, l'irrazionale masticato e sputato via in un ultimo sussulto dello spirito. Alla fine, l'anima spenta¹⁹ – in ansia di fronte a – urla la sua rabbia finché, esausta, *si riposa...*

Il riposo dalla volontà rappresentato da due condizioni esistenziali naturali nel pensiero leopardiano, *il naufragio* e *il giacere*, è una forma di piacere, arreso forse, inefficace, ma dolce, appunto... come per Socrate sciolto dalle catene è il formicolio alle gambe... Ma è un riposo sofferente e rassegnato svolto nel segno della condivisione e nella riscoperta dei valori quali l'amicizia, l'amore, la pietà. Un riposo che è un farsi compagnia nella quotidianità, uno stare accanto con cui si partecipa dell'altrui sostanza che fatalmente è la propria.

Così quell'idea ci appare un rifugio: un *come se* che aiuta a superare le traversie della vita: l'equivalente esistenziale, cioè, di ciò che lo studio *matto e disperatissimo* è a livello mentale, nutrimento e conforto. Questo *come se* del pensiero, questa arrabbiata possibilità è già di per se stessa un deviare dagli scopi della natura, un de-generare dalla vocazione dei viventi e dunque un corrompersi. Il pensiero del suicidio come imminenza del morire ha il potere di trasformare il vago che è in ogni morte non sentita come propria nell'evidenza della morte vissuta come presenza. Per il poeta pensare il proprio suicidio vuol dire metafisicamente ricostituire una identità perduta, operare una riappropriazione di sé e del proprio essere attraverso la configurazione attuale del nulla e vuol dire, eticamente, dare alle azioni un significato che va al di là del loro immediato porsi, rendendole quanto al senso, assolute. Il senso del poetico è anche in questo togliimento della vita, in questa inclusione con cui l'essere stabilisce il contatto definitivo col suo nulla e lentamente, inesorabilmente dilagua, come il canto, come i giorni...

1.1.1 Bruto

La costante attualizzazione della classicità è per Leopardi strumento, modo necessario della sopravvivenza, del voler essere, un progressivo e inesorabile sconfinamento nel nulla del passato. Il riferimento ai grandi personaggi dell'antichità che col Porfirio del dialogo con Plotino hanno problematizzato l'atto stesso del vivere e del morire dice, ancora una volta, dell'importanza del pensiero e delle passioni antiche. Così è in Bruto la cui figura eroica è una delle presenze costanti nell'opera del Recanatese: "Io non credo che si trovi in tutte le memorie dell'antichità voce più lagrimevole e spaventosa, e con tutto ciò, parlando umanamente, più vera di quella che Marco Bruto, poco innanzi alla morte, si racconta che profferisse in dispregio della virtù..."²⁰

¹⁹ Nel *Frammento sul suicidio*, in *Poesie e prose*, II, pp. 275-77, l'impossibilità della dissimulazione dovuta alla riflessione è una delle cause del suicidio. Si auspica qui un ritorno alle illusioni senza le quali il mondo sarà destinato a desertificarsi...

²⁰ *Appendice alle Operette, Comparazione delle sentenze di Bruto Minore e di Teofrasto vicini a morte*, in *Poesie e prose*, II, p. 266

Decontestualizzando la lotta di Bruto cosa resta? lo smarrimento dell'uomo di fronte alla sconfitta delle illusioni (siano esse onore, patria...), la certezza del niente delle passioni. In Bruto cogliamo quella voce di fondo – più un brusio, un'eco spenta – della vita che si scioglie in una specie di *furor melancholicus*. La sua solitudine ricorda quella – grandiosa – di Aiace²¹ che di fronte al mare dopo la folle strage degli armenti medita sul suo onore compromesso: non tanto perché il mancato possesso delle armi di Achille avrebbe in alcun modo potuto migliorare la sua onorabilità o la sua credibilità già immense presso gli Achei, ma quanto perché, viceversa, il non possedere le armi è il segno di un mancato riconoscimento del suo valore e mina alla base la certezza, il coraggio e la lealtà del guerriero. Il silenzio dell'eroe si prolungherà anche nell'aldilà, come racconta Omero e come commenta l'anonimo del *Sublime*,²² a esprimere eloquentemente un'onta all'onore che nemmeno la morte cancella. Un suicidio 'civile', dunque, quello di Aiace, come in parte è questo di Bruto le cui radici sono peraltro diverse. Bruto è un disilluso, non impazzisce, è pronto a prendere su di sé l'orrenda notte che altri chiamano morte, nella consapevolezza della fine di tutto: il suo è un suicidio 'logico'.²³

L'azione tragica di Bruto, di Saffo – di ogni suicida – colma una mancanza dovuta al paradigma stesso del nostro essere al mondo:

Noi desideriamo bene spesso la morte, e ardentemente, e come unico evidente e calcolato rimedio delle nostre infelicità, in maniera che noi la desideriamo spesso, e con piena ragione, e siamo costretti a desiderarla e a considerarla come il sommo nostro bene [...]. Io so bene che la natura ripugna con tutte le sue forze al suicidio, so che questo rompe tutte le di lei leggi più gravemente che qualunque altra colpa umana; ma da che la natura è del tutto alterata, [...] e noi siamo fatti incurabilmente infelici, da che quel desiderio della morte, che non dovevamo mai, secondo natura, neppur concepire, in dispetto della natura, e per forza di ragione, s'è anzi impossessato di noi; perchè questa stessa ragione c'impedisce di soddisfarlo, e di riparare nell'unico modo possibile ai danni ch'ella stessa e sola ci ha fatti? [...]. La ripugnanza naturale alla morte è distrutta negli estremamente infelici, quasi del tutto.²⁴

²¹ Nella biblioteca leopardiana era presente una edizione cinquecentesca delle opere del grande tragediografo greco dal titolo *Aiace, Antigone ed Elettra di Sofocle* come risulta dal *Catalogo* pubblicato in "Atti e mem. Deput. storia patria Marche", 1899, p. 380. L'*Aiace* dell'Alfieri è inoltre citato *en passant* in *Zib.* p. 2789

²² Troviamo la descrizione di quel silenzio sdegnoso nella *Nekya* o «discesa tra i morti», Omero, *Odissea*, (d'ora in poi *Od.*), XI, vv. 543-568, testo greco a fronte, trad. G. Aurelio Privitera, introd. di Alfred Heubeck, indici a cura di Donato Loscalzo, Mondadori, Milano 1995 (1981), pp. 346-47 e nel commento dell'Anonimo, *Il sublime*, 9, testo greco a fronte, a cura di Giulio Guidorizzi, Mondadori Milano 2009 (1991), pp. 58-59, il quale proprio in riferimento all'eroe acheo il cui silenzio è definito "grandioso e più sublime di qualsiasi discorso", nota come alle volte "[...] anche senza parole il nudo pensiero in se stesso suscita ammirazione per la sua naturale grandezza [...]", testi che Leopardi, ovviamente, conosceva molto bene

²³ Ci parla di suicidio logico Camus citando il Dostoevskij di *Diario di uno scrittore* nel commentare l'ateismo sublime del Kirillov dei *Demoni*. Cfr. Albert Camus, *Il mito di Sisifo*, in *ID., Opere*, Bompiani, Milano 2000, pp. 299-311

²⁴ *Zib.* pp. 814-16. È interessante confrontare questo passo con i vv. 48-75 del *Bruto Minore*, pp. 30-31 e col *Dialogo di Plotino e di Porfirio* in cui il pensiero che la natura ripugna al suicidio viene ripreso e amplificato

Riportiamo larghi stralci delle riflessioni del 19 marzo 1821 perché in esse c'è più di un riferimento alle questioni mosse in questo capitolo. Estrinsecando il rapporto tra desiderio volontà e morte si capisce il perché della colpa non originaria che il suicida assume su di sé, nei confronti della natura e della vita e si percepisce la mancanza cui accennavamo in precedenza: la degenerazione nostra e della natura porta l'uomo a desiderare l'indesiderabile contravvenendo di fatto e per sempre a ogni legge data. Il destino dell'umanità è desiderio volontà morte. La passione disperata di Bruto Minore, suicida sconfitto sulla soglia, il suo animo ribelle sono una risposta al destino e quindi un modo, nella morte, di contrastare il nulla progressivo, la strage delle illusioni. Bruto, il fautore dell'antica libertà, nella sconfitta e nella disillusione che non spera, sceglie con un ultimo atto estremo di liberarsi nel nulla sfidando gli dei:

fermo già di morir, gl'inesorandi
numi e l'averno accusa...²⁵

L'atto di accusa agli dei viene condotto nell'unica maniera plausibile per un esistente, mediante la Rinuncia.

Bruto rinuncia alla *stolta virtù*²⁶ larva, fantasma di un sentimento prima ritenuto fondamentale e annuncia la sua estrema rivolta scagliandosi contro gli dei.²⁷ A rifletterci non c'è rottura più inquieta e più definitiva di quella che accusa gli dei di non tenere in alcun conto i valori e le passioni degli uomini i quali, "infermi/schiavi di morte",²⁸ sono costretti all'abbandono. Rinunciare alla virtù significa già di per se stesso oltrepassare la morale.

La solitudine e il deserto che muovono dall'assenza di ogni speranza sono le condizioni fondamentali in cui la ragione coglie il senso del nulla. Il pensiero suicida nasce da questa certezza acquisita: se il nulla intride di sé ogni cosa, il salto nel nulla, quando volontario, è l'unica ribellione possibile alle verità.²⁹

Discutendo sul suicidio e sui suoi progressivi significati che vanno dall'esperienza personale del '19 fino all'analisi del suicidio eroico degli antichi così diverso da quello annoiato dei moderni, occorre dare rilevanza al pensiero zibaldoniano del 14 novembre 1823, p. 3883, in cui l'inclinazione a uccidersi viene considerata frutto di un disordine mentale, per questo contraria alle leggi fondamentali dell'esistenza, ai principi di tutte le cose, anche possibili, e dunque alla natura. Il suicidio diventa qui contraddizione dell'essere, presentandosi come la variabile intrinseca della vita, un piano reale dalla cui prospettiva cambia il modo stesso di evocare (o accettare, o sfidare) il destino.

Ma quale destino?

Il destino di corruzione di un mondo in divenire. Il destino apparecchiato da questa perfezione imperfetta che è natura. Subentra l'idea di una sorta di innocenza primigenia dell'uomo nei confronti del vivere, innocenza che, filtrata

²⁵ *Bruto Minore*, vv. 13-14, p. 29

²⁶ *Bruto Minore*, v. 16, ivi

²⁷ Per le considerazioni leopardiane sulla virtù si rinvia ovviamente alle *Appendice alle Operette Morali, Comparazione delle sentenze di Bruto Minore e di Teofrasto vicini a morte*, in *Poesie e prose*, II, pp. 266-74

²⁸ *Bruto Minore*, vv. 32-33, p. 30

²⁹ Sulla ribellione empia contro l'iniquità divina, Sebastiano Timpanaro, *Aspetti e figure della cultura ottocentesca*, Nistri-Lischi, Pisa 1980, pp. 42-58, rintraccia motivi lucanei

dalla ragione (segno essa stessa della corruzione da uno stato di natura), si trasforma in tensione mor(t)ale che può indurre al pensiero stravagante proprio del suicida. E, di riflesso, alla scontata tragedia dell'esistente (e del pensante). Per intuire l'uomo occorre negarlo. Leopardi conosce il compito: appropriarsi dei morti fino a guarigione definitiva attraverso la continua smentita di ciò che siamo.

L'innocenza nei confronti della casualità del vivere diviene tuttavia impotenza nei confronti dell'ineluttabilità del morire. Anche l'uomo-che-sceglie-la-morte è sostanzialmente incolpevole e il suo gesto viene inteso sia come atto eroico lucido e cosciente di ribellione al tutto, sia come rinuncia alla lotta, alla speranza. Va rilevato che in Leopardi la ribellione è sempre una forma di indolenza. La rinuncia e la ribellione qualificano la scelta imponendo all'uomo due vie tra loro non concordabili: l'accettazione o la fuga come allontanamento nell'eterno nulla. Dal momento stesso in cui esiste, l'uomo accetta la sfida col divenire – l'atto estremo rappresenta la sfida nella sfida ma è propedeutico alla Resa. Scegliere la morte vuol dire dunque accettare totalmente la nostra condizione presente filtrandola attraverso il sentimento del nulla che è conseguenza dell'amor proprio³⁰ e quindi abbandonare le illusioni che nutrono la vita. Nel darsi la morte l'uomo contraddice le leggi materiali e le violenta. Il suicidio condensa passato presente e futuro perché atto consapevole mediante il quale l'uomo *ferma* la sua personale esistenza e le dona il nulla. Il suicida è allora (quasi sempre) un nichilista.

In Bruto c'è una possibile risposta alla discrasia tra volontà e natura. Il suo suicidio in quanto contro natura è infatti *irriverente* e rappresenta l'olocausto più alto in cui desiderio volontà natura e morte diventano un tutt'uno intimamente contraddicentesi. Una "guerra mortale, eterna"³¹ per chi coraggiosamente sceglie la lotta. La sconfitta di Bruto, preannunciata, scontata proprio perché causata dalla sua passione civile, è ancora più feroce e l'assurdo che è in essa getta una luce diversa sulla (im)potenza delle illusioni. Bruto ha perso perché dopo Filippi sa che Roma sarà irrimediabilmente cambiata e la sua fede nella libertà e dunque negli dei che di quella libertà sono i garanti più alti, è tramontata per sempre. E se una candida luna, placida e ignara nell'imperturbabilità del suo corso, illumina la notte, è evidente che la natura ignora l'evento e lo restituisce ad altra fine. Tremenda è infatti l'immagine della quiete lunare e notturna dopo tanto travaglio e terrificante la solitudine dell'uomo che sceglie di rifiutare ogni illusione.

³⁰ Illuminanti a tal proposito le pagine 175-78 dello *Zib.* da noi citate in parte

³¹ *Bruto minore*, v. 38, p. 30

1.1.2 Dalla rupe di Leucade. Saffo

Chi si è avvicinato al nulla ha il compito assoluto di concepire la vita al di là di se stesso e in se stesso. Scrutare il nulla non come assenza progressiva e universale ma come *fatto personale*, aggrava lo sguardo verso l'essere, lo indurisce, lo arricchisce a un tempo, lo moltiplica. L'individuo che si reimpossessa del proprio essere, davanti alla morte, *sente su di sé* il continuo della vita, i passaggi di tempo che prolungano la sofferenza, la memoria che la lenisce. Ogni cosa pare così avere un sapore definitivo e amplificato, e la vita assume veramente una dimensione titanica. Alla fine c'è comunque, sempre, il precipizio.³²

Ciascuna navigazione è, per giudizio mio, quasi un salto dalla rupe di Leucade; producendo le medesime utilità, ma più durevoli che quello non produrrebbe; al quale, per questo conto, ella è superiore assai. Credesi comunemente che gli uomini di mare e di guerra, essendo a ogni poco in pericolo di morire, facciano meno stima della vita propria, che non fanno gli altri della loro. Io per lo stesso rispetto giudico che la vita si abbia da molto poche persone in tanto amore e pregio come da' navigatori e soldati. Quanti beni che, avendoli, non si curano, anzi quante cose che non hanno pur nome di beni, paiono carissime e preziosissime ai naviganti, solo per esserne privi! Chi pose mai nel numero dei beni umani l'averne un poco di terra che ti sostenga? Niuno, eccetto i navigatori [...]³³

Chi osa l'ignoto ama la vita, perché è proprio della vita l'assolutezza delle passioni, lo sguardo oltre che affronta il pericolo, la sospensione nell'indeterminato. “Chi pose mai nel numero dei beni umani l'averne un poco di terra che ti sostenga? Niuno, eccetto i navigatori”, un po' di terra sotto i piedi, la sicurezza della materia, ciò a cui aggrapparsi, nella navigazione verso un mondo sconosciuto. Naviga chi si stacca da terra per la vastità del mare. Mare sarà il mare dell'infinito in cui naufragare, il mare fa specchio alle stelle fiammeggianti e piccole ne *La ginestra*³⁴, pare infinito ma di fronte ad esse è un punto;³⁵ figurativamente in *Amore e morte* “lo mar dell'essere” indicherà il flusso e l'estensione di ciò che è, la cui nudità è addolcita dall'amore;³⁶ il mare lontano, all'orizzonte, spinge i sogni e alimenta il desiderio di fuga, anche nel ricordo.³⁷

³² L'immagine mutuata in *Zib.* pp. 4162-63 da Petrarca, *Rime* LXXXIV, 6, v. 6, è quella del “viaggio di uno zoppo e infermo che con un gravissimo carico in sul dosso” se ne va “per montagne ertissime e luoghi sommamente aspri” concludendo la sua esistenza in un precipizio

³³ *O.M.*, *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*, p. 151

³⁴ *La ginestra o il fiore del deserto*, v. 165, p. 128

³⁵ *La ginestra o il fiore del deserto*, v. 170, *ivi*

³⁶ *Amore e morte*, vv. 5-7, p. 98

³⁷ *Le ricordanze*, vv 19-24, p. 79: “E che pensieri immensi,/ Che dolci sogni mi spirò la vista/ Di quel lontano mar, quei monti azzurri,/ Che di qua scopro, e che varcare un giorno/ Io mi pensava, arcani mondi, arcana/ Felicità fingendo al viver mio!”

Davanti al mare è la poetessa³⁸ prima del salto, lì si estende il suo canto, lì nell'abisso liquido viene sciolta la sua rabbia.

Come per Bruto è per Saffo.

Inutile dire che Leopardi è Bruto³⁹ ma è Saffo, Saffo è la sua ansia repressa, tutto in Leopardi è Saffo, la deformità fisica, l'amore, la sospensione delle passioni, la stessa inespressa vastità, lo stesso interminabile anelito. Se il suicidio di Bruto è un grandioso irripetibile atto di ribellione contro la Storia, quello di Saffo è un atto contro la Vita, e perciò più dolente, meno effimero forse. In Bruto un urlo, in lei un sospiro – lì la rivolta, qui l'abbandono...

Non c'è volontà senza desiderio anche in Saffo che davanti al precipizio, da un punto di osservazione assoluto, da una prospettiva stravolta, ha la percezione deformata e dunque vera della realtà del mondo. Un suicidio *anamorfico*, dicevamo, caratterizzato com'è dalla proiezione distorta di sé sul mondo. Il dolore esistenziale scritto sopra un cielo che è un manto e sopra una luna calante che cede lentamente il posto al primo sole. Saffo si intride di morte accogliendola nel suo grembo. Il rapporto con il corpo si complica dialetticamente e si definisce nel senso di un impedimento e dunque di un limite. Il suicidio stesso è atto che de-potenzia la morte perché la priva dell'*inatteso*, sua peculiarità.

Il canto prima del salto nel vuoto, il lungo conclusivo lamento di chi ha molto amato, ha lo stesso vano splendore di un sorriso passato inosservato. Sta sulla rupe, Saffo, e sente l'infinita bellezza di cui è circondata la natura e proprio in questo la sua solitudine diventa tragica, perché prima di tutto è estetica. Il tema dell'esclusione è qui, infatti, tema dell'*esclusione dalla bellezza* che ignora Saffo anche nelle sue espressioni esterne: "Infinita beltà parte nessuna/ Alla misera Saffo"⁴⁰; "A me non ride/L'aprico margo e dall'eterea porta/ Il mattutino albor; me non il canto/ De' colorati augelli, e non de' faggi/ Il murmure saluta..."⁴¹ È dello *Zib.* una bella annotazione su due versi della poetessa di Lesbo in cui si parla del sussulto del cuore, un tremore, proprio, causato dalla bellezza: "καὶ γελαίσας ἰμέροεν, τό μ' ἦ μὰν/ καρδίαν ἐν στήθεσιν ἐπτόαισεν." I versi sono tratti dallo pseudoLongino (l'anonimo del *Sublime*) che introduce il canto con queste parole: "Saffo, ad esempio, descrive le folli sofferenze d'amore ogni volta traendo spunto dalla realtà stessa delle circostanze."⁴²

Così commenta Leopardi:

³⁸ Per le fonti dell'*Ultimo canto di Saffo* vedi la lettura di Marcello Gigante, *Lettura dell'Ultimo canto di Saffo*, in ID., *Leopardi e l'antico*, Il Mulino, Napoli 2001, pp. 49-79 molto dettagliata ed esaustiva. Dopo avere puntualmente ricostruito le lezioni precedenti, partendo naturalmente dalla *Sappho Phaoni* di Ovidio, il critico analizza la posizione di Leopardi e il suo indugiare sulle fonti omeriche, del Muscetta-Savoca, del La Penna. Interessanti le sue considerazioni sull'influsso di Virgilio, per il v. 55 "Il velo indegno a terra sparto rintraccia anche un'altra fonte in Porfirio, "E una tunica (o velo) è il corpo che riveste l'anima...", tratto dall'Antro delle Ninfe, che "fu una lettura privilegiata fra altri trattati e suggerì al poeta immagini e motivi che egli intrecciò nel raffinato sistema delle sue fonti classiche e volgari.", p. 79

³⁹ Che i suoi principi sono quelli espressi nel *Bruto Minore* dà notizia lo stesso Leopardi nella lettera-confessione al De Sinner. *Lettere*, n. 820, p. 1006

⁴⁰ *Ultimo canto di Saffo*, vv. 21-22, p. 40

⁴¹ *Ultimo canto di Saffo*, vv. 27-31, pp. 40-41

⁴² Anonimo, *Il sublime*, cit., 10, pp. 64-65

E lo spavento viene da questo, che allo spettatore o spettatrice, in quel momento, pare impossibile di star mai più senza quel tale oggetto, e nel tempo stesso gli pare impossibile di possederlo com'ei vorrebbe; perchè neppure il possedimento carnale, che in quel punto non gli si offre affatto al pensiero, anzi questo n'è propriamente alieno; ma neppur questo possedimento gli parrebbe poter soddisfare e riempire il desiderio ch'egli concepisce di quel tale oggetto; col quale ei vorrebbe diventare una cosa stessa (come profondamente, benchè in modo scherzevole osserva Aristofane nel Convito di Platone) [...]⁴³

Questo il passo del *Simposio* (o *Convivio*) di Platone cui si fa riferimento:

Infatti, non sembrerebbe essere il piacere d'amore la causa che fa stare insieme gli amanti l'uno con l'altro con così grande attaccamento. Ma è evidente che l'anima di ciascuno di essi desidera qualche altra cosa che non sa dire [...]. E se ad essi, mentre giacciono insieme, si avvicinasse Efesto con i suoi attrezzi e domandasse loro: «Che cos'è o uomini, che volete ottener l'uno dall'altro?» E se essi non sapessero rispondere, e quegli domandasse ancora: «Forse è questo che volete: diventare la medesima cosa l'uno con l'altro, in modo che non vi dobbiate lasciare né giorno né notte? Se è questo che desiderate io voglio fondervi e unirvi insieme nella medesima cosa, in modo che diventiate da due che siete uno solo[...]»⁴⁴

L'amore è nella perdita unità, nel sentimento di una sproporzione, nello sgomento, nella privazione la quale è sintomatica di un malessere che non dà requie. L'animo sensibile coglie il fondo di tutto questo e assume, a causa del suo sentire, la bellezza come assenza. Saffo percepisce il bello come qualcosa di eccessivo, la cui pressione è difficile da reggere. Anche il tema della follia, qui toccato, è spaesamento, brama di possesso, “lingua che si spezza” a dirla con Saffo, e non può più dire.⁴⁵ Leopardi vede in Saffo una figura capace di passioni assolute, d'enorme sensibilità, che ama della vita la forma perché sa che la forma è il tutto della vita e che la bellezza può redimere o dannare evocando passioni vivissime. Per questo ella nel suo ultimo canto è sacerdotessa di bellezza, perciò il suo è il linguaggio del sacro.⁴⁶ Alla bellezza come sproporzione, spavento, privazione e possesso interiore Saffo si immola: il salto diventa esperienza di una rottura da cui non c'è ritorno, strappo definitivo verso il nulla.

Noi per le balze e le profonde valli
Natar giova tra' nemi, e noi la vasta
Fuga de' greggi sbigottiti, o d'alto
Fiume alla dubbia sponda

⁴³ Zib. p. 3444

⁴⁴ Platone, *Simposio*, trad. Giovanni Reale, in ID., *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1991, p. 502

⁴⁵ Questo il senso del canto secondo Gilberto Lonardi, *Con Saffo. L'ultimo canto*, in ID., *L'oro di Omero. L'«Iliade»*, Saffo: *antichissimi di Leopardi*, Marsilio, Venezia 2005, p. 93: “[...] si tratta di dare voce alle parole estreme, le più affacciate sul silenzio ultimo”

⁴⁶ Cfr. a tal proposito Lucio Felici, *L'Olimpo abbandonato. Leopardi tra «favole antiche» e «disperati affetti»*, Marsilio, Venezia 2005, p. 31 il quale nota come “[...] Saffo parla un linguaggio costantemente numinoso perché vive e sente la vita – tutta la vita, quella delle creature umane come quella delle cose – nella sfera arcana del sacro...”

La violenza di questo “Noi” con cui il personale dramma e la disgrazia individuale vengono elevati e trasformati in dramma e disgrazia dell'umanità è il segreto dell'*Ultimo canto di Saffo*.⁴⁸ Il respiro epico del canto sta proprio nell'insolita veemenza del *noi* con cui la poetessa decide la *sua* morte. Causa del salto, di ogni salto dalla rupe di Leucade è un innamoramento non corrisposto: Saffo di Leopardi ama in Faone la vita stessa. La vita, semplicemente. Questo il senso del “Noi” e del “Morremo” con cui si apre la seconda parte del canto.

Il suicidio in Saffo è estetico nella misura in cui è erotico e trova le sue motivazioni anche in un fraintendimento e perciò nell'inganno di fondo con cui la poetessa si è sentita esclusa dall'intima bellezza del mondo. Così ci appare nuda in uno stupore bambino proprio di chi volge supplichevole alle “vezzose forme” della natura “il core e le pupille”.⁴⁹

La sua vista e il suo amore. O meglio. Lo sguardo e l'innamoramento.

Tale è l'offerta che Saffo fa alla vita e questo il suo sacrificio: un volgersi e un aprirsi con cui viene continuamente accolto tutto ciò che è...

Il tema della colpa viene sfiorato anche qui, ma in maniera decisiva: “In che peccai bambina, allor che ignara/ Di misfatto è la vita..?”⁵⁰ L'innocenza delle azioni in Saffo è innocenza dell'amore, ed è tema portante, ancorché sottinteso, del canto. La natura (ancora) non è pienamente colpevole, Saffo non merita la pena comminata dal destino. La sua è la stessa innocenza di cui ci aveva dato notizia Giacomo nell'abbozzo *A una fanciulla*: “[...] tu sei ancora innocente oh cara ec. lo sarai sempre? ahi ahi ch'io non lo credo ec. Oimè tanta beltà diverrà colpevole e trista per lo scellerato mondo mentre ora nella giovinezza è così candida”,⁵¹ ma è innocenza che si mantiene negli anni, perché la poetessa rimane fedele a se stessa, non si macchia di nessun errore che non sia già nella sua qualità di donna.

Ecco, di questo siamo figli, di un errore fatale commesso dagli altri, che può essere emendato ma con un altro errore, col suicidio che è contro natura:

E il crudo fallo
Emenderà del cieco dispensator de' casi.⁵²

⁴⁷ *Ultimo canto di Saffo*, vv. 14-18, p. 41 I presupposti dei vv. 8-18 vengono da più parti individuati in Virgilio, Orazio, Ovidio, così come i versi finali, virgiliani, secondo l'indicazione dello stesso poeta in AN.

⁴⁸ Siamo d'accordo solo con taluni aspetti del ragionamento del Lonardi, *Con Saffo. L'ultimo canto*, in ID., *L'oro di Omero...*, cit. che da un lato sminuisce l'universalità del “noi” (p. 100), dall'altro sostiene esserci nel canto una “oscillazione semantica” tra il noi maestatico di “Nascemmo al pianto” del v. 48 e il me delle due strofe iniziali per cui “Saffo sta parlando a se stessa: il riferimento si muove con ambiguità ricca tra l'io singolo, il duale (*io* Saffo parlo a *te* Saffo) e tutti *noi*, tutti nati al pianto” (p. 101), salvo poi sostenere acutamente che “Saffo giunge a questa uscita dell'io *nello svolgersi* stesso del suo canto” (p. 102)

⁴⁹ *Ultimo canto di Saffo*, vv. 25-27, p. 41

⁵⁰ *Ultimo canto di Saffo*, vv. 40-41, ivi

⁵¹ *A una fanciulla*, da *Argomenti e abbozzi di poesie*, in *Poesie e prose*, I, p. 635. L'abbozzo risale probabilmente alla primavera del 1819

⁵² *Ultimo canto di Saffo*, vv. 57-58, p. 41

1.1.3 Dialogo di Plotino e di Porfirio

Cambia la prospettiva in Plotino che indica la strada a Porfirio: c'è un motivo, c'è sempre un motivo per cui vale la pena di continuare a vivere: è, già qui, la scoperta dell'ostinazione della ginestra a vivere-nonostante.

Nelle parole di Porfirio non ci sono cause materiali del suicidio, niente gloria, grandi passioni, amore, illusioni o altro, ma “fastidio della vita”, tedio “che si assomiglia a dolore e a spasimo”, dal “conoscere, ma vedere, gustare, toccare la vanità di ogni cosa che mi occorre nella giornata. Di maniera che non solo l'intelletto mio, ma tutti i sentimenti, ancora del corpo, sono [...] pieni di questa vanità.”⁵³

Il suicidio trova così in sé la sua causa, si nutre di vanità, *la gusta*, la sua causa è il tedio della vita. “Ragionevolissima” causa anche se viene da un “malessere corporale”.⁵⁴ Porfirio sa bene che il maestro non può dargli torto perché è profondo conoscitore dell'animo umano e della natura, dell'inganno della vita e della sua inutilità. Anche il dolore, vano senza fine o riscatto, non ottiene un premio. In un simile contesto la noia è forse l'unico sentimento ammesso: “[...] alla noia riducasi, e in lei consista, quanto la vita degli uomini ha di sostanzievole e di reale.”⁵⁵ “La natura, il fato e la fortuna ci flagellano di continuo sanguinosamente, con istrazio nostro e dolore inestimabile”.⁵⁶ La “mala intenzione” che Plotino coglie fin dall'inizio nel discepolo è dunque disposizione dell'animo, ma è anch'essa gesto ribelle contro l'essere stesso delle cose, è autodifesa contro gli eventi, contro l'inutilità e la vanità. Non può esserci divieto in questo, se la natura vuole il meglio dei viventi, il meglio, per un essere intelligente che concepisce il tutto nella sua verità, è uccidersi, se la natura è indifferente alle sorti dei viventi, allora non potrà opporsi all'atto volontario di chi rifiuta di sottostare alle sue leggi.

In una simile cornice, l'attacco a Platone e al mondo delle idee sul versante dell'immortalità e dunque della continuazione della vita dopo la morte è devastante. Il mondo metafisico costruito dal filosofo è già distrutto dalla semplice nudità del vero il quale mostra inevitabilmente come “o la natura o il fato o la necessità, o qual si sia potenza autrice e signora dell'universo, è stata ed è perpetuamente inimica alla nostra specie”.⁵⁷ La causa della *discordanza assoluta* è posta qui in capo alle cose e la morte diventa nel sentire di Porfirio *pharmakon*, “rimedio dolcissimo” ai mali tanto che la colpa di Platone consiste proprio nell'averne sminuita la forza, nell'aver assegnato all'aldilà un posto che non gli spetta nella vita dell'uomo. L'atto di accusa di Porfirio contro il filosofo

⁵³ O.M., *Dialogo di Plotino e Porfirio*, p. 195. Sono, a ben vedere, gli stessi sentimenti espressi nel *Pastore errante*

⁵⁴ O.M., *Dialogo di Plotino e Porfirio*, p. 196

⁵⁵ *ivi*

⁵⁶ O.M., *Dialogo di Plotino e Porfirio*, p. 199

⁵⁷ O.M., *Dialogo di Plotino e Porfirio*, p. 196, cit.

dell'Accademia è implacabile: “[...] per opera tua, laddove tutti gli altri animali muoiono senza timore alcuno, la quiete e la sicurezza dell'animo sono escluse in perpetuo dall'ultima ora dell'uomo”.⁵⁸ La metafisica platonica viene svuotata, viene resa esangue. Essa conduce in ultima analisi al paradosso del timore di una vita infelice oltre la morte che è più forte della speranza, tanto che togliersi la vita è contro natura. Il decreto espresso nel *Fedone* 62 b secondo cui all'uomo non è consentito uccidersi viene assimilato a una barbarie perché sminuisce il libero arbitrio e non tiene conto dell'intelligenza per cui gli uomini si distinguono dalle bestie e dai bruti.

Il grande nemico delle parole di Porfirio, sottinteso ma presente, è comunque il cristianesimo che attacca la libertà dell'uomo obnubilando le coscienze e rendendo in ogni momento reale il timore per la vita futura, asservendo ad essa il presente e condannando l'uomo privandolo della sua unica possibilità divina, quella di *troncare* la propria vita.

Nel suo intervento in risposta, Plotino non tocca filosoficamente i problemi sollevati ma li definisce sotto altri aspetti. La solidità degli argomenti del discepolo non viene scalfita dal maestro, e il suicidio rimane comunque una possibilità reale dell'uomo, una presa d'atto. Il primo approccio del maestro è timido: non mi persuade, dice, che il suicidio sia contro natura. La risposta di Porfirio, molto articolata, attua un primo spostamento dell'accezione semantica dell'idea di natura che non è più per gli uomini la primitiva, ma quella assuefatta, incivilita dell'uomo contemporaneo: “Non era naturale all'uomo da principio il procacciarsi la morte volontariamente: ma nè anco era naturale il desiderarla. Oggi e questa cosa e quella sono naturali; cioè conformi alla nostra natura nuova...”. Si tratta di una *seconda natura* “governata e diretta nella maggior parte dalla ragione”.⁵⁹ Il *Frammento sul suicidio* chiarisce questa proposizione. La bipartizione antico-moderno interviene nell'analisi della casistica dei suicidi, da un lato giustificando le passioni in eccesso del suicidio di Bruto e Saffo, dall'altro motivando attraverso la filosofia, l'illanguidirsi delle passioni vive che rende la vita contemporanea detestabile a chi ha molta sensibilità o molto pensiero: “Anticamente gli uomini si uccidevano per eroismo per illusioni per passioni violente ec. [...] Ma ora che l'eroismo e le illusioni sono sparite, e le passioni così indebolite, che vuol dire che il numero dei suicidi è tanto maggiore...?”⁶⁰ Le morti non sono più illustri, non prevale più l'eccellenza nel darsi la morte, ma il suicidio è diventato un mero calcolo mentale, una cosa comune mossa non da passioni ma da freddo ragionamento. Niente di eroico, dunque, come in Inghilterra in cui il numero dei suicidi è superiore rispetto alle altre nazioni civilizzate.⁶¹

La via di salvezza è sempre l'immaginazione, il credere grandi le cose, e degne d'attenzione, il creare illusioni, “distrazioni vive” che impediscano la deriva.⁶² In una natura alterata in cui il senso della morte s'è impossessato del nostro essere, tanto che “La ripugnanza naturale alla morte è distrutta negli

⁵⁸ O.M., *Dialogo di Plotino e Porfirio*, p. 197

⁵⁹ O.M., *Dialogo di Plotino e Porfirio*, p. 203

⁶⁰ *Frammento sul suicidio*, p. 275

⁶¹ Oltre che nel *Frammento* questo discorso è portato avanti anche in *Zib.* p. 177, cit., e pp. 484-85

⁶² Cfr. *Frammento sul suicidio*, p. 276

estremamente infelici, quasi del tutto”,⁶³ non c’è motivo di astenersi. “Se la Religione non è vera [...] questa idea [...] è il parto mostruoso della ragione il più spietato...”⁶⁴ in quanto se la sventura o il destino si accaniscono contro di noi è pur vero che ci lasciano, con la possibilità di darci la morte, una via di fuga, laddove la religione lo impedisce pregiudizialmente. Il pensiero sarà ripreso e svolto ampiamente in un passo successivo in cui si punterà l’attenzione sulla contraddittorietà della ragione che, dopo averci dato una seconda natura che ci induce a operare secondo le sue leggi, ci impedisce di ucciderci, con la conseguenza logicamente insostenibile che “O il suicidio non è contro la morale sebbene contro natura, o la nostra vita, essendo contro natura, è contro la morale. Questo no, dunque neppur quello.”⁶⁵ Se la ragione non può condannare il suicidio pena una contraddizione eticamente insolubile, a condannarlo resta solo la religione “la quale puntelli il misero e crollante edificio della presente vita umana, ed entri di mezzo per metter d’accordo alla meglio questi due incompatibili ed irreconciliabili elementi dell’umano sistema, ragione e natura, esistenza e nullità, vita e morte.”⁶⁶

Porfirio è convinto che l’errore degli uomini che comunque restano in vita è “di computo e di misura”⁶⁷ derivando da una non corretta valutazione dell’utilità e del danno. La questione per Porfirio è insomma di “patire o non patire”. Plotino a queste parole assume la dolcezza di un precettore nei confronti dell’allievo di talento che comunque va sostenuto e accompagnato e sposta il piano della discussione che non è più un *calcolo* sulla vita, non è più la morte come rimedio o come iattura ma riguarda il consorzio umano, la collettività, gli uomini che hanno contatti fra loro, stringono amicizie, si amano e si stimano. L’invito di Plotino è alla condivisione che non è più abbandono, ma è genuinamente eroica: è come se, attraverso quelle parole Leopardi scoprisse l’epica della quotidianità, la sacralità dei gesti ripetuti che ci tengono attaccati alla terra. Plotino è la *compassione*, definita in un passo molto bello dello *Zib.* come:

[...] l’unica qualità e passione umana che non abbia nessuniss. mescolanza di amor proprio. L’unica, perchè lo stesso sacrificio di se all’eroismo alla patria alla virtù alla persona amata, e così qualunque altra azione la più eroica e la più disinteressata (e qualunque altro affetto il più puro) si fa sempre perchè la mente nostra trova più soddisfacente quel sacrificio che qualunque guadagno in quella occasione.⁶⁸

Il ragionamento è dell’aprile 1820, a riprova che Leopardi non “scopre” la compassione, la conosce da sempre, da sempre ne ha pesato il valore.

Plotino indugia sulla seconda *natura dell’uomo* che è quella sociale. Il concetto di barbarie espresso dal discepolo viene ridefinito dal maestro: “Aver per nulla il dolore della disgiunzione e della perdita dei parenti, degl’intrinsechi,

⁶³ *Zib.* p. 816 cit.

⁶⁴ *Zib.* pp. 816-17

⁶⁵ *Zib.* p. 1979

⁶⁶ *Zib.* pp. 1981-82

⁶⁷ *O.M., Dialogo di Plotino e Porfirio*, p. 206

⁶⁸ *Zib.* p. 108

dei compagni; o non essere atto a sentire di sì fatta cosa dolore alcuno; non è di sapiente, ma di barbaro.”⁶⁹ Il maestro considera l’atto di uccidersi come *summa* di egoismo che ignora i bisogni degli altri. Egli sospende la sua dottrina adottando un ambito valoriale a-filosofico, di connotazione etica che coglie l’intrinseca discrasia tra fredda ragione e caldo sentimento negli esseri umani. Spostare il piano vuol dire sottintendere e ammettere come plausibili le ragioni dell’interlocutore contrastandone semplicemente le conclusioni. In sottofondo rimane dunque la legittimità razionale della *mala intenzione* che seduce gli spiriti alti ed è già riposo della mente. In sottofondo rimane dunque, anche qui, la morte come possibilità diveniente, come unità annullatrice e dunque farmaco che compensa nel singolo lo squilibrio tra essere e nulla. Per questo l’appello appare debole e forte allo stesso tempo: debole perché non controdeduce la serrata dimostrazione di Porfirio, forte in quanto richiama a passioni forti, all’amore, all’illusione del conforto e dell’amare assieme: “Sì bene attendiamo a tenerci compagnia l’un l’altro; e andiamoci incoraggiando, e dando mano e soccorso scambievolmente...”⁷⁰

Anni dopo, il 16 ottobre 1826, a commento di Stobeo scriverà:

Bellissima è l’osservazione di Ierocle nel libro *de Amore fraterno*, ap. Stobeo serm. ὅτι κάλλιστον ἢ φιλαδελφία etc. 84. Grot. 82 Gesner. che essendo la vita umana come una continua guerra, nella quale siamo combattuti dalle cose di fuori (dalla natura e dalla fortuna), i fratelli, i genitori, i parenti ci son dati come alleati e ausiliari ec.⁷¹

⁶⁹ O.M., *Dialogo di Plotino e Porfirio*, p. 207

⁷⁰ O.M., *Dialogo di Plotino e Porfirio*, p. 208

⁷¹ Zib. p. 4226

1.2 Il corpo e il nulla

«Ma io sono un corpo».⁷²

Noia immortale, incontro a cui non puote
Vigor di giovinezza⁷³

Leopardi fin dall'inizio dello *Zib.* annota come l'uomo sia l'unico essere che si oppone all'istinto di conservazione che vuole continuamente salva la vita, giungendo a "troncarla volontariamente".⁷⁴

Interessante a questo proposito appare l'indagine sull'uso che Leopardi fa di tronco, troncato: dagli echi alfieriani⁷⁵ del troncato la vita nelle lamentazioni di Porfirio⁷⁶: "Di modo che la gravezza intollerabile della infelicità nostra, non da altro principalmente si dee riconoscere, che da questo dubbio di potere per avventura, *troncando volontariamente* la propria vita, incorrere in miseria maggiore che la presente", al riferimento zibaldoniano a relazioni con gli amici e i parenti che, nella morte, vengono troncate,⁷⁷ al "tronco che sente e pena" della *Dedicatoria*:

Sperai che questi cari studi avrebbero sustentata la mia vecchiezza, e credetti [...] avere acquistato un bene che da nessuna forza, da nessuna sventura mi fosse tolto. Ma io non aveva appena vent'anni, quando da quella infermità di nervi e di viscere, che privandomi della mia vita, non mi dà speranza della morte, quel mio solo bene mi fu ridotto a meno che a mezzo; poi, due anni prima dei trenta, mi è stato tolto del tutto, e credo oramai per sempre. [...] Ho perduto tutto: *sono un tronco che sente e pena.* [...] l'amor vostro mi rimarrà tuttavia, e mi durerà forse ancor dopo che *il mio corpo, che già non vive più, sarà fatto cenere.* Addio.⁷⁸

⁷² *O.M., Il Copernico*, p. 187

⁷³ *Al Conte Carlo Pepoli*, vv. 72-73, p. 69

⁷⁴ *Zib.*, p. 56. Tutta la pagina è comunque un richiamo allo stato di natura e alla felicità che deriva ai bruti dalla loro mancanza di coscienza. Il tema del troncamento è ripreso a p. 99. *O. M., Dialogo di Plotino e Porfirio*, pp. 199-200

⁷⁵ "Ah! s'io/ Padre non fossi, come il son, pur troppo!/ Di cari figli,... or la vittoria e il regno,/ E la vita vorrei? Precipitoso/ Già mi sarei fra gl'inimici ferri/ Scagliato io, da gran tempo: avrei già *tronca*/ Così *la vita orribile ch'io vivo*", in Vittorio Alfieri, *Saul*, Atto II, Scena I, vv. 30-36, in *Vita Rime e Satire di Vittorio Alfieri*, nuova ed. a cura di Giuseppe G. Ferrero e Mario Rettori, UTET, Torino 1978, 3 voll., III, p. 1280, corsivo nostro. Naturalmente si tratta solo di un esempio, data l'altissima frequenza di *tronco* e *troncare* negli scritti alfieriani

⁷⁶ *O. M., Dialogo di Plotino e Porfirio*, pp. 199-200, corsivo nostro

⁷⁷ *Zib.* p. 367

⁷⁸ Così "Agli amici suoi di Toscana" nel "Manifesto e dedicatoria per la prima edizione fiorentina dei *Canti*: 1831", in *Poesie e prose*, I, p. 153, corsivo nostro

Il troncamento è inevitabilmente legato al corpo inteso come unità ma anche, omericamente, come *diesecta membra*.⁷⁹ Come verbo significa un taglio netto, una interruzione definitiva e immediata non reversibile. Sostantivo indica qui la parte del corpo, quella senza arti a cui è negata la possibilità di azione, non il pensiero.

Un corpo-incunabolo dunque in cui racchiudere sentimenti e passioni, illusioni e tradimenti che respira, invoca la vita spensierata, ma non può muoversi. Il corpo di Leopardi nel 1831 “già non vive più”, cosa morta che non muove, che non ha potenza, che desidera ma il cui desiderio non è *impulso* all’azione. E non viveva nemmeno nel 1819 quando in una lettera al Giordani (17 dicembre) Leopardi confidava all’amico “io già sento di esser morto”.⁸⁰ Il presente viene semplicemente disperso e il poeta perde interesse per se stesso, il suo destino più immediato essendo l’inazione, la non-vita originata dalla diffidenza continua verso tutto ciò che accade. La diffidenza verso l’azione è dunque pessimismo nei confronti dell’accadere come certezza attuale del tempo che passa e che diventa crescita, invecchiamento, cambiamento. La solitudine leopardiana è prima di ogni cosa solitudine del corpo, unicità di un corpo abortito che si confronta con la realtà e che vive una quotidianità impedita e malata. Questa continua coscienza notiamo nelle lettere, ma nelle liriche della maturità, e nello *Zib.*, spesso.

Da questa impossibilità maturata negli anni deriva la prigione, *da qui* nasce l’ironia feroce che quel corpo sconfessa e irride: “Sisuoldire, edèvero, cheigobbi hannomoltospirito”, leggiamo in un appunto dello *Zib.*⁸¹ Potremmo interrogarci sul perché di questo modo di scrivere che davvero ha pochi corrispettivi nella letteratura italiana anche posteriore, per scoprire, alla fine, l’esigenza impellente di nascondere quel dire nella confusione dei segni: come se l’ordine stravolto degli spazi, l’ammasso programmatico di parole con cui si parla della gobba e dello spirito ad essa collegato rendesse, ma per eccesso, il sentimento di oppressione, la costrizione di uno spirito libero in un corpo impedito...⁸² Per Leopardi lo spirito, convergenza di azione e sentimento, prova come le facoltà mentali dipendano dalle circostanze. La circostanza-gobba è il senso di un percorso a ritroso, l’incurvarsi inesorabile: non un crescere ma piuttosto un concretere, o forse un ritirarsi, non un guardare l’altezza ma un rimanere inchiodati alla terra. Un essere contro. Un subire. Essa è la causa del molto spirito, ma come reazione, come sopravvivenza rispetto agli altri. Come convergenza, appunto. Ed è vero.⁸³

⁷⁹ Sappiamo dall’analisi dello Snell sull’epica di Omero in relazione all’uso delle parole e al loro significato ontologico che *soma* indica nell’*Iliade* il corpo cadavere, senza anima e che la concezione del corpo come di un tutto unico è decisamente più tarda. Del corpo vivo che si muove nello spazio vengono sempre indicate le parti. Bruno Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, Einaudi 2002 (1963), pp. 24-28

⁸⁰ *Lettere*, n. 143, pp. 232 -33

⁸¹ *Zib.* p. 1610

⁸² Tra quanti hanno parlato dell’importanza del corpo in Leopardi ci preme segnalare Antonio Prete sia nella sua introduzione alle *Operette Morali*, Feltrinelli, Milano 1983 (3. a ed.) sia, soprattutto in A. Prete., *Il pensiero poetante*, Feltrinelli, Milano 1996 (2.a ed.)

⁸³ Interessante anche se un po’ forzata appare la ricerca sulla *Nascita della gobba* condotta dal Picchi tramite la disamina di documenti e testimonianze che dimostrano per quali vie e in qual modo, da una complessione robusta, il conte si ridusse in quello stato e quale fu la causa remota

Rinviamo alle acute analisi sugli stereotipi della persecuzione e sul meccanismo vittimario compiute da René Girard⁸⁴ il quale sostiene che la deformità, come la follia, come le mutilazioni tendono “a polarizzare gli spiriti ‘primitivi’ contro gli individui che ne sono afflitti. Nel sistema delle relazioni sociali, accanto a questo tipo di anormalità fisica c’è l’anormalità dello straniero, del diverso, di colui, insomma, che, non integrato nel tessuto sociale ne sconta le incomprensioni. Il giudizio spesso discriminatorio delle masse nei confronti del singolo individuo provoca questa estraneità per cui, secondo la teoria del capro espiatorio lì espressa, Girard può dire che “Non è soltanto nell’ambito fisico che si può trovare l’anormalità. Bensì in tutti gli ambiti dell’esistenza e del comportamento. Ed è in tutti questi ambiti, quindi, che l’anormalità può servire da criterio preferenziale nella selezione dei perseguitati...”⁸⁵. Le argomentazioni legate all’infermità che qui estrapoliamo come indicatori categoriali di un disagio e di una percezione, di un giudizio anche qui antico, anche in ciò moderno, sono per noi rivelatrici:

Il corpo umano è un sistema di differenze anatomiche. Se l’infermità, anche accidentale, inquieta, è perché dà un’impressione di dinamismo destabilizzante. Sembra minacciare il sistema in quanto tale. Si cerca di circoscriverla, ma non si può; essa sconvolge attorno a sé le differenze che diventano *mostruose*, precipitano, si comprimono, si mescolano e, al limite, minacciano di abolirsi. La differenza fuori del sistema è terrificante perché fa intravedere la verità del sistema, la sua relatività, la sua fragilità, la sua mortalità.⁸⁶

È, in parole semplici, un atteggiamento che scava nella frattura naturale tra la massa e il diverso. Ed è da questa sofferenza che il diverso sviluppa la consapevolezza di sé e nutre la propria alterità. Importa qui sottolineare allora lo scompensamento che il Recanatese prova su di sé nel giudizio degli altri⁸⁷, uno scompensamento che lo rende al tempo stesso straniero e desideroso, quantomeno di riscatto mondano: alla sorella Paolina, a proposito del ritratto di cui non è contento, raccomanda tuttavia di farlo girare perché si veda che il gobbo de’ Leopardi è contato qualcosa per il mondo.⁸⁸

Il tono con cui parla della deformità è sempre oggettivo ma l’evidenza della sua condizione doveva apparirgli irreversibile nel giudizio degli altri, quando scriveva che chi ha un difetto corporale viene chiamato con quel difetto: “E per quanto frequente fosse nelle loro bocche quell’appellazione, io sentiva e conosceva ch’ella non usciva mai dalle loro labbra senza un tuono esterno e un senso e giudizio interno di trionfo e di gusto”.⁸⁹ Il rapporto del poeta col mondo passa dunque attraverso una forma di reiterata estraneità. Tale estraneità, questa

dello studio “matto e disperatissimo”, Mario Picchi, *Storie di casa Leopardi*, Bur, Milano 1990 (1986), pp. 17-24

⁸⁴ René Girard, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987 (1982), pp. 37 sgg.

⁸⁵ *ivi*, p. 38

⁸⁶ *ivi*, p. 42

⁸⁷ Con l’avvertenza che nel giudizio sul bello “[...] non opera tanto l’assuefazione, quanto l’opinione” (*Zib.* p. 1319). La pura opinione influisce sul giudizio che ha come suo presupposto l’assuefazione, condizionando i sensi e il nostro grado di conformabilità.

⁸⁸ *Lettere*, n. 710, p. 915, 18 maggio 1830

⁸⁹ *Zib.* pp. 2441-42. Il pensiero è del 13 maggio 1822

alterità fomentata dai versi e sviluppata nella gabbia si costruisce *anche* attorno al corpo e dunque attraverso il tempo e la contemporaneità dello stare al mondo. Da Epitteto imparerà che il corpo non è in nostro potere. Che ci sono cose che maturano e si corrompono senza di noi e che vano è esercitare su di esse la nostra volontà.

Il deforme, la sozzura, lo schifoso, l'anomalia sono fuori dal giudizio sul bello⁹⁰ e dalla sua opinione perché accidenti che corrompono l'uniformità dell'oggetto. Il brutto risulta legato anche alla nostra incapacità di adattarci ai peggioramenti, alle sproporzioni che piegano l'uniformità e l'apparente armonia delle nostre abitudini. Noi conformiamo il nostro pensiero alla vita che viviamo, del giudizio conta l'essere conforme al contesto, la conformabilità precede la stessa assuefazione dato che è la capacità acquisita – ma anche in un certo senso primitiva – che determina le diversità: “[...] ricevute da ciascun individuo di ciascuna specie, (ed) è tutta la differenza d'accidente che si trova fra detti individui.”⁹¹

Che le teorie disperate di Leopardi non siano il risultato della sua condizione è cosa che occorre sottolineare per non incorrere qui in equivoci.⁹² D'altra parte lo stesso poeta in una lettera molto densa al De Sinner, dopo aver rilevato come i suoi sentimenti nei confronti del destino e dell'esistenza sono quelli espressi nel *Bruto minore*, dice: “Avant de mourir” (e siamo al 1832!)” je vais protester contre cette invention de la faiblesse et de la vulgarité, et prier mes lecteurs de s'attacher à détruire mes observations et mes raisonnemens *plutôt que d'accuser mes maladies.*”⁹³ Il negativo, su cui Leopardi fonda la sua filosofia, non è dunque il risultato delle sofferenze particolari cui egli è soggetto. La ricerca di una via di fuga dal dolore che non può dimenticare il corpo e la sua attualità, non è tuttavia una estensione speculativa della ‘differenza d'accidente’. Non può esserlo. È piuttosto, un guardare alle cose del mondo come un tutto-materia attraverso l'io-materia con le sue caratteristiche e le sue peculiarità. Solo così possiamo sentire il processo del nientificarsi, attraverso un rivolgimento a sé col

⁹⁰ Cfr. *Zib.* p. 1568

⁹¹ *Zib.* pp. 1452-53. Inutile dire che il riferimento alla conformabilità e all'assuefazione è una costante del pensiero leopardiano. L'assuefazione è intesa come la capacità che ha l'uomo di adattarsi alla propria vita, alle cose che gli accadono o che vede, che sente, che ha. Questa proprietà, d'altra parte, determina il giudizio su una cosa, sia essa individuo, specie o genere (*Zib.* p. 1259), dato che cresce con l'uomo ed è legata a uno dei modi in cui avviene la conoscenza della cose. In particolare essa è esercizio di memoria che dalla memoria dipende. In generale riguarda le esperienze umane e ne considera la concretezza solo dal punto di vista dell'adattamento. Il giudizio è dunque proprio di colui che ha conquistato il senso della regolarità delle cose e delle proporzioni conformandosi: “[...] *l'assuefazione* è del tutto individuale nel suo soggetto [...]” (*Zib.* p. 1308)

⁹² D'obbligo qui il rimando alla nota posizione di Benedetto Croce, *Leopardi*, in “Critica”, 20 luglio 1922, poi in *Poesia non poesia*, Laterza, Bari 1923, pp. 103-19, secondo cui il limite della poesia leopardiana è in questo reiterato lamento da “vita strozzata” che ne definisce e ne circoscrive le possibilità e i contenuti. La tesi del “pessimista perché gobbo” nata, a detta del Timpanaro, “dal livore clericale di Nicolò Tommaseo, ripresa poi dai positivisti alla Sergi”, solo in ultimo è stata portata avanti dal Croce. Sebastiano Timpanaro, *Alcune osservazioni sul pensiero di Leopardi*, in ID. *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, ed. ampliata con addenda, Nistri-Lischi, Pisa 1969 (1965), p. 157. Rilevante la tesi dello studioso per cui la malformazione fisica è in Leopardi uno “strumento conoscitivo” di comprensione del mondo, ivi, pp. 158 sgg

⁹³ *Lettere*, n. 820, p. 1006, cit., corsivo nostro

quale guardiamo il mondo. Il vagito con cui il neonato esprime il suo disagio, motivo lucreziano, ma motivo elettivamente leopardiano, già di per se stesso segno del dolore del divenire, i terrori notturni, propri dei bambini e degli adulti, questa irrazionale coscienza dell'essere che si estrinseca in una non identificata percezione delle cose attraverso i sensi artatamente amplificati, evidenziano lo stacco e la sofferenza, l'*impotentia cognoscendi* che si mostra mediante reazioni del corpo: il terrore è un sollevarsi, è sudore, respiro ansante e corto, occhi sbarrati, brivido che percorre le ossa; il pianto è abbandono, sfogo che distorce le membra; lo stesso sorriso è una smorfia intelligente o folle con cui l'uomo prende su di sé le verità... La prigione del corpo è prigione del tempo, che scorre, che arruola le cose ed è nulla che avanza corrompendo, ed è limitatezza dello spazio. Nelle *Tusculanae* di Cicerone,⁹⁴ troviamo espresso il concetto chiave che la liberazione dal corpo sia una liberazione dal carcere, ma Plotino dice a un certo punto: "Che all'uomo non sia lecito, in guisa di servo fuggitivo, sottrarsi alla propria autorità da quella *quasi carcere* nella quale egli si trova per volontà degli dei..."⁹⁵ Il passo come già rilevato da alcuni commentatori è tratto (una traduzione quasi letterale) dal *Fedone* 62 B (pensiero ripreso poi in 82E) da cui per altro derivano le tesi ciceroniane: "ἐν τινι φρουρᾶ" che rendiamo con l'espressione "quasi carcere".⁹⁶ Il riferimento deriva dai *Canti Orfici* come da Platone stesso specificato sia nel passo del *Fedone* sia, successivamente, nel *Cratilo*, 400 C, in cui Socrate, argomentando sulla radice del termine σῶμα (corpo) che ha affinità con σῆμα (*tomba* ma anche *segno*, ciò che l'anima intende esprimere, quel che appare dell'anima), sostiene: "Tuttavia, mi sembra che questo nome sia stato assegnato soprattutto dai seguaci di Orfeo, dato che l'anima per essi sconta la pena delle colpe che deve espiare, ed ha questo involucro, immagine di una prigione affinché σῶζεται [si salvi]".⁹⁷ Platone mediante la seconda navigazione aveva rideterminato filosoficamente il senso stesso del vivere e del morire. Nel *Gorgia* (492 E) – opera ben conosciuta dal Leopardi che la legge assieme ad altri dialoghi platonici intorno all'aprile del 1823, la cita in più luoghi dello *Zib.*⁹⁸ e manifesta, in una lettera a Carlo Antici, l'intenzione di tradurla⁹⁹ – riportando un frammento di un'opera perduta di Euripide (*Polido* ma probabilmente anche *Frisso*) vien detto: "E io non mi meraviglierei se Euripide affermasse il vero là dove dice: *chi può sapere se il vivere non sia morire/ e se il morire non sia il vivere?* Anche noi in realtà forse siamo morti. Io ho già sentito dire, infatti, anche da sapienti, che noi, ora, siamo

⁹⁴ Marco Tullio Cicerone, *Tusculanae disputationes*, I, 49, 118, (d'ora in poi *Tusc. disp.*) in ID., *Opere morali*, a cura di Adolfo Di Virginio e Guerino Pacitti, Mondadori, Milano 2007 (1962), pp. 159 sgg.

⁹⁵ *O.M.*, *Dialogo di Plotino e Porfirio*, p. 196, corsivo nostro

⁹⁶ L'espressione "quasi carcere" rende "ἐν τινι φρουρᾶ" di *Phed.* 62 B. Nella traduzione del Reale qui seguita, l'espressione "ἐν τινι φρουρᾶ" viene tradotta con "come chiusi in una custodia". Il Reale facendo notare la difficoltà di ben tradurre, ci informa in nota che le valenze dell'espressione rinviano a "custodia, prigione o carcere ma anche posto di guardia". Platone, *Fedone*, in ID., *Tutti gli scritti*, cit., p. 74. La nota è a p. 125

⁹⁷ Platone, *Cratilo*, trad. Maria Luisa Gatti, in ID., *Tutti gli scritti*, cit., p. 149

⁹⁸ Cfr. *Zib.* pp. 2672, 2674, 4125, 4358

⁹⁹ *Lettere*, n. 335, p. 507, 5 marzo 1825: "[...] mi pare uno dei Dialoghi più belli di questo scrittore, e più pieni di eloquenza morale"

morti e che il corpo (*soma*) è per noi una tomba (*sema*)”.¹⁰⁰ Questa la conclusione di Socrate-Platone, che presuppone il navigare nei mari analoghi dell’Idea, per cui *trattenere il morto* non ha più senso, occorre liberarlo come insegnano l’*Apologia di Socrate* e soprattutto il *Fedone*, perché ritorni lì da dove è venuto, nel mondo delle Forme.

Ma per Leopardi pensiero e corpo sono l’unica realtà dell’uomo: una fisicità animale da cui ci distacciamo solo nella misura in cui la materia sente e pensa: chimerica infatti è l’esistenza dell’anima, una chimera che nasce da un assioma che all’inizio riguarda l’impossibilità della materia di considerare se stessa anche come pensante.¹⁰¹ Il *come se* in quanto interruzione, scelta nientificante, assunzione di responsabilità, libertà definitiva, riparo, pone fine alla fisica e alla metafisica del tempo-nulla e riesce a essere insieme perdizione e salvezza. E, in quanto *come se*, illusione, riposo fittizio dal travaglio quotidiano. Il materialismo leopardiano, il suo sensismo riposano nella sensazione della fine, nella percezione dell’imminenza della scomparsa, nell’anelito alla morte.¹⁰²

La materia-corpo è già nulla perché ha il nulla come possibilità reale, come condizione. Se il nulla è, dire che le cose sono nulla significa far coincidere la *pars destruens* con la *construens*. A essere costruito è il sistema che fonda il niente ma che è essenza di possibilità. A essere distrutta è la pretesa della materia pensante di sopravvivere al suo corpo, di essere passato, presente e futuro. Il corpo è dunque condannato: la materia è presente, relegata, costretta nel presente e il reale si mostra per quel che è: “niente d’assoluto”.¹⁰³

La considerazione secondo cui “La materia può pensare, la materia pensa e sente”¹⁰⁴ apre inoltre, contro Bayle,¹⁰⁵ una prospettiva nuova, metafisicamente interessante: “Che i miei principi sieno tutti negativi – scriverà allo Stella il 23 agosto del 1827, in un momento in cui, appoggiandosi al filosofo francese e a un detto a lui caro, darà una traccia importante, a nostro avviso fondamentale, della “insociabilità”¹⁰⁶ tra il poetico e il filosofico – io non me ne avveggo; ma ciò non mi farebbe gran meraviglia, perché mi ricordo di quel detto di Bayle; che in metafisica e in morale, la *ragione* non può edificare ma solo distruggere. Che poi

¹⁰⁰ Platone, *Gorgia*, trad. Giovanni Reale, in ID., *Tutti gli scritti*, cit., p. 902

¹⁰¹ *Zib.* pp. 2369-71, corsivo nostro. C’è una correlazione strettissima tra anima e corpo per cui l’anima fuori dal corpo è fuori da se stessa, *Zib.*, p. 1202

¹⁰² Di tale anelito sono disseminate le pagine leopardiane. Qui diamo conto per esempio della lettera al Viessesux del 12 aprile 1829, in *Lettere*, n. 677, p. 889: “Vogliatemi bene e se ci sono Santi che impetrino la morte a chi la desidera, raccomandatemi a quelli” e di quella a Karl Bunsen, Recanati 5 settembre 1829, *Lettere*, n. 692, pp. 902-903, in cui il poeta, un po’ prosaicamente e con stanco eroismo, dice: “Condannato per mancanza di mezzi, a questa orribile e detestata dimora, e già morto ad ogni godimento e ad ogni speranza, non vivo che per patire, e non invoco che il riposo del sepolcro”

¹⁰³ Cfr., *Zib.* pp. 3509 sgg

¹⁰⁴ *Zib.* p. 4251

¹⁰⁵ Pierre Bayle, teorizzatore della separazione di morale e religione nella figura dell’ateo virtuoso, ricordiamo, è autore di quel *Dictionnaire historique et critique* del 1697 che tanta importanza avrà nello sviluppo di alcune tesi leopardiane

¹⁰⁶ Il pensiero dell’insociabilità tra filosofia e poesia viene argomentato in *Zib.* pp. 1312-13, anche se la questione, come dimostreremo, è complessa, contemplando una fondamentale radice comune tra il poetico e il filosofico

le mie opinioni non sieno *fondate a ragione ma a qualche osservazione parziale*, desidero che sia vero.”¹⁰⁷

Il senso del nulla, la sua cognizione, attraversano il corpo: la materia-in-atto ragiona e si duole. La sua conoscenza del mondo è fondata su osservazioni parziali e i suoi principi sono negativi. “Nulla” è dileguarsi, passare, oltrepassare, tramontare, naufragare. Il nulla nella sua cognizione è azione fisica totalizzante che solo incidentalmente riguarda l’uomo, ma è anche opinione, sentimento. Innanzitutto è percezione dell’evidenza non scardinata dalle illusioni. Tale percezione si concentra sulla contraddizione che è modo del rapporto dialettico uomo-mondo ed è consapevolezza della fatica e del male nella natura. Questa relazione uomo-mondo affrontata attraverso la filosofia della storia e riguardo alla decadenza del corpo fa discorso sulla progressiva civilizzazione come su un allontanamento esiziale ma necessario da uno stato aurorale originario.

È ben vero che alcune volte penso che gli antichi valevano, delle forze del corpo, ciascuno per quattro di noi. *E il corpo è l'uomo*; perchè (lasciando tutto il resto) la magnanimità, il coraggio, le passioni, la potenza di fare, la potenza di godere, tutto ciò che fa nobile e viva la vita, dipende dal vigore del corpo, e senza quello non ha luogo. Uno che sia debole di corpo, non è uomo, ma bambino; anzi peggio; perchè la sua sorte è di stare a vedere gli altri che vivono, ed esso al più chiacchierare, ma la vita non è per lui. E però anticamente la debolezza del corpo fu ignominiosa, anche nei secoli più civili. Ma tra noi già da lunghissimo tempo l'educazione non si degna di pensare al corpo, cosa troppo bassa e abietta: pensa allo spirito [...]”¹⁰⁸

Questo troviamo nel *Tristano*.¹⁰⁹ L’incivilimento assottiglia le funzioni corporali e vitali.¹¹⁰ Il corpo, forma del realizzarsi della natura nell’uomo, sconta l’allontanamento e si indebolisce abbandonando la sua contiguità naturale col mondo e svoltando verso una razionalità decadente. Leopardi trasforma il corpo, attraverso l’attualità del divenire, in una spia del male per l’uomo che preferisce la tenebra alla luce: un corpo assottigliato progredisce nella caduta, perde certe sue caratteristiche per affermarne altre, genera l’errore nel suo stesso essere. La riduzione evidenzia l’impedimento, l’uomo più vuole meno può: in una speciale condanna al niente la spiritualità logora il corpo. Importante, in quanto cifra

¹⁰⁷ *Lettere*, n. 542, p. 760

¹⁰⁸ *O.M., Dialogo di Tristano e di un amico*, p. 215, cit., corsivo nostro

¹⁰⁹ In tal senso Leopardi considera “[...] alcune sentenze degli antichi nella nota del Gruterio a Velleio II.102. sect. 2” in *Zib.* p. 346. Il Pacella ricostruisce nella edizione critica qui seguita (vol III, p. 581) la nota di Jan Gruter, filologo olandese, a commento del passo in cui Velleio Patercolo racconta di Gaio Cesare, console, che in seguito a una ferita grave, perse forza nel corpo e nell’anima. Il Gruter riporta uno stralcio tratto da Quintiliano, *Declamatio pro caeco*, (I, 6), “*Temeritas omnis animorum, calamitate corporum frangitur; et frigescent impetus mentium, quos non explicant ministeria membrorum*” che il poeta avrebbe avuto poi presente proprio nella pagina testé citata del *Tristano*: “[...] tutto ciò che fa nobile e viva la vita, dipende dal vigore del corpo, e senza quello non ha luogo”. È vero, d’altra parte, che questa considerazione della forza degli antichi gli derivava anche dalle annotazioni di Celso, come leggiamo *en passant* a p. 1601 dello *Zib.*

¹¹⁰ Così Natoli: “Per gli antichi, al contrario, ambito dell’essere era la *physis*. Corpo e sensi erano specificazioni, «forme» della medesima, santa natura [...]” in Salvatore Natoli e Antonio Prete, *Dialogo su Leopardi. Natura, poesia, filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 47

egetica che riconduce le problematiche fin qui discusse al dialogo costante con gli antichi, è anche una breve annotazione presente nei pensieri del '21: "Dell'influenza del corpo sull'animo, e dell'esercizio sulla virtù, v. le sentenze di Diogene, ap. Laert. in Diog. Cyn. VI. 70. e quivi il Menag. se ha nulla. (14. Feb. 1821.)".¹¹¹ Per gli antichi, dunque l'esercizio fisico sconfinava in attività mentale, aiutava a pensare; per i moderni il pensiero non è più accordabile con la prestanza.¹¹² Gli antichi hanno una vitalità (una vita in eccesso) maggiore che consente loro di abbracciare le cose, di parteciparvi con vigore. e la vitalità è l'opposto dell'assottigliamento, della riduzione e della sofferenza, consente grandi passioni, tiene l'uomo aggrappato all'essere e gli favorisce l'illusione estetica di una esistenza in equilibrio e in armonia col creato. Il corpo virile ascolta, è inserito nel flusso perenne ma ci sta a pieno titolo, elemento tra gli altri, materia pensante sì ma che partecipa del modo di mostrarsi delle cose. Delle cose sente il respiro, infatti, intuisce la *ratio* segreta perché si muove, soffre, si riproduce, esiste e muore.

Le valutazioni leopardiane sul corpo molto presenti nelle pagine dello *Zibaldone* e in alcuni *Canti* oltre che nei *Pensieri* e nelle *Operette morali* hanno, a nostro avviso, una certa rilevanza perché danno il senso di una relazione speculare col finito e colla materia che ha come punti di riferimento, anche qui, le culture greca e latina, il loro modo di rapportarsi alla carne, al piacere, al dolore, alla salute e alla malattia. Non è solo un problema di *mens sana in corpore sano* ma è anche, soprattutto, la trama della corruzione e del decadimento, la spazialità e la temporalità dell'accadere che riguardano l'essere fisicamente presente, il senso stesso del dolore e del piacere corporeo e di quello spirituale e le loro differenze. In questo senso viene commentato Aulo Cornelio Celso il quale nel *De medicina* sostiene che gli studi sono la causa dell'indebolimento fisico e delle malattie,¹¹³ posizione che avrà molto seguito nella poesia leopardiana e nelle sue elucubrazioni attorno al corpo, all'intelligenza, alla civiltà, ai rapporti tra gli antichi e i moderni. Quello stesso Celso che aveva argomentato sulla non naturalità della medicina sostenendo che essa fosse un rimedio alla non naturalità dello stato umano,¹¹⁴ viene studiato anche per la sua esaltazione della forza degli atleti, e dunque per l'attenzione che ha nei confronti del fisico umano e delle sue funzioni. L'involuzione,¹¹⁵ il

¹¹¹ *Zib.* p. 661

¹¹² Questi pensieri sono svolti in vari luoghi: *Zib.* pp. 163-64; 207-08; 727-29

¹¹³ *Zib.* pp. 1597-98. Su consiglio del Giordani, il Leopardi nel gennaio-febbraio del 1819 lesse il *De medicina* di Aulo Cornelio Celso, che molto gli piacque per la "sprezzatura elegante, e la facilità di esprimere cose difficilissime a dare a intendere", *Lettere*, n. 96, p. 166. Tale considerazione illuministica per un verso ed estetica per l'altro è espressa in varie parti dello *Zib.*, p.e. a p. 949 in cui si sostiene che la semplicità senza fronzoli è il segreto della bellezza di quell'opera, o a p. 1313, cit., in cui viene esaltata la capacità di questo autore di congiungere all'eleganza la precisione. Un giudizio simile a quello di Celso, il poeta trova certamente in *Qohèlet*, 12,12 (d'ora in avanti *Qoh.*): "E oltre a questo, figlio mio, bada: i libri si moltiplicano senza fine, ma il troppo studio logora il fisico (carnis afflictio est: letteralmente: è una fatica della carne)". Carne in ebraico è *bāšār* che solo per sineddoche indica il corpo e rende il principio materiale dell'essere umano, il *σῶμα* dei Greci

¹¹⁴ *Zib.* p. 1980

¹¹⁵ Interessante qui la posizione di Antonio Di Meo, *Il corpo, l'individuo e la critica leopardiana al conformismo moderno*, in «La cultura, Rivista di Filosofia, Letteratura e Storia», XLVI, 3/08, Il Mulino, Bologna, pp. 451-486: "L'affermazione così netta di Tristano [...] suona come una

raffreddamento del vigore corporeo derivano dall'infaciamento della società, dalla civiltà moderna. Anche questo collegamento tra corpo e civiltà ci appare rilevante per comprendere a fondo il concetto di allontanamento dallo stato naturale.¹¹⁶ Diventa una delle espressioni dello stacco graduale ma inesorabile tra l'uomo 'naturale' e l'uomo 'civilizzato'.

Oggidì è cosa molto ordinaria che un uomo veramente singolare e grande si distingue al di fuori per un volto o un occhio assai vivo, ma del resto per un corpo esilissimo e sparutissimo, e anche difettoso. Pope, Canova, Voltaire, Descartes, Pascal. Tant'è: la grandezza appartenente all'ingegno non si può ottenere oggidì senza una continua azione logoratrice dell'anima sopra il corpo, della lama sopra il fodero. Non così anticamente, dove il genio e la grandezza era più naturale e spontanea, e con meno ostacoli a svilupparsi, oltre la minor forza della distruttrice cognizione del vero inseparabile oggidì dai grandi talenti, e il maggior esercizio del corpo riputato cosa nobile e necessaria, e come tale usato anche dalle persone di gran genio, come Socrate ec. E Chilone uno de' sette savi non credeva alieno dalla sapienza il consigliare come faceva, *εὖ τὸ σῶμα ἀσκεῖν* (Laerz.), e questo consiglio si trova registrato fra i documenti della sua sapienza. In particolare poi quanto alla politica, oggidì l'uomo di stato si può dir che sia come l'uomo di lettere, sempre occupato alle insaluberrime fatiche del gabinetto. Ma nelle antiche repubbliche chi aspirava agli affari civili, e nella sua giovinezza fortificava necessariamente il corpo cogli esercizi la milizia ec. senza i quali sarebbe stato quasi infame; e lo stesso esercizio della politica era pieno di azione corporale, trattandosi di agire col popolo, clienti, impegni ec. ec. Così anche la vita di qualunque altro uomo di genio era sempre piena di azione nell'esercizio stesso delle sue facoltà. Esempio ne può essere Omero, secondo quello che si racconta della sua vita, viaggi ec. Di Cicerone che tanto incredibilmente affaticò la mente e la penna, e che nacque di quell'ingegno e natura unica che ognuno sa, niuno dice che fosse di corpo, non che infermiccio, ma gracile, le quali qualità oggi s'hanno per segni caratteristici, e condizioni indispensabili de' talenti non pur sommi ma notabili, e massime di chi avesse coltivato e occupato tanto la mente negli studi letterari e nello scrivere, come Cic. anzi p. una metà. Quel che dico di Cic. può dirsi di Platone, e di quasi tutti i grandissimi ingegni e laboriosissimi letterati e scrittori antichi. V. però Plutarco Vita di Cic. (11. Agosto 1820.). V. p. 233. capoverso 3.¹¹⁷

Sentenze o aneddoti o detti degli antichi vengono da Leopardi commentati per trarne fuori precetti etico-estetici. Così è per esempio a spiegazione di un altro detto di Diogene Laerzio riferito a Chilone,¹¹⁸ col corollario delle considerazioni di Frontone nel *De Bello Parthico*: il pensiero è del 4 agosto 1820. I vantaggi individuali di potenza, di forza, di ricchezza, ma anche di bellezza fisica, di piacevolezza procurano uno scarto da prima impressione, colmabile solo attraverso un ostentato disprezzo di se stessi di fronte agli altri e un modo di relazionarsi sempre cortese, amichevole. Restiamo su queste considerazioni del giovane poeta e leggiamole nel senso di un'appartenenza.

protesta nei confronti del processo di svalutazione, sociale e intellettuale, della corporeità, intrinseco [...] agli sviluppi stessi della civiltà moderna", p. 454. Di Meo, a nostro avviso a ragione, intende il corpo in Leopardi come un *dato di fatto*, non un fine da cui ha origine l'essere individuo dell'individuo

¹¹⁶ Non condivisibile, viceversa, ci appare la posizione dello stesso Di Meo, ivi, p. 474 il quale pensa che società e natura hanno, per Leopardi, "[...] stabilito una sorta di 'santa alleanza' non solo nel sostenere la propria conservazione a spese di quella dell'individuo, ma anche di aver stabilito essere la propria conservazione il fine principale di ogni sistema superindividuale..." L'esistenza superindividuale, come la chiama Di Meo, nel poeta recanatese non dipende da un modello organizzativo: tutto nella natura è casuale e non è frutto di disegno alcuno, la volontà è cieca, non si allea, la civiltà stessa è frutto del caso, come le più grandi scoperte. L'esistenza non si *conserva* in un senso darwiniano *ante litteram*, semplicemente, banalmente, *continua* se stessa.

¹¹⁷ Zib. pp. 207-08, cit.

¹¹⁸ Cfr. Zib. pp. 197-98

L'affabilità placa la bellezza che è onnivora, che offende l'amor proprio degli altri solo al suo stesso presentarsi. C'è qui tutta la discrepanza tra l'antico e il moderno la cui analisi sarà una costante nelle meditazioni zibaldoniane: l'armonia tra anima e corpo era innanzitutto equilibrio di forze e di tensioni, espressione dell'essere. L'intellettuale non disdegnava l'esercizio del corpo né l'azione, benché fosse di natura esile come per Cicerone. O per Platone. Così il ragionamento sul corpo è una sorta di filo conduttore ermeneutico mediante il quale Leopardi problematizza il passaggio dall'antichità alla modernità. Lo stesso logoramento del corpo sull'anima indica questa continua violenza con cui l'uomo, *arreso alla civiltà*, dimentica di fatto se stesso.

Numerosi sono gli esempi che via via vengono forniti. L'esaltazione, condotta a dispetto del valore del vivere intellettuale, dell'importanza dell'agire, dell'efficacia e dell'entusiasmo insiti nell'agire è una delle cifre dell'antico per cui: "[...] allora si viveva anche morendo, ora si muore vivendo" come dirà nel *Frammento sul suicidio*.¹¹⁹ La decadenza del corpo, pare di capire, è il segnale evidente del distacco di cui Leopardi costantemente parla, tra l'uomo naturale e l'uomo civilizzato. La civiltà fa sì, infatti, che il corpo sia "[...] *manifestamente scaduto da quel ch'era nell'uomo naturale*".¹²⁰ Che l'imperfezione del corpo, la sua deformità derivino dall'allontanamento dallo stato di natura e da un comune infiacchimento dell'uomo contemporaneo è pensiero conseguente al generale pessimismo con cui vengono trattati civiltà, progresso, ordine e disordine.

Il corpo civilizzato perde la sua forza: l'uomo di lettere contemporaneo ne è un esempio eloquente.¹²¹ Lo rendono poco operativo e dunque inerme, l'inerzia e l'ozio non supportato da attività.¹²² Il vigore del corpo pare essere legato alla facoltà immaginativa com'è per gli antichi che il corpo curavano con costanza. Anche così, tuttavia, è possibile un rovesciamento: l'uomo di grande immaginazione in un corpo deforme non partecipa del bello che è nella natura:¹²³ è senza speranza, escluso dalla natura e dalla storia. Il perché di questa esclusione è nella caduta per cui l'esistenza parrebbe consistere in questo continuo ripetersi dell'inutile movimento di un essere che vuole uscire fuori da sé ma che in sé è ricacciato dalle stesse leggi universali e dai limiti stessi della ragione. Questa dannazione cui è costretto dalla sua capacità di pensiero, questo essere irriducibilmente materia-corpo, pensante, proietta l'uomo nel nulla/continua assenza: il corpo sinergico all'anima, nel tempo, è destinato all'annichilimento.

¹¹⁹ *Frammento...*, cit., p. 277

¹²⁰ *Zib.* p. 2413, il corsivo è dell'autore

¹²¹ La letteratura rovina il corpo, è questa la tesi sostenuta incidentalmente già il 22 giugno 1820, *Zib.* p. 130. Il pensiero è svolto successivamente nel *Parini ovvero de la gloria*

¹²² Lo spirito che avanza, avanza a discapito del corpo. La decadenza del corpo, pare di capire, è il segnale evidente del distacco di cui Leopardi sovente parla, tra l'uomo naturale e l'uomo civilizzato. Cfr., p.e., *Zib.* p. 628

¹²³ Siamo qui al marzo 1821, *Zib.* p. 718

1.2.1 Il corpo e l'anima

Fin dall'inizio nella speculazione leopardiana a percepire il nulla è l'ente materiale: "Come potrà essere – infatti – che la materia senta e si dolga e si disperi della sua propria nullità?"¹²⁴ La materia che pensa e che diviene sa che la sua vita è nulla. Se nell'imminenza della morte ci accorgiamo – come ci accorgiamo – che l'anima fuori dai sensi è fuori di se stessa,¹²⁵ l'anima senza il corpo è nulla. Il corpo la condiziona, le esperienze fisiche positive danno energia e forza allo spirito, quelle negative lo frustrano e lo abbattano. Lo spirito – se pur questa parola significa qualcosa! – che avanza, avanza a discapito del corpo, delle sue possibilità e a tratti diviene una delle forme della corruzione dallo stato primigenio. D'altro canto non succede mai che una esperienza deleteria per l'anima lo sia anche per il corpo.¹²⁶ Succede, al contrario, a segnalare l'urgenza della materia, la sua cogenza, che un corpo abbattuto induca sconforto, *inedia*, assenza di volontà e di determinazione. È vero infatti che il corpo prevale sullo spirito – inteso come condizione intellettuale dell'uomo – e questa prevalenza può notarsi nella comparazione dei dolori. I dolori spirituali possono essere superati dalla grandezza o dalla forza d'animo, quelli fisici abbattano e mortificano il vigore delle membra trovando difficilmente una terapia.¹²⁷ Abbandonando all'alba il corpo stanco l'amante desidera la morte: il corpo, la pienezza della sua soddisfazione sono congiungimento di amore-morte, e dunque mezzo, strumento:

Poi, quando tutto avvolge
La formidabil possa,
E fulmina nel cor l'invitta cura,
Quante volte implorata
Con desiderio intenso,
Morte, sei tu dall'affannoso amante!
Quante la sera, e quante
Abbandonando all'alba il corpo stanco,
Se beato chiamò s'indi giammai
Non rilevasse il fianco,
Nè tornasse a veder l'amara luce!¹²⁸

Ne "il corpo stanco" del v. 52 troviamo il ricordo che Ovidio mette in bocca a Saffo: "Et quod, ubi amborum fuerat confusa voluptas,/ plurimus in *lasso corpore* languor erat."¹²⁹ Tale spossatezza sembrerebbe una estensione del

¹²⁴ *Zib.* pp. 106-07

¹²⁵ Cfr. *Zib.* p. 2183

¹²⁶ Cfr. *Zib.* p. 1719

¹²⁷ Cfr. *Zib.* p. 2479

¹²⁸ *Amore e morte*, vv. 45-55, p. 99

¹²⁹ Publio Ovidio Nasone, *Heroides*, § 15, vv. 49-50, testo lat. a fronte, introd. trad. e note di Gianpiero Rosati, Rizzoli, Milano 1989, pp. 284-85

sorriso di Consalvo: pienezza, desiderio appagato ma inizio dell'amara luce e dunque della sconfitta.

La teoria del piacere legata com'è alle sensazioni che dipendono dalla capacità del corpo di cogliere l'esterno da sé ha il tedio come suo sbocco naturale. Il riferimento all'esterno nello sviluppo del pensiero leopardiano è prioritariamente caratterizzato dalla necessità di vedere o di toccare le cose. Lo stesso essere al mondo, le idee, le opinioni, le azioni, derivano tutti dai sensi che fanno l'uomo cosciente del mondo e parte di esso.¹³⁰ Questo rapportarsi significa allora fare i conti con la nuda realtà tangibile, concreta, osservabile ma sfuggente, aerea, tradimentosa... Ciò che di seducente ha il pensiero leopardiano sul nulla consiste proprio nella percezione che le cose appartengono al mondo e che il nulla diviene *nelle* cose e dunque nella materia, nel tempo, nella contemporaneità.

Il vuoto dell'individuo è l'universale destino degli esistenti, la dannazione della materia pensante *nella* natura. Qui si gioca la dualità tra io che è nel corpo e che sente perché ha coscienza e non-io, fuori di me che non sente ma è, e invecchierà, si corromperà, rinascerà continuando eternamente il suo gioco.

Corollario di un ragionamento che problematizza la dualità di accezione di materiale-immateriale, il discorso sull'anima si complica a discorso sull'esistenza

Dal 1820 in poi, il problema dell'anima viene affrontato dall'ottica divergente del relativismo. Il poeta si interessa filosoficamente – non solo esistenzialmente – della vita e della morte e ne cerca il confine.¹³¹ Distingue un'anima materiale da una spirituale e pensa la morte, fine di tutto, come negativa più per l'anima spirituale che per quella materiale.

Se l'anima è materiale non c'è infatti separazione, morendo il corpo muore l'anima, se essa è spirituale, la morte è un impedimento perché le vieta di rimanere nel corpo che è la sua unica dimora.¹³²

Nella nostra perfetta ignoranza, nel buio in cui ci troviamo, fatto di incapacità e di pretese della ragione “[...] vogliamo l'anima immateriale, perchè la materia non ci par capace di quegli effetti che notiamo e vediamo operati nell'anima”. E “qui si spengono tutti i lumi”.¹³³

Allora cominciamo a riflettere. L'anima esiste, ci diciamo, deve esistere. Ma come possiamo predicare un qualunque attributo a qualcosa che conosciamo solo per supposizione? Accendiamo i lumi. Di una cosa siffatta, infatti, possiamo dire contemporaneamente tutto e il suo contrario. La verità è che l'anima è una facoltà. Conosciamo la volontà, la memoria, l'intelletto, e chiamiamo anima il desiderio, il ricordo, la ragione, l'immaginazione...

Tale è l'anima e questo rende più intricato il percorso teso al coglimento dell'essenza della vita.

Non possiamo dire che lo spirito sia immortale, semplicemente perché non lo conosciamo, e la materia diventa, nei pensieri del giovane Leopardi,

¹³⁰ Cfr. *Zib.* pp. 1388-91

¹³¹ Appare necessario qui raccontare lo sviluppo dell'idea di anima nel pensiero di Giacomo per dire, seguendo la progressiva materializzazione del suo concetto, di quanto radicale sia il significato del salto

¹³² Cfr. *Zib.* pp. 281-82

¹³³ *Zib.* p. 603

progressivamente ma inesorabilmente l'unica nostra maniera di essere e di pensare. La corruzione della materia significa malattia e morte e la morte si presenta allora come assenza. A questo punto lo spirito può continuare o perire, ma tutt'è due le possibilità sono inconoscibili.¹³⁴

Se come principio necessario dell'immortalità poniamo la semplicità dell'anima e se l'anima è materiale, la materia non muore, perché essa è composta di elementi semplici che sono essi stessi materia.¹³⁵

Rispetto allo spirito “[...] i principi della materia [...] non sono una supposizione, ma debbono necessariamente e realmente esistere”.¹³⁶ Si capisce da ciò che nei pensieri del poeta, lo spirito gradualmente ma inesorabilmente cede il passo al corpo e la morte diventa filosoficamente più devastante: la realtà tremenda consiste nell'impossibilità per la nostra mente di concepire qualcosa al di là della materia. Spirito ricorda allora un vento o un soffio, altro non è che materia assottigliata, *pneuma* o *psyché*.¹³⁷ Dicendo anima e affermando che l'anima sia spirito, la mente pensa a qualcosa di indeterminato di cui non sa altro: così immagina, per assottigliamento progressivo un soffio, un vento: “e questa fu la prima idea che gli antichi si formarono dello spirito, quando lo chiamarono in greco *πνεῦμα* da *πνέω*, e in latino *spiritus* da *spiro*: e anche *anima* presso i latini si prende per vento, come presso i greci *ψυχή* derivante da *ψύχω*, *flo spiro*, ovvero *refrigero*”.¹³⁸

¹³⁴ Cfr. *Zib.* pp. 629-30

¹³⁵ Tale prospettiva riconduce certamente alle problematiche presenti in tanta filosofia greca, che ritroviamo nei ragionamenti svolti da Cicerone nelle *Tusc. disp.*, testo, come sappiamo, ben conosciuto da Leopardi e più volte preso in considerazione. Sul rapporto anima-corpo di tanta filosofia greca, ma a esaltazione della metafisica platonica e a detrimento della pragmatica epicurea, si veda in particolare *Tusc. disput.*, I, 19, 43 sgg, pp. 79 sgg

¹³⁶ *Zib.* p. 632, cit

¹³⁷ *Zib.* pp. 602 sgg.

¹³⁸ *ibidem*. È opportuno rilevare che questi pensieri sono svolti il 4 febbraio 1821. Che l'anima sia soffio e che la procreazione istilli un soffio vitale è tradizione assai antica che se riportata e argomentata da Aristotele (*Hist. anim.* 586 a, 15 sg; *Gen. anim.* 728 a, 9 sg; 736 b, 33 sgg.) è già riscontrabile in una serie di passi di Omero, *Iliade* (d'ora in poi *Il.*) XXII, 467-75, testo greco a fronte, pref. di Fausto Codino, vers. di Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi 1990 (1950), pp. 786-89 nella descrizione dello svenimento di Andromaca; ma soprattutto in *Il.* V, 696 sgg, pp. 182-83 dove di Sarpedone si dice che “lo lasciò allora la *ψυχή*, scese occhi sugli una nebbia . Ma poi respirò ancora...”; in *Od.* XXIV, 348 sgg., pp. 728-29. In un testo fondamentale per lo svolgimento di queste problematiche, R.B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, Adelphi, Milano 2006 (1998), p. 122 leggiamo: “La *ψυχή* [...] è nella persona (*Il.* XXI, 569) ma non si parla di essa come di qualcosa che si trovi nei polmoni o nel petto, né che pensi o senta finché la persona è viva. Sembra piuttosto un ‘principio vitale’, o anima non coinvolta allo stato di coscienza ordinaria, un'entità che persiste, ancora priva di siffatta coscienza, nella dimora dell'Ade...” Onians non sembra tuttavia concordare pienamente con la coincidenza tra *ψυχή* e soffio pensando piuttosto alla psiche come a una sorta di simulacro, a un'ombra. Essa è la materia costitutiva della vita. Viceversa lo Snell, *La cultura greca...*, cit., p. 28 avverte come la psiche in Omero non ha niente a che vedere con l'anima cosciente ma è anima in quanto, appunto, tiene in vita l'uomo. Tre sono le parole che Omero usa per indicare l'anima: *ψυχή*, *θυμός* e *νόος*. Annotiamo inoltre come Socrate, argomentando sull'anima con Ermogene, nel *Cratilo*, 400b, in Platone, *Tutti gli scritti...*, cit., p. 148, dopo aver spiegato l'origine comunemente accettata della definizione dell'anima come di un soffio vitale, la identifica etimologicamente, anche se con qualche forzatura, in una potenza che: “*φύσιν ὀχεῖ καὶ ἔχει*

Quella prima idea, nel ragionamento, viene mantenuta e abbraccia il pensiero illuministico secondo cui ogni astrazione deriva da osservazioni concrete e le stesse parole, prima che astratte, sono in realtà indicatori tangibili di qualcosa di cui abbiamo fatto esperienza, che conosciamo in quanto materiale. L'astrazione per assottigliamento ci consente di formarci "una similitudine di una sostanza immateriale". Ma è, appunto, similitudine. Sull'anima dunque non abbiamo certezze, la nostra capacità immaginativa è insufficiente a rappresentarla proprio perché limita la sua sfera di comprensione al materiale, a ciò che è percepibile o spiegabile attraverso l'esperito. Occorre qui rilevare come molte delle questioni presenti nella filosofia antica e moderna, molte inferenze della speculazione, talune problematiche religiose siano per Leopardi riconducibili (e riducibili) a questioni linguistiche. A proposito

[...] del nome materiale imposto allo stesso spirito e all'anima, aggiungete che noi non possiamo concepire verun affetto dell'animo nostro se non sotto forme o simiglianze materiali, nè dargli ad intendere se non per via di traslati presi dalla materia (sebbene alle volte abbiano perduto col tempo il significato proprio e primitivo per ritenere il metaforico), come infiammare, confortare, muovere, toccare, inasprire, addolcire, intenerire, addolorare, innalzar l'animo ec. ec.¹³⁹

Il paragone con l'oggetto sensibile e materiale consente di traslare il significato, di dare un nome alle cose astratte. L'origine delle parole indica già i confini del pensiero che si muove naturalmente per cose conosciute e descrive le cose invisibili solo attraverso analogie, concomitanze, aderenze, derivazioni, implicazioni, somiglianze. L'astratto è dunque la figurazione del concreto. Per questo (linguisticamente) l'anima è soffio, perciò è materia assottigliata, ma materia: non rientra tra gli esperibili, per essere detta ha bisogno della *cosa*.

D'altra parte è vero che dell'anima nulla possiamo dichiarare, né che sia composta di parti semplici, né che non sia composta, né che sia divisibile e nemmeno che sia indivisibile. A questo punto Leopardi si interroga su un'altra annosa questione metafisica già presente nel pensiero antico e discussa da alcuni pensatori a lui contemporanei: dopo avere utilizzato la sua perizia filologica proprio per esprimere la tesi per cui qualsiasi astrazione nasconde un riferimento al concreto data l'impossibilità del pensiero di immaginare l'immateriale, egli si chiede come sia possibile sapere che l'immateriale è indivisibile.¹⁴⁰ E su questo ragiona affermando sostanzialmente che uno spirito che non si può comporre non diviene e se non diviene non comincia: "Meglio quei filosofi antichi i quali negando che le anime fossero composte, e potessero mai perire, negavano parimente che avessero potuto nascere, e volevano che sempre fossero state."¹⁴¹ Considerare infatti la divisibilità dell'anima ritenendo che essa sia composta di parti quali l'intelletto e l'immaginazione è fondamentalmente una posizione errata perché considera parti dell'anima quelle che sono solo facoltà. "L'anima

[porta e possiede la natura]" e gli attribuisce "il nome di *φυσέχη*" aggiungendo che "è possibile anche dire *ψυχή*, per eleganza"

¹³⁹ *Zib.* p. 1262. Il pensiero verrà ripreso a p. 1388, cit., ma era stato anticipato già a p. 1054

¹⁴⁰ Cfr. *Zib.* p. 603

¹⁴¹ *Zib.* p. 604, cit.

stessa non ci è nota se non come facoltà”.¹⁴² L’esperienza, l’analogia dimostrano che l’uomo può perdere qualcuna delle qualità dell’anima e dunque che l’anima sia divisibile, che cresca, che maturi negli anni e dunque che divenga. Il passo culmina contestando un brano di Cicerone, “Cato mai. seu de Senect. c. 21 fine, ex Platone” che recita così: “*cum simplex animi natura esset, neque haberet in se quidquam admistum dispar sui, atque dissimile, non posse eum dividi: quod si non possit, non posse interire*”,¹⁴³ per poi concludere:

In somma fuori della espressa volontà e forza di un Padrone dell’esistenza, non c’è ragione veruna perchè l’anima, o qualunque altra cosa, supposta anche e non ostante l’immaterialità debba essere immortale; non potendo noi discorrere in nessun modo della natura di quegli esseri che non possiamo concepire; e non avendo nessun possibile fondamento per attribuire ad un essere posto fuori della materia, una proprietà piuttosto che un’altra, una maniera di esistere, la semplicità o la composizione, l’incorruttibilità o la corruttibilità.¹⁴⁴

Il limite della nostra ragione non ci consente metafisiche possibili: qualche giorno dopo, ammettendo ai soli fini del ragionamento la semplicità dell’anima, Leopardi continuerà a sostenere che le due tesi contrastanti sono “fuori della nostra portata”,¹⁴⁵ in un pensiero in cui la lezione di John Locke viene assimilata diremmo kantianamente. Se, inoltre, la semplicità è sinonimo di immortalità anche la materia, comunque divisibile in parti semplici, sarà immortale.

Il confronto finale, decisivo, con una dimostrazione di Cicerone e di altri filosofi antichi, ritenuta comunque debole, dal 1821 in poi proietta il pensiero del Recanatese in un sostanziale agnosticismo in cui tuttavia è chiaro come oltre alla religione e alla pretesa esistenza di un Dio non c’è ragione alcuna di portare avanti la tesi dell’immortalità.

¹⁴² *Zib.* p. 605

¹⁴³ *ibidem.* Il Pacella così traduce: “e poiché la natura dell’anima è semplice, e non ha uniti in sé elementi diversi e dissimili da sé, essa non si può dividere: e se questo non può essere, non può morire.” *Zib.*, vol III, p. 599

¹⁴⁴ *Zib.* pp. 605-06, cit.

¹⁴⁵ *Zib.* p. 630, cit.

1.3 Reazioni al nulla: “Riposare in questa estremità d’orrore”

Il 12 gennaio 1821 nello *Zib.*,¹⁴⁶ Leopardi, citando direttamente dal greco, ci racconta l’aneddoto, famoso, della serva che deride Talete “caduto in una fossa mentre andava contemplando le stelle”. L’episodio non è nuovo per i lettori di Platone (*Teeteto* 174 a) né per quelli di Diogene Laerzio, (*Vite di filosofi* I, 34), né, infine, per quelli di Montaigne.¹⁴⁷ Appunti simili leggiamo inoltre in Cicerone a proposito di Democrito.¹⁴⁸

L’interpretazione che del fatto dà, poco più sotto, Leopardi, non consente equivoci: il senso comune, essendo più vicino alla natura, ha conservato l’immediatezza della verità che la filosofia ha scordato... L’uomo si è allontanato dal suo stato naturale proprio perché ha cominciato a riflettere sulle cose e sul perché delle cose. Interpretazione, questa, che stravolge il significato che dell’aneddoto dà Platone secondo cui il senso comune non comprende i perché della filosofia. Leopardi, in poche parole, ci invita a guardarci i piedi e a trovare lì, davanti a noi, la verità che abbiamo sempre saputo, naturalmente. Un episodio tutto sommato minimo,¹⁴⁹ nella sterminata letteratura dello *Zib.*, ma che

¹⁴⁶ *Zib.* p. 492

¹⁴⁷ In particolare Montaigne, in un pensiero che si avvicina molto al ragionamento leopardiano, dice di essere riconoscente nei confronti della ragazza milesia che “[...] vedendo Talete continuamente occupato a contemplare la volta celeste e con gli occhi sempre levati verso l’alto, mise sui suoi passi qualcosa per farlo inciampare, allo scopo di avvertirlo che sarebbe stato tempo di applicare il suo pensiero alle cose che erano tra le nuvole quando avesse provveduto a quelle che stavano ai suoi piedi. Certamente essa lo consigliava bene, avvertendolo di guardare piuttosto a sé che al cielo.” In Michel de Montaigne, *Saggi*, II, Cap. XII a-b, Adelphi, Milano 1992 (1966), 2 voll., pp. 709-10

¹⁴⁸ Troviamo riferimenti riconducibili al senso dell’aneddoto in *Tusc. disp.*, V, 39, 114, p. 500, : “[...] et cum alii saepe, quod ante pedes esset, non viderent, ille <in> infinitatem omnem peregrinabatur, ut nulla in extremitate consisteret” e in Cicerone, *Della divinazione*, (d’ora in avanti *De Divin.*) II, XIII, testo lat. a fronte, introd. trad. e note a cura di Sebastiano Timpanaro, Garzanti, Milano 1996 (1988), p. 130. Il verso, secondo quanto apprendiamo dallo studioso nella nota 48 di p. 343, è dell’*Iphigenia* di Ennio (*Sc.* 244 Vahlen, 187 Jocelyn) ed è citato anche in Cicerone, *De rep.* I, 30

¹⁴⁹ Minimo ma denso di richiami a una tradizione filosofica preesistente e posteriore se è vero che Hans Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia – Una preistoria della teoria*, Il Mulino, Bologna 1988, ha indagato sulla ricezione trasversale e piena di significati sempre diversi dell’aneddoto di Talete che viene fatto da lui derivare dal *corpus* delle favole esopiche (riguardo a un astronomo che inciampa e cade). Riportiamo la favola; “Un astronomo aveva l’abitudine di uscire tutte le sere per studiare le stelle. Una volta che s’aggirava nel suburbio con la mente tutta rivolta al cielo, cadde senza avvedersene in un pozzo. Mentre egli si lamentava e gridava, un passante udì i suoi gemiti e gli si avvicinò. Saputo il caso gli disse: caro mio, tu cerchi di sapere quello che c’è nel cielo, e intanto non vedi quello che c’è sulla terra”, in Esopo, *Favole*, introd. Giorgio Manganelli, trad. it. Elena Ceva Valla, Rizzoli, Milano 1982 (1951), pp. 98-99, n. 65. Tale ricezione che va da Platone ad Agostino, a Bacone, a Voltaire, ad Heidegger, e omette Leopardi, nell’analisi di chi traccia una sorta di preistoria della teoria a partire da un protofilosofo come Talete, dà conto del rapporto sempre diverso, sempre nuovo, stando alle

molto dice sull'atteggiamento del poeta nei confronti del sapere, della filosofia e della poesia. Chi ha "visto" Leopardi nell'atto di oltrepassare la siepe, non può fare a meno di chiedersi come si concilino gli "interminati spazi" e i "sovrumani silenzi" *di là da quella* con la risata della serva, richiamo esplicito alla limitatezza dello sguardo. La risposta all'interrogativo sta nei due poli differenti in cui avviene la speculazione (teorico-poetica) leopardiana nel suo complesso: il sistema della natura e quello dell'uomo.

Oltrepassare il limite è atto poetico di ribellione creativa, è, come spiegheremo oltre, la sensazione dell'indefinito. La filosofia leopardianamente intesa non occupandosi che in modo oggettivo di sensazioni fa discorso dell'impotenza conoscitiva di cui l'indefinito è il risultato e conclude dal punto di vista unico della ragione che l'uomo si è allontanato dalla comprensione vera delle cose proprio nel suo volerle comprendere. L'esortazione a guardarsi i piedi diventa allora paradossalmente l'inizio della filosofia e la sua fine. Leopardi ride il sorriso della donna di Tracia che sa naturalmente, per istinto, quello che altri scopriranno: le cose sono, le cose accadono. La verità è oltre ogni comprensione: è natura, non quello che abbiamo cercato né ciò che crediamo di aver trovato. Talete esce zoppo e incompreso. Il fulcro del problema si sposta: non è più il senso comune che brucia la filosofia, non più l'ignoranza contro la sapienza, o il concreto che supera l'astratto: è la certezza dell'inutilità di ogni ricerca perché l'esistenza è lì, con noi e senza di noi. Eppure. La caduta è il senso più profondo dell'essenza umana. Cade solo chi cerca l'altezza e chi cade, cade in basso. Talete a terra, allora, non rappresenta la sconfitta ma il tramite tra l'essere che è e l'essere che pensa: Talete e la donna sono i due aspetti di una stessa natura, l'umana. Leopardi che ride, ride di se stesso. E di noi. Tra il riso e la pietà qui il riso prevale: "Non so se il riso o la pietà prevale",¹⁵⁰ leggiamo infatti ne *La*

epoche e agli autori, che si instaura tra il sapiente – colui che cerca – e il popolo – di volta in volta inteso come chi subisce, chi ignora, o come uno spettatore interessato che, alla maniera di Epicuro e di Lucrezio, più o meno consapevolmente, se la ride dell'impossibilità di una definizione logico-scientifica di ciò che sta in cielo. Leggiamo alcune parti del testo di Blumenberg che riteniamo importanti anche ai fini della comprensione della posizione leopardiana: "Per quanto riguarda la servetta di Tracia che osserva il Milesio andare in giro di notte nel portamento meno opportuno, è facile supporre che essa lo spiasse mentre attendeva al culto dei suoi dei. In questo caso Talete cadde meritatamente, poiché i suoi dei erano quelli falsi. Che un comportamento incomprensibile possa essere il sintomo della presenza visibile di un dio e che anzi debba esserlo, quanto più la stravaganza si avvicina alla follia, era un fatto noto non soltanto ai Greci, ai quali Omero rammentava incessantemente come ad un uomo possa manifestarsi solo il dio che gli altri non vedono [...] Contro l'esclusività del rapporto di un singolo con la propria specificità ogni altro si cautela, il pubblico moderno esattamente come la servetta tracia. Nella direzione presa da Talete – la direzione del suo sguardo fisso sul cielo stellato – non c'erano per lei gli dei della patria. Essi erano là dove il Greco cadde. In questo caso le era dunque lecito ridere della disgrazia altrui." in H. Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia*, cit., pp. 12-13. Il riso diventa paradigma dell'incomprensione irrisolvibile tra teoria (come sguardo di colui che vede dove altri non vedono o non guardano nemmeno) ed *Erlebnis*, mondo della vita, senso comune e quotidianità. Ancora: "[...] la fanciulla tracia non solo poteva fornire alla gravità del teoreta il contraltare dell'arguzia irridente; essa recava con sé anche lo sfondo [...] di un mondo di dei estranei, femminili, notturni, ctoni." p. 23. Il senso di estraneità del pensatore viene spiegato come "una specie di inevitabile effetto collaterale del successo teoretico: il suo sintomo, non la sua essenza." p. 32

¹⁵⁰ *La ginestra o il fiore del deserto*, v. 201, p. 129

ginestra; “Allor nacque tra’ topi una follia/ degna di riso più che di pietade”¹⁵¹ troviamo ancora nei *Paralipomeni* a proposito di congiure e congiurati risorgimentali. Questi riferimenti nascondono a detta di molti commentatori¹⁵² un modello classico che riguarda due filosofi: Democrito che ride e Eraclito che piange. Al Giordani il Leopardi l’aveva consigliato bene nella bella lettera del 18 giugno 1821: “[...] non potresti tu da Eraclito convertirti in Democrito?”¹⁵³ invitandolo di fatto alla catarsi di una bella risata dato che sia Democrito che Eraclito ragionano attorno al mondo e alle cose ultime ma con differente spirito. Il riferimento, oltre che come dimostrato dal Folin all’iconografia del Cinquecento, è, a nostro avviso, rintracciabile in Giovenale¹⁵⁴ X, 28-30, e in un passo del *De tranquillitate animi*, 15, 2-3, in cui Seneca invita Anneo Sereno ad imitare “piuttosto Democrito che Eraclito. Costui infatti, ogni volta che era stato in pubblico piangeva, quello invece rideva, a costui tutto ciò che facciamo sembravano disgrazie, a quello sciocchezze. [...] Aggiungi che acquista meriti maggiori per il genere umano chi ride piuttosto che chi piange...”¹⁵⁵. Seneca in questo passo argomenta sulla superiorità del riso rispetto al pianto invitando comunque, da stoico, l’amico ad accettare serenamente, oltre le lacrime, oltre al riso, gli accadimenti umani. Non così in Leopardi che nella lettera al Giordani testè citata afferma:

Vero è che la Disperazione si finge sorridente. Ma il riso intorno agli uomini ed alle mie stesse miserie, al quale io mi vengo accostumando, quantunque non derivi dalla speranza, non viene però dal dolore, ma piuttosto dalla noncuranza, che è l’ultimo rifugio degl’infelici soggiogati dalla necessità collo spogliarli non del coraggio di

¹⁵¹ *Paralipomeni alla batracomiomachia*, VI, 15, in *Poesie e prose*, II, p. 275

¹⁵² Ci riferiamo p. e. Alberto Grilli, *Leopardi, Platone e la filosofia greca*, in *Leopardi e il mondo antico – Atti del V Convegno Internazionale di studi leopardiani*, Olschki, Firenze 1982, pp. 68-9 e Alberto Folin, *Leopardi e la notte chiara*, Marsilio Venezia 1993, pp. 121-29: in verità questi critici hanno analizzato solo il riferimento al v. 201 della *Ginestra* tralasciando i *Paralipomeni*. Un’analisi più convincente e dettagliata in materia viene condotta nella parte finale del saggio di Gilberto Lonardi, *L’oro di Omero...*, cit., pp. 205-21. Partendo dall’irrisione dei congiurati risorgimentali condotta *sub specie* favolistica all’ottava 15 del canto VI dei *Paralipomeni*, cui abbiamo fatto cenno, l’autore traccia una parabola del riso e della pietà il cui punto culminante ai fini della nostra ricerca è nell’incontro tra riso velenoso e suicidio presente nel *Bruto*, ma teorizzato in forme e modi diversi nello *Zib*.

¹⁵³ *Lettere*, n. 208, p. 314

¹⁵⁴ “Iamne igitur laudas quod de sapientibus alter/ ridebat, quotiens a limine moverat unum/ protuleratque pedem; flebat contrarius auctor?”: “Puoi dunque approvare quei due sapienti, l’uno dei quali ogni volta che metteva piede fuori di casa, rideva, mentre l’altro al contrario piangeva?”, Giovenale, *Satire*, X, 28-30, testo lat. a fronte, introd. trad. e note a cura di Mario Ramous, Garzanti, Milano 1996, pp. 244-45. Il passo di Giovenale è commentato tra gli altri da Montaigne, *Saggi*, cit., I, p. 393 che lo cita dicendo di preferire Democrito sostanzialmente perché il riso ci condanna più del pianto.

¹⁵⁵ Lucio Anneo Seneca, *La tranquillità dell’animo*, (d’ora in poi, *De tranq. an.*), testo lat. a fronte, trad. e note di Caterina Lazzarini, introd. di Gianfranco Lotito, BUR, Milano 1997, pp. 128-29. E non scordiamo, tra i riferimenti possibili, che la pazzia ridente di Democrito era stata discussa in un testo pseudo-ippocratico tratto dal tomo IX delle opere complete di Ippocrate nell’edizione del Littré (Parigi 1861) e da noi consultata nell’edizione curata da Yves Hersant dal titolo Ippocrate, *Sul riso e la follia*, Sellerio, Palermo 1991. Il Sorel, citato in prefazione a p. 22, nel XVIII sec. dirà: “Faccia chi vuole l’Eraclito del secolo, per quanto mi riguarda stimo meglio esserne il Democrito, e voglio che i più importanti affari della terra mi servano solo di farsa” e pare Leopardi...

combatterla, ma dell'ultima speranza di poterla vincere, cioè la speranza della morte.¹⁵⁶

in cui l'invito all'apatia stoica, come sollevamento dalle passioni, presente nel riferimento senecano¹⁵⁷, viene svolto nel segno di una resa noncurante all'evidenza dell'essere. Ma pianto e riso sono dicotomizzati anche in Luciano che, discutendo delle pratiche sacrificali, conclude che esse "non abbiano bisogno di chi le condanni, ma di un Eraclito che ne compiangia la stoltezza, o di un Democrito che ne derida gli errori".¹⁵⁸

Così leggiamo anche nel *Dialogo di Timandro ed Eleandro* in cui quest'ultimo esponendo le teorie leopardiane vanamente confutate dal primo dice:

Ma se mi dolessi piangendo [...] darei noia non piccola agli altri, e a me stesso, senza alcun frutto. Ridendo dei nostri mali, trovo qualche conforto; e procuro di recarne altrui nello stesso modo. Se questo non mi vien fatto, tengo pure per fermo che il ridere dei nostri mali sia l'unico profitto che se ne possa cavare, e l'unico rimedio che vi si trovi.¹⁵⁹

Assumiamo dunque il riso come una sorta di filo conduttore di alcune importanti concezioni leopardiane: nell'esempio riportato prima esso vuol dire "guardarsi i piedi"; in Seneca è uno dei modi della resistenza al nulla, già migliore del pianto; in Leopardi è sapienza e follia, spaesamento semantico, disincanto, tomba del volere, virtù, *vendetta*.

[...] ne' pazzi i più malinconici e disperati, è naturaliss. e frequente un riso stupido e vuoto, che non viene da più lontano che dalle labbra. Vi prenderanno per la mano con guardatura profondissima, e nel lasciarvi vi diranno *addio* con un sorriso che parrà più disperato e più pazzo della stessa disperazione e pazzia. Cosa però notabiliss. anche nei savi ridotti alla intiera disperaz. della vita, e massimamente dopo concepita una risoluzione estrema, *che li fa riposare appunto in questa estremità d'orrore*, e li placa, come già sicuri della vendetta sopra la fortuna e se stessi.¹⁶⁰

Ciò che accomuna l'ansia repressa del suicida a uno dei significati del riso è la follia che sconosce la via o comunque la ignora. La follia, nei modi simile alla saggezza, che si arrampica al presente riconoscendo la condizione umana e

¹⁵⁶ *Lettere*, p. 314, cit.

¹⁵⁷ Seneca, *De tranq. an.*, 15, 5-6, pp. 128-29

¹⁵⁸ Luciano, *Non si deve credere facilmente alla calunnia*, I, 13 [30], 15, in ID., *Dialoghi*, testo greco a fronte, a cura di Vincenzo Longo, 3 voll., Utet, Torino 1993, pp. 496-97. Su riso e sul pianto in riferimento a Luciano va anche ricordato quanto dice Cerbero a Menippo a Cerbero in *Dialogo dei morti*, 10 [77], 21 [4], 2, ivi., pp. 396-7: "MEN. Ed io, come ti è sembrato che sia sceso? CERB. Tu solo, o Menippo, in modo degno della tua specie, e prima di te Diogene, perché entraste senza essere costretti né spinti, ma volontariamente, ridendo ed esortando tutti a piangere."

¹⁵⁹ *O.M.*, *Dialogo di Timandro ed Eleandro*, p. 177

¹⁶⁰ *Zib.* p. 188, corsivo mio. Il pensiero è del 26 luglio 1820.

rafforzandola proprio nel suo rifiutarla. Con questa ironia viene scontata l'esistenza.¹⁶¹

La risata diventa allora la tragedia ulteriore che ha una sua ferocia conclusiva nel ribaltamento operato da ragione: il riso "è segno di disperazione già matura"¹⁶² ma non è arreso, esso manifesta sempre una potenza particolare che se non redime e se dà corpo a una condanna, tuttavia è l'espressione più forte del no gridato dall'uomo... Il sorriso è "maligno" e "ironico", quella speciale vendetta di colui che, sconsolato, sceglie la morte o comunque la *noluntas*, quando l'indifferenza non è più sufficiente e la prospettiva dell'immediato annullamento gli dona una "terribile e quasi barbara allegrezza".¹⁶³

La tentazione di Leopardi, questa *continua pazzia*¹⁶⁴ con cui il poeta costruisce il suo personale percorso di dannazione verso la vita e dunque verso la morte, genera il riso amaro, sarcastico e noncurante proprio di chi sa. Così in *Aspasia*, a segnare l'immobilità nei confronti della passione sconfitta, ma ad affermare la bellezza del ritorno, l'ampiezza della memoria, a sottolineare l'illusione perduta, l'incanto caduto, la ritrovata libertà, a dire soprattutto di una speciale vendetta contro il destino, "E conforto e vendetta è che su l'erba/ qui neghittoso immobile giacendo,/ il mar la terra e il ciel miro e sorrido."¹⁶⁵

Di questa tomba del volere, di tale riposo della volontà, il riso è segno. Le lusinghe dell'abbandono – ben rappresentato dalla rinuncia del suicida e dalla certezza della sconfitta nei confronti della vita, propria dei sapienti – ci vengono restituite dal riso che diventa una sorta di barriera intelligente contro la coscienza dell'avanzare del male. Intonazione loica del *come se* per colui che pensa la propria morte, e in ciò rinuncia, il riso è prospettiva da cui guardare alla vita e alle cose del mondo. Per questo "[...] chi ha il coraggio di ridere è padrone degli altri, come chi ha il coraggio di morire"¹⁶⁶ perché la risata è una presa di distanza, una smorfia eroica con cui si strappa il velo ipocrita del reale gettando via la desolazione e la disperazione che accomunano i pazzi e i sommamente sapienti. Un moto del cuore, al pari della pietà ma dalla pietà diverso.¹⁶⁷

Tale atteggiamento è comunque segno di una sproporzione il cui risultato ultimo è l'angoscia: l'esistenza che tende indefinitamente al piacere e vuole se stessa percepisce l'enorme discrasia tra il suo eccesso di 'essere-volontà' e il progressivo e ineluttabile annullarsi delle cose. Il sorriso con cui il poeta accoglie

¹⁶¹ "L'ironia è il patetico capovolto, ma che, corrompendo se stesso, porta con sé la coscienza del bene perduto. È la disperazione di chi ancora ben ama; ma dove il cuore vagheggia l'ironia corrode." Così Giulio Marzot, *Storia del riso leopardiano*, Messina-Firenze, 1966, p. 31

¹⁶² *Zib.* p. 107

¹⁶³ *Zib.* p. 87

¹⁶⁴ Importante appare il riferimento contenuto nello *Zib.*, p. 183, con cui Leopardi, contestando un passaggio presente nell'opera di Paul Heinrich Thiry barone d'Holbach, *La morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, Tours 1792, tomo III, pp. 379 sgg. - opera che quasi certamente non conosceva ma di cui aveva solo dei riferimenti – afferma che, al di là della religione, "[...] è una felice e naturale, ma vera e continua pazzia, il seguitar sempre a sperare, e a vivere, ed è contrarissimo alla ragione, la quale ci mostra troppo chiaro che non v'è speranza alcuna per noi."

¹⁶⁵ *Aspasia*, vv. 110-12, p. 106

¹⁶⁶ *Zib.* p. 4391. Tale osservazione viene riportata nella chiusa del LXXVIII dei *Pensieri*, in *Poesie e prose*, (d'ora in poi, *Pensieri*), II, p. 327: "Chi ha coraggio di ridere è padrone del mondo, poco altrimenti di chi è preparato a morire"

¹⁶⁷ *La ginestra o fiore del deserto*, vv. 198-201, p. 129, cit.

l'evidenza, l'amaro folle e saggio sorriso, più che una smorfia, è di per se stesso angosciante e traduce, *nel corpo*, la coscienza del nulla e dunque la fine delle illusioni. Il sorriso è la presa d'atto della corruzione dallo stato di natura e quindi della deviazione definitiva dall'ordine naturale. Il massimo di consapevolezza raggiunto mediante ragione decreta anche in prospettiva la fine della felicità e l'apparente inutilità della sua ricerca.

Il sorriso, quel sorriso, è una fuga dal dolore, e nel suo sfidare la morte e il nulla,¹⁶⁸ o il tempo, è impeto razionale e irrazionale insieme: una risata illuministica che converte la conoscenza delle cose in consapevolezza ma che indica, ancora, l'incompatibilità tra il corpo e il resto o, tra ragione e *physis* – materia.

La sconvolgente vastità del creato e la piccolezza dell'uomo di fronte al cosmo, questa nebulosa inquieta che oscura i pensieri e li arrende, l'accidentalità dell'esserci sull'incalzante divenire e la ripetuta impotenza nei confronti del sommo indifferente, tutto è misura dell'animo, evento che non conclude e attorno a cui è inutile ogni considerazione. Resta il riso e ciò che di potente ha, l'esclusività, l'assenza di argomentazioni, la follia, appunto, la saggezza, il conforto¹⁶⁹ e la vendetta.

Ma il sorriso di Consalvo accompagna comunque la morte... Il sorriso di Consalvo che nel momento estremo ha trovato il tutto e in esso vuole perdersi, unisce la vita e la morte. Rappresenta esso stesso un salto con cui si compie l'amore,¹⁷⁰ perché il tutto è uno sguardo pieno che introduce al nulla, alla notte buia e fredda, una quiete *prima* della tempesta. Un naufragio negli occhi dell'amata. Il sorriso accompagna la definitiva rinuncia, che è dolce, che è ineluttabile: l'io agonizzante, il bacio eterno di Consalvo – la felicità *nella* morte trascina in sé il desiderio finalmente appagato.¹⁷¹

Tristano, "maturo alla morte" da un certo momento in poi non ride più:

Libri e studi, che spesso mi maraviglio d'aver tanto amato, disegni di cose grandi, e speranze di gloria e d'immortalità, sono cose delle quali è anche passato il tempo di ridere. Dei disegni e delle speranze di questo secolo non rido [...] Oggi non invidio più nè stolti nè savi, nè grandi nè piccoli, nè deboli nè potenti. Invidio i morti e solamente con loro mi cambierei.¹⁷²

La presenza della morte da assidua pare diventare definitiva. Tristano ha perso la voglia di giocare. Non sa più essere indifferente.

¹⁶⁸ Si veda a questo proposito l'interessante saggio *Ridere del nulla* in Lucio Felici, *La luna nel cortile*, Rubettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 39-58

¹⁶⁹ Rilevanti le pagine di *O. M.*, *Dialogo di Timandro e di Eleandro*, pp. 177-78

¹⁷⁰ "Ecco dunque il fine di tutte le mie speranze de' miei voti e degli infiniti miei desideri (dice Verter moribondo e ti può servire pel fine), si vuol dire che in natura non si fa niente per salto ec. e nondimeno l'innamorarsi se non è per salto è almeno rapidiss. e impercettib. Voi avrete veduto quello stesso oggetto per molto tempo forse con piacere ma indifferentem. ec. all'improvviso vi diventa tenero e sacro ec.", *Ricordi d'infanzia e di adolescenza*, in *Poesie e prose*, II, pp. 1194-95

¹⁷¹ "Anzi felice estimo/ La sorte mia. Due cose belle ha il mondo:/ Amore e morte. All'una il ciel mi guida/ In sul fior dell'età; nell'altro, assai/ Fortunato mi tengo." Cfr. *Consalvo*, vv. 98-101, p. 62

¹⁷² *O.M.*, *Dialogo di Tristano e di un amico*, p. 220

1.3.1 Reazioni al nulla: il gioco

altro che gioco
Son l'opre de' mortali? ed è men vano
Della menzogna il vero?

A un vincitore nel pallone, vv. 32-33

L'idea del gioco è collegata in qualche modo alla valenza del riso, al fantastico, allo spavento provato, al concetto stesso che ci facciamo dell'organizzazione interna alle cose, ai modi d'esistenza della materia pensante e ha in sé più di un rapporto con i modi del pensiero antico, dà al mondo uno schema irrazionale, lo interpreta simbolicamente. Paradigma interpretativo dell'atto di esistere, il gioco, poeticamente rende la forza e la vanità del tutto, di ciò che l'uomo costruisce ed è menzogna ipotetica con cui spieghiamo il nostro quotidiano arrabattarci. Il gioco è innanzitutto un raccordo, presa d'atto dell'inutile affannarsi, del vano costruire. Ma è qualcosa che va oltre perché riguarda la volontà stessa dell'individuo, la valenza delle sue azioni e creazioni. Tramite il paradigma del gioco si comprende che ogni progresso è già minato al suo interno, ogni opera del "seme mortale" è inconcludente. L'azione dell'uomo si consuma entro il ristretto ambito della società. Non guarda oltre, né può...

Dopo il radicale ripensamento del ruolo della natura nel complesso dell'esistenza in generale e della vita umana in particolare, Leopardi libera campi semantici inediti alle sue idee portanti, nella misura in cui tenta di definire il senso stesso del nostro essere al mondo. Il gioco diventa un correlato dell'esistenza in quanto, figurativamente, viene utilizzato per comprendere le dinamiche uomo-natura e più in generale diventa paradigma della condizione umana. Riflettere sull'importanza del gioco vuol dire per noi, non solo estrapolare quelle parti o quelle considerazioni riconducibili a una tale prospettiva, ma considerare il gioco innanzitutto come *oggetto possibile* del pensiero del Recanatese, senza con ciò estenderne a dismisura valore. Per capire, comunque, questo tipo di approccio al problema, occorre condurre preliminarmente una breve analisi sulla questione della *irrealtà* del gioco e dunque sulla sua funzionalità metaforica.¹⁷³ In particolare notiamo come il gioco sia specchio credibile della contrapposizione uomo-mondo, sistema relazionale complesso che riproducendo lo schema dei rapporti, ma "per finta", "fingendo", appunto, diviene mondo e dunque modo di comprensione: "altro che gioco" sono infatti "l'opre dei mortali?".

Giammai d'allor che in pria
Questa vita che sia per prova intesi,
Timor di morte non mi strinse il petto.

¹⁷³ Seguiamo in questi ragionamenti alcune linee tracciate nel fondamentale saggio di Eugen Fink, *Il gioco come simbolo del mondo*, Hopefulmonster, Torino 1992

Oggi mi pare un gioco
 Quella che il mondo inetto,
 Talor lodando, ognora abborre e trema,
 Necessitate estrema;
 E se periglio appar, con un sorriso
 Le sue minacce a contemplar m'affiso.¹⁷⁴

Chi ha guardato il nulla non ha più paura, il senso del distacco viene reso tramite la metafora del gioco che contrapposto alla serietà del vero indica un'inezia, una bagattella. La morte stessa pare un gioco da cui il poeta prende le distanze con un sorriso che è al tempo stesso appartenenza e alterità. Prendendo un aforisma tratto dall'*Ottonieri* e lungamente equivocato per quella cattiva propensione a selezionare parti di un testo non contestualizzandole, capiamo che il sottile discrimine tra l'attività vera e propria (lavoro, occupazione) e il gioco, sta nella potenza dell'immaginazione. Nel cap. 2 vien detto infatti che Filippo Ottonieri "Non ammetteva distinzione dai negozi ai trastulli", conservando per sé l'animo di un adolescente. Infatti, "Diceva che i dilette più veri che abbia la nostra vita, sono quelli che nascono dalle immaginazioni false; e che *i fanciulli trovano il tutto anche nel niente, gli uomini il niente nel tutto*",¹⁷⁵ in cui ripete ma circoscrivendola, una frase scritta nel 1821 che poteva allora suonare come perentoria affermazione della tragica differenza tra tutto e niente nella percezione di un adulto o di un fanciullo¹⁷⁶ e che in uno schema totalmente altro si apre ad un senso nuovo, antico: l'immaginazione diletta falsifica, i fanciulli (nel gioco e per loro natura) immaginano tutto dove non c'è niente, non sono come gli uomini che smessa quella facoltà di creare immagini *false* utilizzano l'immaginazione per filosofare sul nudo vero che coglie il nulla nel tutto. Sull'impostura e sulla falsità rispetto alle verità, sulla necessità di evocare sogni e nutrirsi di illusioni discuteremo successivamente indagando il valore della conoscenza: "è men vano/ Della menzogna il vero?" Il gioco è comunque uno dei modi in cui le immagini false vengono create. Ottonieri non distingue tra 'negozio' e 'trastullo', riconduce l'uno all'altro per vivere in dimensione ludica.

Il gioco proprio del bambino ha una sua singolarità e una sua valenza educativa. In questa ultima accezione diventa in Leopardi anelito e impedimento, e dunque, ancora, impossibilità prima fisica che mentale di essere come gli altri, e non concerne fantasia e immaginazione, elementi inevitabili in ogni dimensione ludica. La questione, ancora una volta concerne il corpo, il corpo lasciato libero di esprimersi nella gestualità, nella teatralità del suo proporsi, del suo essere tra le cose.

Esempio più evidente del caso di un gioco inteso come metafora dell'esistenza, sulla simbolica di rapporti reali è il famoso passo dello *Zib.* del 2 dicembre 1828 ripreso nella *Palinodia* vv. 154-72 e in *Ad Arimane*, "Natura è come un bambino che disfa subito il fatto",¹⁷⁷ nei quali troviamo l'eco della presa di distanza tragicamente espressa nell'*Islandese*:

¹⁷⁴ *Il pensiero dominante*, vv. 44-52, p. 94, corsivo nostro

¹⁷⁵ *O.M., Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, cap. 2, p. 127, corsivo nostro

¹⁷⁶ Cfr. *Zib.* p. 527

¹⁷⁷ *Ad Arimane*, in *Poesie e prose*, I, p. 685

La Natura è come un fanciullo: con grandissima cura ella si affatica a produrre, e a condurre il prodotto alla sua perfezione; ma non appena ve l'ha condotto, ch'ella pensa e comincia a distruggerlo, a travagliare alla sua dissoluzione. Così nell'uomo, così negli altri animali, ne' vegetabili, in ogni genere di cose. E l'uomo la tratta appunto com'egli tratta un fanciullo: i mezzi di preservazione impiegati da lui per prolungar la durata dell'esistenza o di un tale stato, o suo proprio o delle cose che gli servono nella vita, non sono altro che quasi un levar di mano al fanciullo il suo lavoro, tosto ch'ei l'ha compiuto, acciò ch'egli non prenda immantinenti a disfarlo.¹⁷⁸

Così Omero:

[...] i Teucri si riversarono a intere falangi, e Apollo davanti con l'egida venerata abbattè il muro degli Achei senza fatica, come un bimbo la sabbia sulla riva del mare, che dopo aver costruito i suoi giochi infantili, di nuovo coi piedi e le mani rovescia tutto giocando.¹⁷⁹

E così nella *Palinodia*:

Quale un fanciullo, con assidua cura,
Di fogliolini e di fuscelli, in forma
O di tempio o di torre o di palazzo,
Un edificio innalza; e come prima
Fornito il mira, ad atterrarlo è volto,
Perchè gli stessi a lui fuscelli e fogli
Per novo lavorio son di mestieri;
Così natura ogni opra sua, quantunque
D'alto artificio a contemplar, non prima
Vede perfetta, ch'a disfarla imprende,
Le parti sciolte dispensando altrove.¹⁸⁰

La similitudine è usata in Leopardi per dire della contesa tra uomo e natura, per introdurre il tema che sarà svolto magistralmente nella *Ginestra*, per mostrare, insomma, come l'uomo abbia la capacità di prevenire, inutilmente, la distruzione continuamente operata dalla natura. La leggerezza e la superficialità del gioco qui denunciano il capriccio; la natura, definita *fanciullo invitto*, continuamente distrugge e trasforma.

E indarno a preservar se stesso ed altro
Dal gioco reo, la cui ragion gli è chiusa
Eternamente, il mortal seme accorre
Mille virtùdi oprando in mille guise
Con dotta man: che, d'ogni sforzo in onta,
La natura crudel, fanciullo invitto,
Il suo capriccio adempie, e senza posa
Distruggendo e formando si trastulla.¹⁸¹

¹⁷⁸ *Zib.* p. 4421

¹⁷⁹ *Il.*, XV, vv. 360-64, pp. 526-27

¹⁸⁰ *Palinodia al marchese Gino Capponi*, vv. 154-164, pp. 117-18

¹⁸¹ *Palinodia*, vv. 165-172

Questo “gioco reo” viene vissuto dall’uomo in affanno: è un gioco assoluto a cui egli può opporre solo la fragile ragione, le piccole illusioni, ma come misero paravento di fronte alla tempesta. Il gioco è questo venire all’esistenza delle cose che esistono nel flusso del tempo – nella distruzione operata dal tempo e dalla natura,¹⁸² contro cui l’uomo cerca di frapporre l’esile barriera delle opere, del fare. Il mortale è teso a preservare la stirpe, il suo non-senso nel mondo contro una natura che dispone le cose conducendo il divenire.

L’uomo è costretto a giocare il gioco cosmico di nascita morte e distruzione opponendo ad esso alla sua necessità assoluta e indifferente, la fragile idea di conservazione, il progresso, la sua equivoca libertà. Il gioco non viene qui inteso fenomenologicamente ma nella sostanza delle sue significazioni e proprio in ciò diventa metafora dell’esistenza. Così il poeta può affermare ne *La vita solitaria*:

Al garzoncello il core
Di vergine speranza e di desio
Balza nel petto; e già s’accinge all’opra
Di questa vita *come a danza o gioco*
Il misero mortal.¹⁸³

Il “garzoncello” che si appresta ad affrontare la vita “come danza o gioco” è solo un “misero mortale” che sarà presto disilluso. In questo tema di capillare importanza nel circoscrivere l’atteggiamento di Leopardi nei confronti dell’esistenza, il gioco come quel sorriso, non è segno di gioia, non allietta, non è solamente compartecipazione, ma rappresenta una sorta di scarto poetico tra l’intelligenza di colui che sente e pensa e la cruda realtà della cosa pensata. Proprio della giovinezza è il gioco crudele che distrugge dove la vecchiaia preserva ed è inclinazione che qualifica l’eccesso di vita proprio dei giovani che sconoscono cautela e timore: “Un fanciullo e un giovane spessissime volte si piglierà piacere di uccidere una mosca o altro animaletto, cacciandolo anco con fatica, senza altra ragione o altro fine che di prendersi gusto” e lo farà “per istinto”.¹⁸⁴

Il riposo di Amelio, il filosofo dell’*Elogio agli uccelli* il cui nome vuol dire già libero d’affanni, noncurante,¹⁸⁵ segue il gioco vario degli uccelli che si librano in aria e che ridono attraverso il canto. Da subito questi nota come gli altri animali “[...] non fanno festa, nè significazione alcuna di allegrezza” con l’eccezione delle lepri che con la luna piena “saltano e giuocano insieme, compiacendosi di quel chiaro”.¹⁸⁶ Il gioco è un riposo, una distrazione vaga, segno di intelligenza o comunque di uno speciale avvicinamento alla vita. Gli stessi termini usati nell’*Elogio* conducono all’esteriorità e alla superficialità della rappresentazione: rallegrarsi, leggiadro, contentezza, amenità, vaghezza dei

¹⁸² Così Emanuele Severino, *Cosa arcana e stupenda. L’Occidente e Leopardi*, Bur, Milano 2006 (1997), p. 25: “Il «gioco» della Natura è l’evento in cui il nulla incontra per caso l’esistenza che non è qualcosa di preesistente a tale incontro, ma sorge nell’incontro; l’incontro è il suo sorgere nel nulla”

¹⁸³ *La vita solitaria*, vv. 48-52, p. 57, corsivo nostro

¹⁸⁴ *Zib.* p. 4232

¹⁸⁵ Rinviamo al commento del Damiani, il quale ci informa tra le altre cose che Amelio era anche il soprannome di un allievo di Plotino, Gentiliano, in *Poesie e prose*, II, p. 1340

¹⁸⁶ *O.M.*, *Elogio degli uccelli*, p. 153

luoghi, gentile, dolce, diletto, liete, godimento, e sono tutti effetti di una visione partecipativa. Amelio interrompe il proprio lavoro attratto dal canto e scopre la vivacità di quelle creature. E il cuore gli si riempie di gioia, tanto che smette di studiare e meditare e prende a scrivere per lodare. Lo spettacolo del gioco sull'animo del filosofo è distensivo. Egli nel descrivere gli uccelli non scende in particolari ornitologici, non è scientifico, parla come uno che ha visto una rappresentazione, è ansioso di raccontarla e di riviverla attraverso le parole e di ciò rende grazie.

Il gioco non è più un simbolo ma un'attività vera e propria. In esso, il fanciullo ri-crea il mondo e si trasferisce interamente nella finzione e interagisce cogli altri che condividono le regole del suo gioco in maniera totale. La finzione è comune, infatti. Leopardi non partecipa di nessuna attività ludica. Smessi i panni del monello vivace indossati nel vigore fisico dei suoi primi anni, e rinchiudosi nella biblioteca paterna egli si distacca da tutto. L'assenza di interazione non vuol dire però che egli non immagini o che non si costruisca mondi. La sua è l'aura del solitario che brucia l'esistenza per eccesso di sensibilità, perché diverso:

Io solitario in questa
Rimota parte alla campagna uscendo,
Ogni diletto e gioco
Indugio in altro tempo: e intanto il guardo
Steso nell'aria aprica
Mi fere il Sol che tra lontani monti,
Dopo il giorno sereno,
Cadendo si dilegua, e par che dica
Che la beata gioventù vien meno.¹⁸⁷

Il rifiuto fisico della mondanità, l'approdo a una solitudine ora ribelle ora rassegnata, acquiscono lo sguardo sul mondo, sulla bellezza della primavera ossia dell'età delle illusioni: nel gioco, come nel sogno, come nell'impostura, il vero e la menzogna diventano tutt'uno. Il gioco è già metafora del contraddittorio dell'esistenza, fondato com'è sulla verosimiglianza che imita la natura, ma per finta, per divertimento. Per questo il garzoncello è scherzoso, perciò Silvia è "lieta e pensosa" e canta con grazia. Egli "ogni diletto e gioco indugia in altro tempo", se ne sta in solitudine e rimanda il piacere, rinvia il gioco, la sua è una non-contemporaneità esibita e dolente.

L'aspetto sociale del gioco non sfugge al Recanatese. Gioco è infatti anche la festa che negli antichi crea un punto di contatto imprensindibile con i morti e che per i moderni introduce alla divinità, la rende vicina. Legata all'antropologia leopardiana è l'analisi dell'importanza della festa nelle società antiche che riguarda i vivi che vengono osannati come divinità in terra¹⁸⁸ e concerne soprattutto i morti, l'obolo del rispetto e dell'amore che si deve loro.

¹⁸⁷ *Il passero solitario*, vv. 36-44, p. 48

¹⁸⁸ "I trionfi presso i Romani erano vere feste nazionali, benchè non anniversarie. Nè faceva alcun danno che forse la principal parte dell'onore di quella festa fosse renduto a un uomo vivo. 1. Non era egli che se lo decretava, nè una truppa di servi e di adulatori che glielo concedeva, ma il senato ec. uguale a lui ec. 2. Per quanto egli fosse potente, non era mai più potente del popolo, che celebrava la festa; anzi era in istato di tornare un giorno o l'altro come qualunque privato. 3. L'esempio suo non era inimitabile ai romani, a' quali tutti era aperta la carriera degli uffici

Come gli antichi riponessero la consolazione, anche della morte, non in altro che nella vita, (del che ho detto altrove), e giudicassero la morte una sventura appunto in quanto privazione della vita, e che il morto fosse avido della vita e dell'azione, e prendesse assai più parte, almeno col desiderio e coll'interesse, alle cose di questo mondo che di quello nel quale stimavano pure ch'egli abitasse e dovesse eternam. abitare, e di cui lo stimavano divenuto per sempre un membro, si può vedere ancora in quell'antichissimo costume di onorar l'esequie e gli anniversari ec. di un morto coi giuochi funebri. I quali giuochi erano le opere più vivaci, più forti, più energiche, più solenni, più giovanili, più vigorose, più vitali che si potessero fare. Quasi volessero intrattenere il morto collo spettacolo più energico della più energica e florida e vivida vita, e credessero che poich'egli non poteva più prender parte attiva in essa vita, si dilettaesse e disannoiasse a contemplarne gli effetti e l'esercizio in altrui.¹⁸⁹

Attraverso il gioco la vita consola la morte. Il gioco riproduce la vita, ne ha le fattezze, la dinamicità. Ed evoca il ricordo, accompagna il morto, lo *conforta* tramite l'eroismo e la simulazione del corpo. La finzione intrattiene i defunti estendendo la durata della vita a un ultimo saluto, li fa godere, nella festa, prolungando quei piaceri che altrimenti sarebbero per sempre preclusi loro. Gli antichi credevano nel valore del simbolo, nelle corrispondenze: attraverso l'atto del giocare, mediante l'esposizione dell'eroismo e dei corpi e la dimostrazione del valore, creavano una simbiosi col morto ne richiamavano scenicamente la presenza, lo riconoscevano ancora parte della società e a lui rendevano omaggio *come fosse vivo*. L'arte, la rappresentazione, il gioco, la festa possono *evocare* i morti.

pubblici. 4. Bench'egli facesse la principal figura, la festa era però nazionale, perchè concerneva le vittorie riportate dalla stessa nazione sopra i nemici suoi propri, e non quelli del Generale. 5. Il Generale era un vero rappresentante della nazione, perch'electo da essa ec. e non rappresentante del principe, o rappresentante, come dicono, di Dio. 6. Questo era in somma un premio che la nazione libera e padrona concedeva spontaneamente a un suo suddito, e quindi l'effetto di dette feste, era quello dei grandi premi che eccitano alla emulazione, ed animano col desiderio e la speranza di conseguirli.", *Zib.* p. 1445

¹⁸⁹ *Zib.* pp. 2943-44

1.4 La domanda sottratta

Comica e desolata la considerazione che spiega il complesso sentimento di appartenenza al gioco del mondo: “Gli uomini verso la vita sono come i mariti in Italia verso le mogli: bisognosi di crederle fedeli benchè sappiano il contrario.”¹⁹⁰ L’infedeltà della vita, il reiterato tradimento di un amore sono alla base, dunque, del complesso sentimento che muove al suicidio, questa tragica idea sempre rintuzzata eppure latentemente presente. L’individuo pur consapevole del continuo danno perpetrato contro di lui desidera una felicità mai compiuta, mai vera, sempre superata e sconvolta dal destino di corruzione in cui si trova proiettato. Il pensiero del suicidio è proprio di chi ha raggiunto l’evidenza e può essere interpretato anche come un supremo atto di amore verso se stessi, atto che spezza il gioco del mondo e lo priva della regola principale che ne regge l’impalcatura: l’istinto di conservazione.

Unico è infatti l’essere umano che pensando di uccidersi ha *guardato* la morte. Alla base dell’unicità è dunque l’etica del suicidio contrassegnata nel suo esplicitarsi dalle mancate risposte al domandare razionale. In ogni risposta e in ogni domanda il grado di carie aumenta e l’uomo sempre più corrotto è destinato alla perdizione. Potremmo elencarle, tali domande, almeno in parte, dimenticandone l’origine e il contesto; poco importa, infatti, se a interrogarsi è il pastore, l’Islandese, Porfirio o...: l’elenco è terribile, il domandare sempre insoddisfatto:

Se l’uomo è immortale, perché i morti si piangono?; Men duro è il male che riparo non ha? Dolor non sente chi di speranza è nudo?; Qual fallo mai, qual sì nefando eccesso macchiammi anzi il natale, Onde sì torvo il ciel mi fosse e di fortuna il volto?; Questo affannoso e travagliato sonno che noi vita nomiam, come sopporti...? Di che speranza il core va sostentando?; Questo è quel mondo? Questi i dilette, l’amor, l’opre, gli eventi onde cotanto ragionammo insieme? Questa la sorte delle umane genti?; Che fai tu luna, in ciel? Dimmi che fai, silenziosa 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? Perchè reggere in vita chi poi di quella consolar convenga? Se la vita è sventura perchè da noi si dura?; Che fa l’aria infinita, e quel profondo infinito seren?; Che vuol dir questa solitudine immensa? Ed io che sono? Perchè giacendo a bell’agio, ozioso, s’appaga ogni animale; me, se io giaccio in riposo, il tedio mi assale?; Come potesti far necessario in noi tanto dolor, che sopravviva amando al mortale il mortal?; Natura umana, or come, se frale in tutto e vile, Se polve e ombra sei, tant’altro senti?; Qual moto allora, mortal prole infelice, o qual pensiero verso te finalmente il cor m’assale?; Dove vai? chi ti chiama lunge dai cari tuoi, bellissima donzella? sola, peregrinando, il patrio tetto sí per tempo abbandoni? a

¹⁹⁰ Zib. p. 2594

queste soglie tornerai tu? farai tu lieti un giorno questi ch'oggi ti son piangendo intorno?; Ahi perchè dopo le travagliose strade, almen la meta non ci prescriber lieta?; Come potesti far necessario in noi tanto dolor, che sopravviva amando al mortale il mortal?; Come conosceste d'esser morti?; Dunque che cos'è la morte se non il dolore?

Si desidera morire per un eccesso di vita, perché si sente su di sé, in maniera schiacciante e conclusiva, il peso della bellezza che non è mai possesso, della felicità sempre inseguita e mai raggiunta, il disgusto per la sofferenza e l'assenza di piacere *in ogni singola azione*. Se amore è vertiginoso esporsi dei sensi, osmotica trama che nasconde la più oscena delle sorti (morire, sì, morire), se questo è amore, allora l'insufficienza dell'uomo è tale da comportare un profondo smarrimento. È lo scoramento nei confronti dell'infinito esistere, l'affanno proprio di chi proietta sé oltre lo spazio e il tempo, nel nulla.¹⁹¹ La natura, il divino-ottuso indifferente e inconcludente, raggiunge il suo scopo, ma la notte, essa sì madre, segna la distanza dal dio donando al poeta l'abisso. "E l'antica natura onnipossente,/Che mi fece all'affanno. A te la speme/Nego, mi disse, anche la speme; e d'altro/Non brillin gli occhi tuoi se non di pianto."¹⁹² Svelare l'ipocrisia della realtà, questo manto inconfessato che cela qualsiasi pensare autentico, avvicinandosi a una comprensione ragionevole-intellettuale del mondo, vuol dire violare da una prospettiva unica (personale) il gioco della natura inserendosi prepotentemente nella dialettica che la vuole prima madre poi matrigna.¹⁹³

Su tutto ciò resta il tentativo di una riappropriazione di sé che passi attraverso le funzioni vitali del corpo e si abbandoni alle illusioni, alle dolci illusioni, quelle larve per cui l'uomo scorda la nudità della vita e del nulla e mediante il bello si trascina nell'*inutilità*, regno inconfessato di ogni possibilità. Questo è ciò che di sconveniente c'è in ogni ispirazione, nel giovane Leopardi, di fronte all'infinito che è indefinito esistere, in noi, appena, se, apriamo gli occhi. Tali sono la perversione del nascere e la tentazione del morire. O infine: la tentazione del nascere e la perversione del morire. Questa la solidità del nulla, nel perseverare delle cose che scompaiono, e pare un paradosso, ma così è: le cose dileguano ma sono, accidentalmente, senza senso, ma sono, ostinatamente. Ed è questa l'oscura mimesi che relativizza la nostalgia del divino. La mimesi è con la notte a cui rivolgiamo la domanda-sottratta che sconosce il fine e non indaga il come (non gli interessa, lo sa già): *perché?* È la domanda, questa, della soglia e dell'abisso, metafisica per eccellenza, ma debole e umana.

Qual è il senso dell'invito di Plotino a Porfirio? Una parola: conforto.

Dov'è il significato ultimo della *Ginestra*? Nel conforto.

Come possono i genitori alleggerire il peso del nascere? Tramite il conforto...

¹⁹¹Cfr. *Le ricordanze*, vv. 25-27, p. 79

¹⁹² *La sera del dì di festa*, vv. 13-16, p. 50

¹⁹³ Degne di nota e sintomatiche delle differenze ermeneutiche anche rilevanti presenti nelle varie interpretazioni di concetti cardine della poetica leopardiana, sono le discussioni tra Sergio Solmi e Sebastiano Timpanaro intorno al concetto di natura. Solmi sostiene che il bene e il male sono ad un tempo presenti nella natura e che dunque essa è madre e matrigna spesso contemporaneamente; Timpanaro ritiene invece (ed è in buona compagnia) che solo a partire dal 1823-24 la natura non sia più benigna. Il carteggio è raccolto in Sergio Solmi, *Scritti leopardiani*, Adelphi, Milano 1987, pp. 89-119 e pp. 207- 29

E Consalvo, cosa trova negli occhi di Elvira, nel suo gesto pietoso? Conforto...

Il male viene mitigato mediante la compartecipazione al dolore, per cui il dolore stesso viene ingannato e l'individuo dimentica la sua solitudine raggiungendo una pace illusoria ma non per questo meno pregnante. Nel tempo del conforto l'uomo smette di chiedere, si rassicura ma è un riposo, il suo, che prelude a nuove domande.

L'interrogarsi allora è nella crisi che prelude al salto, nel condensato attimo in cui ogni cosa svanisce, nella ribellione di Bruto e negli occhi di Saffo, nelle stesse parole di Plotino e nell'ansia di Porfirio, nelle vaghe stelle, nel pastore, nel tocco del falegname che batte quando altri riposa, nell'amore negato che schiuda la speranza dalla sua eterna ipocrisia e la riduce a niente. Una trappola, l'esistenza, in cui il poeta scordando il tempo scopre le cose nascoste, le sa e le sciupa. La dispersione del presente operata dall'uomo che perde interesse per sé e per le cose e sceglie l'inazione, la non-vita come intrinseca attrazione, origina un sentimento di diffidenza verso sé e verso le cose da cui deriva l'infelicità che è debolezza, inettitudine.¹⁹⁴ La distruzione dell'eterno che verrà attuata con lucida coscienza dopo il 1821 parte da una accettazione ontica della vita che ha la morte davanti e diventa di volta in volta teologica, estetica, etica, poetica.

L'esistenza nella sua partita perversa vuole se stessa: i viventi sono mezzi, non fini. Il tragico materialismo di un tale pensiero parrebbe ricacciare nella tana in un sol colpo tutte le passioni cui gli uomini anelano e renderebbe apparentemente inutile ogni fuga e quindi anche la speranza. La conclusione di tutta la metafisica non verrà operata attraverso una negazione ma mediante la mera constatazione dell'ordine del mondo e della natura, ma è conclusione non sterile, diremmo, in qualche modo creativa.¹⁹⁵ Lo scopo è quello di resistere alla corruzione, al nulla tremendo che contamina le cose e le ammala, e la resistenza non è necessariamente passività, e se è *noluntas* è comunque ricerca.

Sull'atto stesso del chiedere, sul suo significato e sulle sue implicazioni in relazione al pensiero degli antichi, indagheremo in questo saggio, e su altre cose, perché l'idea del suicidio, idea portante nel costante confrontarsi con la morte, viene suscitata appunto dalla mancata risposta a questa estenuante domanda esistenziale¹⁹⁶ e proietta Leopardi e la sua poesia ai margini della frontiera estrema tra il nulla e il nulla. Così sosteremo con occhiuta curiosità sul limite e quando tutto ci apparirà inutile solleveremo lo sguardo verso la luna e avendo perduto la speranza ci sentiremo maledettamente vivi. Il capo rivolto verso l'alto porremo ancora, sempre l'antica domanda: "perché?"

¹⁹⁴ Cfr. *Zib.* pp. 959-60

¹⁹⁵ Così Luciano Anceschi nel suo commento alle prime cento pagine dello *Zib.*: "Mentre tutto il discorso leopardiano si svolge nel rifiuto delle garanzie metafisiche, e nessuna idea esiste prima delle cose; un senso profondo dell'uomo come nulla mostra come proprio questa nullità, questo "solido nulla" sia capace di sorprendenti libere, anche splendide invenzioni". In Luciano Anceschi, *Un laboratorio invisibile della poesia*, Parma 1992, pp. 53-54

¹⁹⁶ Il poeta Leonardo Sinisgalli, *L'età della Luna*, Mondadori, Milano 1962, p. 155, parlando della "crescita organica" del *Canzoniere* del Petrarca e de *Les fleurs du mal* di Baudelaire esprime sul modo di comporre di Leopardi un giudizio netto che per noi è anche metro di comprensione: "Leopardi scrive ogni poesia come fosse l'ultima".

SEZIONE SECONDA

LA CONOSCENZA E LA PAROLA

2.1 “Coll’occhio dell’intelletto”

Una polemica costantemente presente nelle pagine dello *Zibaldone* quella contro i tedeschi, sottintende a ogni passo l’esaltazione dei pensatori antichi e, a nostro avviso, getta una luce potente sulla qualità dell’argomentare leopardiano. Il conte accusa più volte i tedeschi del loro metodo che dal particolare perfettamente descritto e contemplato tenta di risalire al tutto mediante una spiegazione dei rapporti deduttiva e non induttiva. La perfetta intelligenza del particolare, infatti, non ci dà conoscenza di insieme e se è sistematica – perché la mente generalizzando, sistema – non è tuttavia *plausibile* se di verità parliamo. Il limite di tali pensatori, non consiste nella capacità di analizzare i rapporti – attitudine che essi hanno in massimo grado – ma è da trovarsi nella difficoltà da loro mostrata, di porsi in armonia con la natura senza artificio, attraverso la spontaneità propria dell’immaginazione: “L’esattezza è buona per le parti, ma non per il tutto”¹⁹⁷ dunque, e il vero problema del pensiero tedesco sembrerebbe essere “l’ignoranza de’ rapporti, parte principale della filosofia, [...] che non si ponno ben conoscere senza una padronanza sulla natura, una padronanza ch’essa stessa vi dia, sollevandovi sopra di se, una forza di colpo d’occhio [...]”¹⁹⁸ Non staremo qui a discutere sulla ragione o sul torto della posizione leopardiana. Più interessante pare, tentar di seguire il percorso tracciato in questa presa di posizione che riguarda in fin dei conti l’immaginazione, il colpo d’occhio, il genio che muovendosi con la natura sono natura, facoltà *data* di concepire intuitivamente i rapporti e le proporzioni, istinto attraverso cui avviene una prima, basilare, comprensione del tutto. Non il freddo ragionamento conduce a questa vastità – ma l’*ubbriachezza* dell’entusiasmo, una sorta di furor percettivo che è sorgente, principio di rappresentazione. “L’immaginazione per tanto è la sorgente della ragione, – dice Leopardi, affiliandosi decisamente al pensiero antico, alla sua spontaneità – come del sentimento, delle passioni, della poesia; [...]”¹⁹⁹.

Questo scoprire-d’un-tratto, decisamente poetico, funziona come base necessaria alla penetrazione intellettuale e alla ragione-che-pensa: la conoscenza nell’uomo trae origine da un contraddittorio tra l’immediatezza della cognizione del tutto e la razionalità della cognizione delle parti. Un tale tipo di comprensione, proprio perché improvvisa, suscita sgomento, meraviglia. E origina la poesia, la religione, la filosofia. In Cicerone, a proposito del desiderio insaziabile di vedere la verità, lì argomentato con la capacità²⁰⁰ dell’anima di staccarsi dal corpo, Leopardi aveva letto intorno alla ricerca e sulla contemplazione delle cose celesti che “Haec enim in pulchritudo etiam in terris

¹⁹⁷ *Zib.* p. 1853

¹⁹⁸ *Zib.* p. 1854

¹⁹⁹ *Zib.* pp. 2133-34

²⁰⁰ Cfr. p.e. quanto sostenuto da Sergio Solmi, *op. cit.*

‘patritam’ illam et ‘avitam’, ut ait Theophrastus, philosophiam cognitionis cupiditate incensam excitavit”.²⁰¹ Il riferimento seguito da Teofrasto è sicuramente Aristotele che aveva sostenuto la suggestiva e famosissima tesi secondo cui “... gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell’intero universo”.²⁰² La meraviglia che prima riguardava cose semplici e divenne poi, con l’evoluzione del sapere, meraviglia di cose complesse concerne la curiosità con cui ci appropriamo delle cose. La lezione degli antichi è dunque importante: Leopardi conosceva quanto affermato da Aristotele e sulla curiosità²⁰³, sulla meraviglia aveva discusso già nel giovanile saggio sulla *Storia dell’Astronomia*, in cui, sostenendo all’inizio del cap. V che “L’uomo non fu da principio spinto ad osservare gli astri, che dalla curiosità”,²⁰⁴ intuiva in effetti il senso stesso del pensare.

Questi concetti sono esplicitati in maniera pregnante nel successivo *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*:

Laonde non è meraviglia se noi così pratici e dotti e così cambiati come siamo, ai quali è manifesto quello che agli antichi era occulto, e noto un mondo di cagioni che agli antichi era ignoto, e certo quello che agli antichi era incredibile, e vecchio quello che agli antichi era nuovo, non guardiamo più la natura ordinariamente *con quegli occhi*, e nei diversi casi della vita nostra appena proviamo una piccolissima parte di quegli effetti che le medesime cagioni partorivano ne’ primi padri. Ma il cielo e il mare e la terra e tutta la faccia del mondo e lo spettacolo della natura e le sue stupende bellezze furono da principio conformate alle proprietà di spettatori naturali: ora la condizione naturale degli uomini è quella d’ignoranza; ma la condizione degli scienziati che contemplando le stelle, sanno il perchè delle loro apparenze, e non si meravigliano del lampo nè del tuono, e contemplando il mare e la terra, sanno che cosa racchiuda la terra e che cosa il mare, e perchè le onde s’innoltrino e si ritirino, e come soffino i venti e corrano i fiumi e quelle piante crescano e quel monte sia vestito e quell’altro nudo, e che conoscono a parte a parte gli affetti e le qualità umane, e le forze e gli ordigni più coperti e le attenenze e i rispetti e le corrispondenze del gran composto universale, e secondo il gergo della nuova disciplina le *armonie della*

²⁰¹ *Tusc. disput.*, 19, 45, p. 81. Seguiamo la traduzione del Di Virginio presente nell’edizione da noi presa in considerazione: “Anche in questo mondo la loro bellezza ha dato origine a quella filosofia “delle vecchie generazioni”, come dice Teofrasto, che scaturì appunto dal desiderio di conoscere”.

²⁰² Aristotele, *Metafisica*, (d’ora in poi *Metaph.*), I, 2, 982b 21, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1989 (1978), p. 77

²⁰³ Che l’occhio non si sazia di guardare né l’orecchio di udire è cosa che Leopardi legge in *Qoh.*, 1, 8, concetto che viene successivamente svolto dal sapiente in 2,10 laddove si consiglia il giovane con queste parole: “Segui pure gli impulsi del tuo cuore e l’incanto (et in intuitu oculorum tuorum) dei tuoi occhi. Il motivo dello sguardo collegato agli impulsi del cuore lo troviamo (ma in negativo) anche in *Giobbe* 31,7, in *Numeri*, 15,39 e nel *Siracide* 5, 2. Delle suggestioni bibliche legate alla frequenza coll’Antico Testamento e con la patristica parleremo in appresso. Qui valga il riferimento all’incanto e all’irrazionalità del sentire

²⁰⁴ *Storia dell’Astronomia*, in *Poesie e prose*, II, p. 576

natura e le *analogie* e le *simpatie*, è una condizione artificciata
[...]²⁰⁵

Gli occhi degli antichi esprimono dunque l'incanto e la curiosità fanciulla e immediata verso ciò che non si comprende, la naturalezza e la spontaneità del loro sguardo erano scevri d'artificio, perciò sinceri. Si trattava di uno sguardo non-mediato capace di restituire la pienezza dell'essere, anzitutto partecipazione, non distacco scientifico, non momento dell'analisi. Da qui la contrapposizione tra lo 'spettatore naturale' e lo scienziato che illuministicamente manipola le cose per possederle e romanticamente le possiede tramite le ipotesi, il sentimento e la costruzione progressiva di un sistema che mette a posto il sapere. Del filosofo è l'abito mentale di studiare le verità, dell'uomo comune quello di osservare in superficie. Questo leggiamo nel *Parini*:

Perocchè non avendo la facoltà o l'abito di penetrar coi pensieri nell'intimo delle cose, nè di sciorre e dividere le proprie idee nelle loro menome parti, nè di ragunare e stringere insieme un buon numero di esse idee, nè di contemplare colla mente in un tratto molti particolari in modo da poterne trarre un generale, nè di seguire indefessamente *coll'occhio dell'intelletto* un lungo ordine di verità connesse tra loro a mano a mano, nè di scoprire le sottili e recondite congiunture che ha ciascuna verità con cento altre; non possono facilmente, o in maniera alcuna, imitare e reiterare colla mente propria le operazioni fatte, nè provare le impressioni provate, da quella del filosofo [...]²⁰⁶

Nel brano sono esaminati i momenti del pensare teoretico, del penetrare coi pensieri l'in sé per trovare ciò che è nascosto. La filosofia, che radicalizza la domanda sull'origine dell'universo e delle cose, nasce dall'osservazione *del* tutto, seguendo i percorsi della ragione, i suoi principi, sfruttando l'occhio dell'intelletto. La religione indaga il divino e lo coglie *nel* tutto ma come aspirazione, come afflato. La poesia intuisce *il* tutto e lo contempla in sé perché lo comprende epidermicamente. La rilevanza data al guardare la natura e al tentativo di carpirne la segreta bellezza è d'altra parte evidente anche a scorgere l'*Indice del mio Zibaldone* approntato dallo stesso poeta che è rivelatore dell'importanza da lui assegnata a certi argomenti. Qui troviamo: "Artificio della Natura nell'universo, se sia veramente ammirabile. 4142, I. 4204. I. 4248, 9. 4257, II."²⁰⁷ Sono pagine diverse, queste in cui la natura perde parte del suo fascino e lo sguardo non viene più sedotto. Sono le pagine della fatica del vivere contro e segnano la consapevolezza sopraggiunta che l'arido vero della natura nel ciclo di nascita-morte-malattia non è esteticamente sostenibile. Ma l'ammirazione non rappresenta semplicemente il modo di un approccio estetico al mondo, esso diventa anche il segno della ragione, il suo presupposto.

Attraverso la progressiva determinazione del guardare avviene l'atto conoscitivo: il modello che tiriamo fuori da queste considerazioni – riscontrabile a nostro avviso anche in molte pagine dello *Zib.* – descrive per punti il modo di pensare di Leopardi e la sua consapevolezza, non dichiarata

²⁰⁵ *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, in *Poesie e prose*, II, p. 356, il primo corsivo è nostro

²⁰⁶ *O.M., Il Parini ovvero della Gloria*, p.102 cap. VII, corsivo nostro

²⁰⁷ *Indice del mio Zibaldone*, in *Zib.*, III, p. 1177

programmaticamente ma maturata attraverso i pensatori settecenteschi, della necessità di problematizzare la conoscenza. Con l'avvertenza che per il poeta il procedimento è intrinseco al contenuto, il *come* del pensiero è tutt'uno col *cosa*. Certi del rischio che si corre in ogni semplificazione utilizzeremo di seguito, *nello spirito leopardiano*, un procedimento asseverativo per rendere al meglio tutta la valenza del metodo.

Ecco lo schema:

colpo d'occhio/percezione	(“straordinaria facoltà di generalizzare” ²⁰⁸ intuitivamente, che astraie dai particolari ma li comprende; agisce nella sfera del poetico secondo cui è ordinata la natura)
osservazione/descrizione	(facoltà razionale, filosofica e uniformante che ritorna ai particolari; agisce nella sfera della ragione)
descrizione per comparazione	(ricerca dei rapporti e delle proporzioni tra le cose – analogia – confronto)
conclusioni , che in Leopardi sono sempre etiche,	(facoltà di generalizzare dal particolare).

E ancora:

l'immaginazione è comprensione intuitiva e dunque non-mediata, *del tutto*;
l'osservazione è comprensione razionante e dunque mediata, *della parte*;
l'analogia è lo strumento della ragione che tenta di comprendere le cose
conformandole e inglobandole in modelli, in schemi, e che concilia in tal modo
la parte con il tutto attraverso la ricerca della proporzione e delle similitudini.

Il colpo d'occhio è – ancor prima della spiegazione, prima dell'analisi –
autenticità, indipendenza del soggetto conoscente-interpretante, istinto e in
quanto non mediato libera dall'assuefazione che ci dà una conoscenza 'costretta'
della realtà perché condizionata dalle consuetudini, dal portato di insegnamenti
ricevuti, dalla stessa società (oggi si direbbe con Jung dall'archetipo) e
dall'abitudine con cui esperiamo le cose. Non esiste puro pensiero senza
l'immediatezza che abbraccia il tutto e senza l'osservazione e l'esperienza che
'sciogliono' le parti. Ma perché ci sia immediatezza e dunque colpo d'occhio
occorre sentire la natura su di sé, sentirla dentro, poeticamente dentro. E la
complessità che percepiamo in tal modo accende la curiosità, ispira il senso di
meraviglia che ci coglie davanti all'incommensurabile.

Anche l'immaginazione e l'analogia sono dunque un guardare come gli
antichi. Sono *forme* del guardare che introducono alla bellezza.

Dopo un lungo ragionamento sul valore della ragione su cui ovviamente
ritorneremo, Leopardi argomenta:

²⁰⁸ Zib. p. 3271

Non diciamo che la ragione *vede* poco. In effetto la sua vista si stende quasi in infinito, ed è acutissima sopra ciascuno oggetto, ma essa vista ha questa proprietà che lo spazio e gli oggetti le appaiono tanto più piccoli quanto ella più si stende e quanto meglio e più finamente vede. Così ch'ella vede sempre poco, e in ultimo nulla, non perchè ella sia grossa e corta, ma perchè gli oggetti e lo spazio tanto più le mancano quanto ella più n'abbraccia, e più minutamente gli scorge. Così che il poco e il nulla è negli oggetti e non nella ragione. (benchè gli oggetti sieno, e sieno grandi a qualunqu'altra cosa, eccetto solamente ch'alla ragione). Perciocchè ella per se può vedere assaissimo, ma in atto ella tanto meno vede quanto più vede. Vede però tutto il visibile, e in tanto in quanto esso è e può mai esser visibile a qualsivoglia vista. (11. Luglio 1823.).²⁰⁹

Ancora un vedere dunque per dare il senso di come le cose possano essere concepite dalla mente umana. La ragione che vede tutto il visibile, non riesce ad attraversare il senso nascosto delle cose e raggiungere il nudo vero. La complessità del suo vedere è già una forma di impossibilità cognitiva che nasconde la differenza assoluta tra finito e infinito, tra finito che pensa, che desidera, che si duole e insegue il piacere e infinito che è pensato, desiderato, inseguito. Nei *Paralipomeni alla Batracomiomachia*, I, 42 la contrapposizione tra “ipotesi, sistema e sentimenti” rispetto ad un approccio conoscitivo caratterizzato dall'esperienza, dalla ragione e dall'analisi che ri-vela, sottintende ancora questa dualità. Nella ri-velazione ancora lo sguardo, il guardare come apprendere, come sussumere che cerca la verità.

²⁰⁹ *Zib.* pp. 2942-43, corsivo nostro

2.2 In volo con Prometeo

“ la cognizione del vero non è altro
che lo spogliarsi degli errori”²¹⁰

L’approfondimento che intendiamo qui proporre sul vero e sulla verità in Leopardi parte direi necessariamente dal XXIX dei *Pensieri*. Vi si parla di lettere, di letteratura. Il discorso si attesta subito sul valore dell’impostura, “[...] anima, per dir così, della vita sociale, ed arte senza cui veramente nessun’arte e nessuna facoltà, considerandola in quanto agli effetti suoi negli animi umani, è perfetta.”²¹¹

In un pensiero del 25 sett. 1821 Leopardi aveva parlato dell’impostura come di “una condizione necessaria per tutti i mestieri o veri o falsi”.²¹² Per avere successo occorre dissimulare: l’impostura allietta, è più gradita del vero, più fortunato è l’impostore che utilizza l’illusione per rendere il vero meno duro. Abbiamo qui una traccia importante: l’impostore utilizza *coscientemente* l’illusione, la provoca, per *arricchire* il vero il quale dal canto suo è insufficiente, impotente quanto agli esiti:

L’impostura vale e fa effetto anche senza il vero; ma il vero senza lei non può nulla. Nè ciò nasce, credo io, da mala inclinazione della nostra specie, ma perchè essendo il vero sempre troppo povero e difettivo, è necessaria all’uomo in ciascuna cosa, per dilettarlo o per muoverlo, parte d’illusione e di prestigio, e promettere assai più e meglio che non si può dare.²¹³

La manipolazione del vero ha dunque, al di là delle intenzioni con cui è attuata, una funzione consolatoria. Così fa la natura: “[...] impostora verso l’uomo, nè gli rende la vita amabile o sopportabile, se non per mezzo principalmente d’immaginazione e d’inganno.”²¹⁴ Anche la natura promette più di quello che può mantenere: “O natura, o natura,/ Perchè non rendi poi/ Quel che prometti allor? perchè di tanto/Inganni i figli tuoi?”²¹⁵

²¹⁰ *Zib.* p. 2710

²¹¹ *Pensieri*, XXIX, p. 301

²¹² *Zib.* p. 1788. È di qualche giorno prima, del 17 sett. 1821, il consiglio “sociale” a essere prepotenti e impostori se non si vogliono subire prevaricazioni (p. 1722).

²¹³ *Pensieri*, XXIX, p. 302

²¹⁴ *ivi.*

²¹⁵ *A Silvia*, vv. 36-39, p. 78

Il vero essendo povero e difettivo va orazianamente abbellito²¹⁶ dalla finzione che lo varia: l'impostura è letta come una forma di sopravvivenza rispetto alla vastità del nulla e all'inutilità della vita.

Ma perché addolcire il vero? Come mai l'impostura ha questa funzione esistenziale e rispetto a che cosa essa agisce?

Per capire questo occorre distinguere, nei pensieri, tra vero e verità ragionando attorno a questi due concetti e alla loro pregnanza letteraria, filosofica ed esistenziale.

Tra vero e verità c'è differenza, il vero essendo ciò di cui fai esperienza e che giudichi e che parte dalla realtà a cui sei attaccato, dalla quotidianità che vivi e il cui contrario è il falso, la verità presentandosi viceversa come ricerca del trascendente o di ciò che sta oltre, dietro, il cui contrario è la menzogna. Se dico vera la mia vita, p. e. – assunto indubitabile dopo Cartesio, e in questo spazio e in questo tempo – qual è la verità della mia vita, della vita? Se dico che la verità della mia vita consiste, appunto, nel fatto che essa è qui e ora e domani non sarà più, non avrò fatto un solo passo avanti verso la verità anche se avrò detto cose vere. Se penso viceversa che la verità sia ricerca, nel considerare e giudicare la mia vita non mi atterrò solo al vero di questa vita, ma cercherò l'oltre, ciò che sta dietro. Questa concezione parrebbe richiamare le considerazioni di Heidegger sull'essenza della verità come *aletheia*, svelato-svelamento e renderebbe giustizia ai secoli di pensiero che considerano la verità ricerca e non possesso e individuano il *logos* come lo strumento dell'analisi²¹⁷. Le cose si complicano, tuttavia, appena sostiamo al limite della domanda “che cos'è?” che accompagna qualsivoglia ricerca.

Se il vero mi dà la presenza della cosa determinata, la verità mi dà il “che cos'è” quella cosa? Ma la verità stessa che cos'è? E il vero che cos'è?

Apparentemente Leopardi non distingue tra vero e verità. Il suo pensiero attorno a questi due concetti pare risolversi in un sostanziale agnosticismo:

GENIO Via, questa notte in sogno io te la condurrò davanti; bella come la gioventù; e cortese in modo, che tu prenderai cuore di favellarle molto più franco e spedito che non ti venne fatto mai per l'addietro: anzi all'ultimo le stringerai la mano; ed ella guardandoti fiso, ti metterà nell'animo una dolcezza tale, che tu ne sarai sopraffatto; e per tutto domani, qualunque volta ti sovrerà di questo sogno, ti sentirai balzare il cuore dalla tenerezza.

²¹⁶ Il riconoscimento delle bellezze delle cose appare sempre come una forma di conforto. E se questo riconoscimento estetico della nuda verità avviene attraverso le opere del genio, allora anche lì è bellezza, anche lì è piacere. Cfr. *Zib.* pp. 259-60

²¹⁷ Seguiamo la stringente critica al concetto di verità operata da Heidegger attraverso l'analisi del mito della caverna di Platone in Martin Heidegger, *L'essenza della verità*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1997 (2003). Sull'importanza della verità come svelamento in Leopardi ha discusso Alberto Folini, *La verità come svelamento, come rivelazione e come destino*, in ID., *Leopardi e il canto dell'addio*, Marsilio, Venezia 2008, pp. 56-62, notando come, ancora giovanissimo, il poeta del *Discorso Sacro*, composto nel 1814 su invito di Monaldo, mostrasse “una vera e propria ossessione del *disvelamento*” e che la tendenza a considerare la verità come nascosta e dunque oggetto di svelamento permanga negli anni anche negli appunti più maturi dello *Zib.* Il dissidio tra verità e natura viene dunque visto dal critico secondo la visuale del nascondimento, del velo che copre le cose, che occulta. La natura nella canzone *Ad Angelo Mai*, v. 54, p. 17 “parlò senza svelarsi” ai “vetusti divini”. Folini coglie un aspetto fondamentale del problema della verità che viene rivelata e diventa in tal modo destino.

TASSO Gran conforto: un sogno in cambio del vero.
 GENIO Che cosa è il vero?
 TASSO Pilato non lo seppe meno di quello che lo so io.
 GENIO Bene, io risponderò per te. Sappi che dal vero al sognato,
 non corre altra differenza, se non che questo può qualche volta essere
 molto più bello e più dolce, che quello non può mai.²¹⁸

Che cos'è il vero? chiede il Genio. Tasso risponde: "Pilato non lo seppe meno di quello che lo so io..." Il riferimento è al Vangelo di Giovanni (18, 37-38): "Allora Pilato gli disse: Ma dunque, sei tu re? Gesù rispose: Tu lo dici; io sono re; io sono nato per questo, e per questo sono venuto nel mondo: per testimoniare della verità. Chiunque è dalla verità ascolta la mia voce. Pilato gli disse: Che cos'è la verità?". Gesù non risponde.

La verità, questa attesa cruciale dell'Avvento, si sostiene solo della presenza del Pane vivo. Ma Pilato, l'uomo che chiede, non ha risposta²¹⁹. Egli non è *dalla* verità nella duplice accezione: 1. in quanto la sua domanda non viene formulata dal punto di vista della verità; 2. in quanto egli non è dalla parte della verità. Pilato non crede e dunque non sente ancora la voce del Cristo. Qualsiasi fede comprende la verità attraverso la fede. Il credo è certezza che smette di cercare perché ha già trovato. La fede possiede la verità nella misura in cui l'uomo *salta*²²⁰ e sospende il *logos*.

Una digressione²²¹, ci aiuta a centrare meglio i nodi focali dell'argomentazione qui proposta. Sergio Quinzio²²², parlando di Occidente e Ebraismo²²³ distingue nella considerazione della verità 'ēmet ebraico da *aletheia* greco. *Aletheia* è ricerca, svelamento di qualcosa che sta nascosto ma che c'è comunque, che bisogna cercare e trovare liberandosi dalla consuetudine della forma²²⁴. Il suo contrario è la falsità, la menzogna che allontana dal vero. 'ēmet è fede, credenza, certezza, possesso. Contrario di 'ēmet sono l'infedeltà, il

²¹⁸ O.M., *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare*, pp. 69-70

²¹⁹ Interessante l'analisi compiuta da Zagrebelsky del comportamento di Pilato e del suo atteggiamento nei confronti della verità in rapporto alla condanna di Gesù voluta dal popolo e raccontata nel vangelo di Marco 15, 8-14. Gustavo Zagrebelsky, *Il "crucifige" e la democrazia*, Einaudi, Torino 2007 (1995), pp. 3-7

²²⁰ Ci piace con Kierkegaard utilizzare l'immagine del salto come esperienza radicale, questa volta verso l'immanenza, e dunque verso la vita.

²²¹ Ovviamente la problematica sulle varie concezioni della verità, qui solo accennata perché funzionale al discorso portato avanti, ha una trattazione sterminata.

²²² Cfr. Sergio Quinzio, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984, pp. 22-25. Riporto uno stralcio del discorso: "«'ēmet» [...] vuol dire anzitutto «fermezza», «stabilità», in riferimento a persona o a cosa; in riferimento a parole dette o scritte significa «verità», ma nel senso di «credibilità», «certezza». Un'accezione corrente del termine è quella di «stabile conformità» alla norma di giustizia, nell'ambito giudiziario. Afferma la verità chi si comporta con «costante fedeltà», con «veracità»".

²²³ Sui rapporti tra Leopardi e la lingua ebraica, sulla conoscenza e sugli approfondimenti si vedano le notazioni presenti in Ferdinando Luciani, *Giacomo Leopardi e l'ebraico. Testimonianze edite e documenti inediti*, in «AEVUM», nn. 5-6, 1977, pp. 525-40, e Gaio Sciloni, *Leopardi e la lingua ebraica*, in AA.VV., *Lingua e stile di Giacomo Leopardi*, Atti dell'VIII Convegno Internazionale di Studi Leopardiani – Recanati 30 settembre – 5 Ottobre 1991 – Olschki, Firenze 1994, pp. 459-80

²²⁴ Il senso della verità come presenza viene considerato da Heidegger in riferimento alla *parousia* (o *ousia*) che per i Greci significa sì *Essere* ma nel senso del tedesco "es west an" – "si presenta", in M. Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 76

tradimento. Ancora. *‘emet* in aramaico è *koshet*. Tra *koshet* e *‘emet* c’è un’altra importante differenza: la prima è una verità quasi tautologica che ha in sé le sue motivazioni, la seconda è verità assiomatica accolta dall’uomo anche senza motivazioni, perché “è così”. L’interrogativo sospeso di Pilato a Gesù “Che cos’è la verità?” spiegherebbe in ogni caso il silenzio di Cristo²²⁵ con l’evidenza della sua presenza per cui “Io sono la verità” (e la via, e la vita)²²⁶. Ecce homo, ecce veritas, dunque²²⁷.

Ma se le cose stessero diversamente? Se Gesù non avesse risposto semplicemente perché risposta non c’è, cosa resta? Resta la domanda, quel fastidioso *‘ti esti?’* che da Socrate in poi ronza attorno a chi vuole capirci qualcosa. Tale domanda sospesa trascende il vero-dato e ci introduce pesantemente all’indeterminatezza dello svelamento, ci introduce alla verità come impossibilità e alla sua costante ricerca come alla vera tragedia dell’essere. E dico vera a intendere la sua quotidianità, la sua realtà.

Torniamo adesso *in partibus infidelium* per approfondire ulteriormente i concetti di vero e verità. Verità è ricerca, e la ricerca discrimina. Il vero dà il come della cosa, è empirico, considera il fatto e ad esso si attiene. La verità presuppone la ricerca dei perché delle cose e appare come un giudizio di valore. Empirico l’uno, teoretico-speculativa l’altra.

Feuerbach nella sua critica distruttiva al cristianesimo ha analizzato questo vero. La sua posizione è interessante anche leopardianamente: “Ciò che l’uomo considera come *vero*, egli se lo rappresenta immediatamente come *reale* perché per lui originariamente è *vero* – vero nel senso di non sognato, non immaginato – unicamente ciò che è reale. Il concetto dell’essere, dell’esistenza, è il primo, originario concetto della verità.”²²⁸ La traccia donataci dal pensatore tedesco – pur all’interno di un discorso che persegue altri fini – ci fa capire più puntualmente ciò che il senso comune intende con vero e questo ci induce a considerare più adeguatamente la portata del ribaltamento operato nel dialogo di Tasso col suo Genio proprio in questo sottolineare che per il senso comune il vero è tale in quanto non-sognato.

Questo ci dice infatti il genio: “(...) dal vero al sognato, non corre altra differenza, se non che questo può qualche volta essere molto più bello e più dolce, che quello non può mai.”

²²⁵ Riduttiva ci sembra la tesi di coloro che sostengono che Pilato non fosse interessato alla risposta e che avesse buttato lì la domanda a significare un suo scetticismo nei confronti di colui che egli poteva benissimo considerare un pazzo... L’ipotesi di un Pilato fondamentalmente scettico e poco interessato alla risposta viene ripresa anche da Zagrebelsky, *Il “crucifige”...*, cit., pp. 79-80: “Pilato, evidentemente, intende la domanda [...] nel senso del razionalismo greco: la verità come scienza dell’essenza delle cose. La possibilità di comprensione tra Gesù e Pilato è così nulla a priori. Pilato, in quanto scettico, è infatti mosso da fastidio nei confronti di questo genere di questioni, che considera inutili, e dall’insofferenza di essere messo davanti a problemi non più grandi di lui, ma per lui privi di senso. Egli non accetta l’accusa contro Gesù, ma nemmeno aderisce alla verità.”

²²⁶ *Fil.* 3, 12-14 e *Gv.* 14, 6

²²⁷ Pare che Agostino d’Ippona, si sia preso la briga di anagrammare la domanda posta da Pilato “Quid est veritas?”. Ne è uscita fuori la seguente frase, inquietante, la quale spiegherebbe il silenzio di Cristo di fatto dimostrandoci che nella domanda è già presente la risposta: “Est vir qui adest!”

²²⁸ Ludwig Feuerbach, *L’essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 2008 (1960), p. 41

La sostanziale coincidenza tra sogno e realtà rimetterebbe in discussione il rapporto tra verità ed esistenza proprio nel momento in cui si fa questione sulla permanenza del vero, sulla sua necessità. Nella mancata differenza tra sogno e verità sta una delle chiavi interpretative dell'impostura: come mai, ci chiediamo, differenza non c'è? Una prima gracile risposta alla questione è: quanto agli effetti. Quanto agli effetti significa: limitatamente all'effetto che la verità o il sogno producono in noi: *velut aegri somnia, vanae/ Fingentur species*, diremmo allora con Orazio,²²⁹ in un inciso che ben si applica all'irrequietezza tassiana. Il chiarimento spiega solo in parte la difficoltà. La verità è sogno solo nel momento in cui sulla verità domina il singolo che giudica, che fa esperienza, che comprende e che è l'attore unico del processo conoscitivo. Ma verità e sogno sono tutt'uno nella misura in cui la verità è una chimera irraggiungibile e in quanto le grandi illusioni della vita, la stessa facoltà immaginativa aiutano l'uomo a concepire verità profonde.²³⁰

Cosa significa per Leopardi allora escludere la differenza tra vero e sognato? e per chi tale differenza non corre? Per chi sogna. Per chi fa esperienza del vero-realtà. Per me che sogno e che faccio esperienza del vero. Questo è ciò che sta oltre al sogno e oltre al vero, la verità ammantata d'impostura, perché qui la finzione, l'impostura appunto, viene vista in chiave estetica. L'unica differenza ammissibile tra sogno e verità è infatti che il sognato è in sé bello e che la realtà in sé mai può esserlo.

Ancora. Lo svelamento, con buona pace di Heidegger, ci appare – dopo tutti i bei discorsi sulla luce, sulla radura, sul non-nascondimento – indeterminato, come indeterminata è la modalità della ricerca se essa non passa dalle parole, dal loro uso e significato. Come indeterminato è il sogno.

Vero e verità in Leopardi sono tutt'uno nel momento in cui il giudizio di valore si applica al *come* della cosa, alla sua nudità immanente. Basti pensare²³¹ all'incalzare di 'vero', 'verace', 'veracemente' dal verso 78 al 171 della *Ginestra*. Al secol superbo e sciocco "spiacque *il vero/ Dell'aspra sorte e del depresso loco/ Che natura ci diè*" (vv. 78-80). Viceversa l'"Uom di povero stato e membra inferme" ma d'animo generoso, accetta la sua condizione e "di sue cose/ Fa stima *il vero* uguale" (vv. 87-97). L'indole nobile è propria di chi alza lo sguardo contro il fato e riconosce il male "Nulla al *ver* detraendo" (v.115) e dà la colpa alla Natura la quale viene qui definita "Madre di parto e di voler matrigna" (v. 125), capisce che la civiltà nasce dal fronteggiare la di lei ostilità, "Siccome è *il vero*" (v. 128) e così riconosce una sorte comune e abbraccia tutti "con *vero* amor" (v.132). Questo "*verace* saper" (v.151) se riconosciuto donerà alla giustizia e alla pietà una diversa radice, porterà al riconoscimento di un errore e ciò potrà cambiare i rapporti, stabilizzarli verso l'alto...

Se la verità è (anche) giudizio, la svelatezza dell'essere potrebbe avere come inizio non eludibile la fedeltà a se stessi e la ricerca potrebbe cominciare se non con *Io sono la verità* (e la via, e la vita), con *io sono la mia verità*.

²²⁹ Orazio, *Ars poetica*, in ID., *Tutte le opere*, a cura di Luciano Paolicchi, introd. di Paolo Fedeli, Salerno, Roma 1993, pp. 1066-67, vv. 7-8: "Le cui immagini saranno concepite senza senso, come sogni di un malato"

²³⁰ Tali problematiche sono affrontate in vari punti dello *Zib.* p. e. alle pp. 1855-56, 1975-76, 3244-45, 3269-71, cit., p. 3553

²³¹ *La ginestra o il fiore del deserto*, vv. 78-171, pp. 126-29

Questo è l'assioma base di qualsiasi *adequatio intellectus et rei* proprio della verità che in tal senso coincide col vero, col bello e col giusto dal punto unico di osservazione del soggetto giudicante. Il giudizio che parte da me, arriva a me. Ed è, questa, una delle forme della sopravvivenza alla ferocia dell'esistenza. Se la prospettiva è dunque quella che possiamo definire dell'*assoluto moltiplicato* per cui si può parlare solo di una pluralità di verità, esiste una verità finale nel percorso di comprensione dell'esistenza?

La verità moltiplicandosi e assimilandosi a tutto ciò che è onirico, manca di punti di riferimento. Una verità che al di là del nulla abbia queste dinamiche costringe l'uomo a nutrirsi di possibilità, ossia di stabile credibilità. Niente è credibile se prima non è anche possibile: questo è l'insegnamento di Aristotele nella *Poetica*²³² guardando alla rappresentabilità della cosa, alla nostra stessa capacità di creare immagini e di formulare concetti: *credibile quidem est, quod fieri potest*. Appare efficace, una simile dinamica cognitiva, introducendo alla vita (non all'esistenza) come a una narrazione, a una trama infelice, circondata di errori ma da cui si origina la realtà e dunque la storia. L'assenza di adeguamenti e dunque l'inadeguatezza dell'uomo alla complessità della natura e ai suoi parametri sempre dinamici è determinata a sua volta da quell'errore (in un sistema presunto armonico e dunque perfetto, equilibrato), da quell'anomalia chiamata libertà. L'errore dà inizio alla storia, conduce l'uomo attraverso un continuo travisamento che chiamiamo progresso, ne beve il sangue versato a causa delle guerre, lo fortifica e lo indebolisce ad un tempo. Stravolta l'idea stessa della fiducia nell'uomo e nelle sue potenzialità, l'errore-libertà, col suo essere caratterizzato da un uso sfrenato della ragione e dalla fede univoca nell'intelletto e nella sua capacità di concepire il mondo, si palesa in tutta la sua gravità.

Una lettera al Giordani altrove citata, chiarisce oltremodo la posizione del poeta. Siamo nel marzo del 1820, Leopardi affacciato alla finestra ha paura, urla perché le illusioni sono perse e perché, strappato *quel* velo, il mondo gli si presenta in tutto il suo orrore. Allora "la miserabile condizione dell'uomo" lo irretisce. Il ragionamento svolto nella lettera crea due poli di comprensione per noi estremamente interessanti. Ne riportiamo un ampio stralcio:

Perché questa è la miserabile condizione dell'uomo, e il barbaro insegnamento della ragione, che i piaceri e i dolori umani essendo meri inganni, quel travaglio che deriva dalla certezza della nullità delle cose, sia sempre e solamente giusto e vero. E se bene regolando tutta quanta la nostra vita secondo il sentimento di questa nullità, finirebbe il mondo e giustamente saremmo chiamati pazzi, in ogni modo è formalmente certo che questa sarebbe una pazzia ragionevole per ogni verso, anzi che a petto suo tutte le saviezze sarebbero pazzie, giacché tutto a questo mondo si fa per la semplice e continua dimenticanza di quella verità universale, che tutto è nulla. Queste considerazioni io vorrei che facessero arrossire quei poveri filosofastri che si consolano dello smisurato accrescimento della

²³² Come asserito da M. Gigante, *Leopardi e l'antico*, cit., pp. 132-33, "Leopardi mostra di conoscere bene la *Poetica* di Aristotele non solo per lo stile poetico diverso dalla prosa, ma anche per la definizione della poesia nel celebre capitolo 9: 'La poesia è cosa più filosofica e più seria della storia [...] perché la poesia esprime piuttosto l'universale [...], la storia esprime il particolare' [...]"

ragione, e pensano che la felicità umana sia riposta nella cognizione del vero, quando non c'è altro vero che il nulla, e questo pensiero, ed averlo continuamente nell'animo, come la ragion vorrebbe, ci dee condurre necessariamente e dirittamente a quella disposizione che ho detto, la quale sarebbe pazzia secondo natura, e saviezza assoluta e perfetta secondo ragione.²³³

Se dovessimo noi regolarci seguendo il sentimento del nulla non ci sarebbe civiltà, e la follia 'ragionevole' sarebbe l'espressione unica dell'uomo che ha raggiunto la persuasione piena di cosa siano il mondo, l'uomo, l'esistenza e si comporta conseguentemente: tale disposizione che adotta la verità universale che "tutto è nulla", l'unica verità oggettiva possibile, e lo fa come *modus vivendi*, intaccerebbe l'ordine naturale ma darebbe vita all'unico comportamento consequenziale alla scoperta. Finirebbe la stirpe umana. Finirebbe il mondo.²³⁴

Da Recanati, anni dopo, spiegherà allo stesso Giordani un'altra tappa interessante del suo rapporto col vero: "Non cerco altro più fuorchè il vero, che ho già tanto odiato e detestato. Mi compiaccio di sempre meglio scoprire e toccar con mano la miseria degli uomini e delle cose, e d'inorridire freddamente, speculando questo arcano infelice e terribile della vita dell'universo."²³⁵ In questo disperato compiacersi, oltre il pessimismo, c'è la cifra intellettuale dell'uomo. Preferisce parlare di verità al plurale, Leopardi, per due motivi principali: uno subordinato alla personale comprensione della vita di ciascun individuo, l'altro legato al fatto che i principi elementari del sistema-natura sono conformabili, cioè adattabili e dunque modificabili dall'uomo-che-comprende. *Dall'*individuo la verità oltre il nulla è sempre relativa al giudizio. Attaccando l'assuefazione che inganna gli uomini nel momento in cui prospetta loro una regolarità inesistente, Leopardi conclude: "Dal che deriva l'errore universale, non solo del bello assoluto, ma della verità assoluta, del misurare tutti i nostri simili da noi stessi, della perfezione assoluta, del credere che tutti gli esseri vadano giudicati sopra una sola norma, e quindi del crederci più perfetti di ogni altro [...]"²³⁶

Così facendo egli nega di fatto la verità assoluta come possesso e come cifra interpretativa delle cose. Sembrerebbe in questo modo cadere in contraddizione: come accade, infatti, che ci dica spesso e in maniera definitiva e perentoria che non c'è altro vero che il nulla mentre nega l'assolutezza della verità? La prima risposta possibile è che per Leopardi il discorso sulle verità dipende da un giudizio di valore proprio perché, come vedremo, quel che chiamiamo assoluto moltiplicato essendo contro l'innatezza delle idee astratte, considera il bene e il male, il vero e il falso come complesso di elementi co-presenti nell'intero. Tale posizione, essendo dipendente (anche) dal giudizio comporterà un ribaltamento del significato della contraddizione che verrà accettata come necessaria e fondante. E tale ribaltamento, viceversa, assolutizzando il giudizio di valore sulla cosa renderà dinamica la percezione del mondo e della vita. L'assoluto-che-si-

²³³ *Lettere*, pp. 243-44, cit.

²³⁴ Troviamo queste considerazioni anche nelle parole di Plotino a Porfirio. *O.M., Dialogo di Plotino e Porfirio*, pp. 198-201

²³⁵ *Lettere*, p. 517, cit., 6 maggio 1825

²³⁶ *Zib.* p. 1259. Ricordiamo che in un passo precedente il poeta aveva sostenuto che "la verità è totalmente indifferente all'uomo", *Zib.* p. 387

moltiplica quindi dipende. E questa sua dipendenza è in sé contraddittoria. L'assoluto rimane tale in quanto giudizio unico del soggetto. Si moltiplica con la pluralità dei soggetti che esprimono giudizi e attraverso la varietà dei giudizi espressi, ma non si relativizza nella sua essenza perché ogni giudizio è indipendente dall'altro. La conseguenza di ciò è che il "travaglio che deriva dalla certezza della nullità delle cose, sia sempre e solamente giusto e vero". Perché è il *mio* giudizio che riguarda l'in sé della cosa.

Il poeta recanatese sembra dunque tracciare una terza via rispetto a *'ēmet* e *aletheia*. Una stessa scena suscita le più disparate impressioni, le stesse idee concomitanti, pur se si somigliano sono "differentissime",²³⁷ non c'è unità nelle azioni, ci sono solo circostanze, eventi, combinazioni infinite. Per questo tutto si fonda sul nulla e non c'è niente al di là dell'esistenza. Come a dire che l'esistenza è nulla: senza fondamento le appartiene solo quel destino, balordo, che la segue fin dalla sua nascita, la morte. In tal modo, in Leopardi più che di ricerca parliamo di tensione alle verità²³⁸ in cui il dogma non ha senso e vale il progetto, il percorso personale che ciascuno costruisce tra ragione, esperienza, assuefazione, società, natura e che contribuisce a formare la capacità di giudizio. Il fondo di ogni pensiero è nella implicita rinuncia al "principio di cognizione, *non potest simul esse et non esse*".²³⁹ Distrutto l'aristotelico principio di non contraddizione, distrutte le platoniche idee innate (di bello, di giusto, di buono, di vero), il pensiero cerca continuamente altri principi di cognizione, non si ipostatizza nelle sillogistiche certezze logiche né nel conforto della preesistenza, ma è pronto ad accogliere diversità e differenza facendo discorso – quanto mai faticoso, con quante mai sofferenze – attorno a ciò che è, al come delle cose. Così si persuade. Contro il determinismo il Recanatese propone una interpretazione dinamica della conoscenza che analizza i concetti nel loro sorgere e nel loro esprimersi ma li inquadra in contesti semantici sempre nuovi. Dalla sensazione parte una ragnatela di significati non ipostatici, soggetti sempre a un ri-pensamento perché sostanzialmente fondati sulla persuasione la quale ha una

²³⁷ *Zib.* p. 3952

²³⁸ Elena Landoni, *La ricerca della verità e il problema del linguaggio*, in AA.VV., *Ripensando Leopardi. L'eredità del poeta e del filosofo alle soglie del terzo millennio*, a cura di Alberto Frattini, Giancarlo Galeazzi e Sergio Sconocchia, Ed. Studium, Roma 2001, pp. 343-54, nella sua analisi tesa a rilevare le "acquisizioni metodologiche" zibaldoniane maturate nel '21 nota come "L'interazione tra ragione, immaginazione e sentimento, per arginare l'«impotenza» e la «contraddizione» introdotte dalla pura ragione «nell'ordine naturale delle cose umane», viene ulteriormente finalizzata di lì a pochi giorni alla «ricerca della verità», per la quale quindi risulterebbero assai più idonee della stessa filosofia le facoltà a lei contrarie", p. 344. Non di "ricerca della verità" parlerà il poeta nel pensiero del 21-10-1821, ma di "ricerca delle verità". Questo errore non condiziona solo il titolo del saggio ma l'impostazione tutta che si nobilita, viceversa, per una connotazione precisa delle relazioni tra verità e linguaggio, su cui torneremo in appresso. Errore simile viene compiuto, ma in uno studio critico che si propone di evidenziare il rapporto tra Giacomo e la scienza, da Gaspare Polizzi, *Leopardi e «le ragioni della verità»*. *Scienze e filosofia della natura negli scritti leopardiani*, Carocci, Milano 2003. Parlare di verità al singolare significa, per noi, non cogliere pienamente il respiro dell'assoluto moltiplicato, significa cioè sminuire l'efficacia, l'azione potentemente contraddittoria e dunque ubiqua della ragione. Così leggiamo infatti nel pensiero oggetto dell'errata citazione: "La ricerca delle verità, massime delle più grandi, e sopra tutto di quelle che spettano alla scienza dell'uomo [...]" *Zib.* p. 1962, corsivi nostri.

²³⁹ *Zib.* p. 4129. Sul principio di non contraddizione e sui suoi effetti in rapporto alla speculazione leopardiana ritorneremo sotto in un paragrafo a parte

componente soggettiva ineliminabile, un “per me”, “secondo me”, “a me pare che”, “credo che...” i quali si configurano ogni volta come il tentativo di comprendere un oggetto da un’ottica ben precisa. Ponendo la tensione alla conoscenza come una rappresentazione, il poeta fa di colui che conosce un produttore di immagini e l’immagine è sempre armonica nella misura in cui delle cose vengono riprodotte le forme, ma in quanto tale riproduzione segue sempre la cosa stessa, ha assonanza con la cosa e sempre dipende dalla volontà. Così di ogni cosa ci formiamo un giudizio: così ci persuadiamo, noi creatori di immagini che cerchiamo nell’inganno una via di salvezza. Conviene qui ricordare che il rapporto soggetto-oggetto secondo Leopardi, ancor prima di Nietzsche ma alla maniera greca, è estetico. Come estetico è l’inganno. Da qui l’esaltazione dei greci, dell’antichità e del rapporto poetico con la natura dal momento in cui l’oggetto era immagine e dunque rappresentabilità.

Dato che questa nostra mente che non può concepire niente al di là della materia è inchiodata alla realtà²⁴⁰ che vive e che sente, la persuasione è una sorta di porto sicuro,²⁴¹ un autoinganno che serve a sopravvivere perché “il sentimento se non è fondato sulla persuasione è nullo”.²⁴² Se consideriamo infatti il *Dialogo di Plotino e Porfirio*, nelle parole di Porfirio, esso è paradigmatico dell’azione condotta dalla persuasione sull’animo umano: “benchè sia persuaso della verità...” dice infatti il discepolo al maestro. Senza persuasione non c’è credibilità e l’assoluto moltiplicato perde la sua forza cognitiva, il suo “per me”, “con me”, “senza di me” che discute su cose diverse rintracciandone una comune matrice. La mezza filosofia di Leopardi impone infatti di tradurre l’astrazione in azione, la speculazione in esistenza²⁴³ per cui centrale non è la verità in quanto tale, ma in quanto credibilità. Utile credenza. La vita dell’uomo speculativo è ricerca e azione, è tentativo (vano) di interrogarsi per trovare una stabilità che l’appaghi e lo salvi dal flusso del divenire ma è essa stessa nel flusso. Per questo il poeta afferma che “La verità non era necessaria all’uomo in quanto verità, ma in quanto stabile credibilità. Ora la verità sola è stabilmente credibile nello stato di ragione e di sapere. E l’uomo senza credenza stabile, non ha stabile motivo di determinarsi, quindi di agire, quindi di vivere”.²⁴⁴ Tutto questo va inoltre spiegato con la tensione conoscitiva che cerca continuamente una verità credibile che possa essere creduta stabilmente.²⁴⁵ La tensione resta tale, appagata solo fittiziamente e quasi sempre dall’inganno, e la scepsti non ci conduce a una verità

²⁴⁰ È quello che Tilgher chiama agnosticismo leopardiano. Egli sostiene infatti che il materialismo in Leopardi è articolato in due fasi: la prima, agnostica, risolve la conoscenza nella materia ma non nega che l’immateriale possa esserci; la seconda fase nega decisamente che ci sia l’immateriale (e il riferimento è principalmente alla p. 4252 dello *Zib.*). Adriano Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, Boni, Bologna 1979 (1940), pp. 109 sgg.

²⁴¹ Polemicamente, misconoscendone la funzione e negandone l’importanza, Hegel nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, Sansoni, Firenze 1973, p. 39 ci dice che “[...] la persuasione si sente appagata non appena riesce ad approdare a una zona di calma a lei già nota”. È la zona di calma essenziale per l’uomo leopardiano perché mitiga l’incomprensione di fondo dell’esistenza: la morte progressiva e attuale.

²⁴² *Zib.* p. 1557

²⁴³ A questo proposito sono pregnanti le pp. 407-08 dello *Zib.*

²⁴⁴ Tale pensiero è svolto alla p. 414 dello *Zib.*, corsivo nostro

²⁴⁵ La tensione dell’uomo alle verità ha dunque tre poli di riferimento: l’uomo, la ragione, la natura. Nel ritmo dialettico della contraddizione e del relativo gli esseri umani ricercano verità e perdono verità, si rapportano al mondo e alle cose e lo fanno continuamente.

ma a tante verità, ri-discutibili, suscettibili di contraddizione e quindi mutabili.²⁴⁶ Sulla scelsi Leopardi fonda il suo sistema, oltre “la pretesa legge naturale” e in riferimento a Sesto Empirico eleva il dubbio a metodo di pensiero,²⁴⁷ asserendo che esso, in quanto dubbio, “contiene il vero”. Il passo è importante ed è una chiave interpretativa della stretta relazione tra la speculazione leopardiana e i “modi” del pensiero antico:

Il mio sistema introduce non solo uno Scetticismo ragionato e dimostrato, ma tale che, secondo il mio sistema, la ragione umana per qualsivoglia progresso possibile, non potrà mai spogliarsi di questo scetticismo; anzi esso contiene il vero, e si dimostra che la nostra ragione, non può assolutamente trovare il vero se non dubitando; ch'ella si allontana dal vero ogni volta che giudica con certezza; e che non solo il dubbio giova a scoprire il vero [...] ma il vero consiste essenzialmente nel dubbio, e chi dubita, sa, e sa il più che si possa sapere.²⁴⁸

Questa tesi che il vero consista nel dubbio è quanto mai illuminante restituendoci una chiave problematica da cui concepire l'esistenza e che motiva ulteriormente la prospettiva relativistica²⁴⁹ seguita dal poeta per cui la verità è necessaria all'uomo dal momento in cui fonda in un modo o nell'altro le credenze che gli permettono di vivere - altrimenti è inutile, *indifferente* – ma essa è niente se non è ispirata dalla ricerca che ridiscute, che sente che le cose non sono come appaiono, che chiede perché altro *non può fare*.

²⁴⁶ Senza completezza nè perfezione nè unità, la materia pensante è probabile e indefinita perché in Leopardi come in nessun altro la filosofia completa la poesia, la sostiene, a volte la caratterizza. E la poesia dona alla filosofia un senso di indeterminato e un fascino estranei alla sola logica

²⁴⁷ Riporto in tal senso un passo a mio avviso importante: “Delle diverse opinioni intorno alla pretesa legge naturale, v. alcuni sentimenti e dommi di Diogene, ap. Laert. in Diog. Cyn. VI. 72-73. e quivi il Menagio, il quale riporta in proposito alcune parole di Sesto Empirico, la cui opera *Pyrronianarum Hypotyposeon*, e l'altra *Adversus Mathematicos*, ossia *adversus cuiusvis generis dogmaticos*, è tutta relativa a questo argomento, ed a quello ch'io sostengo, che non c'è verità nessuna assoluta. (14. Feb. 1821.)”, *Zib.* p. 661, cit. in cui le opere di Sesto Empirico vengono citate a supporto del discorso contro l'assolutezza della verità

²⁴⁸ *Zib.* p. 1655

²⁴⁹ Mario Andrea Rigoni, *Leopardi e il metodo di Bayle* in AA.VV. *Lo Zibaldone cent'anni dopo. Composizione, Edizioni, Temi*, Atti del X Convegno Internazionale di studi leopardiani, Recanati-Portorecanati, 14-19 sett. 1998, Olschki, Firenze 2001 cit., pp. 879 – 89, analizzando le citazioni di Bayle presenti nell'opera leopardiana sottolinea come il rapporto tra il pensatore francese e il poeta italiano sia stato proficuo soprattutto per quanto concerne la concezione del sapere negativo così come spiegato in un frammento zibaldoniano del sett. 1826, pp. 4192-93. Bayle diventa importante proprio in quanto introduce il Recanatese a quello scetticismo “ragionato e critico” che tanto proficuo sarebbe stato per le evoluzioni prospettive della sua meditazione. Sul saggio del Rigoni segnaliamo inoltre il breve scambio epistolare tra il Timpanaro e il Rigoni, recentemente pubblicato, in cui, a commento del lavoro inviatogli dal critico, il Timpanaro afferma: “Ci si potrebbe chiedere, forse, se battendo così fortemente l'accento su Bayle non si finisca col fare del Leopardi soltanto uno scettico mettendo in ombra il materialismo e il pessimismo”. Rigoni risponde ovviamente dicendo che l'una cosa non esclude l'altra, che lo scetticismo può essere mantenuto anche in chiave materialista. *Timpanaro-Rigoni: un breve scambio epistolare su Leopardi*, in «Paragone», Riv. mens. di arte figurativa e letteratura, anno LX – terza serie – num. 81 – 82 – 83 (708 – 710 – 712) Feb. Giu. 2009, pp. 109-114

Se dunque, in questa terza via, la verità non è un mero ricercare e nemmeno è un mostrarsi o un “essere così” o una fede, essa allora è stabile credibilità che nutrendosi del dubbio si sforza, in quanto ricerca, di riempire un vuoto. La verità non è inconoscibile: il paradosso inseguito dal poeta è che essa si conosca benissimo, ma che vada velata per rendere sopportabile la vita. Il pastore del *Canto notturno* coglie istintivamente la verità col suo chiedere insistente, l’Islandese la fugge e la cerca a un tempo, Prometeo la scopre in volo, ma la posizione leopardiana è riportata in Eleandro il quale dice che:

[...] se ne’ miei scritti io ricordo alcune verità dure e triste, o per isfogo dell’animo, o per consolarmene col riso, e non per altro; io non lascio tuttavia negli stessi libri di deplorare, sconsigliare e riprendere lo studio di quel misero e freddo vero, la cognizione del quale è fonte o di noncuranza e infingardaggine, o di bassezza d’animo, iniquità e disonestà di azioni, e perversità di costumi: laddove, per lo contrario, lodo ed esalto quelle opinioni, benchè false, che generano atti e pensieri nobili, forti, magnanimi, virtuosi, ed utili al bene comune o privato; quelle immaginazioni belle e felici, ancorchè vane, che danno pregio alla vita; le illusioni naturali dell’animo; e in fine gli errori antichi, diversi assai dagli errori barbari; i quali solamente, e non quelli, sarebbero dovuti cadere per opera della civiltà moderna e della filosofia.²⁵⁰

Anche Eleandro esalta dunque l’impostura che permette all’uomo, nella sopravvivenza, di elevarsi oltre l’iniquità, la disonestà, la perversità dei costumi, e ricorda le verità ‘dure e tristi’: sono quelle verità che Verità mostra agli umani con disappunto di Giove in *Storia del genere umano* e che gettano nella più profonda costernazione esprimendo il senso di quella colpa originaria che segna l’inizio di ogni cosa. Ma sono verità pericolose se “la cognizione” del vero “è fonte di iniquità e disonestà di azioni, e perversità di costumi”: il “per me” della verità scoperta si armonizza così con l’oggettività del vero svelato che occorre nascondere per rendere tollerabile la vita.²⁵¹ La lacerazione dell’io nell’evidenza della morte e della vita può essere ricompresa dalle illusioni: da un evento mentale che significativamente nasconde, vela e dunque lenisce. L’atto stesso del fingere è un velare *contro* la verità. Quell’*io sono la mia verità* funziona allora come una sorta di punto di comprensione unificante attraverso cui l’uomo costruisce la propria vita oltre il nulla, illudendola (e illudendosi) continuamente. Così le illusioni che rappresentano pur sempre il momento del raccordo esistenziale, la via poetica alla contraddizione filosofica e al relativo sono, oltre al sogno, l’unica ancora di salvezza.²⁵² Esse mitigano la sfasatura che si viene a creare tra la tensione alla felicità e al piacere da una parte e la tensione alla verità dall’altra, entrambi elementi costitutivi della natura dell’uomo.

²⁵⁰ O. M., *Dialogo di Timandro ed Eleandro*, p. 181

²⁵¹ Ri-velare la verità significherebbe in questa logica velarla nuovamente dopo averne scoperto l’evidenza! Non a caso ma con scopi differenti Folini, *Leopardi e il canto dell’addio*, cit., p. 63 parla della rivelazione come di uno “sfondo oscuro in cui ogni vero relativo si colloca [...]”

²⁵² Questa la classificazione che il Tilgher fa delle illusioni: a. Meravigliose larve. Speciosissime larve. Stupende larve (*Storia del genere umano*). b. Beate larve (*Le ricordanze*). c. Antico error, celeste dono (*Le nozze della sorella Paolina*). d. Felici ombre (*A un vincitore nel pallone*). e. Dilette immagini (*Al conte Carlo Pepoli*). A. Tilgher, *La filosofia del Leopardi*, cit., pp. 23-27

Nello *Zib.* le illusioni mantengono il significato poetico di ombre, di larve, addolciscono la vita, ma hanno anche una funzione filosofica catalizzatrice: mitigano la noia e l'angoscia, abbelliscono la verità, esse sono motore dell'impostura, persecuzione e salvezza dell'uomo, sempre invocate, comunque tentatrici. Esse sono forse l'unica via alla felicità. L'illuso conosce la felicità ma non la ha, la vede dai suoi sensi malati che dimenticano la durezza della realtà, può aspirarne il profumo. Ma sono istanti, attimi che dovranno scontrarsi col crudo non-senso del vero che ripete ossessivamente che tutto è nulla e che l'uomo, l'individuo, è un punto – neanche tanto importante – in un universo che lo ignora. Il giovane poeta definisce “solido” il piacere delle illusioni, così come definisce “solido” il nulla o il silenzio. In questa solidità viene reso l'abbraccio prima, il contrasto dopo, tra l'uomo e la natura. Nella descrizione dei fenomeni naturali in cui vengono enumerate delle ipotesi di compensazione per cui le contraddizioni presenti in natura si tradurrebbero in armonia, il poeta esclama: “Io avrò torto senza dubbio, ma la vista di tali fenomeni mi fa ridere”,²⁵³ cosa vuole infatti la natura? “che il tal frutto sia mangiato dagli animali o non sia mangiato?” Le “contraddizioni innumerabili, evidenti e continue” suscitano ancora una volta il riso, segno di comprensione e di distacco intelligente.

Il volo di Prometeo, la cui parabola è qui usata nel senso della scoperta di qualcosa che è *senza* la nostra comprensione, diventa per noi una sorta di paradigma epistemologico. Il titano davanti agli effetti della sua ‘opera buona’ è incredulo: è la stessa incredulità propria di chi riconosce una verità e per questo ha bisogno di molte prove, perciò gira il mondo e scende tra gli uomini. Prometeo in volo con Momo vede la tristezza e la profonda infelicità della condizione umana, si confronta col nudo vero. Momo è messo lì, come un contrappunto esistenziale, fedele alla caratterizzazione che ne fa Luciano ne *L'assemblea degli dei*: “Tutti sanno che la mia lingua è libera e che niente mai tacerei di ciò che non va bene. Io smaschero chiunque e dico apertamente quel che penso senza temere alcuno né celare per ritegno la mia opinione”²⁵⁴ questo dice Momo, prendendo la parola davanti a Zeus e al consesso divino e pare di sentire Leopardi...

Nelle verità mostrate da Momo, non c'è sogno, non c'è inganno o illusione. L'impostura è svelata attraverso il *biasimo*, il vero viene mostrato senza infingimenti, perfino con crudeltà e ha un nome, infelicità. Prometeo è il sogno arreso, la scoperta dell'inutilità²⁵⁵ come chiave interpretativa del mondo, come

²⁵³ *Zib.* p. 4204

²⁵⁴ Luciano, *L'assemblea degli dei*, 74 [52], 2, in ID., *Dialoghi*, cit., p. 673, vol III. In Icaromenippo Momo verrà definito “critico delle cose che fanno gli altri”, 46 [24], 31, ID., *Icaromenippo*, in *op. cit.*, pp. 882-83

²⁵⁵ In *Zib.* p. 2710-11, cit., abbiamo la formulazione del rapporto filosofico tra la cognizione del vero, l'errore e l'inutilità. Nel passo dopo aver commentato il modo moderno di filosofare “sempre togliendo” e niente sostituendo, Leopardi sostiene che “[...] questo è il vero modo di filosofare, non già, come si dice, perchè la debolezza del nostro intelletto ci 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 [...] Di qui si conferma quel mio principio che la sommità della sapienza consiste nel conoscere la sua propria inutilità”. Anna Dolfi, *Le verità necessarie, Leopardi e lo “Zibaldone”*, Mucchi, Modena 1995, pp. 28-29 ha puntualmente indagato sulla verità e sulla inutilità a commento della p. 1655 dello *Zib.* da noi citata altrove: “Se il vero ci scopre l'inutilità, la vanità delle cose (e a partire da un'iniziale consapevolezza la progressione sarebbe stata fatale nel sistema leopardiano), se il

vertice di sapienza. La disillusione. Il senso ultimo della verità secondo Leopardi. In quella che può essere considerata la chiusura ideale dello *Zib.*, nel pensiero del 16 set. 1832 la parabola del discorso sulle verità ha il suo termine. Il pessimismo diventa globale, il discorso si chiude lì, senza possibilità di sviluppo perché questa volta l'indeterminatezza non può più ri-determinarsi e il termine non ha contraddittorio. Leopardi va al di là del senso comune, oltre ogni ragionevole speranza. Sbattiamo qui contro un muro da cui è impossibile risollevarsi. Siamo perduti per sempre: "Due verità che gli uomini generalmente non crederanno mai: l'una di non saper nulla, l'altra di non esser nulla. Aggiungi la terza, che ha molta dipendenza dalla seconda: di non aver nulla da sperare dopo la morte."²⁵⁶

OSSA
DI FILIPPO OTTONIERI
NATO ALLE OPERE VIRTUOSE
E ALLA GLORIA
VISSUTO OZIOSO E DISUTILE
E MORTO SENZA FAMA
NON IGNARO DELLA NATURA
NÈ DELLA FORTUNA
SUA²⁵⁷

sapere continua a mostrare l'impossibilità della conoscenza, a postulare solo uno "scetticismo ragionato e dimostrato" [...] il sentire (e sarà la logica dei *Canti* che clamorosamente deflagra, anche con quell'urgenza utopica che sopravvive al di là e in forza di ogni negazione) perdura nella richiesta di una diversa 'sostanza' che, sulla scorta della seconda vista, sia appunto, *quia absurdum*, strutturata sull'illusione [...]" Un altro importante contributo in materia viene da Rolando Damiani, *Leopardi e il principio di inutilità*, Longo, Ravenna 2000

²⁵⁶ *Zib.* p. 4525

²⁵⁷ *O.M.*, *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, p. 147

2.3 Intermezzo onirico

Creò similmente il popolo de' sogni, e commise loro che ingannando sotto più forme il pensiero degli uomini, figurassero loro quella pienezza di non intelligibile felicità, che egli non vedeva modo a ridurre in atto, e quelle immagini perplesse e indeterminate, delle quali esso medesimo, se bene avrebbe voluto farlo, e gli uomini lo sospiravano ardentemente, non poteva produrre alcun esempio reale.²⁵⁸

In *Odi, Melisso* il sogno è il fatto al centro della narrazione poetica, un fatto vero, in quanto colui che parla ha avuto, in sogno, una visione “pienamente intellegibile”. Vero è il sogno, falso – cioè non plausibile, impossibile – è, in questo caso, ciò che viene sognato. *Odi, Melisso* è il racconto di una esperienza e di uno sgomento reali per gli effetti duraturi sull'animo e per quanto attiene alla capacità immaginativa: l'immagine diviene un fatto (mentale) e il linguaggio pronuncia e rende l'esperienza (sì, mentale) asserendo tramite le parole ciò che è presente come idea. Sono necessari alcuni filtri perché ciò che sia pensato-immaginato-sognato venga tradotto e introdotto nella plausibilità della cose-che-accadono. In questo caso ad accadere è il sogno, per sua natura specchio fantastico e deformante della realtà, leopardianamente abbellente la realtà. Seguendo la lezione del Peruzzi, riteniamo che il frammento sia improntato di “sostanza greca”, a causa della tensione nei confronti del meraviglioso originata certamente dal gusto classico per la favola.²⁵⁹ Quel che accade non ha plausibilità, sospende la realtà in un alone di magia. Cosa racconta infatti Alceta? Un sogno.

²⁵⁸ *O.M., Storia del genere umano*, p. 8. La dicitura “il popolo de' sogni” rinvia con ogni probabilità a Esiodo, *Teogonia*, v. 212

²⁵⁹ Emilio Peruzzi, *Il canto di Simonide – “Odi, Melisso” – Raffaele d'Urbino. Il supplemento generale. Agli amici suoi di Toscana*, in *Studi leopardiani*, II, Olschki, Firenze 1987, pp. 75-138. Il giudizio del Peruzzi riecheggia quanto espresso da Giosuè Carducci, *Opere-Ediz.Nazionale*, vol XX, Zanichelli, Bologna 1898, p. 41 il quale definirà “di forma tutta greca l'idillio della caduta” chiedendosi se “quella descrizione così mirabile di realtà nel fantasticamento” provenisse “anch'essa dal vero e dal vero d'un sogno...” Il Peruzzi rintraccia ascendenze Teocritee e rinvii vari nelle parole usate dal poeta: la secchia ricorderebbe il “secchion” usato da Dante, *Purgatorio*, XVIII, vv. 76-81, segnalando tuttavia, come la maniera greca del componimento consista proprio nello stupore degli antichi nei confronti dell'irrazionalità, stupore che il giovane erudito ancora nel 1815, nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, aveva bollato come pregiudizio straniante. Incerta la datazione del canto che nell'autografo è intitolato *Il sogno*. Si pensa comunque che risalga al 1819. In Nr del 1826, così come in B 26, fu pubblicato col titolo di *Lo spavento notturno*. Il Fubini lo ritiene sicuramente del 1819 classificandolo come “Uno dei sogni della fanciullezza guardato con un sorriso di simpatia dal giovane poeta, staccato ormai dalla fanciullezza e che a quei sogni non tornerà più, pur sempre rimpiangendoli.” In Giacomo Leopardi, *Opere*, a cura di Mario Fubini, UTET 2000 (1977), vol I, p. 408

Affrontiamo il componimento da un duplice punto di vista, seguendo in questo la lezione di Todorov²⁶⁰ che commenta l'*Aurélia* di Nerval individuando in essa due procedimenti di scrittura: l'imperfetto e la modalizzazione la quale : "[...] consiste nell'uso di certe locuzioni introduttive che, senza cambiare il senso della frase, modificano la relazione tra il soggetto dell'enunciazione e l'enunciato. Ad esempio le due frasi: 'fuori piove' e 'forse fuori piove' si riferiscono allo stesso fatto, ma la seconda indica inoltre l'incertezza in cui versa il soggetto che parla, circa la verità della frase che enuncia."

Un verbo regge qui il tutto, presenta e dà notizia delle cose: è quello che Vendler²⁶¹ colloca tra i verbi di pensiero che introducono un'azione, i cosiddetti conativi²⁶²: vo', volere. Io vo' contarti, dice infatti Alceta a Melisso, in cui "volere" è verbo servile che rende tutta l'esitazione con cui si inizia la narrazione dell'evento onirico. Vendler stesso ci avvisa di una questione importante²⁶³: "Non è tuttavia sufficiente dire che un fatto è una proposizione vera; una proposizione vera non è un fatto, ma semplicemente, corrisponde ai fatti". Il fatto, qui, è il sogno che ha per argomento la caduta. Il problema non concerne la caduta in quanto tale, evento non oggettivo né possibile, e nemmeno concerne la credibilità di ciò che viene raccontato: "E ben hai che temer" dice infatti Melisso ironicamente "che agevol cosa/ Fôra cader la luna in sul tuo campo"²⁶⁴. L'evento incredibile non corrisponde alla realtà del visto e dell'esperito. Melisso sfida la pretesa plausibilità del sogno asserita da Alceta, con la consuetudine, con l'assuefazione che riconduce l'evento alla sua reale dimensione di sognato e rimette le cose a posto: "Ma sola/ Ha questa luna in ciel, che da nessuno/ Cader fu vista mai se non in sogno".²⁶⁵

Nell'esortazione iniziale (Odi, ascolta) che introduce al conativo che introduce a sua volta il sogno, l'uso successivo dell'imperfetto (io me ne stava) crea una lontananza che solo in apparenza è nel tempo ma che è, viceversa, nel non-luogo del sogno. Occorre riflettere su questa lontananza che non è distanza dall'evento, nel tempo, e non è distanza nello spazio. L'imperfetto rende lo stacco tra ciò che è reale e ciò che è solo sognato. Il presente con cui viene descritta la caduta della luna (distaccasi) rende l'immagine dell'episodio ancora viva come impressione. Il linguaggio svela la sequenza di immagini rendendola con proposizioni che contengono la giustificazione e la spiegazione di quel che viene visto: "e mi pareva che... ed era grande quanto..., stridea come quando", sono tutte circonlocuzioni esplicative che creano per analogie potenziali una sorta di ponte tra quel che è stato sognato e ciò che viene detto. Alceta sta alla finestra di fronte al prato: le coordinate vengono date come una ambientazione

²⁶⁰ Tzevan Todorov, *La letteratura fantastica*, Garzanti, Milano 2007 (1977), p. 41

²⁶¹ Citiamo Vendler tra gli altri perché, secondo noi, illuminante è il saggio con cui si propone di sviluppare le teorie di Austin e altri filosofi del linguaggio sugli atti illocutori e sul profilo ontologico delle proposizioni partendo dall'assunto base che l'oggetto del pensiero e l'oggetto del linguaggio sono collocabili nelle stesse categorie. Zeno Vendler, *Say what you think*, in *Studies in thought and language*, a cura di J. Cowan, The University of Arizona Press, Tucson 1970, pp. 79-97, ora *Di' ciò che pensi*, in *Gli Atti linguistici – Aspetti e problemi della filosofia del linguaggio*, a cura di Marina Sbisà, Feltrinelli, Milano 1991 (1978), pp. 143-167

²⁶² Dal latino *conor* che vuol dire 'tento, cerco'. Introduce lo 'stare per' perifrastico.

²⁶³ Z. Vendler, *Di' ciò che pensi*, in *Gli Atti linguistici*, cit., p. 163

²⁶⁴ *Odi, Melisso*, vv. 21-22, p. 136

²⁶⁵ *Odi, Melisso*, vv. 26-28, p. 137

reale dell'accadimento fantastico: "All'improvviso/ Distaccasi la luna". All'improvviso la *consecutio temporum* è interrotta e il verbo diventa presente: la luna non 'distaccavasi', infatti, né 'distaccossi' ma 'distaccasi'. L'uso del presente drammatizza l'accadimento dandogli una prossimità che se non è nella realtà, non è più nel sogno ma è nell'animo, come impressione che ancora permane. Il ritorno all'imperfetto è d'altra parte imminente (mi parea/ Che...) e viene mantenuto fino alla fine.

Riprendiamo ora per un attimo quello che abbiamo sostenuto circa il rapporto tra verità e sogno: questo sogno accade come una sorta di vibrazione semantica mediante la quale il corso delle cose viene sconvolto e il senso ribaltato. La caduta della luna infatti non è in sé verosimile. Lo diventa attraverso il sogno, in quanto racconto di un sogno. Questo fatto richiama quanto Leopardi scrive nelle pagine iniziali dello *Zib.*, in un pensiero in cui argomenta sull'immaginazione in rapporto alla cognizione del vero:

E notate in secondo luogo che la natura ha voluto che l'immaginaz. non fosse considerata dall'uomo come tale, cioè non ha voluto che l'uomo la considerasse come facoltà ingannatrice, ma la confondesse colla facoltà conoscitrice, e perciò avesse i sogni dell'immaginaz. p. cose reali e quindi fosse animato dall'immaginario come dal vero (anzi più, perchè l'immaginario ha forze più naturali, e la natura è sempre superiore alla ragione).²⁶⁶

Sognare qualsiasi cosa che si distacchi dalla concordanza con ciò che viene esperito, con quello che è logicamente possibile, mantiene dunque quell'impressione di corrispondenza alle cose, di *adequatio intellectus et rei* che Tommaso definisce conformità (*Veritas per conformitatem intellectus et rei definitur*), che Leopardi (in ciò più scettico) chiama conformabilità e che Agostino aveva definito *summa similitudo principii, quia sine ulla dissimilitudine est*. L'intelletto nel sogno lavora in una sospensione logica che rende possibile l'impossibile e simile il dissimile. Il sogno ha in sé questa possibilità di dissomiglianza ma, è bene ricordarlo, non è contro il vero: l'atto stesso del raccontare ciò che si è sognato vuol dire tradurre l'immagine in linguaggio, renderne la pericolosa definitività attraverso le parole, nella ricerca di una rappresentazione che dica ad altri dello sgomento e del timore provati, vuol dire infine fare dell'uomo un produttore di immagini, un sognante avventore del fantastico.

Quello della luna che cade è d'altra parte una sorta di topos letterario²⁶⁷, come bene ha dimostrato Macchia²⁶⁸ e ha un illustre precedente nella *Farsaglia* di Lucano,²⁶⁹ la cui valenza all'interno del canto è stata commentata in maniera pregnante, oltre che dallo stesso Macchia anche da Domenico Romano e da

²⁶⁶ *Zib.* p. 168

²⁶⁷ Il topos della luna caduta secondo il racconto leopardiano, è variamente ripreso. Citiamo per esempio *Le esequie della luna* di Lucio Piccolo e successivamente *Lunaria* di Consolo, *Il poema dei lunatici* di Cavazzoni e il film di Fellini tratto da questo romanzo, *La voce della luna*, con Benigni e Villaggio.

²⁶⁸ Giovanni Macchia, *La caduta della luna*, Mondadori, Milano 1995 (1973)

²⁶⁹ Marco Anneo Lucano, *Farsaglia o Guerra Civile*, testo lat. a fronte, introd. e trad. di Luca Canali, note di Fabrizio Brena, Bur, Milano 2002 (1997), VI, vv. 499-506, pp. 396-97

Guido Ceronetti.²⁷⁰ Leopardi conosceva molto bene la *Farsaglia* e proprio quei versi erano stati oggetto di discussione nel giovanile *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* al cap. IV riguardante la magia, arte terribile per la cui virtù “che può *sgangherare* la luna, e inchiodare il sole a mezzo il cielo”,²⁷¹ Malambruno comanda agli spiriti dell’abisso. E di incantesimi delle maghe parla pure Marziale²⁷² quando si chiede: “Quae nunc thessalico lunam deducere rhombo valeat?” che ricorda Tibullo²⁷³ il quale afferma che: “Gli incantesimi tentano di trarre giù la luna/ dal suo corso e ci riuscirebbero/ se di colpi non tuonassero i bronzi”. Lo stesso Baudelaire nella lettera a Saint-Beuve del 15 gennaio 1866 dichiarerà il suo amore per la *Farsaglia* elogiando il benefico effetto che ha sulle nevralgie. “Non la luna placida e discreta che visita il sonno degli uomini puri; ma la luna strappata dal cielo vinta e ribelle, che le Stregonesse tessale costringono duramente a ballare sull’erba terrorizzata.”, dirà ne *Lo spleen di Parigi*,²⁷⁴ e nel progetto di lettera a Jules Janin²⁷⁵: “Questo [riferito a Lucano] con i suoi rimpianti per Bruto e Pompeo, i suoi morti resuscitati, le maghe tessale che fanno ballare la luna sull’erba delle pianure desolate...” Un ulteriore riferimento, non presente nel *Saggio sopra gli errori popolari*, ma in cui certamente Leopardi si imbatté, abbiamo trovato nel *Gorgia* di Platone, laddove Socrate rivolto a Callicle dice: “[...] affinché, o carissimo, non ci capiti quello che dicono capiti alle maghe della Tessaglia che tirano giù la luna...”²⁷⁶

Potere per le maghe Tessale, negazione del potere che porta a una ridiscussione del senso stesso del possesso nello stravolgimento dell’ordine naturale delle cose per i vicerè di Piccolo²⁷⁷ e di Consolo²⁷⁸ che al frammento leopardiano chiaramente si ispirano, per le *Esequie della luna* il primo, per *Lunaria* il secondo. Le maghe determinano la caduta e hanno lo stesso potere dei canti di cui dice Virgilio nelle *Bucoliche*, “carmina vel caelo lunam possunt deducere” versi doverosamente citati, al colmo d’erudizione, dal giovane

²⁷⁰ Domenico Romano, *Le tessale di Lucano e lo Spavento Notturmo del Leopardi*, in AA.VV., *Da Malebolge alla Senna, studi letterari in onore di G. Santangelo*, Palermo, Palumbo 1993, pp. 567-74. Tra l’affascinante e l’esagerato (questo è l’uomo!) è in particolare il commento di Ceronetti. Sulla scorta di Artemidoro, per il quale sognare la caduta degli astri è simbolo di sventura e di Georges Barthoul, *Giacomo Leopardi*, ed. dalla Facoltà di Lettere e Scienze Umane di Avignone nel 1974, il quale afferma che Giacomo ha lì rappresentato la propria morte, Ceronetti sostiene: “L’immagine lucanea della luna che frigge sull’erba acquista in Leopardi un profondo valore psicologico, di tribolazione agonica, di prefigurato dolore, di illusioni disfatte, bruciate dalla vita, nello stesso giardino delle *Ricordanze*...” Guido Ceronetti, *Le mummie e la luna*, in ID., *La vita apparente*, Adelphi, Milano 1982, p. 138

²⁷¹ O.M., *Dialogo di Malambruno e Farfarello*, p. 38, corsivo nostro

²⁷² Marziale, *Per la morte di Filenide*, libro IX, epig. 36

²⁷³ Tibullo, *Elegie*, Libro I, 8, vv. 19-22. Le citazioni operate da Leopardi nel *Saggio sopra gli errori popolari* sono comunque molto ampie e circostanziate e vanno da Seneca a Orazio, a Ovidio.

²⁷⁴ Charles Baudelaire, *Il desiderio di dipingere*, da *Lo spleen di Parigi*, in ID., *Opere*, Trad. di Giovanni Raboni, Mondadori, Milano 1996, p. 450

²⁷⁵ *ivi*, p. 1462

²⁷⁶ Platone, *Gorgia*, 513 a, in ID., *Tutti gli scritti...*, cit., p. 919. Si pensava allora che le maghe per procurare eclissi dovessero sacrificare un figlio o un organo del corpo.

²⁷⁷ Lucio Piccolo, *Le esequie della luna*, Vanni Scheiwiller, Milano 1996

²⁷⁸ Vincenzo Consolo, *Lunaria*, Mondadori, Milano 1996

Giacomo nel *Saggio*. I vicerè la subiscono, Leopardi la sogna,²⁷⁹ Il canto e il sogno possono svellere la luna, farla cadere. Tale è la potenza della poesia, di sconvolgere l'ordine naturale delle cose. È la stessa potenza del sogno. Un prodigio bene indicato nel dramma pastorale *Filli di Sciro*²⁸⁰ del duca Guidubaldo de' Bonarelli da cui si dice sia ricavato il nome di Melisso individuato come "pastor di Smirne", creduto padre di Clori il cui pseudonimo è appunto Filli.²⁸¹ Non così parrebbe per Alceta, non presente tra i protagonisti dell'opera come invece sostenuto da alcuni studiosi.²⁸² L'inizio del I atto ci interessa molto in quanto contiene il dialogo tra Melisso e Sireno il quale descrive la violenza di un temporale in un modo per noi intrigante²⁸³: "*Parmi un sogno, Melisso, ecco per dianzi/ imperversava il mondo, era travolto/ tra le nuvole il mar, fra l'onde il cielo;/ s'udian da' nemi i tuoni/ scoccar fremendo orribile tempesta...*" E più sotto:²⁸⁴ "Ed ora fu ch'i dissi – Oimè, cad'egli/ dal cielo in terra il mare?". Sireno non vuole uscire, trema per l'orrore causato in lui dai "campi tempestati", Melisso lo consola con queste parole per noi rivelatrici:²⁸⁵ "Siren, dagli usi eterni/ senza prodigio mai non esce il cielo:/ egli è 'l vero maestro/ de le future cose;".

In quella che definisco la morale estetica leopardiana, fondata sulla necessità delle illusioni e che guarda alla bellezza, alla felicità e al piacere, l'esigenza di un riposizionamento dei valori²⁸⁶, può allora benissimo essere introdotta dal paradigma della caduta della luna e dal vuoto lasciato nel cielo. Il nichilista Jean Paul Richter nel *Discorso del Cristo Morto, dall'alto dell'Universo, sulla non esistenza di Dio* del 1796 presente nel romanzo *Siebenkäs* e tradotto in francese da Madame de Staël in *De l'Allemagne*, e quasi sicuramente conosciuto da Leopardi²⁸⁷ che con la Signora ebbe indirettamente a discutere, in una sorta di inno al nulla, fa spegnere il sole: "Caso, sai tu quello che fai quando avanzi coi tuoi uragani nel nevischio delle stelle, spegnendo un sole dopo l'altro col tuo

²⁷⁹ E che il sogno sia realmente accaduto al poeta è cosa di cui notoriamente Leopardi avverte in *Argomenti e bozze di poesie, Argomenti di idilli*: "Luna caduta secondo il mio sogno." *Poesie e prose*, I, p. 636

²⁸⁰ Guidubaldo de' Bonarelli, *Filli di Sciro. Discorsi e appendice*, a cura di G. Gambarini, Laterza, Bari 1941. Il dramma fu rappresentato per la prima volta nel 1605 e pubblicato nel 1607. L'opera scandalizzò per il doppio amore di Celia dando vita a una serie di polemiche da cui il Bonarelli si difese argutamente argomentando sulla differenza tra vero e verosimile anche attraverso i classici e rivendicando sostanzialmente la libertà dello scrittore che, nel verosimile, non deve porsi eccessivamente l'obbligo della moralità

²⁸¹ Ma Melisso è anche, ricordiamo, il grammatico, liberto di Mecenate citato nell'*Ottonieri*, p. 136

²⁸² Gino Tellini, p.e., curatore de *I Canti e le Operette morali*, Salerno, Roma 1994, p. 278 commentando in nota i nomi, sostiene questa tesi

²⁸³ Guidubaldo de' Bonarelli, op.cit. , Atto I, Scena I, vv. 14-18, p. 3, corsivo nostro

²⁸⁴ *ivi*, vv. 29-30, p. 4

²⁸⁵ *ibidem*, vv. 55-58, corsivo nostro

²⁸⁶ Naturalmente tale esigenza non è ancora pienamente presente in questa intuizione giovanile, ma è, a mio avviso, continuamente intra-vista da Leopardi. Essa sarà sviluppata, come vedremo, negli anni maturi e in maniera compiuta in molti luoghi zibaldoniani.

²⁸⁷ Non bisogna scordare che in un appunto dello *Zib*. Leopardi confessa di avere scoperto *interamente* la propria vocazione filosofica proprio grazie alla Signora: "Dedito tutto e con sommo gusto alla bella letteratura, io disprezzava e odiava la filosofia [...] Io non mancava della capacità di riflettere, di attendere, di paragonare, di ragionare, di combinare [...] ma non credetti di esser filosofo se non dopo lette alcune opere di mad. di Staël..." , p. 1742

soffio...»²⁸⁸ Ancora impressionante è per noi un'altra assonanza con *Odi, Melisso*: “E quando il mio sguardo si levò verso il mondo infinito alla ricerca dell'occhio divino, il mondo mi fissò con un *orbita* vuota e sfondata; e l'eternità giaceva sul caos e lo rodeva e rimasticava se stessa”,²⁸⁹ in Richter; “Allor mirando in ciel, vidi rimaso/ Come un barlume, o un'orma, anzi una nicchia./ Ond'ella fosse svelta; in cotal guisa,/ Ch'io n'agghiacciava; e ancor non m'assicuro”,²⁹⁰ in Leopardi.

Il cielo rimane lì, fisso, con un cratere vuoto dove prima c'era il satellite. La teatralità²⁹¹ della caduta della luna assomiglia dunque solo incidentalmente alla caduta delle stelle. Al posto della luna c'è un'impronta. Al posto delle stelle? Altre stelle. Niente. Come mai nel sogno notturno il cielo viene ferito dall'assenza della luna e se ne sta lì sfigurato e impotente? Una notte senza luna è qualcosa di già visto, non poteva essere esaustiva della drammaticità dell'evento. Occorreva l'orma, il segnale di un passaggio. La traccia che sconvolge essa stessa il senso dell'immutabilità del creato. L'illusione faticosa. Un cielo notturno senza luna è qualcosa di già visto dunque, ma l'impronta di una caduta è magia, poesia, spiazzamento. Dà al sogno i connotati dell'evento. L'impronta origina il fantastico implausibile, fonda la completa astrazione con cui ci viene accordata una pausa da quella che chiamiamo realtà, dal giogo delle sue leggi. Il cratere è orrendo perché più della luna caduta significa l'assenza: è un insulto al *cosmos*, a quell'ornato ammirato dai greci che stupisce per la sua apparente fissità, per l'ordine, per la giustizia,²⁹² una ferita non più rimarginabile e dunque mortale. Da una caduta, l'ennesima, ha inizio un processo di liberazione ulteriore che segna, seguendo la lezione incidentale di Italo Calvino, la nascita del fantastico italiano.²⁹³ Baudelaire rimase affascinato da questo strappo ma più del cratere lo interessò l'erba terrorizzata, l'effetto della caduta

²⁸⁸ Jean Paul, *Il discorso del Cristo morto e altri sogni*, trad. it. di Bruna Bianchi, Ricci, Parma 1977, p. 30

²⁸⁹ *ivi*, p. 29. Questo passo è tradotto dalla Staël così: “... je n'y ai trouvé qu'une orbite vide, noire et sans fond.” L'edizione da noi consultata è Madame de Staël, *De L'Allemagne*, Nouvelle Edition revue d'après les meilleurs textes, 2 Tomi, II, Librairie Garnier Frères, Paris 1835, p. 63

²⁹⁰ *Odi, Melisso*, vv. 17-20, p. 136

²⁹¹ Su questa teatralità ha insistito Antonio Prete, *Il sogno di Alceta*, in ID., *Il demone dell'analogia, da Leopardi a Valéry – Studi di poetica*, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 25-26, correlandola direttamente all'illusione: “[...] teatrino d'infanzia mosso d'analogia: il fenomeno delle stelle cadenti è esteso alla luna.” E ancora: “La familiarizzazione del satellite [...], la sua riduzione a oggetto scenico [...] si situa nell'esile varco che separa l'onirico dall'allegorico, il vuoto di evento e di realtà che è il sogno dal linguaggio che lo inquieta, la superficie visiva della sua profondità”, *ibidem*.

²⁹² Ancora nel *Gorgia*, 507e – 508a, in Platone, *Tutti gli scritti*, cit., p. 915 troviamo infatti questa definizione di cosmo: “E i sapienti dicono, o Callicle, che cielo, terra, dèi e uomini sono tenuti insieme dalla comunanza, dall'amicizia, dalla temperanza e dalla giustizia: ed è proprio per tale ragione, o amico, che essi chiamano questo intero universo “cosmo”, ordine, e non, invece, disordine o dissolutezza”. Il cosmo rinvia dunque all'ordine, alla giustizia come giustezza, come equilibrio, come legge naturale a cui naturalmente ogni cosa obbedisce.

²⁹³ Interessante appare infatti la posizione di Calvino quando sostiene che “È quello il vero seme da cui poteva nascere il fantastico italiano, perché il fantastico, contrariamente a quel che si può credere, richiede mente lucida, controllo della ragione sull'ispirazione istintiva o inconscia, disciplina stilistica; richiede di saper nello stesso tempo distinguere e mescolare finzione e verità, gioco e spavento, fascinazione e distacco, cioè leggere il mondo su molteplici livelli e in molteplici linguaggi simultaneamente.” In Italo Calvino, *Saggi 1945 – 1985*, 2 voll., Mondadori, Milano 1995, II, pp. 1675-76

sulla terra di una luna ribelle e vinta. La luna balla, infatti. Non così in Leopardi dove importante ci appare viceversa, questa nicchia che suscita orrore perché indica un'assenza²⁹⁴ ed è il segno della trasgressione²⁹⁵ definitiva delle leggi cosmiche.²⁹⁶ È, di fatto, attraverso il sogno, la contraddizione poetica di ciò che è dato:

La luna ya se ha muerto
do-re-mi
la vamos a enterrar
do-re-fa
en una rosa blanca
do-re-mi
con tallo de cristal
do-re-fa...²⁹⁷

²⁹⁴ Riportiamo in tal senso quanto sostiene Antonio Prete, *“Prosodia della natura”*. Frammenti di una fisica poetica, Feltrinelli, Milano 1993, p. 67: “[...] lo spavento notturno che consegue è il rifiuto dei sensi a far propria la privazione della luna [...] Non l’evento della caduta sul prato, ma il vuoto della nicchia, l’orma lasciata nel cielo dalla luna divelta, sono il varco verso la decifrazione del sogno. Su questa mancanza che spinge al risveglio, si ricompone il rapporto tra la lettera e il senso, l’onorico si muta nell’allegorico.”

²⁹⁵ È Sanesi a definire l’ecpirosi della caduta come una “trasgressione” dell’ordine imposto dalla natura. Tale aspetto trasgressivo viene rilevato nel crollo della mitologia lunare: Melisso ripristina l’ordine, rimette a posto tutto razionalmente e ironicamente riconducendo ogni cosa alla sfera del vissuto. Roberto Sanesi, *La paura della luna*, in AA.VV., *Leopardi e la cultura europea, Atti del Convegno Internazionale dell’Università di Lovanio* (10-12 dic. 1987), a cura di Franco Musarra, Serge Valvonsem e Lia Guglielmone Lamberti, Bulzoni/ Leuven University Press, Roma/Leuven 1989, pp. 385 sgg

²⁹⁶ Il sogno che trasgredisce gli eventi cosmici ha un altro riferimento piccolo ma importante in *Zib.* 4459, laddove, citando lungamente un passo della *Storia di Roma* del Niebhur dove si parla del sogno raccontato nel *Brutus* di Accio, Leopardi opera un’aggiunta tra parentesi: “dialogo citato da Cic. de *Divinat.* I. 22”: Bruto è Giunio Sulpicio Bruto che arriverà a rovesciare il trono di Tarquinio il Superbo. Ecco quanto leggiamo nel *de Divin.*: “Dopo che al cadere della notte, ebbi abbandonato il corpo al sonno, rilasciando nel sopore le membra stanche, mi apparve in sogno un pastore che spingeva verso di me un gregge lanoso di straordinaria bellezza; mi pareva che da quel gregge venissero scelti due arieti consanguinei: e che io immolassi il più imponente dei due; poi il fratello dell’ucciso puntava le corna, si avventava per colpirmi e con quell’urto mi abbatteva. Io allora, prostrato a terra, gravemente ferito, alzavo supino gli occhi al cielo e vedevo un fatto immenso e straordinario: il disco fiammeggiante del sole, effondendo i suoi raggi, si dileguava verso destra invertendo il suo cammino nel cielo”: “détrorsum orbem flámmeum/radiátum solis liquier cursú novo”, Cicerone, *de Divin.*, I, XXII, 43-44, pp. 37-39. Il sogno di Tarquinio è politico in quanto presago degli eventi, ma a noi interessa qui il racconto dello sconvolgimento del corso del mondo, interessa, ancora, l’astro che cambia il suo corso naturale

²⁹⁷ Federico García Lorca, *Memento*, vv. 1-8, da *Suites*, in ID., *Tutte le poesie e tutto il teatro*, testo spagnolo a fronte, a cura di Claudio Rendina e Elena Clementelli, Newton Compton, Roma 2010 (1993), p. 288: “La luna ora è morta/ do-re-mi/ l’andiamo a seppellire/ do-re-fa/ in una rosa bianca/ do-re-mi/ dallo stelo di cristallo/ do-re-fa...”

2.4 L'assoluto moltiplicato

Si può dire (ma è quistione di nomi) che il mio sistema non distrugge l'assoluto, ma lo moltiplica; cioè distrugge ciò che si ha per assoluto, e rende assoluto ciò che si chiama relativo. Distrugge l'idea astratta e *antecedente* del bene e del male, del vero e del falso, del perfetto e imperfetto indipendente da tutto ciò che è; ma rende tutti gli esseri possibili assolutamente perfetti, cioè perfetti per se, aventi la ragione della loro perfezione in se stessi, e in questo, ch'essi esistono così, e sono così fatti; perfezione indipendente da qualunque ragione o necessità estrinseca, e da qualunque preesistenza. Così tutte le perfezioni relative diventano assolute e gli assoluti in luogo di svanire, si moltiplicano, e in modo ch'essi possono essere e diversi e contrari fra loro; laddove finora si è supposta impossibile la contrarietà in tutto ciò che assolutamente si negava o affermava, che si stimava assolutamente e indipendentemente buono o cattivo; restringendo la contrarietà e la possibilità sua, a' soli relativi, e loro idee.²⁹⁸

Quello dell'assoluto moltiplicato è concetto cardine della speculazione leopardiana senza il quale i vari pensieri sul nulla e sull'essere, sulla materia, su Dio, sull'uomo, sulla ragione, sulla conoscenza, sulla stessa natura rischierebbero di risultare dispersi ed episodici, ed è il paradigma del confronto sempre vivo (una sorta di conto aperto, diremmo) tra Leopardi e il pensiero greco. Assumiamo tale concetto come unificante e regolatore della meditazione leopardiana attorno alle verità e come teoria del valore e del giudizio, pur con l'avvertenza che esso trova nel corpus dell'opera leopardiana un suo sviluppo graduale ancorché a-sistematico. L'estensione del relativismo a base della conoscenza, e quindi a chiave epistemologica, presupposto intrinseco a tutto ciò che è conosciuto, viene infatti condotta coscientemente²⁹⁹ dalla fine del 1820 e poi sempre più convintamente mantenuta.³⁰⁰

²⁹⁸ *Zib.* pp. 1791-92

²⁹⁹ Un pensiero in tal senso rilevante è a p. 452 dello *Zib.*

³⁰⁰ Alberto Frattini, *Leopardi e gli ideologi del Settecento*, in AA.VV., *Leopardi e gli ideologi del Settecento*, in Atti del I convegno internazionale di studi leopardiani, (Recanati 13-16 sett. 1962), Olschki, Firenze 1964, pp. 253-82, ha dimostrato, crediamo in modo convincente gli inizi di quel che egli chiama "relativismo assoluto" del Leopardi, in alcune considerazioni del Montesquieu. Partendo da un pensiero espresso nel luglio 1820 ripreso e argomentato il successivo 3 agosto fino ad arrivare a quello famoso dell'8 settembre 1821 *Zib.* p. 1655, sullo "scetticismo ragionato e dimostrato" introdotto nel sistema filosofico dal Recanatense, il Frattini argomenta sulla crescita e l'evoluzione dello scetticismo leopardiano, p. 261. Vincenzo Di Benedetto, *Giacomo Leopardi e i filosofi antichi*, «Critica storica», n. 3. 31 maggio 1967, D'Anna, Messina Firenze, pp. 289-320, pur seguendo questo ragionamento individua nel sistema leopardiano "un filone d'idee derivate dallo scetticismo antico", p. 291, rintracciando indizi già a partire dai pensieri del settembre 1821 in cui il poeta sviluppa posizioni che gli deriverebbero dal libro IX dell' *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio e dal *Dictionnaire historique et critique* del Bayle (attenzione per

Presupporre il venir meno, nell'atto conoscitivo individuale, della necessità assoluta e della preesistenza e ritenere che l'incoerenza governi il mondo, vuol dire cambiare totalmente la concezione del rapporto tra l'uno e l'assoluto per cui non c'è più un Assoluto che è supremo termine di riferimento, vive sé e non abbisogna dell'altro per dirsi tale – la radice, notoriamente è *ab-solutus*, sciolto da ogni legame – ma ci sono tanti assoluti che sono essi stessi relativi assolutamente perfetti in sé.

La perfezione, aveva detto il poeta, con l'avvertenza di un pensiero che doveva essere ancora “ponderato, svolto, dilatato e rischiarato” sarebbe assoluta (naturalmente in senso classico) solo “in ordine al sistema intiero ed universale di tutte le possibilità”.³⁰¹ Altrimenti va ammessa una “perfezione comparativa” che già introduce la prospettiva che chiamiamo dell'assoluto moltiplicato, in cui ciascuna perfezione diverrà assoluta essendo contemporaneamente diversa e contraria. Nella simultaneità dei contrari, nell'accadere delle cose, nella possibilità di leggere le stesse cose in modi divergenti c'è già la pluralità e tutti gli esseri possibili, eliminando la relazione, i termini di riferimento, l'azione reciproca e la necessità estrinseca e ancora, non considerando l'idea antecedente del bene e del male hanno possibilità di assolutezza nel giudizio del singolo. A commento del passo sopra riportato bisogna ricordare le due avvertenze in epigrafe: “si può dire” – nel senso, certamente, che può anche non dirsi – e, “ma è quistione di nomi” – nel senso che gli assoluti moltiplicati sono gli stessi relativi di prima, la loro essenza non cambia e la loro pluralità viene vista come unicità. I fattori che normalmente interagiscono sono l'uno senza l'altro, per questo assoluti, ma il pensiero della relazione è strutturante perché ogni cosa vuole l'altra per dirsi tale, non c'è la cosa per sé, può esserci la cosa *considerata* per sé. Cambia il nome, dunque, ma non cambia la sostanza della cosa, in quanto la sua idea è la stessa. Il mutamento e la dinamicità, l'inidentico e la fissità sono problema e fondamento irrisolvibili perché pur sempre proiettati nello spazio-tempo, nella dimensione naturale della varietà e della corruzione. Chiamare il relativo assoluto moltiplicato quindi non significa adottare una variazione semantica a un concetto per secoli presentato in quella forma e con quelle inferenze, ma è la postulazione della contemporanea esistenza del dissimile nel simile, della parte nel tutto – l'estraneità *notturna* alla realtà in quanto dato inconfutabile.

Se così è occorrerà ulteriormente approfondire il vero e la verità proprio dall'ottica della contraddizione se vogliamo spiegare i concetti fondamentali legati all'assoluto moltiplicato, al relativismo, alla forza e alla definitività stessa del male.

altro richiamata anche dal Frattini) che il Leopardi lesse e consultò alla voce *Pyrrhon*. Stefano Biancu, *La poesia e le cose: su Leopardi*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2006, p. 193 ritiene invece che: “Alla tematizzazione dell'impossibilità di rinvenire un criterio assoluto di giudizio, Leopardi era originariamente giunto attraverso problemi di estetica. Fin dai primordi della riflessione zibaldoniana si era infatti domandato «se il prototipo del bello sia veramente in natura» e aveva osservato come, in effetti, «a noi par conveniente a un soggetto (e la bellezza sta tutta si può dire nella convenienza) quello che siamo assuefatti a vederci». Una soluzione di decisa marca empirista che avrebbe più avanti trovato conferme per tramite dell'incontro con il *Saggio sul gusto* di Montesquieu”.

³⁰¹ *Zib.* p. 1260. Il pensiero è la prosecuzione di un ragionamento svolto prima e da noi citato precedentemente.

Leopardi sa che il ritmo dialettico interno alla materia pensante in movimento è la contraddizione. Essa fa della materia pensata un oggetto del divenire: “[...] ogni cosa ha non solo due ma infinite facce, sotto ciascuna delle quali si può considerare, contemplare, dimostrare e credere con ragione e verità”.³⁰² Con ragione e verità, dunque. Il rapporto tra l’individuo e le cose sarà sempre connesso non solo alla contraddittorietà presente nelle cose ma anche allo strumento che utilizziamo per comprenderle, ossia alla ragione naturalmente imperfetta. L’intelletto è fisiologicamente capace “[...] di contenere al tempo stesso opinioni e dogmi dirittamente fra se contrarii, e di contenerli conoscendone la scambievole, inconciliabile contrarietà [...]”,³⁰³ Se alla maniera di Eraclito “tutto è animato dal contrasto e langue senza di esso”,³⁰⁴ la verità non sarà mai possesso, non ci potrà essere l’assolutezza classica, ci sarà appunto l’assoluto moltiplicato. Il “naturale errore di credere assoluto il vero”³⁰⁵ non tiene conto della natura della verità per cui ogni cosa che è, è nella differenza e può essere intesa in maniera diversa.

Per capire ulteriormente come la verità sia relativa e come sia possibile che l’assoluto si moltiplichi procederemo per gradi analizzando con Leopardi, a margine del suo pensiero, come si espliciti questo “naturale errore”, e che effetto abbia. Con una avvertenza necessaria già presente nella canzone al Mai: “discoprendo/ Solo il nulla s’accresce” il quale verso conferma come, fin dal 1820, si assista alla presa di coscienza della contraddizione in atto, alla caduta del velo che scopre il nulla progressivo. Che il nulla si accresca, che tutto ciò che è, è nulla, tale è la contraddizione che rende insufficiente il concetto. La palese inutilità di quel che è (che non è) diviene allora espressione dell’essere contraddittorio, del mondo come insieme incompiuto, ed è parimenti segno del vero, possesso del vero relazionale e dunque delle verità mai definitive, assurdamente divenienti, pateticamente interpretabili. La lotta contro le idee innate (siano esse, coi dovuti distinguo, di matrice platonica o cartesiana), contro la preesistenza e l’antecedenza del bene e del male, del vero e del falso, riguardo al pensiero, comporta una interscambiabilità tra perfezioni relative e assolute e una dinamicizzazione dell’idea che diventa *assoluta, relativamente a*.

Questo il nucleo tematico da cui, a nostro avviso, si sviluppa la speculazione successiva del giovane pensatore, e questo il nocciolo della contraddizione, nel forte *décalage* tra essere e apparire, tra verità (e vanità) dell’essere e vanità (e verità) dell’apparire – ma nella ragione, nel pensare come progressiva e inesorabile coscienza del limite, nell’essere al mondo con cui l’uomo si appropria della realtà gnoseologicamente e finisce coll’assuefarsi ad essa. Moltiplicare l’assoluto significa infatti relativizzare l’assoluto o assolutizzare il relativo? Da questa domanda (ulteriore, ma che è nelle cose porre), da come viene formulata, esce evidente la contraddittorietà della posizione leopardiana che è la stessa contraddittorietà intrinseca alla natura che diviene e all’uomo che comprende. L’assoluto viene moltiplicato da una serie di fattori tra loro intercambiabili quali il polimorfismo del senso, la pluralità dei principi, l’assenza

³⁰² *Zib.* pp. 2527-28

³⁰³ *Zib.* p. 3151

³⁰⁴ *Zib.* p. 2156

³⁰⁵ *Zib.* p. 1342

di principi nell'individualità dell'atto conoscitivo, l'incostanza dei giudizi individuali, l'assenza di certezze propria del linguaggio.

Per capire come stanno le cose (per capire, cioè, come ognuna di queste prospettive sia plausibile) occorre sviluppare un percorso di definizione delle tappe del relativismo leopardiano trattandolo come una comprensione modale della logica, della contraddizione (ma non del contraddittorio!), dell'analogia, del sillogismo, della parola secondo quanto emerge dalle indagini leopardiane che hanno il loro campo privilegiato nello *Zib.* e che partono proprio *dalle* verità per arrivare a mostrare come avvenga questa assolutizzazione del relativo e per quali fini sia condotta. Il polimorfismo del senso per cui ogni cosa è in sé e in quanto interpretabile, apre prospettive gnoseologiche enormi che partono dalla co-presenza di significati diversi in uno stesso evento. Il concetto della pluralità dei principi, inoltre, guarda al divenire, delle cose e della natura, che diventa sistema di comprensione. L'uomo indaga l'origine e le cause ma differenzia continuamente le risposte, le sviluppa, mantenendo sempre ferme le domande di fondo che lo riguardano. La stessa evoluzione dei sistemi interpretativi indica la labilità della scoperta e si traduce in un pessimismo di fondo nei confronti della ragione. La labilità riguarda anche la lingua e rende impossibile svelamento e conformità delle verità.

Tenteremo qui di seguito di spiegare, ovviamente per sommi capi, il principio di (non) contraddizione soffermandoci particolarmente sulle sue implicazioni nel pensiero leopardiano a partire proprio dal relativismo che trova la sua ragion d'essere nell'assoluto moltiplicato che ha una duplice valenza, retorica e dialettica.

2.4.1 Osservazioni sul principio di (non) contraddizione

Abbiamo trattato dell'epirosi della caduta della luna come di un avvenimento che, al modo del risvegliarsi dei morti nel *Ruysch*, sconvolge l'ordine delle cose e contraddice la consuetudine degli eventi che accadono dando al divenire una luce diversa, e l'abbiamo inserito come un intermezzo nella ricerca delle verità e nell'esplicazione dei principi di conoscenza sottesi a questa ricerca perché ci interessava, nel rapporto tra verità e sogno, la dimensione del fantastico straniante, non plausibile. La caduta diventa infatti il paradigma della contraddizione in atto, una sorta di simbolo onirico dell'impossibilità del reale ad essere diverso da quello che è e del divenire a uscire fuori dalle sue leggi di corruzione trasformazione distruzione. Condurremo adesso l'analisi del principio di contraddizione per come Leopardi lo intende e, secondo quanto accennato precedentemente, lo faremo in rapporto alla dialettica aristotelica e seguendo la teoria del piacere. Il nostro ragionamento pressuppone comunque il fatto che Leopardi conobbe la *Metafisica* solo in parte e solo di seconda mano e si imbattè nel principio di non contraddizione fin da giovane grazie alla lezione di alcuni chiosatori.

La dichiarazione perentoria, raggiunta nella maturità del suo pensiero, secondo cui “Il fine dell’uomo, il suo sommo bene, la sua felicità, non esistono”³⁰⁶ pone con forza Leopardi come scrittore della contraddizione, dell’aporia da cui non si esce solo perché “è così” e non può essere altrimenti. E scrittore della contraddizione, Leopardi è consapevolmente fin dalla giovinezza in molti suoi pensieri: l’assenza di sistematicità comporta sempre la possibilità di ridiscutere i concetti, di reinterpretarne il valore, per cui troviamo un’evoluzione costante delle posizioni leopardiane, dovuta alla forza stessa del “brogliaccio”. Il mettere in rilievo, innanzitutto e sempre, la problematica difficoltà di una tensione al piacere e alla felicità costantemente delusa dalla nuda verità³⁰⁷ è già un agire seguendo l’intrinseca convinzione che la realtà è in sé contraddittoria e che il desiderare dell’uomo è l’evidenza di questa contraddizione. Rispetto ai primi pensieri in cui l’infelicità viene trattata “come principio contraddittorio che non può stare in natura”³⁰⁸ assistiamo a un’evoluzione inesorabile in cui la contraddizione (non solo il contraddittorio, dunque), assume un ruolo via via sempre più determinante nella dialettica tra divenire ed essere, che riguarda sì l’esistenza dell’uomo, ma che concerne innanzitutto ogni cosa che esiste la quale tende alla felicità, sì, ma proprio in quanto esistente.³⁰⁹ Dalla comprensione della vita come tensione inappagata derivano molti dei pensieri espressi negli anni, in una meditazione che dal 1820 prende sempre più radicalmente coscienza di sé e che comunque affronta la contraddizione, insita nelle cose, *vis à vis*, considerandola proprio come un principio di cognizione, di conoscenza.

D. Le plaisir est-il l’objet principal et immédiat de notre existence, comme l’ont dit quelques philosophes? R. Non: il ne l’est pas plus que la douleur; le plaisir est un encouragement à vivre, comme la douleur est un repoussement à mourir. D. Comment prouvez-vous cette assertion? R. Par deux faits palpables: l’un, que le plaisir, s’il est pris au-delà du besoin, conduit à la destruction: par exemple, un homme qui abuse du plaisir de manger ou de boire, attaque sa santé, et nuit à sa vie. L’autre, que la douleur conduit quelquefois à la

³⁰⁶ *Zib.* p. 4168

³⁰⁷ Interessante appare l’attacco, a suo modo decisivo, portato al principio di non contraddizione – a nostro avviso proprio seguendo un cammino leopardiano che parte dall’analisi critica della naturale a-sistematicità del mondo e delle cose – da parte di Leonardo Vittorio Arena, *Del nonsense. Tra Oriente e Occidente*, Quattro Venti, Urbino 1997. Condotta contro i pensatori che per giustificare, secondo la definizione di Nietzsche, la loro scarsa fantasia ricorrono al sistema, l’attacco viene condotto considerando l’intrinseca contraddittorietà dell’uomo, dei suoi pensieri, della sua ‘natura’. Che è poi, secondo noi, una riedizione non dichiarata e in chiave moderna e psicologica delle osservazioni leopardiane sul principio di cognizione, in categorie che si sforzano di essere nuove (*no man’s land, nonsense*), ma che altro non sono che rifacimenti in una luce differente di ciò che troviamo *ad abundantiam* nel pensiero del Recanatese come per esempio il concetto di “nudità” dell’essere

³⁰⁸ *Zib.* p. 56. Precedentemente aveva parlato di una “contraddizione formale col desiderio di esistere ingenito in lui [scil. nell’uomo] come in tutti gli animali...” *Zib.* p. 40, cit.

³⁰⁹ Su questo si vedano le considerazioni svolte da Emanuele Severino, *La negazione limitata al principio di non contraddizione*, in ID., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell’età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990, pp. 65-66. Il pensatore tuttavia coglie quasi esclusivamente le implicazioni esistenziali della contraddizione e non quelle cognitive, come tenteremo di fare noi qui. Il problema sarà comunque ripreso dallo stesso autore in *Cosa arcana e stupenda*, cit., dove parlerà della contraddizione totale, non riferendosi tuttavia al principio e alle sue implicazioni ma considerando ancora il tema importante della contraddittorietà esistenziale

conservation: par exemple un homme qui se fait couper un membre gangrené, souffre de la douleur, et c'est afin de ne pas périr tout entier. Volney, *La loi naturelle, ou Catéchisme du citoyen français*, chap. 3. à la suite des Ruines (Les Ruines) ou Méditation sur les Révolutions des Empires, par le même auteur, 4.^{me} édition. Paris 1808. p. 359-360. Bisogna distinguere tra il fine della natura generale e quello della umana, il fine dell'esistenza universale, e quello della esistenza umana, o p. meglio dire, il fine naturale dell'uomo, e quello della sua esistenza. Il fine naturale dell'uomo e di ogni vivente, in ogni momento della sua esistenza sentita, non è nè può essere altro che la felicità, e quindi il piacere suo proprio; e questo è anche il fine unico del vivente in quanto a tutta la somma della sua vita, azione, pensiero. Ma il fine della sua esistenza, o vogliamo dire il fine della natura nel dargliela e nel modificargliela, come anche nel modificare l'esistenza degli altri enti, e in somma il fine dell'esistenza generale, e di quell'ordine e modo di essere che hanno le cose e per se, e nel loro rapporto alle altre, non è certam. in niun modo la felicità nè il piacere dei viventi, non solo perchè questa felicità è impossibile (Teoria del piacere), ma anche perchè sebbene la natura nella modificazione di ciascuno animale e delle altre cose p. rapporto a loro, ha provveduto e forse avuto la mira ad alcuni piaceri di essi animali, queste cose sono un nulla rispetto a quelle nelle quali il modo di essere di ciascun vivente, e delle altre cose rispetto a loro, risultano necessariam. e costantem. in loro dispiacere; sicchè e la somma e la intensità del dispiacere nella vita intera di ogni animale, passa senza comparazione la somma e intensità del suo piacere. Dunque la natura, la esistenza non ha in niun modo per fine il piacere nè la felicità degli animali; piuttosto al contrario; ma ciò non toglie che ogni animale abbia *di sua natura* p. necessario, perpetuo e solo suo fine il suo piacere, e la sua felicità, e così ciascuna specie presa insieme, e così la università dei viventi.³¹⁰

Riportiamo il ragionamento svolto tra il 5 e il 6 aprile 1825 a commento di un passo del Volney³¹¹ perché dà contezza di alcune cose per noi fondamentali. Occorre notare, innanzitutto la progressiva valenza della contraddizione che chiarisce l'ordito *naturale* disposto alla distruzione più che alla conservazione, e interpreta la tensione anch'essa *naturale* dell'uomo all'*amor sui* e al piacere, considerandola *di sua natura* fine dei viventi. Poniamo già ora attenzione a questa tendenza al piacere vissuta come necessaria e descritta come ingenita:

Contraddizione evidente e innegabile nell'ordine delle cose e nel modo della esistenza, contraddizione spaventevole; ma non perciò men vera: misterio grande, da non potersi mai spiegare, se non negando (giusta il mio sistema) ogni verità o falsità assoluta, e rinunciando in certo modo anche al principio di cognizione, *non potest idem simul esse et non esse*. Un'altra contraddizione, o in altro modo

³¹⁰ Zib. pp. 4127-30, cit.

³¹¹ Leopardi legge il Volney nel periodo di Pasqua del 1825. Come afferma il Dionisotti, quella della *Loi naturelle* “ [...] era l'ultima tappa di un itinerario che, partendo nel settembre 1821 da una traduzione italiana, autorizzata, dell'opera di Louis Dutens, *Origini delle scoperte attribuite a' moderni*, passando a Roma nel febbraio del 1823 al fondamentale *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce* del vecchio e fedele abate Barthélemy aveva portato Leopardi sempre più addentro e nel fuoco del dibattito francese sui rapporti tra antico e nuovo mondo e sulle origini della civiltà.” Carlo Dionisotti, *Appunti sui moderni. Foscolo, Leopardi, Manzoni e altri*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 168-69

considerata, in questo essere gli animali necessariam. e regolarm. e p. natura loro e p. natura universale, *infelici* (essere — infelicità, cose contraddittorie), si è da me dichiarata altrove.³¹²

L'ordine delle cose dunque presenta in sé, in bell'evidenza una contraddizione spaventevole, evidente, innegabile, inspiegabile solo a considerare le cose assolutamente... Da un lato l'essere delle cose (un essere che non può non essere), dall'altro lato la felicità (tensione inappagata e connaturata ai viventi, che parimenti non può non essere).³¹³

Il mistero può essere sciolto formalmente tramite la rinuncia al principio di non contraddizione³¹⁴ o la sua sospensione. Per meglio comprendere la portata nodale di questo pensiero occorre adesso tratteggiare la storia del principio e chiarire, per quanto consentito in questo studio, cosa esso sia e che valenza abbia.

Il cosiddetto principio di cognizione, nella forma in cui viene riportato dal nostro poeta, *non potest idem simul esse et non esse*, è la resa latina del principio di non contraddizione di Aristotele come restituitoci da Tommaso nel suo *Commento alla Metafisica*: “Hoc autem est, quod non contingit idem simul esse et non esse. Quod quidem ea ratione primam est, quia termini eius sunt ens et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt.”³¹⁵ Risale al 1811, alla *Dissertazione sopra l'ente in generale*,³¹⁶ la formulazione, tratta dal Jacquier,³¹⁷ e ripresa nella *Disputatio* – uno scritto del 1812 recentemente venuto alla luce e pubblicato e chiosato a cura di Gaspare Polizzi e Valentina Sardoni³¹⁸ – del

³¹² Zib. p. 4128, cit.

³¹³ Qui analizzeremo il principio di non contraddizione nelle sue valenze formali e sostanziali: altra cosa è la contraddizione strutturale all'esistenza, il contraddittorio, che teniamo presente ma per cui rinviando senz'altro alla posizione espressa da Emanuele Severino, *La contraddizione del nichilismo*, pp. 333-366 e *La contraddizione totale*, pp. 407 sgg, in ID., *Cosa arcana...*, cit., che indaga sulla contraddizione dell'essere riferendosi, come tutti, al principio solo in rapporto all'antinomia esistenza umana-natura. La contraddizione è nell'uomo perché la contraddizione è l'uomo, ed è totale proprio in quanto questi è radicalmente infelice: la “contraddizione spaventevole” dell'esistenza è in questo gap assoluto tra volontà umana tesa al piacere e che allontana da sé il dolore e la constatazione che “tutto è male”. La stessa morte è antinomica perché preesistente all'esistenza e ad essa legata indissolubilmente, e dunque possibilità necessaria che invera la vita e la falsifica...

³¹⁴ Per un approfondimento ulteriore della rilevanza che assume in Leopardi la meditazione attorno a questo principio logico si veda Franco Ferrucci, *Il moto, la quiete: Leopardi e il principio di contraddizione*, in «Lettere Italiane», Venezia, ott/ dic 1992, pp. 579-97

³¹⁵ “Ora questo è, che non accade, che la medesima cosa nello stesso tempo sia e non sia. Il motivo per cui questo è il primo principio è che i suoi termini sono l'essere e il non essere i quali costituiscono la prima cosa su cui cade l'attività dell'intelletto”. *Commentarium Sancti Thomae*, Liber II, lectio 5, 2211 in S. Tommaso D'Aquino, *Commento alla Metafisica di Aristotele e testo integrale di Aristotele*, III, libri 9-12, a cura di Lorenzo Alberto Perotto, 3 voll, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004, pp. 384-85

³¹⁶ Giacomo Leopardi, *Dissertazioni filosofiche*, a cura di Tommaso Crivelli, Antenore, Padova 1995, p. 60

³¹⁷ Francisque Jacquier, *Institutiones philosophicae ad studia theologia potissimum accomodate*, Venezia 1785

³¹⁸ Gaspare Polizzi, Valentina Sardoni, *Uno scritto dimenticato del giovane Leopardi: la “Disputatio” e il suo rapporto con le “Dissertazioni filosofiche”*, «Rivista di Storia della filosofia», 4/2009, Franco Angeli, pp. 653-708. Lo scritto contiene in appendice la *Disputatio* di cui rintraccia le fonti. La *Disputatio* è in realtà una esercitazione scolastica (ivi, p. 654) in cui vengono trattati temi afferenti all'Ontologia, alla Pneumatica, alla Teologia Naturale, alla Fisica

principio di non contraddizione e la sua definizione, successivamente mantenuta nello *Zib.*, come “di cognizione”. Lo stesso Polizzi aveva precedentemente argomentato come Leopardi non conoscendo il principio attraverso Aristotele ma solo mediante commentatori come il Del Giudice, segue di fatto i dettami di quella “cultura illuministico reazionaria” che tanto importanza avrà, seguendo la lezione del Timpanaro, nella formazione del Recanatese.³¹⁹ Il ragionamento, fondato quanto alla ricostruzione delle fonti, ci pare tuttavia mancante quando vuole interpretare attraverso l’analisi di un concetto assimilato a far data dal 1810 (a dodici anni, dunque!) un fitto ragionamento decisivo svolto nel 1825! Come se Leopardi non l’avesse trattato a più riprese in anni precedenti e successivi, come se il principio avesse una valenza accidentale, perfino casuale, e la sua messa tra parentesi fosse solo estemporanea. Affrontarlo come qui tenteremo, seguendone le implicazioni aristotelico-tomistiche, vuol dire per noi aprire nuove ipotesi e tentare uno scavo del pensiero leopardiano su versanti fin qui poco indagati. Se egli mette in crisi un principio solo approssimativamente approfondito, se percepisce che il confronto con esso è di capitale importanza per la stessa evoluzione delle sue tesi, e per la definizione del suo sistema, se al principio ritorna più volte e in anni differenti sempre problematizzandolo, tutto ciò vuol dire che sul principio Leopardi ha riflettuto, che la sua frequenza non è casuale, che esso è stato al centro della sua meditazione, che esso è, secondo la presente interpretazione, il principio con cui Leopardi ha dovuto fare i conti nel tentativo di costruzione del suo sistema di pensiero.

Come Tommaso, e come i commentatori successivi escluso forse il solo Łukasiewicz, Leopardi ritiene che il principio di non contraddizione sia un principio primo e dunque fondativo del sapere.

Varie sono le formulazioni del principio in Aristotele:

“È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto”³²⁰

“È impossibile a chicchessia di credere che una stessa cosa sia e non sia”³²¹

“È impossibile, ad un tempo, che la stessa persona ammetta veramente che una stessa cosa esista e, anche, che non esista”³²²

“È impossibile che una stessa cosa nello stesso tempo sia e non sia”³²³

“Non è dunque possibile che sia vero, ad un tempo, il dire della stessa cosa che ‘è uomo’ e che ‘non è uomo’”³²⁴

Generale e Particolare per il saggio pubblico curato da Monaldo e tenuto da Giacomo e da Carlo il 20 luglio 1812 alle ore 21. Nella prima parte relativa all’Ontologia, che è quella che qui interessa, vengono indicate come fonti gli *Elementi di Metafisica* del Sauri e gli *Elementa philosophiae* proprio del Jacquier. Interessante, dunque, rilevare come il primo quesito contenuto in questa parte così recita: *Primum cognitionis principium statuitur esse = Impossibile est simul esse, et non esse*, ivi, p. 703, il quale rinvia direttamente a quel passo del Jacquier che nella *Conclusio* così recita: “*Principium contradictionis: impossibile est idem simul esse & non esse: primum cognitionis principium dici potest, iuxta praemissam definitionem*” (IP, 4, 6), ivi, p. 660

³¹⁹ Gaspare Polizzi, «... per le eterne forze della materia». *Natura e scienza in Giacomo Leopardi*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 40-45

³²⁰ *Metaph.* IV, 3, 1005 b, 23 ss., p. 184

³²¹ ivi b, 26

³²² *Metaph.* IV, 3, 1005 b, 29, p. 185

³²³ *Metaph.*, IV, 3, 1006 a, 3, p. 186

³²⁴ *Metaph.*, IV, 4, 1006 b, 33, p. 188

Tutte queste formulazioni, a ben vedere, si muovono da tre angolature: la prima logica e riguarda l'esattezza e la plausibilità del dire e del pensare; la seconda psicologica e concerne la capacità di giudizio dell'uomo fondandosi sulle categorie di vero e di falso; la terza ontologica e riguarda l'esistenza di una cosa, l'estensione e l'intenzione del suo essere.

Abbiamo riportato le diverse enunciazioni del principio nella piena consapevolezza che Leopardi non lo conobbe di prima mano e che il suo negarlo ha una cifra innanzitutto psicologica, una ontologica e solo alla fine ha una cifra logica: egli ritiene infatti che la verità del nostro essere e del nostro pensare consista proprio nella possibilità di credere che una cosa al tempo stesso sia e non sia e in una scissione (in un contemporaneo essere e non essere) che precede il giudizio perché è *nelle cose*, nella natura.

Se vogliamo capire la posizione leopardiana dobbiamo riflettere sul principio³²⁵ in rapporto al divenire. Innanzitutto riportiamo quella che a nostro avviso è l'enunciazione sostanzialmente seguita quanto al senso da Leopardi: *è impossibile che una stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto*: trascriviamo l'espressione greca perché per noi è importante: *τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ*. Aristotele ci dice infatti *κατὰ τὸ αὐτὸ*, secondo lo stesso rispetto: diremmo con Leopardi *secondo la stessa faccia*, secondo la medesima situazione. Erra a nostro avviso Biscuso³²⁶ il qual pensa che quella seguita da Leopardi sia la seconda formulazione: "È impossibile a chicchessia di credere che una stessa cosa sia e non sia", contenuta in O. Del Giudice, *Logicae et Ontologiae Eclecticae Elementa ad usum studiosae juventutis*, stampato a Perugia nel 1791 opera letta e commentata da Giacomo ma non presente nella biblioteca.³²⁷ Il Polizzi ha dimostrato come questa opera sia citata dal poeta come fonte di una epitome latina³²⁸ del 1810. Siamo convinti tuttavia che questa seconda accezione non spiegherebbe il *simul* e nemmeno l'*idem* come invece accade se ci riferiamo alla prima e soprattutto alla quarta formulazione. Secondo Biscuso, Leopardi nell'attacco al principio di non contraddizione non dà importanza al tempo che viene recuperato implicitamente nella co-esistenza di essere e infelicità.³²⁹ Le cose non stanno proprio così: è vero infatti che, come vedremo sotto, Leopardi utilizza più la dicitura "non può una cosa *insieme* essere e non essere" ma è anche vero che l'attacco sferrato al principio viene condotto proprio dal punto di vista del tempo, della contemporaneità e guardando ad essa, e proprio quell'*insieme* traduce *ἅμα*, rende *simul*. Quando Leopardi dirà "in certo modo", quel modo considera sempre la co-esistenza, il con-essere di vita-morte, e questo essere assieme, secondo diverse facce è, come cercheremo di dimostrare, proprio un essere contemporaneamente assieme, temporalmente collocato, dunque. Il termine *ἅμα*,

³²⁵ Ovviamente nello spazio e nel tempo consentiti da questo studio

³²⁶ Massimiliano Biscuso, *La "spaventevole conclusione" della metafisica leopardiana. Esistenza, esistente, contraddizione*, in AA.VV. *Oltre il nichilismo, Leopardi, ID.*, (a cura di), «Il Cannocchiale», Rivista di studi filosofici, 1-2 gennaio-agosto, ESI, Napoli 2003, p. 240.

³²⁷ Così si evince da Giacomo Leopardi, *"Entro dipinta gabbia". Tutti gli scritti inediti, rari ed editi 1809-1810*, a cura di Maria Corti, Bompiani, Milano 1972, pp. 375, 486 e 516.

³²⁸ G. Polizzi, «... per le eterne forze...», cit, p. 40

³²⁹ M. Biscuso, *La "spaventevole conclusione"...*, cit., pp 241-42

presente in tutte le formulazioni del principio e reso da Tommaso nel suo *Commento* col latino *simul*, indica inoltre la contemporanea presenza di più cose in uno stesso momento: nell'istante i predicati (le facce) di una cosa non possono essere “insieme”, co-presenti. Il principio di non contraddizione che è e resta un principio formale, salva se stesso e il divenire sottintendendo di fatto che i contrari sono presenti nello stesso tempo ma uno in atto e l'altro in potenza³³⁰ e questo vale sempre se teniamo presente la contemporaneità che sottintende il prima e il dopo. *Κατὰ τὸ αὐτὸ* e *ἄμα* secondo quanto osservato dal Ruggiu a cui qui ricorriamo, sono “due determinazioni che fanno riferimento rispettivamente al tempo e alla relazione”. La loro presenza “ha il compito di semantizzare il significato dell'essere che entra nella formulazione del principio, in modo tale che esso sia espressione di un *πολλαχῶς λεγόμενον*, e non venga detto invece in senso assoluto, cioè *μοναχῶς*.”³³¹ È proprio su questo essere contemporaneo di tutte le facce possibili che bisogna puntare l'attenzione se si vuole esplicitare la posizione del Recanatese su un argomento, a nostro avviso, delicatissimo della sua speculazione.

La seconda formulazione del principio di non contraddizione si basa sul concetto di sostanza.³³² La sostanza οὐσία di una cosa è tale tolti gli accidenti. Ma se, chiediamo in un gioco esegetico che può essere rivelatore, l'accidente è sostanza? Siamo al paradosso, dato che una delle definizioni di sostanza è “ciò che permane”: se ciò che permane è l'essere stesso dell'accidente e dunque la caotica casualità delle cose che accadono fenomenicamente, se tale sostanza è la natura, irrazionale, che osserva le sue leggi e le sue regole indipendenti dal sentire dell'uomo e dal suo modo di comprendere il mondo, cosa resta del principio? Resta il continuo divenire di *quella* cosa mutevole, il continuo divenire antinomico della materia. Ma se il tempo stesso fosse un accidente? Uno dei pensieri³³³ del 14 dicembre 1826 è a questo proposito illuminante: “Il tempo non è una cosa. Esso è uno accidente delle cose, e indipendentemente dalla esistenza delle cose è nulla; è uno accidente di questa esistenza; o piuttosto è una nostra idea, una parola”... Anche la sincronia, anche il *simul* e l'*idem* rischierebbero dunque di essere parola, interpretazione... e rappresenterebbero nient'altro che il nostro modo analogico di scrutare il mondo riunendo concetti e traendo conseguenze da cose differenti.

Manteniamo aperta la questione (aperta rimane infatti, nonostante tutto) e affrontiamo un altro oggetto della nostra ricerca. Psicologicamente può una medesima cosa essere contemporaneamente buona o cattiva, bella o brutta, devastante o salvifica? Prendiamo per esempio i due leoni così rifiniti e maceri

³³⁰ Seguiamo nella nostra impostazione le tesi portate avanti da Luigi Ruggiu, *Rapporti fra la 'Metafisica' e la 'Fisica' di Aristotele*, in AA.VV., *Aristotele: Perché la metafisica*, a cura di Adriano Bausola e di Giovanni Reale, Vita e pensiero, Milano 1994, pp. 319-376

³³¹ *ivi*, p. 372

³³² Come dimostrato da Łukasiewicz nella sua analisi del principio di contraddizione, condotta da un punto di vista meramente logico. Jan Łukasiewicz, *Del principio di contraddizione in Aristotele*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 68-70. I riferimenti sono contenuti in *Metaph.*, III, 4, 1007 a 20-21, in III, 4, 1007 a 25-26 e in III, 4, 1007 b 16-18.

³³³ *Zib.* p. 4233. Su tale pensiero in rapporto al nulla, all'essere, alla necessità e alla possibilità ritorneremo oltre. Qui basti a problematizzare il *simul*, la contemporaneità delle cose che accadono...

che appena ebbero la forza di mangiarselo, quell'Islandese... L'azione di cibarsi dell'Islandese è in sé buona o cattiva? Guardiamo le "facce": i leoni si sostentano, per altri due o tre giorni. L'Islandese muore. L'azione è quella dell'uccidere per cibarsi (cosa che normalmente l'uomo fa), il giudizio, a seguire la "faccia", cambia enormemente. Ma se cambia, non cambia perché quella data azione è *in sé* contemporaneamente buona e cattiva, ma perché è sostanzialmente (*dalla natura*) né buona né cattiva. Se dunque la sostanza stessa è il continuo divenire materiale delle cose che sono e non sono e che sono in quanto continuamente diverse, allora è la contraddizione la vera essenza, ciò che è e non è, in un ordine-disordine che non può in alcun modo essere accettato perché intimamente sfugge al nostro giudizio... Per il poeta la distruzione e la generazione appartengono contemporaneamente all'ente-natura. E accadono contemporaneamente. Comprendiamo queste cose rinunciando *in certo modo*, al principio di cognizione. In quale modo? e da quale prospettiva? Seguendo il filo del nostro ragionamento abbiamo già una risposta possibile: uomo è uomo e non può essere contemporaneamente non-uomo. Questo con Aristotele ci pare assodato. Ma il giudizio su uomo-mangiato considera contemporaneamente il bene e il male, la felicità e l'infelicità (il vero e il falso!) o *sub specie humanitatis* o *sub specie felis*! L'evento uomo-mangiato è quello che è e nella sua crudezza e nudità è vero (o quantomeno, nella finzione letteraria, verosimile). E non è forse questa una ideale prosecuzione di un famoso pensiero del 4 settembre 1821 in cui di fatto il poeta abbraccia il relativismo come chiave critica da cui osservare il mondo? Leggiamolo: "La legge naturale varia secondo le nature. Un cavallo che non è carnivoro, giudicherà forse ingiusto un lupo che assalga e uccida una pecora, l'odierà come sanguinario, e proverà un senso di ribrezzo, e d'indignazione abbattendosi a vedere qualche sua carnificina. Non così un leone".³³⁴ Il fatto che qui si parli già di *differenza di nature* è importante, come importante è l'esempio utilizzato per stabilire quanto il concetto di malvagità sia dipendente dalle "inclinazioni di ciascun genere degli esseri operanti" come spiegherà appena oltre. Occorre comunque svolgere alcune altre osservazioni per spiegare come il relativismo agisca in Leopardi sempre più coscientemente laddove la cifra morale di un evento viene inseguita proprio mediante la sospensione logica e psicologica del principio di non contraddizione. Il *Dialogo della Natura e di un Islandese* fu composto nei giorni 21, 27 e 30 maggio 1824. Ebbene, è del successivo 2 giugno una nota fondamentale dello *Zib.* in cui il principio fondativo viene attaccato proprio in riferimento all'*Operetta* appena scritta:

Non si può meglio spiegare l'orribile mistero delle cose e della esistenza universale (v. il mio Dialogo della Natura e di un Islandese, massime in fine) che dicendo essere insufficienti ed anche falsi, non solo la estensione, la portata e le forze, ma i principii stessi fondamentali della nostra ragione. Per esempio quel principio, estirpato il quale cade ogni nostro discorso e ragionamento ed ogni nostra proposizione, e la facoltà istessa di poterne fare e concepire dei veri, dico quel principio Non può una cosa insieme essere e non essere, pare assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura. L'essere effettivamente,

³³⁴ *Zib.* p. 1624

e il non potere in alcun modo esser felice, e ciò per impotenza innata e inseparabile dall'esistenza, anzi pure il non poter non essere infelice, sono due verità tanto ben dimostrate e certe intorno all'uomo e ad ogni vivente, quanto possa esserlo verità alcuna secondo i nostri principii e la nostra esperienza. Or l'essere, unito all'infelicità, ed unitovi necessariamente e per propria essenza, è cosa contraria dirittamente a se stessa, alla perfezione e al fine proprio che è la sola felicità, dannoso a se stesso e suo proprio inimico. Dunque l'essere dei viventi è in contraddizione naturale essenziale e necessaria con se medesimo. La qual contraddizione apparisce ancora nella essenziale imperfezione dell'esistenza (imperfezione dimostrata dalla necessità di essere infelice, e compresa in lei); cioè nell'essere, ed essere p. necessità imperfettamente, cioè con esistenza non vera e propria. Di più che una tale essenza comprenda in se una necessaria cagione e principio di essere malamente, come può stare, se il male p. sua natura è contrario all'essenza rispettiva delle cose e perciò solo è male? Se l'essere infelicemente non è essere malamente, l'infelicità non sarà dunque un male a chi la soffre nè contraria e nemica al suo subbietto, anzi gli sarà un bene poichè tutto quello che si contiene nella propria essenza e natura di un ente dev'essere un bene per quell'ente. Chi può comprendere queste mostruosità? Intanto l'infelicità necessaria de' viventi è certa. E però secondo tutti i principii della ragione ed esperienza nostra, è meglio assoluto ai viventi il non essere che l'essere. Ma questo ancora come si può comprendere? che il nulla e ciò che non è, sia meglio di qualche cosa? L'amor proprio è incompatibile colla felicità, causa della infelicità necessariamente, se non vi fosse amor proprio non vi sarebbe infelicità, e da altra parte la felicità non può aver luogo senz'amor proprio, come ho provato altrove, e l'idea di quella suppone l'idea e l'esistenza di questo. Del resto e in generale è certissimo che nella natura delle cose si scuoprono mille contraddizioni in mille generi e di mille qualità, non delle apparenti, ma delle dimostrate con tutti i lumi e l'esattezza la più geometrica della metafisica e della logica; e tanto evidenti per noi quanto lo è la verità della proposizione Non può una cosa a un tempo essere e non essere. Onde ci bisogna rinunziare alla credenza o di questa o di quelle. E in ambo i modi rinunzieremo alla nostra ragione.³³⁵

Il bene dei viventi consiste nel vivere pienamente ciò che la natura ha dato loro, ma se ciò che la natura ha dato loro è male e malattia, il bene dei viventi è il male, è la malattia! La negazione paradossale dei principi della ragione tra cui appunto “non può una cosa insieme essere e non essere”, principio “estirpato il quale” cade la logica, è dunque la vera questione di questo passo che riguarda l'infelicità dei viventi e l'ontologia del male.³³⁶ Innanzitutto notiamo come nel 1824, il *simul*, l' *ἀμα* aristotelico veniva reso con l'avverbio *insieme*. Cosa vuol dire *insieme*? Significa forse nello stesso tempo, nella stessa situazione? Significa solo questo? o vuol dire anche (piuttosto) *con*?

Quando Leopardi parla dell'inseparabilità dell'esistenza dalla infelicità spiega l'incongruenza dell'essere col fatto che l'esistenza è strutturalmente infelice e che questa è la “contraddizione spaventevole” che supera tutte le

³³⁵ *Zib.* pp. 4099-4101

³³⁶ Sull'infelicità, sul male, sul nulla, naturalmente, ritorneremo dopo. Qui basti centrare una questione metodologica ben presente in ogni riflessione leopardiana attorno a questi problemi.

altre.³³⁷ Questo *insieme* è un ‘essere unito’ (un con-essere) necessariamente e per essenza: per questa ragione l’essere dei viventi è “in contraddizione naturale essenziale e necessaria *con se medesimo*”. L’analisi del principio di non contraddizione non guarda più al tempo, non vuol dire solamente esaminare la simultaneità e il contesto delle cose che accadono e dunque non concerne più, semplicemente, il passaggio dalla potenza all’atto: qui l’analisi che frena lo sforzo logico della ragione di sistemare il mondo, è condotta esistentivamente e non di contemporaneità parliamo più, non di divenire ma di appartenenza, in uno stato permanentemente contraddittorio, per una essenza che elide se stessa perché necessariamente comporta il suo contrario. Il problema del tempo, fondamentale per la logica formale del principio, viene dunque destrutturato: se, nella connessione tra infelicità (malattia, assenza, non essere) e vita (felicità, presenza, essere), non ci sono né prima né dopo, né causa né effetto, essere e non essere sono *in ogni momento* consustanziali all’esistenza.³³⁸

La stessa percezione dell’esistenza come sostanzialmente imperfetta comporta uno svolgimento e delle conseguenze devastanti. Il male non è più accidente delle cose (con buona pace degli stoici, dei neoplatonici, degli agostiniani o dei tomisti...) ³³⁹ è connaturato alle cose. Il male è male in quanto è contrario all’essenza della cosa, in quanto cioè, per sua definizione, mina l’unità (la felicità) della cosa e dunque ne contraddice l’essenza, la corrompe procurando sofferenza. Dire che il male è strutturale significa inoltre affermare che l’esistenza contiene in sé il proprio contrario e lo contiene non in quanto incidentale (o accidentale) presenza, ma in quanto presenza ontologica. Dalla pregnanza data a *insieme* come non essere nell’essere (o come essere nel non essere) viene condotto lo svilimento interno dei principi di ragione, la

³³⁷ Emanuele Severino, *Cosa arcana...*, cit., p. 416, ha posto l’accento sul fatto che “l’essere in quanto tale è ciò per cui esso non è, è la causa del proprio non essere, è originariamente il proprio non essere” arrivando fino alle conseguenze estreme per cui “l’essere è non essere. L’essere è non essere, perché è annientamento di se stesso”.

³³⁸ La spiegazione di Biscuso, secondo cui la formulazione di Leopardi sia depotenziata del *κατὰ τὸ αὐτὸ* (e la resa italiana presente in quel paio di luoghi dello *Zib.* sostanzialmente lo è) e che questo sia alla base dell’aporia tra “evidenza della contraddizione della natura” e “evidenza della non contraddizione del pensiero” (*La “spaventevole conclusione”...*, in AA.VV. *Oltre il nichilismo...*, cit., p. 243) non convince fino in fondo. Ora, che il pensiero non sia autocontraddittorio o non possa esserlo è idea da Leopardi scartata già da molti anni nella fondamentale accezione di una ragione-natura che naturalmente si contrapponga alla natura (e mi si perdoni il bisticcio, ma tant’è); che alla base dell’aporia inoltre ci sia una mancanza dei “rispettivi”, della loro considerazione, è cosa non vera, dato che spesso Leopardi parla di “facce” o “lati” diversi da cui guardare le cose. La contraddizione è proprio in questo contemporaneo accadere sotto “rispetti” che sono presenti *insieme*. Biscuso è tuttavia cosciente, alla fine del ragionamento, che l’aporia vada risolta recuperando implicitamente proprio il *κατὰ τὸ αὐτὸ* della relatività e dell’assoluto moltiplicato, che erano viceversa i fondamenti, i pensieri, le facce (appunto!) da cui muoveva il ragionamento condotto negli anni. Siamo cioè ancora alla negazione del principio di non contraddizione ma “in certo modo”.

³³⁹ Riportiamo a mo’ di esempio di come la questione del male, sia stata trattata, due famose definizioni di Agostino: “Summum ergo malum nullum malum habet; caret enim omni bono. Non est igitur” in ID., *De diversis quaestionibus*, liber LXXXIII, n. 6, la prima, e di Tommaso: “Malum est defectus boni quod natum est et debet haberi”, in ID., *De malo*, 1, q. 48, ad 1, la seconda.

svalutazione definitiva dell'essere in quanto esistente.³⁴⁰ Essendo quindi necessari il male e l'infelicità dei viventi, *assolutamente parlando* (e dunque non in relazione a questo uomo qui e alla contraddizione della sua infelicità) è *meglio* il non essere che l'essere e su questo ultimo estremo approdo la ragione si arrende e la logica aristotelica è sospesa. Tale sospensione è il risultato di una apertura importante nella considerazione del rapporto ragione-natura: fino al 1824 Leopardi pensava che l'azione della ragione corrompesse la natura, dal '24 in poi, col silenzio della Natura davanti all'Islandese, pensa che la contraddizione sia implicita alla natura e dunque alle cose. La domanda-sottratta, il perché da cui muove il tutto e a cui tutto si relaziona, approda al non-essere come bene: la morte non è più esperienza auspicabile al singolo sofferente: è il *meglio* per tutti i viventi. Solo il suicidio, solo la risposta sottratta alla domanda sottratta, supererebbe dunque questa contraddizione, il poeta lo sa da sempre. Rivelatore di ciò un pensiero del 5 luglio 1822 afferente alla teoria del piacere:

Un solo, anche menomo dolore riconosciuto per inevitabile nella vita, non avendo per controbilancio neppure un solo e menomo piacere, basta a far che l'essere nocca all'esistente, e che il non essere sia preferibile all'essere. Tutto questo essendo applicabile ad ogni genere di viventi in qualunque loro condizione (niuno de' quali può esser felice, e quindi non essere infelice, e non patire) e d'altronde posando sopra principii e fondamenti quanto profondi altrettanto certissimi, e immobili, ed essendo esattissimamente ragionato e dedotto, e strettam. conseguente, serve a far conoscere la distruttiva natura della semplice ragione, della metafisica, e della dialettica, in virtù delle quali tutto il mondo vivente, dovrebb'esser perito, per volontà e per opera propria, poco dopo il suo nascere.³⁴¹

Esistentivamente, dunque, il principio aristotelico viene privato della sua forza di principio formale comunque applicabile e viene sospeso. Ma la meditazione leopardiana guarda al principio anche come garante della logicità dei giudizi che esprimiamo. Come dimostrato, infatti, anche il giudizio ha diverse facce, ma se a giudicare è un unico soggetto? La sua mente può contenere contemporaneamente due giudizi sulla stessa situazione? Leopardi aveva risposto già a questi interrogativi in un pensiero importante scritto nel giorno del suo compleanno, il 29 giugno 1822, di molto precedente dunque all'attacco sferrato al principio di non contraddizione nel '24 e nel commento al Volney che è, ricordiamo del '26, e sintomatico di come determinati concetti

³⁴⁰ Per Severino la contraddizione non consiste nel fatto che l'essere non è ma è piuttosto nel fatto che "l'essere sia la causa del proprio non essere", *Cosa arcana e stupenda...*, cit., p. 418, dove il concetto di causa è fondamentale per capire il pensiero leopardiano. La nostra posizione che non nega la progressività dell'annientamento è tuttavia diversa: l'esistenza e la non esistenza (l'avanzare della non esistenza e dunque il male) sono connaturate all'essere, non in rapporto di causa ed effetto ma, come dimostreremo, consustanzialmente. Il divenire dell'essere è nell'essere in quanto esistente: questa concezione è chiara se si prende ad esempio il lamento del bimbo appena nato: che non è lamento del divenire dell'essere ma è lamento della contraddizione strutturalmente esistente, in un essere che *in quanto tale* diviene. In questo senso, nel senso della compresenza dell'essere e del suo opposto (il nulla) che si manifesta nel male e nella corruzione, il principio supremo della ragione viene violato. Non perché dunque il nulla è conseguenza dell'essere in vita, non solamente in quanto malattia dell'essere, ma in quanto *con* l'essere.

³⁴¹ *Zib.* pp. 2554-55

abbiano nell'animo leopardiano una lenta ma inesorabile maturazione. Lo riprendiamo qui nella sua interezza dopo averlo precedentemente trattato:

Ho discorso altrove di quello che si suol dire, ch'ogni proposizione ha due aspetti, e dedotone che ogni verità è relativa. Notate che ogni proposizione, ogni teorema, ogni oggetto di speculazione, ogni cosa ha *non solo due ma infinite facce, sotto ciascuna delle quali si può considerare, contemplare, dimostrare e credere con ragione e verità*. E in tanto si dice che n'abbia due, in quanto *d'ogni proposizione si può dir pro e contra*, dimostrarla vera e falsa, e sostenere così la tal proposizione, come la sua contraria. E ogni proposizione e verità sussiste e non sussiste in quanto al nostro intelletto, e anche per se. E *d'ogni cosa* si può affermar questo o quest'altro, e parimente negarlo. Il che più vivamente e dirittamente dimostra come non sussiste verità assoluta. (29. Giugno, 1822. dì di S. Pietro e mio natalizio).³⁴²

Il radicalismo (già nel '22!) della posizione leopardiana si esterna qui in due specifiche considerazioni: *ogni proposizione e verità sussiste e non sussiste in quanto al nostro intelletto e anche per sé*, in cui si attacca il principio di non contraddizione logicamente e ontologicamente; e: *d'ogni cosa si può affermar questo o quest'altro, e parimente negarlo*, in cui si attacca il principio psicologicamente.

La prima di queste posizioni fa pensare a quell'Eraclito che Aristotele aveva affrontato già al momento in cui aveva ragionato sulla necessità di non contraddirsi e che Leopardi, lo ricordiamo, conosce soprattutto attraverso gli *Opuscoli di Plutarco volgarizzati da Marcello Adriani il giovane* e la costante lettura compiuta delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio.

D'altra parte già nel 1820 Leopardi sentiva il bisogno di un'ottica diversa da cui guardare alle cose: leggiamo il pensiero dell'8 luglio:³⁴³ “E apprendiamo a formarci della *possibilità* un'idea più estesa della comune, e della *necessità* e *verità* un'idea assai più limitata” che ci pare anche una sorta di dichiarazione programmatica dei pensieri che saranno svolti e argomentati in tutto lo *Zib*.³⁴⁴

Non è allora che dovremmo analizzare quell'*in certo modo*, formandoci della possibilità un'idea diversa? Se con possibilità intendiamo infatti possibilità che una cosa sia altra da quel che è, possibilità che accada o non accada, che venga interpretata in un modo piuttosto che in un altro, il fatto, l'evento secondo natura (nel 1820 ancora volontà tesa al bene, successivamente irrazionalità indifferente) può essere diverso da quello che è. In quel che ci piace chiamare divenire della possibilità, la quale pur accadendo rimane possibile, (secondo altre facce), c'è la corrosione della certezza dell'essere che è e c'è l'introduzione violenta della definitività del non essere.

Riprendiamo il discorso sul Volney, che non a caso in questa parte verte sui concetti di produzione distruzione conservazione. In questo passo viene portata avanti la tesi, che implicitamente avalla il nostro ragionamento precedente, in cui il principio di conservazione che tutelando *la durata* della vita sovrintende alle

³⁴² *Zib*. pp. 2527-28, cit., corsivi nostri

³⁴³ *Zib*. pp. 159-60

³⁴⁴ Su possibilità e necessità torneremo più in là. Qui basti riflettere sull'estensione del concetto di possibile e sui suoi effetti sulla conoscenza

azioni degli animali, rispetto all'eternità del nulla, per il singolo non ha alcun valore:

Del resto l'argomento di Volney vale egualm. contro quello che egli dice essere *le but immédiat et direct de la nature* (intenderà, credo, la natura dell'uomo), cioè *la conservation de soi-même*, (negando espressam. che *le bonheur* sia *le but immédiat et direct de la nature*, bensì *un objet de luxe, surajouté à l'objet NÉCESSAIRE ET FONDAMENTAL de la conservation*). Poichè, dato ancora, che è falsissimo, che la propria conservazione sia l'oggetto immediato e necessario della natura dell'animale, certo essa non lo è della natura universale, nè di quella degli altri animali rispetto a ciascuno di loro (il che dee servire anche p. il detto di sopra). Anzi il fine della natura universale è la vita dell'universo, la quale consiste egualm. in produz. Conservaz. e distruz. dei suoi componenti, e quindi la distruzione di ogni animale entra nel fine della detta natura almen tanto quanto la conservazione di esso, ma anche assai più che la conservazione, in quanto si vede che sono più assai quelle cose che cospirano alla distruzione di ciascuno animale che non quelle che favoriscono la sua conservazione; in quanto naturalmente nella vita dell'animale occupa maggiore spazio la declinazione e consumazione ossia invecchiamento (il quale incomincia nell'uomo anche prima dei trent'anni) che tutte le altre età insieme (v. Dial. della natura e di un Islandese, e Canto del Gallo silvestre), e ciò anche in esso animale med. indipendentem. dall'azione delle cose di fuori; in quanto finalm. lo spazio della conservaz. cioè durata di un animale è un nulla rispetto all'eternità del suo non essere cioè della conseguenza e quasi durata della sua distruzione. Similm. mille cose e mille animali che non hanno in niun modo p. fine la conservaz. di un tale animale, hanno bensì una tendenza assoluta a distruggerlo, o p. la conservazione propria o p. altro. E ciò s'intenda di individui e di specie. E il numero di tali individui o specie animali o no, tendenti naturalmente alla distruzione di una qualsisia specie o individuo di animale (siccome di quelle tendenti al suo dispiacere) è maggiore di quello tendente alla sua conservazione (siccome al suo piacere).³⁴⁵

Consideriamo in chiusura di un ragionamento necessariamente non conclusivo una intuizione importante: definire il principio come *di cognizione* (definizione sempre mantenuta negli anni) significa indicare tale principio al modo di un garante della conoscenza che abbiamo della realtà. È il nostro sforzo di comprensione delle cose attraverso una ragione che si muove per principi logici. Dubitare del principio non vuol dire allora negarne l'applicabilità. Significa, ancora, considerarla *in certo modo*...

La messa tra parentesi, diremmo stoicamente, del principio, getta dunque una luce, seppur distorta, sull'analisi intrapresa dal poeta circa la natura, l'uomo e la società. L'evoluzione delle sue concezioni, ci sembra di poter affermare, viene condotta proprio a partire dalla problematizzazione del principio che motiva la crudeltà della natura indifferente al bene e l'ipostatizzazione del male come costitutivo dell'esistenza, proprio attraverso il riconoscimento della contraddittorietà della natura e del male nel sistema-mondo. Se nell'applicazione

³⁴⁵ Zib. p. 4129-30 cit

del principio teniamo conto infatti dello *spazio di conservazione*³⁴⁶ delle cose capiamo meglio la continua sistematica contraddizione in atto tra due volontà parimenti irrazionali: la cieca forza della natura e i suoi cicli, la sua assenza di scopi da un lato e l'amor proprio dell'uomo teso alla difesa del proprio essere nel mondo e contrassegnato dall'affermazione di una labile volontà, dall'altro. L'individuo lotta costantemente contro mille e mille altri individui o animali il cui numero gli è superiore. La distruzione conta cifre infinitamente maggiori della conservazione. La contraddizione è nel numero. E questo lo osserviamo in natura.

Seguendo l'analogia lo osserviamo e lo vediamo osservato. Di ciò diremo in seguito.

2.4.2 L'analogia

Abbiamo definito in questa sezione l'analogia come lo strumento della ragione che si sforza di capire le cose, le schematizza e le conforma tentando una comprensione del mondo che concili la parte con il tutto. E abbiamo sostenuto, inoltre, che il pensiero leopardiano procede analogicamente. Per rispondere a una delle questioni mosse in questa ricerca, tenteremo qui di vedere come questo accade e se il metodo analogico sia realmente quello che può dare conto della struttura del pensiero leopardiano.

L'analogia si presenta subito come uno dei modi di sistemazione del reale e avvera, già al suo stesso porsi, quella esigenza di *adequatio* che è contigua a ogni indagine sul vero. La ricerca dell'evidenza delle cose che si mostrano in quanto presenti e di cui si ha progressiva coscienza avviene sempre attraverso l'analisi dei rapporti tra le cose, cercando e spiegando le leggi di analogia. L'idea che ci sia una proporzione in sé coglibile immediatamente muove dalla considerazione di un sistema interno alla natura e che tale sistema è senza l'uomo. Anche l'uomo tuttavia, cerca *proporzione* e istituisce rapporti: ma proporzione e rapporti, spesso derivanti da assuefazione, sono schemi concettuali che abbisognano alla ragione per aprire uno spiraglio cognitivo sul nulla³⁴⁷. La costruzione delle verità seguendo nel suo esporsi il principio di analogia è indipendente dalla nudità di ciò che è: l'analogia va dunque ammessa in natura, e tale pensiero è rivelatore, non perché in sé necessaria ma perché la vediamo osservata³⁴⁸. Essa spiega i rapporti, li disgrega e li ricompone.

Essendo di fatto il fondo del metodo di pensiero mutuato dagli antichi e abbracciato dai moderni – Leopardi lo dice incidentalmente fin dalle prime

³⁴⁶ Per *spazio di conservazione* delle cose intendiamo qui lo spazio vitale che ciascuna cosa rivendica a sé in quanto esistente.

³⁴⁷ Di cognizione del nulla argomenta molto bene Gianni Scalia, *Leopardi. e la "cognizione del nulla"*, in AA.VV. *Leopardi e il pensiero moderno*, Atti del Convegno *Leopardi e il pensiero moderno*, a cura di Carlo Ferrucci, (Roma il 25 e 26 Novembre 1988), Feltrinelli, Milano 1989, pp. 221-32

³⁴⁸ *Zib.* p. 157

pagine dello *Zib.*,³⁴⁹ lo ripete in vari altri luoghi, lo sottolinea spesso – l’analogia è “forse il più forte argomento di cognizione concesso all’uomo”.³⁵⁰ Questa posizione sa essere implicita ed esplicita ad un tempo, ed è continuamente riscontrabile nel modo stesso di trattare i problemi anche filologici. Non siamo quindi d’accordo con il Di Meo,³⁵¹ il quale, partendo dal dubbio radicale e dalla considerazione che a utilizzare l’analogia si corre il rischio di ridurre l’ignoto alla categoria del noto senza di fatto conoscerlo sostiene che per Leopardi la comprensione umana “[...] doveva essere considerata strutturalmente congetturale. Così facendo, continua il critico, come è evidente, Leopardi arrivava a circoscrivere l’uso dell’analogia come strumento conoscitivo, che egli stesso – in maniera insistita – aveva fatto proprio in moltissimi luoghi delle sue pluriverse riflessioni, considerandola quasi come la modalità fondamentale del funzionamento positivo della ragione e della stessa immaginazione”.³⁵² Davvero non sappiamo quando, o dove, avvenga questo passaggio dall’*insistito* uso dell’analogia a una sua sostanziale limitazione, e Di Meo in ciò non ci aiuta, perché se è vero che attorno a queste problematiche, la “tensione epistemologica” è altissima, è anche vero che la ragione ha proprio questo strumento di comprensione se non vuole sostare nell’alveo della vuota metafisica. Il riscontro analogico, in altre parole, corrisponde all’invito fatto dalla servetta a Talete: e a guardarsi i piedi ci permettiamo di consigliare il Di Meo. I dubbi e i tormenti confidati a Gutierrez da Colombo, il cui discorso viene lungamente riportato nel saggio e che per lo studioso dovrebbero dimostrare la crisi di un approccio argomentativo per similitudini, sono a ben guardare condotti proprio seguendo un ragionamento analogico. Colombo è perplesso, le analogie formulate prima del viaggio si sono mostrate vane, per questo dubita, *ma attraverso altre analogie!* “Come quei pronostici mi hanno insegnato... così potrebbe essere che mi riuscisse anche vana la congettura principale...”, per concludere, proprio dopo aver criticato lo strumento dell’analogia che “... non sarebbe contrario alla verosimilitudine affermare che...” Anche se le sue supposizioni non risultano inverate, Colombo continua a pensare analogicamente. Secondo Balzano,³⁵³ in Colombo, Leopardi inventa la figura del *presciente* “che conosce l’esito dell’azione prima ancora di attuarla”. E ciò è possibile solo grazie all’uso che Colombo fa del procedimento analogico³⁵⁴. Ecco la chiusa dell’*Operetta* oltremodo rivelativa del procedimento deduttivo adottato da Colombo e della sua speranza metodica:

Da certi giorni in qua, lo scandaglio, come sai, tocca fondo; e la qualità di quella materia che gli vien dietro, mi pare indizio buono. Verso sera, le nuvole intorno al sole, mi si dimostrano d'altra forma e

³⁴⁹ *Zib.* p. 66

³⁵⁰ *Zib.* p. 3649

³⁵¹ Antonio Di Meo, *Il “gioco dei possibili” e i limiti della ragione in Leopardi*, in *Oltre il nichilismo...*, cit., pp. 137-216

³⁵² *ivi*, p. 179

³⁵³ Marco Balzano, *Il viaggio di Colombo in Leopardi*, «Lettere Italiane», LXI, n. 3 – 2009, pp. 405-424

³⁵⁴ La ragione, nel tedio, negherebbe il viaggio che verrebbe riaffermato tramite il “movimento ultrafilosofico dell’atto che pure conosce il suo impedimento e la verità del suo slancio, ma che, nonostante tutto opta in ultimo per l’azione”, *ivi*, pp. 413-14. Ma questo è, ovviamente, altro discorso...

di altro colore da quelle dei giorni innanzi. L'aria, come puoi sentire, è fatta un poco più dolce e più tepida di prima. Il vento non corre più, come per l'addietro, così pieno, nè così diritto, nè costante; ma piuttosto incerto, e vario, e come fosse interrotto da qualche intoppo. Aggiungi quella canna che andava in sul mare a galla, e mostra essere tagliata di poco; e quel ramicello di albero con quelle coccole rosse e fresche. Anche gli stormi degli uccelli, benchè mi hanno ingannato altra volta, nondimeno ora sono tanti che passano, e così grandi; e moltiplicano talmente di giorno in giorno; che penso vi si possa fare qualche fondamento; massime che vi si veggono intramischiate alcuni uccelli che, alla forma, non mi paiono dei marittimi. In somma tutti questi segni raccolti insieme, per molto che io voglia essere diffidente, mi tengono pure in aspettativa grande e buona.³⁵⁵

Nello sconforto la speranza continua a trovare i segni attraverso il ragionamento, adottando similitudini, sillogismi e analogie.

Le menti filosofiche “spoeticizzate”³⁵⁶ si assuefanno a una concezione meramente matematica delle cose che omette il sentimento, dinamica della storia, ignora il bello frutto di fantasia, per raggiungere la presunta completezza e la freddezza del bello formale derivato da precisione. Così è per gli antichi: anche la tradizione del pensiero analogico è infatti matematica: questo significa argomentare secondo proporzione. Avviene così, per esempio, nel *Timeo* di Platone³⁵⁷, opera ben conosciuta da Leopardi anche attraverso la traduzione latina e la semplificazione operate da Cicerone .

Secondo Aristotele analogia e proporzionalità vanno accostate e accomunate. Nel libro IV della *Metafisica*, lo Stagirita asserisce testualmente: “L’essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento a una *unità* e ad *una* realtà determinata [$\pi\rho\delta\varsigma \acute{\epsilon}\nu \mu\acute{\iota}\alpha\nu \tau\iota\nu\acute{\alpha} \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$]³⁵⁸ nel successivo libro V, 1017 a, 2, mette in relazione analogia e proporzione.³⁵⁹ Il riferimento all’Uno qui contenuto, è importante per il nostro discorso: il *pros en* è infatti inferenziale, serve a dedurre dal molteplice ma a dedurre l’Uno, a ricondurre le cose all’Uno proprio in termini di approssimazione.³⁶⁰ L’analogia in Aristotele è così uno dei modi per “decodificare” l’Uno, per tirarlo fuori dal molteplice. Similmente in Tommaso, l’altro grande pensatore che ha posto l’analogia alla base delle sue speculazioni e che pure parte da una definizione simile di proporzione come *aliud ad aliud* secondo il modello $A:B = C:D$. In Tommaso l’analogia diventa più genericamente, come dimostrato dal Melchiorre,³⁶¹ un riferimento a, che sfocia nella *proportio duorum ad diversa* con cui viene rilevato il rapporto di partecipazione tra termini diversi tra loro, partendo dall’assunto (in Leopardi, come abbiamo visto, smentito dalle modalità stesse della contraddizione) che accidenti e qualità non hanno per se stessi “essere”. L’analogia dice della differenza delle cose in quanto le riferisce all’Uno e svela la proporzione e dunque l’ordine intrinseco che esse hanno. Questa è quella che la filosofia

³⁵⁵ O.M., *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*, p. 152

³⁵⁶ *Zib.* p.1835

³⁵⁷ Platone, *Timeo*, 31c – 32 a, trad. di G. Reale, in ID., *Tutti gli scritti*, cit., p. 1363

³⁵⁸ *Metaph.*, IV, 2, 1003 a, 33-34, p. 176

³⁵⁹ *Metaph.*, V, 6, 1016 b, 31, p. 231

³⁶⁰ Seguiamo in questo nostro ragionamento l’impostazione di Virgilio Melchiorre, *L’analogia in Aristotele*, in AA.VV., *Aristotele: Perché la metafisica*, cit., pp. 91-116

³⁶¹ *ivi*, pp. 99-101

scolastica chiamerà *analogia participationis* che si allontanerà tuttavia dal pensiero aristotelico in quanto per il filosofo del Peripato l'importanza dell'analogia è proprio in questo cercare la matematica proporzionalità.

Proviamo adesso a ragionare leopardianamente di analogia come prossimità, come partecipazione ma togliendo il trascendente: il riferimento all'Uno diventa riferimento alla natura-sistema e il modello proporzionale $A:B = C:D$ modo della comprensione del reale da parte di una mente finita che abbisogna di continui punti di riferimento finiti per capire. $A:B = C:D$ è schema semplice della ricerca di coordinate complesse. Rintracciamo alcuni passi in cui ciò avviene, per mettere in evidenza il modo "greco" di pensare proprio del Recanatese: "così, secondo ogni analogia, si dee credere che";³⁶² "Ragionare *a maiori* nel nostro caso, è considerare l'analogia, la quale abbiamo veduto che cosa dimostri".³⁶³ "Che la specie umana sia piuttosto delle seconde che delle prime, si può per analogia dedurre dal suo stesso essere nel suo genere, cioè nel genere animale, la più perfetta e suprema e migliore."³⁶⁴ e così via

La comprensione che il pensiero moderno – Leopardi ne è consapevole – proceda sempre più, nell'età della tecnica, a una matematizzazione del mondo comporta una serie di riflessioni in cui schematicità e misura vengono criticate partendo dall'assunto che l'uso della matematica, facilitando l'esattezza e la capacità di pensiero dell'uomo, alimenta viceversa l'illusione del possesso del vero.³⁶⁵ Ma è illusione infeconda: "[...] la matematica delle cose, delle regole, delle forze è diventata 'indispensabile' a causa della corruzione dello stato di natura",³⁶⁶ natura che, madre o matrigna "[...] non istà mai secondo il compasso della gramatica della geometria dell'analisi della matematica ec."³⁶⁷

Secondo il poeta le matematiche non sono in natura, fanno parte di un sistema interpretativo scientifico-raziocinante, ma nulla attengono all'ordine naturale com'è, tanto che la perfezione matematica, discordante con la natura, è di per se stessa segno di imperfezione. La matematica opera di fatto una riduzione della natura misurandola e i pensatori arrivano a sostenere che la casualità, l'irrazionalità, la cieca volontà, il caso sono accidenti del sistema, in quanto non rientrano nella perfezione sistemica decisa dai loro calcoli. Essi interpretano formalmente, senza analogia. E questo ne limita il campo d'azione e ne accresce la presunzione conoscitiva.

Ma c'è di più, ironicamente di più:

Dalla[...] spiritualizzazione che è quasi lo stesso coll'annullamento, risulta che oggi in luogo di fare, si debba computare; e laddove gli antichi facevano le cose, i moderni le contino; e i risultati una volta delle azioni, oggi sieno risultati dei calcoli; e così senza far niente, si viva calcolando [...]; aspettando di fare effettivamente, e p. conseg. di vivere, quando saremo morti.³⁶⁸

³⁶² *Zib.* p. 4292

³⁶³ *Zib.* p. 3652

³⁶⁴ *Zib.* p. 3654

³⁶⁵ *Zib.* p. 2213

³⁶⁶ *Zib.* p. 564

³⁶⁷ *Zib.* p. 46

³⁶⁸ *Zib.* pp. 1006-07. Ironia che riscontriamo anche nel modo con cui viene trattato il tema nella *Proposta di premi fatta dall'Accademia dei Sillografi*, nelle *Operette Morali*. L'Accademia è risoluta a chiamare il "nostro tempo (...) età delle macchine, non solo perchè gli uomini di oggidì

Leopardi sostiene dunque che il moderno pensa matematicamente e che la scienza a lui contemporanea tende a raggiungere una matematizzazione del mondo che è la pretesa dittatura della ragione sulle cose, una dittatura della forma presso cui si annida il pericolo di un naufragio esistenziale. Ma il vero, le verità sono incomprensibili senza la facoltà immaginativa per sua natura poetica. Il discorso attorno alla ragione che giudica, uniforma, comprende è stato affrontato, tra gli altri, anche da Habermas il quale ci ha parlato del rischio sotteso ai “tratti totalizzanti di una ragione *inclusiva* che si incorpora tutto e alla fine trionfa come unità su tutte le differenze”.³⁶⁹ Per Leopardi la ragione inclusiva non trionfa: la sua è una sconfitta *in progress*. Essa ha bisogno della poesia e della immaginazione, anche se la pretesa di controllare la natura – quella conoscenza illuministica delle cose che consiste nel possederle e quindi nel manipolarle,³⁷⁰ è destinata ad essere sconfitta portando l’uomo a un allontanamento dal suo stato naturale e dunque alla corruzione di sé.

Solo l’immaginazione intuisce l’analogo, il metaforico, le similitudini che consentono una interpretazione non convenzionale del mondo e dell’esistenza. Solo l’immaginazione suscita quella che Leopardi, sulla scorta del Thomas,³⁷¹ chiamerà *idee concomitanti*.

Se questa matematizzazione della vita comporta allora una sospensione dell’azione e una sostanziale perdita di individualità, occorre riappropriarsi del senso delle cose attraverso la rivolta, ripartire dagli istinti, ritornare a uno stato di sospensione che dimentica ragione e si abbandona preda del fervore che assimila le cose e del “pazzo fuoco”. Solo così è necessario il ritorno alle pulsioni e alle passioni dell’antichità dato che “La ragione ha bisogno dell’immaginazione e delle illusioni ch’essa distrugge”.³⁷²

Poetica l’immaginazione, poetica l’analogia. Questa infine, essendo la chiave della filosofia moderna è la riprova che la poesia corrode, stimola, motiva dall’interno la filosofia. È questa la *lectio* di Leopardi ed è chiave interpretativa potente per capire la modernità del pensatore-poeta attaccato all’idealizzazione dell’antichità come stato aurorale di perfezione primigenia e acuto osservatore delle “*magnifiche sorti e progressive*” del suo secolo “superbo e sciocco” il cui

procedono e vivono forse più meccanicamente di tutti i passati, ma eziandio per rispetto al grandissimo numero delle macchine [...] che oramai non gli uomini ma le macchine, si può dire, trattano le cose umane e fanno le opere della vita.” in *O. M.*, pp. 29-32. Ironia presente inoltre in un inciso del *Tristano*: “Ma viva la statistica!”, *O. M., Dialogo di Tristano e di un amico*, p. 218. Sulla statistica riportiamo anche un riferimento nella lettera 622 del 24 luglio 1828 al Giordani in cui il poeta proclama come stomachevole il disprezzo che si professa a Firenze per il bello e per la letteratura: “[...] massimamente che non mi entra nel cervello che la sommità del sapere umano stia nel saper la politica e la statistica.” *Lettere*, n. 622, p. 839.

³⁶⁹ Jürgen Habermas, *Il contenuto normativo della modernità*, in ID., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni* (1985), Laterza, Roma-Bari 1987, p. 340

³⁷⁰ Importante in tal senso appare la lezione di Horkheimer e Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, pp. 11-13

³⁷¹ Thomas Antoine-Leonard, *Essai sur les éloges ou Histoire de la littérature et de l’éloquence*, Amsterdam 1774, 2 voll., cit. quanto al cap. 7. fin. p. 78. vol. 1, in *Zib.* p. 4177. Tratteremo oltre delle idee concomitanti che hanno valenza linguistica.

³⁷² Questo pensiero è svolto in *Zib.* p. 583 sgg

alto sapere viene in più luoghi messo alla berlina³⁷³. Pur nel sostanziale pessimismo, moderna è l'idea del progresso da lui espressa, l'idea che proprietà degli oggetti non sono la quiete e l'estensione ma il movimento, l'indeterminatezza del movimento e la multiformità della contraddizione che è discussione dei rapporti, ricerca analogica di leggi sempre superate.

2.4.3 La dialettica

La tesi che qui esponiamo si muove su un piano di comprensione diverso da quello presente nel notevole saggio del Timpanaro³⁷⁴ che considera il pensiero leopardiano anadialettico e di ciò si compiace, o da quello esposto dal Luporini³⁷⁵ che di questa assenza si rammarica. Se con dialettica, infatti, intendiamo lo sviluppo organico del pensiero che hegelianamente si avvita in sé e anima qualsiasi pensabile dandogli struttura e motivazioni interne, al fine di esporre l'Assoluto e giustificare la Storia; o se con dialettica, alla maniera di Platone, intendiamo la capacità diairetica di dedurre il particolare dal generale e di salire dal particolare al generale; o se, ancora, aristotelicamene riteniamo che essa consista nella nostra capacità esclusiva di scoprire gli universali mediante il ragionamento e così interpretare Dio attraverso la catena delle cause, allora no, Leopardi non è pensatore dialettico. Ma se con dialettica intendiamo la coscienza dell'urgenza di un sistema argomentativo, quale che sia, che partendo dall'esperienza e dunque mediante osservazione e attraverso il dato deduce il sistema-mondo e su di esso fa discorso, allora il Nostro è pensatore intrinsecamente dialettico che argomenta secondo le procedure definite che abbiamo via via indicato e che sono ampiamente deducibili dai suoi scritti³⁷⁶. Certo, sia il Timpanaro che il Luporini, attenti come sono al "progressivo" e alla natura stessa del pensiero leopardiano, incorrono nell'errore non infrequente di usare un parametro di valutazione precostituito (in questo caso, per ambedue, il materialismo dialettico marxista) per giudicare l'evoluzione complessiva di un pensiero che non poteva, per ovvie ragioni, contenere alcunché di hegeliano. D'altra parte è anche vero che il Luporini attenuerà la sua posizione non considerando più l'assenza di un pensiero dialetticamente compiuto come un

³⁷³ "Qui mira e qui ti specchia, / Secol superbo e sciocco, / Che il calle insino allora / Dal risorto pensier segnato innanti / Abbandonasti, e volti addietro i passi, / Del ritornar ti vanti, / E procedere il chiami." *La ginestra* vv. 51-57, p. 125

³⁷⁴ S. Timpanaro, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, in ID., *Classicismo e illuminismo...*, cit., pp. 215-17

³⁷⁵ Cesare Luporini, *Leopardi progressivo*, Ed. Riuniti, Roma 2006 (1980) ed. riveduta

³⁷⁶ Partendo da una definizione di dialettica formulata da Hegel e Goethe, in un loro colloquio del 1827 riferito da Eckermann, come di uno "spirito di contraddizione regolato e metodicamente coltivato", Carlo Ferrucci, *Leopardi filosofo e le ragioni della poesia*, Marsilio, Venezia 1987, p. 8 sostiene che "il pensiero e la poetica fortemente dialettica di Leopardi possono ben definirsi a loro volta, in un senso ancora in gran parte da chiarire ma colto con finissimo intuito già da De Sanctis, un pensiero e una poetica della contraddizione, a tal punto 'metodicamente coltivata' da lui da rendergli quasi insostenibile la conseguente tensione della mente".

limite: “L’atteggiamento negativo o via via specificamente contestativo di Leopardi, dirà nell’avvertenza del 1980 a una riedizione del suo studio *Leopardi progressivo*, contiene una tale energia intrinsecamente dialettica, che egli non ha davvero bisogno di siffatti ingabbiamenti”.³⁷⁷ Il materialismo sensista del Recanatese non diviene nella storia, semplicemente è, accade, ma non si dispiega. Il paragone con Hegel e con Marx finisce qui, non ha altre possibilità di sviluppo.³⁷⁸

Eppure liberando il pensiero leopardiano dagli “ingabbiamenti” la questione si complica. È vero, infatti, che egli ebbe coscienza della storia e della storicità dialettica (altrimenti non si spiegherebbe il suo pessimismo storico!). Quella di Leopardi è, per dirla col Barilli,³⁷⁹ una “dialettica detotalizzata” che rintraccia i suoi elementi di storicità all’interno della *querelle des anciens et des modernes* e in rapporto con l’incombente (e ingombrante) temperie romantica. Questa dialettica che non definisce, che non si compie, priva com’è di “sintesi e conciliazione finale” non per questo rinnega o sconosce i mezzi del pensare dialettico, non perciò ignora il metodo. Evolve in maniera aperta, questo sì, proprio in quanto non conclude, proprio perché tesa alla costruzione di un discorso logico-analitico che guarda tuttavia all’ultrafilosofia dell’azione applicata al pensiero.

Leopardi resta volutamente sulla soglia di un pensare dialettico sistematico: sulla soglia lo mantengono le illusioni, sulla soglia sta a causa della varietà e della pluralità, categorie che, se conformabili nel giudizio dell’individuo, segnalano tuttavia una componente irrazionalistica vitale. Sulla soglia viene mantenuta la speculazione leopardiana, dalla difficoltà stessa della ragione e della lingua, dalla contraddizione diveniente di un mondo in cui si nasce continuamente nel nulla. Il risultato del pensare come scontro radicale tra l’essere e l’esistente è sconvolgente.

La condizione dei viventi, il loro essere dotati di ragione, il loro perseguire il piacere pur essendo destinati al dolore e all’infelicità suscitano il sentimento della *discordanza assoluta* che sottintende la contraddizione strutturale presente in natura. Qualsiasi sforzo di pensiero proprio dell’uomo dà vita a una dialettica negativa che ha come conseguenza la formulazione dell’esigenza di

³⁷⁷ *ivi*, p. XII

³⁷⁸ Patrizia Landi nella sua *Introduzione* a Franco Brioschi, *La poesia senza nome. Saggio su Giacomo Leopardi*, il saggiautore, Milano 2008 (1980), p. 52, dopo aver evidenziato il contrasto tra il materialismo leopardiano che trae ispirazione dal secolo XVIII e “gli sviluppi della filosofia romantica”, azzarda anche lei un paragone interpretando il pensiero hegeliano un po’ troppo semplicisticamente: “Del resto, anche secondo Hegel la materia è male: appunto perciò la realtà deve essere spirito. Ma per Leopardi, se il soggetto non trova nella natura alcun correlativo oggettivo alla sua espansione vitale, nemmeno si costituisce come un principio metafisico indipendente”.

³⁷⁹ Secondo Barilli, nello *Zib*. “[...] a ben vedere la situazione resta profondamente dialettica e storica: le due grandi età dell’immaginazione e della ragione continuano sempre a illuminarsi a vicenda, a prender senso nell’opposizione reciproca; e così anche la loro mutua querelle non è più soltanto un’oziosa questione astratta e sospesa, poiché, quale che sia la soluzione preferita, non cessa mai di valere la grande e cogente realtà che, in ogni caso, il tempo e la storia hanno agito, e il passato è e resta tale, non convertibile a piacere nel presente. Piuttosto, si dovrà dire che Leopardi ci fa sentire potentemente come appunto ci possa essere anche una dialettica detotalizzata, priva di sintesi e conciliazione finale [...]”. Renato Barilli, *Giacomo Leopardi. Una dialettica detotalizzata*, in ID., *Poetica e retorica*, Mursia, Milano 1984 (1969), pp. 257-58

un'autodistruzione dell'essere nel non essere. La teoria del piacere nelle sue estreme conseguenze logico-dialettiche rinvia al nulla: per questo deve essere ignorata! Per sopravvivere. Ma per quanto condanni la ragione, il poeta pur contemplando la dolcezza delle illusioni sceglie continuamente la fatica del vero: nelle considerazioni sull'assoluto moltiplicato, sulla molteplicità delle verità, sulla contraddizione come principio necessario per spiegare il reale e le sue implicazioni, sulla analogia come metodo di comprensione poetico e speculativo a un tempo, sul valore dell'osservazione, del 'colpo d'occhio' e dell'esperienza, emerge infatti un autore consapevole dei mezzi del pensiero e che pensa dialetticamente.³⁸⁰

Che "l'eterna dialettica" platonica sia "insoffribile" ai suoi tempi è cosa che Leopardi (e noi con lui) ha ben chiara.³⁸¹ Che il ritmo di domanda e risposta sia, a detta dell'Ottonieri,³⁸² noioso proprio perché "non si troverebbe oggi chi sopportasse di rispondere a un migliaio di domande continuate" è cosa assodata. Che il principio di non contraddizione non sia sempre applicabile è cosa, infine, su cui abbiamo disquisito. Siamo tuttavia convinti, e lo dimostreremo ulteriormente, che l'approccio filosofico leopardiano sia proprio fondato sulla progressiva importanza data alla contraddizione e al suo valore di referente interpretativo delle cose e del sistema mondo così com'è. Pensiamo cioè che ci sia una sfera dialettica negativa imprensindibile nel poeta recanatese e che essa sia fondata su un procedimento di pensiero, che definiamo analogico e che ha come suo fine la costruzione, essa sì asistemica, di una visione della conoscenza che guarda alla pluralità di rapporti e tenta di interpretarla garantendo la trama di questa pluralità, senza nessuna *reductio ad unum*. Una riduzione impossibile, d'altra parte, per chi consideri quella grande variante del pensiero che è l'immaginazione.³⁸³ Il negativo si nutre dell'impossibilità sostanziale a tradursi, mediante ragione, in sistema ed è tale nei confronti dell'affermazione della natura: il negativo è nell'uomo e abita quell'incertezza così bene espressa nel *Dialogo di Cristoforo Colombo e Pietro Gutierrez*: "che puoi sapere che non sia tutto occupato da un mare unico e immenso? [...] non potrebbe essere che fosse inabitato? anzi inabitabile?" *Che puoi sapere che non?*

³⁸⁰ Nel tentativo qui portato avanti di determinare in qualche modo il metodo di pensiero leopardiano, occorre rilevare la polemica condotta dal Timpanaro nei confronti dell'impostazione del saggio *Leopardi progressivo* del Luporini laddove quest'ultimo pensa che se Leopardi avesse conosciuto la dialettica degli idealisti probabilmente avrebbe risolto il suo pessimismo o comunque l'avrebbe svolto in altra luce interpretativa. "Per un pensatore così profondamente antiteoreticista, antimetafisico come Leopardi, l'infelicità non si supera 'dialettizzandola' sul piano logico, ma soltanto (ove ciò fosse possibile) eliminandola di fatto" è infatti la tesi del Timpanaro, *Il pensiero di Leopardi* in ID. *Classicismo e illuminismo...*, cit., pp. 180-81, che intravede un tentativo di superamento del pessimismo oltre che nell'attacco condotto dal poeta alla logica aristotelica, anche nella tesi che vede la civiltà moderna garante quanto meno della felicità delle masse se non di quella degli individui. Del concetto di massa in rapporto agli individui, tra antico e moderno, parleremo in seguito.

³⁸¹ Definizione questa data in risposta a Carlo Antici nella lettera citata del 5 marzo 1825, *Lettere*, p. 507

³⁸² O.M., *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, p. 124

³⁸³ Così Antonio Prete, *Il pensiero poetante*, cit., p. 86: "Lo scorporamento dei rapporti, l'abbandono del poetico, la scomposizione meccanica e la ricomposizione parziale del sistema della natura sono, dunque, le connotazioni di una poesia che si presenta come fredda proiezione della ragione"

Questo l'interrogativo che presuppone già al suo dispiegarsi una attenzione ai "modi della negazione".³⁸⁴

La dichiarazione intransigente che leggiamo fin dalle prime pagine dello *Zib.* e che recita testualmente "io per mia natura non sono lontano dal dubbio anche sopra le cose credute indubitabili",³⁸⁵ introduce quello "scetticismo ragionato e dimostrato", di cui facevamo cenno precedentemente, che ci rivela chiaramente come la via della speculazione leopardiana conduca al dubbio e solo nel probabile si riconosca. L'atto del pensare diventa una sorta di *epoché* che però – il confronto con Carneade è d'obbligo – sospende il giudizio solo parzialmente, cioè solo per quanto riguarda la verità, il suo possesso. Però si badi bene: lo scetticismo è dimostrato oltre ad essere ragionato. Nella ragione, nella dimostrazione c'è già l'esigenza di dire le cose *in certo modo*... Così il filosofo riesce a conoscere perché "ἐπέχει καὶ διασκέπτεται",³⁸⁶ sospende il giudizio e riflette. Se tutto è contraddizione, infatti, se il principio di cognizione viene sospeso, ci sono solo probabilità inconciliabili:³⁸⁷ la scepsi dilaga, ma approda. Approda alla nudità del vero, alle cose che sono anche senza la nostra comprensione. Alle cose che non sono esattamente come noi le vogliamo. Al sacrificio della ragione che più comprende meno comprende. È un dato di fatto che "non ha mai esistito un pirronista effettivo e perfetto" dato che "la natura confonde i pirronisti..."³⁸⁸

Il pensatore

[...] cerca naturalmente e necessariamente un filo nella considerazione delle cose [...]. Lo scopo della *filosofia* [...] è il trovare le ragioni delle verità. Queste ragioni non si trovano se non se nelle relazioni di esse verità, e col mezzo del generalizzare. Non è ella, cosa notissima che la facoltà di generalizzare costituisce il pensatore? Non è confessato che la filosofia consiste nella speculazione de' rapporti? Ora chiunque dai particolari cerca di passare ai generali, chiunque cerca il legame delle verità [...] ed ha trovato o creduto di trovare i detti rapporti, ha trovato o creduto di trovare un sistema [...] 3. Il male è quando [...] da pochi ed incerti, e mal connessi, ed infermi particolari, da pochi ed oscuri rapporti, si passa al sistema, ed ai generali. Questi sono i vizi de' piccoli spiriti [...]³⁸⁹

³⁸⁴ I modi della negazione sono stati analizzati in maniera puntuale da Cesare Galimberti, *Linguaggio del vero in Leopardi*, Olschki, Firenze 1986 (1959) il quale ha trattato il negativo delle *Operette* con particolare attenzione alla "negazione calata nei prefissi", p. 98, a cui fa da amplificatore e da contraltare stilistico il ricorso ad una aggettivazione superlativa come si evince, p.e. in modo particolarmente pregnante in *Storia del genere umano* in cui troviamo termini quali rarissimamente, dolcissimamente... Il Galimberti ha trattato il negativo con attenzione ai costrutti dei *Canti* e in riferimento alle *Canzoni* ha evidenziato: "[...] la tendenza a rappresentare «arditamente» l'idea del nulla, o a negar felicità al mondo moderno attraverso un periodare di senso negativo che ha riscontro, d'altra parte, in un analogo procedimento sintattico volto ad evocare l'antica assenza dei mali [...]", pp. 78-79

³⁸⁵ *Zib.* p. 15

³⁸⁶ *Zib.* p. 540

³⁸⁷ Giovanni Amelotti, *Filosofia del Leopardi*, Boni, Genova 1937, p. 229 parla del probabilismo leopardiano come di un metodo proteso a problematizzare le cose. L'impressione è, tuttavia, che spesso più che di metodo possiamo parlare di condizione del pensiero

³⁸⁸ *Zib.* p. 382

³⁸⁹ *Zib.* pp. 946-47. Il pensiero è del 16 aprile 1821

La ricerca del legame di verità è inseparabile dalla facoltà di pensiero: le considerazioni svolte in questo passo sono di capillare rilevanza per uno dei punti della nostra ricerca, quello che tenta di spiegare i pensieri leopardiani in rapporto all'antichità e alla modernità, perché se la filosofia consiste nella "speculazione de' rapporti" appare illuminante argomentare sul valore di questa speculazione secondo i pensatori classici e secondo quelli contemporanei. Leopardi sa (ha capito) che il filosofo è colui che indaga le connessioni, le interdipendenze, le dicotomie, le corrispondenze, la commensurabilità delle parti, la proporzione, la somiglianza. Questo ragionare attorno al *come* del pensiero indica la moderna consapevolezza dell'importanza di un metodo. Ogni speculazione muove da un *determinato* che è in qualche modo *dato* indipendentemente da colui che conosce. La ragione agisce rappresentando, configurando: scava e comprende e in ciò trasforma. Lo fa per limitatezza, per insufficienza. Lo fa perché sua è la brama di possesso. La sua azione-che-comprende in realtà riduce.

I metodi esatti di conoscere il vero, i principi incontestabili, rinviano naturalmente ad un sistema che partendo dalla "scienza della lingua" abbraccia "i principi di tutte le scienze e cognizioni".³⁹⁰ Lo sforzo di sistematizzazione della conoscenza, non metafisico e non solo etico-estetico, non può prescindere dal *nome* per inverarsi o falsificarsi: attraverso il nome, infatti, l'uomo riesce a concepire le "universalissime cose".³⁹¹

L'influenza della scolastica su queste osservazioni è stata messa in rilievo tra gli altri da Bruno Pinchard che, sulla scorta delle riflessioni leopardiane su Maestro Dutens ha argomentato circa la rilevanza del nome nella poetica leopardiana. Lo studioso individua un "razionalismo epistemologico del criticismo leopardiano" affermando che "Leopardi non è soltanto, come si dice, un relativista. In forza della conversione/traduzione dei concetti, egli diviene uno studioso della *continuità* nei processi razionali".³⁹² L'argomentazione riguarda il caso definito dal poeta "*mutato nomine* (propriamente il nome e non altro) *de te fabula*"³⁹³ e tratta della stoltezza di chi, non potendo trovare spiegazioni per provare un dato discorso lo giustifica ricorrendo "alla gran prova del *sentimento*" e diventa di per ciò stesso "maestro della verità". La polemica contro i Romantici viene qui condotta sulla scorta di una riflessione del Dutens sulla verità o gli errori moderni che si trovano negli antichi solo che ci si prenda la briga di tradurli in un linguaggio modernamente filosofico. E si fa l'esempio di "una scempiaggine" di Damascio sul suo maestro Isidoro:

[...] pochi filosofi anteriori o contemporanei (e così posteriori) avevano osato così sfacciatamente ripudiare la ragione, o sottometterla al sentimento, all'entusiasmo, all'ispirazione; disprezzare il senso universale per esaltar l'individuale; deprimere e condannare Aristotele, appunto perchè seguace του ἀναγκαίου cioè dei metodi esatti di

³⁹⁰ *Zib.* p. 1608

³⁹¹ Di "universalissime cose" Leopardi ci parla in *Zib.* p. 1466 trattando della capacità inventiva del linguaggio e della difficoltà, risolta dagli antichi come ai moderni non sarebbe stato possibile, di poter spiegare tramite nomi le cose elementari

³⁹² Bruno Pinchard, *Nominalismo di Leopardi. Il vocabolario tecnico della filosofia nella teoria della lingua di Leopardi*, in *Leopardi e il pensiero moderno*, cit., p. 70

³⁹³ *Zib.* p. 4221, cit.

conoscere il vero, di ragionare, di convincere, per principii incontestabili, conseguenze necessariamente dedotte: ed anteporgli Platone Pitagora ec. perchè non ragionatori perchè πιστεύοντας al libero sentimento e all'immaginario che Isidoro chiama divino ec. (Bologna 17 ott. 1826.).³⁹⁴

Il passo, da Timpanaro commentato come un antiplatonismo da cui si legge in controluce già l'anticristianesimo,³⁹⁵ apre tuttavia a nuove ipotesi interpretative circa il modo di pensare perseguito dal Recanatese. Non l'antiplatonismo è la questione, infatti, quanto il metodo di ricerca dell'universale e dei principii incontestabili di cui Aristotele è il maestro.

Le osservazioni sul sillogismo (la maggior parte delle quali risalgono al periodo della "costruzione" filosofica che va dal 1820 al 1823) e sulla propensione della ragione a sillogizzare dicono in modo eloquente delle capacità dialettiche del poeta recanatese, che, se non si traducono nella ricerca programmatica di un metodo, danno contezza proprio sul *certo modo* con cui Leopardi pensa e anche, secondo noi, sulla sua frequentazione della logica aristotelica che egli conobbe sì di seconda mano, ma i cui contenuti portanti assimilò, reinterpretò e contestò facendo discorso sulla credenza e sulla conformabilità come motrici della comprensione delle cose e del mondo. Già in uno dei primi appunti dello *Zib.* leggiamo una notazione che introduce un percorso:³⁹⁶ "ogni umana cognizione è un sillogismo". Questa convinzione assumerà negli anni una connotazione via via sempre più negativa coll'accrescersi della sfiducia nelle capacità della ragione fino ad arrivare a queste fitte pagine ancora del '21 che riportiamo integralmente, in cui ragionando sulle virtù ermeneutiche degli antichi rispetto ai moderni, sceglie la via del pessimismo dialettico per esprimere una sostanziale impossibilità dell'uomo:

Gli antichi da proposizioni e premesse che conoscevano nè più nè meno quanto noi, deducevano conseguenze contrarissime a quelle che noi ne tiriamo. Ciò mostra ch'essi non conoscevano i rapporti delle proposizioni, altrimenti non potremmo negare le loro conseguenze. Ma chi ci ha detto che noi li conosciamo meglio? Come lo sappiamo noi se non a forza di sillogismi? Giacchè qualunque affermaz. o negaz. ha bisogno di sillogismo: e ciascun sillogismo contiene tanti sillogismi quanti sono i rapporti delle sue proposizioni fra loro. Cioè bisogna che l'uomo si persuada sempre con un sillogismo (benchè tacito) che se la tal cosa è, anche la tal altra dev'essere. Senza questi sillogismi intermedj, nessun sillogismo vale, e siccome questi ordinariamente si ommettono, o non son giusti, però infiniti sillogismi son falsi, perchè non è vero il rapporto che noi, o non sillogizzando punto, o falsamente sillogizzando, supponiamo fra la maggiore e la minore, fra queste e la conseguenza. Qui potrei dimostrare che ogni sillogismo, cioè ogni atto ed ogni nozione della nostra ragione, avendo bisogno di più altri sillogismi, e questi di più altri in infinito, si arriva al non poter trovare verun principio nè fondamento assoluto alla nostra ragione, non potendo arrivare a un primo sillogismo che non abbia

³⁹⁴ *Zib.* p. 4222

³⁹⁵ S. Timpanaro, *Leopardi e i filosofi antichi*, in ID., *Classicismo e illuminismo...*, cit., p. 213

³⁹⁶ *Zib.* p. 348

bisogno di più altri. Così è infatti, e questa è la sostanza, la ragione, la spiegazione, e il risultato del mio sistema, e qui (benchè non sembri) consiste il metodo ch'io tengo per dimostrarlo. Nel modo appunto che per negare una proposizione particolare che non abbia le premesse false, non si può nè si fa mai altro che distruggere i sillogismi intermedi del sillogismo su cui ella si fonda. Ma io mi contenterò di dire. Se il sillogismo inganna, e la nostra ragione non è altro affatto che sillogismo, che cosa è ella dunque? Che il sillogismo inganni, stante il rapporto delle proposizioni falsamente supposto, si vede nel cit. es. degli antichi, nella differenza delle opinioni moderne, e delle conseguenze contrarie che si tirano da verità identiche, ed ugualmente conosciute; e generalmente da tutti quanti gli errori degli uomini da Adamo in qua; giacchè tutti gli errori son conseguenze dedotte da altrettanti sillogismi, e quando anche le premesse stesse di quel tale sillogismo sieno false, esse sono dedotte da altri sillogismi, e così si rimonta a proposizioni delle quali tutti gli uomini e tutta la ragione umana naturalmente conviene; e le quali non han prodotto i detti errori se non a forza di rapporti falsamente supposti. Ma fra tutti gl'immaginabili errori di qualsivoglia popolo, tempo, individuo, è grandiss. il numero di quelli che si fondano immediatam. su di un sillogismo dove non c'è altro di falso che la conseguenza, e quindi il supposto rapporto delle tre proposiz. fra loro, o delle due premesse, o dell'una di loro colla conseguenza. Tali sono specialm. gli errori primitivi, semplici, fanciulleschi, e più vicini ai primi e puri ed ἀκροατοὶ principii del ragionamento. E fra tanto essi sono de' più ridicoli e grandi, per la somma e chiara falsità de' rapporti. (22. Sett. 1821.)³⁹⁷

Nello schema sillogistico, quando la premessa maggiore e quella minore sono vere, la conseguenza può essere falsa. Il sillogismo, privato delle proprie caratteristiche di regola formale della conoscenza e applicato all'esistenza e all'atto umano del comprendere, non funziona più ed è fomite di fraintendimenti in quanto necessita di altri sillogismi e supera l'errore e la contraddizione che ne derivano solo attraverso la postulazione di altre premesse, e così via all'infinito. Dall'errore reiterato e ingenito al meccanismo formale deriva il "non poter trovare verun principio nè fondamento assoluto alla nostra ragione..." Non staremo qui a discettare sulle implicazioni del sillogismo, sulla sua interna armonia e sugli schemi di validità su cui si è molto discusso nei secoli. Non è questa la sede e Leopardi non è quel genere di pensatore. Tutto ciò esulerebbe, tra l'altro, dalla corretta percezione dei termini del problema che in Leopardi sono esistenti e concernono la difficoltà dei rapporti e del sistema di relazione istituito dalla ragione.³⁹⁸

In tutto questo c'è la scoperta dell'impossibilità della verità che in Leopardi è radicale dato che non riguarda la cosa oggetto di conoscenza (la natura) ma riguarda il soggetto conoscente (l'uomo).

³⁹⁷ Zib. pp. 1771-74

³⁹⁸ Proprio in questo senso, per dirla, con Anna Clara Bova, *Illaudabil meraviglia. La contraddizione della natura in Giacomo Leopardi*, Liguori, Napoli 1992, p. 174, nel suo commento al passo sopra citato: "Contrariamente alla tesi dell'idealismo il potenziamento della conoscenza, della ragione, è depotenziato e smarrimento della libertà naturale, pratica, dell'azione, che sull'istintività primitiva si fonda, e l'accrescimento delle cognizioni non aumenta ma diminuisce il valore, la funzione e lo spazio della soggettività".

Se è vero come è vero, comunque, che Leopardi resti sul limite di una dialettica dallo svolgimento compiuto, è dunque anche vero che i suoi ragionamenti sono condotti con estrema consapevolezza degli strumenti del pensare, tenendo conto di tutta una serie di problematizzazioni, avendo coscienza della necessità dell'analisi e della sintesi per un corretto dispiegarsi delle argomentazioni. Se riflettiamo ancora una volta sull'essere *in progress* dello *Zibaldone*, sulla sua natura di officina delle idee e sulla velocità di scrittura caratteristica del "brogliaccio", abbiamo contezza maggiormente della vivacità di un pensiero che al suo stesso porsi *contiene* già un metodo. E il metodo è comunque prodromico al pensiero dialettico, destrutturato, certo, ma dialettico.

Criticare (e ritorniamo al *mutato nomine*) ciò che Isidoro chiamava "buona disposizione" semplicemente traducendola con il moderno "sentimento" vuol dire affermare sarcasticamente l'esigenza di una logica che, utilizzando le armi dell'induzione della deduzione e dell'osservazione, dica cose nuove. La giustificazione razionale (ma inutile e dannosa) del mondo-natura come sistema di cause, con-cause, eventi, rapporti che accadono, traduce stilisticamente in un linguaggio filosofico coscientemente utilizzato, ogni percezione immediata, istintiva. La tesi che qui avanziamo è che in un percorso che ha come preconditione la sostanziale coincidenza di letteratura e filosofia, di pensiero e poesia, la negazione di una conoscenza come possesso definitivo e le problematizzazioni linguistiche – di filologia o di filosofia del linguaggio – la ricerca e la costanza nell'uso di figure retoriche siano già dialettica. Lo stile, l'atto conoscitivo formale con cui le cose vengono nominate e indicate, costituisce il nervo della meditazione sulla vita e sulla materia. La filosofia moderna che, con una vera e propria rottura, ha matematizzato la morale e la metafisica non è più conciliabile con la letteratura e con la poesia.³⁹⁹

Ora che cosa vuol dire una lingua che abbia proprietà? Non altro, se non una lingua ardita, cioè capace di scostarsi nelle forme, nei modi ec. dall'ordine e dalla ragion dialettica del discorso, giacchè dentro i limiti di quest'ordine e di questa ragione, nulla è proprio di nessuna lingua in particolare, ma tutto è comune di tutte.⁴⁰⁰

La ragion dialettica è già nella lingua, dunque: la ragion dialettica è *retorica*. L'accostamento così decisivo tra retorica e dialettica non è peregrino: la dialettica detotalizzata devia in retorica, guardando alla persuasione e alla forma del dire. Leggiamo quanto affermato dal Cavalcanti⁴⁰¹ in una estrapolazione presente nella *Crestomazia della prosa*:

Non si può adunque negare che ciascuno, sino ad un certo termine, partecipi di questa virtù di parlare, la qual si chiama Retorica. E il medesimo si può dire della Dialettica: perciocchè e' si vede come tutti gli uomini fanno in qualche modo, disputando, opporre all'opinioni e ragioni d'altri, e difendere e sostenere le loro: la qual cosa non avviene per altro se non perchè la Dialettica procede con ragioni probabili, e comuni, per dir così, all'intelligenza degli uomini. E da questo nasce

³⁹⁹ Cfr. *Zib.* pp. 584-85, cit. e pp. 1359-60

⁴⁰⁰ *Zib.* p. 2426

⁴⁰¹ Bartolomeo Cavalcanti fu autore di una *Rettorica* (1559) da cui è estratto il brano, d'impronta classicista ma di un classicismo tardo-rinascimentale intriso di aristotelismo

una di quelle similitudini e convenienze che i filosofi hanno posto tra la Dialettica e la Retorica. Ora essendo la Retorica partecipata da ciascuno naturalmente, in quel modo che ho detto; riceve, siccome anche molt'altre cose, dall'arte la sua perfezione.⁴⁰²

L'assoluto moltiplicato nel contesto delle verità, scopre che la sostanza della ricerca consiste nelle parole le quali persuadono, nell'opinione che si ha di una cosa, nei modi di suscitare idee e riflessioni. In un ampio brano tratto dal *De republica*, III, 3 di Cicerone⁴⁰³ e riportato nello *Zib.*⁴⁰⁴ troviamo numerosi riferimenti proprio alla parola in quanto legame astratto e fondante. La ragione degli uomini, nel brano, lavora per dividere e distinguere e dà nomi, coordina i segni, definisce i suoni e li schematizza. Proprio così diciamo col Cavalcanti che la dialettica "procede con ragioni probabili" e in questo senso è simile alla retorica, perché si muove nella verosimiglianza, appunto, perché ragiona per similitudini e convenienze, perché opinabile è l'esattezza del suo sguardo. Perché fondata sulla parola. La retorica diventerebbe, tramite l'eloquenza, la superficie della dialettica, il suo referente formale e la dialettica darebbe alla lingua quelle regole necessarie che la rendono esatta. Ed è proprio l'esattezza del parlare che va esaminata se si vogliono concepire pienamente la duttilità, i limiti e le possibilità linguistiche. Di dialettica e ordine ragionato dell'orazione in Erodoto e Senofonte, ed è un esempio, il poeta discute affermando che l'andamento formale di una lingua diventa sostanza allorché concerne l'evoluzione stessa delle parole.⁴⁰⁵ La tesi consiste nell'enunciato asseverativo secondo cui "se lingua bella è lingua arditata e libera, ella è parimente lingua non esatta, e non obbligata alle regole dialettiche delle frasi, delle forme, e generalmente del discorso".⁴⁰⁶ Le regole imbrigliano e nel definire riducono. Nelle regole non ci sono *ardiri*, esse non persuadono. Non ingannano non sono vaghe – la loro configurazione è matematica. La peculiarità di una lingua non è solo nella regola, è anche nella capacità estetica di sviluppare implicazioni attraverso la libertà dei costrutti.

Tratteremo nel prossimo conclusivo paragrafo di come la lingua si fa ragionamento e di come accade che una lingua attraverso l'*ardire* osi parole e le trasformi in concetti. Lo faremo in maniera esclusivamente metodologica, riservandoci l'analisi degli stili all'approfondimento finale in cui discuteremo, nella sezione dedicata alla parola poetica, sulle problematizzazioni linguistiche e sul problema della possibilità di stili diversi all'interno di una stessa lingua.

⁴⁰² Giacomo Leopardi, *Crestomazia italiana della prosa e della poesia* a cura di Giuseppe Savoca, 2 voll., Einaudi, Torino 1968, I, p. 166

⁴⁰³ A Roma, i primi di dicembre del '22, Leopardi comincia la lettura dell'edizione del *De Republica* di Cicerone appena pubblicata a cura del Mai che il testo, come sappiamo, aveva scoperto. In un momento in cui forte è la meditazione sulla repubblica, sui sistemi politici e sui valori della società, nel passo Giacomo trova sostegno alle sue tesi di una ragione ordinatrice (e limitata)

⁴⁰⁴ Cfr. *Zib.* pp. 2658-59

⁴⁰⁵ *Zib.* p. 2578

⁴⁰⁶ *Zib.* pp. 2417-18, 5 maggio 1822

2.4.4 La parola

Riprendiamo per intero il passo testé riportato:

Or questo ardire che cos'è, fuorchè la libertà di non essere esatta e matematica? Giacchè quanto all'esattezza, torno a dire, tutte le lingue ne sono egualmente capaci, e tutte per mezzo suo posson divenire, e diverrebbero uniformi affatto nell'indole, essendo la ragione, una; e non trovandosi varietà se non se nella natura. Quindi se *lingua bella è lingua arditata e libera*, ella è parimente *lingua non esatta, e non obbligata alle regole dialettiche* delle frasi, delle forme, e generalmente del discorso.⁴⁰⁷

Conseguenza di una dialettica destrutturata e detotalizzata che guarda allo stile e che è di per ciò stesso retorica è che il linguaggio viene a essere qualcosa di più di un semplice strumento del dire. La povertà delle lingue non concettuali, poco astratte, è solo apparentemente facile, di facile lettura cioè o di immediata comprensione: essa nasconde viceversa le astuzie della ragione e ha una intrinseca difficoltà a mostrare la cosa qual è. Quando lo strumento è complesso (come per la lingua greca, come per la tedesca)⁴⁰⁸ la capacità di pensiero ne viene arricchita ma la chiarezza può risultarne offuscata. Lo strumento determina la pensabilità della cosa ossia le possibilità che abbiamo di discutere attorno ad una cosa, di mostrarla argomentandone le proprietà, non si limita a indicare, ma nella pretesa di definire restituisce a ciò che è dato una sorta di statuto ontologico, una esistenza *nelle* parole. L'analisi filologica condotta sulle lingue antiche – dal sanscrito alla greca, alla latina passando per la teutonica, madre della tedesca, analizzando perfino l'etrusco – e sulle moderne – dal tedesco, al francese, all'inglese, allo spagnolo – porta il poeta a capire che ogni linguaggio, ancorché espressione di un popolo, è anche il frutto di un retaggio ma determina la capacità (la possibilità) che abbiamo di comprendere *in certo modo*. L'*episteme*, la scienza si esaltano attraverso il riconoscimento linguistico di ciò attorno a cui facciamo discorso: molte idee non potevano avere sviluppo, nella storia del pensiero, e risultano intuite ma appena abbozzate a causa di una deficienza di parole, proprio perché il mezzo adoperato è insufficiente. Uno

⁴⁰⁷ *ivi*.

⁴⁰⁸ Con i filosofi e i filologi tedeschi, tuttavia, Leopardi entra spesso in polemica. Ancora nel '34 nei *Paralipomeni alla Batracomiomachia*, in *Poesie e prose*, I, 16-17, p. 211 irriverà alla pretesa di ricondurre ogni cosa al "seme tedesco": "Ma un tedesco filologo, di quelli/ Che mostran che il legnaggio e l'idioma/ Tedesco e il greco un di furon fratelli./ Anzi un solo in principio, e che fu Roma/ Germanica città, con molti e belli/ Ragionamenti e con un bel diploma/ Prova che lunga pezza era già valica/ Che fra' topi vigea la legge salica./ Che non provan sistemi e congetture/ E teorie dell'alemanno gente?/ Per lor, non tanto nelle cose oscure/ L'un di tutto sappiam, l'altro niente./ Ma nelle chiare ancor dubbi e paure/ E caligin si crea continuamente:/ Pur manifesto si conosce in tutto/ Che di seme tedesco il mondo è frutto."

strumento complesso, viceversa, aiuta l'originalità delle argomentazioni e amplifica la nostra comprensione della realtà. Questo non sempre è un bene (dicevamo): il linguaggio può rendere difficili cose semplici... E può condensare cose sparse, riunire metonimicamente, per metafore e analogie o nell'ossimoro ciò che altrimenti è diviso: è il potere della parola poetica, il suo ardire. È la funzione stessa della lingua che determina la capacità del dire e dunque una delle possibilità date alle cose di essere per noi in un modo piuttosto che in un altro.

Viene condotta secondo questi parametri argomentativi l'analisi della lingua greca che si presenta innanzitutto come lingua concettuale che ha, secondo Leopardi, una duttilità che molte altre lingue, anche moderne non possiedono. Determina la sua capacità di arricchirsi continuamente, una predisposizione ingenerata ad abbracciare parole nuove, tanto che la superiorità filosofica dei greci deriva proprio dalla complessità del loro modo di parlare.⁴⁰⁹ Lo stesso Lucrezio che ebbe coscienza della povertà del latino dovette "inventare" o traslare parole per dire concetti che riguardassero la materia.⁴¹⁰ Lo stesso Marco Aurelio, filosofo stimato dal Recanatese, trovò nel greco una lingua più adatta ad esprimere ciò che provava⁴¹¹ perché in essa la libertà del dire era garantita dalla profondità delle parole, dalla possibilità di comunicare i pensieri più reconditi senza forzature e senza incomprensioni. La vocazione di questa lingua per le "idee sottili", la sua adattabilità potrebbero "[...] giovare anche oggi la sua [scil. della letteratura] intima cognizione (se non all'uso ch'è impossibile) almeno al perfezionamento dell'intelletto filosofico moderno delle idee di ciascuno e della facoltà di pensare..."⁴¹² La lingua greca aveva questa capacità di "dire tutto ciò che bisognava"⁴¹³ per merito della frequenza dei composti e per la particolare inclinazione a usare le parole come indicatori e a "conformare la novità delle parole alla novità delle cose". Ne esce fuori il ritratto dinamico di una lingua pensante che rende filosoficamente pregnanti i concetti. L'italiano ha, rispetto alle altre lingue europee ad essa contemporanee, natura simile alla greca.⁴¹⁴ A questa natura, tuttavia, non corrisponde più in colui che parla una propensione al rinnovamento, ma una sorta di arretramento concettuale. La lingua italiana "siede e dorme"⁴¹⁵ ma è necessario che si rinnovi, come ci viene spiegato in un fitto ragionamento⁴¹⁶ condotto il 16 marzo 1821 e di fatto ripreso con brevità e

⁴⁰⁹ Questi concetti sono argomentati p.e. alle pp. 735 sgg dello *Zib.* e ripresi in altre parti, p.e. alle pp. 1609-10, cit.

⁴¹⁰ Leopardi ritorna ripetutamente sull'argomento della difficoltà incontrata da Lucrezio, spesso avvalendosi, nei suoi esempi, del *Lexicon* del Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon, consilio et cura Jacobi Facciolati, opera et studio Aegidii Forcellini*, Patavii 1805, 4 voll. La tesi che Lucrezio abbia operato un sostanziale arricchimento del latino viene argomentata attraverso esempi in varie parti dello *Zib.*: alle pp. 756, 757, 1038, 1138, 1146, 1808, 2010, 2306, 2310, 2347.

⁴¹¹ Queste considerazioni sono svolte in *Zib.* pp. 2167-71

⁴¹² *infra*, pp. 2170-71, corsivi dell'autore

⁴¹³ *Zib.* p. 735, cit.

⁴¹⁴ *Zib.* pp. 776-77. Il poeta derivava questo suo giudizio sull'"amicizia" e sull'affinità tra il greco e l'italiano dal Giordani: nell'epistolario troviamo traccia di questo in una lettera del 30 aprile del 1817, *Lettere*, n. 36, p. 67 e in una del 30 maggio dello stesso anno, *ivi*, n. 39, p. 75.

⁴¹⁵ *Zib.* p. 778

⁴¹⁶ Cfr., *Zib.* pp. 785-800

determinazione in una famosa lettera al Giordani⁴¹⁷ nel luglio dello stesso anno. Essa è comunque la più simile, ed è ciò che qui interessa, al “carattere antico” proprio per libertà e vivacità intrinseche.

L’esame condotto dal poeta sul pensabile, sul dicibile non riguarda solo le peculiarità delle lingue e la loro consistenza, ma concerne anche le forme del dire e l’uso che facciamo delle parole. Nello sforzo di realizzare una cognizione definita (e definitiva) del dato, lo studioso analizza il rapporto tra enunciato e cosa partendo dall’ipotesi, sostanziale, non dichiarata ma presente, che *la parola non sia un mero indicatore*. Ricorriamo a un pensiero del 27 luglio 1822 in cui viene utilizzato l’esempio della dualità anima-corpo in quanto indicativo di come le parole e le cose siano legate *nella* mente dell’uomo.

Nelle parole si chiudono e quasi si legano le idee, come negli anelli le gemme, anzi si incarnano come l’anima nel corpo, facendo seco loro come una persona, in modo che le idee sono inseparabili dalle parole, e divise non sono più quelle, sfuggono all’intelletto e alla concezione, e non si ravvisano, come accadrebbe all’animo nostro disgiunto dal corpo.⁴¹⁸

Pensiamo di poter ritenere che per Leopardi le parole siano significanti che sostengono l’espressione stessa delle rappresentazioni mentali consentendo di dire oltre e di acquisire conoscenze più vaste delle cose. Quando il poeta “racconta” la metafora, ci dice che tramite “una piccola modificazione, si fece che una parola significativa una cosa, modificata così ne significasse un’altra di qualche rapporto con la prima”.⁴¹⁹ Analogia, metafora, metonimia e similitudini hanno una tradizione poetica importante se è vero che lo stesso Aristotele nella *Retorica*⁴²⁰ e nella *Poetica*⁴²¹ pensa che la poesia per essere tale abbia bisogno

⁴¹⁷ “Chiunque vorrà far bene all’Italia, prima di tutto dovrà mostrarle una lingua filosofica, senza la quale io credo ch’ella non avrà mai letteratura moderna sua propria, e non avendo letteratura moderna propria, non sarà mai più nazione. Dunque l’effetto ch’io vorrei principalmente conseguire, si è che gli scrittori italiani possano esser filosofi, inventivi e accomodati al tempo, che in somma è quanto dire scrittori e non copisti, nè perciò debbano quanto alla lingua esser barbari ma italiani.” *Lettere*, n. 209, p. 317. Su questa lettera si veda il commento di Stefano Gensini, *Leopardi filosofo del linguaggio e la tradizione italiana*, in AA.VV., *Leopardi e il pensiero moderno*, cit., pp. 182-83: “Era un modo di andare al nocciolo della faccenda, al grave ritardo di elaborazione culturale e scientifica dell’Italia rispetto a più evolute e dinamiche società nazionali [...] prendendo nel contempo le distanze dai due opposti partiti che fino ad allora si erano divisi il campo delle contese linguistiche: quello gravemente colpevole dei “puristi” [...] che avevano accentuato la già drammatica ‘separazione’ di lingua e realtà sociale, di letteratura e filosofia; e quello degli illuministi, dei pur apprezzati Algarotti e Cesarotti, che avevano provato ad ‘accomodarsi al tempo’, ma ciò avevano fatto azzerando lo spessore storico della tradizione linguistica italiana...”

⁴¹⁸ *Zib.* p. 2584

⁴¹⁹ *Zib.* p. 1702. Interessante, ancora, la posizione di Gensini, *Leopardi filosofo del linguaggio*, cit., p. 191 il quale scrive: “[...] la metafora non opera come mero ‘ornamento’ di un linguaggio già formato: la metafora, luogo linguistico dell’immaginazione, spazio in cui si esercita quella sintesi di ‘sensibile e di ‘ideale’ che presiede alla cattura dell’analogia e quindi all’acquisto di conoscenza, è condizione del discorso...”

⁴²⁰ Aristotele, *Retorica*, III, 10, 1411 a, 1, testo greco a fronte, introd. Franco Montanari, testo critico, trad. e note a cura di Marco Dorati, Mondadori, Milano 1996, pp. 332-33: “Dei quattro tipi di metafore le più popolari sono quelle per analogia (κατ’ ἀναλογίαν)”.

del dire metaforico e ne definisce l'essenza come estraneità alla cosa, alterità. Eppure nei *Canti* Leopardi ne fa un uso molto lontano da quello in qualche modo codificato dalla tradizione:⁴²² è il suo essere vicino al Settecento Illuminista piuttosto che alla temperie romantica che di metafore pare nutrirsi, come bene ha dimostrato Mengaldo.⁴²³ Nel settembre del 1821 in un momento in cui, a detta di Marcello Gigante,⁴²⁴ consolidata è la conversione per cui “il vero poeta è vero filosofo”, Leopardi sostiene tuttavia che “Proprietà del vero poeta è la facoltà e la vena delle similitudini” e cita in questo senso il poeta per eccellenza, Omero, come “grande e fecondo modello” argomentando sull'entusiasmo che “discopre vivissime somiglianze tra le cose”.⁴²⁵ La fiducia espressa nei confronti del potere delle similitudini come accertamento del vero fa dello scrivere e delle metafore, delle proporzioni, delle analogie in esso contenute il modo poetico di un approccio alla realtà che procede filosoficamente. In questo senso Leopardi è poeta greco.⁴²⁶ Anche nella metafora, dunque, le idee sono inseparabili dalle parole, pena l'incomprensibilità. Le parole separate dalle idee non significherebbero nulla, come accadrebbe all'animo nostro disgiunto dal corpo.⁴²⁷ La dualità simbolica anima-corpo restituisce le coordinate attraverso cui condurre la spiegazione sulle modalità di una lingua e sulle sue peculiarità. Con un occhio alla conformazione, diremmo al perimetro, entro cui una lingua evolve in termini di *efficacia* e di *estensione*.

⁴²¹ Aristotele, *Poetica* 21, 1457 b, 6 sgg, testo greco a fronte, introd. Franco Montanari, testo critico, trad. e note a cura di Andrea Barabino, Mondadori, Milano 1999, pp. 48-49: “«Metafora» è, invece, l'applicazione di un nome estraneo, passando dal genere alla specie oppure per analogia.”

⁴²² Sull'analogia e sulla metafora nei *Canti* rinviamo alle dense considerazioni di Pier Vincenzo Mengaldo, *Leopardi non è un poeta metaforico*, in ID., *Sonavan le quiete stanze. Sullo stile dei "Canti" di Leopardi*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 115 – 46, in cui si esplicita e si dimostra la “scarsa frequenza, tradizionalità e basso tenore figurale delle metafore” (p. 118 sgg) delle *Canzoni* che si riscatta in parte negli *Idilli* e in quella “metafora continuata” che è l'*Infinito*. Le conclusioni a cui approda il Mengaldo sono di due tipi. Una relativa incentrata sulla dimostrazione che l'uso della metafora sia sinusoidale e s'impenni all'altezza degli ultimi canti; l'altra, assoluta, incentrata sulla ferma convinzione che Leopardi non sia un poeta metaforico, non in senso classico, almeno. In questa concezione, infatti, il Recanatese conserva “l'essenza pura” (p. 136) dell'analogicità che non è più mondana come per Metastasio o Parini e che non ha riscontri nei contemporanei anche stranieri. Leopardi si allontana dalla sapienza pronta per l'uso di metafore preordinate sostituendole con una aggettivazione non convenzionale e tutt'altro che scontata, che dà allo stile una arditezza e una concettualità chiaramente moderne. Questo è il segno, secondo il critico, della tensione leopardiana al “perseguimento accanito del mortale e pure irrefutabile «vero»”, p. 137

⁴²³ “[...] diversamente anzi inversamente ai romantici, e ancora una volta erede del Settecento Illuministico, Leopardi tende a mantenere il più possibile vicini discorso poetico e discorso razionale...”, ivi, p. 138

⁴²⁴ M. Gigante, *Leopardi e l'antico*, cit., p. 139

⁴²⁵ *Zib.* pp. 1650-51, 7 settembre 1821

⁴²⁶ Facciamo nostro il convincimento di M. Gigante, op. cit., p. 142: “[...] il rapporto tra pensiero e immagine, tra riflessione e canto quale è sentito e rappresentato dal Leopardi disvela le radici antiche della sua formazione e l'esemplarità degli antichi e ci conferma che Leopardi, alla fine, si sentì poeta greco specialmente perché realizzò nel verso e nella prosa l'unità di poesia e filosofia”

⁴²⁷ D'altra parte anche la parola è corpo, “[...] quasi il corpo dell'idea la più astratta. Ella è infatti cosa materiale, e l'idea legata e immedesimata nella parola, è quasi materializzata.”, *Zib.* p. 1657

Questo concetto, a nostro avviso non sufficientemente trattato dai commentatori, viene spiegato a più riprese dal Recanatese. Quando nell'ottobre del 1820, svolge una serie fitta di pensieri attorno alle lingue greca e latina⁴²⁸ partendo in quel caso dal *pro Archia* di Cicerone, egli considera illuministicamente nella sua analisi tutta una serie di fattori evolutivi legati alla storia, alla geografia dei popoli, ma va oltre chiedendosi di fatto da cosa derivi l'universalità di una lingua: se essa universalità sia solo un problema di contesto o sia in sé, nella lingua, nella sua struttura latente. Già in questi anni il poeta è convinto che:

L'universalità di una lingua deriva principalmente, dalla regolarità geometrica e facilità della sua struttura, dall'esattezza, chiarezza materiale, precisione, certezza de' suoi significati ec. cose che si fanno apprezzare da tutti, essendo fondate nella secca ragione, e nel puro senso comune, ma non hanno che far niente colla bellezza, ricchezza (anzi la ricchezza confonde, difficoltà, e pregiudica), dignità, varietà, armonia, grazia, forza, evidenza, le quali tanto meno conferiscono o importano alla universalità di una lingua [...]⁴²⁹

La lingua contiene in sé la propria possibilità di arricchimento perché, non essendo rigida, consente alla frase di divenire e di modificarsi col divenire e col modificarsi dei concetti: la parola non perde mai la sua precipua funzione di indicatore ma la duttilità della struttura ne favorisce l'estensione e ne garantisce l'efficacia. Regolarità, esattezza, chiarezza, decisione sono dunque i costitutivi che formano una lingua semplice ma dinamica, ma comprensibile, ma aperta. La lingua latina, come dirà poco oltre, essendo "estremamente figurata" era meno varia della greca. La varietà, quella che consente il salto della poesia, deriva infatti principalmente dalle radici di una lingua, non dalla figura. Una lingua costitutivamente immaginativa (che contiene in sé molte figure) sarà meno propensa alla varietà e sarà paradossalmente più rigida di una lingua che presenta nei suoi caratteri la capacità naturale di comporre parole, di cambiarle a piacimento, di sfruttare i composti per significare le cose. Una lingua siffatta è aperta in quanto ha maggiore duttilità, si piega con più facilità alle esigenze degli stili differenti.

Eppure per sua natura la parola, molteplice quanto al senso, ha una vivacità che non guarda semplicemente alla struttura linguistica e va considerata nell'effetto che produce in colui che ascolta. Essa ha in sé tutta una serie di implicazioni che con Pacella che in ciò le mutua dal Beccaria⁴³⁰ definiamo *immagini accessorie* e che il poeta chiama in più luoghi *idee concomitanti*.

Portato avanti a più riprese fin dalle prime pagine dello *Zib.*, il discorso sulle implicazioni della frase detta-scritta non riguarda solo le possibilità combinatorie di un enunciato dotato di senso all'interno di una lingua, ma concerne, viceversa, la parola considerata in sé, nelle sue determinazioni di corpo esteso e in quanto

⁴²⁸ Cfr. *Zib.* pp. 240-45

⁴²⁹ *infra*, p. 243

⁴³⁰ *Zib.*, III, p. 1428. Leopardi ci parla di *immagini accessorie* a commento di *Intorno alla natura dello stile* del Beccaria, Milano 1809, cap. II, *Delle idee espresse e delle idee semplicemente suggerite*, p. 26 sgg. in *Zib.* pp. 109 sgg. Successivamente preferirà comunque la dicitura di idee concomitanti che ha un senso a nostro avviso più definitivo.

significante che si relaziona con la cosa, che mette in luce analogicamente e per inerenze tutto un sistema di rapporti. Leopardi sa che ogni vocabolo contiene un elemento psicologico che diviene e acquista significato nella mente degli uomini, perciò si diversifica quanto al senso e in tal modo prevede, già nella struttura, una differenziazione che è di fatto l'espressione formale del relativismo nella conoscenza, che è conoscenza di parole prima che di concetti. In un denso passo svolto il 28 giugno 1821 rintracciamo la spiegazione dell'evoluzione del linguaggio e del significato:

L'analisi delle cose è la morte della bellezza o della grandezza loro, e la morte della poesia. Così l'analisi delle idee, il risolverle nelle loro parti ed elementi, e il presentare nude e isolate e senza veruno accompagnamento d'idee concomitanti, le dette parti o elementi d'idee. Questo appunto è ciò che fanno i *termini*, e qui consiste la differenza ch'è tra la *precisione*, e la *proprietà* delle voci. La massima parte delle voci filosofiche divenute comuni oggidì, e mancanti a tutti o quasi tutti gli antichi linguaggi, non esprimono veramente idee che mancassero assolutamente ai nostri antichi. Ma come è già stabilito dagli ideologi che il progresso delle cognizioni umane consiste nel conoscere che un'idea ne contiene un'altra (così Locke, Tracy ec.), e questa un'altra ec.; nell'avvicinarsi sempre più agli elementi delle cose, e decomporre sempre più le nostre idee, per iscoprire e determinare le sostanze (dirò così) semplici e universali che le compongono (giacchè in qualsivoglia genere di cognizioni, di operazioni meccaniche ancora ec. gli elementi conosciuti, in tanto non sono universali, in quanto non sono perfettamente semplici e primi); (v. in questo proposito la p. 1287. fine) così la massima parte di dette voci, non fa altro che esprimere idee già contenute nelle idee antiche, ma ora separate dalle altre parti delle idee madri, mediante l'analisi che il progresso dello spirito umano ha fatto naturalmente di queste idee madri, risolvendole nelle loro parti, elementari o no (che il giungere agli elementi delle idee è l'ultimo confine delle cognizioni); e distinguendo l'una parte dall'altra, con dare a ciascuna parte distinta il suo nome, e formarne un'idea separata, laddove gli antichi confondevano le dette parti, o idee suddivise (che per noi sono oggi altrettante distinte idee) in un'idea sola. Quindi la secchezza che risulta dall'uso de' termini, i quali ci destano un'idea quanto più si possa scompagnata, solitaria e circoscritta; laddove la bellezza del discorso e della poesia consiste nel destarci gruppi d'idee, e nel fare errare la nostra mente nella moltitudine delle concezioni, e nel loro vago, confuso, indeterminato, incircoscritto. Il che si ottiene colle parole proprie, ch'esprimono un'idea composta di molte parti, e legata con molte idee concomitanti; ma non si ottiene colle parole precise o co' termini (sieno filosofici, politici, diplomatici, spettanti alle scienze, manifatture, arti ec. ec.) i quali esprimono un'idea più semplice e nuda che si possa. Nudità e secchezza distruttrice e incompatibile colla poesia, e porporzionatamente, colla bella letteratura.⁴³¹

In questo passo in cui viene sottolineata la sostanziale differenza tra poesia e filosofia, si attuano una serie di distinzioni: le idee "antiche" sono idee madri che suscitano altre idee in quanto racchiudono in sé una pluralità di connotazioni che il moderno ottiene pensando analogicamente; nella differenza tra *precisione* e *proprietà* delle voci c'è anche lo scarto tra linguaggio scientifico moderno e

⁴³¹ Zib. pp. 1234-1236

lingua poetica antica: i *termini* sono secchi, esatti, determinati e di senso immediato; le *parole proprie* sono ubique, rinviano a una pluralità di voci e si muovono obliquamente, significano per contesti, risvegliano gruppi di idee...

Colui che fruisce diventa un moltiplicatore di verità, chi ascolta declina le cose in una miriade di accezioni soggettive. Il pensiero del '23 rende conto del meccanismo psicologico attraverso cui le idee concomitanti vengono suscitate:

Dal detto altrove circa le idee concomitanti annesse alla significazione o anche al suono stesso e ad altre qualità delle parole, le quali idee hanno tanta parte nell'effetto, massimamente poetico ovvero oratorio ec., delle scritture, ne risulta che necessariamente l'effetto d'una stessa poesia, orazione, verso, frase, espressione, parte qualunque, maggiore o minore, di scrittura, è, massime quanto al poetico, infinitamente vario, secondo gli uditori o lettori, e secondo le occasioni e circostanze anche passeggiere e mutabili in cui ciascuno di questi si trova. Perocchè quelle idee concomitanti, indipendentemente ancora affatto dalla parola o frase per se, sono differentissime p. mille rispetti, secondo le dette differenze appartenenti alle persone.⁴³²

Le idee concomitanti che mutano col mutare degli individui⁴³³ implicano le concezioni più disparate: nella continua possibilità di produrre immagini accessorie sta il movente poetico dell'assoluto moltiplicato, in ciò consiste la prima difficoltà della verità.

Con *prima difficoltà della verità* ci riferiamo ovviamente alle diverse tappe della conoscenza che abbiamo via via trattato nel presente scritto. In questa sede, infatti, ci siamo prefissi il compito di analizzare per quanto (ci) è possibile i nodi della conoscenza secondo Leopardi specificandone di volta in volta le modalità evolutive, le prospettive, le forme. Il linguaggio che si struttura in rapporto alle cose e alle idee viene studiato scoprendone l'universo semantico, segnalandone la relatività: lo strumento è anch'esso relativo, contraddittorio e moltiplica gli effetti, crea varietà, è corruttibile, contiene in sé la possibilità della ri-determinazione.

Ho detto che i greci furono i più filosofi e profondi tra gli antichi, perchè la loro lingua si presentava mirabilm. (sì come si presta ancora forse meglio di ogni altra) alla filosofia ed alla precisione, come ad ogni altra cosa e qualità. Bisogna osservare che questo pregio non l'ebbe ella dalla filosofia, così che questo si debba attribuire alla filosofia de' greci, piuttosto che questa al detto pregio. Poichè la lingua greca fu formata e resa onnipotente assai prima che i greci avessero filosofia, e prima ancora che si fosse intrapresa l'analisi delle lingue, e creata la gramatica [...]⁴³⁴

Se mettiamo queste considerazioni sulla lingua e sullo stile all'interno del flusso di pensieri attraverso cui nel 1821 Leopardi ri-definisce le sue concezioni e si dota di un'anima più autenticamente filosofica, capiamo come la riflessione sulla parola sia indissolubilmente legata all'evoluzione e alla definizione della sua teoresi. Le prime formulazioni dell'assoluto moltiplicato risalgono proprio al

⁴³² *Zib.* p. 3952

⁴³³ Cfr. p. e. *Zib.*, p. 1705

⁴³⁴ *Zib.* p. 1862. Il pensiero è del 7 marzo 1821

'21; la prima riflessione compiuta (al di là, dunque, dei riferimenti sporadici presenti anche prima) sul principio di non contraddizione la rintracciamo in quell'anno così come quella sulle idee concomitanti. Il trittico dialettico della conoscenza risulta così tracciato. Non definitivamente, certo, ma tracciato.

Resta da spiegare come, nella relatività della forma e della sostanza, nel continuo divenire del corruttibile e nella molteplicità delle variazioni di uno stesso concetto sia possibile ancora capirci qualcosa.

Leopardi ritiene che solo le parole come le lingue, considerate astrattamente, non degenerino.⁴³⁵ Questa precisazione parrebbe mettere a posto le cose. Lo strumento in sé preso (parola o lingua che sia) è uniforme: esso regredisce nell'uso, nelle significazioni che progressivamente stravolgono questa "purezza" originaria che è la sua *indole*, interna corrispondenza con sé, carattere già tracciato, qualità primigenia che viene conservata in astratto nella sostanza della lingua. L'*indole* diventa così paradigma di riferimento, modello da cui guardare l'evoluzione (la corruzione) delle parole. Una sorta di grado zero della lingua che è il suo costituente che degenera solo nell'uso: è l'uso che suscita varietà, è l'uso che riporta le voci e le declina in maniera sempre diversa.

L'ampiezza dei significati, la stessa possibilità di indicare più cose contemporaneamente, di avere accezioni discordanti di una medesima realtà, comporta una molteplicità che è prodromica alla contemporanea diversità delle facce (argomentata nell'analisi del principio di non contraddizione), alla complessità del vedere (qui affrontata nel capitolo riguardante lo sguardo) e all'esigenza di un metodo che sistemi le cose per quanto possibile, che garantisca una capacità di ricerca plausibile (è quanto abbiamo espresso nella parte riguardante l'analogia). Una medesima parola nasconde dunque idee diverse⁴³⁶ che intaccano così i fondamenti stessi della ragione. Il pensiero svolto nel 1821 assume una valenza che non riguarda dunque solo la lingua. Il linguaggio stesso, insomma, moltiplica l'assoluto, restituisce una conoscenza relativa proprio in quanto perde la valenza di mero indicatore e consente metafore, figure, non sensi, similitudini, corrispondenze, relazioni. I modi disparati con cui la medesima frase viene intesa dagli ascoltatori o dai lettori ci restituiscono eloquentemente il relativismo strutturale in ogni forma di comunicazione. L'abito della parola consiste nella possibilità delle concomitanze, nel suscitare idee. Importante è infatti, come lo stesso nome venga inteso, che valore abbia per il parlante e per chi ascolta, con quale espressione venga accompagnato e quali conseguenze produca nell'animo. Per questo non si danno parole nude, proprio in quanto esse implicano già al solo essere pronunciate determinazioni di senso differenti in chi parla e in chi ascolta: "Quel che si dice, ed è verissimo, che gli uomini per lo più si lasciano governare dai nomi, da che altro viene se non da questo che le idee e i nomi sono così strettamente legati all'animo nostro, che fanno un tutt'uno, e mutato il nome si muta decisamente l'idea, benchè il nuovo nome significhi la stessa cosa?"⁴³⁷ si chiederà Giacomo facendo l'esempio dei romani che non sopportarono un re e tollerarono un imperatore. Il nome perde così la sua sostanza di mero indicatore essendo indissolubilmente legato all'idea e alla cosa: la componente mentale motiva in termini di varietà e variazioni la

⁴³⁵ Cfr. *Zib.* pp. 1936-37

⁴³⁶ È la prosecuzione delle osservazioni condotte precedentemente, *Zib.* p. 1707

⁴³⁷ *Zib.* p. 2487

labilità della conoscenza e il relativismo viene esteso alla comunicazione, ai suoi risultati materiali.

Parola e pensiero legate come corpo e anima sono ambedue un fatto materiale che riguarda la comprensione. La conseguenza più immediata di questo assioma la traiamo dal Rigoni che spiega come in Leopardi “[...] se il pensiero è un fatto materiale, la parola non è più la veste e, inversamente, il pensiero non è più un problema di conoscenze ma di stile”.⁴³⁸ Il riferimento a Rigoni apre orizzonti ulteriori perché conduce il ragionamento concernente l’aggregato parola-pensiero-conoscenza sul fronte stilistico e dunque estetico mantenendone tuttavia quella componente soggettiva che è, come mostrato, decisiva nel relativismo del Recanatese. Per gli antichi, continua Rigoni, “[...] la verità non è altro che un effetto dello stile”,⁴³⁹ dell’ornato che riguarda i modi della composizione delle parole e restituisce la vitalità di una lingua. Questa è l’indole di una lingua che diviene e ha possibilità, principalmente in quanto libera di evolversi, di espandersi nei parlanti. Con un’avvertenza:

Non si pensa se non parlando. Quindi è certissimo che quanto la lingua di cui ci serviamo pensando, è più lenta, più bisognosa di parole e di circuito per esprimersi, ed esprimersi chiaramente, tanto (in proporzione però della rispettiva facoltà ed abitudine degl’intelletti individuali) è più lenta la nostra concezione, il nostro pensiero, ragionamento e discorso interiore, il nostro modo di concepire e d’intendere, di sentire e concludere una verità, conoscerla, il processo della nostra mente nel sillogizzare, e giungere alle conseguenze.⁴⁴⁰

Da qui il consiglio a possedere molte lingue, per avere una pluralità di idee, per avere un pensiero quanto possibile compiuto, per sviluppare maggiormente l’intelletto individuale. La complessità delle accezioni indotte dalla varietà dei nomi stimola la velocità e la capacità di avere idee e apre alla molteplicità degli orizzonti: le parole sostengono e alimentano il pensiero, lo stile supporta il ragionamento e lo *arma*, la percezione delle cose si accresce, varia, si complica nel singolo.

⁴³⁸ Mario Andrea Rigoni, *Saggi sul pensiero di Leopardi*, pref. di E. Cioran, Liguori, Napoli 1985, p. 41.

⁴³⁹ *ivi*, p. 44

⁴⁴⁰ *Zib.* p. 2212. Secondo E. Severino, *Cosa arcana...*, cit. p. 84 questa tesi “[...] è il risultato inevitabile e necessario del processo – per la prima volta aperto dal pensiero di Leopardi – che, distruggendo l’idea platonica, riconduce l’idea al divenire dell’esperienza e dunque al divenire del linguaggio, in cui l’idea è «immedesimata» e matrializzata”.

SEZIONE TERZA

MITO, RELIGIONE, LOGOS

“Fuori della espressa volontà e forza di un Padrone dell’esistenza”

3.1 Necessità e destino

Or s'altri, a sdegno
I vóti anni prendendo, e la superna
Luce odiando, l'omicida mano,
I tardi fati a prevenir condotto,
In se stesso non torce; al duro morso
Della brama insanabile che invano
Felicità richiede, esso da tutti
Lati cercando, mille inefficaci
Medicine procaccia...⁴⁴¹

Leopardi arriva a una personale elaborazione dell'idea di destino e conseguentemente dell'idea di necessità che si trasferisce nei componimenti poetici e nelle opere più speculative, ma che al contempo è vita con cui fare i conti, nodo cruciale di quel che potremmo definire, senza con questo apparire troppo elusivi, sentimento dell'essere... Anche qui, anche in questo, l'antichità agisce esistentivamente nella sua opera, dettandone ritmi, suggerendone motivazioni, presentandosi comunque come un sostrato da cui sviluppare un pensiero, una critica, una annotazione, un verso. Ci occuperemo qui di necessità e destino alla maniera greca, tracciando una parabola che dalla problematizzazione vichiana su *mythos-logos*, individui per quanto possibile trame ed influenze del pessimismo antico – da Teofrasto al *Voyage*, da Simonide al tragico – per giungere a una inevitabilmente non esaustiva trattazione del religioso con particolare attenzione al timore originario, all'invidia divina e al pessimismo cristiano e veterotestamentario.

In modi diversi riscontriamo nei primi nove canti continui riferimenti al fato, che non troviamo tuttavia dal decimo al sedicesimo con l'unica eccezione del quindicesimo, *Il sogno*, di cui anima il senso. Dal diciassettesimo al ventiduesimo le considerazioni sul fato riprendono. Non così nel *Canto notturno*, che comunque colla sorte fa i conti, come nella *Quiete* e nel *Sabato*. Il destino ridiventa referente argomentativo nei componimenti che vanno dal *Pensiero dominante* (XXVI) a *La ginestra* (XXXIV). Dal trentacinquesimo al quarantesimo, poi, non se ne fa cenno mentre nell'ultima composizione tratta da Simonide, *Dello stesso*, si parla di “varco fatale/ della plutonia sede” a dire dell'impossibilità del ritorno.⁴⁴² Ventiquattro canti su trentacinque hanno dunque almeno un passaggio che riguarda il destino e le sue declinazioni. Una sequenza davvero impressionante se consideriamo, solo per restare alle opere principali, che le occorrenze della parola *fato* sono appena dodici (di cui due per “i fati”) nelle *Operette morali* e nove nello *Zib.* e a nessuna di queste corrisponde una trattazione speculativa e che la parola *destino* viene impiegata trentasei volte (di cui dodici per “i destini”) in tutto lo *Zib.* e tredici (di cui una per “i destini”) nelle

⁴⁴¹ *Al conte Carlo Pepoli*, vv. 54-61, p. 68

⁴⁴² *Dello stesso*, vv. 21-22, p. 144

Operette. D'obbligo ci pare dunque discuterne l'incidenza nella poetica e nell'evoluzione del pensiero leopardiani con particolare attenzione all'uso che se ne fa nei *Canti*.

La parola *fato* viene utilizzata classicamente come espressione di una definitività intransigente e irreversibile. Seguendone le notazioni scopriamo come, per Leopardi, esso sia sempre conseguente, ogni volta originandosi dalle considerazioni che noi facciamo di eventi già accaduti. Ma *fato* è anche il destino di sofferenza dell'umanità. Vediamo questo nel *Pepoli* in cui la parola necessità viene ripetuta più volte come in un refrain e i destini delle cose mortali ed eterne sono definiti ciechi:

L'acerbo vero, i ciechi
Destini investigar delle mortali
E dell'eterne cose; a che prodotta,
A che d'affanni e di miserie carca
L'umana stirpe; a quale ultimo intento
Lei spinga il fato e la natura; a cui
Tanto nostro dolor diletto o giovi:
Con quali ordini e leggi a che si volva
Questo arcano universo; il qual di lode
Colmano i saggi, io d'ammirar son pago.⁴⁴³

Natura è qui forza d'ordine e leggi incomprensibili, necessità arcana che riguarda l'universo nella cui cornice si affannano i mortali che vanno incontro alla propria sorte. Il *fato* pose noi mortali in terra a soffrire “senz'altro frutto” dirà ne *Il pensiero dominante*, aggiungendo tuttavia che l'amore è la “sola discolpa al fato”.⁴⁴⁴

Ne *Il sogno* questi due fattori co-presenti sono svolti attraverso la verisimiglianza del sogno, appunto!, e la donna, proiezione mentale che aleggia è già morta. Tutto è compiuto: “[...] ma sconsolata arriva/ la morte ai giovinetti, e duro è il fato”⁴⁴⁵ e “A me non vivi/ E mai più non vivrai: già ruppe il fato/ La fe' che mi giurasti”.⁴⁴⁶ Il *fato* è duro, incomprensibile se consente che i giovanetti muoiano e soffrano. Il poeta ha giurato fedeltà imperitura alla sua donna, ma il destino ha rotto il patto, ha travolto volontà e intenzione. Resta un'esile figura, un simulacro, e resta negli occhi come visione della mente, ma resta nel raggio di sole che *travisa* la stanza e nella persuasione del poeta: sogno immaginazione e credenza abbattano illusoriamente il destino o quantomeno lo ammorbidiscono nel sentimento. La menzogna del sogno – la dolce menzogna di un cuore che spera e vuole, si oppone al vero della cosa così com'è:

Allor d'angoscia
Gridar volendo, e spasimando, e pregne
Di sconcolato pianto le pupille,
Dal sonno mi disciolsi. Ella negli occhi
Pur mi restava, e nell'incerto raggio
Del Sol vederla io mi credeva ancora.⁴⁴⁷

⁴⁴³ *Al conte Carlo Pepoli*, vv. 140-49, p. 71

⁴⁴⁴ *Il pensiero dominante*, vv. 82-84, p. 95

⁴⁴⁵ *Il sogno*, vv. 31-32, p. 54

⁴⁴⁶ *Il sogno*, vv. 93-95, p. 55

⁴⁴⁷ *Il sogno*, vv. 95-100

Il filo sottilissimo delle impressioni riesce aleatoriamente a riunire ciò che è “disgiunto in eterno” nonostante il patto di fedeltà: “Or finalmente addio./ Nostre misere menti e nostre salme/ Son disgiunte in eterno”.⁴⁴⁸ Il sogno ha ancora una volta una funzione-ponte, di raccordo e, in quanto riesce a nascondere il mistero dell’essere attraverso una parvenza di verità, lavora a una sottrazione poetica, astrae dalla ferocia della realtà e dona, fittiziamente, all’uomo un dolce inganno: “Oggi per prova/ Intenderlo potessi, e il capo inerme/ Agli atroci del fato odii sottrarre”.⁴⁴⁹ Capace di odii atroci è il fato da cui non è possibile sottrarre la testa, anche questo è giudizio postumo alla circostanza, la cui motivazione va ricercata nella teoria dell’assoluta alterità tra scopi e passioni e pulsioni dell’uomo e ciclo della natura. Proprio in questo modo il fato è legge naturale, cieca come la stanza del terzo verso, vale a dire buia se applicata all’uomo, alla sua capacità di coscienza. Così in *Consalvo*, “disdegnoso un tempo/ Del suo destino”⁴⁵⁰ mentre Elvira, esitante, compassionevole “contraddir volea,/ Dissimulando l’appressar del fato/ al moribondo”:⁴⁵¹ e un bacio, la stretta della mano della donna confondono la morte, illuminano il destino rendendo meno vana la vita, ma nella morte: “Morrò contento/ Del mio destino omai, nè più mi dolgo/ Ch’aprii le luci al dì”⁴⁵² e appena sotto “Anzi felice estimo/ La sorte mia. Due cose belle ha il mondo:/ Amore e morte.”⁴⁵³

Si legge dunque di un “fato estremo” nell’*Inno ai Patriarchi*,⁴⁵⁴ ma fato è anche catena di eventi che concorre a formare la storia, che la motiva internamente e ne coglie il dispiegarsi. Questo crede Bruto il cui destino è essere sconfitto dall’ineluttabilità del destino!, dalla “legge arcana” che insulta l’uomo rendendone vani gli sforzi: “Preme il destino invito e la ferrata/ Necessità gl’infermi/ Schiavi di morte”.⁴⁵⁵ L’uomo tuttavia ha il dovere di provarci. In *A un vincitore nel pallone* si avanza la tesi che se la patria è spoglia di gloria la colpa è nostra e del fato.⁴⁵⁶ Il susseguirsi degli eventi, la loro concatenazione, per un verso dipendono da colui che agisce, dalle sue scelte, dalla sua volontà, ma in larga parte riguardano proprio il fato indipendente dall’uomo e, storicamente, indice del contemporaneo svilupparsi di tutta una serie di fattori che determinano un dato esito.

Che tra possibilità, necessità, realtà non esista il filo rosso della predestinazione è cosa che contro il platonismo e il neoplatonismo, contro il cristianesimo e generalmente contro le religioni il poeta argomenta. Lo sappiamo, tenteremo di mostrarlo ulteriormente. Tuttavia la meditazione sul destino è ben presente, in maniera diremmo (ancora!) costantemente trasversale in tutta la sua opera e non è solo considerazione sull’inutilità del nascere, non è tanto (o non solo) osservazione randomizzata (in ordine sparso, casuale) sul male o sulla colpa, ma è una delle cause dell’urgenza compositiva, della fatica dello scrivere. Il fato è sequenza irreversibile che l’uomo può costruire attraverso il

⁴⁴⁸ *Il sogno*, vv. 91-92

⁴⁴⁹ *Il sogno*, vv. 48-50, p. 54

⁴⁵⁰ *Consalvo*, vv. 2-3, p. 60

⁴⁵¹ *Consalvo*, vv. 39-41, p. 61

⁴⁵² *Consalvo*, vv. 94-96, p. 62

⁴⁵³ *Consalvo*, vv. 98-100

⁴⁵⁴ *Inno ai Patriarchi o delle favole antiche*, v. 9, p. 36

⁴⁵⁵ *Bruto minore*, vv. 31-33, p. 30, cit.

⁴⁵⁶ *Cfr. A un vincitore nel pallone*, vv. 53-57, p. 27

libero arbitrio della volontà ma che subisce passivamente o combatte inutilmente. Un tipo di accezione, questa, ben presente nell'interrogativo posto al Mai: "E che valor t'infonde/ Italo egregio, il fato? O con l'umano/ Valor forse contrasta il fato invano?"⁴⁵⁷ Infonde valore, il fato dunque, o contrasta il valore dell'uomo. Come fa a *infondere* e *contrastare* valore? Le due opzioni ci paiono parimenti coglibili solo a considerare più attentamente quella discrepanza di cui parlavamo sopra. Il volere umano visto nel secondo interrogativo in funzione oppositiva, resiste al destino e trae forza dalla sua durezza. Ma sono gli eventi a sondare il valore dell'uomo, ad accenderlo. È il caso stesso, sono le situazioni a costruire l'uomo, il suo essere. Il pessimismo storico vede nel fato tutta una serie di progressive interpolazioni frutto dell'immanenza, il pessimismo cosmico traccia quella sua parabola definitiva di un destino senza scampo comune ai viventi: "Che fummo?/ Che fu quel punto acerbo/ Che di vita ebbe nome?"⁴⁵⁸ farà dire alle mummie. Essere, foscolianamente, collocati qui piuttosto che altrove, in questo luogo e in questo momento e non in altri che seguiranno o che hanno preceduto il presente è comunque segno di una necessità che sfugge alle logiche umane: "Perchè il nascer ne desti o perchè prima/ Non ne desti il morire./ Acerbo fato?"⁴⁵⁹ L'interrogativo si muove sullo stesso solco della casualità del tempo storico in cui ciascuno si trova a vivere, c'entra la sorte, infatti, c'entra la collocazione spazio-temporale che noi non abbiamo scelto ma che determina le nostre tensioni morali, il nostro stesso modo di essere: può ben dirsi beato Dante che "[...] il fato/ A viver non dannò fra tanto orrore;"⁴⁶⁰ Non rinvia a una predestinazione, la questione, presupponendo comunque l'idea di una eroicità dell'esistenza individuale cronologicamente e casualmente collocata. "Bisogna vivere εἰκῆ, au hasard, alla ventura":⁴⁶¹ dell'asserzione interessa qui la conseguenza: l'azzardo necessario, l'assenza di regole, il caso eroicamente accettato come punto di accesso *anankastico*, che sfinisce le spiegazioni precostituite sul destino, sulla sua ineluttabilità apparente: accettare il caso per combattere il caso, la cieca irrazionalità. Azzardare è già atteggiamento giovanile *par excellence*, non è illudersi, ma sfidare tentando. Chi azzarda, in fondo ha coscienza del rischio ma prova lo stesso, sa di dover provare. Già vivere a caso comporta il seguire l'azzardo scontrandosi col destino per ciò che è, senza infingimenti: significa dunque non nascondersi percependo e combattendo la nudità del vero... Non c'è rassegnazione in questo, naturalmente, c'è una forma di sfida nuova e vecchia al tempo stesso, un cercare la cifra individuale nell'azione non pianificata, nell'esistenza che se diviene, accade. Anche senza motivo. All'anima che considerando l'infelicità dell'uomo le suggerisce di essere ragionevole facendo l'uomo felice di necessità o in subordine evitando di porlo nel mondo, la natura così risponde: "Nè l'una nè l'altra cosa è in potestà mia, che

⁴⁵⁷ Ad Angelo Mai, *Quand'ebbe trovato i libri di Cicerone della Repubblica*, vv. 13-15, p. 16

⁴⁵⁸ O.M., *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*, p. 116

⁴⁵⁹ *Sopra il monumento di Dante che si preparava in Firenze*, vv. 121-23, p. 13

⁴⁶⁰ *Sopra il monumento...*, vv. 103-04

⁴⁶¹ *Zib.* p. 2529, 30 giugno 1822. Marcello Gigante nota in questo εἰκῆ reminiscenze di un verso presente in Edipo e assente viceversa in Omero per dire che di quel verso Leopardi ebbe una conoscenza di prima mano: Non vi è forse il pensiero di Giocasta nell'*Edipo Re* 'vivere a caso è la cosa migliore?', v. 979" In M. Gigante, *Leopardi e l'antico*, cit. pp. 52-53. Per Leopardi che non disponeva di testi dei tragici, l'*Edipo re* di Sofocle (e la *Sofonisba* dell'Alfieri) era una di quelle opere in cui l'infelicità deriva "dal fato o da circostanze", *Zib.* p. 3460

sono sottoposta al fato; il quale ordina altrimenti, qualunque se ne sia la cagione; che nè tu nè io non la possiamo intendere.⁴⁶²

La risposta a questa posizione è in Tristano:

TRISTANO. Verissimo. E di più vi dico francamente, ch'io non mi sottometto alla mia infelicità, nè 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.⁴⁶³

Riscontreremo la ribellione di Tristano che “non abbassa il capo”, frutto essa stessa di quella eccellenza propria dei migliori, nei modi dell'eroismo antico, nella *quasi bestemmia* di Giobbe, in una lotta strenua e senza senso contro la sorte che trova nel desiderio della fine, nel fantasma del suicidio invocato come conforto, nell'assenza cercata, l'unica vera risposta del volere e del valore umani all'assurdità del destino. Qui, nella sequenza delle citazioni, cogliamo proprio la difficoltà, rispetto al fato, di un irrazionale che è, comunque, indipendente da tutto, necessario in quanto possibile e di una volontà che disloca il destino nell'illusione di dominarlo o mitigarlo attraverso il *come se* della morte attuale. E questo fatto, a nostro avviso, ci permette di ricontestualizzare il rifiuto, lo motiva eroicamente, titanicamente tramite la seduzione di una ribellione inutile a un ordine di cose cieco e arbitrario. Nell'analisi del mito e del *logos*, nella problematizzazione del dolore arcaico o della sofferenza biblica ed evangelica, nella trama antica della disperazione leopardiana, c'è dunque questo presupposto che riguarda la fatalità della condizione umana, della condizione universale.

⁴⁶² O.M., *Dialogo della natura e di un'anima*, p. 41

⁴⁶³ O.M., *Dialogo di Tristano e un amico*, pp. 219-20

3.2 La “caduca virtù del caro immaginar”: la favola, il mito, il *logos*

Nella sua prefazione alle *Odi* di Pindaro, Leone Traverso parlando di mitologia in rapporto alla figura del poeta greco, sostiene che “[...] già con Hölderlin in Germania e col Leopardi in Italia [...] s’instaura in luogo della tradizionale mitologia pagana una sorta di nuova singolarissima mitologia fondata sullo strumento stesso della poesia: sul linguaggio”. Appena sotto il critico fa rilevare una cosa per noi piena di interesse: “[...] da allora ogni oggetto del ricordo o della speranza si fa “mito”, anzi per taluni le parole stesse, per un ritorno involontario alla radice del vocabolo, ché ‘mito’ vale in greco «discorso», «parola»”.⁴⁶⁴ Questo passo, pur nell’abbaglio di un Leopardi forzatamente “mitologico”, sembrerebbe spiegare una pagina dello *Zib.* che ha per argomento l’etimologia di *fabula* (che Leopardi preferisce alla parola mito): “[...] come il greco *μῦθος* nel suo significato proprio, valeva lo stesso che *λόγος*, *verbum dictum oratio sermo colloquium*, e da Omero non si trova, cred’io, adoperato se non in questa o simili significazioni [...] Poi fu trasferito alla significazione di *favola*...”⁴⁶⁵ *Fabula* e *μῦθος* significano alla maniera di Vico⁴⁶⁶ favola (*logos*) e discorso, accezione derivata nella nostra lingua presumibilmente, è la tesi del poeta, dal latino volgare. L’idea di un corrispettivo tra *logos*, mito e favola, finisce comunque con l’indebolire la vastità ermeneutica della mitologia che non è cornice, come per i classicisti, e non è solo allegoria. Leopardi non ama le interpretazioni allegoriche, come confessa facendo della favola di Amore e Psiche l’immagine di una infelicità causata dalla sete di conoscenza connaturata all’uomo.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ Pindaro, *Odi e Frammenti*, a cura di Eugenio Grassi, Sansoni, Firenze 1989, p. VII

⁴⁶⁵ *Zib.* p. 498. Questa intuizione viene tra l’altro suffragata dai più moderni studi antropologici che descrivono la collocazione sociale e l’evoluzione del mito nella civiltà antica e greca in particolare. Leggiamo, p.e., Marcel Dutienne, *L’invenzione della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2000 (1983), p. 63: “E il termine *mythos*, dall’epopea fino alla metà del quarto secolo, fa parte del vocabolario della parola. Parola concreta, del genere di quelle che si dicono in un’assemblea, in un consiglio o in una conversazione tra amici, senza che, peraltro, vi sia una necessaria separazione tra pubblico e privato, politico e non politico. Quando Peleo affida a Fenice la cura di educare Achille, gli chiede di fare di suo figlio un «dicitore di saggi consigli» e un valente «facitore di imprese» (*Il.* 9, 443). Il «dicitore di saggi consigli», alla lettera è l’«oratore di miti» (*mythōn... rhētēr*): non l’oratore di professione del quarto secolo [...], ma un uomo che sa esprimere il proprio pensiero e parlare al momento e nel modo più opportuni. Su questo piano, come d’altronde su diversi altri, *mythos* è, e resterà, sinonimo di *logos*, per tutto il sesto secolo e ancora nella prima metà del quinto”

⁴⁶⁶ Il brano testé riportato è accostato da Lucio Felici, *L’Olimpo abbandonato...*, cit., pp. 69-70 a un altro tratto dai *Principi di una Scienza Nuova*, di G.B. Vico, il quale sostiene proprio che *λόγος* valeva favola, e dunque era originariamente *μῦθος*, racconto

⁴⁶⁷ Cfr. *Zib.* p. 637

Mito e *logos* stanno allora in intima relazione e la loro scaturigine è comunque identica, il loro confine è anche linguistico, se di approccio conoscitivo parliamo. Sia nell'uno che nell'altro caso, infatti, le parole *entificano*, sono il contrappunto necessario alla storia (qualunque essa sia), al pensiero (comunque esso venga espresso), all'illusione (in qualsiasi modo essa si manifesti). Omero, adoperando il mito in funzione di *oratio sermo colloquium*, ne fa oggetto di discorso, mezzo, strumento, racconto vivo. Già per sua indole mitico o – a dirla con Leopardi – favoloso, il linguaggio che definisce le cose e le contiene ha anche natura distorta, diveniente. Esprime il meraviglioso, parto della fantasia, regge *nel racconto*, l'astrazione delle figurazioni divine, sostanzia gli dei attraverso la fissità del nome e sorregge la ragione, quella antica, stimola le implicazioni.⁴⁶⁸ Mito è allora la parola del principio, figurazione che definisce l'*arché*, il fondamento. Così nella *Storia del genere umano* che rinvia intrinsecamente alla distinzione tra *fabula* e *logos* trattando di una origine da cui procedono nuovi significati.⁴⁶⁹ L'incipit, in particolare, è degno di nota per quel "Narrasi" che dando al racconto cadenza di favola introduce un filtro: nell'artificio narrativo, lo scrittore *ha sentito dire*, la lezione ci appare, in qualche modo, tramandata e affonda nella notte dei tempi la sua verità. Se il mito razionalmente travisa la verità, esso, in quanto comunicazione, indica tuttavia il bisogno dell'uomo di trascendere le regole fisse, di raccontare l'oltre trovando una mediazione tra dèi e mondo. Il mediatore è dunque l'uomo col suo sforzo attivo di comprendere e Leopardi, considerando il mito in funzione poetica, discute sull'ansia, sull'immaginazione, sul fervore che si nascondono dietro ogni visione. Dentro ogni equivoco⁴⁷⁰ che è comunque creazione. Verificando i

⁴⁶⁸ Riportiamo un passo di B. Snell, *op. cit.*, p. 297, a nostro avviso fondamentale per cogliere i limiti e le declinazioni del rapporto *mythos-logos* nel pensiero greco: "Poiché i mezzi che la lingua offre al pensiero logico, si sono sviluppati relativamente tardi, c'è uno stato primitivo in cui la logica appare soltanto in forma «implicita». La capacità di parlare con senso e coerenza non è nata soltanto col cosiddetto «pensiero logico», come non soltanto col pensiero razionale è nato il bisogno di ricercare la causa dei fatti e di concepire il susseguirsi di due avvenimenti come necessaria relazione di causa ed effetto. Anche il pensiero «mitico» si è preoccupato della relazione eziologica; la ricerca dell'origine delle cose è infatti al centro del mito: la ricerca dell'origine del mondo, per esempio, dei fenomeni della natura, degli uomini, delle loro istituzioni, usi, strumenti e così via." La tesi di una interpretazione casuale della natura alla base del contrasto e delle differenze tra mito e logica viene dallo Snell sviluppata alle pp. 309 sgg

⁴⁶⁹ Sul mito come origine, in riferimento all'*Operetta* indaga Massimo Lollini, *La scrittura dell'inizio. Leopardi e il problema della genesi*, «Forum Italicum», vol 34, n. 1, 2000, pp. 30-48 che fa questa distinzione: "Nelle note dello *Zibaldone* l'ermeneutica leopardiana puntava a trarre le conseguenze antropologiche più rilevanti dal racconto del *Genesi*, senza per questo eliminare l'importanza del mito. in maniera analoga, nella *Storia del genere umano* la demitizzazione implicita nella scrittura e nella dimensione narrativa non riesce ad escludere completamente il ruolo trascendentale del mito e ad eliminare del tutto l'equazione mito-verità, su cui si fondava l'interpretazione del mito come origine, come archè pura e incontaminata, al riparo da ogni legame narrativo, con la storia e con la letteratura", p. 37

⁴⁷⁰ Suggestiva la tesi di Arturo Mazzarella, *Nel labirinto degli antichi errori*, in *Romantici in Europa. Tradizioni Popolari e letteratura*, «La ricerca folclorica», Aprile 1996, n. 33, pp. 37-49 che, commentando il *Saggio sopra gli errori popolari*, mostra come secondo il poeta, la «curiosità», «l'inquietudine», l'«avidità delle scoperte» se da un lato conducono all'errore, dall'altro, sono tentativi di scoperta del vero: "Cos'altro significa che la «curiosità» non solo è, insieme, «madre del sapere e degli errori», ma che «quello doveva necessariamente esser preceduto da questi»? Non equivale ad indicare nell'errore il naturale alimento, l'intrinseca forza

contenuti mitologici dell'area del Mediterraneo egli nota che si assomigliano e che essendo radicati nelle popolazioni derivano da matrici comuni.⁴⁷¹ Il loro valore di verità non è nella favola, frutto di errore, o nell'espressione, figlia di illusione, è invece, ci pare di capire da questi appunti del '23, nell'inizio di una sapienza che evolve, che si diffonde. Se il politeismo sotteso al mito deriva da pregiudizio e scarsa conoscenza, la favola è, ancora, discorso, ragionamento ed è poetica perché creata dalla viva forza dell'immaginazione. In *Storia dell'Astronomia* del 1813 e soprattutto nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* del 1815, l'ancora cattolico giovane conte aveva messo alla berlina quel sapere che scambia le cause cogli effetti definendolo pregiudizio, ignoranza. Attaccando la consuetudine dei classicisti di utilizzare la favola antica con affettazione ed eccesso di artificio in una "letteratura che non è vera letteratura",⁴⁷² egli spiegherà anni dopo, come per gli antichi il mito non sia mera finzione ma patrimonio da mantenere vivo proprio perché portato collettivo che motiva la religione, la nutre e la giustifica e determina altresì comportamenti e atteggiamenti sociali. Cosmogonia e teogonia mitiche, dunque, nascendo da paure, da ansie e da volizioni sono l'irrazionale oggettivazione di un desiderio comune ai popoli. I poeti danno voce alla speranza e il divino diventa riconoscibile, in quanto la terra è il regno del mito, perché la terra, nel mito, è il regno di Dio (e del poeta). La parola mitica, gravida di allusioni, anima le cose, alle cose riconoscendo forme e modi del vivere umano.⁴⁷³ Il mito comunque errore, a suo modo rischiarata, in un certo senso spiega, come sosterrà in un appunto del '26 mettendo in relazione le "prime e le ultime mitologie":

Gli inventori delle prime mitologie (individui o popoli) non cercavano l'oscuro per tutto, eziandio nel chiaro; anzi cercavano il chiaro nell'oscuro; volevano spiegare e non mistificare e scoprire; tendevano a dichiarar colle cose sensibili quelle che non cadono sotto i sensi, a render ragione a lor modo e meglio che potevano, di quelle cose che l'uomo non può comprendere, o che essi non comprendevano ancora. Gli inventori delle ultime mitologie, i platonici e massime gli uomini dei primi secoli della nostra era, decisamente cercavano l'oscuro nel chiaro, volevano spiegare le cose sensibili e intelligibili, colle non intelligibili e non sensibili; si compiacevano delle tenebre; [...] ⁴⁷⁴

L'impostazione del discorso, chiaramente illuministica, salva il dolce errore delle favole antiche e condanna la mitologia usata (diremmo evangelicamente) come parabola, come *exemplum* che lungi dal condurre alla verità, allontana e ottenebra. La ragione che *possiede* il mito, lo condanna a una subalternità che ne snatura la valenza poetico-sentimentale ed epistemologica e finisce col travisarne la funzione. La favola diventa errore capzioso, compiaciuto sguardo sulle tenebre il cui uso tradisce la funzione principale di un *logos* che analizza, che scava, che cerca la verità, che scopre la radice del male e si connota per differenza, attraverso la ricerca dell'alterità, il suo metro originario essendo (ancora) la

espansiva del sapere? A riconoscere che il *mythos* non appartiene alla preistoria del *logos*, ma è il suo eterno presente, la sua più congeniale espressione linguistica?" p. 42

⁴⁷¹ Cfr., *Zib.* pp. 3461-62

⁴⁷² *Zib.* p. 3464

⁴⁷³ Cfr. *Zib.* p. 52 e pp. 63-64

⁴⁷⁴ *Zib.* pp. 4238-39

scissione, la mancata corrispondenza, la valutazione vigile che riduce le cose a parametri, che le piega conformandole, le irregimenta in ipotesi di senso, destandole al nulla. Connotato alla stregua di una favola leggera che soggiace alla vastità, che completa la ricerca attraverso uno sguardo magico sorretto dall'arcano, il mito è la meraviglia dell'antropomorfismo, è il nome divino che accresce la natura delle cose allargandola all'indefinito. *Fabula* e *ratio* sono ambedue espressioni umane fondate sulla parola che conduce, che guida, terra originaria da cui il poeta attinge la sua ispirazione. Ma *fabula* è anche trasmissione di nozioni e risposta ad interrogativi esistenziali e verrà soppiantata dall'uso della ragione che tenterà una spiegazione logica del mistero dell'esistenza. Questa è anche la differenza tra le antiche mitologie e quelle più recenti, platonizzanti, nel fine, nella dimensione raggiunta dalla *fabula*, che sorregge la ragione, ma per nascondere, ma per velare..

C'entra ancora il corpo, la sua valenza ontologica ed esistenziale: la mitologia tratta necessariamente di uomini e dei che interagiscono, si incontrano e si scontrano: il divino e l'umano appartengono alla stessa dimensione, vivono uno spazio comune. La ragione presentandosi anzitutto come uno sguardo-che-comprende è (anche) un prendere le distanze dal dio cercandolo: la metafisica che cerca Dio con lo strumento della logica ne sconta l'esistenza, lo rende perciò stesso estraneo alle vicende dell'uomo, non porta Dio tra gli uomini, come fa la religione, ma tenta di sollevare l'uomo a Dio. Ma che succede se l'uomo smette di cercare un Essere Supremo? E che succede se il divino non intride di sé più le cose? Se l'uomo non proietta su Dio i suoi desideri, le sue ansie e se la vita diventa (solamente, faticosamente) un costante fuggire il dolore? Se viene smarrita la dimensione magica?

Questo strappo del *logos* verrà reso, ma per contrasto, nei toni sommessi dell'*Inno ai Patriarchi*, composto, ricordiamo, nel luglio del 1822 in cui il vagheggiamento dell'età primigenia in una natura incontaminata viene condotto attraverso l'evocazione degli "incliti padri" preceduta dalla nostalgia che anima *Alla primavera, o delle favole antiche*, in cui le favole, non più errori, vengono vissute in funzione (e finzione) consolatoria. Nell'idea di divinità ctonie, di una vita divina estesa ai fiori, alle erbe, ai boschi, la conciliazione tra uomini, dei e mondo produce l'invocazione finale alla natura, "la favilla antica/ Rendi allo spirito mio",⁴⁷⁵ molto più di un semplice anelito e segnale dell'urgenza di resistere mediante il ritorno. Muove la ricerca di questa antica fiamma la convinzione suggerita al Di Breme nel *Discorso di un italiano* che, ricordiamo, è del 1818:

[...] quello che furono gli antichi, siamo stati noi tutti, e quello che fu il mondo per qualche secolo, siamo stati noi per qualche anno, dico fanciulli e partecipi di quella ignoranza e di quei timori e di quei dilette e di quelle credenze e di quella sterminata operazione della fantasia; quando il tuono e il vento e il sole e gli astri e gli animali e le piante e le mura de' nostri alberghi, ogni cosa ci appariva o amica o nemica nostra, indifferente nessuna, insensata nessuna; quando ciascun oggetto che vedevamo ci pareva che in certo modo accennando, quasi mostrasse di volerci favellare; quando in nessun luogo soli, interrogavamo le immagini e le pareti e gli alberi e i fiori e le nuvole, e

⁴⁷⁵ *Alla primavera, o delle favole antiche*, vv. 90-91, p. 35

abbracciavamo sassi e legni [...]; quando la meraviglia tanto grata a noi che spessissimo desideriamo di poter credere per poterci meravigliare, continuamente ci possedeva; [...]⁴⁷⁶

Mitopoieticità, fantasia, immaginazione, senso del meraviglioso e del sublime sono dunque sinonimo di giovinezza, spiegata come accumulo di energie, istintiva vicinanza alla vita che brucia se stessa per eccesso, in questo senso favola, credenza.

In Leopardi, il sapere viene di volta in volta sistemato attraverso quelle che potremmo definire *dicotomie prospettiche*, dense cioè di implicazioni.⁴⁷⁷ Solo per dirne alcune e in ordine sparso: nudo vero-illusioni; natura-ragione; esistenza-volontà; felicità-infelicità; tenebre-luce; vita-morte; infinito-finito; dolore-piacere; corpo-anima; esistenza-nulla; conservazione-distruzione; materia-sentimento; meridionale-settentrionale;⁴⁷⁸ antico-moderno; vecchiaia-giovinezza, appunto. Ognuna di queste dicotomie prospettiche ha un correlativo oggettivo molto vasto ed esprime un lato del pensiero leopardiano dando molto spesso vita a ragionamenti riconducibili ad altre grandi biforcazioni: quelle tra etica ed estetica, tra razionale e irrazionale, per esempio. La bellezza da un lato, funzionale alla realtà e sinonimo di un approccio visivo che nella forma vede la sostanza, la morale estesa dall'altro, che discute sulle problematiche dell'essere che agisce e interagisce *con* e *contro* la natura e le sue leggi. Etico ed estetico: il nudo vero e le illusioni, l'esistenza e la volontà, l'infinito e il finito. Razionale e irrazionale: l'esistenza e il nulla, il sentimento del nulla e la natura, la ragione e la natura... Così, molte volte, si ha la sensazione che in Leopardi la giovinezza sia estetica, la vecchiaia sia etica. I moti della giovinezza (motore del mondo) estesi agli antichi, al loro sentimento, *ai loro occhi* e slegati da ogni cosa, vedono delle cose la crosta, contrassegnandosi a causa dell'istinto, per l'irrequietezza. L'irrazionale si presenta così come immediato, come comprensione d'insieme che riguarda la natura (né madre né matrigna, lì) e l'uomo si illude in una dissimulazione che è (irreparabilmente) la finzione dell'essere. In un giovane corpo, la pienezza del gesto possiede le cose, le fa proprie perché futuro che avanza, perché illusione che diviene in questo, nel possesso. Non ha vie di mezzo, il giovane: è, con verità e assolutezza, la sua dimensione estetica essendo pulsionale, pienamente soggettiva. La passione dei popoli antichi presenta tale pienezza istintiva, il *gusto* dell'essere *nel* mistero dell'essere. La giovinezza non si confronta con Dio, infatti, ma con le Muse. Mito è anche questo, un fatto estetico con cui possediamo il mondo, l'errore che non ha il compito di convincere ma quello di incantare. La favola sì, è immorale, in quanto effetto

⁴⁷⁶ *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, in *Poesie e prose*, II, p. 359

⁴⁷⁷ Questa coscienza del valore dialetticamente e poeticamente penetrante degli opposti si evince d'altra parte chiaramente in molte pagine zibaldoniane. Riportiamo in tal senso un pensiero del 21/10/1821: "La ricerca delle verità, massime delle più grandi e sopra tutto di quelle che spettano alla scienza dell'uomo, ha bisogno della mescolanza ed equilibrato temperamento di qualità contrarissime, immaginazione, sentimento, e ragione, calore e freddezza, vita e morte [...]" *Zib.* p. 1962, cit. Su questo passo abbiamo discusso precedentemente

⁴⁷⁸ Su meridionale-settentrionale, su questa interessante prospettiva storico-geografica che diventa chiave interpretativa, si rinvia alle considerazioni espresse da Franco Cassano, *Il problema dell'eminanza meridionale*, in ID., *Oltre il nulla. Studio su Giacomo Leopardi*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 3-30. Si consultino comunque a questo proposito le pp. 1351-52, 3247-48, 3347-49, 3676-82 e 3924 dello *Zib.*

della divina *manìa*, scarto con cui l'uomo descrive le cose, sistema interpretativo in cui tutto viene ricondotto a racconto, a storia. Il *logos* viceversa è tagliente, disseziona, scopre difetti, assaggia la nudità del vero, definisce le cose e (le) allontana. Il *logos* introduce all'etica perché esulando dall'immediatezza poetica della favola, dalla sua incomprensibile bellezza, piega le cose a sè e in ciò le limita. E l'etica, ovviamente, è sempre nel limite.

Nel passaggio dal pessimismo storico a quello cosmico, troviamo una necessaria presa di coscienza etica. Non capiremmo le mani di Silvia sul telaio, né la sua voce, non capiremmo l'ombra di Nerina che si allunga sui pensieri, semplicemente restando dentro l'estetica delle illusioni, scordando la dimensione antica della memoria. Lo scarto tra giovane e vecchio, tra una gioventù del mondo e una sua progressiva senescenza, sorregge la *manìa* con cui rivolliamo alla luna uno sguardo mitico che si disperde nell'intimità del sentire ed è espressione della differenza. Incanutisce il mondo, perché non scatta più e progredisce senza stupore, in quanto vive nella nudità di una ragione che toglie l'incanto alle cose e svela la legge del divenire. Il *logos*, per sua natura, non spera. Il mito, viceversa, ravviva il mondo cogli occhi della gioventù stupita che riduce la complessità alla *mittezza* della favola, ma per poterla comprendere, ma per spiegarla sussumendola con l'immaginazione, tramite la fantasia. Restituendo l'estetica del mondo, la mitologia è già conoscenza dei fenomeni che guarda ai fenomeni come ad accadimenti animistici, come ad espressioni *naturali* della pienezza dell'essere. Una varietà e un'attività cosmiche che leggono nella vita e nella natura una medesima *dynamis*, un'energia nascosta che riguarda *tutte cose*. Il mito non esorcizza la sofferenza, non spiega né giustifica il male ma lo riconduce fanciullescamente⁴⁷⁹ a respiro delle cose, lo riduce tramite il confronto immanente della meraviglia che com-prende, che assorbe:

Ben mille volte
Fortunato colui che la caduca
Virtù del caro immaginar non perde
Per volger d'anni; a cui serbare eterna
La gioventù del cor diedero i fati;
Che nella ferma e nella stanca etade,
Così come solea nell'età verde,
In suo chiuso pensier natura abbellà,
Morte, deserto avviva. A te conceda
Tanta ventura il ciel;⁴⁸⁰

⁴⁷⁹ Così Antonio Prete, *L'esilio dalla felicità*, in AA.VV. *Leopardi e noi. La vertigine cosmica*, a cura di Alberto Frattini, Giancarlo Galeazzi e Sergio Sconocchia, Ed. Studium, Roma 1990, p. 252: "Come nel mito e nell'antico è in gioco quella corporeità che la civiltà ha spiritualizzato nei vincoli di potere e di uniformità, di astrazione e di violenza, nel fanciullo, nei modi del suo sapere, nella sua profondità analogica, nella sua meraviglia, traspare un sapere che ci dice qualcosa sull'origine della filosofia e della poesia: «e forse il fanciullo sa talvolta assai più del filosofo, e vede chiaramente delle verità e delle cagioni, che il filosofo non vede se non confusamente, o non vede punto [...]» (*Zib.*, 2019-2020, 31 ottobre 1821)."

⁴⁸⁰ *Al conte Carlo Pepoli*, vv. 110-119, p. 70

3.3. Il *Voyage* o del pessimismo antico

Nel periodo romano, Leopardi legge il *Voyage du jeune Anarcharsis en Grèce* dell'abate Barthélemy. L'opera era ben conosciuta in Italia se Vincenzo Cuoco nel 1806 pubblicando il *Platone in Italia*, romanzo utopistico in forma epistolare, dice chiaramente di ispirarsi al *Voyage*. La tesi di fondo del libro del Cuoco, che mette in discussione il primato culturale politico francese in un'epoca che vede la progressiva affermazione del genio militare e politico del Bonaparte, è che le scienze e le arti, dalla Grecia, rinacquero in Italia e da qui ebbero la più ampia diffusione.⁴⁸¹ Una tesi che già la dice lunga sulla problematizzazione di un rapporto e che in qualche modo (in un modo non conseguente, certo) verrà svolta in talune considerazioni del genio leopardiano teso a dare dignità a una letteratura e a una lingua, l'italiana, che in Europa subiva pesanti i contraccolpi del romanticismo e perdeva progressivamente di forza...

Passi del *Voyage* vengono trascritti nello *Zib.* già a partire dal 1820 ma sono, come dimostrato dal Pacella, citazioni di seconda mano da una antologia di Noël-Delaplace, *Leçons de la littérature et de morale, ou Recueil en prose et en vers des plus beaux morceaux de notre langue dans la littérature des deux derniers siècles*, Paris 1819, 4.e, 2voll. Il Leopardi possedeva infatti l'opera del Barthélemy ma in una traduzione italiana in 12 voll, data alle stampe a Venezia nell'arco di tempo che va dal 1791 al 1793. La prima annotazione, fatta esclusione dunque per le due citazioni iniziali del 1820, una sui greci alle Termopili⁴⁸² e l'altra sugli eroi eschilei,⁴⁸³ risale al febbraio del 1823, alla trascrizione di un brano sulla funzione propiziatoria dei sacrifici.⁴⁸⁴ Il VII volume del *Voyage*, inoltre, è riportato ai nn. 30 e 46 del II *Elenco di letture* proprio del 1823 e questo fatto dà forza al ragionamento del Timpanaro che indica il '23 come anno della scoperta leopardiana del pessimismo antico attraverso la lettura del *Voyage*.⁴⁸⁵

La questione della scoperta del pessimismo antico – lungamente dibattuta da più parti e dai più diversi punti di vista (filologico, critico-testuale, esistenziale) – e degli eventuali abbagli nella definizione dell'uomo greco e della virtù antica, finisce tuttavia coll'apparirci oziosa se solo riprendiamo diversi brani scritti o

⁴⁸¹ Per la fortuna dell'*Anacharsis* nell'Europa di fine Settecento, Luigi Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta. Atene e i 'philosophes' nella Francia del Settecento*, Guida, Napoli 1979, pp. 273-76

⁴⁸² Cfr. *Zib.* p. 68

⁴⁸³ Cfr. *Zib.* p. 222

⁴⁸⁴ Cfr. *Zib.* pp. 2669-70

⁴⁸⁵ Cfr. S. Timpanaro, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, in ID., *Classicismo e illuminismo...*, cit., p. 202

tradotti⁴⁸⁶ nel corso degli anni dal poeta. Questa posizione si chiarisce solo a leggere senza preconcetti i primi pensieri dello *Zib.*: già nelle pp. 76-79, in un lungo ragionamento ripreso alla p. 105 si dibatte sull'espressione del dolore antico "nel Laocoonte nel gruppo Niobe, nelle descrizioni di Omero ec." e si sostiene che si tratta di "dolore senza medicina", in ciò diverso da quello moderno. E viene introdotto il tema della scelleratezza di colui che soffre perché invisibile agli dei, tema che verrà ripreso più volte e che approfondiremo qui di seguito nella figura del saggio sofferente per eccellenza, Giobbe. D'altra parte è anche vero che nel 1820 il poeta è ancora convinto che Teofrasto:

[...] forse solo fra gli antichi o più di qualunque altro, amando la gloria e gli studi, sentisse peraltro l'infelicità inevitabile della natura umana, l'inutilità de' travagli, e soprattutto l'impero della fortuna, e la sua preponderanza sopra la virtù relativamente alla felicità dell'uomo e anche del saggio, al contrario degli altri filosofi tanto meno profondi, quanto più superbi, i quali ordinariamente si compiacevano di credere il filosofo felice per se, e la virtù sola o la sapienza, bastanti per se medesime alla felicità. Laonde Teofrasto non ebbe giustizia dagli antichi incapaci di conoscere quella profondità di tristo e doloroso sentimento che lo faceva parlare. Vexatur Theophrastus et libris et scholis omnium philosophorum, quod in Callisthene suo laudavit illam sententiam: Vitam regit fortuna non sapientia. Cic. Tuscul. 3. et 5. (vedilo perché contiene qualche altra cosa). Quod maxime efficit Theophrasti de beata vita liber, in quo multum admodum fortunae datur. Id. de Finibus l. 4.⁴⁸⁷

Non ebbe giustizia dagli antichi, il filosofo, proprio in quanto essi, in questa interpretazione, non condividevano il suo sentimento, non avevano la percezione in profondità della nullità delle cose. Nel maggio 1822, in appunti coevi alla composizione dell'*Ultimo canto di Saffo*, discutendo dell'evoluzione delle passioni tra antico e moderno, scrive: "[...] io tengo per fermo (come fanno tutti) che il dolore antico fosse di gran lunga più veemente, più attivo, più versato al di fuori, più smanioso e terribile (quantunque forse per le stesse ragioni più breve) del moderno."⁴⁸⁸ Nell'insistere sulla differenza tra dolore antico e moderno Leopardi glorifica l'antico e lo traveste come solo un amante fa, svolge l'idea greca di consolazione del dolore nell'eroismo della vita, idealizza fin quasi a travisarla la sofferenza e i suoi modi, ma ne ammette la consistenza ne parla come di presenza costitutiva anche di quelle società. Nell'arco degli anni cambia dunque l'approccio, la capacità di affrontare il dolore da parte degli antichi è sempre esaltata ma di quel sentimento viene evidenziata la definitività. Teofrasto non è più l'unico pessimista, a lui si aggiungono altri: riprendendo la similitudine di Omero Leopardi riprenderà la citazione topica tratta dall'*Il.* 6, v. 146 riportata a p. 4270 dello *Zib.*: "quale appunto è la stirpe delle foglie tale è quella degli uomini" che se riferita alla caducità della gloria, e se, almeno in quel caso riportata di seconda mano, tuttavia è uno dei segni certi che talune notazioni

⁴⁸⁶ Il Di Benedetto, *Giacomo Leopardi e i filosofi antichi...*, cit., p. 307 sgg. ha mostrato come alcune massime dei poeti greci antichi quali Eubulo, Alessi Turio oltre che lo stesso Semonide, siano stati importanti per la scoperta leopardiana del pessimismo antico anche prima e anche oltre il saggio del Barthélemy

⁴⁸⁷ *Zib.* pp. 316-17, corsivi nostri

⁴⁸⁸ *Zib.* p. 2435

pessimistiche presenti nel “veglia di Chio”, anche indipendentemente dalle traduzioni simonidee, non potevano essergli sfuggite. Non di scoperta si è mai trattato dunque, semmai di revisione, pessimistica, disperata, di una concezione a lungo covata. Certo, lo stacco tra io e natura (voluto dalla ragione) acuisce la differenza tra antico e moderno, conduce l’uomo a una sofferenza diversa, a una consapevolezza sofferente, scava nella condizione umana il solco definitivo dell’assenza di illusioni. Cambiando la tipologia delle risposte, resta il male, ben presente sempre, eppure l’impressione che il dolore in sé si ammorbidisca e si annulli, che sia meno di quel che è (o quantomeno che si affievolisca) nella contiguità tra uomo e natura, quell’impressione, il poeta, a ben vedere non l’ha mai avuta... L’argomento del suo pensiero concerne infatti da questo punto di vista la reazione dell’uomo nei confronti del male. Esce anche da qui l’idea di un ordine inflessibile a cui gli esseri viventi debbono obbedienza. Nella natura necessaria di quest’ordine in cui, sappiamo, Leopardi intravede il contraddittorio, accadono le passioni e gli arbitrii che il destino determinano. Della contraddizione nei greci rimane (tragicamente) la dignità della sofferenza: ponendo al centro il dolore che non spera, l’uomo greco nobilita il suo stesso essere sulla terra, si fa eroe di eroismo fragile, perché sua è la capacità dello sguardo che *fissa* la natura. Quel concetto, così caro a Nietzsche,⁴⁸⁹ della “serenità greca” nasce dalla prevalenza dell’atteggiamento dell’uomo sulla crudeltà del destino: e non è serenità originata da ottimismo, è partecipazione al dolore degli altri che diventa il proprio. Questa condivisione, tuttavia, non dissolve il dolore esistenziale, né lo priva della sua attualità: il male diffuso, infatti, si abbatte su uomini, dei, mondo – organico alle cose – e nel protonichilismo dei greci Leopardi trova la radice del disagio, il sentimento tragico della vita che supporta, tramite la discussione sul contraddittorio, una prima problematica frattura tra uomo e natura. È da notare come nel *Dialogo di un fisico e di un metafisico*, egli, vestendo i panni del metafisico, nel criticare l’interlocutore per la sua pretesa di allungare la vita agli uomini, riporta esempi tratti dalla tradizione antica: di Chirone, dio che per noia della vita chiede a Giove la grazia della mortalità, degli Iperborei popolo senza malattie né guerre né afflizioni, i cui individui potenzialmente immortali, dopo mille anni scelgono di buttarsi “da una certa rupe” (ancora la rupe, dunque, e ancora un salto) e abbandonare l’esistenza, di Cleobi e Bitone fratelli che ricevono in dono da Giunone non l’immortalità ma una morte vicina, di Agamede e Trofonio che ebbero da Apollo in pagamento per la costruzione del tempio un sonno da cui ancora non si risvegliano... Alla favola di una vita lunga il metafisico risponde con altre favole: errori su errori, dunque, miti che sconfiggono il mito.

Se la problematizzazione del dolore è una dissonanza dell’essere presente nella poesia e nel pensiero degli antichi, già trovata per altro in Omero e nei poeti da lui letti fin dalla giovinezza ma fino al ’23 non affrontata con sistematicità, come mai l’anelito a un mondo primigenio, a un uomo mitico e stupito continua ad esserci anche negli anni successivi? La risposta consiste in una osservazione all’apparenza semplice: l’una cosa non esclude l’altra, mai si è trattato di idealizzare l’uomo degli albori in quanto non sofferente. Sono le risposte al dolore che interessano al poeta, *la qualità e la speranza* delle risposte.

⁴⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1995 (1972), pp. 64 sgg

Il Grilli nota come i passi degli autori ripresi dal *Voyage* non siano soggetti a verifica, rimangano essenzialmente di seconda mano e pensa che il mancato riscontro sia dovuto al fatto che il poeta rifiutò sostanzialmente il mondo romano e le sue biblioteche e, al chiuso della sua stanza, senza il conforto della biblioteca paterna, non poté approfondire i vari argomenti che suscitavano in lui grande interesse.⁴⁹⁰ Cosa in parte vera e in parte no, tranne che si voglia avanzare la tesi assai improbabile che *tutti* i riferimenti al pensiero antico presenti nelle opere leopardiane *prima* del soggiorno romano siano stati oggetto di verifica sistematica. Risulta accertato, infatti, come mostrato dal Moreschini per gli studi patristici giovanili, ma è discorso estensibile *ad libitum*, che “[...] non sempre il Leopardi segnala che tali conoscenze sono, appunto, indirette, derivano cioè da altre opere e non da sue letture personali”.⁴⁹¹

Uno dei problemi notevoli, poco trattato, è proprio il rapporto tra l’evoluzione del pensiero di Leopardi e la sua frequentazione non di prima mano, di alcuni dei classici del pensiero antico: Aristotele, Platone in prima battuta, conosciuti attraverso varie fonti, i tragici, letti solo in pochi passi mirati presenti qua e là, ma per suffragare tesi, proprio nel *Voyage* o citati dallo stesso Cicerone o negli *Opuscola graecorum veterum sententiosa et moralia graece et latine* dell’Orelli, testo sicuramente posseduto a far data dal 1826, o, ancora, citati nel Forcellini. Il discorso sui mediatori si fa interessante nella misura in cui le citazioni mutano forma e decontestualizzate significano altro. Richiamando brevemente quanto abbiamo sostenuto nella nostra analisi del principio di cognizione, la citazione origina il pensiero, in qualche modo gli dà forma, lo sostanzia, e restando tale è satura, tuttavia, di implicazioni. Spesso il poeta non va al di là del testo mediatore, gli importa il rinvio che diventa elemento di riflessione. E d’altra parte, solo a considerare il *Saggio sopra gli errori popolari*, la cui vastità è già, in questo senso, esercizio, e i cui rimandi variano in ordine sparso dal *Corpus Hermeticum* a Omero, da Cicerone a Lucrezio, a Luciano, a Orazio, Lucano, Virgilio, Pitagora, Senofonte, Apuleio, si capisce come quel testo, esercizio amplissimo di erudizione, assembli in realtà un sapere acquisito, di prima o di seconda mano, trasformandolo sempre in trattazione.

L’utilità filologica del raffronto diretto con i testi viene dunque ad essere messa in secondo piano dalla natura stessa delle citazioni, dal motivo per cui vengono usate, dal modo in cui vengono rese, dalla fecondità della loro contestualizzazione. E questa che può essere risposta, debole certo, a quanto sostenuto dal Grilli, chiarisce d’altra parte la rilevanza concessa a un testo come il *Voyage*, in sé non brillantissimo, ma antologia di casi, di passioni e pulsioni greche, strumento d’intersezione e di analisi, volano di quel nichilismo silenico messo in evidenza da Severino e di cui discuteremo oltre: vero è infatti che quella lettura consentirà al poeta di alimentare l’idea di uno scarto irreversibile tra antico e moderno nel quadro più generale della dannazione umana.

⁴⁹⁰ Alberto Grilli, *Leopardi, Platone e la filosofia greca*, in AA.VV., *Leopardi e il mondo antico*, cit., p. 59

⁴⁹¹ Claudio Moreschini, *Metodi e risultati degli scritti patristici di Giacomo Leopardi*, «Maia», Nuova serie, Fasc. IV. a. XXIII, Ottobre-Dicembre 1971, pp. 303-320, nel passo vengono individuate citazioni che non risultano oggetto di verifica dal Fabricius, dal Tillemont, dal Grabe, testi che Giacomo aveva “sotto mano”, p. 310

3.3.1 Dal greco di Simonide

Tra il '23 e il '24 Leopardi compone e pubblica, in parte nel *Parini* e in seguito sul «Corriere delle Dame», nel novembre del 1827 col titolo indicativo di *La speranza*, un componimento che si inserisce nel solco della definizione dei caratteri del pessimismo antico: *Dal greco di Simonide*. Secondo il Timpanaro che in questo riprende un giudizio del Pellizer,⁴⁹² Leopardi “intese attribuire a Simonide di Ceo, tutto ciò che tradusse sotto il nome di Simonide”.⁴⁹³ Egli non conobbe dunque Semonide Amorgino nato in un'isoletta dell'Egeo, Samo, la cui produzione giambica ci è pervenuta in maniera frammentaria.

Circa la provenienza dei frammenti, recenti studi, se da un lato hanno confermato che il fr. 8 (I Diehl) è dell'Amorgino, dall'altro hanno attribuito definitivamente a Simonide di Ceo il fr. 29 Diehl⁴⁹⁴ in seguito alla scoperta del Papiro Ossirinco 3965, edito da Parsons nel 1992 e commentato dal West nel 1993. Per Pasquini,⁴⁹⁵ la traduzione operata nel 1823 è condotta sull'edizione latina del Gessner del 1559 citata, per altro, nel *Parini*. Randino ha mostrato come la prima edizione del Gessner⁴⁹⁶ che riguarda gli scritti di Stobeo presso cui erano confluiti già a partire dal V secolo gli scritti di Simonide, risale al 1543. Che per la traduzione sia stato utilizzato il testo presente nell'edizione gessneriana, è comunque manifesto dall'autografo napoletano della traduzione in cui sotto il nome di Simonide Leopardi appone quello di Stobeo. È vero, tuttavia, che per le traduzioni da Simonide, il poeta si servì anche dell'antologia cinquecentesca curata dallo Stephanus, a cui si deve molto probabilmente la confusione tra l'Amorigino e Simonide di Ceo.⁴⁹⁷

⁴⁹² Ezio Pellizer, *Bergk, Leopardi, Winterton e Semonide, fr. 29 Diehl*: “Uno dei più sicuri risultati della ricerca filologica”, in «Quaderni urbinati di cultura classica», XXII, 1976, pp. 15-21. Lo studioso segue nella sua analisi critica la prospettiva della cosiddetta semiolinguistica.

⁴⁹³ Sebastiano Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Laterza, Roma-Bari, 1997 (1955), pp. 108-09. Tra gli altri che si sono occupati della traduzione leopardiana ricordiamo anche Emilio Peruzzi, *Il canto di Simonide – “Odi, Melisso” – Raffaele d'Urbino. Il supplemento generale. Agli amici suoi di Toscana*, cit.

⁴⁹⁴ Facciamo nostre le tesi espresse da Simonetta Randino, *Leopardi, «Canti», XL: «Dal greco di Simonide»*, in «Studi italiani di filologia classica», III s., XVIII, a. 93 (2000), 2, pp. 235-50. Sul commento relativo alla scoperta e su una nuova illuminante interpretazione circa la collocazione delle traduzioni all'interno dei *Canti*, si legga quanto sostenuto da Marcello Gigante, *Simonide e Leopardi*, «PdP», 53 (1998), p. 161-200

⁴⁹⁵ Emilio Pasquini, *Leopardi fra traduzione e citazione: due trafile distinte*, in AA.VV., *La critica del testo. Problemi di metodo ed esperienze di lavoro*, Atti del Convegno di Lecce, 22-26 settembre 1984, Salerno, Roma 1985, pp. 603-23

⁴⁹⁶ S. Randino, art. cit., pp. 235-36

⁴⁹⁷ È quanto sostenuto da Franco D'intino che riprende e amplia la lezione del Pellizer, in Giacomo Leopardi, *Poeti greci e latini*, a cura di Franco D'intino, Salerno, Roma 1999, p. 472-73: “Lo Stephanus sapeva infatti che c'erano due Simonidi, ma era convinto che tutti i giambi compresi sotto questo nome nelle raccolte di Stobeo, Ateneo, ecc., dovessero attribuirsi a quello di Ceo. Coerente con questa opinione è il brano di *Zib.* 3992: «Simonide contemporaneo all'incirca di Anacreonte, dice il Fabric. che scrisse in dorico. Si veggano i suoi frammenti, e più

Posto dunque che per Leopardi l'Amorgino e il poeta di Ceo sono la stessa persona, di Simonide comunque il Recanatese si interessò a lungo citandolo al v. 79 di *All'Italia* (nell'episodio delle Termopili e si tratta di Simonide di Ceo), nelle dedicatorie del 1818 della stessa *All'Italia* e di *Sopra il monumento di Dante che si preparava in Firenze*, e affrontando il *Volgarizzamento della satira di Simonide sopra le donne* (e si tratta dell'Amorgino). In *Alla sua Donna, Il tramonto della luna, Il pensiero dominante, A Silvia, Il sabato del villaggio, Palinodia al marchese Gino Capponi*, sono stati inoltre individuati tutta una serie di riferimenti più o meno espliciti a Simonide.⁴⁹⁸

Commentando *Ogni mondano evento (Dal greco di Simonide)* il Di Benedetto sostiene che il condizionamento storico del pessimismo simonideo si perde in Leopardi a favore di un pessimismo a-storico, che non trova cause determinate. Egli pone l'accento su una "sfasatura" presente nella traduzione leopardiana che non considera i dati oggettivi forniti dal poeta antico e riconducibili a una critica svolta al mondo greco dell'VIII-VII secolo a.C. "in conseguenza del fatto che dopo secoli di relativa stasi economica c'era stato un improvviso fiorire di attività commerciali e mercantili, con tutti i rischi che ciò comportava".⁴⁹⁹ Il "condizionamento storico" del pessimismo simonideo, insomma, viene ad essere messo totalmente in secondo piano nella traduzione leopardiana e questo fatto getterebbe una luce differente sulla chiusura del componimento che in Simonide è ammonimento al rischio di intrapresa mentre nel testo leopardiano, mondato di ogni elemento storico e oggettivo, sarebbe riconducibile, secondo l'autore a "un ordine di idee del tutto personale".⁵⁰⁰ In particolare la traduzione dei versi finali è stata commentata da Sole il quale ha chiarito come essa "enfattizza e soprattutto assolutizza la consapevolezza dolorosa degli innumerevoli mali della vita, giungendo fino al rifiuto della vita stessa da parte dell'uomo saggio".⁵⁰¹ Se dunque Di Benedetto, in riferimento alla chiusa del componimento discute di una "violenta negazione" dell'essere⁵⁰² e della vita e pone l'accento sulla rinuncia propria del saggio che arretra, e se nel commento al canto di Fubini-Bigi si parla di un "distacco dalla vita" che non sfocia nel suicidio,⁵⁰³ Sole pensa a una radicalizzazione pessimistica nell'invito "ad affrontare l'esistenza con consapevolezza", evidenziando la contrazione in un unico settenario dell'espressione "οὐδ' ἐπ' ἄλγεσι/ κακοῖσ' ἔχοντες θυμὸν αἰκίζοίμεθα" nel "patir non sosterria" del v. 31: "Leopardi, in altri termini, va al di là della mera constatazione fenomenologica della molteplicità delle

vi si troverà dell'ionico che del dorico; in particolare poi i suoi giambi ed alcuni altri framm. sono al tutto ionici o comuni, cioè attici: parte l'uno, parte l'altro. Come però Simonide scriveva o mercede in lode di questo o di quello (v. il Fabr.) è naturale che in tali casi seguisse i dialetti di chi pagava»

⁴⁹⁸ Cfr. De Robertis, Felici-Trevi, Gavazzeni-Lombardi riportati in Gigante, *Leopardi e l'antico*, cit., p. 97

⁴⁹⁹ G. Di Benedetto, op. cit., p. 308

⁵⁰⁰ *ivi*, p. 309

⁵⁰¹ Antonino Sole, *Verso l'Islandese: la traduzione leopardiana di due frammenti di Simonide di Amorgo*, pp. 155-83, in *ID., I due pastori di Leopardi e altri scritti*, Palumbo, Palermo 2002, p. 142

⁵⁰² G. Di Benedetto, op. cit., pp. 309-10

⁵⁰³ G. Leopardi, *Canti*, a cura di M. Fubini ed E. Bigi, 2.a ed. accr. e riv., Loescher, Torino 1964, p. 272

disgrazie e delle sofferenze cui è soggetto l'uomo, e allude, invece, a un male intrinseco alla natura umana in quanto tale: «il mal *proprio suo*».⁵⁰⁴ Quello che qui interessa rilevare è, insomma, il lavoro di sottrazione cui Leopardi sottopose la traduzione mantenendo tuttavia una fedeltà veramente sorprendente col testo originario. Per far questo metteremo in relazione i versi 10-18 di *Dal greco di Simonide* come vengono riportati al cap X del *Parini* e come vengono poi resi nei *Canti*, affiancandoli onde poterli confrontare con più agio:

PARINI

DAL GRECO DI SIMONIDE

La bella speme tutti ci nutrica
 Di sembianze beate;
 Onde ciascuno indarno si affatica;
 Altri l'aurora amica, altri l'etate
 O la stagione aspetta;
 E nullo in terra il mortal corso affretta,
 Cui nell'anno avvenir facili e pii
 Con Pluto gli altri iddii
 La mente non prometta

La bella speme tutti ci nutrica
 Di sembianze beate
 Onde ciascuno indarno s'affatica:
 Altri l'aurora amica,
 Altri l'etade aspetta;
 E nullo in terra vive
 Cui nell'anno avvenir facili e pii
 Con Pluto gli altri iddii
 La mente non prometta.

Ci si accorge qui di come il lavoro sia inesorabile: rispetto alla versione presente nei *Canti*, nel *Parini* c'è una diversa disposizione di un verso e l'omissione volontaria di alcune parti: saltano "o la stagione" del v. 14 e "il mortal corso affretta" del v. 15 che viene rimpiazzato semplicemente, terribilmente con "vive". Quest'ultima sostituzione ci appare interessante se contestualizzata; nel *Parini* l'oggetto è la Gloria, la sua espressione mondana per cui l'affrettarsi del *mortal corso* (che pare un controcanto del lunare "corso immortale" contrapposto all'umano "vagar breve" dei vv. 19-20 del *Canto notturno*) rende l'affanno del vivere in mezzo alle occupazioni, alle *cure* e alle *fatiche* per ottenere i *beni*. La ripetizione a inizio del verso di "Altri" ai vv. 13-14 nella seconda lezione rende in maniera più perentoria la divisione di persone che sperano cose diverse ma sono unite dall'inutilità del loro sperare. "La stagione" omessa nei *Canti* dà inoltre una connotazione temporale all'affanno che se diventa universale nel commento dell'Operetta:

[...] la speranza, quasi cacciata e inseguita di luogo in luogo, in ultimo non avendo più dove riposarsi in tutto lo spazio della vita, non perciò vien meno, ma passata di là dalla stessa morte, si ferma nella posterità. Perocchè l'uomo è sempre inclinato e necessitato a sostenersi del ben futuro, così come egli è sempre malissimo soddisfatto del ben presente."⁵⁰⁵

⁵⁰⁴ A. Sole, *Verso l'Islandese...*, in ID., *I due pastori...*, p. 142, il corsivo è dell'autore

⁵⁰⁵ O.M., *Il Parini, ovvero della gloria*, p. 110

tuttavia appare più vicina alla lezione del frammento simonideo ed è più consona allo scopo anche a causa dell'elisione che rende il meno sciolto *si affretta* col più affannoso ma immediato *s'affretta*. Il lavoro di sottrazione e revisione cui Leopardi sottopose il fr. 8 (I Diehl) nelle due lezioni bene spiega quanto il testo greco sia funzionale al pensiero leopardiano.⁵⁰⁶ Nel v. 12, poi, il segno di interpunzione cambia dal punto e virgola ai due punti. La semichiusura del punto e virgola che indica una pausa nel discorso, comunque una interruzione, viene sostituita con l'apertura dei due punti che introducono, dando al verso precedente che li contiene una funzione preparatoria e di raccordo e a quello successivo una funzione esplicativa che nel *Parini* non trovavamo. "La stagione" (dicevamo) viene eliminata e l'*etate* diventa qui *etade*⁵⁰⁷ quando al v. 7 aveva parlato di "umana etate", certo perché viene meno l'esigenza della rima con *beate*, ma anche perché il suono, più dolce che così sottolinea meglio la speranza, avrebbe creato, con *etate*, durezza se accostato ad "aspetta". L'architettura del testo dei *Canti* ha dunque linee più decise, lo schema ababccdde viene sostituito da un più compatto abaacdeec che dà un ritmo diverso alla traduzione.

Nel *Parini* la *mente*, comunque, si *pasce* negli *iddii* della gloria, nel frammento viceversa il "patir non sosterria" chiude in qualche modo il discorso e lo volge definitivamente al nero dell'assenza. E questa chiusura ci pare coerente con la parte iniziale della poesia in cui Giove dispone e ha potere su ogni cosa. Il "talento" del dio viene avversato da un "ma" e dal successivo "benchè" che introducono l'amaro destino dell'uomo proteso alla cura, soggetto agli affanni ma succube del cielo, vale a dire degli eventi e della fortuna e perciò impotente e che tuttavia vive:

Ma di lunga stagione
Nostro cieco pensier s'affanna e cura,
Benchè l'umana etate,
Come destina il ciel nostra ventura,
Di giorno in giorno dura.⁵⁰⁸

La difficoltà dell'uomo affetto da vecchiaia oppure "da morbi al bruno Lete addutto"⁵⁰⁹ o morto in guerra o in mare o consunto oppure suicida, la difficoltà di vivere tra mille mali viene alleggerita dalla speranza che gli uomini amano tanto da non saperne fare a meno. Si introduce così il canto di chiusura con un ritorno ad Omero attraverso Simonide. La speranza viene definita inquieta, i pensieri

⁵⁰⁶ E proprio sulla funzionalità ha discorso Sole chiarendo la "ratio vertendi" dei frammenti leopardiani e dimostrando fino a che punto e in quali luoghi il testo greco espliciti il pensiero del Recanatese anche in considerazione della libertà della traduzione e tenendo conto del fatto che Leopardi incluse i frammenti nell'ed. Starita dei *Canti* "quasi fossero cosa propria", p. 132. L'analisi portata avanti dallo studioso per analogie e divergenze, coglie un Leopardi capace di radicalizzare "l'invito ad affrontare l'esistenza con la consapevolezza dei suoi molti aspetti negativi, ma anche con la convinzione che, così com'è, essa, con una condotta saggia può essere vissuta bene", A. Sole, *Verso l'Islandese...*, p. 141 sgg

⁵⁰⁷ La variazione pare essere sfuggita al Fubini che in nota continua a parlare di *etate* e in riferimento proprio al *Parini*, nel suo commento ai *Canti*, cit. p. 272

⁵⁰⁸ *Dal greco di Simonide*, vv. 5-9, p. 142

⁵⁰⁹ *ivi*, v. 21

sull'avvenire sono dolci, come gli inganni, e necessari per i giovani che ignorano che "alla culla/ Poco il rogo è lontano".⁵¹⁰

⁵¹⁰ *Dello stesso*, vv.18-19, p. 144

3.4 Religione. L'origine

Del 1811 è la *Dissertazione sopra l'anima delle bestie* a cui segue, nel 1812 la *Dissertazione sopra l'anima umana*: questi trattati rintracciano posizioni presenti in Bayle e D'Holbach e le argomentano contro la convinzione cartesiana che i bruti non provino emozioni e dunque non abbiano anima. Sono prova dello spiritualismo di un giovanissimo Leopardi, già dotato di grande capacità argomentativa ma allevato, dalla madre, dal padre, dai gesuiti in un cristianesimo intransigente. Le due dissertazioni rappresentano comunque una sorta di inizio della riflessione leopardiana che negli anni porterà il poeta a porsi agli antipodi dello spiritualismo, e ad abbracciare il cosiddetto "sistema di Stratone"⁵¹¹ di cui parleremo oltre. È comunque inizio interessante se si vuol cogliere il percorso che passando dal Platone sistematicamente affrontato solo a partire dal 1823, arriva ad abbracciare un materialismo che in parte è figlio della frequentazione leopardiana dei *Philosophes*, e in parte deriva dal confronto costante con le posizioni dei pensatori antichi e di Teofrasto in particolare, oltre che di Lucrezio, di Democrito e degli atomisti. È notorio infatti che la posizione materialistica e sensista del poeta si acuisca fino a definirsi negli anni Trenta, ma già la grande erudizione del giovane Leopardi comporta letture che nella maturità condurranno a un successivo ripensamento e a un progressivo ma inesorabile abbandono delle posizioni spiritualistiche. La svolta filosofica degli anni Venti diventa, nella nostra accezione, semplicemente un passare da un livello di studi a un altro. L'aristotelismo tomistico conosciuto attraverso la lettura degli apologisti cattolici, gli antichi scettici la cui ombra si stenderà in molti dei pensieri della maturità, ma anche la conoscenza e il progressivo approfondimento dei cosiddetti pensatori eterodossi all'aristotelismo quali Teofrasto e Stratone, e il Lucrezio della *Collectio Pisaurensis*, saranno determinanti nella formazione del poeta, dandogli le prospettive, l'humus per sviluppare le sue teorie successive.

L'alleanza che il poeta intravede tra religioni primitive e natura verrà progressivamente fratturata dal cristianesimo che diversificando il credo snaturerà il mondo. Gli affetti e gli effetti del mondo. Si presenta come un progresso, il cristianesimo, come un modo diverso di guardare all'essere dell'uomo, di prefigurarsi il tutto, ma se anche è un progresso della ragione,

⁵¹¹ Di sistema di Stratone parla p.e. Girolamo de Liguori nel suo saggio *Il ritorno di Stratone per la collocazione del materialismo leopardiano nella storia del pensiero europeo*, in Massimiliano Biscuso, Franco Gallo, *Leopardi antitaliano*, Manifestolibri, Roma 1999, p. 78. Nel saggio il de Liguori centra la sua attenzione proprio sull'importanza della *querelle* per il riconoscimento dell'anima nelle bestie. Riportamo il passo centrale dell'intervento: "La negazione totale della spiritualità e la sua riconduzione a materia; la sostanziale uniformità del cosmo fisico, geologico, organico ed inorganico, vegetale e animale, fino a ricomprendervi l'uomo e il suo destino (Operette Morali), dicono quanto la storia di quella *querelle* abbia, con le componenti che si sono appena evocate, inciso ed in quale misura, sulla formazione filosofica leopardiana..." ivi, p. 79

delude la ragione stessa.⁵¹² L'idea di Dio matura e si sostiene proprio dall'idea che l'uomo ha di se stesso. Questa percezione cruciale del rapporto uomo-Dio ha delle sorprendenti assonanze con quanto sosterrà nel 1841 Ludwig Feuerbach, naturalmente in maniera del tutto indipendente dal Recanatese, quando nel capitolo dedicato all'*Essenza della religione in generale* del suo fondamentale *Essenza del Cristianesimo* rifletterà sulla tesi che "La coscienza che l'uomo ha di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di sé"⁵¹³ argomentandola anche attraverso l'esempio degli dei Greci, della loro *rappresentabilità*:

Solo in un'età posteriore i raffinati artisti della Grecia concretizzarono nei simulacri degli dei i concetti di dignità, di magnanimità, dell'impassibile quiete e serenità. Ma perché queste qualità erano per esse attributi degli dei? perché già di per se stesse avevano per essi il valore di divinità. Perché escludevano i moti dell'animo abbietti e ripugnanti? precisamente perché li giudicavano sconvenienti, indegni, non umani, quindi non divini. Gli dei omerici mangiano e bevono; ciò significa: mangiare e bere è godimento divino. La prestantza fisica è uno dei loro attributi; Giove è il più forte degli dèi. Perché? perché la prestantza fisica era considerata *in sé e per sé stessa* qualche cosa di bello, di divino.⁵¹⁴

Quella descritta dal pensatore tedesco è la Grecia classica che ha già maturato il culto della bellezza e ha pensato metafisicamente all'insegna del *logos*, ed è la civiltà romana già consapevole di sé e della sua forza e che ha dunque sviluppato rielaborandole gran parte delle concezioni religiose ereditate. Ma interessante è proprio questa corrispondenza tra divinità e sentimenti, tra azioni degli dei e speranze degli uomini. Tra uomo e natura. Una corrispondenza già notata dal Recanatese che, riflettendo sulle modalità del divino nelle società antiche, contrappone alla tesi per cui gli antichi "attribuivano agli dei le qualità umane, perch'essi avevano troppo bassa l'idea della divinità", la convinzione che tale attribuzione sia causata piuttosto dalla fiducia e dalla stima che essi ebbero per se stessi e per la natura: "[...] umanizzando gli Dei, non tanto vollero abbassar questi, quanto onorare e inalzar gli uomini [...]",⁵¹⁵ pensiero d'altra parte argomentato precedentemente sulla scorta di considerazioni senofanee riportate in Clemente Alessandrino e da Leopardi rese anche nella sua risposta al Di Breme:

Il formare il nostro Dio degli attributi che a noi paiono buoni, benchè non lo sieno che relativamente, è un'opinione meno assurda, ma della stessa natura, andamento, origine, di quella che attribuiva agli Dei figura e qualità e natura quasi del tutto umana; di quella che, come dice Senofane presso Clem. Alessandr., se il cavallo o il bue sapesse dipingere, gli farebbe dipingere e immaginare i suoi Dei in forma e natura di cavalli o di buoi. [...] Anzi la nostra opinione è un raffinamento, un perfezionamento, di questa quanto assurda, tanto naturale [...] opinione antica; raffinamento prodotto da quello spirito

⁵¹² È questa una parte importante della tesi espressa da Giovanni Cristini, *Religione e mistero*, in AA.Vv., *Leopardi e noi...*, op. cit., p. 227 sgg

⁵¹³ L. Feuerbach, *Essenza del Cristianesimo*, cit., p. 34

⁵¹⁴ *ivi*, p. 37

⁵¹⁵ *Zib.* p. 3495

metafisico che produsse il Cristianesimo, o da quello che presso gli antichi Orientali (la cui storia rimonta tanto più indietro delle nostre) produsse il sistema di un solo Dio, seguito dagli Ebrei, e da questi comunicato ai Gentili d'epoca e civiltà più moderna [...]. Ho detto che questa è meno assurda, ma intendo, quanto al nostro modo di ragionare, e all'ordinario sistema delle nostre concezioni, perchè assolutamente parlando, ella è altrettanto assurda, o piuttosto falsa, giacchè l'assurdo si misura dalla dissonanza col nostro modo di ragionare. Del resto la nostra opinione intorno a un Dio composto degli attributi che l'uomo giudica buoni, è una vera continuazione dell'antico sistema che lo componeva degli attributi umani. ec. L'antica e la moderna Divinità è parimente formata sulle idee puramente umane, benchè diverse secondo i tempi. Il suo modello è sempre l'uomo. ec. (8 Agos. 1821.).⁵¹⁶

I δαίμονες, i genii, i Mani sono semidivinità credute mortali che presuppongono negli antichi la convinzione che il divino e l'umano partecipino della stessa natura, e siano “due diverse specie, per dir così, d'un genere istesso”.⁵¹⁷ Per differenza emergono il divino come alterità assoluta e la rottura operata dal cristianesimo che ha diviso il divino dall'umano delegando a Gesù, il Salvatore, una funzione ponte, di tramite e raccordo, rinviando la soluzione delle sofferenze a un futuro di felicità. Lo schema concettuale della felicità, tuttavia, non può risolversi esclusivamente nell'aspettativa la quale, come argomenta il poeta in questi appunti del '23 “è ben poco atta a consolare in questa vita l'infelice e lo sfortunato, a placare e sospendere i suoi desideri, a compensare quaggiù le sue privazioni”, concludendo con una osservazione semplice, lampante: “La felicità che l'uomo materialmente desidera è una felicità temporale, una felicità materiale [...] una felicità insomma di questa vita e di questa esistenza, non di un'altra vita e di una esistenza che noi sappiamo dover essere affatto da questa diversa [...]”.⁵¹⁸

Questo semplice ragionamento che si muove ancora una volta sul solco progressivamente tracciato della contraddizione in atto, strutturale alle cose, sottintendendo, diremmo cristianamente, lo iato tra immanente e trascendente, priva, tuttavia, la morale e la predicazione cristiana della sua validità, mostrando come fallace il presupposto fondativo della beatitudine celeste. Il limite dell'uomo, uno dei tanti, consiste proprio nell'incapacità di prefigurarsi l'immateriale, il totalmente altro. La felicità diventa allora un arretramento dell'immanenza del male, che placa il dolore e sospende il desiderio. Umanamente intesa è relativa, non assoluta, relativa a chi desidera, relativa all'individuo e perfino alla specie. Privando il premio del presupposto della trascendenza, il poeta, di fatto rivaluta la fede antica che non confida nella Provvidenza ma che ha fiducia principalmente nel corpo e nel valore dell'uomo e si nutre di una illusione legata alla terra, alle azioni umane. La separazione

⁵¹⁶ Zib. pp. 1469-70. Interessante il commento che di questo passo fa Paolo Petrucci, *Leopardi e il cristianesimo. Dall'apologia al nichilismo*, Quodlibet, Macerata 2003, p. 231: “Rispetto alle antiche religioni il Cristianesimo non si distingue per aver superato la visione antropomorfa del divino, ma solo per averle dato una versione più spiritualizzata attraverso il linguaggio astratto della filosofia”

⁵¹⁷ Zib. p. 3496

⁵¹⁸ Zib. p. 3498

effettuata dal cristianesimo tra un radicale al di là e un al di qua vissuto in funzione espiatoria e oppositiva, nella concezione che della divinità ebbero gli antichi, non può trovare applicazione perché mondo, uomini e dei si confondono e il visibile si integra coll'invisibile. La stessa divinizzazione della bellezza, di uomini superiori per forza ed eroismo,⁵¹⁹ è pressoché sconosciuta nel cristianesimo che manca di quell'alto concetto dell'uomo, delle sue intrinseche possibilità⁵²⁰ e santifica uomini che hanno rifiutato la propria natura, consacrando a Dio l'intera esistenza. Se l'uomo ha possibilità di trascendenza, infatti, e se la trascendenza è la sua verità come vuole la dottrina cristiana, allora tra natura e uomo il distacco è incolumabile e la natura diventa una sorta di palcoscenico in cui l'esistenza evolve. Il cristianesimo che nel piano della salvezza include l'uomo, esclude viceversa la natura come il relativo, l'accidentale, il finito che si contrappone all'Assoluto, la parvenza che si contrappone alla Verità dell'oltre. L'antropocentrismo cristiano non tollera contaminazioni esterne ad esso. Così non era per le religioni più antiche che si presentano come una sorta di pensiero della natura. Era il mondo pieno di dei in cui la natura simbolizzava il trascendente, modo del riconoscimento del divino che parte dall'uomo e all'uomo arriva. Ogni cosa concordava con l'uomo, col suo essere: era il tempo descritto in *Alla primavera o delle favole antiche*, quello in cui il pastorello che portava il gregge a dissetarsi poteva udire il canto del fauno o avvertire nell'acqua tremula la presenza di Diana al bagno. Era il regno della meraviglia e del mito che rendevano il ritmo e lo stesso respiro delle cose, era il regno della confusione tra l'umano e il divino, dell'armonia spezzata per sempre dalla ragione che ha proclamato l'irriducibilità dei due mondi e ha di fatto svuotato "le stanze d'Olimpo".⁵²¹

La concezione religiosa approda dunque all'immanentismo del raziocinio, ma non senza incidenti, ma lasciando fondamentalmente irrisolti (vuoi perché irrisolvibili, vuoi perché non problematizzati) taluni nodi. Quello sull'origine è già discorso antropologico che sottintende un inizio e una evoluzione i cui motivi si chiariscono attraverso la storia umana, mediante la visione di una compatibilità progressiva tra *physis*, *techne*-civiltà e quindi progresso. La natura, anche qui, è il convitato di pietra della storia, background semantico che costringe l'interpretazione, detta topoi, tempi e ritmi, parametri, leggi dell'accadere. L'uomo che accetta natura ed esorcizza natura con l'organizzazione, con la forza dominante della ragione-che-riunisce, cerca il senso e dà il senso delle cose, alle cose. Individualità, massa esprimono lo spazio del divino, quello spazio che è anche *senza Dio*.

Dai terrori, la salvezza. Dai terrori nuova forza, nuova armonia, interrogativi che svoltando in metafisica attagliano al movimento *mythos-logos* e aprono alla libertà del pensare come a un autodeterminarsi in cui l'uomo *appartiene*. Cosa cerca l'uomo infatti? Una qualche forma di salvezza? Un rifugio? Una fuga per quanto costretta dall'inesorabilità del divenire? Davvero la paura muove la religione o, viceversa, dalla religione è mossa? Come si concilia – ed è la questione – il fatto che i Patriarchi abitassero un mondo vergine, di una natura non ancora pienamente svelata, che guardassero meravigliati la pienezza e

⁵¹⁹ Cfr. p.e., le pp. 205 e 3879 dello *Zib*.

⁵²⁰ Questo pensiero è argomentato abbastanza fittamente alle pp. 4076-78 dello *Zib*.

⁵²¹ *Alla primavera o delle favole antiche*, v. 82, p. 35

l'armonia del mondo ancor prima di organizzarsi in società, come si concilia, dicevamo, tutto questo col fatto che il timore fece gli dei?

Di cosa avevano paura i primitivi? Dell'ignoto, di ciò che non comprendevano. Ma l'ignoto è non-conosciuto per colui che conosce, l'arcano è tale perché non svelato, perché lontano dalla verità inseguita da ragione. Il limite è nell'uomo, dicevamo. È lui che ha paura. La natura, qui, è ancora santa, equivocamente madre. Il problema è l'uomo, sempre: indagare sulla religiosità, sia pure in maniera discorsiva, col piglio del filosofo più che dello storico, è uno dei modi dell'approccio conoscitivo al problema-uomo, un modo progressivamente gerarchico. Non vuol dire parlare di Dio, vuol dire discutere sul genere umano. Per questo ci pare importante il discorso sullo "spazio di Dio"⁵²² come ricerca del trascendente che si muove tra necessità e destino. Questo il tratto, per una visione dell'uomo senza Dio che non dimentica, né può, il divino.

Ma del divino cosa? Per l'individuo: l'ardore, il desiderio, la fuga, l'abbraccio, la speranza, l'attesa, la fiducia; per la massa e alla fine del percorso: l'errore necessario alla conservazione della società.⁵²³ Come a dire per l'interiorità del religioso, per l'esteriorità dei suoi segni. Questa differenza è anche il filo conduttore della distinzione tra culto e ragione. Le riflessioni condotte a margine della lettura di un testo del Dupuis uscito a Parigi nel 1821, *Abrégé de l'origine de tous les cultes* lo porta a notare come i popoli più civilizzati abbiano di fatto ammansito i loro dei, mentre per quelli più selvaggi, la divinità resta malefica.⁵²⁴ Il dualismo sotteso a tale riflessione – una serie di divinità buone di contro a una serie di cattive – sottende la ricerca delle motivazioni nascoste allo sviluppo e all'affermazione delle antiche mitologie che vengono sì criticate, ma il cui valore diventa volano del sentimento religioso in quanto consentono il permanere di uno sguardo stupito sul mondo, non spiegano, non interpretano. Di partecipazione, parliamo infatti, nel mito, come di un sistema di relazione attraverso cui avviene l'esperienza dell'umano nel divino e del divino nell'umano. Esperienza, questa, estranea all'alterità predicata dal cristianesimo che, umanizzando l'ordine del cosmo e della natura, lo finalizza antropologicamente. Un mondo espressione di Dio può essere solo la continua evidenza della sua perfezione: l'immanenza del mondo è distinta definitivamente dalla trascendenza di Dio.⁵²⁵

Perso quel senso, naufragata nella dura materia l'intimità della preghiera come atto del rivolgersi a Dio affidandosi a Lui, restano i riti le feste e le processioni, resta il culto, ed è organizzazione, unione civile. Non è più manifestazione del divino, la natura, manifestazione è la società frutto del progresso che della religione ha bisogno, proprio perché contiene in sé i "semi di distruzione" della filosofia e della cognizione del vero. Questa sarà la religione per l'ultimo Leopardi: un errore necessario che agisce come collante unificatore

⁵²² Ci parla di spazio di Dio, Alberto Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, Bompiani, Milano 1994, p. 94

⁵²³ Cfr. *Zib.* pp. 4135-36

⁵²⁴ Cfr. *Zib.* p. 4126. Il pensiero è del 19 marzo 1825

⁵²⁵ Su questo si veda quanto affermato da Paolo Ruffini, *Leopardi e il libro sacro. Memoria biblica e nichilismo*, Andrea Livi ed., Fermo 2007, pp. 143-48

inducendo l'uomo a pensare e agire in certo modo, governandolo attraverso l'assuefazione dei riti e delle tradizioni...

3.4.1 Sul capro espiatorio: timore e tremore dell'uomo e invidia degli dei

Commentando le parole di Magiscatzin, senatore Tlascalense, a Fernando Cortès da lui lette nel libro di Antonio de Solis, *Historia de la Conquista de Mexico*, lib. 3, cap. 3, edito a Madrid nel 1748, p. 184, concernente una considerazione sui sacrifici umani nelle popolazioni dell'America Latina, Leopardi sviluppa una delle tesi a lui care sull'origine della religione e sull'idea di divinità. Le divinità originarie erano sostanzialmente nemiche dell'uomo, suscitavano terrori, erano da esorcizzare attraverso le immolazioni. È quello che il poeta chiama "egoismo del timore"⁵²⁶ che imponeva i sacrifici umani per placare gli dei.

Sulla stessa linea di Epicuro e Lucrezio, Leopardi, nel ritenere che il timore abbia dato origine al culto, pensa che esso sia figlio dell'amor proprio e sia una delle espressioni, la più immediata, la più irrazionale dell'istinto di autoconservazione. Le divinità ancestrali sono state create dal sentimento, dalla paura. Ancora giovane, nel suo *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, del terrore suscitato da Ecate aveva parlato come di un segno di inciviltà, come di una sconfitta della ragione.⁵²⁷ Sconocchia dimostra come il passo "Si vultis nihil timere, cogitate omnia esse timenda", *Nat. Quaest.* Lib. VI, Cap. 17 citato anche al cap. XIII del *Saggio*, sia tradotto pressoché letteralmente in *Dialogo della Natura e di un Islandese* in cui si definisce Seneca "un filosofo antico" che "non trova contro il timore, altro rimedio più vevole della considerazione che ogni cosa è da temere".⁵²⁸ Il demone scatenato suscita il panico infatti e bisogna calmarlo, proprio come avviene nel *Cantico dei Cantici*,⁵²⁹ oppure nel *Libro dei Salmi*⁵³⁰ in cui a ciò basta una spada o è sufficiente la Parola. La stessa *Bibbia* è piena di terrori individuali che diventano espressioni religiose: così è, per esempio, il *Libro di Giobbe*: quando Elifaz prende la parola per consolare Giobbe, segnala il suo sgomento nei confronti del divino, di ciò che non

⁵²⁶ Troviamo questa definizione, p.e. alle pp. 2206-08 e 2388 dello *Zib*. Di egoismo del timore si parlerà anche in una citazione tratta dal *Voyage* del Barthèlemy sui sacrifici in Grecia, *Zib*. pp. 2669-70, cit.

⁵²⁷ Riportiamo l'inizio del cap VIII del *Saggio* appunto intitolato *Dei terrori notturni*: "Ombre, larve, spettri, fantasmi, visioni, ecco gli oggetti terribili che faceano tremare i poveri antichi, e che, convien pur dirlo, ispirano ancora a noi dello spavento" in *Poesie e prose*, II, p. 712.

⁵²⁸ Sergio Sconocchia, *Le opere filosofico-scientifiche di Seneca in Leopardi*, in AA.VV. *Scienza, cultura, morale in Seneca: atti del Convegno di Monte Sant'Angelo*, 27-30 sett. 1999, a cura di Paolo Fedeli, Edipuglia, Bari 1999, pp. 187 e 202-03

⁵²⁹ Al cap. 3.8 "Ognuno porta la sua spada al fianco per gli spaventi notturni".

⁵³⁰ Al *Salmo* 90 leggiamo: "Non temerai gli spaventi notturni/ né la freccia che vola di giorno". La lettera 94 di Paolino e Terasia ad Agostino "[...] loderò in Dio le tue parole, non temerò lo spavento notturno" fa palese riferimento al *Cantico* e al *Salmo* e alla sicurezza che proviene da Dio contro ogni genere di sgomento. Che il culto, se non la religione, nasca dal timore è, d'altra parte, cosa di cui Leopardi ci avverte in vari luoghi dello *Zib*.

comprendiamo fino in fondo: “A me fu recata, furtiva, una parola e il mio orecchio ne percepì il lieve sussurro. Nei fantasmi, tra visioni notturne, quando grava sugli uomini il sonno, terrore mi prese e spavento e tutte le ossa mi fece tremare; un vento mi passò sulla faccia; e il pelo si drizzò sulla mia carne...”⁵³¹ Il segno della divinità, il soffio, il vento suscitano ansia e tremore. Il divino inconoscibile si manifesta nella notte e il corpo reagisce irrigidendosi e tremando.

Questo gli risponde Giobbe e parla a Dio: “Quando io dico: «Il mio giaciglio mi darà sollievo, il mio letto allevierà la mia sofferenza» tu allora mi spaventi con sogni e con fantasmi tu mi atterrisci. Preferirei essere soffocato, la morte piuttosto che questi miei dolori”. La morte è preferibile a questo stato panico di indeterminatezza, alla mancanza di requie in cui la stessa fiducia in Dio viene meno perché non consola. Ma è proprio il timore a rendere religioso l’uomo. In principio fu il timore, dunque, che più della speranza,⁵³² alimentò sacrifici e un culto della divinità come di un irrazionale da placare, da esorcizzare.

“L’egoismo del timore, dice Leopardi, spingeva gli Americani (ed altri antichi, massime ne’ grandi disastri ec. o altri popoli barbari) ad immolar vittime ai loro Dei, fatti veramente dal timore (*primos in orbe deos fecit timor*), e non per altra cagione rappresentati e adorati da essi sotto le forme più mostruose e spaventose”.⁵³³ Il desiderio del divino pare sollevarsi da questo sentimento dell’esistenza, da una progressiva privazione di sé dell’uomo che perde inesorabilmente “il se stesso” riducendo il proprio ego, la propria forza. Una religione nata da questa angoscia verso l’ignoto, nei confronti dell’indeterminato, se all’inizio produce dèi orrendi frutto dell’angoscia, successivamente si civilizza, cresce con lo svilupparsi della società: “[...] quanto è maggior l’ignoranza tanto è maggiore il timore”.⁵³⁴ “Il timore creò nel mondo i primi dei” è tesi espressa da Stazio *Theb.*, II, 661. Come fa notare il Pacella le varie edizioni hanno “*primus*”, ma “*primos*” si legge in Vico, *Scienza Nuova*, I. I parte II, capo XL⁵³⁵ ed è più conforme al pensiero del Recanatense in materia. Il “motto” viene ripreso successivamente con una integrazione esplicativa che ulteriormente lo collega alla tesi epicureo-lucreziana che il timore derivi da ignoranza:

[...] siccome quanto è maggior l’ignoranza tanto è maggiore il timore, e quanta più la barbarie tanta più è l’ignoranza, però si vede che le idee de’ più barbari e selvaggi popoli circa la divinità, se non forse in alcuni climi tutti piacevoli, sono per lo più spaventose ed odiose, come di esseri tanto di noi invidiosi e vaghi del nostro male quanto più forti di noi.⁵³⁶

⁵³¹ *Gio*, 4,12-16

⁵³² Il Leopardi filologo argomenta questo passaggio deducendolo dall’analisi, in diverse lingue, della copia di parole usate per esprimere “il timore, il temere, lo intimorire, lo spaventoso, il timoroso ec. e i suoi diversi gradi e qualità”. La stessa speranza, lo sperare come atto di riporre fiducia in, hanno fin dall’origine un comune significato con timore, “perché significano solo l’aspettazione del futuro, e però anche del male”. *Zib.* p. 4123

⁵³³ *Zib.* p. 2208, cit.

⁵³⁴ *Zib.* p. 3638

⁵³⁵ *Zib.* vol III, p. 737 note

⁵³⁶ *Zib.* p. 3638, cit.

Nel 1823 dunque, il Recanatese, accennando al tema dell'invidia divina, sviluppa ulteriormente le sue teorie sulla religione sostenendo di fatto che le società più rozze hanno divinità terribili, come le civiltà arcaiche che vivono del timore verso l'ignoto, e questo timore dà origine a una mitologia di esseri orrendi costruita col presupposto della necessità del sacrificio, costruita attorno all'importanza del capro espiatorio propiziatore di maggior bene. Anche la mitologia greca e quella latina nascono in queste condizioni, tanto più terribili gli dei originari come Saturno, quanto più confidenti le divinità già moderne, come Giove:

La qual favola o volle espressamente significare la mutazione delle idee de' greci ec. circa la divinità, e il loro passaggio dallo spaventoso all'amabile ec. cagionato dal progresso della civiltà, e decremento dell'ignoranza; o (più verisimilmente) ebbe origine e occasione da questo passaggio, di essere inventata naturalmente.⁵³⁷

“Il pauroso – dirà Bruno Snell nel suo fondamentale saggio sulle genesi greca del pensiero europeo – e l'inconsueto si presentano dapprima all'uomo come il numinoso o il demonico, che la religione dei primitivi cerca di cogliere o di esorcizzare, talché il superamento dell'orrore costituisce una trasformazione delle rappresentazioni religiose.”⁵³⁸

È da considerare ancora che tra' selvaggi e tra' barbari antichi o moderni ch'ebbero o hanno più divinità, altre più odiose, altre meno, altre amabili e buone ec.; le più venerate e colte con sacrifici e riti e cerimonie e preci ec. sono o furono le più cattive, terribili, odiose, brutte a vedere ec. perchè il timore è più forte, valevole, efficace, attivo che la speranza e l'amore. Al contrario accadde e accade ne' men barbari ec. e tanto più quanto men barbari, e altresì in quelle medesime nazioni in tempi più civili, e a proporzione degl'incrementi della civiltà e delle conoscenze e del lume della ragione ec. e de' progressi dello spirito umano.⁵³⁹

Utilizzando le categorie cristiane di amore e speranza, ma per contrasto, Leopardi sottolinea la valenza terrificata del divino presso le società antiche, l'assenza di valore estetico del numinoso e l'importanza, viceversa, del brutto che diventa rappresentazione plastica dello smarrimento nei confronti dell'ignoto. La tesi che la modalità di comprensione e di figurazione della deità cresce e si sviluppa col crescere e svilupparsi della civiltà, naturalmente anteriore alle concezioni leopardiane, è portata avanti esemplarmente da David Hume in

⁵³⁷ Zib. p. 3641. E pare ancora, qui, di leggere Lucrezio, *La natura delle cose*, (d'ora in poi *De rer. nat.*) a cura di Guido Milanese, introduzione di Emanuele Narducci, Mondadori, Milano 1992, l. V, vv. 1218-21, pp. 408-09: “Preterea cui non animus formidine divum/ contrahitur, cui non correpunt membra pavore,/ fulminis horribili cum plaga torrida tellus/ contremittit et magnum percurrunt murmura caelum?” “Inoltre, a chi non si stringe il cuore per paura degli dèi, a chi non si contraggono le membra per la paura, quando, per l'urto tremendo del fulmine, la terra bruciata trema e il grande cielo percorrono i tuoni?”

⁵³⁸ B. Snell, *La fede negli dèi olimpi*, in op. cit, pp. 48-49

⁵³⁹ Zib. pp. 3642-43. È il corollario del precedente pensiero

una delle sue *Quattro Dissertazioni, The Natural History of Religion*⁵⁴⁰ del 1757 e nei *Dialogues concerning Natural religion*⁵⁴¹ del 1776 ma usciti postumi per volontà dell'autore e per la delicatezza dell'argomento li trattato, nel 1779.

Si deve dunque riconoscere – leggiamo nella *Storia naturale della religione* – che gli uomini perché la loro attenzione si rivolgesse al di là del mondo presente, ed escogitassero inferenze circa qualche potere invisibile e intelligente, dovevano essere commossi da qualche passione che sollecitasse in loro pensieri e riflessioni [...] non si può supporre che agisse in tali barbari alcunché di diverso da una passione corrente nella vita umana: l'ansiosa brama della felicità, il timore della miseria futura, il terrore della morte, la sete di vendetta [...]. Agitato da speranze e timori di questa natura – specialmente dai timori – l'uomo scruta con curiosità tremebonda il corso delle cause future...⁵⁴²

Tesi similari vengono da Leopardi maturate in seguito alla lettura dell'*Essai sur l'indifférence en matière de Religion* del Lamennais. Già nel novembre del 1820, egli riflette sul capo 7 di quell'opera in cui l'autore sostiene che “*Da una dottrina indigente nasce un culto indigente*”, con queste considerazioni gravide di implicazioni: “Limitate le credenze, allargate il dubbio, allargate la ragione e l'indifferenza, e la secca speculazione delle cose, il culto è svanito”.⁵⁴³ Perché ci sia il culto sono dunque necessarie illimitate credenze, è fondamentale circoscrivere la scempi, sospendere la ragione e *non* pensare. È d'altra parte vero che il politeismo feticista e l'idolatria polimorfa dei popoli primitivi hanno come base un istinto senza pensiero che cerca divinità in ogni cosa ignota. Gli scritti di Epicuro, di Lucrezio, di Livio, di Cicerone, di Stazio, di Tacito, di Plutarco e di Luciano argomentano variamente sul tema della paura come causa principale di un certo sentimento religioso⁵⁴⁴ e sono un valido riferimento storico su questo tema ripreso dal Vico che segue il modello epicureo-lucreziano ma risolve in chiave provvidenzialistica l'evoluzione religiosa. Rispetto a questi precedenti, rispetto allo stesso Hume, o a John Locke, tuttavia, Leopardi pone l'accento proprio sulla crudezza e sulla irrazionalità istintiva dei sacrifici umani, sulla barbarie che produce quel tipo di religione piuttosto che sulla religione come causa di barbarie.

Ni sabian que pudiesse haver sacrificio sin que muriesse alguno por la salud de los demàs. Parole di Magiscatzin, vecchio Senatore Tlascalense a Ferd. Cortès, presso D. Antonio de Solís, *Hist. de la Conquista de Mexico, lib. 3. capit. 3. en Madrid* 1748. p. 184. col. 1. Ecco l'origine e la primitiva ragione de' sacrifici, e idea della divinità. Si stimava invidiosa e nemica degli uomini, perchè gli uomini lo erano per natura fra loro, e per causa delle tempeste ec. le quali appunto si cercava di stornare co' sacrifici. Nè si credeva già

⁵⁴⁰ L'edizione da noi consultata è David Hume, *Storia naturale della religione*, Laterza, Bari 2007

⁵⁴¹ L'edizione qui citata è David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, Laterza, Bari 1963

⁵⁴² D. Hume, *Storia naturale della religione*, cit., pp. 56-57

⁵⁴³ *Zib.* pp. 362-63

⁵⁴⁴ Questi temi sono sintetizzati nel libro di F.E. Manuel, *The eighteenth century confronts the gods*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1959 e vengono riportate nell'introduzione a cura di Paolo Casini, a D. Hume, *Storia naturale...*, cit., p. 19

primitivamente che gli Dei godessero materialmente godessero della carne o sangue o altro che loro si sacrificava, ma della morte e del male della vittima, e che questo placasse l'odio loro verso i mortali, e la loro invidia. Egoismo del timore, che ho spiegato in altro luogo. Quindi si facevano imprecazioni ed esecrazioni sulla vittima, che non si considerava già come cosa buona, ma come il soggetto su cui doveva scaricarsi tutto l'odio degli Dei, e come sacra solo p. questo verso. Quindi quando il timore (o il bisogno, o il desiderio ec.) era maggiore, si sacrificavano uomini, stimando così di soddisfare maggiormente l'odio divino contro di noi. E ciò avveniva o tra' popoli più vili e timidi (e quindi più fieram. egoisti), o più travagliati dalle convulsioni degli elementi (com'erano i Tlascallesi ec.), o ne' tempi più antichi, e quindi più ignoranti, e quindi più paurosi. E nell'estrema paura, si sacrificavano non solo prigionieri, o nemici, o delinquenti ec. come in America, ma compatrioti, consanguinei, figli, per maggiormente saziare l'odio celeste, come Ifigenia ec. Eccesso di egoismo prodotto dall'eccesso del timore, o della necessità, o del desiderio di qualche grazia ec. (6. Feb. 1822.).⁵⁴⁵

L'esigenza dei sacrifici e la relativa individuazione di un capro espiatorio è dunque un'estensione dell'invidia che gli uomini provano fra loro:

La cagione è che l'uomo essendo sempre infelice, naturalmente tende [...] ad incolpar sempre qualche persona o cosa particolare in cui possa sfogar l'amarezza che gli cagionano i suoi mali, e che egli possa p. cagione di questi fare oggetto e di odio e di querele, le quali sarebbero assai men dolci di quello che sono a chi soffre se non cadessero contro alcuno riputato in colpa del suo soffrire.⁵⁴⁶

È un problema di mitigazione della responsabilità, Leopardi ne è consapevole; un bisogno di sfogare nell'altro le proprie frustrazioni distribuendo la colpa. Questo accade, socialmente, psicologicamente, perché: “[...] l'odio e le querele sono più dolci quando si rivolgono sopra cose presenti che ne possono essere testimoni, e sottoposte alla vendetta che noi con esso odio vano e con esse vane querele intendiamo fare di loro.”⁵⁴⁷ Questa è la radice del meccanismo sacrificale. Si crede così, per traslazione, per analogia, che gli dei provino invidia nei confronti dell'uomo e che agli dei occorra sacrificare per trovare espiazione dalla colpa, per riuscire a sedarne l'ira, per tenerli buoni. Si sacrifica per trovare pace, per propiziare benevolenza ma credendo di fatto che la divinità goda del male, della morte e della sofferenza degli animali dati in offerta. Sono dèi vendicativi che scaricano il proprio odio su una vittima incolpevole e soprattutto incolpevole che viene portata al pubblico ludibrio: egoismo del timore o della necessità, commenterà in chiusura il poeta, che porta i popoli “più travagliati dalle convulsioni degli elementi” a sacrificare anche uomini. La tesi verrà suffragata qualche giorno dopo dalla lettura del *Voyage* in cui questo concetto

⁵⁴⁵ *Zib.* pp. 2387-89. Il passo è stato da noi citato parzialmente all'inizio del capitolo.

⁵⁴⁶ *Zib.* p. 4070. Cassano a commento di questo passo annota: “A lungo i mali che colpivano gli uomini sono stati attribuiti al fato e alla sfortuna. Ma questa spiegazione, che individuava le ragioni dell'infelicità in una causa remota e inafferrabile, aveva un limite gravissimo, lasciava l'uomo prigioniero di una profonda e insostenibile sensazione d'impotenza...”. Franco Cassano, *op. cit.*, p. 48

⁵⁴⁷ *Zib.* p. 4071

verrà meglio esplicitato. Ma il passo appare interessante per quella sua citazione particolare concernente Ifigenia il cui sacrificio sazia l'odio celeste. Pare poco probabile che il poeta avesse in mente l'*Oresteia* di Eschilo o l'*Ifigenia in Aulide* o il precedente *Ifigenia in Tauride* di Euripide,⁵⁴⁸ accertata la sua scarsa frequentazione con le tragedie greche, ma, oltre alla conoscenza del mito e alle suggestioni alfieriane del riferimento presente in una battuta del primo atto dell'*Agamennone*,⁵⁴⁹ più verosimile è la lettura del *De rer. nat.*, I, 3 vv. 80-101 che del mito tratta e in cui si parla della religione e del male che essa suscita e degli errori da cui deriva: “quod contra saepius illa religio peperit scelerosa atque impia facta”:⁵⁵⁰ e immediatamente si cita il sangue di Ifigenia, sacrificata dal padre per propiziare la felice partenza delle navi achee. “Tantum religio potuit suadere malorum” conclude Lucrezio.

Leopardi eredita le forme della grandezza antica antagonistica che si dispiega in opposizione alle leggi del divenire. Egli conoscendo il concetto che del divino hanno Omero ed Erodoto centra la sua attenzione sullo *phthonos*. Rivelatore è un appunto del 29 giugno 1828: “Solone appo Erodoto I. c. 32 parlando a Creso della costui prosperità chiama la divinità invidiosa τὸ θεῖον πᾶν ἐὼν (cioè ὄν) φθονερόν.”⁵⁵¹

Il Colli ha spiegato la vastità dell'animo greco individuandone l'origine proprio nella sfida eroica mossa da invidia:

Il senso del distacco, l'essere sempre al di fuori di fronte a ciò che si presenta, l'opporci ad ogni trascinamento e ad ogni livellamento, costituiscono la radice della grandezza greca. Tutto ciò sarebbe ancora poco, se non fosse unito paradossalmente alla coscienza della fatalità incrollabile del divenire cosmico. Il greco sa che il flusso della vita trascina irresistibile, ma conosce anche la legge di questa corrente, lo *phthonos*. Il principio di individuazione determina solo, i valori dell'esistenza, e l'uomo si afferma nella realtà secondo la misura che la *physis* gli concede. Quanto maggiore è il distacco, l'ostilità innata, l'aristocrazia, tanto più l'*ananke* è inebriante.⁵⁵²

Il critico definisce lo *phthonos* come quel principio di individuazione che consente all'uomo greco di resistere alla natura e di affermare se stesso nei confronti degli altri, in concorrenza con gli altri. Ritourneremo successivamente su questo aspetto politico dell'animo greco che ha valenze importanti sulle interrelazioni all'interno del sistema-società. Il fatto comunque che gli dei

⁵⁴⁸ In queste due opere di Euripide, in realtà il sacrificio è solo intenzionale. In particolare in *Ifigenia in Aulide*, la figlia di Agamennone accettando la sua sorte e disponendosi a offrire la vita per il successo dell'impresa achea volta alla conquista di Troia viene salvata da Artemide che al suo posto invia una cerva. In Omero, *Il.*, IX, 145, pp. 294-95 e 287, pp. 300-01, si parla invece di Ifiànassa, figlia vanamente promessa in sposa da Agamennone ad Achille ma che difficilmente è identificabile con Ifigenia

⁵⁴⁹Cfr. *Zib.* pp. 3458-59, cit È il passo in cui, ricordiamo, raccontando di una rappresentazione bolognese dell'*Agamennone* dell'Alfieri, il poeta discuterà dell'effetto delle tragedie sull'uditorio.

⁵⁵⁰ “religione ha dato vita ad azioni delittuose ed empie”. *De rer. nat.*, I, v. 84, pp. 8-9

⁵⁵¹ *Zib.* 4309. La versione di Erodoto visionata dal poeta è quella a cura di J. Schweighaeuser come si evince dagli *Elenchi*, IV, 448 e come viene chiaramente detto nella successiva p. 4400

⁵⁵² Giorgio Colli, *La natura ama nascondersi*, a cura di Enrico Colli, Adelphi, Milano 1988, pp. 22-23

possano provare invidia nei confronti degli uomini ci fa capire come per i greci il piano dell'umano e quello del divino si tocchino condividendo passioni e pulsioni. Del 1820 è una interessante annotazione in cui vengono commentati passi di Velleio Patercolo e di Dionigi di Alicarnasso che vertono attorno all'invidia divina:

Quale idea avessero gli antichi della felicità (e quindi dell'infelicità) dell'uomo in questa vita, della sua gloria, delle sue imprese; e come tutto ciò paresse loro solido e reale, si può arguire anche da questo, che delle grandi felicità e imprese umane, ne credevano invidiosi gli stessi Dei, e temevano perciò l'invidia loro, ed era lor cura in tali casi *deprecar* la divina invidia, in maniera che stimavano anche fortuna, e (se ben mi ricordo) si procuravano espressamente qualche leggero male, per dare soddisfazione agli Dei, e mitigare l'invidia loro.⁵⁵³

Anche nel XV dei *Pensieri*, partendo da un detto del sapiente Chilone letto in Diogene Laerzio secondo cui l'uomo "forte di corpo" deve essere "gentile di modi", si discute sull'invidia "La quale credevano gli antichi, quando si trovavano in grandezze e in prosperità, che convenisse placare negli stessi Dei, espiando con umiliazioni, con offerte e con penitenze volontarie il peccato appena espiabile della felicità o dell'eccellenza."⁵⁵⁴

Questa concezione fa dell'invidia competizione, degli dei nei confronti degli uomini e degli uomini tra di loro. Ma non è, secondo Leopardi, propriamente greca.

Il dogma dell'invidia degli Dei verso gli uomini, celebrato in Omero, e soprattutto in Erodoto e suoi contemporanei, sembra essere di orig. orientale, o divulgato principalm. in oriente. Poichè esso tiene alla dottrina del principio cattivo, ed a quelle idee che rappresentavano la divinità come malefiche e terribili; dottrina e idee aliene dalla relig. della Grecia a' tempi omer. ed erodotei, come ho osservato altrove. Ed esso è l'orig. de' sacrifici, e delle penitenze, sì comuni in oriente, quasi ignote in Grecia.⁵⁵⁵

Le divinità sono malefiche terribili e invidiose: questo conduce all'esigenza del capro espiatorio che lenisce il timore, tiene a bada il "principio cattivo" alimenta la speranza. La misura della *physis* è dunque la necessità (il fato è questa misura), l'umana natura fragile e schiava. L'invidia arriva a essere uno dei principi di individuazione del rapporto uomo-dio: da un lato concerne la partecipazione di nature simili, dall'altro è propedeutica al riconoscimento dell'inferiorità dell'uomo nei confronti del dio.

Sul concetto dell'invidia divina Leopardi ritornerà spesso contrapponendo invidia a pietà o comunque mettendole in relazione e collegandole all'esigenza del sacrificio. Dello *phthonos* parlerà anche nell'inno *Ad Arimane* in cui leggiamo quasi *en passant*: "Invidia degli antichi attribuita agli dèi verso gli uomini. Animali destinati in cibo. Serpente boa. Nume pietoso ecc." Anche qui

⁵⁵³ *Zib.* pp. 453-54

⁵⁵⁴ *Pensieri*, XV, p. 292

⁵⁵⁵ *Zib.* p. 4478. L'altro luogo citato nel passo con l'espressione "come da noi detto altrove" sono le pp. 3638-43 da noi commentate in precedenza

l'immolazione degli animali "destinati in cibo"⁵⁵⁶ segue all'invidia divina, a indicare un atto necessario a sedare la divinità.

Se guardiamo bene ai moventi sacrificali quali emergono dalle pagine leopardiane capiamo come, sia il timore che lo *phthonos*, sono originati dall'egoismo: l'egoismo divino che non sopporta la felicità e l'eccellenza che diventano quasi sintomatiche di una colpa tracotante, l'egoismo del timore umano nei confronti dell'incommensurabile, di ciò che non si conosce e che ad ogni momento ti può essere nemico. L'egoismo pare allora il vero principio di identificazione del religioso nella violenza e nella complessità delle sue manifestazioni...

⁵⁵⁶ *Ad Arimane*, in *Poesie e prose*, I, p. 685

3.5 Il pessimismo veterotestamentario

Leopardi possedeva la celebre *Bibbia Poliglotta* stampata a Londra nel 1657, oltre a un numero notevole di edizioni della Bibbia del Cinquecento, del Seicento e del Settecento, in *Vulgata*, in traduzioni a lui contemporanee o in lingua originale.⁵⁵⁷ Secondo Maria Corti un testo fondamentale per la crescita religiosa del giovane Giacomo, dal padre, come accennavamo, destinato a essere un “Cavaliere della Fede” fu inoltre *L'istoria santa dell'Antico Testamento* di Giovanni Granelli⁵⁵⁸ citato d'altra parte nell'elenco di *Opere delle quali si è fatto uso* per la redazione della *Storia dell'Astronomia*.

Nel *Parere sopra il salterio ebraico*, composto nel 1816 per l'uscita di un *Salterio* tradotto dall'abate Giuseppe Venturi e messo in versi malamente dal Gazola, il salmo VIII viene definito “sublime meraviglioso”. Nella *Vulgata*, così recita il verso 8,5 del salmo: “Quid est homo?” Qualche studioso⁵⁵⁹ ci ha visto l'interrogativo pressante espresso nel *Canto notturno*, al v. 89 “e io che sono?”, eppure nel Salmo cogliamo un tentativo di definizione dell'essenza-uomo interessante in prospettiva *ti esti?* ma a nostro avviso non riconducibile (se non con palesi forzature che non tengono conto dell'universalità e della definitività degli interrogativi lì contenuti) al *Canto notturno*, alla sua intima ispirazione. Notevole è, tuttavia questa annotazione perché è la conferma di una frequenza, quella del Leopardi con il Vecchio Testamento, sempre intensa, sempre proficua: sublime e meraviglioso il salmo perché in esso il rapporto col Dio creatore e ordinatore è problematico: *quid est homo?*, cos'è l'uomo?

Non si vogliono insomma qui individuare le citazioni presenti nell'opera leopardiana né discutere su quella “fedeltà misconosciuta” di cui parla Brunetto Salvarani,⁵⁶⁰ il quale muovendo dalle tesi di don Divo Barsotti⁵⁶¹ sull'importanza delle connotazioni bibliche nell'opera del Recanatese, mostra, attraverso una serie di riferimenti noti, come la Bibbia sia per Leopardi alfiertianamente un “gran fonte dello scrivere”⁵⁶² ritenendo tuttavia che per il giovane Giacomo la

⁵⁵⁷ Sulla qualità e quantità dei testi sacri presenti nella Biblioteca leopardiana vedi p.e. Paolo Rota, *La 'Biblioteca sacra' in casa Leopardi*, in «Studi e Problemi di critica testuale», 46, Aprile 1993, pp. 143-157

⁵⁵⁸ Maria Corti (a cura di), *Entro dipinta gabbia. Tutti gli scritti inediti, rari e editi, 1809-1810 di Giacomo Leopardi*, cit., p. XIX

⁵⁵⁹ Ci riferiamo, p.e. alle considerazioni espresse da Adriano Mariani, *Leopardi. Nichilismo e cristianesimo*, Ed. Studium, Roma 1997, p. 29

⁵⁶⁰ Brunetto Salvarani, *Da Qohelet a Leopardi. A proposito di una lunga fedeltà misconosciuta*, in AA.VV., *Ripensando Leopardi*, cit., pp. 263-77

⁵⁶¹ Il riferimento è a Divo Barsotti, *La religione di Giacomo Leopardi*, Morcelliana, Brescia 1975, p. 29

⁵⁶² La definizione alfiertiana è commentata l'11 maggio 1821 alla p. 1028 dello *Zib.*: “La Bibbia e Omero sono i due gran fonti dello scrivere, dice l'Alfieri nella sua Vita. Così Dante nell'italiano,

conoscenza dell'ebraico sia stata "sostanzialmente passiva" e arrivando alla conclusione che "egli, messo di fronte ad un passo biblico vocalizzato, sarebbe stato capace di leggerlo e di tradurlo, ma non, ad esempio, di svolgere una composizione in ebraico, come invece era senz'altro in grado di fare in altre lingue antiche".⁵⁶³ Certo, la Bibbia ha, per il Recanatese, una sua straordinarietà poetica innegabile, nata dalla confluenza tra l'immaginazione antica e quella orientale. Citiamo un passo in questo senso significativo:

Nella Bibbia bisogna considerare l'immaginazione orientale e l'immaginazione antichissima, (anzi di un popolo quasi primitivo affatto ne' costumi ec. e certo la più antica immaginazione che si conosca oggidì). Ben attese e pesate e valutate quanto si deve queste due qualità che nella Scrittura si congiungono, niuno più si farà meraviglia della straordinaria forza ch'apparisce ne' Salmi, ne' cantici, nel Cantico, ne' Profeti, nelle parti e nell'espressioni poetiche della Bibbia, alla qual forza basterebbe forse una sola di dette qualità. E veggansi le poesie orientali anche non antichissime, le sascrite antichissime ma de' tempi civili dell'India. (28. Sett. 1823. Domenica).⁵⁶⁴

Se è vero dunque, secondo l'impostazione seguita dal Rota, che:

[...] il confronto con l'Antico Testamento avviene principalmente [...] a livello di moduli espressivi e stilistici, impiegati spesso all'interno di una coincidenza anche tematica; quello con il Nuovo invece consiste nel misurarsi con una concezione esistenziale, morale, ideologica, con una 'parola' per usare un termine squisitamente neotestamentario e leopardiano insieme.⁵⁶⁵

è anche vero che questa posizione non tiene sufficientemente conto di altri due grandi temi presenti in alcuni decisivi testi veterotestamentari: il tema della caduta proprio del *Libro della Genesi* con cui Leopardi si confrontò nell'arco degli anni e che ispira, tra gli altri *Storia del genere umano* e quello del pessimismo nei confronti dell'esistenza di cui trattiamo qui.

Sul solco della prospettiva di un *logos* diveniente che sostituendosi definitivamente al mito ne condivide la natura di atto comunicativo, si muove il commento alla *Genesi*: riportando le parole del serpente tentatore presenti in *Vulgata* (*Gen. 3.5*, corsivo nostro): "Scit enim deus quod in quocumque die comederitis ex eo, *aperientur oculi vestri*, et eritis sicut dii, scientes bonum et malum", egli sostiene che "[...] la sola prova a cui Dio volle esporre la prima delle sue creature terrestri, per donargli quella felicità che gli era destinata, fu appunto ed evidentemente il vedere s'egli avrebbe saputo contenere la sua ragione, ed astenersi da quella scienza, da quella cognizione, in cui pretendono che consista, e da cui vogliono che dipenda la felicità umana"⁵⁶⁶ per poi chiedersi: "È egli assurdo o cattivo *per sua natura* il desiderio di conoscere e

ec. Non per altro se non perch'essendo i più antichi libri, sono i più vicini alla natura, sola fonte del bello, del grande, della vita, della varietà."

⁵⁶³ B. Salvarani, op. cit., *infra*, p. 271

⁵⁶⁴ *Zib.* p. 3543

⁵⁶⁵ Paolo Rota, *Leopardi e la Bibbia. Sulla soglia d'Alti Eldoradi*, il Mulino, Bologna 1998, p.59

⁵⁶⁶ *Zib.* p. 396

discernere il bene ed il male?” e darsi un’unica inevitabile risposta: “[...] la colpa dell’uomo fu volerlo sapere per opera sua”.⁵⁶⁷ Ancora: “Quando *aprirono gli occhi*, come dice la Genesi, allora *conobbero* di esser nudi, e si vergognarono della loro natura [...]. Dunque *l’aprir gli occhi*, dunque il *conoscere* fu lo stesso che decadere o corrompersi”.⁵⁶⁸

Richiamiamo qui brevemente le nostre precedenti considerazioni sull’importanza dello sguardo, del vedere, in rapporto alla conoscenza, per rilevare come la decadenza sia determinata dall’*acuirsi dello sguardo*, dalla ricerca della verità oltre l’arcano, concezione questa, che sarà mantenuta, pur con una serie di varianti, pur negli sviluppi nichilistici successivi, anche negli anni della maturità e che motiva eloquentemente la citazione giovannea (3,19) presente in epigrafe della *Ginestra*: “*E gli uomini vollero piuttosto/ le tenebre che la luce*”,⁵⁶⁹ in cui il tema viene esteso dall’individuo alla consorzio umano. Ed è tema proficuo che, mediante lo sviluppo della critica agli antichi errori e rimpiangendo la scelta della ragione perché causa della difficoltà tutta umana di possedere la felicità, viene condotto senza sconti e senza titubanze in tutta l’opera leopardiana. Anche in questo, nel segnalare la caduta rendendola centrale nella definizione dell’essenza umana, il sistema leopardiano si accorda col cristianesimo.⁵⁷⁰ Leopardi è convinto infatti che quella sua posizione che discute sull’impotenza generale della ragione, fomite della corruzione e causa dell’allontanamento, sia l’unica che si accordi realmente con la lettera della *Genesi*, con la sua narrazione, l’unica, insomma, che possa dare “[...] una spiegazione quanto nuova, tanto letterale, facile, spontanea, anzi tale che non può essere diversa, senza o far forza al testo, o considerarlo come assurdo”.⁵⁷¹ Chi come i teologi considera cosa buona la crescita e lo sviluppo della razionalità, si allontana di fatto dalla lettera della *Genesi* in cui non si trova niente della cosiddetta “scienza infusa” in Adamo.⁵⁷² L’unico tipo di scienza infusa è l’attitudine a credere, a convincersi, la capacità di scegliere, la volizione che dalle credenze, dalla capacità deriva, ma istintivamente cioè naturalmente. Non di scienza si tratta dunque, ma di credenze infuse. E d’altro canto, questa possibilità di determinarsi è atto fondamentale perché inizio e fine di libertà. Solo certe credenze comportano l’azione e solo talune di esse sono atte a produrre uno stato di felicità. Nel primitivo, in Adamo, ci sono già i germi della caduta, della perdizione: uso della ragione, libertà, possibilità di autodeterminarsi mediante la scelta e proprio grazie alle credenze ingenite:

Allora insomma la ragione dell’uomo cominciò a contraddire alle sue
1. inclinazioni, 2. credenze primitive, cosa che per l’avanti non aveva
fatto; e questa fu una ribellione della ragione alla natura, o dello spirito
al corpo, non della natura alla ragione nè del corpo allo spirito.⁵⁷³

⁵⁶⁷ *ivi*, corsivo nostro

⁵⁶⁸ *Zib.* p. 400

⁵⁶⁹ *La ginestra*, p. 124

⁵⁷⁰ Cfr. *Zib.* p. 416

⁵⁷¹ *Zib.* p. 435

⁵⁷² *Zib.* p. 436

⁵⁷³ *Zib.* p. 435 cit.

Il tema rousseauiano del distacco da un'età dell'oro viene qui sviluppato nel tentativo di un accordo tra la religione e il sistema leopardiano allora in costruzione (almeno nelle intenzioni, certo). Anni dopo un pensiero per noi decisivo della misura esistenziale dei commenti all'Antico Testamento riunirà, ancora una volta, mitologia e racconto biblico, riprenderà i riferimenti alla *Genesi* e a favole come Amore e Psiche o ad altre citate altrove⁵⁷⁴ per attaccare ancora una volta “il sapere e il troppo conoscere” e “il troppo uso della ragione”.⁵⁷⁵

Il tema della caduta contrassegna, a nostro avviso le letture svolte dal poeta attorno al fondamentale pessimismo veterotestamentario. Caduta e allontanamento riguardano *Qohélet* e *Giobbe*, di cui tratteremo nei successivi paragrafi, testi in cui si trovano sorprendenti assonanze con l'opera del Recanatese e che rinviano a momenti anche importanti della crescita speculativa del Leopardi pensatore e poeta. “E in odio mio fedel tutta si rende/ Questa falange, e santi detti scocca/ Contra chi Giobbe e Salomon difende”: quando ne *I nuovi credenti* accosta i due personaggi ergendosi a loro difensore, sostanzialmente li pone come suoi referenti e di ciò occorre tener conto se si vuole correttamente rendere l'intensità delle frequentazioni bibliche leopardiane e se si vuole spiegare il contrasto di un debito nei confronti della Bibbia e del Vangelo nella cornice di un ateismo dichiarato.

Ma chi sono “Giobbe e Salomon”? e cosa il poeta difende in loro? Perché li mette sullo stesso piano? e perché gli sono funzionali?

Pascal che già aveva accostato in un suo pensiero *Qohélet* a *Giobbe* ci fornisce una prima risposta: “Salomone e *Giobbe* hanno conosciuto e parlato della miseria dell'uomo meglio di chiunque altro, l'uno essendo il più avventurato, l'altro il più sventurato, l'uno conoscendo per esperienza la verità dei piaceri, l'altro la verità dei mali”.⁵⁷⁶

Verità dei piaceri, verità dei mali: sottolineiamo questo binomio perché ha per noi suggestive valenze ermeneutiche. Sulla verità del piacere come inclinazione inappagata Leopardi impianta infatti le basi della sua famosa teoria; sulla verità dei mali, e del male, continuamente scrive. Di *Giobbe* l'accorata disperazione, il senso del nulla, della malattia come privazione, dell'assurdo, di *Salomone* l'accortezza, il senso del vero, la nudità e la vastità dell'oracolo, questo difende il poeta...

⁵⁷⁴ Ci riferiamo p.e. a *Zib.* pp. 63-64, cit., e, maggiormente, all'*Inno ai Patriarchi*, oppure ad *Alla primavera* composti prima di prima di queste note

⁵⁷⁵ *Zib.* p. 2939

⁵⁷⁶ Blaise Pascal, *Pensieri*, Einaudi, Torino 2004, pp. 13-15. Il pensiero è il n. 22

3.5.1 Qohèlet

*Per troppo studio la carne sfiorisce*⁵⁷⁷

Ai tempi del Leopardi si credeva che Qohèlet, l'Ecclesiaste, fosse in realtà Salomone. Oggi si pensa che questa identificazione sia una finzione letteraria, mediante cui l'autore biblico (letteralmente colui che parla all'assemblea, il predicatore) mette le sue riflessioni sotto l'autorità di colui che è considerato il tipo classico del sapiente⁵⁷⁸. L'attribuzione dovuta al titolo "pseudoepigrafico"⁵⁷⁹ del libro è fondata su alcuni elementi autobiografici presenti nel testo⁵⁸⁰ è in realtà labile. Ciò non toglie che dall'antichità giudaico-cristiana fino alla fine del Settecento e passando per gli esegeti medievali, l'autore sia stato individuato in Salomone. Leopardi non fa eccezione, anche se già dal Grotius (1644), dall'Eichhorn (1780) e dallo Zirkel (1792) si sostenne che si trattava di un autore tardivo, probabilmente⁵⁸¹ del III secolo A.C. Il libretto è stato, fin dall'antichità uno dei più discussi dell'*Antico Testamento* perché considerato anomalo rispetto agli altri a causa del suo spiccato pessimismo e per l'implicita conoscenza dimostrata dall'autore dei contenuti del pensiero greco⁵⁸² e certo tale anomalia non dev'essere sfuggita al poeta recanatese che della *Bibbia* fin dalla giovinezza, come dicevamo, fu acuto lettore.

Vari motivi⁵⁸³ si possono rintracciare in *Qohèlet*, riconducibili a tematiche sviluppate dal pensiero di Leopardi⁵⁸⁴ tanto che qualche studioso⁵⁸⁵ ha visto più

⁵⁷⁷ *Qoh.* 12, 12. Riportiamo solo qui e per evidenti assonanze, la traduzione operata da Guido Ceronetti, *Qohèlet. Colui che prende la parola*, Adelphi, Milano 2001, p. 195

⁵⁷⁸ Di tradizione rabbinica secondo cui Salomone in gioventù avrebbe scritto il *Cantico dei Cantici*, nella maturità i *Proverbi* e infine l'*Ecclesiaste*, ci parla tra gli altri Piergabriele Mancuso, *Introduzione in Qohèlet Rabbah. Midraš sul Libro dell'Ecclesiaste*, a cura di Piergabriele Mancuso, Giuntina, Firenze 2004, p. 7. In una lettera a Giulio Perticari, *Lettere*, n. 201, p. 305, 30 Marzo 1821, Leopardi oltre all'ingegno di Dante invoca "la dottrina di Salomone".

⁵⁷⁹ *Qoh.*, 1,1

⁵⁸⁰ *Qoh.*, 1,12; 2,11-12

⁵⁸¹ In effetti i frammenti di *Qohèlet* trovati nella grotta di Qumran risalgono al 150 a.C. Rinviamo per un ulteriore approfondimento al commento a *Ecclesiaste*, in *La Sacra Bibbia*, volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrata con note critiche e commentata a cura di Mons. Salvatore Garofalo, *Antico Testamento*, sotto la direzione di P. Giovanni Rinaldi, Marietti, Torino 1967, pp. 64 sgg. Ove lo riterremo opportuno riporteremo anche il testo latino della *Vulgata*

⁵⁸² Alcuni studiosi hanno accostato il pensiero di Qohèlet allo stoicismo, all'epicureismo, perfino al cinismo che egli avrebbe conosciuto per la vicinanza con l'Egitto ellenistico. L'influsso, per altri commentatori non decisivo, si estenderebbe anche a certa letteratura sapienziale mesopotamica che ha nell'*Epopèa di Gilgamesh* il suo cardine

⁵⁸³ Citiamo tra gli altri l'intervento di Roberto Gatti, *Qohèlet e Leopardi*, in AA.VV., *Qohèlet. Letture e prospettive*, a cura di Enrico Rambaldi con la collaborazione di Patrizia Pozzi, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 133-152, per il notevole sforzo di assimilazione di alcune posizioni leopardiane al testo e ai modi del *Qohèlet*. Lo studioso attua una sorta di catalogazione di

di una assonanza tra i due: “Sii lieto, dice infatti l’Ecclesiaste, o giovane, nella tua adolescenza, e sia felice il tuo cuore nei giorni di tua giovinezza”⁵⁸⁶ che ricorda il famoso “Godi fanciullo mio; stato soave,/ Stagion lieta è cotesta...”⁵⁸⁷ che sono versi identificativi delle tematiche leopardiane. In *Amore e morte*,⁵⁸⁸ la speranza viene definita vana. Nel riposo che conduce al tedio, come è per il pastore errante o per Colombo e Gutierrez, e all’indagine allarmata indolente e rassegnata sull’umano esistere, è possibile rintracciare il “Vanitas vanitatum et omnia vanitas” dell’*Ecclesiaste*⁵⁸⁹, ripreso al verso 16 di *A se stesso*, in cui il nostro parla dell’ “Infinita vanità del tutto” e anticipato in una delle primissime annotazioni dello *Zibaldone* in cui l’autore esclama: “Oh infinita vanità del vero!”,⁵⁹⁰ oppure ricordato nel *Mai*: “Tutto è vano altro che il duolo”,⁵⁹¹ o ripreso nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani* in cui leggiamo che gli italiani:

[...] sono dunque nella pratica, e in parte eziandio nell’intelletto, molto più filosofi di qualunque filosofo straniero, poichè essi sono tanto più addomesticati, e per così dire convivono e sono immedesimati con quella opinione e cognizione della vanità di ogni cosa, e secondo

riferimenti e suggestioni da *Qoh*. tuttavia non sempre convincenti e descrive talune assonanze tra il Predicatore e il Recanatese come per esempio la presenza delle cosiddette *strutture polari* approfondite da J.A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qohelet*, de Gruyter, Berlin-New York 1979 che consistono nella presenza “di un termine ‘ideologicamente’ connotato come positivo, a fianco di uno negativo” in modo che i concetti si limitino a vicenda “determinando una sorta di struttura circolare sia del pensiero sia dello stile”. Le strutture polari così definite vengono individuate in Leopardi per esempio nella considerazione della natura come “perpetuo circuito di produzione e distruzione”, pp. 138-39, motivo presente anche in *Qohèlet* e qualificante della sua speculazione. Anche questo discorso, tuttavia, ci pare un po’ forzato e incorre in una difficoltà per altro segnalata dallo stesso autore all’inizio del suo saggio, in quanto piega il modo di scrivere e di pensare di Leopardi alle proprie esigenze ermeneutiche

⁵⁸⁴ Diciamo subito e a scanso di ogni equivoco interpretativo che la nostra posizione riguardo al rapporto *Qohèlet*-Leopardi è veramente distante da quanto esposto da Loretta Marcon, *Qohèlet e Leopardi. L’infinita vanità del tutto*, Guida, Napoli 2007 in cui la studiosa dopo aver rilevato la profonda presenza di un asse tra pensiero giudaico-cristiano e filosofia nella poetica e nella speculazione leopardiane arriva a sostenere la tesi, per noi alquanto bizzarra e priva di fondamenti che non siano mere suggestioni esegetiche, che Salomone sia una sorta di alter-ego del poeta e che già questo, inficerebbe l’accezione di un Leopardi ateo o comunque distante dal cristianesimo. L’evidenza delle tesi presenti nello *Zib.* ci induce, viceversa a ritenere che se il dialogo col divino, la sua ricerca, furono importanti per il giovane poeta, l’allontanamento dai temi cristiani è inesorabile e (anche) inequivocabile nell’autore delle *Operette*

⁵⁸⁵ Ci riferiamo p.e. al commento svolto da Ceronetti all’edizione del *Qohèlet*, cit., da lui curata, in cui al modo suo iperbolico, a tratti visionario, il critico rintraccia una serie di connessioni tra le posizioni disperate del Leopardi e quelle dell’*Ecclesiaste*

⁵⁸⁶ *Qoh.* 11, 9

⁵⁸⁷ *Il sabato del villaggio*, vv. 48-49, p. 92. Questa vicinanza è stata notata da più di un critico: Divo Barsotti, *Meditazione sul libro di Qoelet*, Queriniana, Brescia 1979, p. 118; Maria Amalia Terzoli, *La festa negata. Strutture simboliche nel ‘Sabato del villaggio’*, in «Paragone», XLII (1991); ma la prima notazione è da far risalire, crediamo, a Gilberto Lonardi, *Classicismo e utopia nella lirica leopardiana*, Olschki, Firenze 1969, pp. 133-34

⁵⁸⁸ *Amore e morte*, v. 117, p. 101

⁵⁸⁹ Il detto è presente in formulazioni diverse ma come un refrain in tutto il libro. *Qoh.*, 1,2; 2,11; 2,15; 2,17; 2,21; 2,23; 3,19; 4,4; 4,8; 4,16; 5,9; 6,9; 7,6; 8,10; 8,14; 11,8; 12,8.

⁵⁹⁰ *Zib.* p. 69

⁵⁹¹ *Ad Angelo Mai*, v. 120, p. 19

questa cognizione, che in essi è piuttosto opinione o sentimento, sono al tutto e praticamente disposti assai più dell'altre nazioni.⁵⁹²

Ancora, ne *I nuovi credenti*, pubblicati anni dopo la morte, il poeta rivolto al Ranieri così esclama: “Ranieri mio, le carte ove l'umana/ Vita esprimer tentai, con Salomone/ Lei chiamando, qual soglio, acerba e vana...”⁵⁹³

Interessante è il rapporto con l'Ecclesiaste, al di là di queste notazioni, perché si tratta di un confronto ripetuto⁵⁹⁴ e di una somiglianza di posizioni a tratti veramente sorprendente: l'imperscrutabilità e l'inutilità della sofferenza, la difficoltà strutturale dell'uomo a costruirsi un destino di libertà, questa inaccessibilità ad ogni ipotesi di senso, questa rassegnazione urlata fanno infatti dell'Ecclesiaste un interlocutore privilegiato di Leopardi. La predicazione di Qohèlet sull'universale vanità della natura e della storia sfocia nel famoso *nihil sub sole novum*⁵⁹⁵, che introduce il discorso pessimistico lì svolto: tre sono le vanità considerate: una di carattere cosmico, una riguardante la storia umana in generale, una concernente l'esperienza individuale. L'essenziale vanità consiste comunque nella caducità delle cose, nell'essenza stessa del divenire che corrompe tutto ciò che l'uomo fa, tutto quel che gli appartiene, e nella sostanziale vacuità, per l'uomo, delle cose che accadono.⁵⁹⁶ Queste considerazioni sono legate a quello che possiamo definire fatalismo cosmico che storicamente si è evoluto da Eraclito agli Stoici fino ad arrivare a Marco Aurelio. E fa conto riportare la famosa pagina di Seneca, *ep.*, 24, 26 in cui questo concetto della circolarità sfuggente viene esplicitato: “Quousque eadem? Nempe expergiscar dormiam, esuriam fastidiam, algebo aestuabo. Nullius rei finis est,

⁵⁹² Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani, in *Poesie e prose*, II, p. 461

⁵⁹³ *I nuovi credenti*, vv. 1-3, in *Poesie e prose*, I, p. 396

⁵⁹⁴ Ne *I Canti*, di G. Leopardi commentati da A. Straccali, Firenze 1892 (3.a ed. corretta e accresciuta da O. Antognoni, ibid. 1910; nuova ed. con presentazione di E. Bigi, ibid., 1962), Antognoni scrive che “fin da fanciullo il Leopardi ebbe familiare questo libro; per le suore Cappuccine di Recanati componeva nel 1812 *La vecchiaia*, “anacreontica cavata dalle parole dell'Ecclesiaste al capo 12”. Apprendiamo questa annotazione da M.A. Rigoni, commento a *I nuovi credenti*, in *Poesie e prose*, I, p. 1065, sottolineando col Rota che nella Biblioteca paterna si trovano due traduzioni del *Qoh*: una in francese e in latino, *Salomon, L'Ecclesiaste traduit de l'hebreu en latin et en français par les auteurs des principes discutés avec des notes*, Parigi 1771; una dall'ebraico all'italiano, molto libera, S. Mattei, *I libri poetici della Bibbia tradotti dall'ebraico originale ed adattati al gusto della poesia italiana*, Macerata 1778; e infine i *Consigli della sapienza o raccolta delle massime di Salomone*, Venezia 1774, tradotto da un testo francese. In Paolo Rota, *Sulla soglia...*, cit., p. 143

⁵⁹⁵ *Qoh.*, 1,10. Leopardi parla nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* del “detto si sovente ripetuto dal più saggio dei re: *Nihil sub sole novum*”. Occorre qui rilevare anche come nella *Crestomazia poetica*, I, pp. 46-48, Leopardi inserisca un brano dal *Ricciardetto* del Forteguerra in cui si parla proprio della sentenza di colui che viene definito semplicemente, definitivamente “Savio”

⁵⁹⁶ In ebraico la vanità viene indicata sostanzialmente in tre modi differenti: *hebel* che vuol dire soffio, vento; *'awen* che indica cose vane, inutili; *'elil* che riguarda ciò che è inefficace e perciò stesso inutile. In Qohèlet ricorre ben 38 volte la parola *hebel*, soffio, vento per significare proprio l'illusorietà della realtà e il fatto che ogni fine è ingannevole, è soffio, appunto, come la vita. Il *vanitas vanitatum* è dunque *hebel habalim* (o *havèl havalim* secondo altre traslitterazioni). *Hebel* dunque descrive l'insensatezza dell'essere proprio perché indica l'inconsistenza, l'ipocrisia. Apprendiamo queste notizie, interessanti per far luce sulla derivazione da Qohèlet del concetto leopardiano di vanità, dal commento a *La nuova Bibbia per la famiglia*, 6, a cura di Mons. Gianfranco Ravasi, XII voll, San Paolo, Milano 2009, p. 57

sed in orbem nexa sunt omnia, fugiunt ec secuntur. Diem nox premit, dies noctem, aestas in autumnum desinit, autumnus hiems instat, quae vere compescitur; omnia sic transeunt ut revertantur. *Nihil novi facio nihil novi video: fit aliquando huius rei nausia*”.⁵⁹⁷ Un determinismo classico che espone perentoriamente il senso dell’essere e dell’alternarsi e ripetersi delle vicende nel tempo dell’esistenza umana: una sorta di pessimismo prima di Dio, mitigato nelle interpretazioni dei commentatori biblici, ma che dovette interessare molto Leopardi, che lo riscontra in numerosi testi. Nel *Dialogo di un folletto e di uno gnomo* leggiamo:

GNOMO. Tu dici il vero. Or come faremo a sapere le nuove del mondo?

FOLLETTO. Che nuove? Che il sole si è levato o coricato, che fa caldo o freddo, che qua o là è piovuto o nevicato o ha tirato vento?⁵⁹⁸

Nella *Novella Senofonte e Niccolò Machiavello* che di quel *Dialogo* condivide lo spirito, cogliamo per di più questa considerazione: “[...] così staremo a vedere quello che succederà, e se nel mondo ci sarà *niente di nuovo*, che non credo...”⁵⁹⁹

Il problema del tempo, della sua percezione *nella* vita dell’uomo come alternarsi ripetitivo delle stagioni è un tratto distintivo che accomuna il predicatore e il poeta e si innesta nella più ampia cornice degli studi classici. Partendo da *Qoh.*, 3,11 “inoltre ha posto nel loro cuore la durata dei tempi, senza perciò che gli uomini possano trovare ragione di ciò che Dio compie dal principio alla fine” – dove si sostiene che Dio abbia inculcato nell’uomo *il senso dell’eterno*, e con esso l’impossibilità di scrutare i fini, il Melchiorre⁶⁰⁰ traduce ‘*ôlâm* come *senso della durata* o dell’*intero* nel tempo.⁶⁰¹ Questa resa del termine *durata* in una sorta di ciclico alternarsi delle stagioni, questa resa del tempo di Dio alla stregua di una percezione individuale del divenire che ha come parametro il ciclo delle vite che si ripetono uguali a se stesse, è per noi

⁵⁹⁷ Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, 24, 26, (d’ora in poi *ep.*), in ID., *I dialoghi e Lettere morali a Lucilio*, a cura di Fernando Solinas, Mondadori, Milano 2008, p. 646, corsivo nostro: “Per quanto tempo ancora le stesse cose? Dunque mi sveglierò, dormirò, avrò fame, sentirò freddo, sentirò caldo. Nulla volge al termine, ma tutti gli elementi della realtà sono connessi tra loro in un ciclo, fuggono e si susseguono. Il giorno è incalzato dalla notte, la notte dal giorno, l’estate sfocia nell’autunno, l’autunno è rincorso dall’inverno, che, a sua volta, è sopraffatto dalla primavera. Così tutto passa e ritorna. *Non faccio nulla di nuovo, nulla di nuovo io vedo*. Talvolta si prova nausea anche di questo”. Si legga la bella spiegazione che di questa pagina fa il leopardiano Giuseppe Rensi, *Lettere spirituali*, Adelphi, Milano 1987, pp. 11 sgg da cui abbiamo ripreso il testo latino

⁵⁹⁸ O.M., *Dialogo di un folletto e di uno gnomo*, p. 33

⁵⁹⁹ *Appendice alle Operette, Novella Senofonte e Niccolò Machiavello*, in *Poesie e prose*, II, p. 260

⁶⁰⁰ Virgilio Melchiorre, *Struttura trascendentale della soggettività. Una ricognizione ermeneutica a partire dal “Qohélet”*, in ID., *Dialettica del senso: percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e pensiero, Milano 2002, pp. 189-202. Nella sua riflessione trascendentale sulle condizioni della soggettività, l’autore cerca una serie di “referti fenomenologici” atti a mostrare i segni e i modi in Qohélet e in altri autori quali Kierkegaard dei risultati della riflessione e dell’osservazione nella dialettica del senso

⁶⁰¹ *ivi*, p. 190

importante perché ci dà la misura della similarità di due approcci al sapere e alla verità. In Qohèlet troviamo una percezione originaria dell'essere che originariamente segue l'essere stesso dell'uomo che appare in questa maniera ciclico; in Leopardi, nel Leopardi che afferma che *la vita continua se stessa attraverso gli esistenti* e che *si esiste perché si esista*, il senso dell'accettazione rassegnata e la percezione dell'essere, diventano pessimismo senza invocazione, ma ribellione e fuga, ma rifiuto e dannazione, in un divenire incolpevole che condanna l'uomo. Qohèlet, e Giobbe, gli rivelano come non ci possa essere relazione di causa ed effetto tra probità e felicità, tra sapienza e soddisfazione proprio perché "tempo e caso entrano in ogni cosa".⁶⁰² L'uomo non conosce niente, non sa nemmeno l'ora della propria morte ed è destinato a vivere in uno stato di privazione, di desiderio impotente. Perciò non deve attendersi alcuna cosa. Tolta la fiducia in Dio, l'analisi che il Predicatore porta avanti della condizione umana è impietosa. Ne emerge un ritratto dell'uomo proteso verso la fatica, verso un lavoro quotidiano che è travaglio, sofferenza, e disorientato nel suo stesso essere in vita. Anche la sapienza – pur considerata cosa buona – può essere sconvolta da una piccola stoltezza: la sapienza deve essere integra, non può permettersi errori perché "un solo sbaglio può annullare un gran bene".⁶⁰³ Ma le fatiche, il lavoro sono, per l'Ecclesiaste, cosa buona: se è imperscrutabile il tempo, se il volere di Dio è inconoscibile per l'uomo, tuttavia l'attività viene incoraggiata come forma di fiducia nella vita. Un invito di prudenza, alla prudenza del fare che conduce appunto all'esaltazione della giovinezza e allo scoraggiamento della vecchiaia avvizzita e impudica.

Leopardi cita Salomone nel Tristano.

Ma poi, ripensando, mi ricordai ch'ella era tanto nuova, quanto Salomone e quanto Omero, e i poeti e i filosofi più antichi che si conoscano; i quali tutti sono pieni pienissimi di figure, di favole, di sentenze significanti l'estrema infelicità umana; e chi di loro dice che l'uomo è il più miserabile degli animali; chi dice che il meglio è non nascere, e per chi è nato, morire in cuna; altri, che uno che sia caro agli Dei, muore in giovinezza, ed altri altre cose infinite su questo andare.⁶⁰⁴

E proprio in Qohèlet troviamo questi giudizi: "Allora proclamai felici i morti, perché già morti, più dei vivi che vivono ancora; ma più felice degli uni e degli altri colui che non è ancora nato, perché non ha visto le opere malvagie che si commettono sotto il sole".⁶⁰⁵ Il motivo è ripreso successivamente "Val più un buon nome di un buon profumo e il giorno della morte più di quello della nascita".⁶⁰⁶ È il momento in cui la riflessione giudaica incontra la greca

⁶⁰² "sed tempum casumque in omnibus", *Qoh.* 9,11

⁶⁰³ *Qoh.*, 9,18

⁶⁰⁴ *O.M., Dialogo di Tristano e un amico*, p. 214. Alcuni motivi espressi in questo brano, sono da Leopardi ripresi e commentati varie volte, come per esempio il testo dell'epigrafe di *Amore e Morte* da noi ricordato precedentemente: "Muor giovane colui ch'al cielo è caro" in cui vien tradotto un verso di Menandro.

⁶⁰⁵ *Qoh.*, 4, 2-3 Riportiamo il testo della *Vulgata*: "Et laudavi magis mortuos quam viventes et feliciorum utroque iudicari qui necdum natus est, nec vidit mala quae sub sole fiunt"

⁶⁰⁶ *Qoh.* 7,1: "Melius est nomen bonum quam unguenta pretiosa, et dies mortis die nativitatis", così nella *Vulgata*

meditatio sulla morte: questa posizione ci riconduce infatti a quanto da noi sostenuto sul pessimismo nel pensiero greco e sul dolore antico nelle sue declinazioni.

L'idea del male così estesa da essere senza rimedio, il suo concetto, muovono dall'accezione dell'esistenza come di un fardello da portare. Il fardello rinvia alla fatica – del nascere, dell'esistere, del morire – e la fatica alla sofferenza. Dove ogni cosa è incerta di ogni cosa manca il possesso pieno. Manca l'oltre. Questa è la certezza assiomatica a cui si arrende la tensione al piacere privata di quella visione che motiva il bene, che fa credere un bene la vita. La conoscenza della verità essendo consapevolezza sopravvenuta di una impossibilità radicale conduce al male come colpa primigenia dell'esistenza: un peccato originario istitutivo della coscienza senza possibilità di espiazione. Senza altra espiazione che il conforto, che la compassione. Geremia nel suo lamento contro se stesso e contro la sorte così dice, rivolto a Dio:

Maledetto il giorno in cui nacqui
il giorno in cui mia madre mi diede alla luce
non sia benedetto.
Maledetto l'uomo che portò la notizia
a mio padre dicendo: 'ti è nato un figlio maschio',
colmandolo di gioia.
Quell'uomo sia come le città
che il Signore ha demolito senza compassione.
Ascolti grida al mattino
e rumori di guerra a mezzogiorno
perché non mi fece morire nel grembo materno
Perché mai sono uscito dal seno materno
per vedere tormenti e dolore
e per finire i miei giorni nella vergogna?⁶⁰⁷

La liberazione dal corpo come da un carcere che per Cicerone⁶⁰⁸ sulla scorta di Platone è liberazione dalle fatiche, porto, rifugio predisposto dagli immortali, per Qohèlet come per Leopardi è liberazione da una vita di sofferenze senza piacere. L'invocazione di Geremia si muove in questo solco e sonda le profondità dell'essere come essere-che-soffre. Salomone viene accostato a Omero per l'ingegno⁶⁰⁹ e ai poeti e filosofi antichi di cui abbiamo prima argomentato, per le "sentenze significanti" la condizione umana destinata all'infelicità. Altro grande accostamento, oltre che con Giobbe, viene compiuto dal poeta tra Salomone e il "figlio di Sirac" dei quali viene lodata la profonda saggezza meridionale⁶¹⁰ che ha dato vita al pensiero del mondo e che è tutt'uno con la sapienza antica, tanto da affermare letteralmente che: "L'antichità med. e la maggiore naturalezza degli antichi, è una specie di meridionalità nel tempo"⁶¹¹ in una tesi presente anche nel *Saggio intorno ai costumi degli italiani*. La ricerca

⁶⁰⁷ *Geremia*, 20, 14-18

⁶⁰⁸ *Tusc. disp.*, cit., I, 49, 118, cit., pp. 159 sgg. Del passo abbiamo discusso precedentemente nel capitolo riguardante *Il corpo*.

⁶⁰⁹ È il caso per esempio del *Dialogo galantuomo e mondo* composto presumibilmente nel giugno 1821, *Appendice alle Operette*, in *Poesie e prose*, II, p. 247

⁶¹⁰ *Zib.* p. 1849. Il figlio di Sirac è Gesù di Sirac detto anche l'Ecclesiastico autore di uno dei libri più densi di dottrina dell'Antico Testamento, il *Siracide*.

⁶¹¹ *Zib.* p. 4256

sapienziale condotta da questi due autori, pur così discordi tra loro nella fiducia del divino, viene accomunata, da Leopardi, proprio per la morale che pervade i due testi.⁶¹² Il *Siracide* ci spiega infatti come la sapienza all'inizio accompagnerà l'uomo "per vie tortuose, gli incuterà timore e paura, lo tormenterà con la sua disciplina [...] ma poi lo condurrà su una via diritta e lo allietterà e gli manifesterà i propri segreti"⁶¹³ laddove Qohèlet descrive una sequela di miserie e disillusioni e rende pessimisticamente la fondamentale impenetrabilità dei voleri di Dio e del senso stesso dell'esistenza:

Quando mi dedicai a conoscere la sapienza e a considerare le occupazioni per cui ci si affanna sulla terra – poiché l'uomo non conosce sonno né giorno né notte – ho visto che l'uomo non può scoprire tutta l'opera di Dio, tutto quello che si fa sotto il sole: per quanto l'uomo si affatichi a cercare non scoprirà nulla. Anche se un sapiente dicesse di sapere, non potrà scoprire nulla.⁶¹⁴

Quest'ultima affermazione introduce prepotentemente la sfera del dubbio nell'analisi dell'esistenza: un sapiente che non scopre nulla anche se dice di sapere o è un rassegnato o è uno scettico. Lo stesso Teofrasto, ricordiamo, viene definito come il filosofo che arriva "a conoscere la somma sapienza cioè la vanità della vita e della sapienza medesima",⁶¹⁵ a dire del fondamentale insuccesso di ogni ricerca. E questo scrive il poeta a Giulio Perticari in una lettera del 9 aprile 1821: "[...] ora dopo lunghissima battaglia son domo, e disteso per terra, perché mi trovo in termine che se molti sapienti hanno conosciuto la tristezza e vanità delle cose, io, come parecchi altri, ho conosciuto la tristezza e vanità della sapienza".⁶¹⁶

Viene in mente, ancora, nella chiusa del pensiero dell'*Ecclesiaste*, l'ironico Socrate e il suo saper di non sapere, commentato in un passo dello *Zib.* e citato in latino per avallare tesi pirroniane: "La certezza degli uomini nel credere [...] è in ragione inversa del loro sapere. *Hoc unum scio, me nihil scire*: famoso detto di quell'antico sapiente. E questa è la conclusione la sostanza [...] la mèta, la perfezione della sapienza".⁶¹⁷ Questa vanità è messa in evidenza anche nella

⁶¹² A proposito della differenza tra i due sapienti in *Siracide. Testo e note di commento a fronte*, (d'ora in poi, *Syr.*) a cura di Giuliano Vigni, Paoline Editoriale Libri, Milano 2007, p. 244, dopo aver messo in relazione *Syr.* 41,4 con *Qoh.*, 6,6 e 9,10, si sostiene che "Fra Qoelet e Ben Sira cambiano però la prospettiva e lo spirito. In Qoelet è centrale la preoccupazione a sfruttare tutto ciò che si può fintanto che le circostanze lo consentono, e in ogni caso a fare in fretta perché la vita è un "soffio" che passa velocemente e non c'è più possibilità di fare nulla quando incombe la morte. In Ben Sira, invece c'è sì il realismo di chi sa che tutto finisce, ma anche la consapevolezza che il destino è nelle mani di Dio, che così ha disposto per l'uomo. Perciò la morte non gli fa paura, perché, vivendo nel "timore del Signore", conosce la serenità di chi spera." Il realismo dell'analisi morale del complesso delle vicende umane è comunque il tratto che interessa maggiormente Leopardi.

⁶¹³ *Syr.*, 4,17-18

⁶¹⁴ *Qoh.* 8,16-17

⁶¹⁵ *Comparazione delle sentenze di Bruto Minore e di Teofrasto vicini a morte*, in *Poesie e prose*, II, p. 270

⁶¹⁶ *Lettere*, n. 202, p. 307

⁶¹⁷ *Zib.* p. 449. Su questo passo si è espressa Silvana Ghiozzi, *Leopardi e il Pirronismo*, in *Leopardi e il mondo antico*, cit., pp. 461-70 la quale fa giustamente notare come quella del poeta sia "una interpretazione poco corretta del pensiero di Socrate, che fa quasi coincidere con la

Comparazione laddove si afferma con Teofrasto che “[...] *la vanità della vita è maggiore dell'utilità*”.⁶¹⁸ Gli uomini dunque più sanno meno credono e questo compie in qualche modo la conoscenza.

Con parole che potrebbero applicarsi allo stesso Leopardi, ma per una verità estrema, esiziale, l'Epiloghista a chiusura del libro conclude: “Si studiò Qohèlet di trovare detti piacevoli, e di scrivere sinceramente parole di verità”.⁶¹⁹ L'Ecclesiaste scrisse “sinceramente” dall'ebraico *jōšer* che indica la rettitudine e i suoi scritti hanno un senso morale proprio perché scritti di verità basati sulla nuda espressione di quel che è. Ritorna qui *'emet* a dire della probità e dell'assenza di fini con cui la verità viene pronunciata. A dire del carattere morale della verità la quale diventa così un'azione etica conforme all'ordine universale, al *κόσμος*. Proprio in questo senso, nel senso di un discorso sull'essere che è innanzitutto *etico* e di una ricerca di verità che è determinata dall'agire, il poeta, ancora nel 1821, può dire incidentalmente che la morale, sola filosofia utile, era già perfetta ai tempi di Salomone.⁶²⁰

3.5.2 Giobbe o dell'immanenza del premio

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;
Quella che grande e forte
Mostra sè nel soffrir, nè gli odii e l'ire
Fraternali, ancor più gravi
D'ogni altro danno, accresce
Alle miserie sue, l'uomo incolpando
Del suo dolor, ma dà la colpa a quella
Che veramente è rea, che de' mortali
Madre è di parto e di voler matrigna.⁶²¹

epoché degli Scettici, senza cogliere la reale dimensione del dubbio socratico, che è maieutico, mezzo e non fine di ricerca filosofica”, p. 464, Potrebbe tuttavia non trattarsi di Socrate: nel *De nat. deor.* di Cicerone, che Leopardi conosceva, p. e., il detto, secondo l'epicureo Velleio, è da attribuire a Filone, filosofo accademico originario di Larissa che a Roma tenne lezioni che ebbero molta influenza sul grande oratore latino: “ab eodem Philone nihil scire didicistis”, Marco Tullio Cicerone, *Sulla natura degli dei*, (d'ora in poi, *De natura deorum*), I, 7, 17, testo latino a fronte, a cura di Ubaldo Pizzani, Mondadori, Milano 1997 (1967), p. 18

⁶¹⁸ *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte*, in *Poesie e prose*, II, p. 267

⁶¹⁹ *Qoh.* 12, 9-10

⁶²⁰ Cfr. *Zib.* p. 1354

⁶²¹ *La ginestra o il fiore del deserto*, vv. 111-125, p. 127

Il frammento di una traduzione in terzine del *Libro di Giobbe* presumibilmente del '21 se non di anni successivi, al di là degli esiti non certo felici, ci dice che con *Giobbe* Leopardi si confrontò anche quando si allontanò dal cristianesimo e dalla fede e allorquando le sue tesi propendevano sempre più verso un materialismo definitivo. Ancora nel '17, scusandosi col Giordani per aver scambiato come sua una traduzione di Giovenale curata dal quasi omonimo Luigi Uberto Giordani, giudica una lettera di questi sul *Libro di Giobbe* “molto bella e giudiziosa”.⁶²² Il 24 aprile 1820 il giovane poeta scriverà all'amico:

Se noi fossimo antichi, tu avresti spavento di me, vedendomi così perpetuamente maledetto dalla fortuna, e mi crederesti il più scellerato uomo del mondo. *Io mi getto e mi r avvolgo per terra*, domandando quanto mi resta ancora da vivere. La mia disgrazia è assicurata per sempre: quanto mi resterà da portarla? quanto? *Poco manca ch'io non bestemmi il cielo* e la natura che par che m'abbiano messo in questa vita a bella posta perch'io soffrissi.⁶²³

Nella lettera-confessione al Giordani resa in un momento di disperazione troviamo tanti motivi presenti in *Giobbe*: la scelleratezza e il suo significato per gli antichi, il gettarsi e r avvolgersi per terra, infine la *quasi* bestemmia.

Lo sconforto causato dall'ulteriore speranza disillusa, dall'ennesimo amore senza sbocchi è presente in *Sera del dì di festa*⁶²⁴ e bene è espresso da una domanda e dalla reazione fisica a questa domanda. È notte, l'amata dorme, la solitudine delle cose è nel silenzio, in ciò che scorre senza di noi, la domanda è definitiva: “Intanto io chieggiò/ Quanto a viver mi resti, e qui per terra/ Mi getto, e grido, e fremo.”⁶²⁵ Il Peruzzi⁶²⁶ ha mostrato come l'autografo aveva in origine proprio “mi getto e mi r avvolgo”, le stesse identiche parole usate nella lettera al Giordani a riprova del fatto che la poesia leopardiana nasce da una forza viva ed emotiva, da una impressione duratura sull'animo. Sono questi *i modi del dolore antico* la cui espressione viene commentata in più momenti: “[...] il tale giaceva in terra, cioè si voltolava tra la polvere”;⁶²⁷ trattando di Archiloco, Aristofane, Omero si parla della: “[...] voluttà (ben conosciuta e notata dagli antichi) del piangere, del gemere, dello stridere, dell'ululare nelle disgrazie; della quale noi siamo privati.”⁶²⁸ Il raffronto di questi modi del dolore antico nel giudizio dei moderni verrà ripreso all'inizio del 1827:

⁶²² *Lettere*, p. 74, cit., 30 maggio 1817

⁶²³ *Lettere*, n. 157, p. 255, corsivi nostri

⁶²⁴ *Sera del dì di festa*, vv. 40-46, p. 51

⁶²⁵ *La sera del dì di festa*, vv. 21-23, p. 50 Questi versi sono stati commentati dal Lonardi in riferimento all'avvio del canto XVIII, spec. vv. 31-34 dell'*Il*. in cui Antiloco dà notizia ad Achille della morte di Patroclo. Così suona il passo nella traduzione del Monti, per il Recanatense, com'è noto, importantissima: “Ei col gran corpo/ in grande spazio nella polve steso/ giacea turbando con le man le chiome/ e stracciandole a ciocche”. Gilberto Lonardi, *Leopardi, i cavalli di Achille, l'inutile miseria*, pp. 11-28, in AA.VV., *Gli antichi dei moderni. Dodici letture da Leopardi a Zanzotto*, a cura di Giuseppe Sandrini e Massimo Natale, Ed. Fiorini, Verona 2010, pp. 12 sgg

⁶²⁶ Emilio Peruzzi, *Leopardi e i Greci*, Olschki, Firenze 1989, p. 10. La prolusione riassume e integra quanto dall'autore riportato in *Studi leopardiani*, cit.

⁶²⁷ *Zib.* p. 4156

⁶²⁸ *Zib.* p. 4283

A noi non pare che così fatti sfoghi, questo gridare, questo pianger forte, strapparsi i capelli, gittarsi in terra, voltolarsi, dar del capo nelle pareti, cose usate nelle sventure degli antichi, usate dai selvaggi, usate tra noi oggidì dalle genti del volgo, possano essere di niun conforto al dolore; e veramente a noi non sarebbero, perchè non ci siamo più inclinati e portati dalla natura in niun modo; e quando anche le facessimo, le faremmo forzatamente...⁶²⁹

Ma Giobbe era stato direttamente citato da Leopardi soprattutto a conclusione di un lungo discorso, fitto di esempi e di rimandi che così inizia: “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 dei suoi mali, infelicità, disgrazia ec.” Qui, dopo aver parlato dei vili che “cedono alla necessità” delle sventure e sempre ne traggono conforto, si sviluppa la tesi di fondo che ci interessa:

Ma gli antichi, sempre più grandi, magnanimi, e forti di noi, nell’eccesso delle sventure, e nella considerazione della necessità di esse, e della forza invincibile che li rendeva infelici e gli stringeva e legava alla loro miseria senza che potessero rimediarsi e sottrarsene, concepivano odio e furore contro il fato, e bestemmiavano gli Dei, dichiarandosi in certo modo nemici del cielo, impotenti bensì, e incapaci di vittoria o di vendetta, ma non perciò domati, nè ammansati, nè meno, anzi tanto più desiderosi di vendicarsi, quanto la miseria e la necessità era maggiore.⁶³⁰

Il ragionamento prosegue con la narrazione di una esperienza personale in cui il poeta racconta di quando volgendosi “disperatamente e freneticamente per ogni dove” (ah, il corpo!) “non trovava rimedio possibile”. “Io, continua, 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”.⁶³¹ Il compiacersi dell’idea della propria morte viene dunque assimilato a vendetta ed è già insulto nei confronti del creatore, di chi ti ha posto in essere. *Ad Arimane* parlerà di questa resa, di questa stanchezza che si traduce in feroce richiesta e ci leggi Giobbe, ci leggi un’ennesima esasperata sfida *contro* l’essere: perché proprio nel senso della sfida va colto il rapporto con Giobbe. E proprio nel segno di una eccellenza, *peccato appena spiabile* nei confronti della divinità.

Così, anche nel sentimento religioso dei contemporanei, l’avversione nei confronti di se stessi “spinge talvolta all’odio e alle bestemmie degli enti invisibili e superiori: e questo tanto più quanto più l’uomo (per altra parte costante e magnanimo) è credente e religioso. Giobbe si rivolse a lagnarsi e quasi bestemmiare tanto Dio, quanto se stesso, la sua vita, la sua nascita ec. (15. gen. 1821.)”.⁶³² Uno stato, questo, che parrebbe in qualche modo essere il ribaltamento di quanto argomentato da Seneca in un passo che ha più di una

⁶²⁹ *Zib.* pp. 4243-44

⁶³⁰ *Zib.* pp. 504

⁶³¹ *Zib.* pp. 505-06

⁶³² *Zib.* p. 507

affinità con quello zibaldoniano: “Il fato ci trovi preparati e solerti. Grande è l’uomo che a lui si è abbandonato : ma, al contrario, meschino e degenerare è quello che vi si oppone ostilmente e disprezza l’ordine dell’universo e preferisce correggere gli dei invece di se stesso”.⁶³³

Curiosa appare dunque la sequenza in cui Leopardi raccontandoci di una sua disperazione, di una sua frenesia, della “gioia feroce ma somma nel suicidio”, nel riconoscersi come “vittima” dell’immobilità delle cose, destinato in questo alla sofferenza atroce propria degli animi grandi che non trovano corrispondenza tra realtà (necessaria) e felicità (possibile), riprendendo quanto sostenuto appena un anno prima, cita alla fine Giobbe che si volge “quasi a bestemmiare Dio.”⁶³⁴ Giobbe diventa per il poeta colui che non si sottomette, il suo rapporto problematico con l’esistenza e con la sofferenza dà vita a una ribellione che, per certi versi, è simile a quella leopardiana. Paradigmatiche le sofferenze di Giobbe le cui maledizioni sono rivolte contro se stesso, ma in quanto uomo, in quanto vivente. Non c’è altro soggetto possibile dell’odio: Giobbe con Dio si lagna di sé della propria vita, maledice la nascita e *quasi* bestemmia. Il *quasi* non si traduce in odio verso Dio ma verso se stessi: l’uomo che aveva inverato in sé il pregiudizio che il merito, la bontà, la dedizione a Dio siano sinonimi di fortuna e che le ricchezze e gli onori in vita siano espressione della benevolenza divina, quest’uomo prima ricco e definito fin dall’inizio “alieno dal male”,⁶³⁵ deve arrendersi all’evidenza di un destino prepotente che lo conduce nel vortice della perdizione... Argomento di alcune grandi pagine dello *Zib.* è proprio il pregiudizio per cui negli antichi “la fortuna non si stimava mai disgiunta dal merito, [...] ma conoscendo la fortuna d’alcuno, si reputava aver bastante argomento per crederlo meritevole”. Essi “[...] stimavano che gli dei non compartissero i loro favori, che la fortuna non si facesse amica, se non di quelli che n’erano degni [...]”.⁶³⁶ La riflessione sulla fortuna come ricompensa divina dell’uomo retto viene affrontata e sviluppata in un pensiero di poco successivo in cui si osserva come nelle società antiche:

Si fuggiva [...] l’infelice, come il colpevole; se gli negava ogni soccorso e compassione, temendo di farsi complice in questo modo della colpa, per poi divenire partecipe della pena [...] Gli amici e la moglie di Giobbe lo stimarono uno scellerato, com’ei lo videro percorso da tante disgrazie, benchè testimoni dell’innocenza della passata sua vita.⁶³⁷

⁶³³ “Paratos nos inveniat atque impigros fatum. Hic est magnus animus qui se ei tradidit; at contra ille pusillis et degener qui oblectatur et de ordine mundi male existimat et emendare mavult deos quam se”. Seneca, *ep.* 107, 12, l. XVII, p. 1001

⁶³⁴ Si tratta dei passi 3, 1-26 e 9, 1-35 del *Libro di Giobbe*, d’ora in poi *Job*, in cui più forte è il grido dell’uomo. Elio Gioanola, *Leopardi. La Malinconia*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 247 e 394-95, ha bene descritto il rapporto con Giobbe partendo da un giudizio di Carducci che aveva definito Leopardi “il Giobbe della letteratura e del pensiero italiani” (cfr. Giosuè Carducci, *op. cit.*, vol. XX, p.221). Giudizio ingombrante, carducciano, appunto, che offre allo studioso agio per argomentare sul mistero della colpa.

⁶³⁵ *Job.* 1,1

⁶³⁶ *Zib.* p. 3098

⁶³⁷ *Zib.* pp. 3342-43

La scelleratezza è il sintomo dell'assenza del divino, della sua lontananza. Il segno evidente di una colpa scontata sulla terra per volere di Dio, di un peccato di *hybris* che ha macchiato l'anima e che è necessario riparare.

Questa considerazione rinvia a un discorso su cui Leopardi più volte torna, quello della fortuna sulla terra, della felicità come premio attuale di un comportamento retto, improntato al rispetto di Dio e delle Leggi. L'analisi portata avanti è al solito acuta. Presso gli antichi:

Primieramente la fortuna non si stimava mai disgiunta dal merito [...] (essi) conseguentemente stimavano [...] che la fortuna non si facesse amica, se non di quelli che n'erano degni [...] Secondariamente non supponendo gli antichi maggiori beni che quelli di questa vita, fino a credere che i morti anche posti nell'Elisio, s'interessassero più della terra che dell'Averno, e che gli Dei fossero più solleciti delle cose terrene che delle celesti, ne seguiva che considerassero la felicità come principalissima parte di lode[...]⁶³⁸

Così "Tutte le nazioni e società primitive, non altrimenti che oggidì le selvagge, riportano l'infelice e lo sventurato per nemico agli Dei o a causa di vizi e delitti ond'ei fosse colpevole, o a causa d'invidia o d'altra passione o capriccio che movesse i Numi a odiar lui in particolare o la sua stirpe ec."⁶³⁹

L'infelice come il colpevole, la disgrazia come la scelleratezza: "κακοδαίμων: *quegli che ha nemico* τὸ δαϊμόνιον cioè *la divinità*, ο τὸν δαίμονα. Ma e' vuol dire *infelice*"⁶⁴⁰ Giobbe è infelice perché ha la divinità come nemica, egli è dis-graziato, privato della grazia. Elifaz il Temenita, amico suo, gli esprime proprio questo concetto. Il Dio che descrive "colloca gli umili in alto e gli afflitti solleva a prosperità [...] Felice l'uomo che è corretto da Dio..."⁶⁴¹ La tesi di Elifaz ripresa variamente dagli altri amici, da Bildad e da Zofar, è da ricondurre dunque all'ortodossia di una teodicea che vede nella sofferenza l'espressione di una colpa da espriare, il segnale di un mancato rapporto con Dio, e che guarda, viceversa ai beni e alle ricchezze terrene come ad indicatori del favore divino.⁶⁴² È una teodicea ancora in uso,⁶⁴³ nel sentire comune che cerca un equilibrio intrinseco e immediato tra azione e ricompensa, tra rettitudine dell'animo e salute del corpo.⁶⁴⁴ Allontanare l'iniquità, questo è il fondamentale

⁶³⁸ *Zib.* p. 3098-99

⁶³⁹ *Zib.* p. 3342 cit.

⁶⁴⁰ *ivi*

⁶⁴¹ *Job.* 5, 8-27

⁶⁴² Cfr. in proposito il ragionamento svolto da Umberto Curi, *Meglio non esser nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 220 sgg

⁶⁴³ E d'altra parte di un corrispettivo tra pregiudizio antico e moderno, Leopardi è consapevole fin dal *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, in *Poesie e prose*, II, p. 642 quando avverte: "Dopo queste considerazioni, il rispetto, non altrimenti che il disprezzo per l'antichità, viene a moderarsi, le età si ravvicinano nella mente del saggio, e si comprende che l'uomo fu sempre composto degli stessi elementi.

⁶⁴⁴ Nell'Antico Testamento questa tesi è molto diffusa. Tutto il cap. 3 dei *Proverbi* (d'ora in poi *Prov.*) è improntato alla corrispondenza tra azioni buone e magnanimità divina: "Confida nel Signore con tutto il tuo cuore e non affidarti alla tua intelligenza; riconosco in tutti i tuoi passi ed egli appianerà i tuoi sentieri", *Prov.* 3, 5-6. Ancora: "Con la bontà e la fedeltà si espia la colpa ma con il timore del Signore si evita il male", *Prov.* 16, 6

consiglio espresso da Elifaz⁶⁴⁵ e dagli altri amici, per godere dei beni riservati da Dio ai Giusti. Giobbe risponde in modo amaro e ironico: “È vero, sì, che voi siete la voce del popolo e la sapienza morirà con voi”⁶⁴⁶.

Come argomentato in modo magistrale da Paul Ricoeur, l’idea che la colpa ferisca la divinità è originaria, precede in qualche modo la formulazione della necessità di un ordine nella natura essendo legata ad un terrore primitivo che ha in sé i caratteri dell’eticità: “Come se la colpa fosse la potenza stessa del divieto e questa offesa scatenasse in maniera ineluttabile la risposta.”⁶⁴⁷ Questo modo di esprimere la necessità rinvia al famoso frammento di Anassimandro sulla giustizia retributiva che equilibra castigo ed infrazione ritenendo che ambedue siano legati in modo definitivo: “L’origine da cui procedono gli esseri è anche il termine verso il quale procede la loro distruzione secondo necessità; essi si offrono difatti reciprocamente castigo ed espiazione per la loro ingiustizia secondo l’ordine del tempo”⁶⁴⁸. Nel frammento Ricoeur intravede la teorizzazione proprio della “collera anonima” della giustizia retributiva per cui “[...] l’ordine fisico è quindi assunto nell’ordine etico; il male della sofferenza è sinteticamente collegato al male di colpa”⁶⁴⁹. Nel Vangelo di Matteo, questa concezione sarà stravolta: “Amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli; *egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti*”⁶⁵⁰. Il commento che René Girard fa del passo, accentua l’importanza della svolta evangelica ed è qui paradigmatico della novità del messaggio di Cristo:

Accanto a questo testo, bisognerebbe porre quelli che negano ogni responsabilità divina nelle infermità, nelle malattie [...]. Nessun dio è colpevole di ciò; una pratica immemorabile e inconscia è qui esplicitamente ripudiata, quella che consiste nell’attribuire alla divinità

⁶⁴⁵ Job. 10, 14

⁶⁴⁶ Job. 12, 1-2

⁶⁴⁷ Paul Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970 (1960), p. 277. È interessante leggere il passo in cui lo studioso spiega l’entità e la qualità del legame seguendo le categorie dell’impuro e della sofferenza: “Questo legame vissuto nel timore e nel tremore tra l’impurità e la sofferenza è stato tanto più tenace in quanto ha fornito per lungo tempo uno schema di razionalizzazione, un primo abbozzo di causalità; se soffri, se sei malato, se fallisci, se muori, è perché hai peccato [...]: se è vero che l’uomo soffre perché impuro, allora Dio è innocente [...]. Fu quindi necessaria la messa in questione di questa prima razionalizzazione e la crisi di cui il Giobbe babilonese e quello ebraico furono i mirabili testimoni, per giungere a dissociare il mondo etico del peccato dal mondo fisico della sofferenza [...]. Questa conquista è stata pagata molto cara: il suo prezzo è stata la perdita di una prima razionalizzazione, di una prima spiegazione della sofferenza; è stato necessario che la sofferenza diventasse inspiegabile, diventasse male di scandalo, perché il male di impurità divenisse male di colpa”, pp. 278-79

⁶⁴⁸ *I Presocratici, Testimonianze e frammenti*, introd. di Gabriele Giannantoni, 2 voll, Laterza, Roma-Bari 1975, in Diels è 12 A 9. Il frammento è stato sottoposto ad analisi filologica, tra gli altri, da Havelock il quale ha dimostrato come questo “ordine del tempo” che restituirebbe un principio di giustizia cosmica, non avrebbe in realtà valenze metafisiche riferendosi semplicemente alla quotidianità dello scorrere del tempo e all’alternarsi delle stagioni. Eric A. Havelock, *Dike. La nascita della coscienza*, Laterza, Roma-Bari 2003 (1978), pp. 325-36. Il passo comunque ha una sua importanza nello sviluppo dell’idea secondo la quale a una colpa segue un castigo secondo reciprocità. Proprio il meccanismo accettato dagli antichi e scartato e messo in crisi dalla natura stessa del dolore di Giobbe.

⁶⁴⁹ P. Ricoeur, op. cit., p. 277

⁶⁵⁰ Matteo 5, 44-45, corsivo nostro

la responsabilità di tutti i mali che possono capitare agli uomini. I Vangeli tolgono alla divinità la sua funzione più essenziale nelle religioni primitive, la sua capacità di polarizzare tutto quello che gli uomini non riescono a dominare nei loro rapporti con il mondo e soprattutto nei loro rapporti interindividuali.⁶⁵¹

Lo smarrimento di Giobbe, dunque, consisterebbe fin dall'inizio proprio nella coscienza primitiva della inesorabile privazione del premio, che indica inevitabilmente la mancata benedizione di Dio su di sé, sulla sua famiglia. Giobbe non si ribella al suo nuovo stato di indigente, accetta la sofferenza a cui è sottoposto e che non comprende. Ciò a cui si ribella è proprio l'accusa di empietà mossagli dagli amici e dalla moglie.

Quasi bestemmia, Giobbe, perché la sua condizione attuale fa sopporre una colpevolezza che egli non sente di avere, un danno che sa di non aver causato.⁶⁵² La quasi bestemmia esprime già quel capovolgimento di un valore culturale che troverà le sue motivazioni nella sintesi evangelica ed è la speranza tradita di chi ha improntato la propria vita a probità, a onestà. I malvagi sono potenti e invecchiano bene, hanno figli e prosperità,⁶⁵³ essi hanno allontanato Dio e gli Inferi sono il loro destino⁶⁵⁴ ma sulla terra vivono egregiamente! Così risponde a Zofar il Naamita che aveva parlato della punizione in terra a causa dell'iniquità.

“Fatemi conoscere in cosa ho sbagliato” dice Giobbe.⁶⁵⁵ Egli non ha mai parlato male, ha consacrato a Dio se stesso e la propria famiglia, ha espresso il suo essere pio e giusto in ogni momento della sua quotidianità. Dov'è dunque l'errore? In cosa consiste la colpa? Ogni volta un interrogativo che si infrange nel muro del silenzio di Dio in cui l'Essere è svelato in quel che è, ma per contrasto, ma per negazione.

In cosa ho sbagliato? Viene in mente il grido di Saffo: “Qual fallo mai, qual sì nefando eccesso/ Macchiommi anzi il natale, onde sì torvo/ Il ciel mi fosse e di fortuna il volto?”⁶⁵⁶ L'interrogativo scaturisce da uno spaesamento semantico, da una inversione dei valori che trova nel grido di Giobbe più di una motivazione: il desiderio di morire, quello di non esser nati, l'attonita angoscia, il deserto di solitudine, e indica come le esperienze letterarie, la Grecia classica, la letteratura latina, i libri veterotestamentari e l'educazione cristiana siano in Leopardi pensiero, siano vita.

“Quante sono le mie colpe e i miei peccati? Fammi conoscere il mio misfatto e il mio peccato”.⁶⁵⁷ Giobbe, l'uomo pio che smentisce se stesso recupera sé ribellandosi, perché nella disgrazia, nell'infelicità estrema ha perso il suo *daimon*, è *kakodaimon*, la divinità gli si è scagliata contro, ha rotto il patto

⁶⁵¹ René Girard, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 2005 (1983), p. 239

⁶⁵² “Ma Giobbe non acconsentirà a farsi defraudare della propria coscienza innocente, o – più precisamente – dell'interiore certezza dell'eccesso sproporzionato della propria sventura rispetto a qualunque colpa commessa – anche a costo di contestare la stessa giustizia di Dio. Così Roberto Vignolo, *Giobbe: il male alla luce della rivelazione*, in AA.VV., *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Cittadella editrice, Assisi 1996, p. 41

⁶⁵³ *Job.* 21, 7-13

⁶⁵⁴ *Job.* 21,14

⁶⁵⁵ *Job.* 6, 24

⁶⁵⁶ *Ultimo Canto di Saffo*, v.v. 37-39, p. 41

⁶⁵⁷ *Job.* 10, 23

permettendo al male di essere ciò che è, il tutto della vita. “L’uomo nato di donna, breve di giorni e sazio di inquietudine, come un fiore spunta e avvizzisce, fugge come l’ombra e mai si ferma”.⁶⁵⁸ E il motivo dell’ombra – collegato com’è al dittico luce-tenebre fondamentale per l’interpretazione del testo⁶⁵⁹ – ricorre, sottile, sfuggente, a segnare un destino: “Come un’ombra sono i nostri giorni sulla terra”,⁶⁶⁰ “verso la terra delle tenebre e dell’ombra di morte”, li vuole andare Giobbe.⁶⁶¹ Ombra diviene la vita quando il male la circonda e ogni cosa intride: “Natura umana, or come,/ Se frale in tutto e vile,/ Se polve e ombra sei, tant’altro senti?”.⁶⁶² Allorché Leopardi definisce la natura umana “polve e ombra”, “ossa e fango”,⁶⁶³ polvere ombra e fango rinviano chiaramente a definizioni presenti soprattutto nel *Libro di Giobbe* e anche in *Genesi*, in *Qohèlet* e nei *Salmi*.⁶⁶⁴ Alla polvere e all’ombra si contrappone la persistenza del sentire, nella polvere si stende Giobbe, ma per essere dimenticato, per raggiungere il non essere come fine delle sofferenze.⁶⁶⁵ Questa pare infatti l’unica arma dell’uomo nei confronti dell’immensità del male e dell’ignoranza della colpa, la morte. La domanda-sottratta, quel “perché” gnoseologico ed esistentivo che guida la nostra ricerca di senso, diviene qui pressante. Leopardi coglie in Giobbe questo dissidio. La sopraggiunta consapevolezza della precarietà dell’uomo che non ha più punti di riferimento certi viene resa attraverso la sottigliezza e l’aleatorietà dell’ombra e della polvere. Questa leggerezza del male e della vita è resa proprio dall’esempio del fiore: “Come fiore spunta e avvizzisce” e fugge, l’uomo, “come l’ombra, e mai si ferma”. Nella sua lamentazione Giobbe concentra l’essenza stessa del precario essere in vita, il paradigma esemplare dello stato di *souffrance* in cui allignano tutti gli esseri sensibili: “Là quella rosa è offesa dal sole, che gli ha dato la vita; si corruga, langue, appassisce”⁶⁶⁶ dirà il poeta in quel suo passo famosissimo.

Una delle cause del religioso, e Leopardi ne è consapevole, appare allora l’allontanamento dalla sofferenza attraverso la preghiera: pregiudizio attorno a cui sono costruite le religioni e che per il cristianesimo diventa credo in quel *Liberaci dal male* con cui si chiude il *Padre nostro*. Questo affidarsi a un Dio assoluto, questa speranza di essere preservati attraverso la preghiera è,

⁶⁵⁸ *Job.* 14, 1-2

⁶⁵⁹ L’importanza del simbolismo è stata messa in evidenza da Gianantonio Borgonovo, *La notte e il suo sole: luce e tenebre nel Libro di Giobbe; analisi simbolica*, Ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma 1995, il quale ha posto l’accento su tutta una serie di “isomorfismi simbolici” quali luce e lampada, notte e luna che costituirebbero una sorta di grimaldello esplicativo per l’interpretazione del testo jobico

⁶⁶⁰ *Job.* 8, 9 cit.

⁶⁶¹ *Job.* 10, 21. Anche *Qoh.* 6, 12 e i *Salmi* 39, 7; 90, 10; 102, 12; 109, 23 ci parlano della vita che trascorre come un’ombra

⁶⁶² *Sopra il ritratto di una bella donna scolpito nel monumento sepolcrale della medesima*, vv. 50-52, p. 112

⁶⁶³ *Sopra il ritratto...*, v. 2, p. 111

⁶⁶⁴ *Qoh.* 3,20-21; 12,7; *Genesi* (d’ora in poi *Gen.*) 2,7; 3,19; *Salmi* (d’ora in poi *Sal.*) 104, 29. Occorre qui segnalare Luciano che nel dialogo *Menippo ed Eaco*, 20 [6], in *ID. Dialogo dei morti*, cit., pp. 390-91, I, fa dire a Menippo: “Ahi, Ahi, Omero, come sono abbandonati a terra irricognoscibili e informi, i protagonisti dei tuoi canti, tutta polvere e molta vanità...”

⁶⁶⁵ *Job.* 7, 21

⁶⁶⁶ *Zib.* p. 4175

potremmo dire, un corollario del timore da cui la religione ha origine e su cui abbiamo argomentato precedentemente. Un corollario del disagio:

Diceva altresì che ognuno di noi, da che viene al mondo, è come uno che si corica in un letto duro e disagiato: dove subito posto, sentendosi stare incomodamente, comincia a rivolgersi sull'uno e sull'altro fianco, e mutar luogo e giacitura a ogni poco; e dura così tutta la notte, sempre sperando di poter prendere alla fine un poco di sonno, e alcune volte credendo essere in punto di addormentarsi; finchè venuta l'ora, *senza essersi mai riposato*, si leva⁶⁶⁷

è immagine presa da *Job*, 7,4 pensiero anticipato in *Zib.* p. 4104 del 25 giugno 1824. L'*Ottonieri* è stato scritto tra il 29 agosto e il 26 settembre di quell'anno. Troviamo la figura di colui che soffre nel suo letto e non trova pace, anche in Dante, *Purgatorio*,⁶⁶⁸ VI, vv. 148-51. M.me de Staël dice di coloro che sono insoddisfatti che: “[...] studiano se stessi e, come un malato che si rigiri in un letto di dolore, cercano la posizione meno dolorosa”.⁶⁶⁹ In Seneca, *De tranquillitate animi*,⁶⁷⁰ in particolare, viene espressamente citato l'Achille omerico il quale, come un malato, non può darsi pace per la morte di Patroclo e si gira e si rigira lasciando colare dal viso grosse lacrime,⁶⁷¹ ma più rilevante qui appare il passo precedente che così recita: “Aggiungi quelli che si agitano non diversamente da quanti hanno il sonno difficile e si mettono in questa e in quell'altra posizione finché non trovano pace per stanchezza...”⁶⁷²

Questo rigirarsi inquieto mostra fisicamente, *nel corpo*, l'assenza indocile che coglie l'uomo davanti alla sofferenza e all'irrazionale. Il Giobbe di Leopardi non è l'*homo patiens* esaltato dalla Patristica o citato nella lettera di Giacomo, 5, 11 come colui che sopporta o definito da Agostino, non a caso nel *De patientia*, XIII, 10 “*exemplum patientiae*”. Giobbe così inteso è colui che si con-verte, che corregge se stesso e le proprie certezze costruendo così, attraverso la sfida, una

⁶⁶⁷ O.M., *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, p. 128, corsivo nostro

⁶⁶⁸ È il canto di Sordello. Questi i versi: “E se ben ti ricordi e vedi lume,/ vedrai te somigliante a quella inferma/ che non può trovar posa in su le piume,/ ma con dar volta suo dolore scherma.” Dante Alighieri, *Commedia*, 3 voll., *Purgatorio*, comm. Anna Maria Chiavacci Leonardi, Mondadori, Milano 1994, II, Canto VI, vv. 158-151, pp. 195-96

⁶⁶⁹ M.me de Staël, *L'influenza delle passioni sulla felicità*, trad. it. di P. Cusmano e M. Perizzi, il Melangolo, Roma 1981, p. 127. Apprendiamo queste notizie dal commento del Pacella, *Zib.*, vol. III, p. 997 a cui tuttavia è sfuggito il riferimento al *Libro di Giobbe* argomentato viceversa dal Damiani sulla scorta del Della Giovanna: “Se mi corico dico: ‘Quando mi alzerò?’ Si allungano le ombre e sono stanco di rigirarmi fino all'alba”. L'immagine del rigirarsi senza tregua, come suggerito dal Damiani, *Poesie e prose*, II, p. 1330, nota 24 all'*Ottonieri*, diventa topica nella letteratura italiana, passando tra le altre cose dall'*Epistola ad Posterios* della quarta lettera delle *Familiars* del Petrarca. Sugli effetti poetici della veglia argomenteremo in un capitolo “trasversale” dedicato alle precondizioni della poesia che intolleremo “Per assidui terrori”.

⁶⁷⁰ *De tranquillitate...*, II, 12, p. 79

⁶⁷¹ *Il.*, XXIV, 3-12 sgg, p. 843

⁶⁷² *De tranquillitate...* II, 6 p. 75. La traduzione qui seguita è di Caterina Lazzarini. Tale connessione è stata solo parzialmente portata alla luce da Alberto Grilli, *Leopardi. Platone e la filosofia greca*, pp. 53-73, in AA.VV. *Leopardi e il mondo antico*, cit., p. 71, il quale pur segnalando il riferimento senecano all'Achille Omerico omette di commentare proprio il passo II, 6 del *De Tranquillitate* di cui più evidente è, a nostro avviso, rintracciabile l'influenza. Va qui segnalato anche il fatto che i passi senecani si muovono su una suggestione linguistica virgiliana, *Aen.* 3, 581, *fessum quotiens mutet latum*

rinnovata eticità.⁶⁷³ La coscienza del male e l'invocazione a Dio, che nell'interpretazione di Agostino sono tutt'uno, qui sono scisse e diventano la cifra etica dell'umano. A Leopardi interessa più la maledizione che nasce dall'incomprensione, lo iato tra volontà (e aspettative) dell'uomo e volontà (e pretese) di Dio. Al poeta interessa il grido di Giobbe visto come il segno di una frattura insanabile, perché irrimediabile è l'essenza stessa della vita.

Una sorta di visione jobica riscontriamo in molti altri punti delle opere del Leopardi e nella sua speculazione sul male in particolare; con l'avvertenza, tuttavia, che per il poeta, cercare il male nelle cose, portarlo all'evidenza della ragione non significa, come per la speculazione giudaico-cristiana, rapportarsi necessariamente a Dio. Anche così, anche dalla imperscrutabilità del male, il pensiero del Recanatese non persegue la giustificazione di Dio o la sua negazione, gli interessa l'uomo, il suo chiedere, il suo levarsi verso l'alto. Giobbe è dunque colui che soffre le cui grida sono accolte dall'Indifferenza. La stessa indifferenza della Natura per l'Islandese.⁶⁷⁴

La negazione dell'antropocentrismo avanzata con lucidità nelle *Operette* è anche negazione di una concezione che colleghi l'andamento del mondo fisico al mondo spirituale del singolo uomo. L'approdo cui Leopardi giunge, ignorando di fatto l'idea di peccato come stimolo o come deterrente delle azioni umane ma presupponendo la ricerca di una serie di "colpe" progressive e progressivamente argomentate – dell'uomo, della natura, della ragione – risulta essere ontologico. La filosofia pratica, il materialismo, il pensare morale ed esistenziale arrivano alla conclusione che tutto è male: non c'è Dio possibile che giustifichi ciò, i perché di Giobbe sulla sofferenza, sull'essere al mondo, sulla sproporzione dolente tra finito e infinito rimangono senza alcuna risposta. La lunga ombra del nichilismo si proietta sulla solitudine senza speranza dell'uomo.⁶⁷⁵ Eroismo che universalizza il dolore: questa la fragilità di Giobbe che quasi bestemmiò Dio e maledisse se stesso e la vita. Considerare la ribellione jobica come progressiva negazione di Dio è forzatura a cui il poeta non soggiacque ma la pressante questione posta da Giobbe, tuttavia, ci appare come il segno di una impotenza che non trova risposte, di un perché sospeso e per questo insondabile come il male che l'ha generato.

⁶⁷³ Così Giovanni Moretto, *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Guida, Napoli 1991, p. 81: "La conversione etica agostinianamente e kantianamente intesa, è in fondo l'esperienza dell'eterno concessa all'uomo in un mondo di morte".

⁶⁷⁴ Non siamo d'accordo, tuttavia, con Margherita Guidacci, *Leopardi e il mondo biblico*, in AA.VV., *Leopardi e il mondo antico*, cit., pp. 471-77 quando sostiene che "Lo schema fondamentale del *Libro di Giobbe* si ripresenta nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*: si potrebbe dire che è l'Islandese il vero Giobbe di Leopardi", p. 476. E perché non il pastore errante e perché non Bruto, non Saffo, non Plotino o Porfirio? Il discorso sull'aura rischia di essere capzioso proprio in quanto può dare adito a interpretazioni estensive, a similitudini palesemente forzate. Qui l'abbiamo seguito, per quanto possibile, con l'avvertenza di una dovuta leggerezza delle supposizioni argomentative che si nutrono di suggestioni e non di certezze.

⁶⁷⁵ "Nell'orizzonte nichilista la nobiltà degli individui magnanimi non dipende dal vigore morale con cui testimoniano la verità rivelata, ma dalla conoscenza della condizione tragica dell'esistenza, abbandonata al naufragio del non-senso, e dalla sua coraggiosa accettazione", P. Petrucci, *Leopardi e il libro sacro*, cit., p. 211. Duplice in questo contesto la condanna di Giobbe e senza appello: "avvertimento della nullità dell'esistenza [...] e l'emarginazione da parte dell'umanità che segue l'irrazionalità delle masse", ivi, p. 212

3.6. Sul pessimismo cristiano

Inquadrando il cristianesimo nell'evoluzione della speculazione leopardiana, non staremo a dilungarci sull'educazione religiosa e sulla vocazione coltivata da Monaldo per il figlio, che avrebbe portato il diciannovenne poeta a scrivere in una lettera-confessione al Giordani: “[...] Dio mi scampi poi dalle prelature che mi vorrebbero gittar sul muso...”,⁶⁷⁶ né approfondiremo gli studi patristici compiuti con puntiglio filologico dal giovanissimo poeta. Altri l'hanno fatto, e in modo puntuale.⁶⁷⁷ Rileveremo, invece, come l'educazione cristiana e i successivi approfondimenti del cristianesimo e del pensiero antico e moderno siano comunque un punto di partenza imprescindibile per l'analisi del sentimento dell'esistenza oltreché per la formazione del Leopardi. In tutto ciò rimane aperto l'interrogativo: ha natura religiosa, il Recanatese, o è religiosa solo la sua formazione? Si tratta, per il conte, di povertà di fede ed eccezionalità della sua natura religiosa come vuole Divo Barsotti che ricerca addirittura “un'aura francescana” in molte pagine leopardiane, nell'*Elogio degli uccelli*, come nel *Passero solitario*, nell' “evangelica *Ginestra*” (sic!) come nel *Discorso di un italiano*, pur notando come nell'intero *Zib.* il nome di Francesco sia assente?⁶⁷⁸ Il nostro ragionamento che è contro l'aura, contro cioè la pretesa aderenza del discorso leopardiano in talune sue sfumature a canoni e stilemi del verbo giudaico-cristiano, non nega tuttavia la ricerca di fonti rintracciabili nella Bibbia e nei Vangeli, ma quando ci sono, ma quando sono funzionali all'individuazione e all'esposizione della poetica leopardiana. Eppure, al di là di queste considerazioni che rinviano comunque a una problematizzazione fideistica della religione, pare opportuno incentrare l'attenzione sulle motivazioni che spingono Leopardi, costantemente, a porsi interrogativi e a dare risposte sul divino come presenza nel mondo e soprattutto sul cristianesimo come storica determinazione della Parola che condiziona gli animi, che stabilisce un progressivo rinfocolarsi

⁶⁷⁶ *Lettere*, n. 52, p. 97, Recanati, 26 settembre 1817

⁶⁷⁷ Si veda per esempio il Moreschini, *Metodi e risultati degli scritti patristici di Giacomo Leopardi*, cit., in cui si individua la vocazione giovanile di erudito nel campo della cultura patristica che non viene proseguita né approfondita negli anni successivi e si interrompe bruscamente: “Né le opere letterarie né quelle filologiche successive al 1815 tradiscono alcun interesse per la cultura cristiana: del resto appartiene all'incirca a quel volgere di anni la grave crisi che mutò radicalmente gli interessi e le convinzioni del giovane Leopardi. È probabile, quindi, che le letture di testi patristici cessassero completamente a partire, all'incirca, dal 1816; ed è notevole osservare come un immenso patrimonio di erudizione e di cultura sia stato improvvisamente messo da parte”, ivi, pp. 314-15

⁶⁷⁸ Divo Barsotti, *La religione di Giacomo Leopardi*, cit., pp. 124-25. Il discorso è avallato dal Casoli, *Le fonti bibliche e cristiane*, in AA.VV., *Giacomo Leopardi. Il problema delle «fonti» alla radice della sua opera*, a cura di Alberto Frattini e Corrado Bologna, Coletti, Roma 1990, pp. 41-59

del rapporto umano-divino all'insegna di un vero e proprio ribaltamento che definisce il mondo come nemico del bene.⁶⁷⁹

Non si vuole qui discutere nemmeno l'annosa questione di un Leopardi convintamente cristiano da giovane poi sempre più critico fino all'ateismo negli anni della maturità: di questi fatti abbiamo preciso concetto, e una documentazione esaustiva delle tappe dell'inevitabile allontanamento di Giacomo dal cristianesimo è stata prodotta dal Porena il quale ha dimostrato, crediamo una volta per tutte, la non radicalità del distacco e la permanenza, nel pensiero maturo del Recanatese, di motivi cristiani pur rimaneggiati in una sintesi potentemente originale, pur snaturati dalla rielaborazione illuministica a cui sottopose più o meno consapevolmente tutto il sapere, pur contraddetti dalla definitività nichilista del suo materialismo:

1816 appressamento della morte: fervido credente;

1817 espressione al Giordani di un acuto dolore che non implica tuttavia la perdita della fede;

1819 cenni sinceramente religiosi nei suoi scritti; religione come "unica conciliatrice" in *Zib.*;

1820 pensieri volti a mostrare la spiritualità dell'anima; verso la fine di quell'anno avviene un certo riavvicinamento alla meditazione religiosa laddove vuol conciliare il suo sistema col cristianesimo; pensieri materialisti; abbozzo degli *Inni cristiani* che altri commentatori fanno risalire al 1819;

1821 (ma il periodo va dal '21 al '23) distruzione del divino come idea pregressa e necessaria e riedificazione di Dio come infinita possibilità.⁶⁸⁰

Secondo il Porena, ed è la questione, "[...] si comprende che egli non sarebbe giunto ad affermazioni sconsolate e a dubbi più sconsolati e angosciosi, se ad essi non avesse sgomberata la via la morte di ogni credenza religiosa."⁶⁸¹ Ma è morte lenta, questa, che porta con sé un fruttuoso rovello: nel novembre del 1820, per esempio, Leopardi comincia un suo personale confronto con il Lamennais dell'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* contestandone certi esiti. La sua riflessione, già qui, si connota per la problematizzazione non fideistica del cristianesimo che viene viceversa analizzato nelle sue valenze storiche e socio-politiche. Se il filosofo francese, è convinto che la verità conserva e custodisce l'integrità di uno stato, mentre l'errore è segno di corruzione e dunque di decadenza, il poeta sostiene piuttosto la tesi contraria: l'errore mantiene lo stato, dà forza, custodisce e preserva.⁶⁸² Il cristianesimo salva l'uomo producendo una grande illusione, ossia un grande errore: "entusiasmo, fanatismo, sacrifici umani, eroismo",⁶⁸³ ma salva anche lo stato, dando ai governati quell'illusione che è come un collante che tiene assieme i vari pezzi. È il periodo in cui Leopardi ritiene ancora che il cristianesimo sia esigenza vitale ma considerarlo errore vivificante è l'espressione di un atteggiamento di pensiero che guarda alla natura, al mondo, alla sua organizzazione e tenta di

⁶⁷⁹ Il mondo come nemico del bene viene inoltre argomentato in una Operetta non inserita tra le altre, il *Dialogo di galantuomo e mondo* presumibilmente del giugno 1821

⁶⁸⁰ Manfredi Porena, *Scritti leopardiani*, Zanichelli, Bologna 1959, pp. 160-169

⁶⁸¹ *infra*, p. 161

⁶⁸² Il rapporto religione-stato verrà sviluppato ulteriormente negli anni successivi, anche attraverso il tema per elezione cristiano dell'esilio

⁶⁸³ Il ragionamento è svolto alle pp. 334-35 dello *Zib.*

scoprirne le cause, di motivarne le conseguenze. Eppure: “[...] la vita e la forza ch’ei diede al mondo, fu come la forza che un corpo debole e malato riceve da’ liquori spiritosi, forza non solamente effimera, ma nociva, e produttrice di maggior debolezza”.⁶⁸⁴ Ritorna ancora qui il paragone col corpo a dire del bisogno dell’effimero che lo porta *spiritosamente* a ricorrere a un liquore *spiritoso* per dire la *spiritualità* dell’anima: Monaldo, in effetti no, non avrebbe approvato...⁶⁸⁵

Giovanni Cristini considera marginale l’incontro col cristianesimo proprio perché non connotato dalla fede:

Egli rimase fermo a una teodicea scolastica e razionalistica, non ebbe mai un vero e profondo incontro con il cristianesimo. E non è escluso che, per ragioni misteriose, a lui stesso segrete, se ne sia semplicemente difeso. La sua religione restò semplicemente «religione», senza attingere – come in Pascal – la profonda intimità della «fede», scoprendo in tal modo il fianco ad una crisi che precorre drammaticamente quella moderna della teologia della morte di Dio. La religione gli apparve a poco a poco come una vuota crisalide: una religione senza fede e senza dio che lo lascerà completamente solo a lottare contro i fantasmi della ragione, le lacerazioni della mente e del cuore, il nudo vero, e le illusioni della stessa poesia.⁶⁸⁶

Non sappiamo quanto sia utile questa affermazione che si nutre, ancora, di elementi psicologici difficilmente coglibili nell’opera leopardiana: riteniamo che il vero e profondo incontro ci sia stato, ma in gioventù e che sia vero, viceversa, che la religione venga, col procedere della maturità, progressivamente privata del suo concetto. Tale privazione, tuttavia, non snatura solo la religione che “senza fede” non è più tale e, presentandosi come religiosità che manca del centro (Dio), è assenza, negazione progressiva dell’infinito.

Se nel sistema di valori seguito dai greci e dai latini, a livello socio-pedagogico, Leopardi scopre la prevalenza del corpo – considerato nel suo vigore e nella sua pienezza fisica espressione di un attaccamento alla terra proprio delle nazioni antiche – nel cristianesimo egli vede un sistema volto alla mortificazione del corpo e all’esaltazione dell’anima. Questo orizzonte cognitivo che viene espresso a più riprese nella lenta maturazione di pensieri antispiritualistici, trova sbocco a nostro avviso in una annotazione del 4 giugno 1822, *Zib.* pp. 2456-58, in cui viene espressa una forte perplessità riguardo alla religione cristiana che considera per esempio la bruttezza “come un bene dell’uomo”, una sorte altamente desiderabile in questa vita, “laddove una simile

⁶⁸⁴ *Zib.* p. 337

⁶⁸⁵ Il Mariani, formula l’ipotesi che la rivendicazione condotta in più parti dell’opera leopardiana di una “infinità materiale” da contrapporre al cristianesimo e all’idea dell’anima, in realtà rispecchi in più punti l’idea cristiana di infinito e infinità. L’autore dimostra come, se da un lato la critica all’immortalità dell’anima condotta dal poeta si risolve in un sostanziale agnosticismo, dall’altro il discorso psicologico con cui affronta la questione, incentrato com’è sulla teoria del piacere, non si discosti dalla considerazione che della felicità hanno i cristiani: “[...] la felicità paradisiaca [...] è una felicità di questo genere: indefinita, perché inconcepibile nella sua infinitezza, ma umana nella sua essenza. [...] Ebbene, quell’idea confusa di un piacere senza limiti, ossia «l’infinità o l’indefinito del materiale» fuori della rappresentazione [...] sta sullo stesso piano, in sostanza, dell’idea cristiana del paradiso”. A. Mariani, op. cit., p. 34

⁶⁸⁶ Giovanni Cristini, *Religione e mistero...*, in AA.VV. *Leopardi e noi...*, cit., p. 224

opinione si presenterebbe come “inaudita in tutta l’antichità”. Una opinione siffatta è “dirittamente contraria alla natura universale delle cose”.⁶⁸⁷ I tentativi di far rientrare il pensiero leopardiano nella sfera di una formazione cristiana imprescindibile e comunque sottintesa, diremmo *umbratile*, sono destinati a scontrarsi con le esacerbanti verità scoperte dal Leopardi maturo. La stessa spiegazione dell’infinita brama di piacere come della tentazione di un paradiso in terra non convince e ci appare sterile nell’economia generale del pensiero leopardiano. Un paradiso privato dell’idea di luogo-oltre-la-morte, della conseguente immortalità e della speranza ad essa connaturata, diverrebbe puro nome. Desiderare la felicità non è espressione, insomma, come vuole il Mariani – e con lui i fautori dell’idea di un cristianesimo strisciante nelle opere leopardiane – “tangibilmente terrena”⁶⁸⁸ proprio perché è psicologica, riguarda strutturalmente l’uomo.

Così il desiderio è infinito perché indeterminato, perché ad ogni momento dis-conosce l’oggetto, e perché cercando il piacere finito-materiale è piuttosto un anelito costante. In questo non può esserci oltre, non può esserci luogo e privato dell’oltre e senza luogo, il Paradiso non può nemmeno essere solamente aspirazione.

Una ulteriore antropologia individuale fortemente identitaria, quella proposta dal cristianesimo, destinata in primo luogo a procurare la frattura irreversibile tra uomo e mondo, che va comunque esplicitata nel passaggio, deducibile anche in alcune pagine leopardiane, dalla religione civica alla comunitaria.⁶⁸⁹

Si leggano a proposito i *Pensieri*:

Gesù Cristo fu il primo che distintamente additò agli uomini quel lodatore e precettore di tutte le virtù finte, detrattore e persecutore di tutte le vere; quell’avversario d’ogni grandezza intrinseca e veramente propria dell’uomo; derisore d’ogni sentimento alto, se non lo crede falso, d’ogni affetto dolce, se lo crede intimo; quello schiavo dei forti, tiranno dei deboli, odiatore degli infelici; il quale esso Gesù Cristo

⁶⁸⁷ In questa nota scorgiamo l’ombra lunga di Adelaide Antici e dei suoi pregiudizi

⁶⁸⁸ A. Mariani, op. cit., p. 37. Il Mariani discute la sua tesi in *Ateismo leopardiano*, capitolo conclusivo del suo saggio, in cui si confronta con Severino, con la Dolfi, col Luporini proprio per affermare il senso di quel limite equivoco, che per lui è anzitutto impotenza... Lo studioso, contrariamente al Timpanaro il quale pensava che in ciò consistesse la grandezza del pensiero leopardiano, ritiene insomma che il rifiuto di un approdo religioso alla sofferenza (rifiuto che egli comunque ammette) sia un limite, non una prospettiva, Sebastiano Timpanaro, *Antileopardisti e neomoderati nella sinistra italiana*, Nistri-Lischi, Pisa 1982, p. 293

⁶⁸⁹ Facciamo nostra la distinzione operata da Guy G. Stroumsa, *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, introd. di Giovanni Filoramo, Einaudi, Torino 2006 secondo cui: “La religione civica è, innanzitutto, la rappresentazione esteriorizzata di un rituale richiesto a tutti, o quasi a tutti, in una società determinata – rituale che si suppone capace di riaffermare l’identità collettiva. Nel mondo greco-romano, le manifestazioni della religione civica includeranno rappresentazioni pubbliche di venerazione, in luoghi designati, attorno a rituali prescritti, che comprendevano canti, processioni, libagioni e/o sacrifici”, p. 90. L’autore spiega il passaggio dal civico al comunitario alla dualità di sacro-profano e pubblico-privato: “[...] con l’interiorizzazione e la soggettivizzazione della religione, le due coppie si troveranno rovesciate: nel giudaismo e nel cristianesimo dei primi secoli, il campo del sacro si sovrapporrà a quello del privato mentre l’ambito pubblico diventerà il luogo del profano”, ivi, p. 95. Questa separazione è deducibile anche in alcune pagine leopardiane.

dinotò col nome di mondo, che gli dura in tutte le lingue colte insino al presente.⁶⁹⁰

in cui il poeta, riprendendo un pensiero espresso in *Zib.* p. 112 specifica come in questa accezione di mondanità si parli dell'uomo cosiddetto civile. Interessante è anche, soprattutto, il pensiero successivo, nel quale, riprendendo ancora una volta una notazione zibaldoniana, p. 611, egli instaura un paragone necessario con gli scrittori pagani per cui

[...] la generalità degli uomini civili, che noi chiamiamo società o mondo, non si trova mai considerata nè mostrata risolutamente come nemica della virtù, nè come certa corruttrice d'ogni buona indole, e d'ogni animo bene avviato. Il mondo nemico del bene, è un concetto, quanto celebre nel Vangelo, e negli scrittori moderni, anche profani, tanto o poco meno sconosciuto agli antichi.⁶⁹¹

In una religione che sostituisce all'appartenenza a una società, l'appartenenza a una comunità i cui scopi sono essenzialmente ultramondani, il *post mortem* assume un senso potentemente nuovo che comporta un atteggiamento diverso nei confronti della vita individuale e di quella collettiva. In particolare quel concetto di mondanità introdotto da Gesù, definisce il mondo come insieme di eventi, leggi, accadimenti – irreversibilmente *altro* rispetto all'uomo (meglio, rispetto al soggetto) – in cui si esercitano libero arbitrio e volontà.⁶⁹²

Del cristianesimo viene dunque evidenziato il sostanziale pessimismo nei riguardi di questo mondo descritto come regno della sofferenza e dell'infelicità. I pensieri del 9-15 dic. 1820 in particolare, giustificando in qualche modo la religione, tentano un accordo tra i ragionamenti esposti dal “sistema” leopardiano e i valori fondanti del cristianesimo. Con una avvertenza: l'esposizione leopardiana presuppone “essenzialmente la *verità reale* del cristianesimo” *tolta la quale* il sistema rimane intatto.⁶⁹³

Abbiamo parlato in precedenza dell'egoismo come di un principio di identificazione: il cristianesimo, e pare un paradosso, ponendo l'umano e il divino sul piano della totalità differente, dell'alterità assoluta raggiungibile attraverso la preghiera, la privazione di sé, il misconoscimento di una certa realtà

⁶⁹⁰ *Pensieri*, LXXXIV, p. 330-31

⁶⁹¹ *Pensieri*, LXXXV, p. 331

⁶⁹² Secondo la tesi di Paolo Petrucci, *Leopardi e il Libro Sacro, memoria biblica e nichilismo*, Andrea Livi ed., Fermo 2007, p. 206 sgg, nel *Nuovo Testamento, mondo* indica Satana, in quanto esterno, perché fondamentalmente ostile. La medesima tesi, espressa dall'autore anche in *Leopardi e il Cristianesimo*, cit. pp. 397 sgg, riconduce alla gnosi antica il superamento del dualismo uomo-mondo, tramite “il cammino salvifico avviato dalla conoscenza, che determina il risveglio dell'io, la scoperta, da parte degli eletti, della scintilla divina nascosta in loro”, ivi, p. 332

⁶⁹³ Il ragionamento lì svolto è molto denso. Si confrontino le pagine pp. 393-420 dello *Zib.*, interessanti anche per la giustificazione, attraverso topoi del cristianesimo, di punti nodali del sistema leopardiano individuabili, già nel 1820, nella corruzione e nell'infelicità causate dall'uso della ragione e dalla conoscenza. Il fatto che tramite il libero arbitrio Dio abbia dato all'uomo la capacità di commettere errori, significa, in prospettiva che Dio ha scelto il male per un bene, la libertà, e ha dato luogo alla storia, alla civiltà, al progresso e dunque all'errore. Tali posizioni ovviamente subiranno una evoluzione negli anni successivi quando l'idea di Dio si allontanerà sempre più dai pensieri del poeta.

istintuale, la rinuncia, sottintenderà di fatto una diversa forma di egoismo.⁶⁹⁴ Dopo aver distrutto il mondo annullandolo in Dio e aver fatto della vita un male, una colpa, un danno da cui è necessario essere “sgravati”, esso introduce ad una forma sottile di egoismo, rassegnato, non agonistico, ma in cui l’individuo guarda a sé e alla propria salvezza.⁶⁹⁵ In questo modo, dirà il primo ottobre 1821, il cristianesimo:

[...] nella sua perfezione, ricade, include, consiste in un vero e totale egoismo, sebbene esso gli professi massime dirittamente contrarie, e ne sembri il più forte, intero, e irreconciliabil nemico; sino a pretendere di spegnere affatto l’amor proprio, non solo cogl’infiniti sacrifici che ordina o consiglia, ma col volere e porre per indispensabile condizione, che questi ed ogni altra azione dell’uomo in ultima e perfetta analisi non abbiano per fine se stesso, ma assolutam. e puramente Iddio. Il che allora sarà fisicam. moralmente, matematicam. possibile, quando la natura del vivente e della vita sarà cambiata ne’ suoi principi costitutivi.⁶⁹⁶

Spiegherà questa pagina il successivo 9 ottobre: “L’amor di Dio nello stato che il Cristianesimo chiama di assoluta perfez. non è nè può essere che un amor di se stesso applicato al solo ben proprio, e non a quello de’ suoi simili. Or questo appunto è ciò che si chiama egoismo”.⁶⁹⁷ All’egoismo del timore e dell’invidia il cristianesimo sostituisce l’egoismo della sofferenza, ma per salvare l’anima individuale... Dio è la ragione che adduciamo per giustificare il nostro continuo riferirci all’assoluto, al buono e al cattivo, alla morale dunque, alla necessità e al caso. La religione sazia la sete di eternità che è nell’uomo e fittiziamente lo appaga, cioè lo illude. Essa non dà tuttavia verità certe, dà stabili credibilità, cioè verità credute per fede, in un mondo che ha il relativo, il contraddittorio come suoi soli punti di riferimento. Si tratta, inevitabilmente, di un Dio padre: ciò che a Lui piace o che Egli decide è giusto buono santo, *deve* essere.

3.6.1 Dell’esilio in terra

Non più semplicemente religione o scelta individuale, il cristianesimo viene considerato e progressivamente attaccato per il suo approccio sistematicamente negativo al mondo, per la percezione fittizia di una verità trascendente, per il dogmatismo che estende alla società oltre che all’individuo le sue ragioni negative. È d’altra parte vero che la stringente critica leopardiana al binomio

⁶⁹⁴ Facciamo nostra la supposizione di Severino, *Cosa arcana...*, cit., p. 136, secondo cui il testo proposto nell’*Zib.* intorno al 1820 ponga “[...] una differenza tra Gesù e il cristianesimo, e veda nel primo la presenza della grande illusione (cfr. anche p. 191), nel secondo la presenza della ragione e delle sue forme sociali, che lo corrompono fino a renderlo responsabile del peggioramento della vita”.

⁶⁹⁵ Questi pensieri sono svolti in un denso ragionamento del 13 settembre 1821, *Zib.*, pp. 1685-88

⁶⁹⁶ *Zib.* pp. 1824-25

⁶⁹⁷ *Zib.* p. 1882

felicità-coscienza individuale è spesso condotta proprio considerando l'uomo nel contesto allargato della natura, in quello ristretto della società, e preso singolarmente come persona che (alla stregua del tronco) sente e pena. Da queste tre prospettive interagenti Leopardi fa i conti col cristianesimo che viene attaccato nella sua pretesa di finalizzare ogni azione ad un aldilà in cui l'individuo troverà risposta, perché morale del rinvio e della rinuncia che, rendendo transeunte la presenza dell'uomo nel mondo, la asserva ad un modello ultramondano. Considerare la vita sempre più un esilio e viverla come tale, conduce al disimpegno nei confronti di se stessi e del contesto in cui si vive. E già questo stesso giustifica il dispotismo: l'asceta non è politico: il religioso misconoscendo l'esigenza di una *governance*, proteso com'è a salvarsi l'anima, ammette di fatto la liceità di uno stato assoluto che deresponsabilizzi il cittadino-credente e si affidi a un potere che governando assolva il fedele dai propri doveri civili. S. Paolo, di cui riporta il precetto "Castigo corpus meum et in servitutum redigo" affidato alla *Lettera ai Corinzi*, 9, 27, in *Zib.*, p. 152, è descritto come colui che ha sottolineato l'esigenza di attenuare le passioni indebolendo il corpo. La meditazione, ripresa molti anni dopo nel settembre 1829, va collocata nella più ampia problematica della debolezza corporale che favorisce il dispotismo: chi cerca di soggiogare il corpo asserva anche l'anima, non la libera:

[...] il costume e la massima di macerare la carne, e indebolire il corpo per ridurlo, [...], in servitù, dovea necessariamente illanguidire le passioni e l'entusiasmo, e render soggetti anche gli animi di chi cercava di soggiogare il corpo, e così per una parte contribuire infinitamente a spegnere la vita del mondo,

spiega Leopardi, per poi concludere che "Nel corpo debole non alberga coraggio, non fervore, non altezza di sentimenti, non forza d'illusioni ec."⁶⁹⁸ Un attacco al cristianesimo che se non è risolutivo (siamo ancora al 1820), tuttavia viene condotto attraverso il recupero dell'entusiasmo, delle forze vitali, del senso della terra che trovano nella carne la propria espressione. Il cristianesimo, infatti, ha il limite, nel suo stesso porsi, di considerare esilio la terra, favorendo di fatto il potere assoluto.⁶⁹⁹ Le passioni languide, l'entusiasmo contratto, spengono la vita del mondo proprio in quanto mettono in soggezione i piaceri corporali. E lo spirito è forte se lo è anche il corpo: per questo "nel corpo servo anche l'anima è serva", pensiero ripreso e svolto nel *Tristano*. Il corpo, le sue funzioni nello spazio, le sue possibilità, la sua correlazione stretta con lo spirito: nell'individuazione dei limiti del cristianesimo, in questo suo ridurre ogni cosa a sosta forzata che attende l'eternità, c'è già una critica che sarà densa di risvolti successivi. Il pessimismo dialettico leopardiano, con l'occhio agli esiti moderni più pienamente nichilistici e il cuore al pessimismo antico, approda a un materialismo sensista che manca di fede, che non crede nell'esistenza di un Dio ma che, modernamente, discute sul significato, cerca il senso delle cose, della vita, della realtà.

⁶⁹⁸ *Zib.*, pp. 254-55.

⁶⁹⁹ La tesi è presente nel *Discorso* del Machiavelli, II, 2 e nelle considerazioni del Rousseau mutuata da quelle di Machiavelli, *Contratto sociale*, I, IV, cap. 8, ma che Leopardi, secondo Pacella matura indipendentemente. Vedi n. 2 a I, 225, in *Zib.*, vol III, p. 552

Gli antichi supponevano che i morti non avessero altri pensieri che de' negozi di questa vita, e la rimembranza de' loro fatti gli occupasse continuamente, e s'attristassero o rallegrassero secondo che aveano goduto o patito quassù, in maniera che secondo essi, questo mondo era la patria degli uomini, e l'altra vita un esilio, al contrario de' cristiani.⁷⁰⁰

Nell'uomo-ombra – nell'omerico tremebondo simulacro di ciò che l'uomo fu – c'è la sostanziazione di un oltretomba inteso come esilio, come confinamento dalla vita, senza premio nè penitenza. Nella perdita della centralità dell'uomo così magistralmente svolta nelle *Operette* che in questo senso sono il luogo del rimpianto, lo spazio della scissione,⁷⁰¹ viene viceversa svolta la problematica dell'esilio in terra che comporta una differenza tra quel che sei e la realtà in cui vivi. Abbiamo qui, ma per contrasto un primo ragguaglio sulla sostanziale differenza di prospettiva tra il cristianesimo e le religioni antiche. In esse il mondo non è teatro, non è il palcoscenico della salvezza, è parte integrante della vita, tanto che la morte, riducendo l'uomo a ombra e l'anima, essendo soffio, rappresentano una sorta di eterna sospensione dalla materia, un prolungamento ameboide della vita.

Così:

La morte consideravasi dagli antichi come il maggior de' mali; le consolazioni degli antichi non erano che nella vita; i loro morti non avevano altro conforto che d'imitar la vita perduta; il soggiorno dell'anime, buone o triste, era un soggiorno di lutto, di malinconia, un esilio; esse richiamavano di continuo la vita con desiderio, ec. ec.⁷⁰²

Nella lettura del Constant, *De la Religion*, Paris 1827, il Recanatese trova conforto al suo convincimento di un ribaltamento di prospettiva di cui il concetto dell'esilio è una delle cagioni che ha, comunque, implicazioni politiche e sociali. In un passo del 29 settembre 1820 il tema viene infatti anticipato nel convincimento che il cristianesimo è sostanzialmente:

[...] favorevole al dispotismo, non per principio [...], ma per conseguenza materiale; perchè se l'uomo considera questa terra come un esilio, e non ha cura se non di una patria situata nell'altro mondo, che gl'importa della tirannia? Ed i popoli abituati (massime il volgo) alla speranza di beni d'un'altra vita, divengono inetti per questa, o, se non altro, incapaci di quei grandi stimoli che producono le grandi azioni. Laonde si può dire generalmente anche astraendo dal dispotismo, che il cristianesimo ha contribuito non poco a distruggere il bello il grande il vivo il vario di questo mondo, riducendo gli uomini dall'operare al pensare e al pregare, o vero all'operar solamente cose dirette alla propria santificazione ec.⁷⁰³

⁷⁰⁰ *Zib.* p. 116

⁷⁰¹ “Ma esilio in Leopardi è anche quello che vive l'uomo dopo la scoperta del cosmo copernicano, per il quale la terra non è più al centro dell'universo, ed è invece persa ai suoi estremi confini [...]” Elena Niccoli, *Esili. Leopardi e la Bibbia*, in *Ripensando Leopardi...*, cit., p. 250. Il *Copernico*, ma è davvero solo un esempio, tratta di questo allargamento dei confini, di una natura violata che si difende con un sorriso di strafottenza

⁷⁰² *Zib.* p. 4410

⁷⁰³ *Zib.* p. 253

Leopardi mettendo in evidenza il rivolgimento operato dal cristianesimo non pretende (è perfino troppo ovvio) che, ancora ai suoi tempi,⁷⁰⁴ il cristiano si riconosca nel tiranno (se non altro per comodità di delega), gli interessa, viceversa mostrare come il cristianesimo abbia distrutto “il bello il grande il vivo il vario di questo mondo” rovesciando di fatto la concezione antica per cui “questa era la patria, e l’altro mondo l’esilio”.⁷⁰⁵ Di questa presa di posizione Binni fa un movente del titanismo, dell’ansia eroica e distruttiva del giovane poeta di opporsi a qualsiasi forma di dominio, commentando da par suo :

[...] Leopardi non accetta, non bacia la mano che lo percuote, e proprio nello *Zibaldone* del '20-21 le concordanze fra il suo sistema e la religione cristiana (come via accessoria e secondaria di un debole risorgimento delle illusioni dopo la caduta delle antiche civiltà) trovano netta rottura nei durissimi giudizi sul cristianesimo non solo perché alfierianamente esso è sempre stato “favorevole al dispotismo” e predicando l’obbedienza in qualche modo inclina l’animo degli uomini da un’obbedienza spirituale ad una obbedienza temporale [...]⁷⁰⁶

Un’etica legata alla religione e ad essa dipendente che guarda al mondo solo in chiave escatologica come possibilità di salvezza del singolo almeno, scoraggia in nome di Dio la partecipazione attiva alla vita politica e finisce col giustificare le forme di assolutismo che, privando l’uomo della responsabilità lo esimono dall’interessarsi alla cosa pubblica. Ci sembra di poter dire che nel discorso leopardiano la riflessione sull’antico e sul moderno riguarda anche l’osservazione di un mutamento culturale prodottosi nella tarda antichità, mutamento che non è solo dovuto ad una differente accezione teologica (che contemperi il passaggio dal politeismo al monoteismo) ma che si sostanzia soprattutto in un diverso modo di vivere la società, di guardare al tempo e all’accadere. La totale sfiducia nell’oltre si oggettiva nella credenza omerica di divinità bellicose che usano l’uomo e la sua passione per costruire il fato. Secondo le risultanze della teologia platonico-cristiana l’esilio da questo mondo è già rinuncia, rottura definitiva del patto originario. Ma è un esilio che avviene, ancora, attraverso la mortificazione del corpo, di una carne indebolita, lasciata a macerare nelle tribolazioni di passioni languide e di vita spenta in un corpo servo. Una delle differenze fondamentali tra il cristianesimo e la teodicea greca consiste nella risposta alla domanda esistenziale per eccellenza: *perché soffriamo?*: se il cristianesimo, infatti, rinvia a un futuro di serenità in cui il giusto troverà appagamento e i suoi peccati saranno mondati e riscattati, nel pensiero greco la sofferenza è uno scempenso che non viene sanato in un universo vuoto di finalità.

L’uomo-senza-Dio, lasciato in sospenso tra due eternità, tra il prima e il dopo della sua esistenza, vale a dire tra il niente e il niente, costruisce da sé il suo

⁷⁰⁴ Ma risulta pur vero quanto osservato da Alfredo Bonadeo, «Nullità della vita» e teologia in Leopardi, «Giornale storico della letteratura italiana», n. 594, 2004, pp. 254-275, secondo cui: “Queste considerazioni non erano pure astrazioni, ma riflettevano la realtà politica dell’Italia, dove nell’era della Santa Alleanza e della Restaurazione l’autorità della religione era assoluta e il dispotismo imperava annullando la vita”, p. 258

⁷⁰⁵ *Zib.* p. 254

⁷⁰⁶ Walter Binni, *La protesta di Leopardi*, Sansoni, Firenze 1977, p. 61

destino che è sempre comunque di sopravvivenza. Nella dissoluzione del Dio provvidente, l'uomo è abbandonato a se stesso. Il vagito cresce col crescere dell'uomo, riprende forza in un dolore universale e diviene urlo che il calore del sogno non può più consolare. E tuttavia quest'uomo-senza-Dio, le cui azioni non hanno alibi, è libero proprio nel suo essere uomo-tra-gli-altri, nel condividere la sorte dei viventi. Il bene comune, nell'esilio, è fuori dal progetto di salvezza. Questo ad avviso di Leopardi è il limite della sostanza cristiana applicata all'organizzazione sociale e civile.

SEZIONE QUARTA

CIVILTA', SOCIETA', POLITICA

4.1 L'origine. Caino

L'attenzione alle problematiche del vivere civile che cogliamo fin nelle prime annotazioni dello *Zib.*, viene ripresa in vario modo nei *Canti* e nelle *Operette morali*, viene continuata nell'arco degli anni con una costanza che la rende degna d'attenzione, diventa centrale nei *Pensieri*, per venire svolta in chiave simbolica nei tanti riferimenti alla storia contemporanea presenti nei *Paralipomeni*. Il V degli *Elenchi di letture* stilato dopo il 1830 è una traccia evidente di questo interesse. Che Leopardi abbia letto realmente quei libri o che ne abbia annotato i titoli perché si riprometteva di leggerli è questione aperta su cui non ci esprimiamo, rilevante è per noi notare come quest'elenco tocchi, nelle opere altrui, tutta la fitta trama degli argomenti discussi negli anni e che risultano pregnanti nella sua speculazione in materia. Il primo libro lì riportato riguarda l'*Esprit des loix* di Montesquieu (che egli certamente lesse o quantomeno consultò ampiamente)⁷⁰⁷ nelle considerazioni di M.me de Staël, il secondo riporta la dicitura “Saggio del Pope sull'uomo” per passare attraverso l'analisi dei costumi dei Germani (Tacito?) alla *Scienza della legislazione* di Gaetano Filangieri, all'*Emilio* di Rousseau, alle *Opere* del Machiavelli, arrivando a Lucrezio, libro V, “dove si parla dello stabilimento della società”. Solo a scorgere l'elenco, e non approfondendo i vari testi annotati si evince l'intenzione di un'analisi sull'uomo come animale politico secondo la notissima enunciazione di Aristotele, inserito in una società di cui si vuole ancora definire l'origine e che si dota di leggi e ordinamenti diversi sì, ma che seguono modelli circoscritti.

La proiezione dell'individuo fuori da sé, la ricerca dell'altro e la fondazione della civiltà sono tutti momenti di una evoluzione che riguarda la ragione ribelle che si sforza di determinare le cose conoscendole e così “costruisce” l'essere stesso dell'uomo. La costruzione è perdizione e la definizione logica della realtà finisce con lo svelarne certe astrusità funeste per l'uomo. La ragione si connota di un'assenza che non riesce a colmare, proprio a causa del lavoro prodotto da quell'assenza, e questa sua caratteristica senza scampo è la contraddizione intrinseca alla vita. Ne viene fuori una sorta di metafisica dei costumi contrassegnata da intersezioni, alchemiche interrelazioni, tentativi, conquiste che ogni volta interrompono *nella società* l'omogeneità tra uomo e natura e dannano l'uomo. Questo schema, all'apparenza semplice ma in verità molto

⁷⁰⁷ Di Montesquieu, secondo quanto apprendiamo da Fabio Frosini, *Leopardi politico*, in www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/immaginazionefrosini.htm, 2006, nel 1820 Leopardi lesse le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), mutuando dall'autore, il concetto repubblicano antico di libertà e la possibilità di una concezione politica della religione. Si rinvia a questo testo, più in generale, per un compendio della presenza di certi aspetti politici del pensiero dello stesso Montesquieu e di Machiavelli in Leopardi

complesso perché maturato lentamente e con tutta una serie di nodi problematici irrisolti, si applica all'uomo singolo, alla società che agisce come corpo unico, alla storia come percorso di civilizzazione e cammino dell'umanità, ed è congegnata in modo tale che ad ogni avanzamento razionale, ad ogni conquista si ottiene una perdita.

L'arduo ed estenuante compito di guardare in faccia la realtà disvelandone l'irredimibilità nella messa in crisi di qualsiasi forma di idealismo latente, è affrontato da Leopardi concentrando le sue analisi sul *fare*, ossia sul vivere ed elencando inesorabilmente le coniugazioni terribili del *vero* nella vita dell'uomo, nel pieno riconoscimento della parte agonistica dell'esistenza. Per il poeta la vita è il tutto e in essa vivere e morire, individuo e natura, volontà, razionale e irrazionale sono un'unica cosa, si incontrano e si fronteggiano, combattendo una battaglia dagli esiti scontati. Le illusioni, che dalla dimensione individuale si estendono a quella collettiva, sono qui un velo cosciente e non sono *altro* rispetto all'essenza stessa dell'uomo. Sono uno dei modi, un modo dolce, di *descrivere* la materia e le cose travestendole. Del vero egli coglie l'effettualità, ossia la nudità tragica nella complessità del reale. Non una assiologia di argomenti gerarchicamente disposti per cariche valoriali, la sua, ma una descrizione dell'essere tramite il comportamento, che guardando alla *praxis* mantiene in ogni momento la neutralità propria di un punto di vista oggettivo.

La natura antagonista⁷⁰⁸ della realtà può essere colta solo dallo sguardo d'insieme che comprende il progressivo annullamento operato dalla lotta, dalla guerra, dalla corruzione. Anche in tal senso tutto è nulla e per questo dal nulla derivano le cose che sono, perché nulla è questa forza positiva-negativa applicata all'essere che dell'essere fa parte integrante. La percezione di questo elemento dinamico, conflittuale, appunto, ha indotto in un errore sottile che tenteremo qui di correggere: l'errore di un Leopardi *definitivamente* moralista.

La critica alla società e ai costumi che c'è ed è innegabile riguarda la critica dell'agire come divenire della ragione che per sua natura *si* contraddice e contraddice. I consigli a ben fare nelle inevitabili implicazioni morali, sono innanzitutto una ricerca di senso, la definizione di un modo di essere e di guardare alle cose. I grandi maestri leopardiani da Cicerone a Seneca a Platone a Teofrasto a Pascal allo stesso Epitteto quando discettano sulle azioni lo fanno per correggere, per suggerire. A Leopardi l'*azione* interessa (diremmo facilmente) in quanto risultato dell'agire. I consigli, le osservazioni spesso pungenti sui limiti del comportamento umano preso in sé, nei confronti degli altri e in relazione all'ambiente e alla natura, la stessa vena polemica, acuitasi nell'ultimo periodo della sua produzione, il sarcasmo a volte feroce con cui giudica costumi e comportamenti, raccontano a ben vedere *anche* la possibilità di un equilibrio, ma indagano sostanzialmente dentro la frattura che si apre tra essere e apparire, tra ricerca della felicità e dannazione, tra l'*agito* ipostatico e la *possibilità* che

⁷⁰⁸ Spiega bene il senso dell'antagonismo leopardiano Antonio Negri, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Mimesis Eterotopia, Milano 2001, 2.a ed., p. 207, discutendone la configurazione poetico-metafisica nella realtà: "Il soggettivarsi dell'antagonismo fra vita e morte, fra soggetto e natura, fra poesia e conoscenza, diviene in primo luogo sottolineatura di antagonismo. [...] La realtà è scissa, completamente, radicalmente – non il vero razionale ma il fare, l'etico immediato, la giovinezza e la bellezza vengono indicati come pulsazioni soggettive, eminenti sul livello ontologico. Il vero razionale è il nemico [...]"

diventa, che si fa. La sua indagine sulla natura dell'uomo, lungi dal proporre un modello comportamentale, ha sì come punto di partenza ineludibile il contegno dell'uomo nella società, ma è condotta all'interno della tragica differenza con la natura, tra leggi naturali e organizzazione, tra indole e costrizioni, tra volontà e destino. Questo è il senso profondo della "mezza filosofia" teorizzata dall'autore delle *Operette morali* che non è, né vuole essere, un moralista in senso classico. Egli ha una visione del mondo che usa come parametro di riferimento del suo giudizio, ma l'impressione è che il senso dell'agire, la problematizzazione dell'esistenza nel tempo e nello spazio (in *questo* spazio e in *questo* tempo) come azione, tutte le considerazioni lì espresse, gli inviti, le massime e le invettive non conducono a semplici riferimenti comportamentali, sono sì tratti distintivi (e istintivi) di quel pensiero ma non rappresentano semplicemente una sintesi di esperienza e buon senso, tese come sono a scoprire la radice stessa dell'essere al mondo dell'uomo come *essere-agente*. Chi agisce esprime volontà, ha desideri, pulsioni, passioni e il giudizio su di lui non può che essere etico, ma se il punto nodale (è quanto abbiamo tentato di dimostrare e mostrare) della mezza filosofia del Recanatese è proprio l'azione, e se l'azione, misto di volontà e accidente, leopardianamente *sospende* il principio di non contraddizione, allora le riflessioni attorno all'uomo che inter-agisce non sono solo etiche o estetiche. Esse riguardano anche l'essenza, l'ontologia, la metafisica dell'essere colto nella sua qualità diveniente di sistema-relazionale. E tale qualità diveniente è libertà. Questo è il senso profondo della mezza filosofia tesa al recupero del pensiero antico, che guarda sì alla ragione ma non ne condivide gli eccessi. A tal proposito Leopardi elenca progressivamente le figure di Catone, Cicerone, Tacito, Lucano, Trasea Peto, Elvidio Prisco, pensatori molto attenti alla società e alla politica, consapevoli della *necessità filosofica* di una partecipazione alla vita attiva. Notiamo come gran parte di questa lista di nomi sia la ripresa di persone notabili che Marco Aurelio ha conosciuto tramite Claudio Severo Arabiano,⁷⁰⁹ a dire comunque di una tradizione che vede in questi personaggi le figure della libertà. Grazie a loro, e allo stesso Severo, l'imperatore ha "concepito l'idea di uno Stato le cui leggi siano uguali per tutti, *che si governi secondo l'uguaglianza e la libertà di parola*, e di una monarchia che rispetti innanzi tutto la libertà dei governati".⁷¹⁰ La filosofia, che nel sentire del giovane Giacomo aveva distrutto

⁷⁰⁹ Marco Aurelio, *Pensieri*, I, 14, pp. 132-33. Così Leopardi, *Zib.* p. 522, che riprende comunque con qualche differenza un elenco già trascritto il 14 novembre 1820, p. 274 che comprende anche Aruleno Rustico: "Del resto la mezza filosofia, non già la perfetta filosofia, cagionava o lasciava sussistere l'amor patrio e le azioni che ne derivano in Catone, in Cic. in Tacito, Lucano, Trasea Peto, Elvidio Prisco, e negli altri antichi filosofi e patrioti allo stesso tempo". Così Marco Aurelio: "Da Severo: [...] l'aver conosciuto grazie a lui. Trasea, Elvidio, Catone, Dione, Bruto...". Dall'elenco leopardiano rispetto a quello dell'imperatore mancano Dione e Bruto. Di Dione comunque il poeta discute a più riprese nello *Zib.* e all'inizio della *Comparazione*, p. 266 cit., Leopardi riporta una frase sulla virtù da noi commentata precedentemente e attribuita dallo storiografo, autore di una *Storia romana* in 80 voll, a Bruto in punto di morte; Bruto viene citato appena sotto, *Zib.* p. 523 – in un passo tratto da Floro, per esprimere una tesi che verrà ripresa nella *Comparazione* – e così tradotto dal Pacella, *Zib.* III, p. 590: "Ma quanto è più potente la fortuna della virtù! e come è vero quello che (Bruto) disse morendo, che «la virtù non è nei fatti, ma solo nelle parole»"

⁷¹⁰ Marco Aurelio, *ibid.*, corsivo nostro

Roma, e comunque l'aveva indebolita,⁷¹¹ si riscatta nell'azione come orizzonte del pensiero, come ansia di libertà. Il pensiero antico nei suoi sviluppi ha una sua rilevanza proprio in quanto "mezza filosofia" che afferma ad un tempo la necessità della speculazione e dell'analisi del comportamento: la quale è teorica ed è allo stesso tempo etica ed estetica, pragmatica valutazione di ciò che accade.⁷¹² Giacomo sa che parlando della corruzione della civiltà antica, del cristianesimo come reazione irrazionale all'eccesso di ragione, della passività seguita all'uccisione di Cesare, e motivando la crisi attraverso la filosofia, piega la storia a una interpretazione che è essa stessa filosofica. Anche nel periodo che va dal '20 al '22, dunque, il poeta usa la ragione per attaccare la ragione, in un paradosso apparente da cui si esce solo attraverso la storia, la sua evoluzione, la problematizzazione costante delle sue dinamiche, tra libertà e uguaglianza.

Ma come accade che la libertà sia il cardine dell'agire umano? è essa la possibilità reale della determinazione (e autodeterminazione) dell'uomo?

E nella libertà c'è una colpa?

Sono questi gli interrogativi di partenza per risolvere i quali bisogna ricondurre il discorso, leopardianamente, all'origine, e lì soffermarsi. Da sottolineare in premessa il fatto che le argomentazioni socio-politiche nell'opera leopardiana non vengono poste (né disposte) sistematicamente, non fanno parte di un disegno organico ma si passa continuamente dalla ricerca e dalla definizione degli inizi della civiltà, alla ricerca e alla definizione delle cause della crisi per cui "caggiono i regni" fino ad arrivare all'analisi dei comportamenti individuali e di massa e alla loro valenza politica. Per far questo, per estendere lo sguardo all'organizzazione umana, per individuarne limiti e difetti, ma per rispondere alle *domande sulla libertà* occorre comunque interrogarsi sul principio.

Leopardi, sappiamo, è attento al problema del fondamento e le sue riflessioni sono sempre degne di interesse perché sollecitano discussioni successive, anticipano trattazioni contemporanee.

Riflettendo sul significato religioso della ribellione di Adamo, abbiamo trattato della caduta come di un allontanamento, necessario anche se funesto, in quanto frutto della razionalità intrinseca alla conoscenza umana. Anche il senso della caduta è in Leopardi originario: la *Storia del genere umano* (dicevamo) segnala questa caduta, dono tragico degli dei, figlia degenerare e non riconosciuta del limite e dell'oltrepassamento. Qui, alcuni esseri umani, insoddisfatti dall'uniformità e dalla sazietà che la finitezza aveva prodotto in loro, "[...] vennero in sì fatta disperazione, che non sopportando la luce e lo spirito, che nel primo tempo avevano avuti in tanto amore, spontaneamente, quale in uno e quale in altro modo, se ne privarono."⁷¹³ Giove, per migliorare la loro condizione crea la *differenza* e li dannava. La coscienza della diversità, la tensione al progresso e

⁷¹¹ Ricordiamo che intorno al 1820 Leopardi, dopo aver letto il saggio *Grandeur et décadence* del Montesquieu, affrontò lo studio dell'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* del Lamennais in cui il concetto della decadenza di Roma veniva sì approfondito, ma era ermeneuticamente piegato a una interpretazione cattolica della storia.

⁷¹² Concordiamo col Timpanaro che è stato il primo ad aver tracciato compiutamente le linee dello sviluppo di questi concetti, anche se restiamo convinti che la coscienza dell'importanza della filosofia in Leopardi sia superiore alla sua negazione. Cfr. S. Timpanaro, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, in ID., *Classicismo e illuminismo...* cit., pp. 192-199

⁷¹³ O.M., *Storia del genere umano*, p. 6

alla conoscenza diventano nell'uomo deterioramento, malessere. La tradizione antica sostiene questa posizione comprovando che "...questa corruttela e decadimento del genere umano da uno stato felice sia nato dal saper e dal troppo conoscere."⁷¹⁴ La natura non sopporta tensioni conoscitive: l'uomo è condannato all'infelicità, alla continua assenza di piacere, di appagamento. Il poeta ci insegna anche qui a guardare le cose dalla prospettiva dell'assoluto moltiplicato⁷¹⁵ in cui la relatività del tutto sia ben chiara e in cui ogni cosa porti con sé il crisma dell'assolutezza e quindi della definitività. L'aporia è all'origine, dunque, e sta tutta nella dimensione da cui guardiamo la faccenda, poetica o filosofica. Ogni volta un eccesso che annulla: il troppo conoscere causa la corruttibilità, il troppo volere conduce al delitto e dunque alla civiltà.

In Caino, la parabola della caduta assume un valore oltremodo complesso e la domanda sulla libertà viene interiorizzata. Con la vendetta Caino completa la ribellione iniziata da Adamo. Egli, tentato da se stesso, non da Eva, non dal serpente, preda della colpa, arriva a fondare la civiltà. Non è più la conoscenza dell'altro, la questione. Non è più la conoscenza in sé presa. Nell'invidia di Caino subentra tragicamente il problema della conoscenza di sé. Da Socrate Leopardi ha imparato che il movimento della conoscenza è in fondo sempre un movimento verso se stessi, verso l'interiorità del vedere. Movimento verso se stessi sono l'amor proprio e la sua corruzione, l'egoismo, definito da Leopardi "il *se stesso*",⁷¹⁶ malattia della società, necessaria forma conseguente di appartenenza e di individualismo. Ma anche l'egoismo è in qualche modo pre-determinato nell'animo dell'uomo perché procede istitutivamente da esso:

L'invidia, passione naturalissima, e primo vizio del primo figlio dell'uomo, secondo la S. Scrittura, è un effetto, e un indizio manifesto dell'odio naturale dell'uomo verso l'uomo, nella società, quantunque imperfettissima, e piccolissima. [...]. Così che il solo e puro bene altrui, il solo aspetto dell'altrui supposta felicità, ci è grave naturalmente per se stessa, ed è il soggetto di questa passione, la quale per conseg. non può derivare se non dall'odio verso gli altri, derivante dall'amor proprio, ma derivante, se m'è lecito di così spiegarmi, nel modo stesso nel quale dicono i teologi che la persona del Verbo procede dal Padre, e lo Spirito Santo da entrambi, cioè non v'è stato un momento in cui il Padre esistesse, e il Verbo e lo Spirito Santo non esistesse.⁷¹⁷

Del gesto ribelle che porta all'uccisione di Abele, Leopardi coglie le implicazioni che fatalmente non riguardano solo lo sguardo che Caino compie su di sé ma che dello sguardo e dell'azione conseguente contemplanò il risultato: "Ed è bello il credere che la corruttrice della natura umana e la sorgente della massima parte de' nostri vizi e scelleraggini sia stata in certo modo effetto e figlia e consolazione della colpa".⁷¹⁸ L'indagine sulla corruzione dell'uomo dallo

⁷¹⁴ Cfr. *Zib.*, pp. 2939-40

⁷¹⁵ Sull'assoluto moltiplicato rinviamo alle considerazioni svolte precedentemente in questo studio allorché abbiamo trattato del problema della conoscenza e delle verità

⁷¹⁶ *Zib.* p. 670. Leopardi ci parla di egoismo oltre che in vari altri luoghi dello *Zib.* (p.e. alle pp. 2271 -73, alla p. 3291) anche in *O.M., Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, pp. 138-39

⁷¹⁷ *Zib.* pp. 1164-65

⁷¹⁸ *Zib.* p. 191

stato di natura porta ad una riflessione che crediamo divertita, sul fatto che il fondatore della civiltà sia il primo riconosciuto traditore della storia. La civiltà è dunque già nel segno di Caino. Segno grave che concerne la possibilità del tradimento e dell'omicidio, la mancata purificazione della colpa, la permanenza del delitto. Segno che caratterizza la politica tra gli uomini,⁷¹⁹ ma segno esso stesso della differenza tra un prima e un dopo la colpa. La colpa, tradendo la legge, separa ciò che è unito ed è *prima* nella coscienza e *dopo* nell'azione. Solo dopo. L'uomo, colto nella libera essenza del suo agire, distrugge o comunque trasforma ciò che è dato qualificandosi già nel proposito con cui commette una determinata azione. La colpa è nel pensiero, nella rottura dell'uniformità scatenata dall'intenzione, nella percezione che si ha di stare per commettere un delitto, nella volontà tesa a quel fine.

Il passo testé citato individua la società come corruttrice, la definisce sorgente dei vizi, ma introduce il concetto interessante della società come "consolazione della colpa". Dal delitto in seguito al quale viene creata la prima città non c'è ritorno. Esso inizia la storia, causando il passaggio dallo stato di natura, sostanzialmente amorfo ma felice (proprio per questo), al vortice del progresso su cui il Leopardi avrà modo di polemizzare e di riflettere spesso. La contrapposizione tra la figura di Cristo e quella di Caino serve a sottolineare questo passaggio. Come Cristo ha combattuto e maledetto la civiltà e, riconducendo ad essa gran parte del male, ha redento l'uomo dalla colpa e demonizzato il mondo, così Caino ha dannato l'uomo facendolo uscire per sempre dalle leggi della natura e ha creato ciò che è mondano.

Partendo da questa riflessione che è, ricordiamolo, meramente dimostrativa del pensiero leopardiano in materia, analizziamo ora il binomio civiltà-colpa, filtrandolo attraverso il significato che via via viene dato al delitto nella cornice del libero arbitrio. Leopardi sostiene che "[...] l'uomo il quale per la prima volta s'è risoluto a commettere un delitto, ha dovuto con gran fatica e pena trionfare della propria coscienza, e delle proprie abitudini: e si trova allora nell'atto di aver riportato questo trionfo".⁷²⁰ Il delitto marca dunque una scissione interiore avvenuta *ancora prima* di produrre un qualsivoglia esito. Al di là della sua riuscita, esso è nel disegno, nel tarlo che scava nell'animo e favorisce l'intenzione, atto della volontà già al suo porsi, che nelle nature non avvezze alla crudeltà, sospende l'abitudine, comportando un mutamento radicale dei pensieri e dunque dell'essere. Leopardi nella sua teoria dell'assuefazione è attento ai cambiamenti di uno spirito assuefatto e sa come questi possano determinare l'azione. Anche la semplice intenzione comporta una operazione di riconoscimento, un disvelarsi al male che costa uno sforzo interiore notevole e, in un certo senso, eroico.⁷²¹

Delittuosa già nella menzogna, la ribellione viene punita da Dio che caccia il figlio di Adamo e lo segna,⁷²² ed egli prende ad errare finché si ferma e diventa

⁷¹⁹ "Tra la cosmologia dell'alto, del moderno logos politico e quella degli dei notturni, custodi della nostra origine ctonica e garanti della nostra esistenza notturna, c'è, insomma, l'antica legge titanica, c'è il segno di Caino", Domenica Mazzù, *Logica e mitologica del potere politico*, Giappichelli, Torino 1990, p. 9

⁷²⁰ *Zib.* p. 2482

⁷²¹ Cfr. *Zib.* p. 72

⁷²² Cfr. *Zib.* p. 1164, cit.

“costruttore di città”⁷²³ fondando, nell’accezione leopardiana, la civiltà. La colpa attraverso il delitto fonda la civiltà che si presenta fin da subito come un *rifugio della colpa*. L’esempio di Caino è in tal modo archetipico: interessa in Caino la percezione di una corruzione dell’uomo che è nell’uomo, ancor prima di tradursi in azione. Il delitto prima di compiersi matura nell’individuo che si decide al gesto e interrompe l’uniformità della coscienza fratturandola. La libertà è dunque il cardine dell’agire umano. Essa è la possibilità reale della determinazione (e autodeterminazione) dell’uomo. Qui la libertà è colpevole perché volontà che realizza l’intenzione peccaminosa. Ma la colpa è prima del delitto: è nello stesso atto libero del pensare-contro. È nella natura stessa del dubbio. Ed è già, in qualche modo, una ferita dell’essere. Che dell’essere viola l’unità e dunque l’uguaglianza.

Da questa ferita nasce la civiltà. Dalla perdita unità.

⁷²³ *Gen. 4,17*

4.2 Libertà e uguaglianza

L'enorme tentativo di comprensione della realtà compiuto da Leopardi negli anni si pone come un'analisi dell'insieme-mondo in cui l'uomo si trova ad operare e dunque a sopravvivere.⁷²⁴ I sistemi di governo non vengono discussi per la loro qualità intrinseca, non sono cioè storicizzati, ma sono trattati idealmente come schemi della complessa impresa della ragione nella sua sempiterna sfida con la natura. Su tutto vige un binomio da cui il poeta non pare discostarsi, quello tra libertà e uguaglianza. Bastino le tesi espresse in un fitto ragionamento zibaldoniano,⁷²⁵ ripreso più volte e con diverse sfumature nell'arco degli anni ma sostanzialmente immutato, per comprendere come la libertà e l'uguaglianza vengano discusse attraverso l'unità e la perfezione: la tesi portante è infatti che “[...] la perfezione di un governo umano è cosa totalmente impossibile e disperata, e in un grado maggiore di quello che sia disperata la perfezione di ogni altra cosa umana”.⁷²⁶ Il tema viene svolto considerando appunto i vari tipi di governo e i presupposti per cui essi prosperano.

La prima tesi a supporto discorre sul governo monarchico definito “assoluto e dispotico” il quale è comunque originario: “[...] nello stato primitivo della società, non poteva nè doveva esser altro che il monarchico assoluto”.⁷²⁷ La dimostrazione che segue ci pare acutamente toccare il problema dell'imperfezione sostanziale di un sistema in cui una collettività di individui viene governata da uno solo. Naturalmente infatti, ciascun individuo è uguale agli altri e ha libertà di azione e di pensiero. Il suo scopo è raggiungere il bene, ossia la felicità. La società è un *corpo* composto di parti il cui scopo è il bene comune. Rotta l'unità primordiale, la massa degli individui deve perseguire la finalità di far coincidere, ed è la sua missione all'interno della società e dello stato, il bene del singolo col bene comune (o il bene comune con il bene del singolo), in modo che la molteplicità delle tensioni individuali alla felicità sia traslata nell'omogeneità di una tensione collettiva. Senza unità di intenti non c'è felicità in qualsiasi corpo. Ora, il bene può essere garantito da un unico individuo che dovrebbe esprimere perfettamente questa aderenza della volontà dei singoli e farsi espressione della volontà delle masse. In questo senso guidare il popolo è mettersi al suo servizio, cercare di corrispondere al fine di quella data società. E

⁷²⁴ Riportiamo l'inizio di A. Prete, *La «pretesa perfezione» della società*, in ID., *Il pensiero poetante*, cit., p. 125: “Mai nella cultura italiana la critica alla civiltà ha toccato toni così dissacranti, mai s'è alimentata di uno sguardo così severo e di una meditazione così amara e solitaria”

⁷²⁵ Il ragionamento va dalla p. 543 alla p. 579 per poi continuare alle pp. 580-85, dello *Zib.*

⁷²⁶ *Zib.* p. 544

⁷²⁷ *Zib.* p. 545

proprio nel mezzo della discussione Leopardi ci regala uno dei suoi illuminanti incisi avvertendoci come “la perfezione di qualunque cosa, non è altro che la sua intera corrispondenza al suo fine”.⁷²⁸

Stabilito dunque e una volta per tutte che il fine della società in sé presa è il bene dei singoli individui, Leopardi passa a formulare la tesi che la volontà del singolo regnante deve interamente corrispondere a quel fine. Cosa impossibile, tranne a postulare l’esistenza di “un principe quasi perfetto”⁷²⁹ senza il quale la società smarrisce il suo scopo e diventa dannosa per l’individuo che si asserva e per la natura da cui il consesso degli uomini si è distaccato.

Trattando poi di quella perfezione che, usando una endiadi di Cicerone, dice essere “in usu vitaeque communi” da lui tradotto con “nell’uso e nella vita comune”,⁷³⁰ egli riflette sul fatto che nelle società antiche la scelta del principe cadeva sull’eccellenza, su un uomo “per doti dell’animo e del corpo, vere e convenienti alla detta dignità, o piuttosto ufficio e incarico”.⁷³¹ C’è in questa constatazione anche la suggestione di quanto letto in Sallustio che verrà citato qualche pagina dopo: “Orbene, alle origini i re – tale fu il primo nome di signoria sulla terra – a seconda dell’indole esercitavano chi la mente chi il corpo; a quei tempi peraltro la vita umana scorreva immune da cupidigia e ciascuno era pago di quel che aveva.”⁷³²

Come avvenga il patto sociale Leopardi non dice, non è materia che lo riguarda. Gli esempi dell’eccellenza, tuttavia, sono numerosi, tanto che egli arriva ad affermare che originaria non è la tirannia ma la monarchia assoluta elettiva⁷³³ a cui i popoli – senza che con ciò comprendessero il termine *assoluto* – si “sottomettevano *col fatto*”.⁷³⁴

Con la degenerazione delle società e degli individui, il potere in mano ad uno solo divenne un male. A questo proposito si legga ancora Sallustio, parzialmente citato nello *Zib.* direttamente dal latino in un passaggio successivo: “Regium imperium, quod initio conservandae libertatis atque augendae reipublicae fuerat.”⁷³⁵

⁷²⁸ *Zib.* p. 549

⁷²⁹ *ivi*

⁷³⁰ *Zib.* p. 552. La frase è tratta dal *De amicitia* di Cicerone che in quei giorni Leopardi stava approfondendo (numerose sono le estrapolazioni di questo libro trascritte nello *Zib.* di questo periodo) e suona così: “[...] nos autem ea quae sunt in usu vitaeque communi, non ea quae finguntur aut optantur, spectare debemus”: “mentre noi dobbiamo mirare a ciò che conta nella vita pratica, non a ciò che è nei nostri sogni o nelle nostre fantasie”, Cicerone, *De amicitia*, 5, 18 in ID., *Opere morali*, cit. pp. 658-61

⁷³¹ *Zib.* p. 553

⁷³² Il passo è citato in latino in *Zib.* p. 598. Come apprendiamo dal Pacella, Leopardi legge Sallustio nell’edizione francese *Œuvres de Salluste, traduction nouvelle par Dureau-Delamolle*, Paris 1808, 2 voll. L’edizione da noi seguita è Gaio Sallustio Crispo, *La congiura di Catilina*, (d’ora in poi *De coniur. Cat.*), II, 1, testo lat. a fronte, a cura di Lidia Storoni Mazzolari, Rizzoli, Milano 2009 (1976), pp. 78-79

⁷³³ In una aggiunta marginale successiva, datata 1824, secondo l’indicazione del Pacella in *Zib.* III, p. 595, viene citata la fonte in Antoine-Yves Goguet che in collaborazione con Alexandre Fougère aveva scritto *De l’origine des lois, des arts et des sciences, et de leur progrès chez les anciens peuples*, Paris 1758 che Leopardi legge in versione italiana

⁷³⁴ *Zib.* p. 555

⁷³⁵ *Zib.* p. 598, cit., ma è interessante analizzare l’intero periodo perché lì è espressa anche la posizione storiografica che il nostro manterrà negli anni e su cui discorrerà più volte. Lo leggiamo direttamente in traduzione: “Poi, quando il potere regio, che era stato istituito per

Un re “non eleggibile” rese la monarchia “il peggiore di tutti gli stati” ponendo molto spesso il governo nelle mani del “peggiore di tutti gli individui”⁷³⁶. L’unità era interrotta, le società divennero dannose e inutili. In questa dissoluzione del fine nascono le repubbliche.⁷³⁷ Nell’analisi del potere repubblicano, Leopardi distingue la libertà “insociale”⁷³⁸ precedente alla monarchia, dalla libertà sociale successiva alla monarchia. Smarrito lo scopo, la società è destinata all’infelicità. Siamo ancora al gennaio 1821 e la felicità viene considerata possibile nella natura e “l’arte, la ragione, la meditazione, il sapere, la filosofia” sono intesi come dei surrogati che nella società si sforzano di “supplire all’assenza o corruzione della natura” occupando il suo luogo.⁷³⁹ Il sistema repubblicano è strutturalmente imperfetto perché gli diviene indispensabile “la matematica delle cose, delle regole, delle forze” con cui raggiungere l’armonia.⁷⁴⁰ Eppure restano ancora sufficienti illusioni da poter reggere lo stato democratico repubblicano. “Uno stato favorevolissimo alle illusioni, all’entusiasmo ec. uno stato che esige grand’azione e movimento: uno stato dove ogni azione pubblica degli individui è sottoposta al giudizio, e fatta sotto gli occhi della moltitudine”,⁷⁴¹ che viene definita qui “giudice giusto”, in cui virtù e merito sono premiati con la gloria, uno stato che ritrova l’unità nel fatto che la volontà di ciascuno sia a vantaggio della moltitudine, “in somma uno stato che sebbene non è il primitivo della società, è però il primitivo dell’uomo, naturalmente libero, e padrone di se stesso, e uguale agli altri”.⁷⁴² Come accadde alle repubbliche greche fino alle guerre persiane e alla repubblica romana fino alle guerre puniche.⁷⁴³ A questo punto il ragionamento si connota ulteriormente perché se l’uguaglianza (e in diverso modo l’uniformità) è incompatibile con la crisi del modello di monarchia primitiva e il dispotismo o la monarchia assoluta non elettiva generano disuguaglianza, il potere diviso tra ciascuno ri-genera libertà e democrazia, ossia uguaglianza. E “la perfetta uguaglianza è la base necessaria della libertà” ma solo se la libertà è parimenti distribuita a tutti i cittadini senza che nessuno ne abbia di più, premessa, questa, per il ritorno negativo della monarchia. Ciò che grecamente Leopardi chiama *πλεονεξία* del potere, la cupidigia, non è compatibile con la libertà, essa sottintende l’arrivismo, l’invidia, l’ambizione⁷⁴⁴ senza scrupoli di colui che vuole affermare la propria

custodire la libertà e ingrandire lo Stato, degenerò nella tirannide d’un superbo, fu cambiata la forma di governo e si affidò il potere a due capi ogni anno, nella certezza che con questo sistema l’animo umano non potesse insuperbire, come fa se non ha chi lo reprima”. Sallustio, *De coniur. Cat.*, VI, 7, pp. 86-87

⁷³⁶ *Zib.* p. 557

⁷³⁷ In questa sequenza, l’eco del pensiero lucreziano: “Allora, uccisi i re, sconvolti giacevano/ l’antica maestà dei troni e gli scettri superbi, e l’insigne ornamento di testa regale, macchiato di sangue,/ sotto i piedi del popolo il grande onore piangeva;/ infatti con passione si calpesta ciò che prima fu troppo temuto.”, *De rer. nat.*, V, vv. 1136-40, pp. 402-3

⁷³⁸ *Zib.* p. 560

⁷³⁹ *Zib.* p. 562

⁷⁴⁰ *Zib.* p. 564

⁷⁴¹ *Zib.* p. 565. Viene ripreso qui un pensiero di p. 121

⁷⁴² *Zib.* p. 566

⁷⁴³ L’argomentazione è svolta in modo esteso alle pp. 563-69 dello *Zib.*

⁷⁴⁴ In particolare l’ambizione viene pur sempre definita nel *Discorso sopra lo stato presente...*, cit., p. 449 “vincolo e sostegno potentissimo della società”

individualità possedendo di più degli altri, sempre di più e perciò qualifica una società in senso moderno.

In grado di preservare l'uguaglianza, le illusioni naturali

[...] diriggono l'egoismo e l'amor proprio, appunto a non voler nulla più degli altri, a sacrificarsi al comune, a mantenersi nell'uguaglianza, a difendere il presente stato di cose, e rifiutare ogni singolarità e maggioranza, eccetto quella dei sacrifici, dei pericoli, e delle virtù conducenti alla conservazione della libertà ed uguaglianza di tutti.⁷⁴⁵

In uno stato siffatto che prende atto delle divergenze tra uomo organizzato e natura, la ragione per cercare di supplire a quell'abbandono da lei stessa causato comincia a "puntellare" i sistemi di governo trasformando la monarchia assoluta in costituzionale. Grave stortura questa che risponde a un danno con un danno ancora maggiore presentandosi di fatto come "un'istituzione arbitraria, ascitizia derivante dagli uomini e non dalle cose".⁷⁴⁶

Solo l'assolutezza dà agli uomini quell'omogeneità necessaria a essere governati, ma, ripetiamo, si tratta di un'assolutezza che ha le sue radici in una società di gente per bene mossa da preoccupazioni comuni che sceglie un proprio rappresentante tra una schiera di persone eccellenti e a lui delega pienamente l'interesse comune. Una monarchia costituzionale è una malattia, una manomissione perché concentra in sé i limiti delle altre forme di governo.

Il discorso sull'origine dell'organizzazione civile centra anche qui argomenti che possono comunque ricondursi al binomio dialettico natura-ragione ma che riguardano principalmente la libertà e l'uguaglianza. I sistemi vengono ricondotti (e ridotti) a queste variabili che poi sono quelle della molteplicità e dell'unità e riguardano strettamente il bene del singolo nel bene della comunità. Il sistema ideale di una società stretta è la monarchia assoluta non perché della monarchia Leopardi sia realmente fautore (bastino per questo i moti di fastidio per non dire altro espressi sui *Dialoghetti* reazionari stampati dal padre che nei circoli venivano a lui ascritti),⁷⁴⁷ ma perché logicamente, dal suo punto di osservazione, certo, la ricerca di unità propria di ogni eguaglianza e la ricerca di molteplicità propria della libertà individuale inserita nella cellula famiglia e nella società civile, a causa dell'umana naturale predisposizione ad avere un *capo*, possono essere compensate dalla ricerca di un uomo probo, scelto dal popolo, garante dell'ordine e dell'armonia, che avendo in sé il potere, può ricondurre a quella unità, perduta la quale c'è disordine, c'è discordia. L'unità che era, ai primordi, unità-con-la-natura viene sostituita nell'organizzazione dall'unità delle parti. In

⁷⁴⁵ Zib. p. 570

⁷⁴⁶ Zib. p. 577

⁷⁴⁷ Si tratta dei *Dialoghetti sulle materie correnti nell'anno 1831*, pubblicati anonimi ma attribuiti a un certo Leopardi che per estensione divenne con certezza Giacomo. Il crescendo di fastidio provato a causa dell'attribuzione sfocerà in una lettera al Maestri del 15 maggio 1837, *Lettere*, n. 937, p. 1103 in cui a distanza di anni e dopo una selva di smentite, troncando decisamente il cordone ombelicale col padre, si sfogherà: "Alle innumerabili mie sventure s'è aggiunta in questi ultimi anni una mano di Leopardi ch'è venuta fuori con le più bestiali scritture del mondo, l'ignominia delle quali ritorna sopra l'infelice mio nome, perchè il pubblico non è nè capace nè curante di distinguere le omonimie"

tal modo la massa si oggettiva nell'uno, e in questo modo essa può trovare felicità, in quanto *nell'autorità*, ripete un ordine che era naturale:

Dalla tendenza dell'uomo a imitare, massimamente, i suoi simili, nasce in parte quella sua inclinazione a seguire l'autorità sì nel risolvere e nell'operare che nel giudicare e nel credere, inclinazione incontrastabilmente propria dell'uomo, non solo dell'uomo debole, ma di tutti gli uomini più o meno, posti che siano in relazione cogli altri [...]⁷⁴⁸

Non staremo a discutere ulteriormente su inizio e provenienza di queste teorie, ma come non ricordare la lettura integrale che anni dopo Leopardi farà della *Politica* (d'ora in poi *Polit.*)⁷⁴⁹ di Aristotele trovando conforto a tutta una serie di sue osservazioni? Nei libri III e IV, lo Stagirita, classifica i governi in base al numero di governanti, distinguendo tra monarchia o governo di uno, aristocrazia o governo di pochi e democrazia (che comunque egli considera una corruzione della *politeia*) o governo di molti. Questa classificazione ebbe molto successo nei secoli e si può congetturare che Leopardi la conoscesse almeno per sommi capi al di là della lettura del testo iniziata nel settembre 1823. Da notare è il fatto che nel '23, proprio in riferimento a quanto letto in Aristotele,⁷⁵⁰ egli riprende i pensieri svolti anni prima e riproposti precedentemente in altri due soli luoghi.⁷⁵¹

Il discorso sull'origine del sistema monarchico svolto dal Filosofo, *Polit.*, I, 1252 a e sgg, porta all'affermazione che lo Stato, il quale è “[...] formato bensì per rendere possibile la vita, in realtà esista per rendere possibile una vita felice”.⁷⁵² Ed è questa, ma colle dovute precisazioni, una parte rilevante della prospettiva leopardiana. L'unità degli individui nel governo dello stato comporta la felicità, come suo presupposto almeno, ma se l'illusione di unità è possibile in origine, in quanto la società primitiva conta su un sistema valoriale ancora prossimo alle leggi della natura, diventa vana e dannosa in una società che

⁷⁴⁸ *Discorso sopra lo stato presente...*, p. 458 in nota. Franco D'Intino, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Marsilio, Venezia 2009, p. 182 ha notato che: “Leopardi prende atto nel *Discorso* che il sistema antico della *doxa* è molto più efficace di quello della ragione [...]” perché fondato sull'autorità. Eppure l'uomo è incline a subire il fascino dell'autorità: “Si crea dunque una situazione paradossale, per cui da un lato l'imperio della ragione non permette che si abbia «buona opinione» di alcuno, e dunque che si stabilisca un sistema di rapporti fondati sulla credenza, la fede, l'opinione [...]; dall'altro, però, un istinto che deriva dalla forza stessa della convivenza sociale spinge l'uomo ad imitare idee e comportamenti altrui.”

⁷⁴⁹ Leopardi cita la *Politica* di Aristotele nell'edizione curata dal Vettori, Firenze, Giunti, 1576 (1586 per un errore autografo), “libro I p. 7. 31. 32. libro 3., p. 257 e le note del Vettori ai rispettivi luoghi”, per esempio allorché parla del concetto di giusto e ingiusto e di come i greci lo applicassero a se stessi e ai barbari, *Zib.* p. 3420. I passi corrispondenti della *Politica*, rintracciati dal Pacella, in note allo *Zib.*, III, p. 868, sono 1252 b, 5; 1255 a, 18; 1285 a, 3.

⁷⁵⁰ *Zib.* pp. 3411-12

⁷⁵¹ *Zib.* p. 590 e pp. 607-10

⁷⁵² Aristotele, *La politica*, d'ora in poi *Polit.*, I, 1252 b, trad., introd. e note a cura di Renato Laurenti, Laterza, Bari 1966, p. 8. Appare tuttavia chiaro come in queste considerazioni giochino un ruolo importante le teorie di Montesquieu e la sua tricotomizzazione del potere politico in monarchia, repubblica e dispotismo e quanto Leopardi lesse e meditò sul *Contratto Sociale* di Rousseau

progredendo ha deviato dal suo cammino iniziale.⁷⁵³ E la stessa monarchia assoluta “solo perfetto stato di una società umana stretta” con l’allargamento dei confini e col progresso delle genti diventa pessima perché certifica l’avvenuto ribaltamento per cui non è più il sovrano a sovrintendere ai bisogni del popolo ma è il popolo a sovrintendere a quelli del sovrano.⁷⁵⁴

I termini della questione, ci pare, ancora una volta, debbano essere ricondotti alla frattura tra mondo moderno e mondo antico riconosciuta nella lingua, nella letteratura, nelle arti, negli usi, nei costumi, nelle tradizioni. E nei governi.⁷⁵⁵

Leopardi è pienamente convinto che l’uomo nasca libero e uguale agli altri e che questa condizione è lo stato di natura, la sua unità con la natura. Così quando, come visto, ritiene la monarchia assoluta delle origini lo stato conveniente per l’uomo primitivo, guarda all’unità e quando, in appunti successivi, sostiene che le repubbliche antiche, anche se piene di difetti, sono più vicine allo stato naturale e dunque alla felicità, guarda alla libertà. Se leggiamo queste tesi proprio tenendo presenti le equazioni unità-felicità e uguaglianza-libertà, capiamo che a Leopardi non interessa la forma di governo in sé presa, ma la forma di governo che meglio si può avvicinare a questa unità e dunque a questa felicità. Un monarca corrotto devia dal suo compito unificatore e mina la

⁷⁵³ *Zib.* pp. 3517-18

⁷⁵⁴ *Zib.* pp. 3889-90. In tutto questo può essere forte l’impressione di un Leopardi reazionario solo che non si considerino i due piani in cui il suo discorso viene condotto: quello storico-civile tutt’altro che reazionario e quello pessimistico-esistenziale che anela, come andiamo dimostrando, a una unità primigenia e piuttosto grossolanamente reazionario può parere. L’impressione si nutre, e parrebbe un paradosso, dell’entusiasmo leopardiano per la Rivoluzione Francese considerata tuttavia una sorta di ultimo atto della ragione da cui non c’è ritorno. Non è qui il luogo per discutere di questa problematica, si rinvia quindi partendo dal *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani*, in cui si dice che la Rivoluzione Francese ed il tempo presente hanno avvicinato gli uomini alla natura, a quanto osservato da Gilberto Lonardi, *Classicismo e utopia...*, cit., Olschki, Firenze 1969, p. 31 che rileva la “forza d’urto” della rivoluzione nel discorso sulla crisi condotto dal poeta; a quanto sostenuto da Nicola Feo, *L’Italia di Leopardi fra antropologia e storia (1818-1824)*, «Italianistica», gennaio/aprile 2009, n. 1, pp. 33-60, che nelle sue riflessioni sul Leopardi politico nota come questi, anche grazie alle considerazioni sulla rivoluzione, “intende [...] raffigurare l’Italia nella sua dimensione storica più che indugiare su un’Italia generica e astratta connotata dal suo immutabile retaggio antropologico”, p. 50; a Rolando Damiani, *L’impero della ragione. Studi leopardiani*, Longo, Ravenna 1994, p. 140 sgg che rileva la diversificazione delle posizioni leopardiane sul tema rifiutando sia le interpretazioni progressiste che quelle reazionarie; a Antonio Negri, op. cit., p. 202 che dopo aver fatto riferimento a una delle sue tesi portanti secondo cui il nichilismo leopardiano è ricerca ontologica non progressiva che si esplicita nel poetico, avverte: “Se volessimo farci chiudere dentro queste terribili e obsolete dimensioni linguistiche sarebbe indifferente chiamare Leopardi «rivoluzionario» - o altrimenti non potremmo infatti chiamarlo a pari titolo, restando ferme tutte le altre condizioni, «reazionario»? Certo, la sola cosa che non possiamo fare è chiamarlo «progressista» e neppure «impolitico». In ogni caso non ci faremo trattenere entro quelle poverissime categorie”; per finire a Sanguineti e alla sua *tentazione* di un Leopardi reazionario, Edoardo Sanguineti, *Invito a Leopardi*, «Poetiche», Rivista letteraria, fasc. 2-3, 2009, pp. 223-30, testo inedito della lezione tenuta all’Univ. di Los Angeles (UCLA) il 30 ottobre 1998, riprodotto successivamente in Edoardo Sanguineti, *Cultura e realtà*, a cura di Erminio Rosso, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 105-10

⁷⁵⁵ Così Sanguineti: “Ma il problema che Leopardi si trova dinanzi a questo punto è: dove nasce questa frattura? Dov’è che finisce esattamente il mondo antico e incomincia il mondo moderno? Quand’è che il dominio della natura si perde e il dominio della ragione veramente, s’impone? Bene credo che al riguardo [...] la risposta per Leopardi si trovi nelle riflessioni che fa sulla Rivoluzione Francese”, *ivi*, p. 225

libertà; la repubblica, governo del popolo o di pochi, segue alla monarchia e nasce dalla corruzione politica di una condizione primitiva. Al suo avvento lo stato si è già costituito e si è già dato un primo ordine da cui s'è staccato, e dunque essa deriva da una deviazione, da una malattia, in una situazione comunque non ideale in cui la corruzione è in corso. Monarchia e repubblica non sono termini contraddittori ma ciclicamente susseguenti.

L'eccesso di democrazia corrompe l'ordinamento perché sfocia in un eccesso di individualità. L'impostazione leopardiana, anche in riferimento a Platone, riguarda chiaramente la "proporzione" e il "paragone della felicità, o se vogliamo, infelicità degli uomini antichi, con quella de' moderni, nel bilancio e nell'analisi della massa de' beni e de' mali presso gli uni e presso gli altri."⁷⁵⁶ La quantità di felicità è inversamente proporzionale alla distanza dalla natura, questo concetto è in Leopardi assodato e continuamente esposto ma il sistema repubblicano antico gli sembra migliore, *come sistema*, perché fondato sull'ignoranza del progresso, in quanto ricerca di equilibrio che ancora guarda alla natura, alle sue manifestazioni, e, pare paradossale ma non è, alla sua possibilità all'interno della società stessa.

La ricerca di unità sottesa a qualsiasi aggregazione umana essendo tuttavia (anche) oggettivazione della libertà istintiva dell'uomo è destinata a corrompersi a causa della civilizzazione vista come un allontanamento dalla condizione primordiale di perfezione.

La caduta è sempre più caduta dall'unità e il progresso consiste proprio in questa continua differenza per cui l'uomo separandosi dal mondo che gli fu dato in sorte ne crea un altro parimenti potente, determinato da leggi, quindi potenzialmente e attualmente regolato ma strutturalmente contraddittorio. In esso le illusioni, annullate dal progresso, ripartono sotto altra forma, e muovono l'uomo nei suoi intenti perché danno speranze, passioni. Nell'illusione l'uomo costruisce la propria proiezione di felicità, destinata al fallimento perché il meccanismo stesso della civilizzazione è viziato: nel meccanismo, infatti, il di più di perfezione, intesa come aderenza al fine della felicità, raggiunto e inseguito dalla società tutta tramite il progresso si traduce in una reale imperfezione. Il risultato della ragione che si è organizzata in società è la storia come evoluzione della collettività degli individui. Così, della storia, Leopardi esamina il corso e sulla scorta di Rousseau concepisce la libertà all'interno di un dato Stato come un valore assoluto, perso il quale non può esserci vera sopravvivenza. Le dinamiche del potere, su cui torneremo ampiamente, sono invasive: una nazione non può crescere restando chiusa in se stessa, deve confrontarsi con le vicine, e nel confronto deve, se necessario, soggiogarle per garantire la libertà dei propri cittadini.

L'analisi storico-filosofica parte come di consueto dallo stato di natura in cui l'uomo libero è libero di procacciarsi da sé il sostentamento e quant'altro gli occorra per vivere bene non dipendendo da nessuno. L'unità in queste condizioni è con la natura (e con se stesso). Nella civilizzazione la libertà del singolo (se esiste) dipende dal bene comune, dalla capacità di interscambio, dall'aiuto vicendevole. Nascono così le professioni e i mestieri, alcuni necessari anche nello stato di natura, altri superflui perché derivati da una estensione artificiosa

⁷⁵⁶ Zib. pp. 1096-97

del concetto di bene comune. Le differenze tra gli uomini si fanno sempre più marcate, si distingue il buono dal cattivo, il forte dal debole. L'uguaglianza viene ad essere minata nelle fondamenta perché chi ha di più può di più, al di là della pretesa equità delle leggi, e la stessa libertà si diversifica a seconda dei ceti e delle situazioni economiche. L'organizzazione impone dunque che l'uomo sia al servizio dell'uomo e una nazione forte che si ponga il compito di mantenere al suo interno il giusto equilibrio tra libertà e uguaglianza per i suoi figli, non può far altro che sottomettere altre nazioni riducendone a schiavi gli abitanti. Quando i bisogni primari sono soddisfatti dallo schiavo, l'uomo libero può dedicarsi a se stesso e alla cura della società.⁷⁵⁷ Perché ci sia uguaglianza all'interno di una stessa nazione occorre che ci sia disuguaglianza tra le nazioni, dice Leopardi, ribadendo il suo scontato pessimismo nei confronti del vivere civile e citando lo stupore dello storico greco Arriano nel raccontare la totale assenza di schiavi nel popolo indiano.⁷⁵⁸

Il discorso sulla schiavitù, più nel dettaglio, è teso a mostrare come in un popolo libero sia importante il concetto di "uguaglianza interna" mantenuta a discapito di altri. Sfruttando ancora le osservazioni di Arriano su quanto accade in Cina, tra gli ebrei e nei persiani, secondo la *Ciropedia*, di Senofonte, viene sviluppata l'idea secondo cui una costituzione che imponga una società rigida, divisa in caste, se da un lato "[...] è forse la migliore, forse l'unica capace di conservare quanto è possibile la libertà senza uguaglianza",⁷⁵⁹ dall'altro appare insufficiente e mancante in diverse sue parti. La cifra di questa affermazione è innanzitutto etica. Nella rigidità dell'organizzazione sociale non è ammessa ambizione, non è consentita cupidigia, i poteri non si scontrano ma si evolvono ognuno in relazione a sé. La casta chiusa e non concorrenziale non consente a una società di svilupparsi.

In una tale costituzione che parrebbe perfetta per l'indipendenza, proprio in quanto in essa la competizione è assente, non ci sono vantaggi per l'individuo e per la sua libertà. I popoli liberi si contraddistinguono per entusiasmo: l'ambizione, lo *phthonos*, la *pleonexia* sono momenti importanti dell'avanzamento di una società in quanto consentono agli individui di potersi sollevare dalla propria condizione, di migliorarsi sentendosi ad un tempo parte di una nazione che li accoglie per le loro qualità e capacità e cresce con loro perché cresce in loro, e individui che vogliono affermare se stessi, la propria libera singolarità. *Phthonos* è qui affermazione della ricerca soggettiva mediante la lotta. Facciamo riferimento insomma al valore positivo di quell'*ἐρις*, contesa o discordia, ma superamento, che Leopardi ricorda deprecandone l'assenza nella modernità e che "Esiodo dice di essere un dono degli Dei per promuovere il bene e l'accrescimento degli uomini".⁷⁶⁰

Agisce qui quel senso di distacco dalla vita nel vivere civile di cui ci aveva avvertito il Colli:

Il senso del distacco gli fa contemplare la vita come un gioco, un variopinto susseguirsi di immagini attraenti, che la legge dello

⁷⁵⁷ Cfr. *Zib.* pp. 911 sgg

⁷⁵⁸ Cfr. *Zib.* pp. 917 sgg

⁷⁵⁹ *Zib.* p. 920

⁷⁶⁰ *Zib.* p. 148

phthonos delimita plasticamente in una gelida e cattiva bellezza, dando loro figura e realtà impenetrabili, ribelli ad ogni disegno unificante. Di qua il carattere unico della politica greca.⁷⁶¹

Nella *polis*, infatti, i valori individuali vengono giudicati eticamente, ossia socialmente ed è quel genere di competizione che interessa qui nella definizione dello spirito greco e più in generale antico. L'ambizione dell'individuo è il motore dell'ambizione di un popolo che è vivo perché competitivo, che può arrivare, in una costante affermazione della propria libertà, a conquistarne un altro, che afferma la propria forza ma così facendo, con un eccesso di potenza rivolto all'esterno, comincia inconsapevolmente a corrodere quei fondamenti di libertà che fanno grande uno stato:

[...] il maggior pericolo della libertà di un popolo nasce dalle sue conquiste e da' suoi qualunque ingrandimenti, che distruggono appoco [appoco] l'uguaglianza, senza cui non c'è vera libertà, e cangiano i costumi, lo stato primitivo, l'ordine della repubblica; sicchè finalmente la precipitano nella obbedienza. Cosa anche questa dimostrata dal fatto.⁷⁶²

Il meccanismo dell'alternanza tra libertà e uguaglianza ci appare dunque chiarito dall'alternarsi con varie tipologie, della dualità monarchia-repubblica e dal proiettarsi all'esterno, tramite la guerra e la conquista, di questo desiderio di libertà che prende il nome di potere. La critica della civiltà, comincia dal rilevare questa dissonanza,⁷⁶³ questa stortura.

⁷⁶¹ G. Colli, *La natura ama nascondersi*, cit., p. 23

⁷⁶² Zib. p. 922

⁷⁶³ Riportiamo qui l'inizio di A. Prete, *La "pretesa perfezione" della società*, in *Il pensiero poetante*, cit., p. 125: "Mai nella cultura italiana la critica della civiltà ha toccato toni così dissonanti, mai s'è alimentata di uno sguardo così severo e di una meditazione così amara e solitaria..."

4.3 Libertà ed errore

Siamo convinti che Leopardi nella sua accezione dell'agire umano non si limiti a esprimere un giudizio, ma dia vita a un riconoscimento. La sua morale inclina molto spesso alla filosofia della storia, a volte è polemica, altre guarda all'essenza stessa della cosa distinguendo una apparenza da una sostanza, altre volte ancora sospende il giudizio e critica con le armi dell'osservazione e della descrizione, identificando l'oggetto stesso dell'azione e le sue implicazioni storico-sociali. Il riconoscimento avviene tramite un'operazione di astrazione dai fatti che consiste nel visitare la storia desumendone il senso ultimo dell'uomo come animale politico. Da questa molteplicità mutevole (ancorché inconsapevole) di percezioni, si sviluppa il ragionamento con cui egli affronta e commenta certi sviluppi sociologici.

Cogliere senza forzature il nesso stesso tra ambizione, cupidigia, invidia, che sono tutte espressioni potenzialmente negative della libertà individuale (o, per estensione, collettiva), vuol dire per lui esporre il principio della lotta come una sorta di discriminante della società. In questa percezione troviamo echi di Lucrezio, di cui leggiamo un ampio passo che ci pare riassuntivo delle posizioni espresse dal Recanatese:

Ma gli uomini si vollero famosi e potenti
perché su base ferma ristesse il loro destino,
e potessero, ricchi, condurre una liscia esistenza:
ma inutilmente, poiché lottando per giungere alla vetta
del potere, pericoloso si resero il percorrere quella via:
anche, tuttavia, dalla vetta, come fulmine, li getta, percossi,
Invidia, a volte, spregiati nel Tartaro tetro;
Invidia infatti, come fulmine, fa avvampare le cime
di solito, e tutto ciò che si trova più in alto degli altri;
così ch'è molto meglio obbedire tranquillo
che voler guidare con il comando le cose e reggere il regno.
Lascia dunque che, a vuoto sfiniti, sudino sangue,
lottando nella strada stretta della carriera;
essi che pensano secondo ciò che dicono altri, e inseguono
le cose secondo la moda più che secondo la vera sensazione:
né mai ciò avviene oggi di più, né sarà, poi, più di quanto fu prima.⁷⁶⁴

⁷⁶⁴ Tratto da quel libro V del *De rer. nat.*, appuntato, ricordiamo, nel III *Elenco di letture*, “dove si parla dello stabilimento della società”, il lungo passo citato può essere considerato un estratto dell'*indifferentismo epicureo* in materia politica, *De rer. nat.*, V, vv. 1120-1135, pp. 402-3, corsivo nostro. Sull'opinione pubblica e sulla moda come determinanti dell'azione dei governanti torneremo sotto discutendo degli aspetti politici del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*.

Le connotazioni variabili del rapporto uguaglianza-libertà, nelle mille sfumature e con le indefinite differenze dovute alle epoche, alla prossimità o alla lontananza dalla natura, all'evolversi di eventi e situazioni, queste variazioni sono contraddistinte dalla lotta per l'affermazione di se stessi che nei meccanismi sociali prende il nome di sete potere, di avidità, di rivalità. In Caino c'è un movente simile, che gli diviene dall'*amor sui*, ed egli fu il primo che spinto da invidia uccise e pensò di uccidere e fondò la città. Nella monarchia delle origini c'è questa affermazione dell'unità allo scopo di preservarsi dalla lotta, riconoscendo a un singolo le qualità del capo, ossia del rappresentante unico dei voleri della collettività; nelle repubbliche c'è questa pretesa uguaglianza che ripartisce equamente il potere a ciascuno, e così via.

Criticando il comportamento del popolo fiorentino da Pisa il 5 Dicembre 1827 egli riprende le tesi di Platone secondo cui l'eccessiva libertà sfocia in anarchia.⁷⁶⁵ Il filosofo nell'VIII libro della *Repubblica* aveva sostenuto:

A mio giudizio, quando uno Stato democratico, nella sua sete di libertà, si trova ad essere accudito da cattivi coppieri, bevendo di questa libertà allo stato puro e più del lecito, se ne ubriaca, e allora quei governanti che non siano più che disponibili e propensi a concedere la massima libertà, li perseguita, incolpandoli di scelleratezza e di un atteggiamento totalitario.

E qual è secondo te il bene che essa si prefigge?

La libertà – risposi- Perché in un regime democratico tu sentirai ripetere che proprio la libertà è ritenuta come la cosa più preziosa, e che pertanto l'uomo libero per natura non potrebbe che scegliere questo stato come sua residenza[...]⁷⁶⁶

Una libertà dunque che cerca continuamente se stessa negli altri non può che essere contro. È già essa stessa affermazione di individualità, cifra dell'amor di sé. Ed è il segno dissonante del potere non come equilibrio ma come eccesso della volontà. Del potere come potenza.

Dall'ottica del solitario, Leopardi non stigmatizza i comportamenti né si limita a condannare certe usanze o certi costumi della società. In lui non notiamo quello scompenso ontologico tra chi giudica e chi è giudicato che viceversa si nota nella maggior parte dei moralisti, egli esprime il suo giudizio compenetrandosi nella cosa giudicata e dunque, di fatto, attenua il proprio punto di vista, a favore di una rappresentazione quanto più possibile oggettiva della dissonanza dell'essere sociale. Così facendo egli descrive, direbbe Foucault, il senso della vita. Ma sostenere che nella società il bene dell'uomo, di ciascun uomo, e quindi la sua libertà è nell'unità, si obbietterà, vuol dire comunque idealizzare la società-sistema valutandola attraverso un paradigma di riferimento pregiudiziale. La necessità del riferimento non inganni tuttavia. Anche la costruzione del paradigma procede da un'osservazione oggettiva, anche il giudizio conseguente appare sgombro da incrostazioni.

Interessa qui l'individuo come uomo socialmente collocato che se sciupa la propria vita e nuoce agli altri, che se giudica e si espone, se partecipa e si

⁷⁶⁵ Cfr. *Zib.* p. 4299

⁷⁶⁶ Platone, *Repubblica*, VIII, 563 B-D, trad. di Roberto Radice, in ID., *Tutti gli scritti*, cit., p. 1279

scontra⁷⁶⁷ comunque esprime la sua attività stando in rapporto costante con se stesso, con i propri simili e con la natura, che tenta di penetrare, di comprendere, da cui si difende e che combatte. In particolare l'analisi che il nostro poeta effettua sulla libertà soggettiva è un giudizio di valore attorno alla crescita dell'individuo nel mondo secondo cui, ma è solo un esempio tra tanti, incapaci di libertà sono quegli uomini servili corrotti dalla civiltà. Questi uomini non hanno il senso dell'uguaglianza portati come sono a prevaricare sugli altri.⁷⁶⁸ È una relazione che avviene all'insegna del limite oggettivo che riguarda l'uomo. La δύνναμις sottesa all'idea di società se da un lato è intesa nella percezione positiva e illuministica di un di più di conoscenza e dunque di uno sviluppo, dall'altro appare il segno più evidente della decadenza. L'uomo si allontana dallo stato naturale, si perde, sostituisce al sentimento la ragione e in ciò smarrisce la sua vera essenza. Il progresso in questa fase, essendo un vortice che rende gli uomini inconsapevoli dei fini e dei mezzi e ciecamente fiduciosi nella contemporaneità e nella civiltà⁷⁶⁹ mina le basi dell'individualismo e le potenzialità proprie di un individuo consapevole.

Se la libertà "giusta" riguarda le antiche nazioni incorrotte che mantengono un punto di equilibrio con la natura e non sono ancora civili né barbare,⁷⁷⁰ l'unità dell'individuo con se stesso e con la natura è libertà. Resta da vedere come il concetto di una libertà individuale si traduca nella percezione delle masse, cosa significhi per le masse "libertà" e se essa non sia fondamentalmente un errore.

Il recupero del concetto di libertà soggettiva avviene a nostro avviso proprio da una interessante posizione che riguarda il rapporto tra individui in società. Per sua stessa essenza la realtà di un individuo, anche se contestualizzata, non include il concetto di massa:

*Gl'individui sono spariti dinanzi alle masse, dicono elegantemente i pensatori moderni. Il che vuol dire ch'è inutile che l'individuo si prenda nessun incomodo, poichè, per qualunque suo merito, né anche quel misero premio della gloria gli resta più da sperare [...]. Lasci fare alle masse; le quali che cosa sieno per fare senza individui, essendo composte d'individui, desidero e spero che me lo spieghino gl'intendenti di individui e di masse, che oggi illuminano il mondo.*⁷⁷¹

Ci pare dunque che il pensiero leopardiano negando, nel 1832, le potenzialità del concetto di massa e la fatalità della sua azione attui anche se inconsapevolmente, ma per analogia, uno spostamento dall'oggetto al soggetto, proprio in questo sottolineare la centralità dell'individuo⁷⁷² pensante in rapporto

⁷⁶⁷ Cfr. *Zib.* 3932 -33

⁷⁶⁸ Cfr. *Zib.* pp. 523-25

⁷⁶⁹ Notevole il sarcasmo con cui questi temi vengono affrontati nella *Palinodia al marchese Gino Capponi*, pp. 113-20

⁷⁷⁰ Cfr. *Zib.* p. 926

⁷⁷¹ *O.M.*, *Dialogo di Tristano e di un amico*, p. 217

⁷⁷² Sulla socialità e antisocialità dell'uomo secondo Leopardi, sul rapporto individuo-società in cui l'individuo è tutta la società, vedi tra gli altri Massimiliano Biscuso, *L'altra radice. Naturalismo, immaginazione e moltitudine* in Leopardi, in Biscuso-Gallo, *Leopardi antitaliano*, cit., pp. 99-107. Nel saggio si sostiene, tra le altre cose, che il poeta consideri la politica come "pratica autoreferenziale di perpetuazione del potere che mette all'opera l'unica potenza reale,

al mondo e la sua sostanziale impotenza conoscitiva: “col perfezionam. della società, col progresso dell’incivilim., le masse guadagnano, ma l’individualità perde”⁷⁷³ aveva sostenuto in un pensiero del 5 settembre 1828 spiegando che la perdita di individualità *nella* massa è perdita di forza, di valore, di felicità. Questa corsa verso la massificazione, verso l’omologazione irresponsabile che già Leopardi (nella prima metà dell’Ottocento, è bene ricordarlo!) individuava come un correlato del progresso e di cui ci dà magnifica notizia nella *Ginestra*, determina una regressione a cui corrisponde un generale indebolimento.

Ma è nel riferimento che troviamo in una famosa lettera al Giordani del 24 luglio 1828 che il discorso sui rapporti di forza col correlato del sostanziale sospetto nei confronti delle teorizzazioni attorno alla bontà dell’organizzazione civile si fa interessante. In questo contesto viene attaccata la politica che diventa statistica, che geometrizza la vita degli individui nella presunzione ottusa di governarli:

[...] massimamente che non mi entra poi nel cervello che la sommità del sapere umano stia nel saper la politica e la statistica. Anzi, considerando filosoficamente l’inutilità quasi perfetta degli studi fatti dall’età di Solone in poi per ottenere la perfezione degli stati civili e la felicità dei popoli, mi viene un poco da ridere di questo furore di calcoli e di arzigogoli politici e legislativi; e umilmente domando se la felicità de’ popoli si può dare senza la felicità degl’individui. I quali sono condannati all’infelicità dalla natura, e non dagli uomini nè dal caso [...]⁷⁷⁴

Leopardi intorno al 1820 aveva detto incidentalmente che la politica è “parte principale del sapere umano”, per poi spiegare che il suo compito alto consiste nel “[...] rendere all’uomo sociale quella giusta libertà che era il cardine di tutte le antiche politiche presso tutte le nazioni non corrotte...”,⁷⁷⁵ ma già nel 1826 la politica verrà sostanzialmente definita inutile e l’uomo ingovernabile.⁷⁷⁶ La dialettica individuo-massa si gioca all’interno della forza e della potenza espresse dall’individuo in rapporto alla collettività e non è riconducibile a schemi preconcepiuti, non può essere pienamente ordinata, perché nella massa, il ruolo della volontà del singolo è una discriminante oggettiva. È principio di disuguaglianza mosso da libertà.

Ne è esempio il discorso di Callicle presente nel *Gorgia* di Platone.

quella della moltitudine degli individui, e perciò replicazione della natura, che si autoriproduce attraverso la produzione-distruzione degli enti finiti”, p. 117. La posizione ci lascia molto perplessi anche in riferimento al *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani* di cui parleremo sotto e al pessimismo conclamato dal Recanatense nei confronti delle masse e della loro capacità di discernimento

⁷⁷³ *Zib.* p. 4368

⁷⁷⁴ *Lettere*, n. 622, p. 839. Il testo è stato da noi citato in parte precedentemente. Questa affermazione verrà ripresa nella lettera che Leopardi invierà a Fanny Targioni Tozzetti da Roma il 5 dicembre 1831: “Sapete che io abbagliato la politica, perchè credo, anzi vedo che gli individui son infelici sotto ogni forma di governo; colpa della natura che ha fatti gli uomini all’infelicità; e rido della felicità delle *masse*, perchè il mio piccolo cervello non concepisce una *massa* felice, composta d’individui non felici.” *Lettere*, n. 786, p. 970. Della lettera parleremo ampiamente nel nostro tentativo di definire il poeta-Leopardi

⁷⁷⁵ *Zib.* p. 925

⁷⁷⁶ *Zib.* p. 4198

4.3.1 Callicle o della forza

Movente della storia, le illusioni: ne abbiamo definito la reciprocità rispetto alla ragione, ne abbiamo cioè illustrato la corrispondenza asimmetrica e le abbiamo individuate in una serie di idee valoriali come l'amor di patria, l'onore, la virtù. Le illusioni (dicevamo) salvano la stessa ragione perché consentono alla società di trovare un collante e agli individui di riconoscersi in un'unica nazione e sono in questo senso un superamento. L'eroismo, il titanismo derivano tuttavia dalla consapevolezza che le illusioni tali sono, che la superficie non può, per sua stessa natura, determinare la cosa quale essa è.

Riteniamo che tutta la speculazione leopardiana sia condotta all'insegna dello svelamento per quanto sofferente. Nel 1822 scrive la *Novella. Senofonte e Machiavello*, facendo in una serie di appunti un confronto tra questi due autori che in modi e tempi diversi hanno scritto sull'attitudine al comando e sull'educazione di un capo, l'uno soffermandosi sulla figura di Ciro il grande, l'altro dando una precisa descrizione del potere nella figura del Principe. Machiavelli appare superiore a Senofonte perché la sua analisi, affrontando il nudo vero frontalmente, chiama le cose col loro nome e così facendo rovescia il concetto stesso di valore, distorto dalla bontà e dal *bon ton* e restituisce alla politica tutta la sua violenza etica. Nell'analisi di Machiavelli il governo della cosa pubblica deve avere valori sconvolti rispetto a quelli della morale comune e delle illusioni e questo dice il Machiavello leopardiano della *Novella*: "Domando io: è vero o non è vero che la virtù è il patrimonio dei coglioni: che il giovane per bennato, e beneducato che sia, pur ch'abbia un tantino d'ingegno, è obbligato poco dopo entrato nel mondo (se vuol fare qualche cosa e vivere) a rinunciare quella virtù ch'avea sempre amata?" per poi continuare:

Quel che mi resta a desiderare pel ben degli uomini, e la vera utilità specialmente de' giovani, si è che quello ch'io ho insegnato ai principi s'applichì alla vita privata, aggiungendo quello che bisognasse. E così s'avesse finalmente un Codice del saper vivere, una regola vera *della condotta da tenersi in società* [...]⁷⁷⁷

Quando nel 1823 Leopardi commenta le parole di Callicle presenti nel *Gorgia* di Platone, questo discorso è maturato in lui, ed è impostazione da cui a nostro avviso fondamentalmente non si distaccherà, salvo poi ad attutirne le implicazioni nella teoria della *condivisione* che anima *La ginestra*. E diciamo questo avendo in mente quanto scrive nella *Palinodia* composta nel 1835:

Ardir protervo e frode,

⁷⁷⁷ *Novella. Senofonte e Machiavello*, in *Poesie e prose*, II, p. 263. Quest'idea del "Codice del saper vivere" nel pensiero di Machiavelli e il conseguente "machiavellismo di società" teorizzato in alcuni luoghi, verrà tuttavia smentito nella svolta del 1826 in cui il machiavellismo come arte di "combattere e superchiare i nostri simili" verrà considerato inutile, *Zib.* p. 4198, cit.

Con mediocrità, regneran sempre,
A galleggiar sortiti. Imperio e forza,
Quanto più vogli o cumulate o sparse,
Abuserà chiunque avralle, e sotto
Qualunque nome⁷⁷⁸

Questa legge scritta dalla natura e dal fato nei primordi porta il più debole a soccombere contro il forte:

Sempre il buono in tristezza, il vile in festa
Sempre e il ribaldo: incontro all'alma eccelse
In arme tutti congiurati i mondi
Fieno in perpetuo: al vero onor seguaci
Calunnia, odio e livor: cibo de' forti
Il debole, cultor de' ricchi e servo
Il digiuno mendico, in ogni forma
Di comun reggimento, o presso o lungi
Sien l'eclittica o i poli, eternamente
Sarà, se al gener nostro il proprio albergo
E la face del dì non vengon meno.⁷⁷⁹

Ancora una volta, qui, l'*eris* è principio di individuazione ma contaminato, ma corrotto da cupidigia e arrivismo: per questo Leopardi può affermare che nel *Gorgia* (482 A-486 D) è insegnata “la vera legge naturale, ciascun uomo o vivente faccia tutto per se, e il più forte sovrasti il più debole, e si goda di quel di costui”.⁷⁸⁰

In Werner Jaeger, che fa di Callicle il tipico rappresentante di una classe, l'aristocrazia, estranea “allo spirito della pura teoria”,⁷⁸¹ scettica nei confronti della novità e ancorata alle tradizioni, troviamo il racconto di come la società greca abbia mutato l'idea di *dike* intesa come equilibrio e armonia trasvalutandola in contesa, in lotta.

Così lo Jaeger sul tipo-Callicle:

La natura era diventata [per i greci] l'essenza del divino. Regnava in essa la medesima legge, la medesima *dike* che era rispettata nel mondo umano quale norma suprema. [...] Ma nel corso del secolo V quest'immagine della natura si era di nuovo trasformata. Già per Eraclito il cosmo risorgeva perennemente nella lotta perpetua delle opposizioni: «la guerra è padre di tutte le cose». A poco a poco non rimase che la lotta, il mondo apparve prodotto fortuito della coazione e del prevalere nel gioco meccanico delle forze. [...] La nuova immagine del mondo mostra in aumento le voci di coloro che, anziché venerare l'eguaglianza geometrica, mettono in risalto la naturale disuguaglianza degli uomini e da questo fatto muovono nello svolgere tutto il loro pensiero giuridico e politico. [...] L'indimenticabile incarnazione di questo principio è Callicle nel *Gorgia* di Platone. [...] L'educazione secondo lo spirito di Protagora, cioè conforme l'ideale tradizionale della “giustizia”, è attaccata da

⁷⁷⁸ *Palinodia al marchese Gino Capponi*, vv. 75-80, p. 115

⁷⁷⁹ *Palinodia al marchese Gino Capponi*, vv. 86-96

⁷⁸⁰ *Zib.* p. 2672, cit.

⁷⁸¹ Werner Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1936, I, p. 473

Callicle con un pathos che ci fa insieme sentire il capovolgimento totale di tutti i valori. [...] La legge secondo questo modo di vedere, è un limite artificiale, una convenzione dei deboli organizzati per incatenare i loro naturali signori, i più forti, e costringerli a eseguire il voler loro. Il diritto di natura è in contrasto stridente col diritto umano. Commisurato alla norma, ciò che lo stato di giustizia chiama diritto e legge è puro arbitrio. Se gli si debba sottostare o no, è per Callicle esclusivamente questione di potenza.⁷⁸²

In sostanza Callicle attua una opposizione tra *nomos* e *physis*, tra legge (degli uomini) e natura. Egli sostiene che *phronimos*, è l'*agathos* e che l'*agathon* della vita, il suo scopo, è il piacere. Ma è opposizione che si muove seguendo il principio dell'*eris*, della contesa mossa dallo *phthonos*, dall'invidia. Interpretativamente ritornano le stesse opposizioni e meccanismi simili alle analisi dal Recanatese svolte sulla religione e sul mito. I principi di individuazione che scatenano l'azione sono i medesimi. La certezza cresciuta negli anni e in momenti diversi, di una impostazione *naturalmente* antagonista della società degli uomini, in particolare, attutisce il preteso progressismo leopardiano rigenerandolo.

Leopardi spiega molto bene questo processo dialettico ricorrendo a una similitudine:

Oggi l'uomo è nella società quello ch'è una colonna d'aria rispetto a tutte le altre e a ciascuna di loro. S'ella cede, o per rarefazione, o per qualunque conto, le colonne lontane premendo le vicine, e queste premendo nè più nè meno in tutti i lati, tutte accorrono ad occupare e riempire il suo posto. Così l'uomo nella *società egoista*. L'uno premendo l'altro, quell'individuo che cede in qualunque maniera, o per mancanza di abilità, o di forza, o per virtù, e perchè lasci un *vuoto d'egoismo* dev'esser sicuro di esser subito calpestato dall'*egoismo* che ha dintorno per tutti i lati: e di essere stritolato come una macchina pneumatica dalla quale, senza le debite precauzioni, si fosse sottratta l'aria.⁷⁸³

Il paragone viene ripreso con dovizia di particolari e corollari in un lungo pensiero del 10 maggio 1822 teso ad accertare le dinamiche reali degli squilibri sociali⁷⁸⁴ in una descrizione in cui il pesce grande mangia il piccolo e il forte schiaccia il debole. La cosa degna di rilievo è che il parallelismo verrà esteso nei *Pensieri* alle molecole dei fluidi, con due rilevanti differenze rispetto al passo dello *Zib.* già citato:

La società degli uomini è simile ai fluidi; ogni molecola dei quali, o globetto, premendo fortemente i vicini di sotto e di sopra e da tutti i lati, e per mezzo di quelli i lontani, ed essendo ripremuto nella stessa guisa, se in qualche posto il resistere e il rispingere diventa minore, non passa un attimo, che, concorrendo verso colà a furia tutta la mole del fluido, quel posto è occupato da globetti nuovi.⁷⁸⁵

⁷⁸² *ivi*, pp. 478-481

⁷⁸³ *Zib.* p. 930, primo corsivo nostro. Il pensiero è dell'11 aprile 1821

⁷⁸⁴ *Zib.* pp. 2436-41

⁷⁸⁵ *Pensieri*, CI, pp. 340-41

Qui non si parla più di società egoista – non si distingue più tra una società egoista e una che, evidentemente, non lo è, qui è la società tutta ad essere intrinsecamente sostenuta dall'egoismo individuale. Il secondo punto di divergenza consiste nel paragone utilizzato ed è per noi degno di attenzione. Non più l'aria, ma i fluidi. La tesi è che la società degli uomini è simile ai fluidi, non è più paragonata solo agli spostamenti d'aria, non solo alla pressione e alla compressione ma con una attenzione maggiore allo scorrere della fluidità. Comune è la dinamica sottesa agli esempi, nell'uno e nell'altro caso trattandosi di sostituzione o se vogliamo di prevaricazione che premia i più forti, diverso è il modo in cui questa sostituzione viene sottolineata. In una società *interamente* egoista è la massa stessa che scorre verso il vuoto riempiendolo: ponendo maggiormente l'accento sulla molteplicità molecolare si ha l'effetto di una massa che converge verso il vuoto, attratta dal vuoto, ossia dalla debolezza, cioè dalla differenza. Non esiste più il *vuoto d'egoismo*, esiste una maggiore o minore resistenza alla forza d'urto degli egoismi. Questo è il senso, a ben pensarci, del *Codice del saper vivere* fondato sulla presa d'atto della costante disonestà degli individui.

Dopo Calicle il ripensamento è lento ma inesorabile. I *Pensieri* sfruttano la similitudine in conclusione di una tesi secondo cui “è necessario che ognuno con braccio forte sostenga se medesimo” con un richiamo potente all'autorità. L'amor proprio deve sorreggersi sulla fede in se stessi, solo così il posto occupato in società può esser mantenuto, ossia preservato. Ma è nel 1823 che si definisce più dettagliatamente il pensiero leopardiano in materia nella teorizzazione di una sostanziale antisocialità dell'uomo. L'amor proprio teso alla conservazione individuale sfocia in odio verso gli altri. L'ombra di Calicle si estende alla storia, riguarda l'impossibilità di una filosofia che cerca di figurarsi una società perfetta, ma è impossibilità che caratterizza innanzitutto l'uomo, per natura libero, per natura uguale ma prepotente, insociale appunto, interessato alla proprietà e all'immediato soddisfacimento dei propri bisogni. Il ragionamento, quasi un trattato su cui torneremo diffusamente, è svolto nei giorni che vanno dal 25 al 30 ottobre 1823 e in esso trovano articolazione le notizie attorno al confine tra libertà e uguaglianza, attorno alla società, alla storia, alla politica, ai sistemi di governo, all'incidenza della filosofia nell'organizzazione. La tesi di un primato della forza e dunque di uno sbilanciamento iniquo del sistema dei rapporti interno alla società viene svolta ponendo attenzione all'evoluzione stessa dell'uomo, che si aggrega per interesse personale e, per interesse, sospende la sua antisocialità che continua tuttavia a manifestarsi nella diversità dei ruoli esercitati, nella ricchezza posseduta e nella volontà di potenza.

Con la distinzione tra *società larga* in cui gli uomini vivono liberamente, in cui i rapporti sono sporadici e l'individualità non è prevaricata ma è rispettata non foss'altro per la distanza degli individui tra loro e *società stretta*, in cui gli uomini vivono in stretto contatto tra loro e danno vita, per forza e debolezza, per passioni e ardimenti, per astuzia, per ingenuità, per arrivismo, a tutta una serie di ineguaglianze che rendono imperfetta la società civile, con questa distinzione, dicevamo, viene data già una prospettiva interessante da cui condurre l'analisi.

Il modello di società larga è ancora vicino alla natura, in esso vige la legge naturale, quello di società stretta nella complicazione e nell'ineterdipendenza dei

rapporti è viceversa un tradimento continuato della libertà e dell'uguaglianza le cui implicazioni per il singolo sono potenzialmente devastanti.

In questa analisi gioca ancora una volta un ruolo preponderante il riferimento al contraddittorio e al correlato principio di non contraddizione.

4.4. Movimenti del contraddittorio: il pensiero del 25-30 ottobre 1823

Abbiamo svolto trasversalmente fin qui la crisi della ragione nelle dinamiche del mondo e della vita sottolineando la fatica dell'uomo di superare la natura, di difendersi da essa, di dominarla. Tutto questo ha una valenza logica, ontologica, morale e politica. E proprio sul sentire politico delle concezioni leopardiane faremo discorso qui, con l'avvertenza che si tratta di una esposizione che partendo dalle origini della socialità indaga sulle trame dell'evoluzione e sui meccanismi dello sviluppo umano.

L'analisi sulla natura del potere e sulla sua configurazione storica procede attraverso l'esame dei vari tipi di governo, delle declinazioni tangibili del potere nel costante raffronto tra i sistemi organizzativi antichi e i moderni. La concezione stessa di un progresso necessario perché logico emerge in modo sempre più convinto nell'arco degli anni, e arriva alla *Ginestra*, in cui l'eco delle civiltà morte, della loro grandezza diventa in qualche modo segno collettivo. L'idea di una complessità delle risposte umane al nulla in una società multiversa che nell'organizzazione cerca la propria fittizia salvezza e che in ciò si oppone alla natura e alle sue strutturali violenze, viene affrontata, al solito, a viso scoperto, senza infingimenti: anche in ciò l'antico diventa parametro di valutazione.

Nei pensieri che vanno dal 25 al 30 ottobre 1823, che esporremo sotto dettagliatamente, in cui il poeta evidenzia la lotta tra forti e deboli in una natura non più madre ma non ancora matrigna, si discute diffusamente delle *qualità antisociali* degli esseri umani. Ci troviamo echi della distinzione operata da Callicle e amaramente condivisa da Leopardi nella chiusa del *Pensiero XLV*: “[...] i deboli vivono a volontà del mondo, e i forti a volontà loro”.⁷⁸⁶ Sappiamo che sulla parola mondo il poeta ha riflettuto e che essa indica l'insieme degli eventi che accadono nel contesto sociale e civile in cui il singolo uomo si trova ad operare. Più interessante, in questo senso, è il pensiero XXVIII:

Il genere umano e, dal solo individuo in fuori, qualunque minima porzione di esso, si divide in due parti: gli uni usano prepotenza, e gli altri la soffrono. Nè legge nè forza alcuna, nè progresso di filosofia nè di civiltà potendo impedire che uomo nato o da nascere non sia o degli uni o degli altri, resta che chi può eleggere, elegga. Vero è che non tutti possono, nè sempre.⁷⁸⁷

L'*eris* tra individui all'interno di una società stretta genera uno scompenso nel sistema che da un lato è naturale, per la differenza tra individui, dall'altro è

⁷⁸⁶ *Pensieri*, XLV, p. 311

⁷⁸⁷ *Pensieri*, XXVIII, p. 301

artificiato perché non seguendo l'unico vero modello perfetto del vivere civile, quello delle api, o dei castori, solo naturale, l'uomo si corrompe desiderando in modo esclusivo di poter affermare la propria libertà a discapito degli altri e creando così disuguaglianza. “Una società stretta pone necessariamente in contrasto gli interessi degli individui, rende necessario alla soddisfazione dei desideri degli uni, il male degli altri; alla superiorità, ai vantaggi, alla felicità degli uni, l'inferiorità, gli svantaggi, l'infelicità degli altri [...]”⁷⁸⁸ Il fatto che gli uomini, a stretto contatto tra loro, arrivino a odiarsi, deriva dall'amor proprio che vuole la conservazione individuale. E questa legge, che per Calicle è nelle cose, per Leopardi non ha modo di essere in un uomo che vive lontano dagli altri nello stato di natura e con i suoi simili ha rapporti ridotti. La società larga infatti è perfetta e armonica in quanto fonda la propria libertà sull'uguaglianza non concorrenziale tra i suoi membri. La competizione che è l'anima di una società dinamica presa nel suo complesso è comunque la riprova della sostanziale *insocialità* dell'uomo. La filosofia ha tentato di porre rimedio alla rivalità dell'uomo con l'uomo, ha immaginato i sistemi più diversi e discusso dell'aggregazione sociale come di un bene e in ciò ha fallito ignorando volutamente una cosa lampante:

[...] tutto il mondo è il patrimonio della forza (sia fisica, cioè vigore, sia morale, cioè ingegno, arte ec. ch'è tutt'uno), e ch'egli è fatto per li più forti, ne segue che in una società stretta, inevitabilmente, qualunque forma se gli possa mai dare, i più deboli individui denno essere, furono, sono e saranno la preda, la vittima, il retaggio de' più forti.⁷⁸⁹

Calicle pensa che questo sia giusto, che debba essere normale: [...] che è giusto che chi è migliore abbia più di chi è peggiore, e chi è più potente abbia più di chi è meno potente” per affermare “che il giusto si giudica in questo modo: che il più forte domini il più debole e abbia più di lui.”⁷⁹⁰

Esistono dunque i rapporti di forza all'interno di qualsiasi organizzazione umana e questo va al di là di ogni filosofia, di ogni pretesa armonia. Il principio della lotta governa il mondo e ispira gli esseri umani, *nomos* si scontra con *physis* perché oggetto è il piacere: una società organizzata subisce questo scompenso che spiega egregiamente l'epigrafe giovannea della *Ginestra*.

Ma qual è l'ideale leopardiano di società perfetta?

Per società perfetta non intendo altro che una forma di società, in cui gl'individui che la compongono, per cagione della stessa società, non noccono gli uni agli altri, o se noccono, ciò sia *accidentalmente*, e non *immancabilmente*; una società i cui individui non cerchino sempre e *inevitabilmente* di farsi male gli uni agli altri.⁷⁹¹

Nel profluvio di avverbi il fantasma dell'*homo homini lupus* hobbesiano. Che il male quando c'è sia accidentale, che gli individui non si facciano del male in

⁷⁸⁸ Zib. p. 3785

⁷⁸⁹ Zib. p. 3781

⁷⁹⁰ Platone, *Gorgia*, 483 D, in ID., *Tutti gli scritti*, cit., p. 895

⁷⁹¹ Zib. p. 3774, corsivi nostri

maniera intenzionale per una sorta di missione istintiva è segno di un equilibrio all'origine della condizione umana e nel sistema dei rapporti reciproci. Anche qui, ma per contrasto, si intravede la tesi da cui muove il trattatello, la fondamentale 'insocialità' dell'uomo il quale "è per natura la più antisociale di tutti i viventi che per natura hanno qualche società fra loro".⁷⁹² Troviamo questa tesi anche in un passo in greco presente nello *Zib.*, tratto dai *Dialoghi* di Luciano che fa dire a Caronte: "[...] vedo una folla composta e la vita piena di tumulto e le città simili agli alveari, nei quali ciascuno ha il proprio pungiglione e punge il vicino; e pochi, come vespe, depredano chi è più debole."⁷⁹³

Una civiltà retta dall'invidia, frutto della colpa, è istituzionalmente competitiva⁷⁹⁴ e si nutre di cupidigia, nefandezze, abusi di potere, arrivismi. Il "machiavellismo di società" spiega molto bene l'imperfezione di una organizzazione fondata sulla prevaricazione. Tutta la dottrina impiegata per impedire il naturale schiacciarsi dei globetti non ha sortito alcunché di positivo né a lungo né a breve termine. La filosofia deve arrendersi. L'armonia delle api e dei castori non ci riguarda perché noi non riusciamo a comporci in una unità tesa ad un fine ma siamo, in ogni istante, singolarità differenti che inseguono solo scopi particolari. Nel regno della competizione, il debole è condannato, non esiste bene comune ma solo bene individuale. La società larga, viceversa, disperde le singole volontà che si palesano *per* e non *contro*, l'amor proprio insegue "il se stesso" sì, ma non compete a causa della rarefazione dei rapporti; il suo naturale odio per l'altro è sedato dall'assenza di sfide. I suoi interessi non si scontrano con quelli degli altri. Nella società stretta invece il contrasto è quotidiano, l'uomo indirizza il suo odio verso gli altri e a discapito degli altri raggiunge il suo benessere, cercando contro gli altri la sua personale felicità.

Rispetto alla natura e rispetto a se stessa, la società stretta è già contraddizione. Rispetto alla natura a causa dell'allontanamento, della rottura, rispetto a se stessa perché i meccanismi lì attuati sono potentemente contraddittori. Leopardi spiega molto bene questo passaggio ricorrendo alla forma logica e ontologica del principio di non contraddizione. Dopo aver esposto la difficoltà di una specie che distrugge se stessa, facendo il proprio male come specie e dopo aver sostenuto che questa cosa ripugna alla natura, egli nota come le altre specie presenti sulla terra non si ammazzino tra di loro se non accidentalmente. Cani e orsi quando si trovano a competere per il cibo o per una femmina non hanno mai intenzione di uccidere, sempre rispettano la vita dell'altro in quanto appartenente alla stessa specie. L'uomo contraddice questa regola basilare col suo comportamento aggressivo e odioso in contraddizione rispetto a se stesso e alla società di cui fa parte, perché la guerra, la contesa tra simili, l'arrivismo amorale sconvolgono l'ordine naturale delle cose. Metro valutativo dell'innaturalità diventa il suicidio, altro *atto-contro*:

Queste, essendo contraddizioni evidentissime e formalissime, sono escluse dal ragionamento assoluto; il principio stesso della nostra

⁷⁹² *Zib.* p. 3773

⁷⁹³ *Zib.* p. 2653, il passo è citato dall'ed. *Luciani Samosatensis Select. dialogi*, Romae 1591. La traduzione da noi seguita è quella del Pacella, *Zib.* III, p. 777

⁷⁹⁴ La competizione che deriva dall'invidia che, ricordiamo, abbiamo considerato come un principio di individuazione delle dinamiche sociali, è dell'uomo con l'uomo ma è anche della divinità nei confronti dell'uomo.

ragione, o si riconosce p. falso, e non possiamo più discorrere, o impedisce di supporre queste contraddizioni nella natura; le quali però vi avrebbero necessariamente luogo s'ella avesse voluto in qualunque specie una società stretta, siccome sempre in una società stretta, qualunque sia stata o sia o sia p. essere la sua forma, hanno avuto ed avranno luogo le cose sopraddescritte. Dal che si deduce efficacissimamente che il supporre nella natura l'intenzione di una società stretta in qualsivoglia specie, e massime nell'umana (che da una parte, essendo la prima, doveva esser la più felice e perfetta, dall'altra, in una società stretta, è necessariamente più di tutte sottoposta ai detti inconvenienti) ripugna dirittam. al principio stesso della ragione.⁷⁹⁵

Il principio di non contraddizione impedisce di presupporre queste contraddizioni in natura dunque la natura non vuole una società stretta! Qui l'Islandese è ancora salvo, la natura non è cieca irrazionalità, le sue leggi materialiste sono comunque finalizzate e il principio di non contraddizione regge ancora, se non altro dal punto di vista assoluto...

Il fine filosofico e dunque ideale di una società tesa al bene comune e organizzata tramite leggi, norme e ordinamenti, viene costantemente misconosciuto dall'egoismo. L'individuo non si annulla nella massa: la società tutta avanzando tradisce ogni volta il fine perché favorisce nel cittadino quell'eccesso di libertà che è anarchia e che innesca i meccanismi dell'odio. Una società che non corrisponde all'ordinamento della natura distaccandosene nella misura in cui crede di progredire è l'esempio più lampante di come il contraddittorio sia la cifra di tutte le questioni umane:

Quindi non è meraviglia se mai non si è trovata nè mai si troverà, fra le infinite eseguite, immaginate, eseguibili e immaginabili, forma alcuna di società perfetta, da quella primitiva e naturale in fuori. Perocchè gli elementi di tali forme dovevano ben sempre esser discordi, poichè la idea medesima d'esse forme è contraddittoria per natura.⁷⁹⁶

Da qualsiasi faccia la si guardi, insomma, in questi appunti del '23, la società stretta è male: essa è il contraddittorio in atto rispetto all'uniformità della natura. Il discorso sulle forme della società viene ripreso alla fine del ragionamento ed è estremamente interessante perché se da un lato riassume quanto fin qui svolto, dall'altro introduce una ulteriore problematica che va analizzata.

La definizione della natura è qui potente:

La natura è un canone generale e costante, indipendente dall'arbitrio, poco soggetta agli accidenti [...], una da per tutto, una sempre rispetto a ciascuna specie, consistente in leggi certe ed eterne, ec. La società, opera dell'uomo, dipendente dalla volontà che non ha niuna legge certa, altrimenti non sarebbe volontà, arbitraria, incostante, varia secondo gli accidenti e le circostanze de' tempi, de' luoghi, de' voleri, delle mille cose che la cagionano e che determinano la sua forma e il modo del suo essere, *non è una in se stessa*, perchè ha avuto ed ha necessariamente infinite forme, e queste sempre variabili

⁷⁹⁵ Zib. p. 3784

⁷⁹⁶ Zib. p. 3788

e variate; non è in nessuna delle sue forme, perchè in ciascuna di queste v'ha mille varietà che diversificano l'una dall'altra necessariamente le parti che la compongono [...]. Nella società l'uomo perde quanto è possibile l'impronta della natura.⁷⁹⁷

“La natura non ha posto nel vivente l'odio verso gli altri, ma esso da se medesimo è nato dall'amor proprio p. natura di questo”,⁷⁹⁸ aveva affermato poco prima e questa è la chiave di lettura della differenza, nella mancata unità tra gli uomini. L'uomo *dissimile* perde l'*impronta* di una natura unificatrice e si dannava. La forma-società *non è una in se stessa* perché infinite sono le forme che la comprendono e che comprende: la civiltà è la contraddizione dinamica e pratica della pretesa 'sociabilità' dell'uomo. Rispetto al monolite-natura, fisso nelle sue regole e univoco nelle sue leggi, essa è il luogo del differente, del dissomigliante appunto, in cui regnano astuzia, doppiezza, menzogna, impostura che, ricordiamo, è dissimulazione con cui il vero viene manipolato.

La filosofia politica leopardiana guardando ancora una volta al dialettico estendersi della ragione nel mondo trova nell'amor proprio e nell'egoismo, suo correlato naturale, i limiti che offuscano qualsiasi conquista riconducendo le cose a una molteplicità abnorme e competitiva fondata sull'avere e non sull'essere. Il progresso stesso è frutto di un processo dialettico secondo cui l'uomo tendenzialmente pone rimedio ai mali che egli stesso provoca, causando altri mali in un costante alternarsi di rimedio e danno.⁷⁹⁹

Il meccanismo qui svelato è di *reciprocità*, di interdipendenza, come accade per la ragione e le illusioni.

4.4.1 Movimenti del contraddittorio: illusioni e ragione

In un pensiero connotato nichilisticamente, le illusioni sarebbero una comoda e poetica veste, un velo impotente ma necessario, un dolce rifugio. La timida, inutile, opposizione al nulla. Un sostegno all'azione della ragione. Un suo contrappeso indotto. Eppure le cose non stanno *interamente* così. Le illusioni, di natura duplice e di significati vari e variabili, non sono solo una fragile (e potente!) risposta alla dissoluzione e al male che permea di sé le cose, ma ci appaiono (da subito) non conseguenti e dunque *asimmetriche* rispetto alla consapevolezza dell'inutilità e della morte (riguardano tutti, infatti, anche le persone di poco spirito e moderata intelligenza). Esse sono costitutive dell'esistenza.

Io considero le illusioni come cosa *in certo modo reale* stante ch'esse sono ingredienti essenziali del sistema della natura umana, e date dalla natura a tutti quanti gli uomini, in maniera che non è lecito

⁷⁹⁷ Zib. pp. 3808-09, corsivo nostro

⁷⁹⁸ Zib. 3784 cit.

⁷⁹⁹ Si vedano in tal senso le considerazioni espresse in Zib. p. 3659. Si veda altresì la posizione di Vincenzina Levato, *Dal 'danno' al 'rimedio'. Un percorso leopardiano*, «Filologia antica e moderna», XIII, 24, 2003, pp. 53-71

spregiarle come sogni di un solo, ma propri veramente dell'uomo e voluti dalla natura, e senza cui la vita nostra sarebbe la più misera e barbara cosa ec. Onde sono necessarie ed entrano sostanzialmente nel composto ed ordine delle cose.⁸⁰⁰

L'uomo le sceglie non in quanto fugge dal nulla, non solo perché allontanamento dalla sofferenza e dal male, non solo in quanto riposo dal dolore, ma perché ontologicamente presenti nella natura stessa del suo esser uomo. Le illusioni sono, esse sì, espressione della contraddizione della conoscenza perché co-presenti al vero e al nulla cioè alla vita, ma solo in certo modo reali.

Riteniamo che ciò che conti per l'uomo – per la sua complice sopravvivenza, almeno – sia proprio la *superficie* che definiamo (ma è uno dei modi, chiaramente) come la capacità dell'essere di articolarsi in illusioni declinandosi in sequenze che riguardano la tensione al piacere, la sofferenza, l'assuefazione, la socialità, la morale. La superficie è estetica nella misura in cui “dimenticando” la veridicità esterna dell'oggetto, lo misura attraverso l'individualità della percezione soggettiva, lo traveste per bisogno e per natura. La superficie permette di vivere, dona grazia ai gesti, proietta fittiziamente l'agire umano in situazioni differenti cambiando la cornice stessa dell'esistenza e persuadendo l'uomo. La concezione ontologica leopardiana procede nel con-essere di queste componenti: nell'essere l'illusione oppone al nulla il suo essere-superficie e dunque la sua bellezza. In questo senso e solo in questo senso l'ontologia leopardiana è estetica.

Essenza pratica del mondo, l'illusione riguarda anche l'agire inteso come distacco, come modificazione. Importante in ciò il ruolo giocato dall'immaginazione che trasfigura ciò che è dato restituendolo a un senso differente, altro, ed è facoltà – abbiamo visto – determinante per l'evolversi della conoscenza, perché la fonda con un atto di sussunzione (il colpo d'occhio) che com-prende le cose, le afferra. Ora, l'immaginazione partorisce le illusioni, suscita i ricordi e assume dunque una duplice mansione, stando al servizio della ragione da un lato e del poetico dall'altro. Proprio in ciò essa ha una funzione-ponte, proprio in questo è un raccordo. E proprio il suo ruolo ci induce a pensare a una asimmetrica co-presenza strutturale delle illusioni e della razionalità. La contemporaneità delle sue funzioni per cui essa da un lato è capacità di astrazione che *intuisce* le cose ed *inizia* la conoscenza del nudo vero e dall'altro stimola e partorisce quelle illusioni che abbelliscono il vero, questa contemporaneità ci induce a considerarne la contraddittoria attività, spiegabile solo nella misura in cui illusioni e ragione vanno compresi *nel poetico* in termini di *reciprocità*,⁸⁰¹ di equivoca reciprocità, almeno.

E questo adattarsi degli uomini alla natura, consiste in rimetterci coll'immaginazione come meglio possiamo nello stato primitivo de' nostri maggiori, la qual cosa ci fa fare senza nostra fatica il poeta padrone delle fantasie. Ora che così facendo noi, ci s'apra innanzi una sorgente di dilette incredibili e celesti, e che la natura invariata e incorrotta discopra allora non ostante l'incivilimento e la corruzione

⁸⁰⁰ *Zib.* p. 51, corsivo nostro

⁸⁰¹ La ragione, vedi *Zib.* p. 375 e 403-5, è posta nell'uomo dalla natura, è facoltà naturale come naturali sono le illusioni, vedi *Zib.* p. 181

nostra il suo potere immortale sulle menti umane, e che in somma questi dilette siano anche oggidì quelli che noi pendiamo naturalmente a desiderare sopra qualunque altro quando ci assettiamo ad essere ingannati dalla poesia, di leggeri si può comprendere, sol tanto che, oltre il fatto medesimo, si ponga mente alla nostra irrepugnabile inclinazione al primitivo, e al naturale schietto e illibato, la quale è per modo innata negli uomini [...]⁸⁰²

L'illusione è naturale nella misura in cui è istintiva e pertiene a una facoltà (mentale) propria di tutti gli individui. Le illusioni vengono costantemente aggredite e distrutte dalla ragione che, *naturalmente*, ne devasta la dolcezza, ne discute la necessità. Il passaggio *mythos-logos* precedentemente svolto ci riporta all'interno di questo primo momento della reciprocità contrassegnato, ricordiamo, dalla nostra "irrepugnabile inclinazione al primitivo". Questo tipo di reciprocità porta al classico ribaltamento: la ragione, per distruggere, ma per operare, necessita delle illusioni, si serve dell'immaginazione che è facoltà intuitiva, irrazionale e determina essa stessa la possibilità delle illusioni. La scienza della natura, così intesa, è (ricordiamo) scienza di rapporti che si fonda sull'analogia, presuppone l'esperienza, ma è dinamicamente sostenuta dall'azione reciproca.⁸⁰³

Per definire meglio questo passaggio, occorre ricondurre il ragionamento alle moderne teorie della percezione che vagliano e valutano scientificamente le illusioni e i loro effetti cognitivi. Con l'avvertenza che il discorso, da noi in parte già affrontato, può in questa sede solo essere accennato.

L'illusione ha una componente soggettiva (propria della percezione soggettiva) imprescindibile, che la ragione viceversa non ha o, a rigor di logica, non dovrebbe avere. Utilizziamo il termine *apparire* in duplice accezione, epistemica e fenomenica. Fenomenicamente riguarda la percezione degli oggetti (in questo senso, p.e., la cannuccia rifratta dentro un bicchiere d'acqua è illusione fenomenica) ed è frutto di una esperienza sensibile falsa che condividiamo con altri. Epistemicamente riguarda la conoscenza che noi abbiamo dell'oggetto, la componente soggettiva e ideale che introduciamo nell'oggetto (la luna non fu mai vista cadere, infatti) all'atto del conoscerlo o nella rielaborazione mentale (degli oggetti mentali) che compiamo nel ricordo o nel sogno.⁸⁰⁴

Dal punto di vista epistemico dunque le illusioni sono uno dei modi della conoscenza dell'oggetto, così come modo è la ragione che sull'oggetto discorre, che l'oggetto analizza, discoprendo il vero, rivelandone la nullità. Eppure l'intenzione dell'illusione e quella della ragione sono opposte, gli effetti raggiunti si elidono a vicenda. La ragione (creatrice della società) abbattendo questo tipo di illusioni fomenterebbe l'egoismo che è contro la società. Le illusioni, paradossalmente, salverebbero la costruzione della ragione sostenendo l'individuo in rapporto agli altri – sostenendo, in altre parole, il suo essere politico. In questo caso le illusioni diventerebbero necessarie alla stessa

⁸⁰² *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, in *Poesie e prose*, II, p. 357

⁸⁰³ Si leggano in questo contesto le pp. 1837-40 dello *Zib*.

⁸⁰⁴ Riprendiamo in questa sede, ma con rilevanti differenze di impostazione e di finalità (o come vorrebbero gli autori di intenzionalità) e di svolgimento il cosiddetto "Argomento dell'illusione" proposto da Alberto Voltolini e Clotilde Calabi, *I problemi dell'intenzionalità*, Einaudi, Torino 2009, pp. 172-186

sopravvivenza dell'organizzazione sociale frutto di raziocinio. Un esempio questo, di quella reciprocità contraddittoria che svolgiamo seguendo l'articolazione dei ragionamenti che si susseguono dal 1820 al '25 per comprendere come l'evoluzione cognitiva del concetto di illusione, sia coerente con le sue premesse. Appare chiaro qui come Leopardi abbia potuto deprecare la distruzione delle care illusioni non naturali ma necessarie come "l'amor di patria, di gloria, di virtù ec.", distruzione che comporta egoismo, naturale sì, ma "incompatibile con la società" sostenendo che "il ritorno allo stato naturale p. questa parte, è distruttivo dello stato sociale".⁸⁰⁵ L'errore appare fondamentale per sostenere la "conservazione della società" e sbagliano i filosofi ad aggredirne la valenza perché così facendo insidiano le basi stesse della società. L'illusione è, insomma, in rapporto indissolubile con la ragione, ambedue sono facoltà individuali e naturali ma questa, per dir così, gioca in attacco e aggredisce, l'altra si difende e difende.

La società rappresenta dunque uno sviluppo, un progresso razionale nella vita degli uomini e introducendo alla storia, all'evoluzione, rende inutili le illusioni naturali ma ne stimola parallelamente altre ad avviso di Leopardi inderogabili per la sopravvivenza stessa della specie. Sono le illusioni della patria, appunto, della gloria, della virtù, è il senso stesso del titanismo leopardiano che già nel '19 portava il poeta a gridare: "L'armi, qua l'armi: io solo/ Combatterò, procomberò sol io./ Dammi, o ciel, che sia foco/ Agl'italici petti il sangue mio"⁸⁰⁶, versi intrisi di giovanile ardore, certo, di ingenua e disperata forza, chiaramente, pieni di trasporto a imitazione dell'eroismo greco, ovviamente, ma che bene mostrano come quelle idee per cui Bruto si uccide, la libertà, la patria, i valori della repubblica e dell'onore,⁸⁰⁷ siano già nell'animo del poeta annoverati come illusioni indispensabili. Verranno definite "fantasmi di sembianze eccellentissime e soprumane" in *Storia del genere umano*⁸⁰⁸ e saranno accostate all'Amore, alla più grande illusione... Illusioni causate dalla ragione, illusioni, comunque, che la stessa ragione continua a spazzar via. E come non ricordare tra gli *Argomenti di Elegie* gli appunti del 29 giugno 1818, il giorno del ventesimo compleanno, in cui l'amore per una donna viene paragonato all'amor di patria?:

⁸⁰⁵ *Zib.* p. 4136, cit.

⁸⁰⁶ *All'Italia*, vv. 37-40, p. 6. Secondo Nicola Feo, art. cit., p. 40, "Il modello prospettato in *All'Italia*, orientato alla completa dedizione del cittadino al bene comune, motivata da un fondato desiderio di gloria, non corrisponde a nessuna realtà concretamente esistente ma si rifà espressamente all'idea antica di patria, come sede che consentiva il massimo di virtù pubblica e di espansione vitale del singolo, integrato positivamente in una totalità organica unita dall'odio verso lo straniero"

⁸⁰⁷ In particolare occorre richiamare l'attenzione a quanto sostenuto in *Zib.* p. 2424, pensiero del 6 maggio 1822 così argomentato nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani*, in *Poesie e prose*, II, p. 450 in cui si sostiene che l'onore: "È un'illusione esso stesso, perchè consiste nella stima che gl'individui fanno della opinione altrui verso loro". In nota si avvisa inoltre che l'opinione pubblica è di "niun conto"

⁸⁰⁸ Giove "[...] diede leggi, stati e ordini civili alle nuove genti; e in ultimo volendo con un incomparabile dono beneficarle, mandò tra loro alcuni fantasmi di sembianze eccellentissime e soprumane, ai quali permise in grandissima parte il governo e la potestà di esse genti: e furono chiamati Giustizia, Virtù, Gloria, Amor patrio e con altri sì fatti nomi. Tra i quali fantasmi fu medesimamente uno chiamato Amore [...]", *O.M., Storia del genere umano*, p. 11. Rilevante è l'altra definizione contenuta nelle *Ricordanze*, vv. 81-82, p. 81: "Fantasmi, intendo./ Son la gloria e l'onore;"

“O patria o patria mia ec. che farò non posso spargere il sangue per te che non esisti più. ec. ec. ec. che farò di grande? come piacerò *a te?* in che opera per chi per qual patria spanderò i sudori i dolori il sangue mio?”⁸⁰⁹ La società si regge sulla forza dei singoli che hanno illusioni individuali inseguendo il sogno dell’uguaglianza e della libertà, e sul lavoro e sull’organizzazione delle masse. Leopardi crede che la perfetta uguaglianza sia fondamento della libertà⁸¹⁰ e che uno stato sia forte quando i propri individui sono liberi e hanno pari diritti, ma il motore del vivere politico è pur sempre quell’inganno che spinge l’uomo, come per gli eroi delle Termopili, a morire per difendere la famiglia, i concittadini, la patria. Quell’eroismo che, abbiamo visto, motiva anche la pulsione al delitto comportando per la coscienza una sorta di ferita, una variazione irreversibile, è l’eroismo delle illusioni sociali, è l’errore consapevole della passione che non guarda all’interesse personale ma che è tale perché sorgente esemplare della coscienza collettiva. La superficie delle cose (l’illusione dunque come essere-in-superficie, velo) richiama all’universale dell’esistenza, che è condivisione, che è sfida, che è vivere-nonostante. Se non mitiga la tragedia dell’essere, che rimane tale, tuttavia la superficie inerisce all’essere ispirando la possibilità (fittizia) del rifiuto, abbellendo il vero in sé difettivo. La doppia rivalità illusioni-ragione riguarda anche, fin dall’inizio l’ambito etico della società. Il perseguire la gloria, il mostrare *agli altri* indizi del *proprio* valore nell’esaltazione della virtù comporta una concezione eroica dell’esistenza che è coscientemente un errore (una giovanile illusione, appunto), un aggrapparsi che la ragione scoraggia mostrando l’inutilità sostanziale di ogni cosa. Ma il rapporto dialettico di reciprocità è anch’esso espressione della contraddizione dell’esistenza, di come il principio venga ad essere interrotto proprio dalla volontà che produce illusioni, che allontana (coscientemente o no, non importa) dalla definitività e dalla inappellabilità del vero. L’illusione ha però una forza creatrice che la ragione potenzialmente disperde. Non è solo barriera senza la quale (come per la religione) “ogni uomo, anzi ogni fanciullo alla prima facoltà di ragionare (giacché i fanciulli massimamente non vivono d’altro che d’illusioni) si ucciderebbe infallibilmente di propria mano, e la razza nostra sarebbe rimasta spenta nel suo nascere per necessità ingenita, e sostanziale”,⁸¹¹ ma è anche capacità di creare, come fu per gli antichi. L’immaginazione e le illusioni aprono spazi di comprensione del reale potentemente diversificati e sostengono quell’irrazionale che è elemento trasversale e necessario di sopravvivenza dell’uomo. Nel regno della ragione collettiva (la società che progredisce nella massa) le illusioni individuali che salvaguardano il singolo sono per così dire il *poetico nel politico*, la possibilità della differenza etica, valoriale. Grazie ad esse la società si regge sulla forza dei singoli che inseguono il sogno dell’uguaglianza e della libertà. In questo senso, ma per contrasto, abbiamo analizzato l’amaro riferimento a Callicle e al potere, dal punto di vista delle illusioni individuali applicate alla realtà della maggioranza e svolte ancora attraverso la biforcazione

⁸⁰⁹ *Argomenti di Elegie*, in *Poesie e prose*, I, p. 617

⁸¹⁰ Cfr. *Zib.* p. 567

⁸¹¹ *Zib.* p. 216

antico-moderno che, sappiamo, è il vero costante riferimento esegetico delle pagine leopardiane.⁸¹²

Dopo aver esaminato il valore (il contro-valore) delle illusioni, o dei sogni (e dunque: dell'impostura) epistemicamente, adesso occorre trattare il medesimo argomento in senso etico-estetico inserendolo nel più ampio contesto di un'esistenza che sente e vive all'interno di un ambito determinato. E si infervora. E immagina. E diviene. Del materialismo che dopo il 1820 matura sempre più decisamente, la superficie è spiraglio necessario e conseguente. Una difesa che è strutturale all'individuo ma che si estende alla massa dei governati, dei cittadini. La capacità di illudersi (la propensione all'errore prospettico) dell'individuo (e della massa) regge le trame dell'esistenza e salva dall'estremo di una condanna al nulla che riguarda l'intera umanità. Ma c'è di più. In un avviticchiarsi in sé del concetto, la stessa società diventa espressione di una illusione che assume il nome particolare di *distrazione dalla morte*. E la politica, che a questa costruzione sovrintende, ha il compito di organizzare, di definire, di governare, appunto. È il mezzo per cui la società conserva se stessa.

Il pensiero che la civiltà possa essere ad un tempo il rimedio e l'amplificazione dei mali viene svolto nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani* in cui il movimento sottile e alterno di superamento da noi analizzato sul versante illusioni-ragione e progresso-società viene a trovare una sua sintesi potente e *contraddittoria*.

4.4.2 Movimenti del contraddittorio: giudizio e opinione nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*

A ragione si sostiene che Leopardi è il pensatore della crisi.⁸¹³ Tale crisi, tuttavia, non appartiene solo all'Occidente, ai suoi valori, alla sua storia o alla sua fiducia pressoché illimitata nella tecnica, riguarda il senso stesso del fare politico, ed è crisi dai contorni annessi, crisi *in progress*. Spazio morale, lo spazio del politico (di ciò che è politico) negli scritti leopardiani è innanzitutto

⁸¹² Così sulla scorta di Rousseau, il poeta annota che gli antichi politici discutevano di virtù e costumi, i moderni di commercio e denaro, *Zib.* p. 4500

⁸¹³ La tesi è portata avanti magistralmente anche se da un punto di vista unico, a nostro avviso troppo sbilanciato verso le sue tesi portanti, da Emanuele Severino nelle sue due opere a commento del pensiero leopardiano, *Il nulla e la poesia* e *Cosa arcana e stupenda*. Interessante è qui quanto sostiene Antonio Prete, *Il pensiero poetante*, cit., p. 135 che descrive questa crisi anche dal punto di vista della critica politica e sociale e ne sollecita le implicazioni: "La questione leopardiana è tutta qui: la critica della falsa unità civile, unità fondata sulla rappresentazione del politico, via via che scopre l'inconsistenza de valore, l'assenza di certezze, la solitudine del soggetto, l'inganno d'una storia che sogna la perfezione dell'uomo, disegna anche il luogo d'un'unità altra, perduta e non più ritrovabile, e questo disegno non ha i tratti del sogno edenico e della conseguente caduta, ma i tratti materiali d'una libertà del corpo, d'un'armonia dei sensi. Il riconoscimento di questa condizione di distanza senza ritorno e senza direzione, di cammino senza possibili esiti, di *spaesamento* senza più radici, rappresenta il punto di congiunzione tra la critica illuminista, il territorio romantico europeo e l'annunciarsi del pensiero della crisi [...] lo sguardo sulla crisi ha negli occhi il riflesso di quella unità che si sa perduta."

percezione irrisolta degli snodi della società, dei suoi perché, delle sue cruciali problematiche. L'interpretazione morale dell'agire politico sconfinava in interpretazione del vivere civile, che coglie le dinamiche, violente, paradossali, effimere della società sia in riferimento al *logos* pubblico moderno, sia, anche, con lo sguardo volto indietro, principalmente alla storia greco-romana e a quella degli "antichissimi".

L'inutilità cosmica, l'estensione sovrumana del pessimismo e del dolore vanno esaminate anche nell'espressione di quell'umana impotenza che è il progresso, che è la modernità: e qui il pessimismo leopardiano è politico non perché guarda agli effetti della politica in quanto tale ma perché trascende tali effetti rapportando quello sforzo di civiltà e di organizzazione che vien detto perfezionamento, alla sostanza del nulla individuale e della morte, alla ricerca costitutiva (e inappagata) della felicità.

La società viene soppesata in cerca di segni anche positivi ma col sottinteso della libertà e dell'uniformità conformante applicate alle trame tradizionali, all'alleggerimento di rapporti e valori propri del contemporaneo. L'analisi qui condotta non guarda più alla natura (la natura non è nemmeno, secondo noi, un referente occulto del *Discorso*) e dunque alla generalità (e alla genericità) dell'esistenza nell'organizzazione, ma sposta l'attenzione sul problema della distruzione e della conservazione nel consesso umano. Questa la direttrice da cui cogliere i giudizi e le inflessioni performanti dello scritto.

L'attenzione al compito ci induce a rifiutare la tesi di un Leopardi qui "pragmatico e positivo",⁸¹⁴ e definire in maniera più dettagliata la paradossalità delle opinioni lì argomentate. Siamo convinti infatti che nel *Discorso* il Recanatese non rinneghi le sue precedenti (e successive!) teorie sul politico sulla civilizzazione e sulla società, non si pieghi, non sia "positivo" – pragmatico lo è, senz'altro e non solo in quest'opera – ma semplicemente, in modo spiazzante, spostati il tiro e guardando al particolare evolversi delle nazioni, le confronti storicamente e antropologicamente, trovandone il collante inedito e provocatorio nella esteriorità e nella pochezza delle pulsioni valoriali.⁸¹⁵

Nel *Discorso*, rimasto impubblicato, di datazione incerta⁸¹⁶ e inizialmente destinato all'«Antologia» del Vieusseux,⁸¹⁷ la dialettica libertà-uguaglianza e

⁸¹⁴ Marco Santagata, *Quella celeste naturalezza. Le canzoni e gli idilli di Leopardi*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 10

⁸¹⁵ Di integrazione e non di contraddizione con le coeve *Operette* parla per esempio Nicola Feo, art. cit., p. 79, in polemica con Bruno Biral, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Einaudi, Torino 1997, p. 195 e con Francesco Paolo Botti, *La nobiltà del poeta. Saggio su Leopardi*, Liguori, Napoli 1979

⁸¹⁶ Ricostruire la datazione controversa del *Discorso* non è per noi di grande aiuto. Convincente, tuttavia, e anche filologicamente argomentata ci pare la congettura di Marco Dondero, *Leopardi e gli italiani. Ricerche sul «Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani»*, Liguori, Napoli 2000, pp. 13-36, per cui la scrittura del *Discorso* risale al 1824 contrariamente a quanto sostenuto, tra gli altri dal Savarese che la colloca intorno al 1826-27. Lo stesso Savarese ritiene comunque che il disegno dell'opera risalga al 1824, così come il Biral che argomenta la sua posizione attraverso alcune osservazioni di senso sulle correlazioni con le *Operette Morali*, che sono, lo ricordiamo proprio di quell'anno. Recentemente è tornato sull'argomento avanzando una posizione "ideologica", Antonino Sole che ritiene improbabile una composizione interamente realizzata durante la redazione delle *Operette* e, viceversa sostenendo che Leopardi "[...] abbia cominciato a comporre l'opera nel '24, o nel '24-'25 e non prima (come conferma, tra l'altro, un'aggiunta posteriore a un pensiero dello Zibaldone, datato 30 Agosto 1822) e l'abbia ripresa e

ragione-illusione viene calata nella situazione europea dei primi decenni dell'Ottocento. Preleveremo alcuni punti che ci appaiono centrali per cogliere questo movimento del contraddittorio che è evolversi del pensiero attorno alle cose, tralasciando, per ovvi motivi, altri aspetti anche significativi: ci interesseremo, in altre parole, molto dei costumi e poco degli italiani.

Dopo l'attacco sulle lingue e la letteratura transnazionale, la prima tesi politica è quella secondo cui *il principio conservatore della morale e della società è la società stessa*. Prestiamo attenzione a quest'assunto che sembrerebbe divergere dall'idea di una naturale 'insociabilità' umana all'interno di una società stretta. Qui si afferma che la morale è retta dalla frequenza dei rapporti, che una società così strutturata "ha per fine il diletto e il riempire il vuoto della vita cagionato dalla mancanza de' bisogni primi"⁸¹⁸ per arrivare a dichiarare esplicitamente che:

Per mezzo di quella società più stretta, le città e le nazioni intiere, e in questi ultimi tempi massimamente, l'aggregato eziandio di più nazioni civili, divengono quasi una famiglia, riunita insieme per trovare nelle relazioni più strette e più frequenti [...] una occupazione, un pascolo, un trattenimento alla vita [...]⁸¹⁹

Frequentandosi gli uomini prendono a stimarsi. Siamo su frequenze totalmente differenti dalle ragioni di Calicle. O così pare. Vediamo perché e se di contraddizione si tratta.

L'illusione, in questo scritto, permane come componente della storia e del politico, ma alla gloria, cifra antica dell'eroismo, dopo la "strage delle illusioni" operata dalla modernità, si è sostituito l'onore. Ci piace a questo proposito ricordare il discorso di Catilina ai soldati come riportato da Sallustio: "Per questa ragione, vi invito ad esser forti e risoluti e, al momento dell'attacco, tener presente che il vostro braccio porta la ricchezza, l'onore, la gloria e soprattutto la libertà e la patria."⁸²⁰ così commentato nel febbraio del 1821 con particolare attenzione al *climax* che porta a ordinare gli elenchi per importanza crescente, per cui la patria è sopra la libertà stessa. Oggi non sarebbe più così, oggi avremmo la seguente gradazione:

[...] prima la patria, che nessuno ha, ed è un puro nome; poi la libertà che il più delle persone amerebbe, anzi ama per natura, ma non è avvezzo neanche a sognarla, molto meno a darsene cura; poi la gloria, che piace all'amor proprio, ma finalmente è un vano bene; poi l'onore, del quale si suole aver molta cura, ma si sacrifica volentieri

quasi compiuta più tardi, tra il '26 e il '27", Antonino Sole, *Osservazioni sul Discorso leopardiano*, pp. 189-220, in AA.VV., *Letteratura identità nazione*, a cura di Matteo Di Gesù, duepunti ed., Palermo 2009, pp. 189-90

⁸¹⁷ Sui rapporti col Vieuuseux e con gli intellettuali afferenti all'«Antologia» si veda tra gli altri, Walter Spaggiari, *La mancata collaborazione di Leopardi all'«Antologia»*, in AA.VV., *Leopardi a Firenze*, Atti del convegno di Studi (Firenze 3-6 giu. 1998), a cura di L. Melosi, Olschki, Firenze 2002, pp. 75-104, secondo cui il negativismo leopardiano non poteva accordarsi cogli interessi positivi "riformistico-borghesi" del circolo del Vieuuseux. Cfr. in particolare le pp. 79-80

⁸¹⁸ *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani*, p. 448

⁸¹⁹ *ivi*

⁸²⁰ Sallustio, *De coniur. Cat.*, LVIII, 8-9, pp. 188-89

per qualche altro bene; finalmente le ricchezze, [...] il solo bene veramente solido secondo i nostri valorosi contemporanei [...]⁸²¹

Il passo diverrà centrale nel *Dialogo di un lettore di umanità e di Sallustio*, in cui Sallustio, convinto dal Lettore, detterà una nuova gradazione: gloria, onore, ricchezze, spettacoli, banchetti, meretrici e la vita.⁸²² Che naturalmente non sarà più sacrificata ad alcunché, che andrà preservata ad ogni costo.

Gloria e onore e le altre illusioni sociali si fondono comunque nell'ambizione, nella ricerca di ricchezze e potere, come accade in nazioni evolute quali la francese, la tedesca o l'inglese e di carattere settentrionale. I politici di queste nazioni fanno il bene per onore, non per dovere. Ma quello dell'onore così inteso è concetto capzioso: nel comportamento dei politici, infatti, gioca un ruolo importante quello che i francesi chiamano *bon ton* e che Leopardi traduce *buon tuono*, col paradosso estetico che il buon tuono causa la conservazione di una società che sarebbe destinata a disperdersi a motivo dell'odio degli individui tra di loro. Il rispetto, nei modi e nei costumi, regge la correttezza dei rapporti, il velo sottilissimo dell'apparenza consente la sopravvivenza di quella correttezza relazionale, di quella compostezza che irregimenta i cittadini e definisce gli schemi del vivere comune. Si capisce da qui il ruolo dato all'opinione pubblica e da questo il senso stesso dell'onore come "saper ben comportarsi" all'interno di un consesso civile. L'onore è nel presente delle relazioni pubbliche e private, la gloria in un anelito superiore, in un respiro che non è solo civile ma che riguarda la storia.

La società stretta, organizzata geometricamente, e dunque esattamente, pare sedare il naturale odio affiancando la legge ai costumi e istituendo un sistema che sopravvive nella misura in cui, nella forma, difende il proprio equilibrio interno. La società in questo senso non più solo stretta diventa *intima*. I grandi principi morali perduti vengono rimpiazzati dall'opinione, col risultato che, i politici, che quella società governano, "[...] si vergognano di fare il male come di comparire in una conversazione con una macchia sul vestito"⁸²³ e fanno il bene alla stessa maniera con cui seguono le mode. Il collante è dunque l'apparenza, è il seguire le mode,⁸²⁴ che cela il nudo vero e consente la vita sociale. L'impostura è la sorgente stessa della convivenza, ma comporta una sostanziale decadenza dei costumi morali che riguarda anche l'Italia, non più luogo di passioni forti, ma patria frammentata e dunque dispersa che manca di *bienséances*, di convenienze comuni. Niente buon tuono, per gli italiani. E poco collante: niente opinione pubblica correttamente espressa o seguita e dunque, ancora, solo individualità, indipendenza asociale. L'italiano non si distrae, non partecipa, non emula. Il cittadino europeo delle nazioni più evolute, dissimula la vanità del tutto, tramite l'imitazione partecipa di un sentire condiviso, attenua l'odio naturale nella partecipazione sostituendo ai principi di una morale misconosciuta, il sostegno a

⁸²¹ Zib. pp. 607

⁸²² Cfr. *Appendice alle Operette, Dialogo di un lettore di umanità e di Sallustio*, in *Poesie e prose*, II, pp. 231-33

⁸²³ *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani*, p. 451

⁸²⁴ Si legga a questo proposito il *Dialogo della moda e della morte*, ma si legga anche l'*Ottonieri*, p. 140, sul potere della moda che può sconvolgere gli uomini e "[...] sempre che vuole, in un tratto li fa deporre, variare, assumere usi, modi e giudizio, quando pur quello che abbandonano sia ragionevole, utile, bello e conveniente, e quello che abbracciano, il contrario"

una superficialità continuamente esibita.⁸²⁵ Viceversa “Il popolaccio italiano è il più cinico dei popolacci”,⁸²⁶ il cinismo sostituisce l’onore e l’analisi si fa impietosa. Ne risulta un popolo tornacontista, che raglia, che ride e deride mancando di rispetto per i propri simili. La stessa conversazione è un continuo battagliare, contrappuntare, offendersi. Questi limiti degli italiani sono comunque generali. L’assunto di base del pensiero leopardiano viene mantenuto:

[...] dovunque v’ha società, quivi l’uomo cerca sempre d’innalzarsi, in qualunque modo e con qualunque sia mezzo, colla depressione degli altri, e di far degli altri uno sgabello a se stesso (o trattisi di parole o di fatti), e l’amor proprio in nessun paese è scompagnato dall’avversione comunque sentita e dalla persecuzione comunque esercitata verso i propri simili, e massime verso quelli con cui si convive e che ci toccano più da presso.⁸²⁷

Per lo stesso principio di assuefazione, nella società intima, anche l’uomo persuaso delle più nude verità è in conflitto con se stesso e con gli altri. Sentimento della vanità e mondanità giocano nell’intelletto una partita perversa che scinde l’uomo. Anche il solitario ha bisogno della città per crescere, per stimolare la sua facoltà immaginativa.⁸²⁸ Anche il poeta.⁸²⁹

Leopardi non vuole semplicemente anatomizzare il singolo e la società, il compito che si è prefisso qui è di pungere, di stimolare. Per questo nel particolare, evita di generalizzare l’odio, perciò sceglie di discutere di una società intima fondata sul buon tono, sull’opinione pubblica, sull’onore, tutte cose che avrebbe attaccato e deriso in altri luoghi, ma che qui vengono descritte, come un coagulo di intenzioni e rappresentazioni, come apparenze che cuciono gli strappi e riempiono le mancanze. E questo dà vita alla tesi di fondo del *Discorso* secondo cui *la civiltà è rimedio di se stessa*.

La ragione nel senso comune ci appare flebile, quell’illusione che ha nome onore qui risulta mancante in diverse parti, non ha la suggestiva potenza della care illusioni antiche; l’opinione pubblica che dal senso comune deriva è omissiva, imprecisa, assuefatta. La convivenza è dunque a-filosofica e la civiltà è

⁸²⁵ Questo pensiero era stato anticipato, e ad esso si rinvia in una nota del *Discorso*, in *Zib.* pp. 3546-47 del 28 settembre 1823, in cui si sostiene che in una nazione o in una grande città “[...] non è, non solo stimato, ma neppur tollerante, chi non si conforma alla maniera comune di trattare, e chi non ha il tuono degli altri...”. Dal *tuono* non è consentito uscire, pena essere dichiarato “fuor della legge, e considerato come da meno degli altri, perchè dagli altri diverso, diverso dai più”.

⁸²⁶ *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl’italiani*, p. 462

⁸²⁷ *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl’italiani*, p. 467

⁸²⁸ L’animo del solitario prende le distanze e allontanandosi dalla cosa, la giudica, la capisce, la immagina. Sull’apologia del solitario condotta nell’opera leopardiana torneremo appresso. Qui basti il concetto esteso di solitudine che fa degli italiani un popolo di solitari senza lontananza, il che li rende sostanzialmente incapaci di giudizio. Essi sanno la vanità delle cose e in essa si compenetrano. La sanno istintivamente e in ciò sono filosofi e individualisti. Per questo provano indifferenza verso se stessi, perciò sono un coacervo di disinganno e cinismo: “un pieno e continuo cinismo d’animo, di pensiero, di carattere, di costumi, d’opinione, di parole e d’azioni”, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl’italiani*, p. 461

⁸²⁹ Certo, l’impressione di una minore negatività è forte. Di questo avviso, per esempio, Massimiliano Biscuso, *La civiltà come rimedio di se medesima: il Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl’italiani e la “Filosofia sociale” di Giacomo Leopardi*, «La rassegna della letteratura italiana», a. 2008, n. 2, pp. 477-90

rimedio di se stessa solo nella misura in cui annacqua la libertà individuale restituendo all'uomo la fittizia uguaglianza di una educazione comune.⁸³⁰ Egli mostra come la civiltà quando non è fondata sull'uguaglianza e sulla libertà, tende, tuttavia a uniformare, per regole, leggi, educazione. Dall'uniformità assuefatta escono fuori illusioni minori, non eroiche, non definitive. L'antico mondo è perduto, l'antica fiamma è spenta, non si muore più per le proprie idee, si vive nella facciata.

Ci si salva smentendo se stessi, e questa è la più grande contraddizione. Il movimento verso se stessi è sostanzialmente un rinnegarsi come individuo e un accettarsi come massa. L'universale, qui, non ha accezione etica. Percorre quest'opera, una distinzione sottile per cui la morale universale viene accantonata e messa da parte a favore di una universalità dei costumi che diventa spirito della società. La lezione di Orazio secondo cui "quid leges sine moribus/vanae proficiunt..."⁸³¹ espressamente citata nel *Discorso*⁸³² ci appare uno dei nuclei ispiratori delle tesi fin qui argomentate anche se, parallelamente alle illusioni e proporzionalmente al sentimento e all'eroismo, i costumi che sorreggono le leggi si sono affievoliti. Il secolo è "superbo e sciocco", infatti, e la sua sciocchezza, la ventilata superbia stanno in questa incapacità di passioni forti, quelle passioni che avevano portato Orazio a dire che "è dolce e bello morire per la patria".⁸³³ Morte sono quelle illusioni e per questo "È un falsissimo modo di vedere quello di considerare la civiltà moderna come liberatrice dell'Europa dallo stato antico".⁸³⁴ Questo modo annorba la visione della storia mitizzando falsamente il progresso. Quello contemporaneo è un risorgimento sì, ma

dalla barbarie de' tempi bassi non dallo stato antico; la civiltà, le scienze, le arti, i lumi, rinascendo, avanzando e propagandosi non ci hanno liberato dall'antico, ma anzi dalla totale e orribile corruzione dell'antico. In somma la civiltà non nacque nel quattrocento in Europa, ma rinacque.⁸³⁵

Questo concetto verrà poeticamente espresso in versi famosi della *Ginestra*,

Libertà vai sognando, e servo a un tempo
Vuoi di novo il pensiero,
Sol per cui risorgemmo
Della barbarie in parte, e per cui solo
Si cresce in civiltà, che sola in meglio
Guida i pubblici fati.⁸³⁶

⁸³⁰ In questo senso Bruno Biral ha potuto parlare di una "polemica sul piano culturale e filosofico" condotta da Leopardi nel *Discorso*, B. Biral. op. cit., p. 156

⁸³¹ Orazio, *Odi*, III, 24, vv. 35-36, in ID., *Tutte le opere*, cit., p. 308

⁸³² Cfr. *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani*, p. 447

⁸³³ Orazio, *Odi*, III, 2, v. 12, p. 217

⁸³⁴ *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani*, p. 469

⁸³⁵ ibidem

⁸³⁶ *La ginestra*, vv. 72-77, p. 126

in cui viene introdotta la tesi che attraverso la ragione si progredisce e che questo progresso salva dalla barbarie. Il giudizio viene qui a riguardare non il rapporto natura-ragione, ma la storia stessa, la capacità-possibilità dell'uomo di evolversi all'interno del sistema da lui stesso costruito e sottintende il sistema dall'uomo costruito, il divenire delle sue leggi, la sua organizzazione mutevole nella cornice dell'individualità, tra libertà e uguaglianza, appunto. Abbiamo definito precedentemente "il se stesso" dell'egoismo come un aspetto conseguente di appartenenza e di individualismo, e l'idea di una *forma* che assopisca, tramite l'appartenenza, la naturale tendenza all'odio coglie il nesso profondo della socialità nella superficialità dei rapporti, scruta il giudizio riconducendolo (correttamente) a opinione, e lo vede in ciò condizionato potentemente dalla collettività. La vicinanza si combatte con la vicinanza, la violenza viene sminuita dalle qualità etiche della condivisione. Dove la filosofia, che costruisce schemi rigidi in cui irregimentare i cittadini, è destinata a fallire, la pubblica opinione, in quanto derivante dalla moda, dallo spirito del tempo, dalla evoluzione dei costumi, ha successo. L'opinione omologante governa dunque la società impedendo all'uomo un giudizio libero e indipendente sulle cose. Unisce ma massifica, in quanto è essa stessa parte del processo di costruzione di una unità fittizia fondata sulla consuetudine e sulla moda, qui termini interdipendenti perché funzionali al costume. Dove fallisce il concetto generale *a causa* dei rapporti particolari, trionfa il particolare ma *per merito* di rapporti particolari! *Nel giudizio il sé è nell'altro*. Il giudizio consiste allora nella superficialità del riconoscimento di sé e dell'altro all'interno di uno schema diveniente ed è politico nella misura in cui riguarda il comportamento dell'uomo.

4.5 Il caso e “la gran legge di distrazione”

Dopo aver delineato la varietà delle accezioni di società civile sottolineando i significati prevalenti di società politica e di Stato, Norberto Bobbio in un opuscolo fondamentale per la comprensione delle strutture che governano la collettività, sostiene:

[...] l'altro significato tradizionale è stato quello che appare nella sequenza società selvagge, barbare, civili, che ha costituito, a cominciare dagli scritti del Settecento, uno schema classico per la delineazione del progresso umano, con la eccezione di Rousseau per cui la società civile, pur avendo il significato di società civilizzata, rappresenta un momento negativo dello sviluppo storico.⁸³⁷

Quella connotazione negativa rousseauiana, abbiamo visto, viene mantenuta dal poeta che anzi la complica e la ridetermina: d'accordo col filosofo francese che lo ispira sulla necessità di un ritorno allo stato naturale, sul rimpianto per un'età primigenia non corrotta dal pensiero e dunque pura, egli se ne distacca proprio nel momento in cui comincia a considerare la società come una distrazione dalla morte e dunque dal vero. Quando cioè concepisce un valore etico-edonistico al consorzio umano e ne comprende la natura anche dal punto di vista del progresso e delle sue leggi. Se, infatti, l'allontanamento casuale dallo stato primigenio attraverso un uso sempre più arrogante del pensiero è irreversibile, il progresso – questa continua e inarrestabile esplosione di *novità* – comincia ad essere non del tutto negativo perché paragonabile alle illusioni che rendono meno amaro il fiele dell'esistenza. Rispetto al corso della natura esso mantiene una connotazione accidentale non essenzialmente negativa. Questo è il senso di una graduale correzione di rotta che, nel 1829, lo porterà a scrivere:

[...] per quanto il fenomeno dell'incivilimento dell'uomo sia possibile ad accadere; per quanto, considerate le disposizioni e le qualità poste in noi dalla natura e costituenti l'esser nostro, esso fenomeno possa parer facile, inevitabile; per quanto sia comune; noi non abbiamo il diritto di giudicarlo naturale, voluto intenzionalmente dalla natura. Grandissimi e vastissimi avvenimenti, fecondi di conseguenze sommamente molteplici, importantissime, possono aver luogo a mal grado, per così dire, della natura.⁸³⁸

Leopardi nella sua indagine sensistico-materialistica della realtà nel suo complesso approda alla consapevolezza che tutto è male e, essendo l'armonia

⁸³⁷ Norberto Bobbio, *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1985 (1978), p. 39

⁸³⁸ *Zib.* p. 4462

della natura solo apparente, che la corruzione operata dall'uomo e dal suo interrogarsi, non interviene in una natura immacolata, esente da colpe, ma opera all'interno della contraddizione del divenire, all'interno dell'indifferenza, del male e della corruzione.⁸³⁹ Opera nonostante la natura, lontano da essa.

Le concezioni di Rousseau, interlocutore spesso nascosto dei pensieri leopardiani, maestro comunque ammirato, vengono sospese nel momento in cui Leopardi in maniera pressante capisce che il male particolare dell'individuo pensante è riconducibile, per estensione, per analogia col creato, alla natura che in quanto illimitata e dunque potenzialmente infinita, lo include nel suo ordine. Il male è dunque essenziale in questo tipo di sistema: questa tesi abbattendo d'un sol colpo tutta la concezione espressa da Rousseau nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754) che ha come fondamento l'ipotesi di una corruzione dallo stato naturale basata sull'assunto che all'uomo naturale la società non sia necessaria perché la natura soddisfa i suoi bisogni primordiali,⁸⁴⁰ imprime una sterzata ai ragionamenti che fin lì Leopardi aveva svolto. Dal 1826, l'allargamento del male alla realtà tutta determina questo cambio di prospettiva.

Ma gli uomini preferirono comunque alla luce le tenebre. L'errore iniziale viene espresso nella citazione giovannea posta in epigrafe della *Ginestra*, ma viene superato dalla constatazione della necessità per l'uomo di fondare una società, per salvarsi dall'orrore, per essere comunque meno indifeso. L'origine, oltre l'allontanamento, al di là della fuga o della colpa è anche nel timore. Ne abbiamo discusso come di una delle cause del divino ne discuteremo come origine del poetico, ma "quell'orror che primo/ Contra l'empia natura/ Strinse i mortali in social catena"⁸⁴¹ è anche l'inizio, e, ben oltre la colpa di Caino più o meno mitica, è la presa d'atto della causa decisiva del raggrupparsi delle nazioni. Se il timore infatti rende l'uomo religioso, lo induce nel contempo a riunirsi per difendersi, ad accettare i suoi simili per spartire, a socializzare per crescere. In una natura qui definita empia l'orrore non è solo un modo dell'approccio dell'uomo alla conoscenza, il segno della sproporzione tra colui che conosce e la cosa conosciuta: esso deriva dal nuovo canone di una natura matrigna e indifferente. Da qui la "social catena" mantiene in sé elementi positivi, non è più, o non solo, allontanamento dallo stato naturale e conseguente caduta, ma è sopravvivenza, capacità di sistema e dunque barriera contro l'orrore. La cornice entro cui si muove *La ginestra*, quella della possente natura, evidenzia per contrasto la fragile esposizione dell'uomo alla furia degli eventi, e la sua sostanziale nullità.

L'intento polemico contro la modernità nella definizione di un secolo che si dispiace del vero, che dimentica ragione e fugge la sorte, non l'affronta, viene sciolto dal titanismo di chi "nulla al ver detraendo/ Confessa il mal che ci fu dato in sorte".⁸⁴² E quel male è la sofferenza, il dolore, la fatica di ogni giorno, ma è l'indifferenza della natura che non ha "al seme/ Dell'uom più stima o cura/ Che

⁸³⁹ Cfr. p.e. le pp. 4510-11 dello *Zib*.

⁸⁴⁰ Leopardi cita più volte l'opera nello *Zib*., nella traduzione del Rota: *Discorso sopra la origine e i fondamenti della ineguaglianza fra gli uomini, di Jean-Jacques Rousseau cittadino di Ginevra, tradotto dal cittadino Niccolò Rota*, Venezia 1797

⁸⁴¹ *La ginestra*, vv. 147-151, p. 128

⁸⁴² *La ginestra*, vv. 115-116, p. 127

alla formica”.⁸⁴³ Le civiltà sono sepolte, i regni cambiano, il tempo dell’uomo crepita vorticosamente verso il nulla, la natura irrazionalmente continua se stessa, “e l’uom d’eternità s’aroga il vanto”.⁸⁴⁴

Il progresso, l’agire politico, il semplice e passivo vivere all’interno di un consesso civile indicano il “frattempo” dell’esistenza rispetto alla morte. La dissoluzione del tempo ciclico dell’uomo, dello stesso perdurare delle opere umane, in un nulla che sopravanza incontrastato fa sì che il poeta rivolga la sua attenzione alla bellezza di una vita incosciente del tempo e degli eventi: alla ginestra, tanto diversa dall’uomo perché non osa il pensiero dell’immortalità, non progredisce ma tenacemente si aggrappa alla terra e se ne sta, *contenta dei deserti*. La dissoluzione dilata lo spazio e rimpicciolisce gli esseri viventi perché guardando all’infinità dei mondi, “al pensier mio/ Che sembri allora, o prole/ Dell’uomo?”⁸⁴⁵ Rispetto alla tragedia dell’essere che è tragedia dell’essere-cosciente, la società non è solo rimedio al terrore, essa è illusione di felicità. Essa occupa l’uomo in pensieri diversi e ha quindi una funzione salvifica, fittizia, certo, non decisiva, ma per l’individuo necessaria. Dal distacco, dalla caduta non c’è ritorno, il vagheggiamento dello stato naturale deve pessimisticamente arrendersi all’evidenza del progresso. Lo stesso passaggio antico-moderno, superata la barbarie, è irreversibile.

Gli stati di animo meno sviluppato, quindi di minor vita dell’animo, sono i meno sensibili, e quindi i meno infelici degli stati umani. Tale è quello del primitivo o selvaggio. Ecco perchè io preferisco lo stato selvaggio al civile. Ma incominciato e arrivato fino a un certo segno lo sviluppo dell’animo, è impossibile il farlo tornare indietro, impossibile, tanto negli individui che nei popoli, l’impedirne il progresso. Gli individui e le nazioni d’Europa e di una gran parte del mondo, hanno da tempo incalcolabile l’animo sviluppato. Ridurli allo stato primitivo e selvaggio è impossibile. Intanto dallo sviluppo e dalla vita del loro animo, segue una maggiore sensibilità, quindi un maggior sentimento della suddetta tendenza, quindi maggiore infelicità. Resta solo un rimedio: La distrazione. Questa consiste nella maggior somma possibile di attività, di azione, che occupi e riempia le sviluppate facoltà e la vita dell’animo. Per tal modo il sentimento della detta tendenza sarà o interrotto, o quasi oscurato, confuso, coperta e soffocata la sua voce, eclissato. [...] Da questo discorso segue che il mio sistema, in vece di esser contrario all’attività, allo spirito di energia che ora domina una gran parte di Europa, agli sforzi diretti a far progredire la civilizzazione in modo da render le nazioni e gli uomini sempre più attivi e più occupati, gli è anzi direttamente e fondamentalmente favorevole [...].⁸⁴⁶

⁸⁴³ *La ginestra*, vv. 231-233, p. 130

⁸⁴⁴ *La ginestra*, v. 296, p. 132

⁸⁴⁵ *La ginestra*, vv. 183-185, p. 129

⁸⁴⁶ *Zib.* pp. 4186-87. A proposito di questo passo che inizia a p. 4185, Massimiliano Biscuso, *La civiltà come rimedio di se medesima...*, cit., in cui viene ripubblicato con qualche aggiunta e un diverso apparato di note il saggio *La civilisation remédiant à elle-même. Le Discours sur l’état présent des mœurs en Italie et la «philosophie sociale» de Giacomo Leopardi*, nella rivista canadese «Contre-jour», 12, primetemps 2007, pp. 141-156, mettendo in relazione il *Discorso* con questa “ampia riflessione bolognese del 13 luglio 1826” definisce i termini di una “contraddizione apparente” tra i due momenti lì commentati, lo stato selvaggio e la civilizzazione irreversibile, rilevando come essi derivino dalla dicotomia azione-inazione.

Riguardo all'enormità di questo nulla, la civiltà è un farmaco, nel suo complesso una illusione. Essa è la grande impostura che devia i pensieri dell'uomo restituendo loro una diversa vocazione, abbindolandoli in problematiche sempre nuove, tenendo in ciò occupata la mente e il corpo degli esseri umani. Per questo il sistema che Leopardi ambisce a costruire non è contro l'attività, perciò esalta l'energia finalizzata allo sviluppo.

Abbiamo visto come il dare nome alle cose, l'indicarle sia sostanziale per la conoscenza. Il linguaggio è una delle basi del progresso, uno dei modi della socializzazione, la parola, anche qui, diventa movimento unificante, il sistema di governo che si regge sulle leggi ha bisogno dei costumi, dunque delle usanze, quindi dell'opinione pubblica, parola leggera che unifica, che regge il sistema comportamentale, che solidifica certe unioni e altre ne distrugge, che conforma. Al timore che ha fatto gli dei e ha contribuito a creare la società si oppone ancora una volta il linguaggio, ora preghiera, ora racconto, ora giudizio, che unifica ciò che è diviso. Ci pare, infatti, che attraverso la parola si realizzi una sorta di superiore – anche se più fragile, anche se staccata – unicità e quindi una sorta di eguaglianza sghemba, se ci si consente il termine, che sospende illusoriamente la lotta e dà all'uomo quella che forse è l'illusione estrema: parliamo della condivisione, ci riferiamo alla solidarietà, a quell'amore comune, l'*agape*, che Plotino aveva invocato come proprio del genere umano e che qui, a distanza di anni, diviene una illusione civica che consente al progresso e alla civiltà tutta di non essere onnivora nei confronti dell'individuo più debole, che consente all'uomo di essere rispettato in quanto uomo. Eppure in tutto questo il caso continua a giocare una partita importante che riguarda sia la conservazione della società stessa che il progresso che l'incivilimento. La semplice volontà dell'uomo, il solo uso della razionalità non possono bastare all'evoluzione e all'acquisizione di una condizione migliore: il caso, verrebbe da dire, è il fuoco donato da Prometeo all'umanità. “[...] la conservazione della società sembra opera piuttosto del caso che d'altra cagione, e riesce veramente meraviglioso che ella possa aver luogo tra individui che continuamente si odiano s'insidiano e cercano in tutti i modi di nuocersi gli uni agli altri”.⁸⁴⁷ Lo stesso progresso degli uomini risulta più dal caso che dall'applicazione della razionalità alla risoluzione dei problemi e al miglioramento delle condizioni di vita: “La nostra civiltà, che noi chiamiamo perfezione essenzialmente dovuta all'uomo, è *manifestamente accidentale*, sì nel modo con cui s'è conseguita, sì nella sua qualità”.⁸⁴⁸ Il modo è quello delle invenzioni, dal poeta descritto in precedenza, secondo cui anche l'uomo d'ingegno è tale a causa alle circostanze, alla casualità grazie a cui si trova a vivere in un dato tempo e in un determinato spazio e viene in contatto con un tipo di sapienza che sarà fondamentale per i suoi studi e le sue scoperte progressive. “[...] siccome da una parte la sfera del caso, in tutte le cose, massime umane, si stende assai più che non si crede, così d'altra parte, o tutte o il più di quelle invenzioni ec. che ora sono d'uso creduto di prima necessità, ed essenziale alla vita umana, sono effettivamente dovute al caso.”⁸⁴⁹

La qualità, varia e fortuita dipende dalla conformabilità dell'uomo che lo rende diverso a seconda dei casi e delle situazioni. La possibilità di essere in un

⁸⁴⁷ *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani*, p. 447

⁸⁴⁸ *Zib.* p. 1570, corsivo nostro

⁸⁴⁹ *Zib.* p. 837

modo piuttosto che in un altro allarga dunque il seme della “pretesa perfezione” dell’uomo e della società e ciò è provato dalle diversissime civiltà che esistono del mondo.⁸⁵⁰

La civiltà non è opera della natura ma dell’azzardo, del caso cieco.⁸⁵¹ Di questo fatto Leopardi ci avverte continuamente nello *Zib*. Fin dall’inizio, infatti, le circostanze casuali sostituiscono le leggi eterne, la provvidenza.⁸⁵² Il caso guida il caos della successione che trasforma la monarchia delle origini da elettiva in ereditaria e più in generale risulta condizionare in modo spesso definitivo le stesse azioni degli uomini. Ciò porterebbe a formulare l’ipotesi, nel 1820 ancora definita “assurda”, di una natura che affidasse al caso la felicità dell’uomo. Ma Leopardi va oltre: egli è convinto che la civiltà sia nata dal caso, che il caso l’abbia guidata incidendo fortemente sulle scoperte, sui modi stessi dell’organizzazione umana. Le “spaventose e meravigliose invenzioni” che hanno consentito all’uomo di uscire da uno stato di minorità sono dovute proprio a quella componente irrazionale, così come la scoperta del cannocchiale o quella della polvere da sparo:

Se dunque porremo attenzione all’andamento delle cose, e alla storia dell’uomo, dovremo convenire che tutta quanta la sua civilizzazione è pura opera del caso. Il quale variando ne’ diversi remoti paesi, o mancando, ha prodotto quindi diversi generi di civilizzazione (cioè perfezione), o l’assoluta mancanza di essa. La perfezione del primo essere vivente doveva dunque essere dalla natura incaricata all’azzardo?⁸⁵³

In un contesto siffatto l’uomo sopravvive distraendosi dalla morte.⁸⁵⁴ La vita attiva ha questo ruolo: l’impossibilità di una ricostituzione dello stato primitivo può essere combattuta con una nuova attività che scarti il pensiero della morte e dell’inutilità, che dia falsi scopi su cui accanirsi durante il *trascorrere* del tempo.

Nella distrazione il valore positivo della civiltà sta tutto in una negazione. Quella distrazione chiamata progresso, in particolare è illusione di perfettibilità e dunque di perfezione. L’uomo esce dalla contraddizione della natura proprio attraverso uno spostamento di attenzione, proprio mutando il giudizio sulla cosa, sciupando energie, svolgendo impieghi, costruendosi una famiglia, una casa, svolgendo un lavoro, anelando alla ricchezza o al potere e prima, alla gloria e alla patria. L’uomo sopravvive attraverso la molteplicità delle sue occupazioni

⁸⁵⁰ Cfr. *Zib*. p. 1570, cit. e pp. 1738-40

⁸⁵¹ Vuole questo la natura? Anche qui è contraddizione potente. Leggiamo la spiegazione di Severino, *Cosa arcana...*, cit., p. 388: “Se la civiltà fosse la perfezione che la natura vuole ottenere per essere felice, la natura, data la casualità del modo in cui s’è configurata la civiltà, non saprebbe quello che vuole ottenere, né il modo di ottenerlo, cioè non saprebbe quello che fa. Lo sviluppo della civiltà è assolutamente imprevedibile per la natura – giacché è la ragione stessa, su cui la civiltà si fonda, ad essere evento che il caso fa cadere sulla natura e quindi evento assolutamente imprevedibile dalla natura [...]”

⁸⁵² Cfr. *Zib*. p. 208

⁸⁵³ *Zib*. pp. 1739-40

⁸⁵⁴ Ancora Biscuso, art.cit., p. 589 facendo della distrazione “arte di vivere” avverte come “Non dobbiamo cadere nell’equivoco di considerare la distrazione una fuga dinanzi alla verità delle cose”. E perché no?

che diventano articolazioni del suo essere e disperdono l'io nell'ammasso degli stimoli, nell'intrigo dei percorsi quotidiani, distogliendo l'animo dall'infelicità.

In somma il continuare in questa vita della quale abbiamo conosciuto l'infelicità e il nulla, senza distrazioni vive, e senza quelle illusioni su cui la natura ha stabilita la nostra vita, non è possibile. Tuttavia la politica segue ad esser quasi puramente matematica, in cambio d'esser filosofica, quasi che sconvenisse alla filosofia dopo aver distrutto ogni cosa l'adoparsi a riedificare [...] Oggetto primitivo della natura nel variare le cose: la distrazione dell'uomo, e il non farlo fermare a lungo in nessun oggetto neanche nel piacere il quale dopo lungo desiderio allora ch'è conseguito ci diventa arena tra le mani [...]. Tutto il piano della natura intorno alla vita umana si aggira sopra la gran legge di distrazione, illusione e dimenticanza.⁸⁵⁵

Il piano della natura intorno alla vita umana si aggira sopra la “gran legge di distrazione, illusione e dimenticanza”. Il piano della natura contempla per l'uomo tre errori necessari, non ultimo l'oblio che gli consente di ripetere gli errori in un gioco perverso perché esistenziale.

Questo dirà Alberto Savinio visitando le tombe degli etruschi, nel definire quella loro, civiltà della morte:

L'attrazione della morte è irresistibile. È per questo che gli uomini edificano le civiltà, e con infinita pazienza ricominciano ogni volta a riedificarle. La civiltà è un gioco, una distrazione, il modo più efficace che noi abbiamo di allontanare dalla nostra mente il pensiero della morte. Essa ci lusinga con le sue idee di progresso, di mete da raggiungere, di destino da riempire, e intanto ci induce a una vita futile e smemorata: una vita *che non consente di pensare ad altro*.⁸⁵⁶

Sorprendenti le affinità con la *gran legge di distrazione* leopardiana, e con quanto sostenuto da Pascal:

La sola cosa che ci consola delle nostre miserie è la distrazione, che pure è la nostra più grande miseria. Infatti proprio questo, principalmente, ci impedisce di pensare a noi stessi, e ci porta inavvertitamente alla distruzione. Senza di questo saremmo nel tedio, e il tedio ci spingerebbe a cercare un mezzo più solido per uscirne. Invece la distazione ci diverte e ci fa arrivare inavvertitamente alla morte.⁸⁵⁷

La distrazione è un rimedio: l'uomo “distratto” insegue fini eterogenei per dimenticare la fine, il quotidiano arrabattarsi per esistere.⁸⁵⁸ Pascal se ne consola pensando a quella disperazione che può indurre al rifiuto della vita, Savinio ne sottolinea la dimensione ludica ma definisce la vita che ne deriva “futile e smemorata”, Leopardi finisce per guardarla con sollievo perché conosce

⁸⁵⁵ Frammento sul suicidio, in *Poesie e prose*, II, p. 276

⁸⁵⁶ Alberto Savinio, *Dico a te, Clio*, Adelphi, Milano 1992, p. 88

⁸⁵⁷ B. Pascal, *Pensieri*, cit., p. 19. Il pensiero è il num. 33 e porta il titolo di *Miseria*

⁸⁵⁸ Tale pensiero è svolto, p.e., alle pp. 2305-07 dello *Zib.* da noi in parte precedentemente citato

la tragedia e sa che ogni esistenza è futile perché piccola e inutile, sa che l'umanità distolta dal pensiero della fine si salva.

Per l'individuo, questo non-pensare l'oggetto determinato, questo pensare altro, non è dimenticare, è essere qui e da qualche altra parte, è realizzare una sorta di astrazione dalla natura e dall'idea attraverso l'azione, l'iperattività, contrassegnando la propria presenza nel mondo con il fare questo e poi questo e poi ancora quest'altro... La distrazione del fare ci lega alla terra, ai suoi ritmi, a ciò che gli altri vogliono da noi, al tempo inconsapevole con cui ritmiamo i nostri atti ed è il contrario dell'abbandono, della noia e del naufragio che riguardano le sensazioni oltre che il pensiero e che si caratterizzano ognuno per la capacità di fermare l'attimo e *farci caso*. La distrazione è sospensione (essa pure) dal divenire, dalla corruzione. È una "somma di attività" che "soffoca" l'istinto di morte, quantomeno lo "oscura". È dunque un rimedio (parrebbe paradossale, ma così non è, come spiega lo stesso autore) all'aspetto corruttivo dell'incivilimento, che dandoci un massimo di consapevolezza allontana l'uomo dallo stato selvaggio, quello in cui la percezione del corpo prescinde dalla ragione e in cui l'ozio è necessità fisica e non riposo (che presuppone il tedio) dalla fatica del pensare e dunque dell'essere. Un più di attività con cui l'uomo moderno lenisce il male di vivere derivante dall'infelicità in atto che scaturisce sempre dalla tensione verso la felicità, dal desiderio naturale e universale a una esistenza appagata. Tramite la finzione del fare evitiamo la dissoluzione dell'essere, il tradimento della vita.

SEZIONE QUINTA

SUL NULLA, SULLA MATERIA, SUL LINGUAGGIO

5.1 Poesia e filosofia

“[...] le prime verità furono annunziate in versi, non, cred’io, con espressa intenzione di velarle e farle poco intelleggibili, ma perchè esse si presentavano alla mente stessa dei saggi in un abito lavorato dall’immaginazione.”⁸⁵⁹ Era la stessa struttura mentale a cercare un percorso poetico, a causa della questione, lungamente argomentata in numerosi luoghi zibaldoniani, della libera e prolifica immaginazione degli antichi. Leopardi si sforza di dirci che la sua cifra è a un tempo stesso poetica e filosofica, che non esiste filosofia dietro cui non ci sia una percezione poetica (e, come vedremo, *doppia*) del mondo, e non esiste poesia dietro cui non si sveli un pensiero, anche complesso.

Il divario tra poesia e filosofia riguarda le forme, il razionale e l’irrazionale, ma, come argomentato precedentemente, la sostanza della cosa non cambia in quanto gli “spiriti veramente straordinari” riescono ad essere “sommi filosofi moderni poetando perfettamente”.⁸⁶⁰ In fin dei conti il poeta deve essere filosofo, il filosofo poeta per una sorta di necessità interna al poetare e al filosofare.⁸⁶¹ Questa coincidenza tra piani differenti è comunque proficua perché la variazione del contesto e dello strumento apre a nuove ipotesi, a nuove modalità, conduce verso campi semantici differenti. *Dire nulla*, infatti, poeticamente comporta la sospensione e il silenzio, l’osservazione arresa delle cose che sono intorno, l’attenzione alla cornice in cui le cose dileguano, ma *dire nulla*, filosoficamente, significa discutere sulla valenza esistenziale della presenza dell’uomo nel mondo, sulla tragica incoerenza di un mondo in divenire, analizzare le azioni dell’uomo spostandole sull’ultimo confine dell’essere.

Quello della poesia o, più in generale, della letteratura e quello della filosofia sono piani sovrapposti perché ambedue linguaggio, perché contenitori, perché indicatori. Secondo il poeta è necessario che la filosofia ridiventi poesia, abbia la poesia come sua anima e, in ciò, ridiscuta se stessa. La correlazione attenzionata e disquisita a lungo diventa fondamentale nel nostro percorso di comprensione delle dinamiche del pensiero leopardiano, dato che anche qui il Recanatese apprende la lezione degli antichi credendo fermamente che i *modi* del dire, quando restano subordinati al *cosa* dire, sono in realtà sovrapponibili.

Gli antichi hanno dimostrato di saper dilettere con le verità più nude, hanno tradotto in versi le speculazioni razionali più disinvolute, sono riusciti a poetare attraverso la filosofia e a filosofare attraverso la poesia. Il pensiero poetante di Leopardi abbisogna appunto di questa interscambiabilità per compiersi, per definirsi. È la sua natura, questa: che si evolve consapevolmente, che sa

⁸⁵⁹ *Zib.* pp. 2940-41, 11 luglio 1823, in parte cit.

⁸⁶⁰ *Zib.* p. 1383

⁸⁶¹ Vedi p.e. *Zib.* p. 3383. Per l’intero ragionamento, qui incidentalmente solo accennato, si rinvia a quanto argomentato al cap. 6.1

mantenere distaccati i piani e sa accordarli ma istintivamente, con la disinvoltura di chi ha la padronanza dello stile della poesia e dei mezzi della prosa.

Tale esigenza, abbastanza sorprendentemente, rinvia a Derrida e al neostrutturalismo, alle considerazioni di Habermas che definiscono le tendenze filosofandi della modernità *anche* come il tentativo di realizzare un connubio duraturo tra letteratura e filosofia, non distinguendo l'una dall'altra se non per la struttura e il risultato formale. L'indagine sugli stili, quella che chiamiamo critica letteraria, non si pone, nella modernità de-strutturata e ri-pensata, la questione di distinguere la scrittura (il modo cioè in cui un problema viene affrontato), ma più concretamente si pone il compito di carpirne e criticarne le verità lì contenute. Il problema delle verità è, oggi, metodologico e risente necessariamente l'influenza dell'ermeneutica che ha insegnato l'infinita interpretabilità del testo. La modernità filosofica cambia il punto di vista del discorso e la sua stessa finalità: non diversifica e non distingue, trova filosofia nella letteratura e letteratura nella filosofia. Il problema della conciliabilità tra ragione e immaginazione, da Leopardi spiegato con la considerazione che non c'è filosofia senza colpo d'occhio e che il colpo d'occhio è facoltà immaginativa e dunque poetica, è questione ancora aperta nel post-moderno dei saperi *prensili* e nella contemporaneità ripensata e ridiscussa.

A questo occorre aggiungere la percezione nitida che il Recanatese ha dell'equivalenza tra razionalità e modernità. Una percezione che se guarda in premessa all'illuminismo ne disconosce di fatto l'ottimismo dei fini e dei mezzi perché della ragione descrive la deriva, lo straniamento. L'analisi storica della modernità nel suo rapporto con l'antico, se da un lato porta al ridimensionamento della razionalità e delle possibilità dell'uomo, in una configurazione in cui *il mondo della vita* ha orizzonti incerti, comunque potenzialmente scoraggianti, dall'altro lato non conduce alla problematizzazione del soggetto e alla scoperta – data per acquisita da Hegel in poi ma di cui Leopardi per ovvie ragioni non poteva avere nozione – che la soggettività è il principio dell'età moderna.⁸⁶² Tale assunto definisce la libertà dal punto di vista del soggetto conoscente e considera la libertà soggettiva come cifra del moderno.⁸⁶³

Invano nello *Zib.* o nelle altre opere leopardiane cercheremmo la parola soggettività o una delle accezioni filosofiche di “soggetto” nel senso etimologico di ente che conosce – in latino *subiectum*, in greco τὸ ὑπόκειμενον – o nelle varie altre accezioni che sottintendono comunque la passività di chi subisce la conoscenza. Viceversa il termine “individuo”, usato frequentemente, sottintende la percezione moderna del soggetto come colui che agisce, ha volontà e volizioni, si esprime con una libertà tanto inutile quanto limitata, decide, interagisce, si relaziona, pensa, sente.

Leopardi ha ad ogni momento la convinzione nitida e argomentata che quella individuale sia unità dinamica, che diviene, che si fa. Ma che diviene in modi e

⁸⁶² A questo proposito Habermas, *Il discorso filosofico*, cit., p. 17

⁸⁶³ “L'uomo è ciò che sta a fondamento di ogni ente, cioè, nei termini dell'età moderna, ciò che sta a fondamento di ogni oggettivizzazione e rappresentabilità, il *subiectum*.” Così, ma su un piano ontologicamente diverso, lo Heidegger che commenta Nietzsche. Martin Heidegger, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano, 2003, pp. 65-66. Ovviamente questo, qui brevemente accennato, è solo uno degli esempi possibili dell'accezione di soggetto come fondativo della modernità.

tempi diversi, i cui sentimenti si differenziano nella narrazione e abbisognano per questo di strumenti diversi. È solo un esempio, certamente, e generico, di una impostazione fin qui seguita che non smentisce le teorie leopardiane in materia, ma tenta, viceversa di sfruttarne le implicazioni, di chiarirne gli aspetti mantenendo in ogni momento la tesi che tra filosofia e letteratura lo stacco sia minimo.

Nella lettera al Von Bunsen n. 356 del 3 agosto 1825, Leopardi scrive "... io ne' miei studi non ho, già da gran tempo, altra mira, che quella di congiungere colla bella e classica letteratura, la vera e sana filosofia, senza la quale tutti gli altri studi mi paiono poco capaci, non solo di giovare agli uomini, ma anche di dilettarli durevolmente".⁸⁶⁴

Ne *Il Parini...*, al cap.I, il poeta sostiene che

Giuseppe Parini fu alla nostra memoria uno dei pochissimi Italiani che all'eccellenza nelle lettere congiunsero la profondità dei pensieri, e molta notizia ed uso della filosofia presente: cose oramai sì necessarie alle lettere amene, che non si comprenderebbe come queste se ne potessero scompagnare, se di ciò non si vedessero in Italia infiniti esempi.⁸⁶⁵

Si consideri comunque un fatto: Leopardi radicalizzando il punto di vista va oltre queste posizioni affermando che: "I poemi di Omero e di Dante, e i Principii matematici della filosofia naturale di Newton" derivano "da una stessa sorgente, da una stessa qualità dell'animo, diversamente applicata, e diversamente modificata e determinata da diverse circostanze e abitudini".⁸⁶⁶

Ancora quella sorgente, dunque. Ancora *il poetico*.

Qual è questa *qualità dell'uomo*? Una risposta possibile consiste nel ritenere che la qualità prima sia la capacità di pensiero che si estrinseca nelle diverse configurazioni. *Dire la verità* è atto comunque eroico, condotto nonostante tutto, che fa crollare edifici di sapere: *dire la verità* attraverso la parole, mediante la comprensione delle cose, sia essa istintiva o razionale, è sempre il frutto di una esperienza di vita. Di questo ci avverte Caracciolo: "La poesia leopardiana ha come presupposto, ma remoto e trasceso, l'esperienza dell'arida vita, quello stato di noia in cui l'uomo completamente staccato da ogni concreto desiderio, avverte tutta l'essenza e l'estensione del desiderio".⁸⁶⁷

La razionalità e l'immaginazione hanno i più disparati ambiti di applicazione. Sono di volta in volta scienza, matematica, poesia, letteratura, filosofia. È importante per noi sottolineare questo fatto perché tutta l'opera leopardiana si presenta, al di là dei risultati, potentemente *commistionata*: la filosofia replica in forma differente taluni contenuti della poesia e viceversa la poesia intuisce ed esprime con intensità quel che la filosofia spiega con ampiezza.

Su tutto la parola che unifica, il linguaggio che definisce. Analizzeremo in questa parte la valenza poetica del linguaggio e l'importanza del significato nella definizione delle cose, scoprendo come alcune problematiche anche importanti per la storia del pensiero, sono in realtà false questioni, che si nutrono di

⁸⁶⁴ *Lettere*, n. 356, p. 538

⁸⁶⁵ *O.M., Il Parini, ovvero della gloria*, p. 84

⁸⁶⁶ *Zib.* pp. 2132-33

⁸⁶⁷ A. Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, cit., p. 39

immagini distorte e concomitanti e non aggiungono nulla alla conoscenza contribuendo anzi a confondere il corretto svolgersi del pensiero. La commistione tra poetico e filosofico è infatti nel pensiero. Il linguaggio viene colto nel suo divenire, nelle progressive significazioni, per cui proclamare la corrispondenza tra poesia e filosofia vuol dire da un lato riunire cose che sembrerebbero separate, dall'altro considerarne la differenza linguistica, appunto. Le immagini utilizzate per spiegare il passaggio dall'essere al nulla, la figura del salto o del punto sono proiezioni poetiche di concetti elettivamente filosofici. Viceversa taluni versi presenti nel *Mai*, "lo mar dell'essere" in *A un vincitore nel gioco del pallone*, le domande del *Pastore errante* hanno una cifra filosofica innegabile.

5.2 Le idee innate e il sogno di Platone

In una lettera a Carlo Antici, altrove da noi citata, Leopardi si rammarica di non poter attuare l'intenzione di curare degli opuscoli su *I pensieri* di Platone che avrebbero dovuto contenere “[...] tutto il bello e l’eloquente di Platone, sceverato da quella sua eterna dialettica, che ai tempi nostri è insoffribile, e da’ suoi sogni fisici...”⁸⁶⁸ definiti oscuri e dunque noiosi per i moderni. Questa volontà verrà manifestata allo Stella⁸⁶⁹ il successivo 21 ottobre 1825.

L’insistenza con cui il reazionario Carlo Antici e il cattolico Bunsen⁸⁷⁰ chiedevano al poeta di curare la traduzione delle opere di Platone è il segno di una tendenza nella cultura italiana ed europea tesa al recupero del pensiero del filosofo greco ma in quanto accostabile e in qualche modo precursore delle istanze proprie del cristianesimo, laddove Aristotele, con i suoi metodi eccessivamente razionali, con la sua logica oggettiva, veniva sempre più messo da parte e misconosciuto.

Il poeta negli anni affronterà la lettura sistematica delle opere del filosofo. Secondo la ricostruzione svolta dal Timpanaro, anche avvalendosi delle note del Porena e dei suggerimenti del Pacella e qui proposta, questi sono i passaggi: da gennaio 1823 ad aprile approfondisce *Protagora Fedone Ipparco Menesseno Minosse Clitofonte Synerastae Gorgia Fedro*; il *Gorgia* di certo il dialogo preferito da Leopardi, è citato in *Zib.*, pp. 2672 – 2674, ma con particolare attenzione, come visto, alla posizione di Callicle, non a quella di Socrate; nel maggio dello stesso anno legge il *Teeteto*; a luglio, *Sofista* e *Convito*; nel marzo del ’24 intraprende la seconda lettura del *Fedro*; nel gennaio 1825 sarà la volta di alcuni dialoghi pseudoplatonici; nell’ottobre di quell’anno affronta i seguenti dialoghi: *Teagete Alcibiade secondo Carmide* e il *Lachete* tradotto dal Cousin; due anni dopo, nel dicembre del 1827 leggerà *Repubblica* e *Ipparco*; nel maggio 1828 il *Cratilo*; nel gennaio 1832 l’*Apologia di Socrate* e il *Critone*.⁸⁷¹

La polemica antiplatonica, tuttavia, è portata avanti da Leopardi fin dal 1820 quando egli prende in considerazione alcuni filosofi antichi il cui relativismo lo confortava ben più che la metafisica platonica e la sua pretesa di idee preesistenti alle cose. Diogene cinico, Archelao, Aristippo e lo scettico Sesto Empirico sono

⁸⁶⁸ *Lettere*, n. 335, p. 507, cit., 5 marzo 1825

⁸⁶⁹ Cfr. *Lettere*, n. 375, pp. 566-67

⁸⁷⁰ Nella lettera al Von Bunsen n. 356 del 3 agosto 1825 la presa di posizione leopardiana. Questa lettera, da noi citata appena sopra, fu definita “insincera” dal Blasucci proprio a causa delle interpretazioni su Platone troppo compiacenti al gusto del Von Bunsen e poco rispecchianti il reale pensiero del poeta, Luigi Blasucci, *Su una lettera “insincera” di Giacomo Leopardi*, in «GLSI», 142, 1965, pp. 82-96

⁸⁷¹ Cfr. S. Timpanaro, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, in ID., *Classicismo e illuminismo...*, cit., p. 208 nota 53. Timpanaro, ricordiamo, è convinto di un sostanziale antiplatonismo del Recanatese, sotto cui si celerebbe l’anticristianesimo, p. 212 sgg

tenuti in considerazione in questo senso, tramite il testo di riferimento di quegli anni che resta sempre *Vite di filosofi* di Diogene Laerzio. La possibilità di ridiscutere la conoscenza, di considerarla in divenire e dipendente dal soggetto conoscente, di indicarne l'indeterminatezza e le difficoltà oggettive, porta Leopardi ad avvicinarsi allo "scetticismo ragionato", ad estendere il dubbio anche sulle verità assimilate dalla cultura e non più oggetto di discussione.

Le idee innate, presupponendo Dio e i suoi attributi limitano la libertà individuale e incanalano la conoscenza in un percorso obbligato. Per Leopardi liberarsi del fantasma delle idee innate vuol dire innanzitutto attuare un cambio di prospettiva che al di là delle sue intenzioni lo porterà a sospendere il problema di Dio dopo averlo affrontato filosoficamente.

"Dunque noi proviamo l'idea dell'assoluto con l'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. Da tutto ciò si conferma [...] che il primo principio delle cose è il nulla".⁸⁷² Dio è l'Assoluto che ci manca, la reciprocità tra Dio e idea fa sì che i termini della questione siano simmetrici. Da una parte Dio garante dell'assolutezza e delle nostre idee, dall'altra l'uomo la cui capacità di pensiero sarebbe l'unica prova del divino: il Dio in Leopardi si presenta qui già con chiarezza non come un Dio per l'aldilà, non come principio, né termine ultimo ma come fatto mentale. Egli è necessario all'uomo, ma l'uomo è a Lui necessario perché Lo pensa. Ogni prova filosofica addotta per dimostrare l'esistenza di un Essere Supremo è parto della mente: nel pensiero dell'uomo si risolve e si dissolve, si ontologizza e si annichilisce l'essenza di Dio. Il nulla come principio di individuazione sostiene dunque tale simmetria proprio in quanto, tolte le idee che sostentano Dio e tolto Dio che garantisce l'innatismo dell'idea, il nulla è quel che resta, ciò che diviene dal principio. E proprio la critica all'idea innata diventa argomento di discussione, segnando in modo definitivo la svolta materialista.

Commentando *l'Essai sur le Goût*, il poeta sviluppa quel discorso sul piacere, sulla letteratura, sulle belle arti e sul bello come proporzione che lo porta a concludere che:

Il tipo o la forma del bello non esiste, e non è altro che l'idea della convenienza. Era un sogno di Platone che le idee delle cose esistessero innanzi a queste, in maniera che queste non potessero esistere altrimenti [...] quando la loro maniera di esistere è affatto arbitraria e dipendente dal creatore, come dice Montesquieu e non ha nessuna ragione per esser piuttosto così che in un altro modo, se non la volontà di chi le ha fatte. E chi sa che non esista un altro, o più, o infiniti altri sistemi di cose così diversi dal nostro che noi non li possiamo neppure concepire?⁸⁷³

Puntiamo la nostra attenzione su due riferimenti contenuti in questo passo estrapolato da una più ampia trattazione ma coevo alle considerazioni su Dio e religione in riferimento al sistema: la contrarietà alla preesistenza delle idee, di cui abbiamo fatto precedentemente cenno, qui espressa chiaramente dal Recanatese come rigetto del sogno di Platone e la puntualizzazione, con

⁸⁷² *Zib.* pp. 1463-64

⁸⁷³ *Zib.* p. 154. Il pensiero è del 6 luglio 1820

Montesquieu, dell'arbitrarietà delle idee che dipendono dalla volontà di chi le ha avute. Qui, com'era successo prima nell'analisi del valore della parola, troviamo un polo ermeneutico necessario per individuare correttamente il senso della teoresi leopardiana attorno all'essere, al nulla, al religioso. Tra contrarietà alla preesistenza e discussione sull'arbitrarietà dell'idea il poeta negli anni successivi si batterà contro ogni determinismo e farà del materialismo una bandiera di oggettività. Negare che il nesso tra possibilità, necessità, realtà sia frutto di una predeterminazione significa distruggere quell'idea di Dio connaturata all'uomo, quell'idea che ontologicamente diviene prova pseudologica di un'esistenza non dimostrabile.

Lo stesso problema del rapporto tra religione ed "acerbo vero" che abbiamo sollevato precedentemente, apre la questione dell'evoluzione dei concetti di anima e spirito nella crescita del pensiero leopardiano, in rapporto alla ricerca di Dio e alla percezione dell'armonia dell'Universo⁸⁷⁴. Ancor giovane, Leopardi ha una sua religiosità che *vuole* credere nell'anima e nell'immaterialità. I pensieri zibaldoniani del '18 sono una prova di questo. Nel dicembre egli afferma infatti: "Tutto è o può essere contento di se stesso, eccetto l'uomo, il che mostra che la sua esistenza non si limita a questo mondo, come quella dell'altre cose".⁸⁷⁵ In altre pagine non datate ma sicuramente del '18-'19, si dice ancora, negativamente: "[...] l'infelicità è una prova della nostra immortalità",⁸⁷⁶ dato che i bruti non si uccidono e il suicidio è un atto che riguarda l'uomo che ha coscienza e ha una vita futura in cui sperare.

Qui le grandi illusioni vivono la primavera della vita e il pessimismo cerca vie d'uscita nella speranza della continuazione, nella ricerca del divino, nella fiducia in mamma natura. La coscienza dell'infelicità irrimediabile è ben presente ma è mitigata dal credo.

In questo cercare un porto sicuro, dalla dissimulazione del dolore, dall'esigenza di darsi coraggio per affrontare l'esistenza nascono l'idea del divino, il religioso. Dopo aver discusso di un comportamento dei bambini nei confronti del padre o più generalmente nei confronti di una persona esterna creduta capace di discernimento e perspicacia e dopo aver accennato in tal contesto ai suoi rapporti col padre, al suo desiderio del caldo abbraccio paterno nella lontananza, Leopardi afferma per analogia:

E questa qualità dell'uomo è ancor essa una delle cagioni per cui tanto universalmente e così volentieri si è abbracciata e tenuta, come ancor si tiene, la opinione di un Dio provvidente, cioè di un ente superiore a noi di senno e intelletto, il qual disponga ogni nostro caso, e indirizzi ogni nostro affare, e nella cui provvidenza possiamo riposarci dell'esito delle cose nostre. (9. Dic. Vigilia della Venuta della S. Casa di Loreto. 1826. Recanati.). La credenza di un ente senza misura più

⁸⁷⁴ Nella coeva considerazione che il giudizio falso o vero che noi abbiamo di una cosa dipende da una corrispondenza e da una ricerca che, il poeta, commentando il Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion* – consultato nell'edizione italiana di Bigoni, H. Félicité Robert de Lamennais, *Saggio sull'indifferenza in materia di religione dalla francese nella italiana favella ridotto dal P.M. Angelo Bigoni*, Fermo 1819-20, 6 voll, Vol I, parte III, cap. 9, pp. pp. 43-44 – trova nell'armonia, nell'ordine, la cui idea defisce addirittura come "innata, assoluta, universale", *Zib.* p. 377.

⁸⁷⁵ *Zib.* p. 29

⁸⁷⁶ *Zib.* p. 40, cit.

savio e più conoscente di noi, il quale dispone e conduce di continuo tutti gli avvenimenti, e tutti a fin di bene, eziandio quelli che hanno maggior sembianza di mali per noi, e che veglia sulla nostra sorte; e tutto ciò con ragioni e modi a noi sconosciuti, e che noi non possiamo in guisa alcuna scoprire nè intendere, di maniera che non dobbiamo darcene pensiero veruno; questa credenza è agli uomini universalmente, e massime ai deboli ed infelici, un conforto maggior d'ogni altro possibile: il qual conforto non da altro procede, nè consiste in altro, che un riposo, uno acquetamento, ed una confidenza cieca nell'autorità, nel senno, e nel provvedimento altrui.⁸⁷⁷

Una delle ragioni dell'idea di Dio è dunque l'esigenza del conforto, ma come rinuncia, deresponsabilizzazione, comodo rimedio ai mali, ricerca di protezione. Dio diventa nient'altro che una figura forte a cui affidarsi in funzione consolatoria. Il riposo *nell'*autorità non è tuttavia, come potrebbe parere, rinuncia alle problematizzazioni dell'esistenza, né si presenta come un esorcismo del nudo vero. Il bisogno di Dio nasce dallo stesso meccanismo che suscita la fiducia nel bambino, dalla continua ricerca di adozioni propria di una vita desolata. Anche per questo, il porsi al di fuori di un padrone dell'esistenza significa cercare altro riposo che non sia l'autorità. Pare paradosso: *stimolare* illusioni *contro* il nudo vero.

L'infinita possibilità è necessità proprio in quanto essa fonda l'essenza di Dio. Lo sfondo di questa posizione è da ricercarsi nella critica serrata cui Leopardi sottopone dal '21 in avanti le idee innate. Il sistema platonico viene attaccato radicalmente a causa della metafisica definita, ricordiamo, "insoffribile" e il recupero, operato da qualche critico, di una presunta "platonicità" di alcuni componimenti poetici non convince appieno. In particolare il Rigoni, mettendo in relazione le concezioni poetiche sul bello che deriva dall'immaginazione e dunque in qualche modo da arbitrio, e l'attacco al sistema platonico delle idee innate, ritiene che *Alla sua Donna, Aspasia* ("figlia della sua mente", "amorosa idea") siano in realtà componimenti platonizzanti.⁸⁷⁸ Non occorre, tuttavia, scambiare idea per idealizzazione: *sollevare* la propria donna, contemplarne il lucreziano (esso sì!) *simulacro* è operazione che riguarda la costruzione cosciente di un paradigma che attiene alla mente e alla capacità dell'uomo di rappresentarsi le cose anche in assenza. Non è iperuranica dunque, come crede lo studioso, la parvenza della Donna, né quella di Aspasia raffrontata nella mente, nel cuore, a un simulacro, proiezione di un anelito, *imago* sfuggente del desiderio. E ci bastino le *Memorie* per capire che di simulacro si tratta per quel vuoto d'amore, per l'immagine lì vagheggiata della Geltrude Cassi Lazzari che, nei giorni, dilegua divantando sempre più sfocata. Ricostruendo le fasi dell'innamoramento e della sofferenza con chirurgica precisione, il poeta ci restituisce una antologia di sensazioni, di impressioni, di sogni che hanno più di una suggestione letteraria. In un animo come il suo, sempre pronto a innamorarsi, l'immagine dell'amata si muta gradualmente in idea sfuggente:

⁸⁷⁷ Tutto il ragionamento è svolto alle pp. 4229-31 dello *Zib.*, cit.

⁸⁷⁸ Mario Andrea Rigoni, *Saggi sul pensiero leopardiano*, pref. E.M. Cioran, Liguori, Napoli 1985, pp. 61 sgg. Dichiaratamente Cacciari nella sua lettura platonica del pensiero leopardiano seguirà le suggestioni contenute nel saggio del Rigoni da lui considerato rispetto alla critica precedente come potentemente innovativo, Massimo Cacciari, *Leopardi platonicus?*, Saletta dell'Uva, Caserta 2005

“mi ci affatico tanto il cervello che alla fine mi addormento per forza”, scriverà venerdì 19 dicembre 1817, cinque giorni dopo il fortunato incontro. In cinque giorni l’immagine si è già diluita nella mente: il paradigma ideal-platonico della bellezza è dissolto. Resta la sintomatologia dell’amore ma a descrivere una sconfitta, ed è già altro discorso. L’innatismo viene allora ad essere contrastato nel suo fondamentale concetto, e questa posizione è, a nostro avviso, mantenuta sempre, sia speculativamente che poeticamente, anche nelle concezioni sull’essenza di Dio, sulla sua configurazione filosofica, sul suo sviluppo in quanto idea possibile, sull’approdo ateo (o quanto meno agnostico) degli anni della maturità.

Riportiamo integralmente il fitto ragionamento svolto il 3 settembre 1821 così pieno di rimandi e, a suo modo, decisivo che questi motivi presagisce ed esplicita pur partendo dalla condanna dell’assoluto:

Io non credo che le mie osservazioni circa la falsità d’ogni assoluto, debbano distruggere l’idea di Dio. Da che le cose sono, par ch’elle debbano avere una ragion sufficiente di essere, e di essere in questo lor modo; appunto perch’elle potevano non essere o esser tutt’altre, e non sono punto necessarie. *Ego sum qui sum*, cioè ho in me la ragione di essere: grandi e notabili parole! Io concepisco l’idea di Dio in questo modo. Può esservi una cagione universale di tutte le cose che sono o ponno essere, e del loro modo di essere. — Ma la cagione di questa cagione qual sarà? poich’egli non può esser necessario, come voi avete dimostrato. — È vero che niente preesiste alle cose. Non preesiste dunque la necessità. Ma pur preesiste la possibilità. Noi non possiamo concepir nulla al di là della materia. Noi non possiamo dunque negare l’*aseità*, benchè neghiamo la necessità di essere. Dentro i limiti della materia, e nell’ordine di cose che ci è noto, pare a noi che nulla possa accadere senza ragion sufficiente; e che però quell’essere che non ha in se stesso veruna ragione e quindi veruna necessità assoluta di essere, debba averla fuor di se stesso. E quindi neghiamo che il mondo possa essere, ed esser qual è, senza una cagione posta fuori di lui. Sin qui nella materia. Usciti della materia ogni facoltà dell’intelletto si spegne. Noi vediamo solamente che nulla è assoluto nè quindi necessario. Ma appunto perchè nulla è assoluto, chi ci ha detto che le cose fuor della materia non possano esser senza ragion sufficiente? Che quindi un Essere onnipotente non possa sussister da se ab eterno, ed aver fatto tutte le cose, bench’egli assolutamente parlando non sia necessario? Appunto perchè nulla è vero nè falso assolutamente, non è egli tutto possibile, come abbiamo provato altrove?⁸⁷⁹

Interrompiamo un momento il ragionamento per notare alcuni passaggi. *La facoltà dell’intelletto* è legata alla materia, non può uscire da essa. *Nulla è vero né falso* assolutamente. La ragione potrebbe giustificare nel pensiero l’esistenza di un assoluto *ab eterno* che assolutamente parlando non è necessario ma possibile. Dio viene svuotato dei suoi attributi storici: la sua cifra non è più la necessità, il suo principio di riferimento logico diventa il leibniziano *principio di ragion sufficiente*. Egli non è più assoluto ma si relativizza nella molteplicità. Per questo la sua cifra è la *convenienza*. L’idea di Dio, non più innata, è dunque *possibilità estesa*, capacità di divenire nelle cose, ma *in quanto infinita possibilità è necessità*:

⁸⁷⁹ Zib. pp. 1619-20

Io considero dunque Iddio, non come il migliore di tutti gli esseri possibili, giacchè non si dà migliore nè peggiore assoluto, ma come racchiudente in se stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili. Questo è possibile. I suoi rapporti verso gli uomini e verso le creature note, sono perfettamente *convenienti* ad essi; sono dunque perfettamente buoni, e migliori di quelli che vi hanno le altre creature, non assolutamente, ma perchè i rapporti di queste sono meno perfettamente convenienti. Così resta in piedi tutta la Religione, e l'infinita perfezion di Dio, che si nega come assoluta, si afferma come relativa, e come perfezione nell'ordine di cose che noi conosciamo, dove le qualità che Dio ha verso il mondo, sono relativamente a questo, buone e perfette. E lo sono, tanto verso il nostro ordine di cose universale, quanto verso i particolari ordini che in esso si contengono, e secondo le loro differenze subalterne di natura. La quistione allora viene ad esser di parole.

Verso un altro ordine di cose Iddio può aver de' rapporti affatto diversi, e anche contrari, ma perfettamente buoni in relazione a detti ordini, perocchè egli esiste in tutti i modi possibili, e quindi perfettamente conviene con tutte l'esistenze, e quindi è sostanzialmente e perfettamente buono in tutti gli ordini di bontà, quantunque contrari fra loro, perchè può esser buono in una maniera di essere, quel che è cattivo in un altro.

Questo non solo non guasta nè muta l'idea che noi abbiamo di Dio, ma anzi ella, se la considerassimo bene, comprende questa nozione necessariamente. Come può egli essere infinito se non racchiude tutte le possibilità? Come può egli essere infinitam. perf. anzi pure perfetto, s'egli non lo è se non in quel modo che per noi è perfezione? Sono o no possibili altri ordini infiniti di cose, e altri modi di esistere? Dunque s'egli è infinito, esiste in tutti i modi possibili. Dipendeva o no dalla sua volontà il farci affatto diversi? e l'averci fatto quali siamo? Dunque egli ha potuto e può fare altri ordini diversissimi di cose, e aver con loro que' rapporti di quella natura che vuole. Altrimenti egli non sarà l'autor della natura, e *torneremo per forza al sogno di Platone, che suppone le idee e gli archetipi delle cose, fuori di Dio, e indipendenti da esso*. S'esse esistono in Dio, come dice S. Agostino, (v. p. 1616.) e se Dio le ha fatte, non abbraccia egli dunque quelle sole forme secondo cui ha fatto le cose che noi conosciamo, ma tutte le forme possibili, e racchiude tutta la possibilità, e può far cose di qualunq. *natura* gli piaccia, ed aver con loro *qualunque* rapporto gli piaccia, anche nessuno ec.

L'infinita possibilità che costituisce l'essenza di Dio, è necessità. Da che le cose esistono, elle sono necessariamente possibili. (Una sola e menoma cosa che oggi esistesse basterebbe a dimostrare che la possibilità è necessaria ed eterna.) Se nessuna affermazione o negazione è assolutam. vera, dunque tutte le cose e le affermaz. ec. sono assolutamente possibili. Dunque l'infinita possibilità è l'unica cosa assoluta. Ell'è necessaria, e preesiste alle cose. Quest'esistenza non l'ha che in Dio. Quest'ultimo pensiero merita sviluppo. V. p. 1645. capoverso I. (3. Sett. 1821.).⁸⁸⁰

Nel 1821 dunque Leopardi ci presenta il suo sistema, meglio, la sua pretesa di sistema, così dirà appena sotto, come "l'ultima e decisiva prova della religione".⁸⁸¹ C'è qui, ancora, lo sforzo filosofico di giustificare in qualche modo

⁸⁸⁰ *Zib.* pp. 1619-23

⁸⁸¹ *Zib.* p. 1643

la religione, la verità della religione in generale e del Cristianesimo in particolare come anelito dell'animo verso Dio. Qui annotiamo come il pensiero, che avrà sviluppi materialistici ulteriori, riguarda proprio l'infinita possibilità che in quanto essenza di Dio è necessità, deducendo tale necessità proprio dall'esistenza che segue alla possibilità: *una sola e menoma cosa che oggi esistesse basterebbe a dimostrare che la possibilità è necessaria ed eterna*. Dio "sopravvive", *s'egli è infinito, esiste in tutti i modi possibili*. Il possibile esteso all'infinità presuppone, al suo stesso porsi, l'idea di una divinità garante dell'infinitezza dei possibili.

Enunciato quello che potremmo definire il principio di ragion sufficiente della possibilità con una spiegazione estensiva e un po' forzata dell'*ego sum qui sum*, il ragionamento condotto dimostra la tesi che l'idea di Dio e la falsità dell'Assoluto non sono termini contraddittori. La posizione che intercetta filosoficamente quanto siamo andati dicendo sul fato e la necessità, non dal punto di vista della religione, dunque, ma dell'Assoluto, non concerne l'essenza di Dio come migliore dei possibili, ma riguarda la *convenienza* di Dio, dove con convenienza intendiamo *ciò che si addice a, quel che si applica a*. Il suo contrario è *ciò che è sconveniente*, perifrasi con cui ci riferiamo alla non applicabilità, alla non conformità dell'attributo alla cosa stessa in *contraddizione con l'abitudine*.⁸⁸² La convenienza è ciò che ti aspetti di una cosa, un suo attributo, una sua qualità, una sua utilità. Dio che esiste in tutti i modi e in tutte le forme possibili, conviene agli uomini. Interessante a questo proposito l'uso che Leopardi fa delle parole *convenire, conveniente* nelle sue riflessioni filosofiche zibaldoniane, quando fin dall'inizio, in un inciso, ci dice che la bellezza sta tutta nella convenienza,⁸⁸³ pensiero che ha una sua costante evoluzione e che viene ripreso in modo singolare proprio nel passo che qui richiamiamo: "Il tipo o la forma del bello non esiste, e *non è altro che l'idea della convenienza*. Era un sogno di Platone che le idee delle cose esistessero innanzi a queste in maniera che queste non potessero esistere altrimenti".⁸⁸⁴ La discettazione continua affermando una cosa per noi estremamente interessante:

Ora l'idea della *convenienza* essendo universale, ma dipendendo dalle opinioni caratteri costumi ec. il giudizio e il discernimento di quali cose *convengano* insieme, ne deriva che la letteratura e le arti, quantunque [...] siano soggette a regole universali nella sostanza principale, tuttavia in molti particolari debbano cangiare infinitam. secondo non solamente le diverse nature, ma anche le diverse qualità mutabili vale a dire opinioni, gusti, costumi ec. degli uomini, che danno loro diverse idee della *convenienza* relativa.⁸⁸⁵

"La convenienza relativa, dirà appena oltre, dipende dalle stesse opinioni, gusti ec."⁸⁸⁶ e contro le idee innate e quasi paradossalmente aggiungerà: "Abbiamo sì può dire innata l'idea *astratta* della convenienza, ma quali cose si

⁸⁸² Questa definizione la troviamo nello *Zib.* a proposito di una discussione sul giudizio, p. 1185

⁸⁸³ *Zib.* p. 8. Appena oltre dirà che "[...] la bellezza è convenienza e questa è idea ingenita nella natura", p. 49; "il bello dipende dalla convenienza", p. 187

⁸⁸⁴ *Zib.* p. 154 cit.

⁸⁸⁵ *Zib.* p. 155, corsivi nostri

⁸⁸⁶ *Zib.* p. 187, cit.

convengano in morale, appartiene alle idee relative”,⁸⁸⁷ opinione ripresa a commento di un passo del Lamennais sulla corrispondenza di ordine e felicità:

L’amore dell’ordine, o l’idea della necessità dell’ordine, che è quanto dire dell’armonia e convenienza, è innata, assoluta, universale, giacchè è il fondamento del raziocinio, e il principio della cognizione o del giudizio falso o vero. Ma l’idea di un tal ordine, è variabile, dipendente dall’abitudine, opinione ec. è relativa, e particolare⁸⁸⁸

Parlando del bene opererà una distinzione che illumina la critica qui svolta: “L’idea astratta della convenienza si può credere la sola idea assoluta, e la sola base delle cose in qualunque ordine e natura. Ma l’idea concreta di essa convenienza è relativa”⁸⁸⁹ in quanto deriva da assuefazione, da abitudine. La convenienza è idea assoluta ma concretamente è relativa: che significa concretamente? Quando si passa dall’idea di una convenienza in astratto e la si determina nella cosa presente, quando questa diventa concreta, si relativizza nel molteplice. Astratta la convenienza – in questo senso idea assoluta – relativa la sua applicazione nel determinato.

Un Dio infinitamente possibile estende comunque infinitamente l’idea di convenienza, ossia di applicabilità, la relativizza nell’infinità dei possibili, appunto, negando di fatto la probabilità di una predeterminazione dell’idea stessa: il discorso sulla convenienza affossa l’innatismo come paradigma di Dio e rilancia il concetto di un Dio non sconveniente, e dunque illimitato, interpretabile non solo in funzione di questo mondo e dei suoi attributi, ma la cui natura è estesa indefinitamente.

Dio in quanto possibile e in quanto garante della infinita possibilità delle cose che sono, *si addice* all’uomo, al suo pensiero ai modi (e ai nodi) del suo essere: *le qualità di Dio verso il mondo* sono buone e perfette proprio in quanto convenienti, proprio perché applicabili. Se il concetto di convenienza nega implicitamente “l’infinita perfezione di Dio” e l’assolutezza di questa perfezione, sublima d’altro canto la necessità (e la possibilità) del rapporto finito-infinito. La qualità di Dio, allora, è proprio nella relatività della sua estensione, una relatività continua e in ciò moltiplicata. Anche qui la dissoluzione del principio di non contraddizione condotta attraverso la molteplicità delle facce e dunque delle possibilità di una stessa cosa ad essere diversa e altra da quella che è, agisce a dissolvere le idee innate: nell’infinita possibilità della natura divina le idee-in-Dio, preesistenti alle cose ma conformi a ciò che è dato, diventano un limite all’infinita attività di Dio. *Se l’infinita possibilità che costituisce l’essenza di Dio è necessità e se da che le cose esistono esse sono necessariamente possibili*, inchiodare Dio alla *necessità prima della possibilità* vuol dire negarne l’essenza relativa potentemente contraddittoria. Intendendo con contraddizione una proiezione infinita della possibilità *necessaria e preesistente* alle cose, ma in quanto indeterminata e proprio per questo *unica cosa assoluta*, perché relativa in potenza!

⁸⁸⁷ Zib. p. 209

⁸⁸⁸ Zib. p. 376

⁸⁸⁹ Zib. p. 391

Proprio attraverso la distruzione dell'innatismo mediante la convenienza, Leopardi giungerà nei pensieri successivi a discutere sulla divinità in rapporto al nulla, sul principio della divinità individuato nel nulla. Tolte dunque le idee innate

[...] non v'è altra possibile *ragione* per cui le cose debbano assolutamente e astrattamente e necessariamente essere così o così, buone queste e cattive quelle, indipendentemente da ogni volontà, da ogni accidente, da *ogni cosa di fatto*, che in realtà è la sola ragione del tutto, e quindi sempre e solamente relativa, e quindi tutto non è buono, bello, vero, cattivo, brutto, falso, se non relativamente; e quindi la convenienza delle cose fra loro è relativa, se così posso dire, assolutamente⁸⁹⁰

Questo pensiero anticipa in sequenza il grande traguardo nichilistico leopardiano di cui discuteremo oltre, quello che fa del nulla principio delle cose e di Dio stesso, ed estende in tal modo il relativismo e la contraddizione ai fondamenti dell'essere. Qui basti considerare l'estremo tentativo di un accordo tra la religione cristiana e la natura divina così intesa per cui "l'unica perfezione assoluta, è di esistere in tutti i possibili modi, ed in tutti esser perfetto, cioè perfettamente conveniente, dentro la natura e la proprietà di quel modo di essere".⁸⁹¹ In questo senso Leopardi svolge la tesi secondo cui Dio,

[...] ha precisamente le perfezioni che noi gli diamo: egli esiste verso noi in quel modo che la religione insegna; i suoi rapporti verso noi, sono perfettamente quali denno essere verso noi, e quali richiede la natura del mondo a noi noto. Ma egli esiste in infiniti altri modi, ed ha infinite altre parti, che non possiamo in veruna maniera concepire, se non immaginandoci questo medesimo.⁸⁹²

Comincia così, con una affermazione, che presuppone la sopravvivenza di taluni concetti, il cammino che porterà il poeta a negare i fondamenti dell'essere, la valenza stessa della religione, il modo e la forma stesse della presenza dell'uomo nel mondo.

⁸⁹⁰ *Zib.* pp. 1340-41

⁸⁹¹ *Zib.* pp. 1625-26

⁸⁹² *Zib.* pp. 1626. Non possiamo non notare un' influenza spinoziana in queste considerazioni

5.3 Il nichilismo

Una delle implicazioni della dissoluzione delle idee innate è la prospettiva nichilistica seguita dal Recanatese sempre più decisamente dal 1820 in poi. Non è questo il luogo in cui ricostruire la problematica di un Leopardi nichilista attraverso le interpretazioni che dopo il noto saggio di Luporini, *Leopardi progressivo*, si sono succedute.⁸⁹³ La nostra ricerca infatti persegue altri fini indagando sulla relazione stretta tra nulla, materia, linguaggio, idea in Leopardi, in riferimento ai pensatori antichi, alla sopravvivenza delle forme della loro riflessione nell'opera del Recanatese.

Ci interessa, qui, mettere in evidenza talune sfumature della meditazione leopardiana ponendo attenzione al contempo all'ontologia poetica di Giacomo e al senso ultimo del suo pensiero intorno al nulla.

Ripercorriamo in tal senso la presenza negli scritti leopardiani dell'antico *nichilismo silenico* incentrato sul "meglio non esser nati" con un'avvertenza metodologica: anche per un problema di capitale importanza nella meditazione sul dolore e sui confini stessi dell'esistenza come quello concernente l'inutilità e la precarietà del nascere, ci si attenderebbe il riscontro e l'approfondimento delle fonti che tuttavia risultano assenti. In *Storia del genere umano*, come dimostrato ancora dal Grilli, in cui si parla del costume praticato "[...] da alcuni popoli che lo serbarono, che nascendo alcuno, si congregavano i parenti e loro amici a piangerlo; e morendo, era celebrato quel giorno con feste e ragionamenti che si facevano congratulandosi coll'estinto",⁸⁹⁴ il passo tratto da Teognide: "Fra tutte

⁸⁹³ Ripercorrere il nulla progressivo con tutti i suoi sviluppi ermeneutici in Cesare Luporini – *Leopardi progressivo*, cit., *Leopardi moderno*, intervista raccolta da F. Adornato, ne «L'Espresso», a. XXXIII per la teorizzazione di un "nichilismo attivo" in Leopardi, n. 8, 1° marzo 1987, o il più recente ID., *Assiologia e ontologia nel nichilismo di Leopardi*, in AA.VV., *Decifrare Leopardi*, Macchiaioli, Napoli 1998, frutto di un ripensamento di alcuni passaggi del pensiero leopardiano –, o affrontare il nichilismo del limite di Severino (col sospetto di un Leopardi foriero di sciagure) – E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., ID., *Cosa arcana e stupenda...*, cit –, o la prospettiva *meontologica* di Givone che nel passaggio essere-nulla individua l'arcano – Sergio Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Bari 2006 –, o cogliere con Caracciolo la differenza tra niente come assenza di materia e nulla come sentimento religioso del nulla – A. Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, cit. –, o accostarsi, ancora, alle pur illuminanti interpretazioni del Folin, troppo suggestionate a nostro avviso dal pensiero di Heidegger, (che può essere proficuo nel confronto con Leopardi ma che rischia di essere deviante) – Alberto Folin, *Leopardi e il canto dell'addio*, cit. –, o di Natoli che ridiscute con Prete il senso stesso del rapporto essere-natura – A. Natoli, A. Prete, *Dialogo su Leopardi*, cit. –, è utile per avere una prospettiva da cui muoversi ma rischia di essere dispersivo e non fruttuoso

⁸⁹⁴ *O.M.*, *Storia del genere umano*, p. 8. In nota Leopardi spiega ulteriormente le sue fonti. Oltre ad Erodoto, Strabone e all'*Antologia greca* del Mela egli attinge anche da Coricio sofista, *Orat. fun. in Procop. gaz.* cap 35, presente nella *Biblioteca greca* del Fabricius, ed. vet., vol 8 p. 858. Notiamo qui come, nelle varie interpretazioni dell'Operetta sono stati scomodati, seguendo solo

le cose non esser nato è per i terrestri ottimo [...]” è preso dall’*Anthologia Greca* dello Stephanus. Questo aspetto, verificabile d’altra parte con una miriade di esempi, ci induce ad avanzare l’ipotesi che in Leopardi la citazione sia principalmente un pretesto utilizzato per suffragare argomentazioni, diventi materia per sviluppare tesi, mattone su cui costruire.

Così lo stesso concetto espresso da Teognide⁸⁹⁵ troviamo nell’*Edipo a Colono*,⁸⁹⁶ citato nel Barthlèmy, come testimonia la citazione letterale riportata tra l’8 e il 10 febbraio 1823 da cui si evince come Sofocle, Strabone, Erodoto, Pindaro, Euripide, Cicerone ci parlino sostanzialmente della nascita come sventura e della morte come felicità.

Parmi plusieurs de ces nations que les Grecs appellent barbares, le jour de la naissance d’un enfant est un jour de deuil pour sa famille. (Herodot. l. 5. c. 4. Strab. l. 11. p. 519. Anthol. p. 16.) Assemblée autour de lui, elle le plaint d’avoir reçu le funeste présent de la vie. Ces plaintes effrayantes ne sont que trop conformes aux maximes des sages de la Grèce. Quand on songe, disent-ils, à la destinée qui attend l’homme sur la terre, il faudroit arroser de pleurs son berceau . (Eurip. fragm. Cresph. p. 476. Axioch. ap. Plat. t. 3. p. 368. Cic. tusc. l. i. c. 48. t. 2. p. 273.) Même ouvrage ch. 26. t. 2. p. 3. (8. Feb. 1823.).⁸⁹⁷

Le plus grand des malheurs est de naître, le plus grand des bonheurs, de mourir. (Sophocl. Oedip. Colon. v. 1289. Bacchyl. et alii ap. Stob. serm. 96. p. 530. 531. Cic. tusc. l. i. c. 48. t. 2. p. 273.) La vie, disoit Pindare, n’est que le rêve d’une ombre (Pyth. 8. v. 136.); image sublime, et qui d’un seul trait peint tout le néant de l’homme . Même ouvrage. ch. 28. p. 137. t. 3. (10. Feb. 1823.).⁸⁹⁸

in parte le indicazioni date da Leopardi stesso, e in alcuni casi in maniera poco opportuna e per il gusto della citazione secondo un costume già da noi denunciato altrove, di volta in volta i *Dialoghi* platonici (*Protagora* 320b, *Simposio* 189d – 191c, *Menesseno* 237c-d), l’Ovidio delle *Metamorfosi* per la Creazione e il Diluvio (1, 85-86; 69; 36-37; 43-44; 260 – 383; 54 – 56; 101 – 105; 113 sgg. ; 121; 149 – 150;), Esiodo per il Popolo de’ sogni (Hes. *Th.* 212) e per Eros benefico (*Th.* 120 e 210) e così via.

⁸⁹⁵ Teognide, *Elegie*, B.U.R., Milano 1989, vv. 425-26, p.143. Segnaliamo qui la delusione di Cioran nei confronti di Epicuro, reo di aver dato “dello sciocco a Teognide di Megara per aver proclamato che era meglio non nascere o, una volta nati, varcare al più presto le porte dell’Ade...”. Emile Michel Cioran, *Confessioni e anatemi*, Adelphi, Milano 2007 (1987), p. 32. Il riferimento è a quanto contenuto in Epicuro, *Lettera sulla felicità*, Stampa alternativa, Roma 1992, 126, p. 11: “Chi ammonisce poi il giovane a vivere bene e il vecchio a ben morire è stolto non solo per la dolcezza che c’è sempre nella vita, anche dei vecchi, ma perché una sola è la meditazione di una vita bella e di una bella morte. Ancora peggio chi va dicendo: bello non esser mai nato, ma , nato, al più presto varcare la soglia della morte.”

⁸⁹⁶ L’edizione da noi consultata è Sofocle, *Edipo a Colono*, in ID., *Tutte le tragedie*, testo greco a fronte, Newton e Compton, Roma 1991, pp. 335-36

⁸⁹⁷ *Zib.* p. 2671

⁸⁹⁸ *Zib.* p. 2672, cit.. Il motivo sarà ripreso il successivo 19 febbraio, *Zib.* p. 2673 : “Pianger si de’ il nascente ch’incomincia Or a solcare il mar di tanti mali, E con gioia al sepolcro s’accompagna, L’uscito de’ travagli della vita. Poeta antico appo Plutarco *Come debba il giovane udir le poesie*, volgarizzamento di Marcello Adriani il giovane, pagina ultima, cioè p. 169. del tomo primo Opuscoli morali di Plutarco volgarizzati da Marcello Adriani il giovane stampati per la prima volta in Firenze, Piatti, 1819. (19. Feb. 1823.)”

Conosceva l'*Edipo a Colono*, Giacomo, di certo i versi 1224-28, altrove da noi commentati in questo studio: "l'esser nati è la più grande sventura, la morte la più grande felicità", anche per uno scolio (v. 691) letto in una silloge dello Jacobs. Conosceva il *Filottete* citato a p. 2683 dello *Zib.*, l'*Aiace* per la spiegazione filologica di ἀπράζω (verso 2).⁸⁹⁹

Anche il Cicerone delle *Tusculanae* sulla scorta di un aneddoto greco discute sulla tragedia del nascere e nello *Zib.* è proprio l'episodio del Sileno, quello che più colpisce Leopardi:

Anche sul conto di Sileno si racconta una storiella: catturato dal re Mida, in compenso della propria liberazione egli avrebbe informato quel re che il dono più grande per l'uomo sarebbe quello di non nascere e il secondo quello di morire il più presto possibile. Questo concetto è ripreso da Euripide nel *Cresfonte*:

Bene numerosi noi dovremmo riunirci a piangere
nella casa in cui abbia visto la luce un bambino,
pensando a tutti i mali che riserva la vita:
quando invece uno muore e mette fine alle sue dure pene,
allora con gioia e con tutte le lodi
lo accompagnano gli amici alla sepoltura⁹⁰⁰

L'esigenza di una consolazione dice come il venire alla luce sia un male:

Così tosto come il bambino è nato, convien che la madre che in quel punto lo mette al mondo, lo consoli, accheti il suo pianto, e gli alleggerisca il peso di quell'esistenza che gli dà [...]. Per Dio! perchè dunque nasce l'uomo? e perchè genera? per poi racconsolar quelli che ha generati del medesimo essere stati generati?"⁹⁰¹

⁸⁹⁹ *Zib.* p. 2789, cit. Seguendo il giudizio d'influsso aristotelico del Niebhur pensava che Sofocle fosse il tragico per eccellenza

⁹⁰⁰ *Tusc. disp.*, I, 48, 114 -15, p. 155. Severino ha discusso sull'importanza di quello che egli chiama il "principio del Sileno" inserendo il pensiero che il non essere sia all'uomo meglio che l'essere, nell'ambito della contraddizione totale che riguarda l'esistenza e in riferimento costante ai pensieri leopardiani sul nulla, in particolare *Zib.* p. 4100, su cui torneremo: "Ma questo ancora come si può comprendere? che il nulla e ciò che non è, sia il meglio di qualche cosa?". In E. Severino, *Cosa arcana...*, cit., in particolare le pp. 416-20. Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., pp. 31 sgg, racconta l'episodio del Sileno come momento in cui la cultura popolare greca esprime il suo pessimismo: "[...] non essere nato, non *essere*, non essere niente." Così commenta Nietzsche, e pare Leopardi: "Il Greco conobbe e sentì le atrocità dell'esistenza..." U. Curi, op. cit., pp. 16-23 e pp. 39 sgg, ricostruisce in modo dettagliato anche se non esaustivo, il riferimento all'episodio del Sileno sottolineando come la sentenza sia stata tramandata da Plutarco, *Consolatio ad Apollonium*, il quale dice di averla desunta da un'opera di Aristotele, l'*Eudeo* o *Dell'anima* di cui abbiamo solo frammenti. L'episodio è tramandato anche da altre fonti lontane da Aristotele come Teopompo, uno storico a lui contemporaneo il cui racconto è riportato da Eliano. Riferimenti all'aneddoto troviamo a partire dal VI secolo in Mimnermo, Bacchilide, Teognide, Menandro, per passare alle *Storie* di Erodoto che racconta di un incontro dai contenuti identici avvenuto tra due personaggi storici quali Creso e Solone, dialogo dal quale Erodoto desume che "è meglio per l'uomo essere morto, piuttosto che godere la vita"

⁹⁰¹ *Zib.* p. 2607, pensiero del 13 agosto 1822.

Nel motivo, lucreziano,⁹⁰² già contenuto in quel “nascemmo al pianto”⁹⁰³ dell’*Ultimo Canto di Saffo* e ripreso nell’*Inno ai patriarchi*⁹⁰⁴ e anni dopo nel *Canto notturno*, soprattutto nei versi “Ma perchè dare al sole/ perchè reggere in vita/ chi poi di quella consolar convenga?”⁹⁰⁵ così simili alle annotazioni zibaldoniane, riscontriamo una sorprendente assonanza con *Giobbe* 3,20-22: “Perché dare la luce a un infelice/ e la vita a chi ha l’amarezza nel cuore? a quelli che aspettano la morte e non viene, che la cercano più di un tesoro, che godono alla vista di un tumulo, gioiscono se possono trovare una tomba...” e con un sonetto di G.B. Marino raccolto nel *Parnaso Italiano* in cui si dice: “Apre l’uomo infelice allor che nasce/ In questa vita di miserie piena,/ Pria ch’al sol, gli occhi al pianto...”⁹⁰⁶ Il presupposto viene ribaltato nell’ironico sbeffeggiamento del nuovo secolo operato nella *Palinodia*: “E tu comincia a salutar col riso/ Gl’ispidi genitori, o prole infante”⁹⁰⁷; e più sotto “Ridi, o tenera prole: a te serbato/ È di cotanto favellare il frutto”⁹⁰⁸. Nella *Palinodia* egli irriterà al progresso e alla civiltà e dunque all’agire dell’uomo come portatore di maggior benessere. Un’ironia malinconica che è ben presente nei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, a conclusione del cap. 2: “Dimandato a che nascano gli uomini, rispose per ischerzo: a conoscere quanto sia più spedito il non esser nato”⁹⁰⁹, sviluppando di fatto quanto aveva trascritto nell’imitazione da Alessi Turio, commediografo greco tradotto nel 1823:

In somma, se i filosofi
L’han detto e sono per dirlo, in ciò non fallano:
Nascer non si vorria, ma posto il nascere,
S’avria, per lo migliore, a morir subito⁹¹⁰

⁹⁰² In Lucrezio, *De rer. nat.*, V, vv. 222-227, pp. 340-41: “tum porro puer, ut saevis proiectus ab undis/navita, nudus humi iacet, infans, indigus omni/ vitali auxilio, cum primum in luminis oras/ nixibus ex alvo matris natura profudit,/ vagituque locum lugubri complet, ut aequumst/ cui tantum in vita restet transire malorum”, così tradotto nell’edizione da noi seguita: “E, continuando: il bimbo, come un navigante gettato da onde/crudeli, nudo a terra giace, senza parola, bisognoso di ogni aiuto per vivere, ora che appena alla spiagge di luce/con faticoso parto fuori dal ventre materno Natura ha gettato,/ e di luttuoso vagito riempie il luogo, come è giusto, per lui/ cui tanti restano in vita mali da attraversare”. Tra i riferimenti possibili del pianto del bambino come indicatore di una colpa originaria, come percezione aorgica del male, troviamo il Foscolo, *Le Grazie* Inno II, vv. 88-90: “O nati al pianto/ e alla fatica, se virtù vi è guida/ dalla fonte del duol sorge il conforto” aveva gridato Socrate pietoso vegliardo. Ugo Foscolo, *Prose e poesie*, a cura di Giorgio De Rienzo, Salerno, Roma 1998, p. 511

⁹⁰³ *Ultimo canto di Saffo*, v. 48, p. 41

⁹⁰⁴ *Inno ai patriarchi o de’ principii del genere umano*, v. 7, p. 36

⁹⁰⁵ *Canto notturno di un pastore errante dell’Asia*, vv. 52-54, p. 85

⁹⁰⁶ La correlazione è stata notata da Paolo Rota, *Leopardi e la Bibbia. Sulla soglia...* cit., p. 194 e pp. 213 sgg

⁹⁰⁷ *Palinodia al marchese Gino Capponi*, vv. 271-72, p. 120. Occorre rilevare che il verso riecheggia anche l’ “Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem” del Virgilio delle *Egloghe*, IV, v. 60

⁹⁰⁸ *Palinodia*, vv. 275-76

⁹⁰⁹ *O.M., Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, p. 130. Il brano riprende una notazione zibaldoniana del 18 febbraio 1821: “Non siamo dunque nati fuorchè per sentire, qual felicità sarebbe stata se non fossimo nati?”, *Zib.* p. 676

⁹¹⁰ *Imitazioni dal greco*, di Alessi Turio, in *Poesie e prose*, I, p. 606

Clemente Alessandrino, citando Eraclito il quale aveva affermato che gli uomini “una volta nati desiderano vivere e avere il loro destino di morte – o piuttosto riposare – e lasciano i figli, in modo che altri destini di morte si compiano”, così commenta: “Eraclito *sembra* dunque considerare un male la nascita”⁹¹¹, dove nel “sembra” c’è la stessa timidezza che intravediamo in quel *credo* dei versi 26-27, “Mai non veder la luce/ era, *credo*, il miglior”, in *Sopra un bassorilievo antico sepolcrale*.

Tutte queste sentenze, a ben vedere, hanno come presupposto i giudizi che il poeta trova nel Plutarco dell’Adriani. Li cito in sequenza così come li leggiamo nello *Zib*:

Pianger si de’ il nascente ch’incomincia Or a solcare il mar di tanti mali, E con gioia il sepolcro s’accompagna, L’uscito de’ travagli della vita. Poeta antico appo Plutarco *Come debba il giovane udir le poesie*, volgarizzam. di Marcello Adriani il giovane, pagina ultima, cioè p. 169 del tomo primo *Opuscoli morali di Plutarco volgarizzati da Marcello Adriani il giovane* stampati p. la prima volta in Firenze, Piatti 1819. (19. Feb. 1823.).

Dei beni umani il più supremo colmo È sentir meno il duolo. Sentenza che racchiude la somma di tutta la filosofia morale e antropologica. Poeta antico nel luogo citato qui sopra. (19. Feb. 1823.).⁹¹²

Pare dunque muovere, la speculazione esistenziale leopardiana, da un concetto non derogabile: la continuità della morte, evento che accade sì una volta per tutte, ma i cui effetti sono presenti nel quotidiano esistere. Questa progressività della morte nella vita, questa scomparsa rovinosa sono il contrassegno stesso dell’esistere la cui inutilità si rivela al primo vagito, inizio della continuità *verso* la morte. Tale ineluttabilità che riguarda i viventi diventa male nel momento in cui c’è consapevolezza. L’uomo-che-ragiona non può far altro che concepire l’esistenza come male.

Ma la continuità della morte sottintende, in un perpetuo balzo, la continuità dell’esistenza: si esiste perché si esista, dice Leopardi in un pensiero che in sé corrode metafisica⁹¹³ e religione e pietrifica qualsiasi tentazione escatologica, qualsiasi dopo. In questo senso il suicidio può superare questa barriera ontologica facendo giustizia di una contraddizione insanabile tra il vivente, proteso *naturalmente* alla felicità e la natura che tale felicità nega. La presa d’atto dell’universalità della sofferenza “applicabile ad ogni genere di viventi in qualunque loro condizione”⁹¹⁴ schiuda la speranza dalla sua eterna ipocrisia. Senza speranza la ricerca esistenziale troverà conforto nella complessità e

⁹¹¹ Citiamo dalla traduzione italiana condotta in *I presocratici*, cit., p. 201. Il frammento è il 22 B 20 Diels-Kranz

⁹¹² *Zib*. p. 2673. I corsivi sono dell’autore

⁹¹³ Interessante in questo senso la posizione di Biscuso in *La “spaventevole conchiusione”...*, in AA.VV. *Oltre il nichilismo...*, cit., pp. 217-223, il quale, dopo aver individuato secondo la lezione di Condillac due modi di considerare la metafisica, uno come un sapere “fallace e aprioristico”, l’altro come un sapere universale, pensa che questi due modi sono presenti in Leopardi e che la concezione metafisica del recanatese sia in realtà bifida: di significato negativo fino ai primi anni Venti; di accezione positiva (pur con qualche eccezione) nei secondi anni Venti. La metafisica che indaga il “mistero delle cose” deve arrendersi e quindi esistentivamente concludersi.

⁹¹⁴ *Zib*. p. 2555, cit.

nell'intimità delle relazioni o nella pervicacia della ginestra che la fa essere *contenta dei deserti*. Contenta, dunque, eccezionalmente arrampicata alla desolazione del presente e della vita.

Davanti all'abisso appena prima del salto: questa la prospettiva da cui il poeta scorge il mondo e lo confuta. Ci si convince, a ben guardare, che ogni pensiero poetico filosofico filologico possa preludere al salto. Sia madre che matrigna, la natura soccombe rispetto all'incredulità del vivente: anche questa è illusione, certamente, ed infeconda. Ma è illusione titanica, è illusione corrosiva...

Una delle tesi da noi seguite in questo lavoro è che la speculazione leopardiana si muova in un *come se* etico ed esistenziale rappresentato dalle istanze proprie del suicida e dalla continua certezza che la morte sopraggiungerà ben presto. I modi della conoscenza, il sistema da lui tentato, il riferimento e la costanza della ricerca dei modi e dei pensieri della classicità, e l'influsso che il pensiero antico ebbe sulle sue speculazioni si innestano in questo percorso obbligato. La prefigurazione dell'imminenza della morte dona all'uomo una libertà di fronte all'essere che è, da un certo momento in poi, basilare per gli sviluppi del suo pensiero. Il *come se* si muove dall'ottica dell'individuo pensante-senziente, ma si muove anche su base meramente speculativa ed è il *background* del sistema tentato dal poeta.

Interessa qui l'individuo come possibilità di pensiero e di azione. Le stesse teorie più definitive e disperatamente esistenziali convergono in ultima analisi nel considerare l'uomo un complesso di relazioni in costante riferimento alla natura. In tal senso il Recanatese *tenta* un sistema fondato non a caso su due grandi nuclei che riguardano i modi stessi dell'esistenza: la teoria del piacere e quella dell'assuefazione. Il fatto che il piacere e l'assuefazione dipendano dai rapporti dell'uomo col mondo – intendendo qui con mondo l'insieme delle cose che accadono in società, in natura – deve farci pensare che Leopardi fissi due poli tra loro progressivamente incompatibili e necessari: la coscienza-uomo e l'irrazionale-natura.

Dalla prospettiva della coscienza, abbiamo fissato momenti a nostro avviso imprescindibili in cui il *come se* della morte viene esperito nella discordanza assoluta: il primo momento rappresentato dal movimento anche irrazionale dell'interno verso l'esterno, poeticamente spiegato dall'immaginazione, dai terrori notturni, dalla funzione del riso, dal corpo, dal gioco, dallo smarrimento esistenziale; il secondo in riferimento al rapporto razionale tra il *se stesso* e l'altro, questa volta discutendo della validità stessa della nostra presenza: filosoficamente spiegato dalla ragione, dal progresso, dal male e concernente le verità, l'assoluto moltiplicato, l'assuefazione, la ricerca del piacere e della felicità, il nulla... È solo una delle tante chiavi di lettura dell'opera leopardiana e non vuole essere esaustiva.

5.3.1 Essere e nulla

Nel sentimento, il nulla assume molteplici modi, diviene tedio, noia, mondo, natura, indefinito, ma è anche *fatto linguistico*, tentativo di definizione dell'assenza, comunque indicatore della contraddizione in atto che permea di sé la realtà.

Uno dei significati del nulla è proprio quello di essere annientamento: anche la relazione essere-nulla si gioca in Leopardi attraverso dicotomie prospettiche quali quelle di presenza-assenza, esistenza-morte, finito-infinito, vero-falso. Il nulla, strutturale alle cose e strutturante *delle* cose, è proprio dell'essere che ha in sé il suo opposto.

Nel suo lavoro di acuto filologo condotto in numerose pagine del "brogliaccio", Leopardi prende ad analizzare il valore della parola ὕλη sostenendo correttamente che essa non vuol dire solo selva o legno o bosco, ma significa anche materia, materiale. La tesi portata avanti in questi appunti⁹¹⁵ che saranno trattati a più riprese, è che il latino *silva* derivi proprio dall' ὕλη greco: "Non saprei dire, sostiene il poeta in queste annotazioni, nè monta per ora assai, il ricercare quale dei detti significati fosse il primitivo, se quello di *selva*, o di *legna*, o di *materia* o *materiale* ec."⁹¹⁶

La questione è rimasta a lungo aperta se studi critici recenti argomentano che ὕλη è in Platone, nel *Timeo* 69a ma con la prima accezione esclusiva di legname, bosco, selva.⁹¹⁷ Solo con Aristotele il termine si tecnicizza e diventa *materia* col suo pregnante significato filosofico. Nel IV libro della *Fisica* (d'ora in poi *Phys.*) lo Stagirita tuttavia afferma:

Perciò anche Platone dice nel *Timeo* che la materia e lo spazio [τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν] sono la medesima cosa, giacché il ricettacolo e lo spazio sono un'unica e medesima cosa. Ma egli, pur definendo in quel passo [nel *Timeo*] il ricettacolo diversamente da come lo definisce nei cosiddetti Insegnamenti non scritti, ha, comunque, identificato il luogo e lo spazio [τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτό].⁹¹⁸

Egli identificava la *chora* platonica con la materia, o comunque con un principio materiale, tanto che successivamente *chora* e *hyle* sono stati considerati sinonimi. Ὑλη nel significato di materia compare comunque per la prima volta

⁹¹⁵ Zib. pp. 1276-1283

⁹¹⁶ Zib. p. 1282, *infra*

⁹¹⁷ Per queste annotazioni seguiamo il ragionamento svolto da Franco Ferrari, *La chora nel Timeo di Platone*, pp. 3-24, in AA. VV., *La Materia*, Quaestio 7/2007, «Annuario di Storia della Metafisica», a cura di Costantino Esposito e Pasquale Porro, Brepols Publishers n. v., Turnhout, Belgium – Pagina s.c., Bari, Italy, pp. 3-23

⁹¹⁸ Aristotele, *La fisica*, Δ 2, 209b 11-16, trad. introd. note e indici a cura di Antonio Russo, Laterza, Bari 1968, pp. 82-83

con Aristotele.⁹¹⁹ Le tesi leopardiane che ignorano questa evoluzione del significato, riescono comunque ad andare oltre. Dopo aver filologicamente dimostrato che *hyle* significa materia, che in latino è *hilum* il quale “Io credo non significhi altro che *materia*, o *cosa esistente* (che per li primitivi uomini non poteva essere immaginato se non dentro la materia...)”, per il poeta è giocoforza⁹²⁰ argomentare l’origine della parola latina *nihil* facendola derivare da *ne-hilum*, *non-materia*, *inesistenza*. Occorre qui rilevare, *en passant*, come la scoperta della gravidanza etimologica di questo termine sia esclusivamente leopardiana, se Martin Heidegger da sempre attento alle etimologie, nel suo corso tenuto all’Università di Friburgo, sostiene per esempio, ancora nel 1940, che: “Il significato della radice del termine latino *nihil*, sul quale già i romani hanno riflettuto (*ne-hilum*), a tutt’oggi non è ancora chiarito”.⁹²¹

Questo discorso ci serve per centrare l’attenzione su un riferimento, quello tra il nulla e la cosa esistente, la materia, che giustifica tante annotazioni leopardiane e nello stesso tempo introduce egregiamente l’ottica nichilista seguita dal Recanatese. Nelle considerazioni leopardiane sul nulla ha infatti importanza questo *non*.⁹²² Nulla come *non-materia*. Assenza di materia, esclusione che mantiene alla materia il riferimento... Il *non* ha funzione di distinzione e connessione delle parti col tutto per cui dire *non-materia* non significa semplicemente affermare l’ἕτερον, l’alterità, la differenza ma vuol dire parimenti negare, dunque distinguere dall’essere, ma continuamente, *ciò che non è*.

Il principio dell’invarianza della materia su cui discuteremo sotto è stato a nostro avviso sottovalutato dagli interpreti. La quantità di materia è cartesianamente invariata nel tutto-nulla e ciò paradossalmente preserva la possibilità del movimento per cui ogni cosa diviene e dilegua. Tutto e nulla sono ad un tempo *lo stesso* (ἄμα) e *uno diverso dall’altro*. Il principio di non contraddizione agisce in sospensione, guardando alla pluralità delle facce, il tempo somma essere e nulla nel dileguamento di ciò che è verso quel che non è, continuamente. L’invarianza della materia prova l’azione diveniente del nulla. L’essere-alla-vita delle cose-che-sono comporta la loro distruzione attuale, presuppone il loro male e dunque il loro esporsi al nulla: dato l’essere il nulla è un’idea concomitante attuale. Anche in questo rileviamo correlazioni linguistiche: *non-materia* non significa infatti distruzione o esclusione della materia, suo annichilimento, ma indica *il diverso* della materia nella materia. Solo in questo senso possiamo dire che tutto è nulla, solo se inseriamo

⁹¹⁹ E’ quanto afferma, tra gli altri, Enrico Berti, *La natura come soggetto in Aristotele e nei suoi epigoni moderni*, pp. 25-52, in *La Materia*, cit. p. 26

⁹²⁰ Importante seguire l’intero ragionamento etimologico in *Zib.* pp. 2308-12, da noi in parte citato

⁹²¹ Il testo del corso cui facciamo riferimento, ora in Martin Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 52, fu pubblicato per la prima volta nel 1961.

⁹²² Ricordiamo qui che Cesare Galimberti, *Linguaggio del vero in Leopardi*, cit., ha indagato sulla gravidanza di questo *non* in due fondamentali capitoli, *Modi della negazione nei «Canti»*, pp. 68-95 e *Modi della negazione nelle «Operette morali»*, pp. 96-130, insistendo molto e in maniera circostanziata sullo stile negativo del Leopardi, sull’uso di parole che implicano un’assenza, una mancanza o una scomparsa, sul lessico che insiste nell’uso di verbi quali *spegnere*, *mancare*, *venir meno*, *perire*, infra, p. 99 fino ad arrivare all’*io non me n’avveggo* se *non rarissime volte* con cui la Natura rivela all’Islandese la sua assenza di scopi, infra, p. 110

nell'essere quella connotazione temporale – *quell'essere contemporaneamente non* – che dice della contraddittorietà delle cose che si affacciano all'essere e dunque al nulla. L'ἔτερον è contemporaneo perché nello schema qui obsoleto per cui $A=A$ e non può essere uguale a $NON-A$, introduce un movimento secondo cui *ogni cosa consiste nel suo annullarsi* che è infinito – ma linguisticamente, ma immaginativamente, ma superficialmente.⁹²³ Proprio la valenza linguistica dell'infinità del nulla, facendo dell'infinito “una qualità propria e inseparabile dalla idea o dalla parola nulla, il quale pur non può essere se non nel pensiero o nella lingua, e quanto al pensiero o alla lingua”,⁹²⁴ circoscrive la questione del nulla alla pensabilità materiale della cosa. La parola che astrae dalla materialità delle sue origini, riesce a *dire nulla* indicando di fatto l'infinito procedere del *non* nel tempo.

Conseguenza di questo è che neanche il nulla è assoluto né poteva esserlo perché la sua assolutezza è perduta nel relativismo del necessario raffrontarsi del niente alle cose e delle cose al niente. Per questo il nulla è sempre assenza, la sua essenza essendo nel non essere, che è tale non perché non esiste ma perché viene a mancare.

Se il nulla ha questa proprietà negativa di essere luogo e dunque se il pensiero sul nulla riguarda la concezione che noi abbiamo delle cose come *nello* spazio, anche la nientificazione in atto concerne la modalità e la relazione.⁹²⁵ La materia non varia, variano le sue manifestazioni. Varia la forma. Uno dei significati secondo cui l'esistenza continua se stessa attraverso gli esistenti è proprio in questo, nel considerare l'uomo un mezzo, uno strumento, non il fine dell'esistere.

Il nulla progressivo è trasformazione e corruzione: modo stesso in cui la materia diviene, il nulla devasta l'armonia della forma e quindi detta tempi e modi della relazione tra le cose, distrugge continuamente questo effimero e larvatico equilibrio che chiamiamo vita e ne definisce la qualità e la durata. Né più né meno.

Occorre però specificare il senso del nichilismo leopardiano per capire alla fine che il poeta non nega l'essere sostituendolo col nulla, ma dice più chiaramente che il vero senso dell'essere è il nulla progressivo.⁹²⁶ Il progressivo dileguarsi delle cose, questo solido nulla che impregna di sé il creato è lo spazio contingente in cui l'uomo opera e vive.

L'interrogativo espresso fin dalle prime pagine dello *Zib.*, pensiamo il più pressante, è allora: “Può mai stare che il non essere sia assolutamente meglio a un essere che l'esistere? Ora così accadrebbe appunto senza vita futura”.⁹²⁷ La domanda-sottratta della speculazione leopardiana e di ogni metafisica: perché l'essere e non piuttosto il niente?, viene piegata qui alle suggestioni delle religioni e all'esigenza di un oltre-vita, ma le differenti risposte a tale

⁹²³ Cfr. *Zib.* p. 4174 e p. 4178

⁹²⁴ *Zib.* pp. 4181-82

⁹²⁵ Abbiamo citato categorie kantiano-aristoteliche perché dal nostro punto di vista rappresentano un buon motore interpretativo di certa speculazione leopardiana attorno al nulla e alla materia.

⁹²⁶ Aiuta a capire tale discorso una nota del saggio *Nichilismo e dialettica religiosa* in Alberto Caracciolo, *Nichilismo e Etica*, Genova 1983, p. 230: “Il dubbio del nichilista non concerne l'essere di ciò che è, ma il senso dell'essere”. Ed è proprio sulla ricerca del *sinn* che si gioca l'interpretazione qui proposta.

⁹²⁷ *Zib.* p. 51, cit.

interrogativo sono il segno evidente di una evoluzione necessaria nel materialismo e nel sensismo dello scrittore recanatese. Senza vita futura, infatti, non c'è prospettiva di sopravvivenza dell'essere e questo rende superflua l'esistenza. Pur in una dimensione ancora religiosa, Giacomo in questi appunti percepisce già la definitività dello scompensamento di un'esistenza finita in rapporto all'infinito.

5.3.2 Il salto

In un pensiero del 21 ottobre 1820 che segue alle riflessioni da noi precedentemente ricordate sul *come se* della morte in quanto possibilità e dunque riposo dai travagli,⁹²⁸ Leopardi si chiede se la morte e il sonno siano “un punto o uno spazio”. Il quesito nasconde già una difficoltà dialettica che riguarda la consapevolezza che l'individuo ha dei propri stati d'animo. Punto o spazio indicano infatti la percezione in ampiezza di sonno e morte e dunque la figura della nostra incoscienza. Nel trapasso dallo stato di veglia a quello di sonno e, per analogia, dallo stato di vita a quello di morte, non si può procedere progressivamente, il continuum di coscienza appare interrotto e interrotto malamente: la “cognizione di sè” che ha l'uomo va si “scemando” a poco a poco, ma “il passaggio dal conoscere al non conoscere, dall'essere al non essere, dalla cosa quantunque menoma al nulla non ammette gradazione, ma si fa necessariamente per salto, e istantaneamente”⁹²⁹.

Il giovane Leopardi, nel suo costante misurarsi con la morte, sa che il rapporto tempo-spazio-nulla *nella coscienza* è intrinseco, e dovendo argomentare il passaggio dall'essere al non-essere, dalla prospettiva dell'individuo, ricorre al salto (nello spazio) e alla simultaneità (nel tempo) *verso* il nulla. Nel salto lo spazio si comprime e il tempo con immediatezza è in un punto o non è più. Ossia non è più percepito. Tempo e spazio sono $\acute{\alpha}\mu\alpha$, sono *allo stesso tempo*.⁹³⁰ Se l'esistenza diventa non-vita, il tempo, accidente dell'esistenza, si riduce nel nulla-spazio fino a scomparire. Tali considerazioni ci inducono a ritenere che ci sia una continuità nella speculazione leopardiana attorno al rapporto tra tempo, nulla e spazio, riflessione che diventa pregnante nei pensieri del 1826, quando l'estensione della spazialità al nulla e dell'accidentalità al tempo-esistenza viene ridiscussa con risultati stimolanti.

Leopardi considera tempo soggettivo, quello vissuto dove importanti sono la qualità e l'intensità e non la quantità “onde può dirsi con verità una medesima data porzione di tempo or dura più or meno ad un medesimo individuo, ed a chi

⁹²⁸ *Zib.* pp. 291-92, cit. Di questo pensiero abbiamo argomentato particolarmente nel sez. I cap. 1.1 del presente studio, ma esso ci ha ispirato in molte delle angolature seguite in questo saggio

⁹²⁹ *Zib.* pp. 292-93, cit.

⁹³⁰ Sulla valenza dell'immediatezza e della contemporaneità, rinviamo qui alle considerazioni svolte nella sez. II, cap. 2.4.1, *Osservazioni sul principio di (non) contraddizione*, del presente studio

più, a chi meno”⁹³¹. “L’apparenza del tempo”⁹³² viene allungata, accresciuta dal ricordo, dalla memoria, dal piacere. Si parla di apparenza di tempo a significare che la durata soggettiva riguarda quel determinato che chiamiamo vita. L’interruzione di questa durata avviene dunque attraverso un salto, e prima del salto, ricordiamo, è vista Saffo, davanti alla rupe. Il salto diventa qui metafora, a dire di una dimensione esistenziale che presuppone il *come se* dell’interruzione, che sempre è brusca, che spesso è involontaria. Nel salto spazio-tempo-nulla, possibilità, necessità, accidente vengono condensati, diventano un’unica cosa. Occorre tuttavia approfondirli, tali concetti, per capire come accada che essi siano racchiusi in un punto.

Il concetto di possibilità ha nei pensieri leopardiani una estensione e una intenzione molto varie. Innanzitutto: senza possibilità non c’è necessità, l’abbiamo visto nei pensieri su Dio e sulle idee innate del ’21. La possibilità ha senso solo con l’esistenza e niente pre-esiste all’esistenza ma tutto le è posteriore.⁹³³ La necessità per altro verso è “il come (le cose) non possono non andare”⁹³⁴ ma solo dopo che sono andate in quel modo. Anche il pensiero sulla necessità viene esplicitato in più luoghi dello *Zib.* e su di esso abbiamo precedentemente ragionato mostrando come per il Recanatese necessità sia giudizio che individua l’esistenza di una cosa ed è *postuma* rispetto alla cosa stessa, dato che essa segue la possibilità, non la precede e, dall’istante in cui esiste, è possibilità determinata e solo in un secondo momento necessità. Con un’avvertenza ulteriore: “[...] le cose stanno così perché così stanno e non perché così debbano assolutamente stare”.⁹³⁵ Circoscriviamo il concetto di necessità considerandolo alla stregua di un giudizio conseguente all’esistenza della cosa, al suo determinarsi progressivo: un giudizio che segue la possibilità, non la precede. Dall’istante in cui ciò che è in potenza esiste attualmente – in quanto possibilità già fissata, almeno – solo allora ciò che è in vera, nel giudizio, la necessità. Diventa destino. La necessità, infatti, sotto un certo aspetto è diveniente, sotto un altro riguarda le leggi fisse e immutabili della natura. Essa concerne, tuttavia, anche la contemporaneità di ciò che accade, la superficie dell’essere, la contingenza. Rispetto all’ambito stretto della necessità, il destino dell’uomo ha il carattere di particolare possibilità, un groviglio di pulsioni, intenzioni, volontà individuali interagenti che si sforzano di costruire un proprio percorso di sopravvivenza. La *souffrance* universale, al di là della sua tragica permanenza, inchioda l’essere individuale al contraddittorio delle sue tensioni. Il fato disarmo l’intenzione, rende vana la scelta, il destino che ci costruiamo ogni giorno attraverso il libero arbitrio è insufficiente *a maiori*, votato com’è alla sconfitta. Invitta è l’*ananke* dell’esistenza nel suo complesso che come il bimbo che gioca a distruggere, non può essere in altro modo da com’è. Sconfitto è il destino che è circostanza e riguarda l’uomo, la vita, ciò che può o non può essere

⁹³¹ *Zib.* p. 3510

⁹³² *Zib.* p. 368

⁹³³ Cfr. *Zib.* p. 616

⁹³⁴ *Zib.* p. 585, cit.

⁹³⁵ *Zib.* pp. 1339-40. In questo pensiero il relativismo leopardiano entra nel rapporto possibilità-necessità spiegando (diremmo leibnizianamente, senza che nessuno traduca “ottimisticamente”) la ragion sufficiente delle cose che esistono.

perché (in quanto) *ha* essere. Questo il duplice confine in cui il poeta indugia, a definire una tensione, ad accendere visioni...

La necessità non è dunque mai apriori alla cosa, le succede nel giudizio: ammettendo la necessità come giudizio sull'esistenza, l'essere stesso dell'accidente (la cosa che accade non voluta né strutturale) inserisce una componente di indeterminatezza nel dato, in ciò che è, ed è variante che può e non può esserci: in tal senso possibilità di possibilità.

Il pensiero decisivo con cui viene chiarito il ruolo dell'accidente risale al 14 dicembre 1826 e ha come argomento il tempo: "Il tempo non è una cosa. Esso è uno accidente delle cose, e indipendentemente dalla esistenza delle cose è nulla; è uno accidente di questa esistenza; o piuttosto è una nostra idea, una parola."⁹³⁶ L'accidentalità del tempo sembrerebbe essere organica all'esistenza o *piuttosto* è idea, parola. Capacità di comprensione delle cose che sono. Occorre rilevare che questa accezione del tempo come idea e parola viene introdotta da un "piuttosto". L'avverbio che sostituisce alla concezione dell'accadere come accidentale alle cose e all'esistenza la concezione del tempo-idea, del tempo-parola è spiegabile solo considerando l'arco temporale definito *anche* come una delle forme della nostra conoscenza dell'essere. La parola consente altresì la dicibilità e la pensabilità della durata ed è fondamentale per concepire il divenire. Se il discorso leopardiano considera la necessità come una interpretazione postuma di ciò che accade, di quel che esiste, l'interpretare dell'uomo fa questione e categorizza tramite la parola. "Tempo" viene usato come termine interpretativo per considerare *un* modo dell'esistenza. "Spazio" viene usato come termine interpretativo per indicare *un* modo del nulla. L'accidente in quanto possibilità di possibilità si struttura come *un* modo di percepire l'esistenza nel rapporto spazio-tempo-nulla. La "proprietà negativa" del nulla di essere *luogo* comporta una sorta di gioco ermeneutico per cui lo spazio e il tempo nel nulla non hanno per noi senso, diventano vuoti nomi che riempiamo col nostro tentativo di spiegare la realtà. Rispetto alla dualità di essere (esistere) e nulla, lo spazio e il tempo rappresentano allora due "lati" gnoseologici, due "facce".

Si assiste qui al tentativo di ricondurre molti problemi irrisolvibili della metafisica a "[...] logomachie nate da malintesi",⁹³⁷ a vuote battaglie verbali. La cognizione stessa dell'infinità si risolve nell'immaginazione e nel linguaggio. Questi i confini poetici della costruzione filosofica di un ordine trascendentale, le parole e l'immaginazione.⁹³⁸

⁹³⁶ Zib. p. 4233, cit.

⁹³⁷ *ivi*

⁹³⁸ Maurizio Darano, *Le concezioni linguistiche del Leopardi*, pp. 21-43 in AA.VV., *Lingua e stile di Giacomo Leopardi*, cit., mentre ci dà un'ampia panoramica del problema della lingua nello scrittore recanatese e della sua trattazione in vari critici, con Franco Lo Piparo, *Matérialisme et linguistique chez Leopardi*, in «Historiographia linguistica», 9, 1982, pp. 361-87, sottolinea "[...] come il progetto di introdurre una 'lingua filosofica' nella cultura italiana dei primi decenni dell'Ottocento proceda di pari passo con la determinazione di accogliere i principi del materialismo sensista. [...] in tale quadro filosofico s'innestano tematiche squisitamente linguistiche. [...] nel constatare l'attività materializzante della parola, nei riguardi del pensiero, s'introduce l'argomento dei vocaboli metaforici e astratti;" (p. 29). Quest'ultima prospettiva appare importante ai fini del nostro discorso così come quella espressa dal Gensini, *Leopardi filosofo del linguaggio e la tradizione italiana*, in *Leopardi e il pensiero moderno*, cit., particolarmente le pp. 186-189, in cui il critico analizza la gnoseologia sensista e il segno

Il tempo, aveva scritto il Recanatese nel giugno di quell'anno spiegando l'eternità della materia, dovrebbe essere infinito, ma esso:

[...] non è cosa alcuna, è *nulla*, e però la infinità del tempo non proverebbe nè l'esistenza nè la possibilità di enti infiniti, più di quel che lo provi la infinità del nulla, infinità che non esiste nè può esistere se non nella immaginazione o nel linguaggio, ma che è pure una qualità propria ed inseparabile dalla idea o dalla parola nulla, il quale pur non può essere se non nel pensiero o nella lingua, e quanto al pensiero o alla lingua.⁹³⁹

Il “tacito, infinito andar del tempo”,⁹⁴⁰ poeticamente importante in quanto percezione, sensazione, è esistentivamente nulla. E il nulla può essere solo nel pensiero o nella lingua: in quanto al pensiero o alla lingua.

Tale problematica che vediamo sciogliersi in un nominalismo esistenziale tuttavia si complica dialetticamente se trattiamo dello spazio.

Lo spazio immenso del *Cantico del Gallo silvestre*, così diverso dai pianeti che si riformano nel *Frammento*, parrebbe contrastare, infatti, l'idea di uno spazio parto della nostra mente, sistema interpretativo fin qui seguito. Ciò che è sconfinato accoglie il silenzio e “l'arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza” sarà destinato a perdersi e a dileguarsi.”⁹⁴¹ L'aporia delle diverse concezioni dello spazio non riflette un pensiero leopardiano che si autocontraddice dando a questo concetto accezioni differenti. Sappiamo infatti che il poeta considera il nulla luogo negativo, e dunque spazio: uno spazio esterno all'uomo, negazione del divenire paradossalmente proprio nella sua progressività. L'esistenza si perde nel nulla. Nodo, dilemma non ancora risolto, essa scomparirà definitivamente. Leopardi lo dice chiaramente: “Dove è nulla quivi è spazio, e il nulla senza spazio non si può dare. Per tanto è manifesto che eziandio fuori degli ultimissimi confini dell'universo esistente, v'è spazio, poiché nulla v'è”.⁹⁴² Dal fatto che qualsiasi cosa spinta al di là dei confini dell'universo troverebbe ancora spazio si conclude che il tempo e lo spazio sono idee, nomi. Il nulla è spazio, luogo, il tempo è nulla, ma tempo e spazio sono idee, nomi! Lo spazio-tempo depotenziato nel suo essere nome – parola significativa, ma parola – perde la sua identità di determinante, è kantianamente *nel* soggetto, ma è soprattutto *per* il soggetto.

Riprendiamo a tal proposito la chiusa del pensiero del 14 dicembre 1826. Il poeta ci invita di fatto ad “[...] analizzare il nostro intelletto, che è il solo luogo dove il tempo e lo spazio, come tante altre cose astratte, esistano indipendentemente e per se medesimi, e sian qualche cosa.”⁹⁴³

linguistico, in un Leopardi che tiene presente la lezione di Condillac e degli ideologi francesi, come strumento che rende possibile all'immaginazione di combinare ‘produttivamente’ le idee.

⁹³⁹ *Zib.* p. 4181-82, corsivo nostro

⁹⁴⁰ *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, v. 71, p. 88

⁹⁴¹ *O.M.*, *Cantico del Gallo silvestre*, p. 165

⁹⁴² *Zib.* p. 4233, cit.

⁹⁴³ *ibidem*

Nell'intelletto dunque spazio e tempo esistono *indipendentemente e per se medesimi*.⁹⁴⁴ Che significa? Indipendenza da che? E perché tempo e spazio nell'intelletto dovrebbero essere qualche cosa?

Sospendiamo tali questioni e andiamo alla capacità di astrarre considerata una delle qualità del pensiero umano dipendente dalla facoltà immaginativa e a essa legata. La riflessione su tale capacità dovrebbe fare chiarezza circa i meccanismi di comprensione delle cose da parte dell'individuo marcando una differenza sostanziale tra cosa e percezione della cosa.

Le idee astratte stanno dunque nell'intelletto. Ma cosa dà l'astrazione?

Corollario di una argomentazione del 9 marzo 1827 in cui Leopardi dimostra la necessità di intendere la materia anche come pensante,⁹⁴⁵ discettando sull'entità e sulla necessità dello spirito, il pensiero del successivo 17 marzo dice testualmente: “ [...] se noi diciamo *un corpo che non sia nè largo nè lungo nè profondo*, noi non ci pensiamo punto di avere perciò una menoma idea, nè chiara nè oscura, di tal cosa. Cambiamo la parola; diciamo *uno spirito*; a noi par di avere un'idea. E pur che altro abbiamo che una parola?”⁹⁴⁶

Il linguaggio traveste i concetti e li diversifica fittiziamente velando comunque certa impossibilità di astrarre dall'esperienza, impossibilità che viene da Leopardi rilevata continuamente: qui a negare lo spirito, altrove a negare anima, infinità. Ciò che deriva dai sensi, dall'assuefazione intesa come archetipica esperienza del contesto basata sulla memoria e sulla ripetizione che la reggono, quel che viene dall'intelligenza della cosa, dal nostro conoscerla come immediato porci davanti a essa, è *tutta* la conoscenza. La capacità di astrazione consiste nel considerare il tutto rispetto alle parti, nell'isolare il quadrato dal tavolo, nel pensare l'uomo in generale e non questo uomo in particolare. Essa genera idee che sono platonicamente forme. Ora, se ritorniamo alla convinzione leopardiana che lo spazio e il tempo esistano indipendentemente e per se medesimi nel luogo-intelletto, questa indipendenza e tale absolutezza derivano esattamente dalla nostra capacità di astrarre dall'esperienza. Spazio e tempo diventano idee, nomi come lo spirito, che tuttavia non ha riferimenti alla realtà ed è suono, parola. *Ci pare* di avere un'idea ma ciò che abbiamo è un concetto privo di rilevanza ontologica. Lo spazio e il tempo, *nell'intelletto*, esistono indipendentemente l'uno dall'altro, esistono per sé e non in rapporto all'altro. Proprio lì, nell'astratto *intelligere* essi sono qualche cosa per l'uomo. Come l'infinito.

Quel che interessa la speculazione leopardiana – e diremmo: ancora una volta! – consiste in un'indagine sui modi della conoscenza, se è vero che “[...] quelle grandezze (sia d'intelligenza, sia di forza, sia d'estensione ec.) che noi non possiamo concepire, noi le abbiām credute infinite...”⁹⁴⁷

L'impotenza conoscitiva, l'incapacità di spingere oltre la nostra comprensione delle cose, *partorisce* l'infinito. Tale pensiero interessante per la qualità del nostro ragionamento viene interrotto da un “pare”: “*Pare* che

⁹⁴⁴ Se rendiamo questo “siano qualche cosa” con “significano qualche cosa” e sottolineiamo che, in quanto cose astratte lo spazio e il tempo esistono per se stessi, capiamo che questo essere qualcosa è per l'individuo interpretazione della realtà, sistema di comprensione.

⁹⁴⁵ *Zib.* pp. 4251-53

⁹⁴⁶ *Zib.* p. 4256

⁹⁴⁷ *Zib.* pp. 4177-78

solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza a esser lo stesso che il nulla.”⁹⁴⁸ Sulla problematica dell'infinito ritorneremo in seguito. Qui importa sottolineare come l'astrazione per eccellenza (l'infinito) sia frutto, ancora, di una impossibilità che solo come oggetto riguarda la cosa pensata, ma che sostanzialmente concerne il pensiero.

Pare dunque che ciò che non esiste possa essere illimitato. Non c'è certezza in tale assunto. Esso non ha spiegazioni analogiche ammissibili. Questo “sembrare” con cui viene trattato un problema tanto delicato è figlio del ragionamento, è opinione, persuasione. L'indipendenza, il per sé delle idee di spazio-tempo *nella* mente significano astrazione pura senza il correlativo oggettivo della realtà. Niente riferimenti che non siano pensiero o parola. Spazio e tempo sono in questo senso forme. Solo così il salto è infinito perché è uno sguardo nel nulla in cui la temporalità e la spazialità in quanto forme si comprimono e si dilatano: Leopardi in tal senso è chiaro: “[...] tra essa (la materia) e il nulla, ci corre un divario, uno spazio infinito: chè dall'esistenza nel nulla, come dal nulla all'esistenza, non si può andar mica per gradi, ma solamente per salto, e salto infinito”.⁹⁴⁹ La stessa idea che il passaggio essere-nulla avvenga attraverso un salto, oltre a introdurre il poetico abisso davanti all'effimera vita umana, individua uno stacco radicale tra un prima e un dopo in cui possibilità e necessità diventano tutt'uno. Il momento del salto, ricordiamo, non ammette gradazione e contraddice esistenzialmente il *nihil fieri per saltum* di tanta filosofia⁹⁵⁰ precedente e successiva. “Ma come vi accorgete in ultimo, che lo spirito era uscito dal corpo? Dite: come conosceste d'essere morti?”.⁹⁵¹ Quello che aveva detto la mummia a Federico Ruysch poco prima è illuminante: “Dal punto di vista della morte, io non me ne accorsi”.⁹⁵² Su questa insensibilità, Leopardi aveva riflettuto, se è vero che negli appunti zibaldoniani del 1821 leggiamo: “Diogene ἐρωτηθεὶς εἰ κακὸς ὁ θάνατος, πῶς, εἶπε, κακὸς, οὐκ παρόντος οὐκ αἰσθανόμεθα; Laerz. in Diog. Cyn. 6. 68. Dalla nota del Menag. si rileva ch'egli l'ha inteso della insensibilità dell'atto della morte.”⁹⁵³ (v. note Pacella). E vi aveva riflettuto anche leggendo le *Tusc. disp.*, I, 34, 82-83 in cui Cicerone, argomentando sulla tesi degli epicurei e di Democrito che l'anima non sopravvive al corpo la cui sensibilità si perde con la morte, così scrive:

Insomma la sensibilità non sopravvive neanche nell'anima, perché l'anima non viene più ad essere in nessun luogo. E allora, dove può stabilirsi il male, se non esiste un terzo elemento? Forse consiste nel

⁹⁴⁸ *Zib.*, p. 4178, corsivo nostro

⁹⁴⁹ *Zib.* p. 631

⁹⁵⁰ Da questo punto di vista il riferimento a Leibniz e ai leibniziani è, nello *Zibaldone*, costante. Cfr. p.e p. 1636, pensiero riportato sotto, p. 1658, p. 3860. Occorre osservare inoltre che in *O.M.*, *Dialogo di Tristano e di un amico*, pp. 218-19, il protagonista, nell'argomentare il fatto che tutti i secoli sono di transizione e spiegando la transizione come passaggio da uno stato all'altro, da grado a grado, sostiene che la natura “non va a salti” e che le “[...] le transizioni precipitose sono transizioni apparenti, ma non reali”.

⁹⁵¹ *O.M.*, *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*, p.122

⁹⁵² *ivi*, p. 118

⁹⁵³ *Zib.* p. 661, cit.

fatto che il distacco dell'anima dal corpo non si realizza senza sofferenza? Anche supponendo di crederci, si tratta di una cosa tanto breve! E poi, io non ci credo: quel distacco avviene quasi sempre senza che lo si avverta, e qualche volta dà anche piacere; e comunque, in qualsiasi modo avvenga, è una cosa da niente, perché si compie in un attimo.⁹⁵⁴

Questo pensiero rinvia, in qualche modo, a quanto leggiamo nell'epicureo Lucrezio, il quale trattando delle prove di connessione tra anima e corpo ci dice:

Né qualcuno, morendo, sembra avvertire che se ne va l'anima, senza alcun danno, dall'insieme del corpo, e che prima risalga alla gola e in alto, alle fauci, ma che si spegne, collocata in un punto determinato; come gli altri sensi, egli s'avvede che nella sua parte ciascuno si dissolve. E se la nostra mente fosse immortale, non tanto avrebbe doglianza, morendo, del suo venir meno, ma piuttosto di andarsene fuori e lasciare la veste, come un serpente.⁹⁵⁵

Leopardi non parla di assenza di gradazione nel passaggio dall'essere al nulla ma parla di incoscienza sopraggiunta *dal punto di vista della morte*, progressiva estinzione della percezione sensitiva che è un dileguarsi. Anche per Leopardi il passaggio si compie *in un attimo*. Questo argomentiamo, tra l'altro, dall'analogia col sonno. L'ultimo istante si presenta come un salto nel nulla, inatteso dato che "Finchè non fui morto, non mi persuasi mai di non avere a scampare di quel pericolo; e se non altro, fino all'ultimo punto che ebbi facoltà di pensare, sperai che mi avanzasse di vita un'ora o due..."⁹⁵⁶ La problematica è molto presente negli appunti dello *Zib.* scritti tra il 1820 e il 1824: Il poeta trae ispirazione da un capitolo contenuto nell'*Histoire naturelle* del Buffon, *De la vieillesse et de la mort*, che vede la morte sensisticamente come una sorta di progressiva riduzione della vita. Ovviamente le tesi di Leopardi complicano ontologicamente il senso di questa riduzione in quanto alla gradazione segue il salto.

Come si concilia dunque il *nihil fieri per saltum* col salto necessario dall'esistenza al nulla? Semplicemente cambiando prospettiva. La natura non procede per salti, è vero, resta vero, ma l'uomo della morte non s'accorge. La speranza è allora, fino a un certo punto la causa di un passaggio graduale che viene spezzato improvvisamente dal salto e stacca sul nulla. Speriamo ancora in un'ora di vita, come ci ha insegnato per altro Cicerone, perciò precipitiamo inconsapevolmente nella morte. I sensi si spengono. Niente coscienza.

La metafora del salto esistenziale getta l'unica luce possibile sul rapporto spazio-tempo-nulla dal punto di vista unico della coscienza individuale.

Di questo ci parla chiaramente il Leopardi che argomenta sulla materia e sull'immateriale:

Non v'è scala, gradazione, nè progressione che dal materiale porti all'immateriale (come non v'è dall'esistenza al nulla). Fra questo e quello v'è uno spazio immenso, ed a varcarlo v'abbisogna il salto (come da' Leibniziani giustamente si nega in natura). Queste due

⁹⁵⁴ *Tusc. disp.*, I, 34, 82-83, pp. 117-19

⁹⁵⁵ *De rer. nat.*, III, vv. 603-614, pp. 204 - 06

⁹⁵⁶ *ivi*, p. 121

nature sono affatto separate e dissimili come il nulla da ciò che è;
non hanno alcuna relazione fra loro [...]⁹⁵⁷

Il precipitare è frutto allora della dissomiglianza radicale tra il nulla e l'essere. Causa del salto è questa totale assenza di relazione tra vita e morte, causa del salto è l'impossibilità per il vivente di cogliere l'attimo della separazione. E questo perché, semplicemente, "La vita è fatta naturalmente per la vita, e non per la morte. Vale a dire è fatta per l'attività, e per tutto quello che v'ha di più vitale nelle funzioni de' viventi".⁹⁵⁸ La condizione del salto è la sospensione che prepara al tutto e al niente, è l'attesa, uno stato di insubordinazione permanente con cui l'uomo spera oltre ogni ragione. È libertà.

Il passaggio dal materiale all'immateriale avviene in maniera brusca e definitiva. E non è trasformazione. Il "Misterio eterno/ Dell'esser nostro"⁹⁵⁹ risulta irrisolvibile per la natura stessa del salto che avviene senza gradualità, senza preparazione, come radicale incoscienza sopravvenuta.

Quel salto, dunque, progressivamente non segna più soltanto il passaggio coscienza-incoscienza, com'è del sonno. Esso assume un valore metaforico nella misura in cui copre bruscamente una distanza che si è acuita col progresso, colla civiltà, col rarefarsi delle passioni.

⁹⁵⁷ *Zib.* p. 1636 cit.

⁹⁵⁸ *Zib.* p. 2415. Il pensiero è del 5 maggio 1822

⁹⁵⁹ *Sopra il ritratto di una bella donna scolpito nel monumento sepolcrale della medesima*, vv. 22-23, p. 111

5.4 Nichilismo e materia: Il sistema di Stratone

Il nichilismo leopardiano (come atteggiamento, certo, problematizzazione assiologica ed estensione a tutta la realtà del vuoto della vita individuale) si sviluppa non solo, com'è stato detto, a causa della progressiva perdita della fede,⁹⁶⁰ ma anche attraverso la messa in crisi delle idee innate e il riposizionamento anche filosofico del problema di Dio.

Il sentimento del nulla e la certezza che "tutto è nulla" sono sempre state dimensioni ideali della poetica e del pensiero leopardiani.⁹⁶¹ Fin dal '18-'19, nei primi appunti dello *Zib.*, egli trova nel sentimento dell'esistenza una declinazione nichilista. La messa in crisi dell'innatismo estende alla conoscenza l'atteggiamento esistenziale, ogni cosa appare progressivamente svuotata e al valore della civiltà, degli scritti, delle opere e della stessa ricerca della verità, egli oppone sempre più inesorabilmente il controvalore delle illusioni, della distrazione, dell'immaginazione, in una parola, del poetico.

Prendere su di sé la dissoluzione del mondo dichiarandone inconoscibili le ragioni comporta uno sforzo titanico di comprensione e sospensione che, a nostro avviso, non devia in metafisica, ma si traduce sempre più decisamente nell'analisi della pratica del vivere civile. I versi del *Mai*: "Ecco tutto è simile, e discoprendo/ Solo il nulla s'accresce",⁹⁶² sono già espressione di una sconfitta dell'essere, presa d'atto del vano affannarsi, resa al male e all'inutilità di tutte le cose. I sogni sono svaniti e svaniscono come le illusioni. La modernità è tutta nella potenza negativa della ragione che se da un lato favorisce il progresso, dall'altro allontana l'umanità dalla natura, dalla sua verità originaria. Ma le illusioni oppongono la loro fragile barriera alla nudità del vero. È sempre, la loro, la barriera della sopravvivenza, della consolazione, fragile, certo, ma necessaria perché nutre l'umanità, la preserva dall'annichilimento. Oltre al nulla come sentimento, che appartiene all'individuo, alla sua coscienza, in Leopardi c'è ad ogni momento la problematizzazione di un nulla che è nelle cose in quanto non-materia. Ma se prima abbiamo fatto discorso sul *non*, adesso tocca affrontare

⁹⁶⁰ È questa la tesi avanza da Alberto Folini, *Il canto dell'addio*, cit., p. 189, il quale sostiene che il concetto del nulla cresce nella speculazione leopardiana a causa della "perdita della fede cristiana", dopo il 1821, con la conseguente "«svalutazione»" o "«perdita del valore» non solo di principi fino a quel momento considerati fondamentali da un punto di vista morale, ma di ogni valore dell'essere dell'ente in quanto tale, che si rivela, così privo di senso e di significato."

⁹⁶¹ Uno dei mentori del nichilismo leopardiano, Luporini, *Assiologia e ontologia...*, in AA.VV., *Decifrare Leopardi*, cit., p. 230 sostiene che "[...] il soggetto è assediato e stretto dal nulla che appare perciò come una cosa solida, e di conseguenza si sente egli stesso 'un nulla'. Tutta la sua realtà individuale è racchiusa in quell'articolo indeterminato (un nulla in mezzo al nulla), nel punto in cui essa vien meno."

⁹⁶² *Ad Angelo Mai, quand'ebbe trovato i libri di Cicerone della Repubblica*, vv. 99-100, p. 19

la materia come presenza-assenza partendo dall'osservabilità della materia che diviene nel tempo. Che è presente. In Leopardi l'essere è sempre essere-presente. La cosa esistente, esiste perché è presente, perché c'è. Questa (dicevamo) è la sua verità: l'essere vero della cosa è la sua verità. E dunque la verità è un mostrarsi, un venire all'evidenza della cosa che è.

L'universo invecchia, ci dirà il Gallo Silvestre nel suo canto mattutino:

[...] del mondo intero, e delle infinite vicende e calamità delle cose create, non rimarrà pure un vestigio; ma un silenzio nudo, e una quiete altissima, empieranno lo spazio immenso. Così questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato nè inteso, si dileguerà e perderassi.⁹⁶³

Nel '34 Leopardi aggiunge una nota che pare complicare ulteriormente ma che, viceversa è introduttiva delle tesi di Stratone: "Questa è conclusione poetica, non filosofica. Parlando filosoficamente, l'esistenza, che non è mai cominciata, non avrà mai fine."⁹⁶⁴

Nel dileguarsi e nel perdersi della materia, la conclusione poetica che non conclude, che indica il risultato ultimo della scomparsa del mondo nel "silenzio altissimo" e nella "quiete nuda" apre a nuovi cominciamenti. Il silenzio è la voce di una quiete che presto verrà sconvolta nel flusso eterno della natura. Leopardi ci avverte, come da noi discusso sopra, che la quantità di materia rimane invariata e che il decadimento, la corruzione, altro non sono che una *variazione di stato*, un passaggio nell'eternità della materia. l'universo invecchia come espressione attuale della materia e va verso il nulla, verso la sua distruzione che sarà rideterminata da nuove forme, da nuovi mondi.

Proprio per questo, la tesi espressa nella nota del *Cantico* verrà ripresa e argomentata nel *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco* in cui si parla dell'origine della molteplicità delle cose materiali. Leggiamo il brano:

Le cose materiali, siccome elle periscono tutte e hanno fine, così tutte ebbero cominciamento. Ma la materia stessa niuno incominciamento ebbe, cioè a dire che ella è per sua propria forza ab eterno. Imperocchè se dal vedere che le cose materiali crescono e diminuiscono e all'ultimo si dissolvono, conchiudesi che elle non sono per se nè ab eterno, ma incominciate e prodotte, per lo contrario quello che mai non cresce nè scema e mai non perisce, si dovrà giudicare che mai non cominciasse e che non provenga da causa alcuna.⁹⁶⁵

Se dello spirito si predica l'immutabilità, l'incorruttibilità e l'immortalità, della materia dovrà dirsi lo stesso, dato che essa materia esiste oggi "nè più nè

⁹⁶³ O.M., *Cantico del Gallo Silvestre*, p. 165

⁹⁶⁴ O.M., *Cantico del Gallo Silvestre*, p. 227, n. 56

⁹⁶⁵ O.M., *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*, pp. 166-67

meno” di quanta ne sia mai esistita.⁹⁶⁶ Il mutamento, la trasformazione non riguardano quindi l’essenza della materia.⁹⁶⁷

Le cose si corrompono, si nientificano, ma il “quanto” di materia rimane invariato. Il pensiero è suggestivo per le sue implicazioni anche fisiche. Da un lato getta luce su un altro dei significati possibili del nichilismo leopardiano, dall’altro sul senso profondo del suo materialismo: se la quantità di materia rimane invariata, se la materia persiste nel tempo a ha questa infinità temporale che comunque non appartiene alla materia finita ma riguarda la concezione che noi abbiamo delle cose come *nel* tempo, allora la corruzione concerne anche la qualità delle cose, il loro modo, la relazione che esse hanno tra loro.⁹⁶⁸ Il cominciamento di cui parla Stratone nel *Frammento* è proprio della molteplicità delle cose materiali, la progressiva determinazione di ciò che è materia perché ha materia. Riguarda, insomma, il principio formale delle cose materiali. Con un corollario: ogni cosa che “incomincia” è per sua natura nel tempo, dunque diviene, quindi è caduca e si trasforma. La materia, viceversa è *per sua propria forza* ab eterno. Che vuol dire questo concetto di forza applicato all’eternità della materia che diviene nel molteplice ma si mantiene nella sostanza inalterata? Poco oltre parlerà di “forze della materia” e le dirà inconoscibili.⁹⁶⁹ Questa “forza”, come tornerà quasi subito a chiamarla, muove la materia e crea la molteplicità e dunque la differenza delle forme. Si tratta di un principio attivo che modifica la materia e “forma di essa materia innumerabili creature” ma incessantemente “le distrugge, formando dalla materia nuove creature”.⁹⁷⁰ Ricordiamo una fonte possibile di questo discorso in Cicerone che nel *De nat. deor.* I, 35 fa dichiarare a Velleio il rifiuto della posizione di Stratone il fisico “che localizza nella natura la totalità della potenza divina quale depositaria delle supreme ragioni che presiedono alla nascita, alla crescita e al deperimento degli esseri [...]”⁹⁷¹

Se i mondi sono infiniti e infinitamente corruttibili, la materia permane, diremmo aristotelicamente, come *sostrato*, la sua eternità non è nel tempo: tempo è divenire come progressivo mutarsi delle cose che si annullano fino a scomparire. La materia manca progressivamente dei suoi modi di essere, ma il quanto di materia rimane invariato. La stessa preconizzazione di una infinità di mondi⁹⁷² se estranea al pensiero di Stratone come osserva il Tocco,⁹⁷³ non è

⁹⁶⁶Cfr. *Zib.* p. 632. Il pensiero è del 9 feb. 1821.

⁹⁶⁷ Interessanti anche se non pienamente condivisibili per questo insistere comunque sulla problematizzazione di un malinteso senso romantico, le considerazioni svolte da Bruno Biral, *Le due facce del ‘Sistema di Stratone’ (Materialismo e romanticismo in G. Leopardi)*, in AA.VV., *Leopardi e l’Ottocento: Atti del II convegno internazionale di studi leopardiani*. Recanati 1 - 4 ottobre 1967, Olschki, Firenze, 1970, pp.49-64

⁹⁶⁸ *Frammento apocrifo...*, p. 171: “Venuti meno i pianeti, la terra, il sole e le stelle, ma non la materia loro...”

⁹⁶⁹ *Frammento apocrifo...*, p. 167

⁹⁷⁰ *Frammento apocrifo...*, p. 168

⁹⁷¹ Cicerone, *De nat. deor.*, I, 35, pp. 36-37. Il Damiani, n. 3 e 6 al *Frammento*, pp. 149-50, nota coma lo stesso Cicerone, la cui lezione Leopardi conobbe anche in *Accademici priores* II, 121 sostiene che “Lampsacenus Strato [...] negat opera deorum se uti ad fabricandum mundi”. La materia *ab eterno* teorizzata da Stratone e conosciuta da Leopardi anche attraverso il Cicerone del *De finibus* V, 13, oltre che dalla lettura di Diogene Laerzio e del Plutarco di *De tranquillitate animi* XIII, 472 e, porta al rifiuto del fine e dunque di Dio e dell’immortalità dell’anima

⁹⁷² Oltre al *Frammento*, ricordiamo qui anche l’auspicio in *Alla sua donna*, vv. 50-51: “o s’altra terra ne’ superni giri/ Fra’ mondi innumerabili t’accoglie”

estranea, a nostro avviso, a quel Democrito che Leopardi conosceva attraverso Diogene Laerzio: “I punti fondamentali della sua dottrina sono i seguenti: i principi originari dell’universo sono gli atomi e il vuoto; tutte le altre cose sono mera opinione. *I mondi sono infiniti, soggetti alla generazione e alla corrottibilità. Nulla diviene dal non essere e nulla perisce nel non essere*”⁹⁷⁴ Le assonanze tra questi due ultimi assiomi e le verità espresse nel *Frammento* sono sorprendenti.

L’ordine immutabile del mondo è solo un equivoco – la “durazione” della terra non è infinita come quella della materia e la morte continua dei viventi, come lo sbriciolarsi delle rocce e il corrodersi se da un lato vengono compensati dalla generazione e dalla trasformazione, dall’altro invecchiano e tendono alla fine. Con una sorta di colpo di scena rivelatore Leopardi spiega a nostro avviso sarcasticamente il mistero di quella forza che tenta di fare della fine un principio e del principio una fine, eternamente: la causa dell’ordine universale che viene individuata nel moto circolare dei pianeti “quasi principio e fonte di conservazione di questo universo”, sarà altresì “causa della distanza di esso universo e di detti ordini.”⁹⁷⁵

Il vortice della rotazione mantiene e consuma, il principio attivo che porta le cose all’esistenza, parimenti ne determina la scomparsa. *Stratone* è l’arcaico e greco riconoscimento del male che permea di sé la natura e ha nome di corruzione, malattia, dissolvimento. La scomparsa prevista dal *Frammento* foriera di nuovi mondi possibili se da un lato è riconducibile allo Stoicismo, stride tuttavia col silenzio e con la ‘quiete altissima’ segno della definitiva dispersione dell’‘arcano mirabile’ dell’esistenza contenuta viceversa nel *Cantico del gallo silvestre*. Una dispersione che è il solo bene.

5.4.1 “*Glissez, mortels, n’appuyez-pas*”.⁹⁷⁶ Il nichilismo e l’ontologia del male

“Su, mortali, destatevi. Il dì rinasce: torna la verità in sulla terra e partonsene le immagini vane. Sorgete; ripigliatevi la soma della vita; riducetevi dal mondo falso nel vero.”⁹⁷⁷ Il destarsi dal sonno, la verità quotidiana che gli uomini riscoprono da svegli, scaccia le immagini definite vane. Gli uomini si riprendono la *soma* della vita, a dire del peso e della fatica ma con un chiaro riferimento al corpo. Su tutto la dualità vero-falso che tanta parte ha nella definizione leopardiana dell’atto conoscitivo. Il sonno (e dunque, nelle sue forme, l’impostura) è “dolcissima cosa”, riposo dalla sofferenza. Il gallo, figura antica della vita che ritorna, indica un destarsi al male quotidiano, che è nelle cose ma è

⁹⁷³ Apprendiamo la cosa dal Damiani che fa sua la tesi del Tocco, in *Poesie e prose*, II, commento alla n. 10 al *Frammento*, p. 1350 cit.

⁹⁷⁴ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, 2 voll., Laterza, Roma-Bari, 2008, II, p. 369, corsivo nostro

⁹⁷⁵ *Frammento apocrifo...*, p. 171, cit.

⁹⁷⁶ *Zib.* p. 304. Per Leopardi una delle più grandi frasi mai scritte, traducibile, credo, con “Lasciatevi andare, mortali, non insistete!”. È insegnamento dovuto all’istinto ingenerato e interno.

⁹⁷⁷ *O.M.*, *Cantico del gallo silvestre*, p. 162

nell'uomo, sempre. Solo il male è infinito, nel suo stesso porsi sfugge alla nostra comprensione. L'inconoscibilità della causa del male dovrebbe implicare, dirà in un pensiero del 18 febbraio 1827, il misconoscimento di una intelligenza creatrice.⁹⁷⁸ Eppure quando non riusciamo più a giustificare il mondo e ciò che accade, ricorriamo al mistero. Qualche settimana dopo svilupperà questa posizione inserendo nuovi elementi. La tesi di fondo del ragionamento del 21 marzo sarà che: "il male par male a noi, non è veramente. E il bene, chi ci ha detto che sia bene veramente, e non paia solo a noi?"⁹⁷⁹ Non abbiamo *dati sufficienti* per valutare correttamente la questione, non possiamo risolverla. Il male è esteso e universale oppure è una nostra impressione: queste posizioni che si alternano nelle riflessioni zibaldoniane possono essere spiegate, oltre che con l'evoluzione del concetto, anche ricorrendo alla prospettiva dell'assoluto moltiplicato, secondo cui ogni cosa è in sé e relativa al soggetto conoscente. L'abbiamo spiegato altrove, lo ripetiamo qui. La dissoluzione delle idee innate ci induce a pensare che delle cose non può esserci verità assoluta ma stabile credibilità. Nella continua mutevolezza di ciò che accade, evidenziando la particolarità del bene o del male, Leopardi riflette sull'estensione del male, sulla quantità di male che c'è nell'universo e capisce che si tratta di una sproporzione, il male essendo infinitamente di più di quel poco di bene che esiste. Nella relatività dell'opposizione essere-niente, il poeta invita a sospendere il giudizio sul tutto-natura, perché giudizio astratto. Illuminante a tal proposito un inciso in cui, riflettendo sui "mali particolari" da cui dovrebbe nascere "un bene generale" dice: "(o se dal mal di *tutte* le parti, risulti il ben essere del tutto; il qual tutto non esiste altrimenti nè altrove che nelle parti; poichè la sua esistenza, altrimenti presa, è una pura idea o parola)".⁹⁸⁰

Attraverso l'indagine sul male Leopardi ancora una volta smonta la dialettica platonica e rende vano l'effetto stesso della "seconda navigazione", della metafisica, ma priva anche il filosofo della sua capacità di concepire la totalità. Dire infatti che il *tutto non esiste* non significa dire che *tutto è nulla* o pensare semplicemente all'impossibilità per l'uomo di concepire il tutto, significa viceversa fare del *tutto* una *pura idea o parola*. Qualche mese dopo aver stilato questi appunti, Leopardi leggerà la *Repubblica* di Platone: nel VI libro, il filosofo, trattando della differenza tra una natura filosofica e una che non lo è, dice che occorre che il filosofo non sia "di natura meschina [...] Perché la meschinità è quanto di più incompatibile si possa immaginare con un'anima che *aspiri all'intero e alla totalità* sia nella sfera del divino che dell'umano." Questo aspirare è un protendersi dell'anima che vede "tutto il tempo e tutto l'essere".⁹⁸¹ Quando Leopardi relega la totalità a puro nome opera coscientemente la riduzione di un concetto focale del platonismo a problema linguistico. La dialettica leopardiana evolve in retorica e diventa analisi delle implicazioni e del peso specifico delle parole. Che il poeta arrivi a dissolvere una nozione così decisiva nella storia della filosofia come quella di tutto o intero e lo faccia accidentalmente trattando della percezione del male, è, inoltre, una delle implicazioni della filosofia pratica o della mezza filosofia che guarda al senso

⁹⁷⁸ Cfr. *Zib.* p. 4248

⁹⁷⁹ *Zib.* p. 4258

⁹⁸⁰ *ivi*

⁹⁸¹ Platone, *Repubblica*, VI, 486 A, in ID., *Tutti gli scritti*, cit., pp. 1214-15

morale dell'uomo e alla concretezza del suo porsi nel mondo. Una tale filosofia si muove sull'onda lunga della filosofia stoica epittetea, di cui l'invito all'astensione dal giudizio, all'*epoché* che sospende, è il primo momento. Nel *Preambolo del volgarizzatore al Manuale di Epitteto* aveva scritto: "Perocchè non altro è quella tranquillità dell'animo voluta da Epitteto sopra ogni cosa, e quello stato libero da passione, e quel non darsi pensiero delle cose esterne, se non ciò che noi chiamiamo freddezza d'animo, e noncuranza, o vogliasi indifferenza".⁹⁸² In Epitteto, dunque, troviamo già la descrizione del modo migliore per l'uomo di affrontare il male. Il passaggio verso la natura matrigna, indifferente e spietata si è qui consumato, il male non ha motivazioni esterne, è costitutivo della vita, incomprensibile per l'uomo e, contro Rousseau, "essenziale".⁹⁸³

I tre *topoi* di Epitteto sono desiderio e avversione, carattere positivo e negativo, consenso alla realtà (dunque giudizio) e sospensione dell'assenza (*ἐποχή*, appunto) per non cadere in errore. Pierre Hadot nota come questi tre *topoi* corrispondono alle tre parti della filosofia stoica che erano, ricordiamo, fisica, etica e logica, solo che qui, il senso profondo di ogni *topos* sarebbe quello dell'*esercizio spirituale*: "non già fisica o etica o logica teoriche, ma fisica che trasforma lo sguardo volto sul mondo, etica che si esercita nella giustizia nell'azione, logica che produce la vigilanza nel giudizio e la critica delle rappresentazioni."⁹⁸⁴

La sospensione del giudizio, per cui la natura razionale trova la sua vera strada se non ha l'*ὄρεξις*, il desiderio, e se non ha avversione nei confronti delle cose che dipendono da essa, deve accompagnarsi ad un atteggiamento positivo nei confronti di ciò che dipende dalla natura, verso ciò che essa ci ha insegnato. Tale sospensione e questo accoglimento inducono a disciplinare il desiderio: "Ora la utilità di questa disposizione, e della pratica di essa nell'uso del vivere, nasce solo da questo, che l'uomo non può nella sua vita per modo alcuno nè conseguire la beatitudine nè schivare una continua infelicità."⁹⁸⁵ Già Aristotele ci aveva svelato che proprio l'*orexis*, il desiderio, è il respiro dell'azione.⁹⁸⁶ Non vi è traccia che Leopardi conoscesse le teorie di Aristotele attorno all'uomo e la gravidanza data dallo Stagirita al desiderio, ma il senso stesso della speculazione leopardiana attorno al desiderio si muove nel solco della tradizione che dal pensiero antico passa per lo stoicismo e arriva agli *idéologues*.

Leopardi sa che la coscienza *si attribuisce* sempre a qualcosa, è sempre coscienza di qualcosa e, in quanto coscienza è caratterizzata dal desiderio: l'individualità del nostro sentire e della nostra presenza nel mondo ci porta in primo luogo a desiderare.

⁹⁸² *Preambolo del volgarizzatore al Manuale di Epitteto*, in *Poesie e prose*, II, p. 1045

⁹⁸³ Sull'*essenzialità* del male Leopardi discuterà in *Zib.* 4511, ponendosi esplicitamente contro le tesi di Rousseau sulla *accidentalità* del male.

⁹⁸⁴ Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, nuova ed. ampl., a cura di Arnold I. Davidson, Einaudi, Torino 2005 (2002), p. 140

⁹⁸⁵ *Preambolo del volgarizzatore al «Manuale» di Epitteto*, p. 1045, cit.

⁹⁸⁶ Aristotele, *L'anima*, 432b 27-b 5 – 433a, 7-22, testo greco a fronte, introd., trad., note e apparato di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano, 2008, pp- 232-33; ID., *Etica Nicomachea*, 1139b, 4-5, a cura di Armando Plebe, Laterza, Bari 1965, pp. 149-50

L'uomo infatti cosa desidera? Siamo abituati a considerare il desiderio come un desiderare questo e quest'altro: il desiderio è di un oggetto determinato. Non così in Leopardi. La profonda e ingenita (e inappagata) tensione umana al piacere e alla felicità significa, tradotta filosoficamente, desiderio senza determinazione, desiderio che manca del suo oggetto. La purezza del desiderio ci appare come caratterizzata da una mancata dipendenza dall'evento e non è legata esplicitamente alla cosa: il desiderio puro non vuole necessariamente "questo" o "quest'altro": il desiderio è tale in un primo momento proprio in quanto volere. Ma un desiderio senza oggetto determinato, cosa desidera? Desidera per desiderare, verrebbe da dire, desidera perché è questa la sua cifra esistenziale. Tramite questa constatazione ci accostiamo meglio al pensiero leopardiano sul piacere come tensione inappagata. Il desiderio di felicità è un desiderio senza oggetto possibile, ad un tempo inutile e costitutivo degli esseri umani. Il desiderio, in questo senso, è *puro* in quanto *possibile*, destinato com'è a non compiersi, ossia a non trovare soddisfazione. Chi desidera in questo stato di indeterminato sentire è già annoiato, si trova in una condizione di *epoché* stoica, o scettica, in una sospensione apatica sia del giudizio che della volontà che è a un tempo uno scadere o un elevarsi *nella* possibilità. Capiamo meglio una annotazione presente nello *Zib.* in cui il poeta parlando sostanzialmente del limite della nostra comprensione e delle nostre capacità immaginative, ci introduce al senso stesso dell'indefinito come confusa percezione di un desiderio solo apparentemente senza oggetto: "Sebben l'uomo desidera sempre un piacere infinito, egli desidera però un piacere materiale e sensibile, quantunque quella infinità, o indefinizione *ci faccia velo* per credere che si tratti di qualche cosa spirituale"⁹⁸⁷. L'infinitudine del desiderio non evolve in un desiderio spirituale, come saremmo portati a pensare. Anzi. La stessa infinità-indenifita, per la sua caratteristica di vaghezza, *fa velo*, in qualche modo occulta il vero del desiderio, spingendoci a credere nella spiritualità dei nostri istinti. Il richiamo alla materia è forte e risolutivo. La coscienza diventa sempre più coscienza dell'essere materiale che percepisce il male per ciò che è, nella sua cruda evidenza.

Il male si presenta anche qui come segno reale dell'infelicità della condizione umana. L'esperienza nella sua dimensione tragica affonda nel nulla la sua causa: il nulla è paradossalmente limite per l'uomo così come il corpo, finito, corrotto e corruttibile, è spesso un confine. Tra questi due estremi la speranza si arrende: l'esperienza genera inevitabilmente nuova consapevolezza dell'inutilità e dell'infelicità del tutto.

Tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male; che ciascuna cosa esista è un male; ciascuna cosa esiste per 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, nè diretti ad altro che al male. Non v'è altro bene che il non essere [...] L'esistenza, per sua natura ed essenza propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una *mostruosità*.⁹⁸⁸

⁹⁸⁷ *Zib.* p. 1025, corsivo nostro

⁹⁸⁸ *Zib.* p. 4174, corsivo nostro

Se l'esistenza è una imperfezione, una mostruosità, niente ha senso e per l'uomo il meglio è il non essere. Aleggia in questa disperazione il nichilismo silenico del "meglio non esser nati".

Questo pensiero in tutta la sua esacerbante vastità, è il ribaltamento del socratismo che aveva visto gnoseologicamente nel male l'ignoranza del bene.⁹⁸⁹ Qui, l'unico modo per opporsi al male che corrode le cose è perseguire il bene del non-essere.

Meramente materialista, il discorso leopardiano nega ogni forma di trascendenza: se nascere è sventura e la morte è felicità, il male è il senso reale e attuale della condizione umana. Ed è lo stesso male percepito con tanto acume da Porfirio nel suo colloquio con Plotino. Anche qui Platone viene attaccato e ribaltato: il dialogo tra i due neoplatonici è (dicevamo) il segno più evidente che il malessere nei confronti dell'esistenza affonda le sue radici nel pensiero dell'antichità ed è da lì che occorre partire.

Rispetto all'assolutezza del male, le risposte dell'uomo sono tutte deboli. Eppure la capacità che abbiamo di ignorare i problemi, di sospendere le passioni astraendoci dalla contemporaneità sofferente, quella capacità stoica, secondo il primo *topos* di Epitteto, di sospendere i desideri e le avversioni, mantenendoci in un equilibrio che concerne la sfera soggettiva, è sopravvivenza. Solo alcune cose ricadono sotto il nostro controllo. Altre sono impossibili da dirigere, non ci appartengono, le dobbiamo subire alla stregua di accidenti esterni: "Le cose sono di due maniere; alcune in poter nostro, altre no".⁹⁹⁰ L'attenzione che la mezza filosofia pone all'agire e alle sue implicazioni diviene qui sospensione dal dolore secondo un meccanismo svelato da Leopardi stesso nel *Preambolo del volgarizzatore* al «Manuale» di Epitteto:

Imperocchè veramente a ottenere quella miglior condizione di vita e quella sola felicità che si può ritrovare al mondo, non hanno gli uomini finalmente altra via se non questa una, di rinunciare, per così dir, la felicità, ed astenersi quanto è possibile dalla fuga del suo contrario. Ora la noncuranza delle cose di fuori, ingiunta da Epitteto e dagli altri Stoici, viene a dir questo appunto, cioè non curarsi di essere beato nè fuggire di essere infelice.⁹⁹¹

Una delle soluzioni al male e al dolore è la noncuranza anch'essa forma di sopravvivenza, ricerca di equilibrio interiore, accettazione che sospende.

Glissez, donc...

⁹⁸⁹ Cfr. p.e. *Zib.* p. 231. Il poeta nei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* cap. VI, p. 142 tratterà *en passant* la questione, al modo sferzante dell'Ottonieri: "Similmente, leggendosi nelle dette Vite [Vite di filosofi scritte da Diogene Laerzio] come Socrate affermava essere al mondo un solo bene, e questo essere la scienza; e un solo male, e questo essere l'ignoranza; disse: della scienza e dell'ignoranza antica non so; ma oggi io volgerei questo detto al contrario.

⁹⁹⁰ *Preambolo del volgarizzatore* al «Manuale» di Epitteto, p. 1046

⁹⁹¹ *ivi*

SEZIONE SESTA

IL POETICO

6.1 Monofagico

Chi è il poeta? cosa lo rende tale? da quali antri di solitudine viene lanciato l'urlo della (sua) dannazione? cosa scava un infinito-dentro che rende indecenti anche le distanze, che sconforta il pianto e seduce come la morte? è possibile imbrigliare questa forza pura, incanalarla dentro il prestabilito o, peggio, dirla scontata? oppure occorre liberarla in tutta la sua proterva inutilità, lasciare che desnudi l'anima dal velame delle contraddizioni, lasciare che incanaglisca insomma appresso ai sogni, scovando dolci inganni? Che sia sempre capace di lacrime, il poeta, che quell'urlo divenga flebile voce lunare: che sia canto, suono scoperto, inerme, addossato al nulla. L'attacco è insistente, ma arriva a conclusione: ed è dunque un inizio, un rigirarsi: perché tale è ogni critica, una fine che riconduce a un inizio, che rinviene l'*in nuce* del principio e lo artiglia in ipotesi di senso.

Cosa è un poeta? un luogo aperto, una radura che il raggio attraversa obliquo. Tutto questo è nella luce, nel suono, nel dormire, nel morire, nel mangiare, nel guardare, tutto è identificabile con la vita e presago della morte. Dalla solitudine (il solitario è l'anomalia della società, la sua impurità) la sola libertà possibile, quella del comporre, quella del disporre parole, ri-crearle suscitando eventi. Titanica è la notte, non l'uomo: il poeta scurisce la notte e la rischiarà a piacimento col sussurro, con la magia fonica del verso. Coll'assenza. Stava fino a tardi, dirà Carlo, mentre gli altri dormivano, finché il lume non si spegneva. Questa la formazione del poeta, la sua dis-educazione alla vita, nella costanza del pianto neonatale, in un insieme di corto circuiti: del buon senso, delle regole, dell'educazione. Attraverso i libri la ribellione accade, nel silenzio dei libri cresce quel mondo, matura il dissenso. In solitudine si esprimono vastità e alterità. Ma la ribellione è nel modo non negli scopi, nelle intemperanze e nelle pulsioni, non nelle scelte, nell'innocenza di certe abitudini *inumane*:

Il mangiar soli, τὸ μονοφαγεῖν, era infame presso i greci e i latini, e stimato *inhumanum*, e il titolo di μονοφάγος si dava ad alcuno p. vituperio, come quello di τοιχωρῦχος, cioè di ladro. V. Casaub. ad Athenae. l. 2. c. 8. e gli *Addenda* a quel luogo. Io avrei meritata quest'infamia presso gli antichi. (Bologna. 6. Luglio. 1826.). Gli antichi però avevano ragione, perchè essi non conversavano insieme a tavola, se non dopo mangiato, e nel tempo del simposio propriamente detto, cioè della comessazione, ossia di una compotazione, usata da loro dopo il mangiare, come oggi dagl'inglesi, e accompagnata al più da uno spilluzzicare di qualche poco di cibo p. destar la voglia del bere. [...] nel tempo delle vivande tacevano o parlavano assai poco. Noi abbiamo dismesso l'uso naturalissimo ed allegrissimo della compotazione, e parliamo mangiando. Ora io non posso mettermi in testa che quell'unica ora del giorno in cui si ha la bocca impedita, in cui gli organi esteriori della favella hanno un'altra occupazione [...]

abbia da esser quell'ora appunto in cui più che mai si debba favellare; giacchè molti si trovano, che dando allo studio o al ritiro p. qualunque causa tutto il resto del giorno, non conversano che a tavola, e sarebbero *bien fachés* di trovarsi soli e di tacere in quell'ora. Ma io che ho a cuore la buona digestione, non credo di essere *inumano* se in quell'ora voglio parlare meno che mai, e se però pranzo solo.⁹⁹²

Il poeta è porfirione il mitico uccello solitario, probabilmente il pellicano:

Del resto io posso per la mia inclinazione alla monofagia, esser paragonato all'uccello che i greci chiamavano porfirione, se è vero quel che ne raccontano Ateneo ed Eliano, che quando esso mangia, abbia a male i testimoni. V. Casaub. ad Athenae. 9. c. 10. sotto il principio.⁹⁹³

Solo. Per masticare bene, certo. E inghiottire. Solitario anche nel simposio. Per digerire, chiaro. La sua è complessione debole che ha bisogno di mangiare con lentezza e attenzione. Non *compotiamo* più, noi moderni, non siamo come gli antichi. E ci ingozziamo di chiacchiere. Non siamo come loro, che avevano tradizioni solide. E gesti comuni. Il poeta si dissocia anche nell'atto quotidiano, il più scontato. Lo fa a causa delle sue indisposizioni, lo fa per insofferenza. Non sopporta parole in quel mentre. Vuole silenzio. Un silenzio partecipe e rispettoso. E sceglie di starsene in disparte: *inumano*? no, moderno! ma in controtendenza.

Un'altra cagione per la quale io amo la *μνοφάγία* è per non avere (come necessarium. avrei se mangiassi in compagnia) dintorno alla mia tavola, assistenti al mio pasto, d'*importuns laquais, épient nos discours, critiquant tout bas nos maintiens, comptant nos morceaux d'un oeil avide, s'amusant à nous faire attendre à boire, et murmurant d'un trop long dîner.* (Rousseau, Émile.) Disgraziatamente non mi è mai riuscito di assuefarmi a provar piacere in presenza di persone che, di mia certa scienza, lo condannano, lo deridano, se ne annoiano; non ho mai potuto comprendere come gli altri sopportino anzi si compiacciano, di siffatti testimoni, l'occupazione e i pensieri dei quali in quel tempo, tutti sanno essere appunto quelli detti di sopra. Anche gli antichi a tavola si facevano servire, ma da schiavi, cioè da genti che essi stimavano meno che uomini, o certo, meno uomini che essi.⁹⁹⁴

L'umanità del poeta ribalta l'*inumanità* delle usanze. Mangiare in compagnia di chi ti detesta, di chi è costretto a guardarti e servirti mentre ingurgiti cibi che lui nemmeno toccherà è (dovrebbe essere) contro la morale. La scelta di solitudine si traveste di rispetto per gli altri.

Interessa qui, ancora, il confronto con gli antichi, condotto per misurare l'abitudine personalissima, del mangiar da soli, l'annotazione sembrerebbe marginale, infatti, degna di comparire (come compare) nelle biografie del poeta. Ma così non è. Se mangiare è vivere, il costume di nutrirsi da soli equivale ad

⁹⁹² Zib. pp. 4183-84

⁹⁹³ Zib. p. 4248

⁹⁹⁴ Zib. p. 4275

una distanza più che fisica, non semplicemente comportamentale ma etica. Monofagico è il solitario, figurativamente, quando mangia, pensa e mastica bene, lentamente, e se i gesti qualificano – per abitudini che ci rendono quel che siamo – l’attitudine alla monofagia è inumana perché insociale. Questo convincerci della bontà della scelta (quando tutti gli altri si comportano in modo palesemente diverso) ci pare nasconda una esigenza di normalità. Non si vuole asservire il canone a un costume particolare, si vuol dimostrare normale un costume che contraddice il canone in un’alterità orgogliosamente vissuta che scandisce il ritmo della quotidianità.

Pesante impresa, e ingrata, quella che tenta di definire un poeta, di trovarne le cadenze scrutandone la vita, ma doverosa per chiudere un cerchio, uno possibile in cui la fine rinvii al suo inizio. Già col corpo e le sue movenze abbiamo svolto quel primo approccio, già col riso e col tedio e con la noia, fisicamente mostrati a suggerire la dignità di un dissenso. Il corpo in particolare è progressivamente diventato il centro di questa critica: da lì sono partite le teorie, da quel punto di osservazione è stata esplicitata la fiducia negli antichi, da lì, a ben pensarci, hanno tratto le mosse le più creative teorie del Recanatese. Chi misconoscesse quel talento incorrerebbe in un equivoco, chi limitasse le funzioni di un modo di essere che è percezione del mondo, rischierebbe di non cogliere la prospettiva del suicida sopravvissuto a se stesso, all’incomparabilità delle proprie spinte emotive. La distinzione tra antico e moderno passa dunque anche dalle fattezze del corpo, esaltato, violato, ignorato, tutelato, centrale o periferico e *che ha fame*: che è come dire che il passaggio dal terreno al celeste, da ciò che è materia perché ha materia a quel che astraie in quanto pura forma, dipende anche dalle reazioni fisiche. Dal provare piacere e dolore, dall’affaticarsi e gioire, dal nutrirsi, dal camminare.

La monofagia è scelta di solitudine rispetto alla consuetudine del costume, un’affermazione infastidita di unicità ma è per noi *strumento di effrazione* per penetrare taluni recessi del poeta che è intollerante, ama, preferisce, distingue e si distingue. Così il vedere del poeta, nella quotidianità dei suoi gesti differenti consiste nel guardare dall’alto e oltre *le cose proprie*,⁹⁹⁵ non tanto il mondo le cose altrui e le proprie, ma le cose proprie e dunque il mondo:⁹⁹⁶ “Nel che si può dire che sia riposta la sommità pratica e l’ultimo frutto della sapienza.”⁹⁹⁷ Il suo spirito si forma per aggiunte e sottrazioni, per movimenti idiosincratici che si ostinano contro qualcosa, per ardimenti che si battono e combattono. Così riserva per sé i tempi e i modi del nutrirsi, non vuole “divorare” il cibo per seguire la fretta e la frenesia degli altri, vuol mangiare secondo il suo uso, istituendo anche in questo un ordine che gli appartiene. Τὸ μονοφαγεῖν è allora paradigma di uno stato mentale, circostanza uno stacco: è solitudine, tempo interiore – lentezza, rifiuto della scontatezza, rivendicazione di uno status. Segno per marcare la differenza. Volontà di silenzio.

⁹⁹⁵ Cfr. *Zib.* pp. 1085-86

⁹⁹⁶ Cfr. *Zib.* p. 1870

⁹⁹⁷ *Zib.* p. 1086, cit.

6.1.1 Afasico

Il poeta *usa* le parole. Dalle parole *viene usato*. Per essere qui e altrove. Contemporaneamente qui, e altrove. Di questo parliamo, di un corpo abbandonato, di una crescita sentita come morte, di fili che si aggrovigliano, di verità evidenti come civiltà sepolte, di un poeta, della sua formazione trasversale, per dolori, per impedimenti, per rifiuti successivi. Di una parola incarnata che trasborda e non cerca le vette, usata com'è all'abbandono, parte com'è della trama. Una stanza, la finestra sul cortile, la notte, la luna, una lampada, inquietudini millenarie, il silenzio. Poco altro. Sufficientemente altro per concludere, con un cerchio, da dove siamo partiti, dalla noia fisica, dal tedio mentale. Da dove siamo partiti: dal silenzio che *smette* le parole, lì non impedisce ma sospende, in uno stupore, in una impossibilità che è dell'animo, che dice senza dire, che esprime fisicamente lo sgomento. Linguaggio ed esistenza sono tutt'uno nel ribadire la morte, nel mostrarla senza parole, con le parole, come arcano dell'esistenza: "Cosa arcana e stupenda..." dicono le mummie della vita, sconosciuta nelle sue cause remote.

Dai greci Leopardi apprende il senso dell'arcano, di ciò che intimorisce a causa della sua inafferrabilità. Fin dal capitolo IV sull'arte magica del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, troviamo la definizione di arcano come "sorgente di illusioni"⁹⁹⁸ a dire della funzione di stimolo rappresentata da ciò che è sconosciuto e lontano, ma arcano è anche quel che non si comprende perché *di sua natura* inconoscibile, perché occulto, appunto. L'arcano era suscitato da un tipo di pensiero immaginativo che era proprio del popolo e dei saggi "onde nasceva che questi, eziandio senza alcuna intenzione di misteriosità e senz'alcun secondo fine, vestissero la verità di figure, e le rappresentassero altrui con sembianze di favole"⁹⁹⁹ che, ci pare, è una delle più belle definizioni date del mito.

Inutile dire che la questione della verità travestita è correlata con quella del nudo vero: ancora una volta è sì problema che riguarda il binomio bellezza-verità ma è problema di linguaggi, di modi del dire, di strumenti utilizzati per rivelare. Arcano è ciò che non cogli a fondo, che rimane velato nel silenzio complice della natura. In questo senso è scaturigine di illusioni. Ne *Le ricordanze*, assieme ai "pensieri immensi" e ai "dolci sogni" suscitati dalla natura il poeta, proiettato nel futuro, *finge*, "arcani mondi, arcana felicità"¹⁰⁰⁰.

Arcane sono, ancora, le danze che scuotono i "ruinosi gioghi" e "l'ardue selve"¹⁰⁰¹, arcana è in *Bruto* la legge di natura.¹⁰⁰² Arcano è il fatto stesso

⁹⁹⁸ *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, in *Poesie e prose*, II, p. 659

⁹⁹⁹ *Zib.* p. 2940

¹⁰⁰⁰ *Le ricordanze*, vv. 19-24, p. 79

¹⁰⁰¹ *Alla Primavera o delle favole antiche*, vv. 25 sgg, p. 33

¹⁰⁰² *Bruto minore*, v. 79, p. 31

dell'esistenza universale, fatto mirabile e spaventoso che ancor prima di essere *adeguatamente* concepito dall'uomo "si dileguerà e perderassi".¹⁰⁰³

Le ombre lontane fingono oggetti ingannevoli.¹⁰⁰⁴ Ma chi finge arcani mondi?

Il fingere de *Le ricordanze* e quello dell'*Infinito* (lì un fingersi del pensiero) sono il segno della speranza che gli eventi seppelliranno, di una quiete che irretisce la tempesta: fingere l'arcano, fingersi nel pensiero: scorgere immagini che non sono, costruire percorsi concettuali, dare campo alle illusioni, inserire *misuratamente* la componente dell'indefinito che stimola simulacri, che garantisce il poetico. L'ignoto non ignorato è arcano: ciò che non si conosce e che ha in sé la suggestione del possibile. Ciò che aspetti. Quel che spera e temi a un tempo. Nel silenzio delle notti ingannevoli, quando l'oscura sorte rimane sospesa tra il vissuto e l'intenzione, nel silenzio complice del cielo, della campagna, non concependo chiaramente alcuna verità ma intuendo il senso stesso delle cose, il poeta scopre l'appartenenza: la maledizione dell'appartenenza.

Il silenzio accoglie la nuda verità, il cui vuoto essere è la cifra ultima della contraddizione in atto e di ciò che è contraddittorio. Ed è insieme preparatorio e finale, perché se da un lato accompagna la meraviglia, origine della conoscenza per i greci, se da un lato è effetto del timore, origine del nome e della favola, dunque della religione, dall'altro è espressione dell'infinito arretrare del pensiero nel nulla, è il linguaggio della capitolazione, presa d'atto di una mancata risposta. La parola arresa non dice ciò che l'uomo sa, non dice-oltre perché non descrive più. Il *logos* che diviene attraverso le parole supera il timore naturale perché indicando, nominando, conosce. Il dare nomi è il *logos* degli inizi, perciò mitico, favoloso. La sospensione muta, rende l'evidenza, il mostrarsi della cosa qual è, per i leoni dell'Islandese la lotta per la sopravvivenza, per la donna del bassorilievo, il nudo esistere – inutile e fragilissimo esistere – della testimonianza di una vita. Silenziosa è la natura che *non ha risposte perché risposta non c'è*. Anche l'esterno tace, infatti. Tacciono le stelle in *Aspasia*, come la luna del pastore, come il mondo privato del fragore delle attività umane nel *Dialogo di un folletto e di uno gnomo* delle *Operette*. Un'assenza acustica allora acuisce la solitudine quale destino dell'uomo: nel silenzio il contesto è inesplorato, diviene ma invano.

Anche la meraviglia che ci coglie di fronte alla natura, è sentimento afono, in quanto visto come privazione, che sposta il livello del contraddittorio ed è destinato a esprimere, a rigettare, ad assorbire le parole dell'evidenza, questo mostrarsi della cosa qual essa è. Nel vuoto di speranza, la sospensione delle parole. Salvano i gesti, allora, la capacità-possibilità di confortarci, di condividere, ma è cosa di poco momento. E vana, come le illusioni, quelle dolci larve che *distruggono* dalla morte e aiutano a passarlo, il tempo, consentendo la vita. La vita semplicemente, definitivamente. Salvano le parole se continuano a esser dette per consolare, per istupidire il vero travestendolo d'impostura. La presa d'atto, tuttavia, è definitiva e al silenzio stupefatto che *guarda* l'infinito e si conduce nel vento, si sostituisce l'urlo rappreso, l'urlo di impotenza che è altro

¹⁰⁰³ O.M., *Cantico del gallo silvestre*, p. 165

¹⁰⁰⁴ *Tramonto della luna*, vv. 5-7, p. 121

silenzio e che individuiamo nella domanda sottratta: perché si muore? vale a dire: perché si vive?

Perciò negli accessi delle grandi passioni, 1. come la forza della natura è straordinaria, quella della parola non arriva ad esprimerla, 2. l'uomo è così occupato che, l'uso di un'arte per quanto familiarissima, gli è impossibile [...] Il silenzio è il linguaggio di tutte le forti passioni, dell'amore (anche nei momenti dolci) dell'ira, della meraviglia, del timore ec.¹⁰⁰⁵

Quest'idea modernissima che il silenzio sia un linguaggio per dire le passioni forti, non sottintende semplicemente la resa della parola "che non arriva ad esprimere", la difficoltà o l'inutilità del dire o uno stato mentale, ma fa del silenzio *comunicazione*. Così il silenzio è nel corpo ed è uno dei modi di accogliere la verità, di dirla. Così il dolore che non ha linguaggio esterno ne ha uno interno in assenza. L'incapacità "di circoscrivere, di determinare a se stesso nessuna idea, nessun sentimento relativo al soggetto della sua passione...", l'eccesso con cui vengono sentite, nel dolore le "mille idee confuse insieme" e la difficoltà di dire il dolore. Ma questa apparente resa che per eccesso non trova parole è essa stessa lingua del corpo:

Quindi egli allora non ha propriam. pensieri, non sa neppur bene la causa del suo dolore; egli è in una specie di letargo; se piange (e l'ho osservato in me stesso), piange come a caso, e in genere, e senza saper dire a se stesso *di che*. Quei drammatici, e simili, che in circostanze di grandi passioni introducono de' soliloqui, fondandosi sulla convinzione che permette a' suoi personaggi di dire alto quello che essi direbbero tra se medesimi se fossero reali, sappiano che in tali circostanze l'uomo tra se non dice nulla, non parla punto neppure seco stesso.¹⁰⁰⁶

L'uomo tace per eccesso e per difetto. E non è teatrale, il silenzio, eppure è espressione unica del grande dolore: solo la parola sospesa proietta eloquentemente la passione dell'uomo nella dimensione a-storica ed esistenziale dell'impossibilità. Che del silenzio è il retroterra e la causa.

Il giacere inoltre, condizione esistenziale di ogni abbandono, nel *silenzio altissimo* che lo causa e lo favorisce,¹⁰⁰⁷ diviene una condanna al nulla che ratifica la sconfitta ma la diluisce e le dà una diversa ottica interpretativa: se non c'è piacere non c'è vita, senza piacere la vita è mera assenza. Il sentimento del nulla è in questo silenzio. L'abbiamo imparato nella discussione tra Plotino e Porfirio sul suicidio: "[...] queste tali deliberazioni pare che si compiacciano di un silenzio altissimo, e che la mente in così fatti pensieri ami di essere solitaria e ristretta in se medesima più che mai."¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰⁵ Zib. pp. 141-42

¹⁰⁰⁶ Zib. p. 4419

¹⁰⁰⁷ Così Anna Dolfi, *Sul principio di non-contraddizione. Qualche nota aggiunta su una dialettica improgressiva*, «Italiens», a. 2003, n. 7, pp. 23-32: "Silenzio altissimo come quello che normalmente accompagna l'idea del suicidio, di un suicidio (così quello raccontato da Porfirio a Plotino) pensato per tedio, fastidio, senso di vanità; già che nasce dalla convinzione dell'altro, immenso silenzio contro il quale vanamente si scontra l'interrogativo dell'*ubi sunt*.", p. 28

¹⁰⁰⁸ O.M., *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, p. 195

Lo stesso Islandese, proteso a colmare la distanza tra sé e il mondo attraverso la fuga, nell'epilogo della sua ricerca e col suo domandare incessante vuole dalla Sconosciuta una verità che essa paradossalmente gli dà proprio nel momento in cui tace, quando sopraggiungono i due leoni "così rifiniti e maceri dall'inedia che appena ebbero la forza di mangiarsi quell'Islandese; come fecero; e presone un poco di ristoro, si tennero in vita per quel giorno".¹⁰⁰⁹ I leoni in un sol boccone mettono fine all'Islandese e alla metafisica. Il loro appetito nega, temiamo per sempre, l'ordine trascendentale delle cose, ma l'Islandese colla sua domanda ha varcato una soglia da cui non c'è ritorno restituendoci il vertice di una disperazione senza Dio, lo spaesamento del vivente che deve la sua dannazione alla coscienza.

6.1.2 Absent

Cicerone nelle *Tusc. disp.*, discutendo con Bruto il quale ritiene che la morte sia un male, argomenta sul significato della fine in rapporto all'infelicità dell'uomo.¹⁰¹⁰ Il convincimento di Bruto viene spiegato attraverso un ragionamento di tipo socratico sviluppato mediante la confutazione della tesi per cui se la morte è un male, "[...] tutti quelli che sono nati o debbono ancora nascere non soltanto sono infelici attualmente, ma lo saranno per l'eternità", e, ancora, se così è, "quando nasciamo siamo già destinati a una condizione perpetua di infelicità".¹⁰¹¹

Col grande retore Leopardi condivide quella parte dell'esposizione in cui viene ipotizzata la scomparsa totale dell'individuo: "E se poi esso significa per noi scomparsa e distruzione totale, che ci può essere di meglio che l'addormentarsi in mezzo alle pene della vita, e chiudere così gli occhi per abbandonarsi al sonno eterno?"¹⁰¹² Egli, infatti, sempre, è convinto che la morte "ogni gran dolore,/ Ogni gran male annulla".¹⁰¹³ Tre sono infatti le consolazioni della vita, come aveva spiegato al Giordani in una lettera del 26 aprile 1819: "diletti del cuore", "contemplazione della bellezza", la morte, appunto, come "uscita dalla miseria".¹⁰¹⁴

Le riflessioni sulla vita e sulla morte in rapporto alle letture sono un filo invisibile che lega i pensieri leopardiani, li concentra, in qualche modo li motiva. La morale, l'etica, l'estetica, la logica, la critica storica e letteraria, la tipologia dei ragionamenti sono condotti attraverso la costante meditazione sulla vita e sulla morte. Per tale ragione anche qui, il pensiero antico fornisce la materia e le problematiche speculative che troveranno in Leopardi soluzioni originali. Diletti

¹⁰⁰⁹ O. M., *Dialogo della natura e di un Islandese*, p.82. Ricordiamo di avere citato il passo, ma a soli fini esplicativi, nel capitolo riguardante la contraddizione

¹⁰¹⁰ *Tusc. disp.*, I, 5, 9 sgg, p. 43 sgg

¹⁰¹¹ *ivi*, p. 45

¹⁰¹² *ivi*, 49, 118, p. 159, cit

¹⁰¹³ *Amore e morte*, vv. 8-9, p. 98

¹⁰¹⁴ *Lettere*, n. 117, p. 196

del cuore, contemplazione del bello che nella sua condizione *gli risulta* negato, e uscita dalla vita come fuga dalla miseria quotidiana, costruiscono un percorso assoluto da cui il poeta, in maniera sempre più convinta e, cogli anni, più dolorosa, guarda al mondo, alla fatalità degli eventi, alla sofferenza, al piacere.

La lettera-sfogo al Brighenti del 21 aprile 1820 contro l'intromissione del padre che aveva tentato di impedire la diffusione delle due prime canzoni del figlio, *All'Italia* e *Sopra il monumento di Dante*, considerandole liberali, è qui un inizio, ma rivelatore:

Quanto ai dubbi di mio padre, rispondo che *io come sarò sempre quello che mi piacerà, così voglio parere a tutti quello che sono*; e di non esser costretto a fare altrimenti, sono sicuro per lo stesso motivo a un di presso, per cui Catone era sicuro in Utica della sua libertà. Ma io ho la fortuna di parere un coglione a tutti quelli che mi trattano giornalmente, e credono ch'io del mondo e degli uomini non conosca altro che il colore, e non sappia quello che fo, ma mi lasci condurre dalle persone ch'essi dicono, senza capire dove mi menano. Perciò stimano di dovermi illuminare e sorvegliare. E quanto alla *illuminazione*, li ringrazio cordialmente; quanto alla sorveglianza, li posso accertare che cavano acqua col crivello. Circa le mie canzoni, io le metto nel gran fascio di tutti i miei detti o fatti o scritti dalla mia nascita in poi, che il mio esecrando destino ha improntato di perpetua inutilità.¹⁰¹⁵

Ingenuamente, ma eroicamente, il poeta proclama la sua forza: “come sarò sempre quello che mi piacerà, così voglio parere a tutti quello che sono”. Al modo di Catone esiliato, egli vanta la propria libertà considerandola indipendente rispetto a tutto. Rifiuta un tipo di educazione limitante, riserva per sé la possibilità di scelta e di discernimento contro tutto e tutti e introduce quel gran concetto dell'inutilità che tanta parte avrà nel suo avvicinarsi al mondo.

Nell'autografo fiorentino de la *Vita abbozzata di Lorenzo Sarno* a un certo punto leggiamo:

La cosa più notevole e forse l'unica in lui è che in età quasi fanciullesca avea già certezza e squisitezza di giudizio sopra le grandi verità non insegnate agli altri se non dall'esperienza, cognizione *quasi intera* del mondo e di se stesso in guisa che conosceva tutto il suo bene e il suo male, e l'andamento della sua natura.¹⁰¹⁶

Che sia autobiografico, l'appunto databile intorno a novembre del '22 – maggio del '23 secondo l'indicazione del Peruzzi,¹⁰¹⁷ non pare ci siano dubbi. Il pensante, concepisce tutto il bene e tutto il male per sé, sa già, prima

¹⁰¹⁵ *Lettere*, n. 156, p. 253, Recanati 21 Aprile 1820, il primo corsivo è nostro

¹⁰¹⁶ Giacomo Leopardi, *Scritti e frammenti autobiografici*, a cura di Franco D'Intino, Salerno, Roma 1995, pp. 145-67, corsivo nostro

¹⁰¹⁷ Emilio Peruzzi, *Studi leopardiani*, I, cit., p. 167. Paola Italia, *Ancora su Leopardi autobiografo: appunti sulla «Vita abbozzata di Lorenzo Sarno»*, in *L'Ellisse. Studi di Letteratura Italiana*, «L'Erma» di Bretschneider, anno III, 2008, pp. 111-28, rintraccia, un indizio anche in *Zib.* pp. 294-99 laddove si parla dell'amore che i vecchi hanno per la vita, per il vivere, in polemica con l'esposizione della filosofia di Jacobi e di altri, da Leopardi letta ne *Lo Spettatore* di Milano, IX, 1817, pp. 329-35.

dell'esperienza sul campo, che la dirittura del giudizio dipende dalla cognizione *quasi intera* del mondo e di se stesso: il *quasi* è rivelatore, sottintendendo un *non ancora*, un mancato *pieno* possesso della conoscenza a causa dell'inesperienza. Ma in questo passo, soprattutto, il poeta rivendica per sé l'esattezza del giudizio al di là dell'esperienza che lo porta a concepire le dinamiche della realtà. È importante questa posizione perché introduce la *qualità dell'assenza* leopardiana, la sua meditata alterità che non rifiuta la realtà ma che va oltre l'esperito.

La sua stessa creatività poetica partendo dalla condizione irrazionale della *mania* o dell'entusiasmo progredisce in assenza, in riposo: il metodo compositivo spesso adottato unisce al momento dell'ispirazione in cui il gesto si fa totale, un periodo di riposo in cui i ritmi rallentano in maniera esasperata. Illuminante a tal proposito la lettera scritta il 5 marzo 1824 a Giuseppe Melchiorri che lo invitava a comporre un canto per una miscellanea in onore di Orazio Carnevalini che era scomparso qualche tempo prima. Leopardi si scusa col cugino Peppino raccontando il suo metodo compositivo:

Io non ho scritto in mia vita se non pochissime e brevi poesie. Nello scriverle non ho mai seguito altro che un'ispirazione (o frenesia), sopraggiungendo la quale, in due minuti io formava il disegno e la distribuzione di tutto il componimento. Fatto questo, soglio sempre aspettare che mi torni un altro momento di vena, e tornandomi (che ordinariamente non succede se non di là a qualche mese) mi pongo allora a comporre, ma con tanta lentezza, che non mi è possibile di terminare una poesia, benchè brevissima, in meno di due o tre settimane. Questo è il mio metodo, e se l'ispirazione non mi nasce da sè, più facilmente uscirebbe acqua da un tronco, che un solo verso dal mio cervello. Gli altri possono poetare sempre che vogliono, ma io non ho questa facoltà in nessun modo, e per quanto mi pregaste, sarebbe inutile, non perch'io non volessi compiacervi, ma perchè non potrei. Molte altre volte sono stato pregato, e mi sono trovato in occasioni simili a questa, ma non ho mai fatto un mezzo verso a richiesta di chi che sia, nè per qualunque circostanza si fosse.¹⁰¹⁸

Dell'entusiasmo e della mania parleremo oltre, qui interessa questo stato di attesa in cui si trova l'animo dopo aver creato. Se l'ispirazione infatti ha un percorso suo ed è da questo punto di vista ingovernabile, ad essa segue uno stato di abbandono, un riposo da cui non viene fuori niente e che è un estraniamento da tutto che sfiora l'indolenza. "Non potrei", scrive il poeta per un impedimento che viene da dentro, che lui ben conosce ma di cui non coglie appieno le motivazioni.

Ci spostiamo adesso al 4 marzo 1826. La lettera è famosa e contiene la risposta a una richiesta pressante del Viesseux ansioso di avere Leopardi tra i propri collaboratori, magari nei panni di un Romito, *L'Hermite des Apennins* che, con l'occhio privilegiato del solitario, fustigasse i costumi degli italiani. Qui l'analisi su di sé si fa ancora più spietata e per noi rivelatoria:

Ma perchè questo buon Romito potesse flagellare i nostri costumi e le nostre istituzioni, converrebbe che prima di ritirarsi nel suo romitorio, fosse vissuto nel mondo, e avesse avuto parte non piccola e non accidentale nelle cose della società. Ora questo non è il caso

¹⁰¹⁸ *Lettere*, n. 307, pp. 468-69

mio. La mia vita, prima per necessità di circostanze e contro mia voglia, poi per inclinazione nata dall'abito convertito in natura e divenuto indelebile, è stata sempre, ed è, e sarà perpetuamente solitaria, anche in mezzo alla conversazione, nella quale, per dirlo all'inglese, io sono più *absent* di quel che sarebbe un cieco e sordo. Questo vizio dell'*absence* è in me incorreggibile e disperato. [...] Da questa assuefazione e da questo carattere nasce naturalmente che gli uomini sono a' miei occhi quello che sono in natura, cioè una menomissima parte dell'universo...¹⁰¹⁹

La perentorietà dell'assunto finale del brano appena riportato dice della prospettiva da cui il poeta guarda al mondo. L'alterità viene qui orgogliosamente professata e diventa, nell'*absence*, percezione di sé e del mondo.

Altro indizio rivelatore di questo stato leggiamo in una lettera a Fanny Targioni Tozzetti del 5 dicembre 1831, da noi citata precedentemente e che qui riprendiamo con altri fini, in cui Leopardi, dopo aver proclamato la sua inadeguatezza a concepire la politica (cosa d'altra parte solo parzialmente vera), dichiara:

Molto meno potrei parlarvi di notizie letterarie, perchè vi confesso, che sto in gran sospetto di perdere la cognizione delle lettere dell'abbicci, mediante il disuso del leggere e dello scrivere. I miei amici si scandalizzano; ed essi hanno ragione di cercar gloria e di beneficiare gli uomini; ma io che non presumo di beneficiare, e che non aspiro alla gloria, non ho torto di passare la mia giornata *disteso su un sofà, senza battere una palpebra*. E trovo molto ragionevole l'usanza dei Turchi e degli altri Orientali che si contentano di sedere sulle loro gambe tutto il giorno, e guardare stupidamente in viso questa ridicola esistenza.¹⁰²⁰

L'*absence* è anche reazione del corpo, che riposa come arreso di fronte alla banalità dell'esistenza.

¹⁰¹⁹ *Lettere*, n. 425, p. 632

¹⁰²⁰ *Lettere*, n. 786, p. 970, cit., corsivo nostro

6.2 Il poeta o del “gran fetto delle regole”

Il confronto con i poeti antichi portato avanti con erudita passione sfociò nelle giovanili traduzioni e nel gusto per la ricerca che egli sostenne sempre. La conversione al bello avvenuta proprio grazie ad Omero, a Virgilio, a Mosco¹⁰²¹ è figlia di una passione che matura inesorabile durante gli anni dello studio “matto e disperatissimo” e che viene mantenuta per tutta l’esistenza. Le traduzioni non sono solamente esercizio filologico di erudizione ma sono indagine sul metodo del comporre, riflessione sui parametri seguiti dagli antichi e sulla struttura e sulle modalità delle loro opere.¹⁰²² Con particolare attenzione alla loro caratteristica vicinanza con la natura:

Leggiadro tempo quando il poeta nella natura, fresca vergine intatta,
vedendo tutto cogli occhi propri, non s’affannando a cercare novità,
che tutto era nuovo, *creando*, senza pensarselo, *le regole dell’arte*,
con quella negligenza di cui ora tutta la forza dell’ingegno e dello
studio appena ci sa dare la sembianza, cantava cose divine ed
eternamente durature!¹⁰²³

Già nel 1817, alla stesura del *Preambolo* alla *Titanomachia di Esiodo*, Giacomo sembra aver già maturato una delle sue tesi portanti sulla libertà del comporre: sembrerebbe infatti da queste annotazioni che il poeta non debba ostentare, non debba cercare novità ad ogni costo, debba essere *negligente*. Questo passaggio è estremamente delicato. Che significa, infatti, affermare che il poeta nei tempi antichi dava alla sua arte le regole, ma lo faceva “con quella negligenza di cui ora tutta la forza dell’ingegno e dello studio appena ci sa dare la sembianza...”? Si tratta di tempi replicabili? Può l’arte moderna avvicinare lo spirito dell’antica seguendone l’ispirazione?

¹⁰²¹ È questa la tesi portata avanti da Saverio Orlando, *Il pessimismo antico del Leopardi traduttore*, in AA.VV., *Studi in onore di Alberto Chiari*, 2 voll, I, Paideia, Brescia 1973, p. 913, il quale sostiene che il gusto filologico formò il letterato rendendo tuttavia il poeta progressivamente consapevole della tecnica e dei modi di composizione. Questa tesi viene argomentata attraverso quello che l’autore chiama un ‘diagramma’ delle traduzioni teso a individuare un progressivo sviluppo della consapevolezza artistica del ‘contino’ recanatese.

¹⁰²² Del 1816 è la *Lettera ai sigg. compilatori della Biblioteca Italiana in risposta a quella di Mad. la Baronessa di Staël Holstein ai medesimi*, in *Poesie e prose*, II, p. 438, in cui si legge: “[...] i Greci non avevano modelli, o non ne facevano uso, e noi non pure ne abbiamo, e ce ne gioviamo, ma non sappiamo farne mai senza, onde quasi tutti gli scritti nostri sono copie di altre copie, ed ecco perchè si pochi sono gli scrittori originali, ed ecco perchè c’inonda una piena d’idee e di frasi comuni, ed ecco perchè il nostro terreno è fatto sterile e non produce più nulla di nuovo.”

¹⁰²³ *Preambolo alla Titanomachia di Esiodo*, in G. Leopardi, *Poeti greci e latini*, cit., p. 256, corsivi nostri

Il concetto di negligenza di cui parla Leopardi in questo passaggio ci consente di mettere correttamente a fuoco il problema. Negligenza è in questo ambito istintiva noncuranza, mancanza di studio e di artificio. In una sorta di grado zero della scrittura poetica, Esiodo, qui ancora considerato più antico di Omero di almeno una generazione, in un giudizio che verrà corretto solo nel 1828 sulla scorta delle riflessioni del Vico e del Wolf,¹⁰²⁴ assume su di sé la libertà naturale della negligenza che presuppone l'assenza di regole. Nel *Discorso sopra Mosco* portando avanti la tesi che Mosco non sia Teocrito come sostenuto da alcuni, Leopardi distingue un Teocrito ordinariamente "più negletto, più povero d'ornamenti, più semplice e talvolta più rozzo", da un Mosco "più delicato, più fiorito, più elegante, più ricco di bellezze poetiche artificiose. In Teocrito piace la negligenza, in Mosco la delicatezza".¹⁰²⁵ Alla *negligenza* viene opposta la *delicatezza* ma con l'avvertenza che "Mosco è un poeta civilizzato ma non corrotto [...] è il Virgilio dei Greci, ma un Virgilio che *inventa* e *non trascrive*, e che inoltre canta in una lingua più delicata, e in un tempo che conserva alquanto più dell'antica semplicità."¹⁰²⁶

Riflettiamo su queste variabili originarie del fare poetico: Mosco è sì civilizzato ma non è corrotto, ed è un Virgilio che inventa e non trascrive, nella cornice della semplicità antica. La cornice indica il contesto, in Mosco diversamente che in Esiodo e Omero, in cui avviene l'invenzione che dice cose nuove, che non si limita a trascrivere o a trasfigurare, ma che ha in sé quella novità fondamentale per la purezza di ogni espressione genuinamente artistica. La negligenza, rudimentalità e incoscienza delle regole, parrebbe qui superata dalla delicatezza che, in un mondo incorrotto, è attenzione, sapienza. Il giudizio espresso su Virgilio in quelle note verrà radicalmente cambiato appena l'anno dopo nel *Preambolo* alla traduzione del *Libro secondo della Eneide* in cui esce fuori prepotentemente il problema dell'appropriazione di un testo da parte del fruitore e la delicatezza dei versi virgiliani commuove:

Perciocchè letta la Eneide [...], io andava del continuo spasimando, e cercando maniera di far mie, ove si potesse in alcuna guisa, quelle divine bellezze; nè mai ebbi pace infinchè non ebbi patteggiato con me medesimo, e non mi fui avventato al secondo Libro del sommo poema, il quale più degli altri mi avea tocco, sì che in leggerlo, senza avvedermene, lo recitava, cangiando tuono quando si convenia, e infocandomi e forse talora mandando fuori alcuna lagrima.¹⁰²⁷

La negligenza è assenza di mediazione, *incoscienza del pericolo*, ignoranza dell'errore. Fin dalle prime pagine dello *Zib.* viene teorizzata la necessità di un procedere senza legami e senza regole, per affrontare la difficoltà irrazionalmente:

In molte opere di mano dove c'è qualche pericolo (o di fallare o di rompere ec.) una delle cose più necessarie perchè riescano bene è non pensare al pericolo e portarsi con franchezza. Così i poeti antichi

¹⁰²⁴ Cfr. *Zib.* p. 4392

¹⁰²⁵ *Discorso sopra Mosco*, in G. Leopardi, *Poeti greci e latini*, cit., p. 42

¹⁰²⁶ *ivi*, p. 43, corsivi nostri

¹⁰²⁷ *Preambolo* alla traduzione del *Libro secondo della Eneide*, in G. Leopardi, *Poeti greci e latini*, cit., pp. 321-22

non solamente non pensavano al pericolo in cui erano di errare, ma (specialmente Omero) appena sapevano che ci fosse, e però franchissimamente si diportavano, con quella bellissima negligenza che accusa l'opera della natura e non della fatica.¹⁰²⁸

Questo punto di vista sarà ripreso e svolto con dovizia di esempi e particolari nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, ma sulla negligenza, la quale esalta l'oggetto della poesia più del poeta stesso (e in tal senso origina il poetico), Leopardi ritornerà più volte, affermando sostanzialmente che l'attenzione al minuzioso, l'affettazione, l'ansia di spiegare e poco sottintendere e dunque l'arte del poeta che conosce i tempi i modi i ritmi le cadenze i percorsi del poetare, è un limite, un artificio che allontana dalla vera poesia, che deve essere difettosa, disordinata, per certi versi insufficiente. La poesia degli antichi nel "vago e indeterminato di quelle idee fanciullesche, che nascono dall'ignoranza dell'intiero"¹⁰²⁹ ha il respiro dell'infinità. La negligenza ancorché apparente è "origine di varietà"¹⁰³⁰ per gli antichi ma se praticata dai moderni induce in errore, dà vita a testi confusi. Leopardi è ben consapevole che la scrittura subisce il distacco dalla natura e diventa arte (ossia artificio) che deve essere padroneggiata. Senza istinto occorre pieno possesso. Lo stile dello scrittore moderno (e del poeta) deve essere controllato, deve risultare chiaro e semplice, deve dare l'impressione di essere noncurante ma a costo di "grandissima fatica". Per questo nel luglio del '23 sosterrà che: "Ogni minima negligenza dello scrittore nel comporre, toglie al suo scrivere, in quanto ella si estende, la semplicità e la chiarezza, perchè queste non sono mai altro che il frutto dell'arte, siccome abituale, così ancora attuale; perchè la natura non le insegna mai..."¹⁰³¹ Insomma, quel che era un vantaggio per gli "antichissimi", diventa fonte di errore e di imperfezione per i moderni. La fatica dello scrivere è, dunque, nella civiltà corrotta, nel perfezionamento della lingua, nell'abbondanza dei costrutti e delle regole per cui c'è scrittura chiara e piacevole solo attraverso un misurato togliere, solo grazie alla lima che riduce la complessità e le asperità stilistiche ed è corretta solo curando oltremodo forma e materia della composizione.

Abbiamo discusso della negligenza degli antichi come di una incoscienza dell'errore. Ma che significa ignorare l'errore? e soprattutto: che vuol dire errore? Per dare una risposta a queste domande occorre affrontare la problematica nella sua difficoltà e scioglierla nei suoi momenti. Ignorare l'errore per l'antico può voler dire mantenere lo stupore e suscitare emozioni, per il moderno può voler dire essere insufficiente rispetto all'argomento scelto, non controllare la materia trattata.

Quando si parla di errore bisogna innanzitutto mettersi d'accordo *rispetto a cosa* un errore è tale. E se esso sia volontario oppure no. Se si tratti di cosciente trascuratezza o di occasionale noncuranza. I poeti antichi, in realtà, non avevano coscienza del pericolo di cadere in errore per la semplice ragione che ancora non erano condizionati dalle regole, perché liberi di dare una forma non costretta alla

¹⁰²⁸ *Zib.* pp. 9-10

¹⁰²⁹ *Zib.*, p. 100

¹⁰³⁰ *Zib.* p. 190

¹⁰³¹ *Zib.* p. 3048

narrazione che in alcune parti è insufficiente, in altre eccessiva, in altre ancora ripetitiva. Manca di misura, la narrazione, ed è questo il suo pregio. La negligenza dei primi poeti produce bellezza nella misura in cui il loro stile senza regole (o con poche, ma certe e basilari), *naturalmente*, sottintende talune cose, altre ne spiega, lasciando comunque largo spazio all'immaginazione di colui che legge o ascolta. Il discorso riguarda sì la differenza tra moderno e antico, ma concerne soprattutto la libertà del creare. Il poeta fin da giovane si pone il problema di una composizione scevra da condizionamenti non solo a livello di ispirazione, ma altresì a livello metrico.

Questo eccesso di libertà viene considerato nei suoi effetti che, anche difettosi, sono comunque sublimi. Dietro queste osservazioni sulla bellezza dell'epica omerica stanno a nostro avviso alcune suggestioni tratte dall'anonimo del *Sublime*, il quale aveva discusso proprio su alcuni autori "difettosi", non misurati, eccessivi, ma comunque grandi perché si imprimono nell'anima del lettore e aveva usato questa parola chiave ἀμέλεια che vuol dire "noncuranza" ma che significa anche negligenza: "Anch'io – aveva detto l'Anonimo opponendo la mancanza di misura di Omero rispetto all'equilibrio di Apollonio delle *Argonautiche*, e sostenendo tuttavia di preferire il primo al secondo – ho rilevato molti difetti in Omero e in altri grandi, e non sono di quelli che si rallegrano per le loro cadute: però, non li definisco tanto errori volontari quanto piuttosto sviste causate da occasionale *noncuranza*, prodotte qua e là, distrattamente, dalla loro grandezza."¹⁰³² Quello che per l'anonimo è svista occasionale causata comunque da grandezza, per Leopardi è varietà, dinamismo, bellezza.

Il giovane Leopardi ricerca una forma poetica che della lezione degli antichi sia coscientemente debitrice, che sia misurata ma senza sforzo apparente, che trovi cioè il suo equilibrio naturale senza coercizione, che scorra fluida, dunque, senza tedio per il lettore e stimoli la fantasia, ossia l'immaginazione. Questa commistione tra l'erudito, il filologico e il creativo è bene espressa proprio nell'anno del *Discorso sopra Mosco*, in una bella lettera al Giordani del 30 maggio,¹⁰³³ quando commentando l'*Inno a Nettuno*, nella finzione tradotto da un testo antico e scritto nel 1816, racconta le sue tensioni e i suoi timori letterari definendosi "innamorato" della poesia dei greci.¹⁰³⁴

Rispetto a questa indeterminatezza ispirata, la regola può rappresentare un limite, a tratti anche un impedimento, può non rendere l'arcano. Parlando per esempio della libertà di Omero in quanto "antichissimo" lo definisce incosciente: il Vate era naturalmente emancipato dalle regole e proprio per questo, e

¹⁰³² Anonimo, *Il sublime*, cit., 33, pp. 110-11

¹⁰³³ Cfr. *Lettere*, n. 39, p. 72, cit.

¹⁰³⁴ Con una avvertenza egregiamente spiegata da Antonio Girardi, *Lingue e pensieri nei Canti di Leopardi*, Marsilio, Venezia 2000, p. 57-58: "E allora Leopardi tradizionalista o innovatore? O meglio, quanto l'uno e quanto l'altro? La difficoltà delle risposte non dipende solo dai diversi [...] punti di vista. Molte ambiguità stanno proprio nei fatti: i fatti di lingua esternamente simili se non identici, eppure forniti di senso e valore differenti. Col petrarcheggiare voluto, cercato dall'autore in alcuni momenti o luoghi testuali, convive una langue petrarchista che in sostanza combacia [...] con la più normale langue di tutta la lirica italiana, dal Bembo all'Ottocento avanzato. e a questo, propriamente, codice eo sottocodice petrarchesco vanno ascritti in gran parte il vocabolario e ancor più la fono-morfologia dei *Canti*..."

paradossalmente, egli divenne parametro interpretativo e regolativo per tutti gli altri.

Riportiamo pressoché integralmente il pensiero dell'8 novembre 1820:

Omero che scriveva innanzi ad ogni regola, non si sognava certo d'esser gravido delle regole come Giove di Minerva o di Bacco, nè che la sua irregolarità sarebbe stata misurata, analizzata, definita, e ridotta in capi ordinati per servir di regola agli altri, e impedirli di esser liberi, irregolari, grandi e originali come lui. E si può ben dire che l'originalità di un grande scrittore, producendo la sua fama [...] impedisce l'originalità de' successori. Io compatisco tutti, ma in ispecie i poveri gramatici, i quali dovendo formare la prosodia greca sopra Omero, hanno dovuto popolare il Parnaso greco di eccezioni, di sillabe comuni ec. o almeno avvertire che molti esempi di Omero ripugnavano ai loro insegnamenti, perchè Omero innocentemente, non sapendo il gran feto delle regole del quale erano pregni i suoi poemi, adoperava le sillabe a suo talento, e fino nello stesso piede, adoperava la stessa sillaba una volta lunga, e un'altra breve.¹⁰³⁵

Omero non sapeva di portarsi dietro “il gran feto delle regole”, non sapeva cioè di essere gravido di principi regolatori ossia di inibizioni. E scriveva “adoperando le sillabe a suo talento”.

6.2.1 Sugli stili

L'eccellenza della scrittura, la pacatezza e la ricerca costante della parola, del suo suono, vengono considerate, a nostro avviso, come ipotesi di compensazione rispetto alla naturalezza degli antichissimi, alla loro efficacia istintiva, per cui la fatica e l'eccesso di cura da parte di scrittori già più moderni, suppliscono alla mancanza di immediatezza, compensando l'impoeticità di ogni mediazione. Lo stile sorvegliato di Virgilio, maestro di eleganza¹⁰³⁶ che al modo di Omero *dipinge*, non descrive,¹⁰³⁷ si propone come modello di eccellenza e di perfezione per il suo equilibrio.¹⁰³⁸ Virgilio, diversamente da Omero, ricerca nella composizione una armonia che dia al lettore la sensazione di semplicità. Del poeta latino viene esaltata quella poeticità stilistica che gli deriva dall'abilità con cui insiste su particolari non evidenti. Il poeta deve controllare lo stile in maniera sobria, ma è “vero e grande” per l'uso che fa di talune immagini compresse in una brevissima frase, perché esperto nello stimolare connessioni spesso accennando più che spiegando: “E questo ancora piace, perchè obbliga l'anima

¹⁰³⁵ *Zib.* pp. 307-08. Il pensiero sarà svolto in relazione ai trecentisti e più in generale ai ‘costruttori di regole’ alle pp. 693-94

¹⁰³⁶ Cfr. *Zib.* p. 1069

¹⁰³⁷ Cfr. *Zib.* p. 2523, a fronte di un Ovidio che descrive e di un Dante che, oltre a dipingere con pochi tocchi, intaglia e scolpisce. Nel *Preambolo* alla traduzione del *Libro secondo dell'Eneide*, in G. Leopardi, *Poeti greci e latini*, cit., p. 322, corsivi nostri, esprime il timore che con la sua tecnica considerata insufficiente, “il pennello di Virgilio diveniva stilo in mia mano”.

¹⁰³⁸ Cfr. *Zib.* p. 3417, p. 3719 e p. 4067

ad una continua azione, per supplire a ciò che il poeta non dice, per terminare ciò ch'egli solamente comincia, colorire ciò ch'egli accenna, scoprire quelle lontane relazioni, che il poeta appena indica ec.”¹⁰³⁹

In Virgilio la lingua, non più soltanto strumento, diventa artificio, materia da trattare. Dopo le regole suscitate dai modi compositivi di Omero e degli antichissimi, i poeti debbono fare i conti con questa perdita di naturalezza che può indebolirne la forza: se lo scrittore non controlla gli effetti e le circostanze, se lascia trapelare le sue intenzioni o persegue fini dichiarati, il risultato poetico sarà deludente. Tutta qui la differenza tra Lucano e Virgilio, più geniale e più incisivo il primo, ma superiore il secondo per il pieno controllo della materia trattata, per la durata poetica del suo sguardo e della sua scrittura.¹⁰⁴⁰

Il problema della cura è anche, da un certo momento in poi, analisi dello strumento linguistico, consapevolezza del limite di una scrittura che non è semplicemente espressione, ma che diventa lavoro, meditazione, e perde quella sua componente di ingenuità e naturalezza che la caratterizzava. Lo stile misurato raggiunge la semplicità della forma attraverso la complessità dei percorsi introdotti e delle regole accettate.

Leopardi esalta quegli autori che, padroni della materia loro, hanno diletto ordendo trame complesse ma leggibili, ma interessanti. Quello dello stile sorvegliato è uno dei temi cari al Recanatese fin dalle primissime considerazioni zibaldoniane dove in risposta al Breme, giustifica il “*labor limae*” oraziano, proprio con la ricerca, senza affettazione, di quel respiro naturale perduto con l'allontanamento dalla natura e con la progressiva definizione di regole e schemi.¹⁰⁴¹ Così Orazio è, come Virgilio, ispiratore di eleganza¹⁰⁴² e il suo stile è piacevole perché, anche se immaginoso, risulta rapido,¹⁰⁴³ vigoroso nei suoi arditi, mai eccessivo:

Ecco come lo stile anche separato dalle cose, possa pur essere una cosa, e grande; tanto che uno può esser poeta, non avendo altro di poetico che lo stile: e poeta vero, e universale, e per ragioni intime, e qualità profondissime, ed elementari, e però universali dello spirito umano. Questi effetti che ho specificati li produce Orazio a ogni tratto, coll'arditezza della frase, onde dentro il giro di un solo inciso vi trasporta e vi sbalza più volte di salto da una ad altra idea lontanissima e diversissima. [...] Metafore coraggiose, epiteti singolari e presi da lungi, inversioni, collocazioni, soppressioni, tutto dentro i limiti del non eccessivo [...] producono questi effetti in qualsivoglia luogo delle sue poesie.¹⁰⁴⁴

L'osare della parola proprio degli arditi non viene negato dall'attenzione allo stile, anzi, la resa finale della poesia ne risulta arricchita. Il linguaggio poetico, infatti, pur sperimentando, è a un tempo, libero e costretto, contiene regole e ha in sé la possibilità di affrancarsi da esse. Ogni linguaggio è potentemente

¹⁰³⁹ *Zib.* p. 2055

¹⁰⁴⁰ Cfr. *Zib.* p. 2571

¹⁰⁴¹ Cfr. *Zib.* p. 23

¹⁰⁴² Cfr. *Zib.* p. 1323

¹⁰⁴³ Cfr. *Zib.* p. 2043

¹⁰⁴⁴ *Zib.* pp. 2050-51

evocativo per la sua *indole*, tesa (anche) a suscitare rappresentazioni, attraverso metafore, similitudini, analogie.

Ancora un esempio tratto da Orazio aiuta a capire questo:

Pone me pigris ubi nulla campis
Arbor aestiva recreatur aura,
Quod latus mundi nebulae, malusque
Iuppiter urget.

Eccovi prima la *pigrizia*, poi questa applicata ai *campi*, e immediatamente gli *alberi*, e *l'aria d'estate*, poi un *fianco del mondo*, poi le *nebbie*, e poi *Giove* in vece del *cielo*, e *malvagio* in vece di *contrario*, che *urtano* o *spingono* o *perseguitano* quella parte di mondo.

La *vivezza* e il pregio di tutto ciò [...] non consiste in altro che nella *frequenza* e nella *lunghezza* dei salti da un luogo, da un'idea all'altra. Le quali cose derivano dall'*arditezza* dell'elocuzione materiale.¹⁰⁴⁵

La raffinatezza propria della “elocuzione materiale” abbisogna degli *ardiri*, che uniscono ciò che è separato, ha bisogno, in una parola di *saltare*. Il poeta non più “spettatore naturale”¹⁰⁴⁶ e dunque non più naturalmente meravigliato, continua a interessarsi di ciò che diletta l'immaginazione, non guarda l'utile, ma insegue bellezza, mantiene lo stupore, inganna. Scrivere vuol dire “applicare” una lingua, che si stabilizza, che diventa meno ondivaga, più esatta, meno capricciosa.¹⁰⁴⁷ Con una avvertenza, tuttavia: “Non basta l'applicazione di una lingua alla letteratura per perfezionarla, ed interamente formarla”.¹⁰⁴⁸ Una lingua deve esistere al di là dello scritto, ha bisogno di crescere nel parlato quotidiano che la mantiene viva, la sua natura si trasforma, sviluppa e conservando strutture simili, si ramifica in tanti rivoli, forma parole nuove e altre ne smette. “Una lingua solamente scritta è lingua morta”,¹⁰⁴⁹ infatti, non può più svilupparsi, e senza l'avanzamento di una lingua non esiste nemmeno progresso per lo spirito umano:

[...] quelli i quali scartano tali nuove parole o termini, e vietano la novità nelle lingue, pretendono formalmente d'impedire l'andamento, e rompere il corso, e fermare immobilmente e per sempre il progresso dello spirito umano, posto il quale, la lingua necessariamente progredisce, e si arricchisce di parole sempre più precise, distinte, sottili, uniformi ed universali, e in somma di termini; e vicendevolmente senza il progresso della lingua [...] è nullo il progresso dello spirito umano, il quale non può stabilire ed assicurare, e perpetuare il possesso delle sue nuove scoperte e osservazioni, se non mediante nuove parole [...]¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁵ Zib. pp. 2051-52

¹⁰⁴⁶ Leopardi parla dello “spettatore naturale” come di una condizione naturale nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, in *Poesie e prose*, II, p. 356

¹⁰⁴⁷ Cfr. Zib. 1037-38

¹⁰⁴⁸ Zib. p. 1056

¹⁰⁴⁹ Zib. p. 1039

¹⁰⁵⁰ Zib. pp. 1237-38

Queste istanze di libertà non sono definitive. Leopardi è cosciente del valore sociale di ciascuna lingua, dell'importanza di un equilibrio e di un'armonia che solo la norma e il suo uso corretto possono dare, ma sa anche che la creazione è un ampio movimento irrazionale verso l'esterno, sa che non sempre la misura e l'eccellente applicazione di quelle regole fanno l'arte, e che spesso la regola imbriglia lo spirito e lo limita. La nostalgia dell'antico è ancora una volta ricerca di un luogo perduto, di una corrispondenza ingenua e innocente con la natura, ossia coll'istinto.

Le ricche sonorità della lingua antica, su cui abbiamo precedentemente discusso, specie del greco, dall'accento alla musicalità timbrica di consonanti e vocali, alla brevità e lunghezza delle sillabe, alle modalità della frase, non possono essere rese nella lingua moderna che tuttavia può trovare un proprio ritmo nella composizione fonica, nel metro libero, in tecniche di sospensione quali l'iperbato (tra l'altro descritto dall'anonimo del *Sublime*), nella spezzatura, più in generale e complessivamente *nel suono* che deriva dall'orchestrazione delle parole, dai modi comparativi. Tutto ciò è poesia ma è la lingua che diviene nel dire, sincretisticamente sostenuta dal senso e al senso sottratta. Su questo gli *ardiri*, l'osare della parola, delle parole che si compongono in stile, che slanciano concetti e li enunciano attraverso raggruppamenti, tramite negazioni, affermazioni, o interrogativi spesso sospesi, ma che, per loro natura, scavano. Solo il suono può dare ragione dell'indefinito, dell'arcano, del perduto. Ricordiamo che fin dall'inizio delle meditazioni consegnate allo *Zib.*, Leopardi riflette sul valore poetico della composizione che rende l'emozione, lo straniamento, il flusso dei pensieri, la violenza spesso scomposta delle passioni, ma che è misura, armonia. Le meditazioni sull'azzardo linguistico degli *ardiri* e sul *conseguente* equilibrio della composizione, con tutta la distanza tra antico e moderno, vengono condotte da un giovanissimo Leopardi già nelle traduzioni giovanili le quali possono essere considerate una palestra di stile, una indagine sui metodi compositivi, oltre che un confronto e una progressiva appropriazione dei temi e delle tensioni proprie della classicità.¹⁰⁵¹

L'analisi degli stili portata avanti spesso con intenti filologici, molte volte con intenti comparativi, a volte per gioco erudito, riguarda anche i grandi retori,

¹⁰⁵¹ Sull'argomento delle traduzioni, si rimanda integralmente a quanto sostenuto da Antonino Sole, *Ancora sulla traduzione leopardiana del secondo libro dell'«Eneide»*, in ID., *Foscolo e Leopardi fra rimpianto dell'antico e coscienza del moderno*, Federico e Ardia, Napoli 1990, pp. 179-204, il quale, tra le altre cose, in riferimento al *Preambolo*, avanza la tesi che se Leopardi “[...] porta a termine questa traduzione è (lo si legge tra le righe) non solo perché sente la poesia di Virgilio e del secondo dell'«Eneide» in particolare (ossia, in virtù di quell'affinità di spiriti fra il traduttore e l'autore che si voglia tradurre che egli ritiene necessaria), ma anche perché l'entusiasmo suscitato dalla poesia virgiliana e che lo spinge a «far proprie» quelle divine bellezze, lo rende certo che dentro il lettore-traduttore si annida l'animo di un poeta, sia pure di un poeta che teme di fallire nell'impresa [...]”, p. 181. Nel saggio che immediatamente precede questo, ID., *La traduzione leopardiana del primo libro dell'«Odissea»*, ivi, pp. 165-178, lo studioso sostiene una tesi illuminante, che ha ispirato in parte queste note, sul problema della maturazione poetica leopardiana: “Le traduzioni sono qui considerate preludio a qualcosa di più alto e di più suo. Di fatto esse sembrano costruire un punto di convergenza tra gli interessi filologico-eruditi, preminenti fino a qualche anno prima e che dureranno ancora in seguito, e le nuove spinte sentimentali che vanno prendendo corpo in questo complesso periodo, offrendosi come la forma più congrua per condurre avanti unitariamente, senza sterili dispersioni e brusche svolte, tutti gli elementi della sua cultura e della sua esperienza sentimentale.”

da Cicerone a Isocrate, a Frontone che Leopardi, nel 1814, descrive nel *De vita, et scriptis M. Cornelii Frontonis Commentarius*. L'eloquenza frontoniana viene assimilata al cosiddetto *genus siccum*, (definizione presente in Macrobio, *Saturnali*, V, 1, 5 e 7 contrapposto al *genus copiosum* di Cicerone, a quello *breve* di Sallustio, a quello *pingue e floridum* di Simmaco e di Plinio il Giovane), fatto di ironia, di scatti, di rapidità ma non privo di *gravitas*.¹⁰⁵² Di Frontone viene messa in evidenza la probità, il rigore che non riguarda solo gli scritti, ma che è dell'uomo, come a dire che vita e pensiero sono legati.¹⁰⁵³

Gli arcaismi presenti nel retore appaiono al giovane autore come finalizzati a una resa linguistica che si mostra lontana dal piatto classicismo e che nella sua secchezza riesce tuttavia a rendere l'efficacia dei contenuti. Ponendosi il problema della struttura del discorso, che è portante rispetto all'uso delle parole, attraverso il gusto, Frontone riesce a restituire la vivacità della lingua, la sua duttilità, brillando per l'assenza di ostentazione, per la ricerca sonora, per la moderazione.¹⁰⁵⁴

Giudizi simili a questo sono quelli espressi, in vari momenti, su Isocrate di cui viene notata l'accuratezza lessicale e sintattica, la fatica estrema che produce effetti di grande naturalezza, di bella fluidità.¹⁰⁵⁵ Questioni noiose vengono da lui rese interessanti, attraverso uno sforzo di chiarezza e la costante ricerca della linearità.¹⁰⁵⁶ Lo stesso Cicerone si connota per la sua eleganza di cui è maestro e modello eterno,¹⁰⁵⁷ la sua prosa è segno di raffinatezza e ricercatezza, anche nelle

¹⁰⁵² Cfr. Giacomo Leopardi, *De vita, et scriptis M. Cornelii Frontonis Commentarius*, in *Rhetores*, testo critico e introd. e comm. a cura di Chiara Ombretta Tommasi Moreschini, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2009, p. 132, scritto ricordiamo intorno al 1814, prima dunque delle scoperte del Mai: “quator sunt, inquit Eusebius, genera dicendi: Copiosus, in quo Cicero dominatur: breve, in quo Sallustius regnat: siccum, quod Frontoni adscribitur: pingue, et floridum, in quo Plinius Secundus quondam, et nunc nullo veterum minor noster Symmachus luxuriatur.”

¹⁰⁵³ Leggiamo il commento di Tommasi Moreschini: “[...] la reazione di Frontone e il suo auspicio a rinnovare la originaria purezza del latino andava tanto contro gli eccessi dello scrivere moderno di un Seneca, quanto contro i piatti imitatori di uno scialbo classicismo, i quali tuttavia non riuscivano ad imitare la grandezza e la felicitas verborum degli autori dell'età aurea. Anche l'altro aspetto del nostro retore, che lo vede slegato dal suo ruolo pubblico e, vorremmo dire dalla professionalità, emerso particolarmente grazie ai dati contenuti nell'epistolario, vale a dire il suo essere un “gentiluomo”, discretamente benestante, sollecito e premuroso padre di famiglia, e soprattutto maestro di vita e di scuola, viene centrato da Leopardi, che ne loda soprattutto le doti di integrità e probità morale, prima ancora che intellettuale.”, ivi, p. 25

¹⁰⁵⁴ Leggiamo lo stesso Leopardi nella traduzione della Tommasi Moreschini: “Frontone si avvide che nel suo tempo per essere veramente eloquente conveniva essere riformatore [...] conobbe che si erano sormontati i confini della vera eloquenza, e cominciò dal retrocedere. Per giungere ad agguagliare gli antichi, prese ad imitarli [...] alle parole di nuovo conio, usate dai suoi contemporanei, sostituì le vecchie, usate dagli antichi classici [...] benché amante dell'antichità, egli non è meno intelligibile di qualunque altro scrittore latino, tantobene seppe usare l'antico, e rigettare il rugginoso, spargere i suoi scritti della luce, non della polvere, che si trovava nelle vecchie opere, respingere sino al giusto mezzo la lingua latina già troppo inoltrata, non ricacciarla ai suoi cominciamenti [...] Egli non usò periodi rotti e mal connessi, frasi gonfie, modi strani ed oscuri di esprimersi; non ammucciò sentenze ed antitesi; non fu vago dell'inaudito e del neraviglioso; serbò il suo stile esente dall'esagerazione, dalla squisitezza soverchia, dalla sublimità affettata; fuggì insomma con ogni cura possibile l'eccesso dell'artificio” ivi, pp. 275-76

¹⁰⁵⁵ Cfr. *Zib.* pp. 848-49

¹⁰⁵⁶ Cfr. *Zib.* pp. 4250-51

¹⁰⁵⁷ Cfr. *Zib.* p. 1808, cit.

traduzioni, com'è per il *Timeo* di Platone.¹⁰⁵⁸ Egli viene definito da Leopardi “quell’eterno e supremo modello d’ogni possibile perfezione in ogni genere di prosa” anche se Quintiliano in un tempo in cui l’eloquenza era “già spirata”, “in quanto al modo di fare, se n’intende più di Cicerone.”¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵⁸ Cfr. p. 2150

¹⁰⁵⁹ *Zib.* p. 2476. Occorre, seppur in nota, affrontare una questione sollevata nel recente saggio di Franco D’Intino, *L’oratore senza voce. Isocrate oratore inattuale*, in ID., *L’immagine della voce...*, cit., pp. 106 sgg che partendo da una considerazione leopardiana svolta nel 1820, *Zib.* p. 360, secondo cui rispetto a Cicerone e Demostene e alla loro “eloquenza che strascina”, si esalta quella “eloquenza della quale fra gli antichi sono modelli i così detti Oratori attici”. Questo sottolineare la “secca eloquenza, fondata sopra uno stretto ragionamento, e una dialettica per lo più ingannatrice” da parte degli oratori attici, prodromica alle considerazioni su Isocrate non segna, contrariamente a quanto vorrebbe D’Intino, una assoluta novità nella teoria linguistico-retorica del giovane Leopardi. Isocrate è sì, “una figura di cerniera, che anticipa già alcuni tratti di una letteratura di imitazione, artificiosa e riflettente”, p. 108, ma non rappresenta alcuna svolta, per Leopardi che come dimostrato sopra sulla prosa *secca* aveva avuto modo di riflettere già nei *Rethores*.

6.3 *Mens divinior*

da quali profondità fui
partorito, così grande, così
inutile?

V. Majakovskij

Fin dagli inizi dello *Zib*. Leopardi programmaticamente attacca la concezione di una poesia utile e lo fa con un esempio:

L'utile non è il fine della poesia benchè questa possa giovare. E può anche il poeta mirare espressamente all'utile e ottenerlo (come forse avrà fatto Omero) senza che però l'utile sia il fine della poesia, come può l'agricoltore servirsi della scure a segar biade o altro senza che il segare sia il fine della scure. La poesia può essere utile indirettamente, come la scure può segare, ma l'utile non è il suo fine naturale, senza il quale essa non possa stare, come non può senza il dilettevole, imperocchè il dilettere è l'ufficio naturale della poesia¹⁰⁶⁰

Ancora una volta una tesi fondamentale per la piena comprensione della poetica leopardiana viene affidata agli antichi. La valutazione degli effetti della poesia sull'animo, della sua valenza e dei suoi significati, procede dall'osservazione della poesia antica, così diversa da quella moderna. Se Omero probabilmente aveva come fine quello di educare, e Orazio, nella sua teoria pedagogica dell'arte, dà il precetto di *miscere utile dulci*, quella di Leopardi è una dichiarazione d'indipendenza: la poesia ha il compito di dilettere senza altro fine. Affermare che essa prescindia dall'utilità non vuol dire negare che possa essere utile, significa viceversa negare radicalmente che abbia l'utilità come suo scopo.¹⁰⁶¹ Così il ruolo affidato alla poesia non è soteriologico, essa non ha fini che siano didattici o declamatori. La poesia viene liberata da un fardello e può librarsi negli spazi che le sono propri. Questo processo di affrancamento del poetico da qualsiasi imbragatura verrà condotto negli anni con una lucidità sempre crescente liberando inesorabilmente l'irrazionalità dell'atto creativo, l'immediatezza del comporre senza altri fini, inutilmente, appunto.

¹⁰⁶⁰ *Zib*. p. 3. Interessante il commento che Berti fa di questo passo in rapporto al pensiero antico e alla problematizzazione del poetico presso Platone e Aristotele: "Le parole di Leopardi – a molti secoli di distanza dai Greci – formano una costellazione di concetti che definisce l'espressione poetica, in quanto essa ha di universale, e cioè di valido per tutti i popoli occidentali e per tutte le epoche. *L'assenza di una utilità immediata*, la capacità di procurare piacere, il legame con la dimensione patica ed emotiva dell'uomo: ecco i principali aspetti dell'esperienza artistica...", Enrico Berti, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Bari 2008 (2007), p. 217, corsivo nostro

¹⁰⁶¹ Sul problema dell'inutilità nel pensiero leopardiano si rinvia a Rolando Damiani, *Leopardi e il principio di inutilità*, cit.

Poesia è innanzitutto istinto, vocazione, lampo. Leopardi ne è ben cosciente fin da giovane. Nella lettera 30 aprile 1817 parlerà di una “smania violentissima di comporre” che non sarà logica, che sarà preda dell’istinto. Definiremo, ma impropriamente, questa *smania* come una sorta di sottrazione del gesto alla volontà, tensione che sconosce il fine e che, oltre la fatica dello scrivere e lo studio infinito, agisce come una fiamma, divora incessantemente. Il poeta sa che la sua vocazione è frutto del *divino* istinto, del *daimon* che lo prende e che non dipende da lui esclusivamente ma che è una parte fondamentale della sua anima. Nel tentativo di farsi comprendere, di spiegarsi al suo padre d’elezione, il Giordani, l’autore dell’*Infinito*, in riferimento alla *mens divinator* di Orazio, racconta la sua predisposizione per la poesia, dandoci delle tracce che occorre qui seguire perché rivelatrici del senso stesso di una presenza:

Quando io vedo la natura in questi luoghi che veramente sono ameni (unica cosa buona che abbia la mia patria) e in questi tempi specialmente, *mi sento così trasportare fuor di me stesso*, che mi parrebbe di far peccato mortale a non curarmene, e a lasciar passare questo ardore di gioventù, e a voler divenire buon prosatore, e aspettare una ventina d’anni per darmi alla poesia, dopo i quali, primo, non vivrò, secondo, questi pensieri saranno iti; e la mente sarà più fredda o certo meno calda che non è ora. Non voglio già dire che secondo me, se la natura ti chiama alla poesia, tu abbi a seguirla senza curarti d’altro, anzi ho per certissimo ed evidentissimo che la poesia vuole infinito studio e fatica, e che l’arte poetica è tanto profonda che come più vi si va innanzi più si conosce che la perfezione sta in un luogo al quale da principio nè pure si pensava. Solo mi pare che l’arte non debba affogare la natura e quell’andare per gradi e voler prima essere buon prosatore e poi poeta, mi par che sia contro la natura la quale anzi prima ti fa poeta e poi col raffreddarsi dell’età ti concede la maturità e posatezza necessaria alla prosa. Non dona Ella niente niente a quella *mens divinator* di Orazio? Se sì, come vuole ch’ella stia nascosta e che chi l’ha non se n’accorga nel fervor degli anni alla vista della natura, alla lettura dei poeti? e accortosene com’è possibile che dubiti e metta tempo in mezzo e voglia prima divenire buon prosatore, e poi tentare com’ Ella dice, quasi con incertezza e paura, la poesia? O vuol Ella che quella mente divina sia una favola o se ne sia perduta la razza? e quale è dunque il vero poeta? Chi ha studiato più? E perchè non tutti che hanno studiato ed hanno un grande ingegno sono poeti? Non credo che si possa citare esempio di vero poeta il quale non abbia cominciato a poetare da giovanetto; nè che molti poeti si possano addurre i quali siano giunti all’eccellenza, anche nella prosa, e in questi pochissimi, mi par di vedere che prima sono stati poeti e poi prosatori. E in fatti a me pareva che quanto alle parole e alla lingua, fosse più difficile assai il conservare quella proprietà senza affettazione e con piena scioltezza e disinvoltura nella prosa che nel verso, perchè nella prosa l’affettazione e lo stento si vedono (dirò alla fiorentina) come un bufalo nella neve, e nella poesia non così facilmente, primo, perchè moltissime cose sono affettazioni e stiracchiature nella prosa, e nella poesia no, e pochissime che nella prosa nol sono, lo sono in poesia, secondo, perchè anche quelle che in poesia sono veramente affettazioni, dall’armonia e dal linguaggio poetico son celate facilmente, tanto che appena si travedono.¹⁰⁶²

¹⁰⁶² *Lettere*, n. 36, pp. 65-66, primo corsivo nostro, Recanati 30 aprile 1817

Il giovane poeta esce fuori da sé attraverso i luoghi, la bellezza lo trascina via come un respiro. Egli chiama questo trasporto “ardore di gioventù”. Tali sono gli elementi che teniamo in conto di analizzare. La *mens divinior* non è senza il poeta; il poeta è *originariamente* poeta: “Ingenium cui sit, dice Orazio, cui mens divinior atque os/ Magna sonaturum, des nominis huius honorem”.¹⁰⁶³ Occorre avere voce larga, dunque, e mente calda, perché il poeta è tale anche senza lo stile, per predisposizione ingenita che non va lasciata raffreddare. L’ardore è un elemento fisicamente irrinunciabile: poesia è anche questa irrazionalità a tratti repressa, diseducata, è istinto che produce ombre, che intuisce la nudità dell’essere. Infatti: “[...] chi non sa quali altissime verità sia capace di scoprire e manifestare il vero poeta lirico, vale a dire *l’uomo infiammato dal più pazzo fuoco*, l’uomo la cui anima è in totale disordine, l’uomo posto in stato di vigor febbrile, e straordinario [...] e quasi di ubbriachezza?”¹⁰⁶⁴ Il pazzo fuoco parla all’anima e dell’anima, ma può andare oltre e dire la luce, l’odore, può dire il ricordo e l’infinito. E non ha bisogno di spiegare, chiarire o persuadere. Parla per assonanze, per impressioni confuse, procede, a-metodico, con interrogativi senza risposta. Questo è l’uomo del disordine, più di un filosofo perché dotato di uno sguardo che gli fa vedere in un panorama l’infinito e nell’abbandono il naufragio. Così la poesia, il pazzo fuoco che predilige le ombre, si tortura con ossessione né si dà pace della caducità delle cose terrene, e vede, nel tramonto, la fine.¹⁰⁶⁵ L’estasi creativa del poeta viene assimilata all’ebbrezza il cui significato viene figurativamente traslato a definire la divina mania, ma che è anche oggetto di tutta una serie di riflessioni. se Orazio la loda per il torpore che essa provoca (torpore che sa di abbandono e tregua),¹⁰⁶⁶ Platone ne vanta la peculiarità di togliere il velo agli infingimenti, di esorcizzare le paure, mostrando l’uomo così qual è.¹⁰⁶⁷ Anche il timido, dirà Leopardi, nell’ebbrezza abbatte la sua timidezza e diventa spigliato.¹⁰⁶⁸ E il genietto che solletica Tasso è proiezione frutto di un liquore o della notte e spiritosa, ricordiamo, è l’ebbrezza del cristiano, spiritoso il suo ardore. Di ardore Leopardi ci parla nella sua polemica *Lettera ai sigg. compilatori della Biblioteca Italiana in risposta a quella di mad. la baronessa di*

¹⁰⁶³ “Darai l’onore di questo nome a chi ha genio, ispirazione divina e voce capace d’espressioni sublimi”, Orazio, *Le Satire*, IV, 43-44, in ID., *Tutte le opere*, cit., pp. 590-91

¹⁰⁶⁴ *Zib.*, p. 1856, corsivo nostro. Questo concetto dell’entusiasmo come influenza celeste, come istinto demonico e creativo ha dei precedenti che il Gaetano opportunamente rintraccia nella platonica *théia manía*, quella che in un’altra lettera al Giordani del 30 aprile 1817 definirà “mente divina” e che ritroviamo nel *Pro Archia*, VIII, 18-13 di Cicerone, in Lucrezio, *De rer. nat.* I, 923-929 e IV, 1-10, in cui il poeta si definisce “infiammato d’amore” per le Muse oltre che, naturalmente, nel *Peri hýpsous* dello Pseudo-Longino, 8.1, 8.4, nella seconda delle cinque fonti del sublime e del pathos. Le leopardiane fonti moderne della *mens divinior* vengono inoltre rintracciate nel topos sei-settecentesco del furore apollineo, nelle traduzioni (e considerazioni) del critico francese Boileau-Despréaux le cui *Oeuvres* erano presenti nella biblioteca paterna, il quale afferma che “se alla nascita il suo astro non l’ha fatto poeta è sempre prigioniero di un ingegno ristretto”, in Raffaele Gaetano, *Giacomo Leopardi e il sublime*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2002, pp. 121 sgg

¹⁰⁶⁵ *Il tramonto della luna*, p.e., trasmette l’annichilirsi delle cose, lo sciogliersi in nulla di ciò che è...

¹⁰⁶⁶ Cfr. *Zib.*, pp. 1779, 3835 e 3842

¹⁰⁶⁷ Cfr. Platone, *Leggi*, I, 647 e – 650 b, trad. di Roberto Radice, in ID., *Tutti gli scritti*, cit., pp. 1479-81

¹⁰⁶⁸ Cfr. *Zib.* 3931

Staël Holstein ai medesimi,¹⁰⁶⁹ in cui descrive una “scintilla celeste” e un “impulso soprumano” che concorrono, necessari, a fare il sommo poeta. Ardore, scintilla, impulso, ebbrezza sono le parole qui usate che rinviano comunque a un irrazionale dato, che è presente nel poeta nonostante tutto: l’entusiasmo, la visione piena di ciò che è, un convergere delle cose in un tutto irripetibile. L’entusiasmo è puro, non-mediato comprendere ogni cosa, spazio non ordinario in cui il poeta lirico (ma il filosofo al pieno della speculazione) coglie le cose, condensa le percezioni, le definisce.¹⁰⁷⁰ È questa una pienezza, tuttavia, eccessiva che riempie l’animo e impedisce di poetare.¹⁰⁷¹

Platone in un denso passo del *Fedro*, la cui lettura può essere collocata, ricordiamo, tra il gennaio e l’aprile 1823, spiega:

[...] l’invasamento e la mania che proviene dalle Muse, che, impossessatasi di un’anima tenera e pura, la desta e la trae fuori di sé nella ispirazione bacchica in canti e in altre poesie, e, rendendo onore ad innumerevoli opere degli antichi, istruisce i posteri. Ma colui che giunge alle porte della poesia senza la mania delle Muse, pensando che potrà essere valido poeta in conseguenza dell’arte, rimane incompleto, e la poesia di chi rimane in senno viene oscurata da quelli che sono posseduti da mania.¹⁰⁷²

L’entusiasmo non è preparatorio dell’atto del comporre, è propedeutico ma non preparatorio, avviene indipendentemente, non si traduce subito in poesia ed è un eccesso che in un primo momento limita la scrittura proprio perché pienezza da cui non si esce. Il fuoco che possiede il poeta lirico, filtrato dalla fatica e dallo stile, dà alla materia un ordine differente, è il sale stesso del comporre, la sua ragione interna e misconosciuta. Il poeta è dunque sempre poeta *in memoria*, traducendo in versi il ricordo, vestendo i fatti di parole.¹⁰⁷³

Tessuto connettivo del tempo, la memoria è sostrato fin dalle prime canzoni, correlata al passaggio, alla storia, alle storie, ma è variazione poetica dell’oggetto nella mente, ma è ritorno, possibilità di ripercorrere i fatti e i luoghi, di fermare l’attimo che fu. La memoria è lo spazio della vita nell’idea ed è in ciò amplificazione – confuso retrocedere dell’esperienza a mera immagine, equivoco procedere, dunque. Quando (se) ricordi, non cogli pienamente il tutto, cogli solo ciò che riesci a fermare e ad affermare, quel lampo che illumina la notte, quello squarcio, o quel frammento. Perciò è personale, la memoria, per questo è poetica, per quel sottile piacere dell’indefinito che la riguarda.

La confusione del poetico viene da lì, dalla rimembranza, che ha meccanismi strani al confine tra ragione e irrazionale, nel regno della finzione immaginativa – che crea, che diviene creando. Questa caratteristica di tempo dilatato, l’esilità della permanenza, travisa gli eventi aggrumandoli in composti diversi, sciogliendoli e componendoli in quadri sempre nuovi, comunque indeterminati, o ammassati, caotici.

¹⁰⁶⁹ Lettera ai sigg. compilatori della Biblioteca Italiana in risposta a quella di mad. la baronessa di Staël Holstein ai medesimi, in *Poesie e prose*, II, p. 436

¹⁰⁷⁰ Cfr., p.e. il ragionamento svolto alle pp. 3269-71 dello *Zib*.

¹⁰⁷¹ Cfr. *Zib*. p. 714

¹⁰⁷² Platone, *Fedro*, 245 A, trad. di Giovanni Reale, in ID., *Tutti gli scritti*, cit., p. 554

¹⁰⁷³ Cfr. *Zib*. pp. 257-59

Fingersi, fingere. Non è possesso, l'immaginazione, *non può*, serve, probabilmente, a dettare il ritmo controverso della sopravvivenza, serve come illusione, naturalmente, come quieto apparire e sparire del vissuto, dell'esperito. Ed è doppia, come la vista del poeta che dà agli oggetti forma strabica e chiama a sé le cose, le raduna in forme nuove:

All'uomo sensibile e immaginoso, che viva, come io sono vissuto gran tempo, sentendo di continuo ed immaginando, il mondo e *gli oggetti sono in certo modo doppi*. Egli vedrà cogli occhi una torre, una campagna; udrà cogli orecchi un suono d'una campana; e nel tempo stesso coll'immaginazione vedrà un'altra torre, un'altra campagna, udrà un altro suono. In questo secondo genere di obbietti sta tutto il bello e il piacevole delle cose. Trista quella vita (ed è pur tale la vita, comunemente) che non vede, non ode, non sente se non che oggetti semplici, quelli soli di cui gli occhi, gli orecchi e gli altri sentimenti ricevono la sensazione...¹⁰⁷⁴

Nella memoria, in un tempo personalmente corrotto dal ricordo (il ricordo è quel che ci metti, sempre), l'oggetto dilegua e proprio in ciò è ritorno, proprio per questo è racconto. Racconto, ma frammento. Parte assoluta del tutto-vita.

Lo sguardo verso il nulla, dalla prospettiva del suicida, apre nuovi orizzonti all'esperienza e sorregge le parole, le placa, le conduce nel silenzio dell'immagine dove il mondo scolora. Tutto è in quello sguardo che evoca a sé le cose riportandole in vita, a una vita altra, remota:

Qui non è cosa
Ch'io vegga o senta, onde un'immagin dentro
Non torni, e un dolce rimembrar non sorga.
Dolce per se; ma con dolor sottentra
Il pensier del presente, un van desio
Del passato, ancor tristo, e il dire: io fui.¹⁰⁷⁵

La via della rimembranza cara al poeta è un involontario fluire dei ricordi, è la via del dolore e del sollievo, di ciò che è trascorso, che abbiamo abbandonato per sempre. Il silenzio del passato fa da sottofondo alle immagini che si insinuano tradimentose e vane. Il loro dolce incedere porta tuttavia con sé il pensiero della fine – di un tempo già accaduto, di una vita già vissuta – ed è pensiero che si misura sempre con l'esterno, con ciò che non possiedi ma che vedi. Che ti si mostra, allo sguardo, come luce.

Per questo il poeta è sempre fuori, accetta il reale e il suo impatto ma come un controcanto, un sottofondo semantico del suo rifiuto interiore o della sua

¹⁰⁷⁴ *Zib.* p. 4418, corsivo nostro

¹⁰⁷⁵ *Le ricordanze*, vv. 55-60, p. 80. Secondo Pier Vincenzo Mengaldo, *Due forme del discorso poetico leopardiano*, «Belfagor», IV, 30 nov. 2009, Olschki, Firenze, pp. 651-58, “[...] i *Canti* pisano-recanatesi approfondiscono quel tema del disinganno [...] che già aveva così gran parte nello *Zibaldone* e nelle *Operette morali*; ma la scena è ora decisamente all'interno del borgo di Recanati, che diventa in quelle liriche supreme uno degli *hauts lieux* della poesia di tutti i tempi: entro di esso l'io poetico più che contemplare accoglie il mondo esterno in sé ma soprattutto rammemora, e l'attività del borgo, mentre esprime quella vivacità e quella grazia che pure offrono una momentanea felicità, nello stesso tempo è la figura della Vita che viene confrontata dalla voce dolorosamente ferma del perenne dolore umano.”, p. 642

ipostatica autoesaltazione. La sofferenza diventa in sostanza luogo scoperto di infelicità in cui le cose accadono, luogo del non-detto, del frammento che scompone, dell'incompiutezza consapevole. Ma tale luogo è il negativo, sentito e pensato come dimensione altra, eppure immediatamente altra: non termine cui rapportarsi mediamente (attraverso la mediazione del linguaggio, per esempio, della cultura o dello stile) ma unico modo possibile del nulla che ha una sua fine e un inizio che con essa coincide.

Ciò che è perduto, quel che è dimenticato per disinteresse o per malanimo, ciò che è disatteso e che fuoriesce dai canoni del prestabilito, quel che è confuso per insufficienza o per distanza è al di là della filosofia, è nel poetico. L'uomo del disordine opera una rottura progressiva intuendo la differenza irrimediabile tra l'io e la realtà e scopre la scissione tra passato e futuro dove il presente è nostalgia come dolore (*algos*) del ritorno (*nostos*). "Qui passo gli anni, abbandonato, occulto,/ Senz'amor, senza vita,"¹⁰⁷⁶ e ancora "[...] ma con dolor sottentra/ Il pensier del presente, un van desio/ Del passato, ancor tristo, e il dire: io fui."¹⁰⁷⁷

Il poeta, posseduto, scopre la differenza divenendo sempre più colui che va "contemplando i deserti",¹⁰⁷⁸ atto perfettamente inutile a considerarlo logicamente e proprio per questo tanto più poetico, perché immediato. Chi contempla i deserti cerca la catarsi senza fini dimostrativi o persuasivi, medita sul niente, sfatto com'è dal tedio e dall'angoscia, incapace di uscire dall'io a cui è condannato: "Forse s'avess'io l'ale/ Da volar su le nubi/ E noverar le stelle ad una ad una"¹⁰⁷⁹ in cui abbiamo trovato la suggestione di un passo luciano: "εἰ αὐτὸς περὼθεὶς πῶς ἀνέλθοιμι ἐς τὸν οὐρανόν, se io stesso messe le ali, fossi salito in cielo".¹⁰⁸⁰ Ma è il volo di Prometeo, quello: Menippo costruttore di ali, dalla Luna vede "tutta intera la vita degli uomini, non solo popolo per popolo e città per città, ma anche, e chiaramente, nelle singole persone di coloro che navigavano, che facevano la guerra [...]"¹⁰⁸¹ Continuando la sua relazione Menippo così descrive la vita sulla terra: "[...] c'era chi commetteva adulterio, chi uccideva, chi complottava, chi rapinava, chi spergiurava, chi temeva, chi era tradito dai parenti più stretti [...] qui c'erano banchetti e nozze, là tribunali ed assemblee, da un'altra parte un tale sacrificava, mentre nelle vicinanze un altro si mostrava in lutto".¹⁰⁸² È un volo nel vero della vita così com'è. Il volo prometeico, appunto.

Tra gli stati d'animo che determinano, ma irrazionalmente, il senso del poetico, causati come sono da esperienze mentali pregresse e dunque "di crescita", si collocano i terrori giovanili a cui dedicheremo un apposito paragrafo teso alla individuazione di una fenomenologia del terrore che non guarda solo al pensiero antico – il terrore "si manifesta" in molti luoghi letterari e religiosi che Leopardi conosce benissimo – ma che è una sorta di *topos* letterario a dire di una precondizione, di una crescita della sensibilità, di una percezione occulta della

¹⁰⁷⁶ *Le ricordanze*, vv. 38-39, p. 80

¹⁰⁷⁷ *Le ricordanze*, vv. 58-60, ivi

¹⁰⁷⁸ *Canto notturno...*, v. 4, p. 84

¹⁰⁷⁹ *Canto notturno...*, vv. 133-35, p. 87

¹⁰⁸⁰ Luciano, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nubi*, in ID., *Dialoghi*, cit., 46 [24], 11, pp. 858-59

¹⁰⁸¹ ivi, 46 [24], 12, pp. 860-61

¹⁰⁸² ivi, 46 [24], 12-25, pp. 864-67

vanità del tutto e di uno sgomento che spesso è causa, non indotta, casuale, di un certo atteggiamento nei confronti dell'esistenza. Anche nel terrore c'è l'esperienza interiore della differenza radicale tra interno ed esterno, esperienza per sua natura poetica che presuppone e conduce a quell'altra, di fondamentale importanza, che consiste nel volgere lo sguardo, come manifestazione esteriore del *prendere su di sé* la vastità del creato, gli astri che dell'infinito sono espressione.

6.3.1 Per assidui terrori

Viene il vento recando il suon dell'ora
Dalla torre del borgo. Era conforto
Questo suon, mi rimembra, alle mie notti,
Quando fanciullo, nella buia stanza,
Per assidui terrori io vigilava,
Sospirando il mattin.¹⁰⁸³

Gli “assidui terrori” che tengono sveglia il poeta-bambino sono una prefigurazione. Il suono dell'ora conduce a un ricordo che ancora mette i brividi: lo starsene seduti contro la notte a vigilare anelando la luce. Occorre subito rilevare il significato del terrore notturno come di una condizione dell'animo: il vento porta quelle notti, trascina quei rumori che riescono a consolare. Il vento reca il suon dell'ora. I rintocchi determinano il ricordo. L'effetto di tutto ciò è la veglia piena di turbamento che alterna momenti di prostrazione ad altri di “eroismo”.

Sento dal mio letto suonare (battere) l'orologio della torre.
Rimembranze di quelle notti estive nelle quali essendo fanciullo e
lasciato in letto in camera oscura, chiuse le sole persiane, tra la paura
e il coraggio sentiva battere un tale orologio. Oppure situazione
trasportata alla profondità della notte, o al mattino: ancora
silenzioso, e all'età consistente.¹⁰⁸⁴

Così nelle prime pagine dello *Zibaldone* il poeta aveva reso l'impressione di estraneamento e di costrizione provata da fanciullo, “tra paura e coraggio”. “Mio giacere d'estate allo scuro a persiane chiuse colla luna annuvolata e caliginosa allo stridore delle ventacole consolato dall'orologio della torre ec.”¹⁰⁸⁵

Il vento pare avere un ruolo importante presentandosi come una sorta di *trait-d'union* tra interno ed esterno: interna è la paura, interno il coraggio, sollievo è nel suono che viene dall'esterno. Verrebbe da pensare che il mondo fuori è speranza, proprio perché il nemico è dentro, che il mattino è luce che viene da fuori come il vento, come i rintocchi i quali portano con sé l'impronta di una

¹⁰⁸³ *Le ricordanze*, vv. 50- 55, p. 80

¹⁰⁸⁴ *Zib.* p. 36

¹⁰⁸⁵ In *Ricordi d'infanzia e d'adolescenza*, in *Poesie e prose*, II, p. 1190. In un appunto *en passant* dello *Zib.*, p. 47, si parla di uno “Stridore notturno delle banderuole traendo il vento.”

realtà che resiste anche alle nostre spinte emotive e in cui occorre rifugiarsi se si vuole sfuggire, se si vuole continuare a vivere.

Vedremo questo semplice riferimento alla notte e al nulla come uno stato d'animo importante per la maturazione di quel sentimento di non appartenenza alla vita che è proprio del poeta¹⁰⁸⁶ e che abbiamo rilevato in vari luoghi di questa critica e lo faremo conducendo una sorta di gioco di rinvii e di rimandi che dalla classicità arrivino alla contemporaneità. Pertanto seguiremo le tracce di questo repentino smarrimento di sé che diventa ora sgomento ora sbigottimento, ma che si configura come tedio, malinconia, mostrando per quanto possibile e in un gioco di rimandi, una fenomenologia del terrore¹⁰⁸⁷ che attraversa tanta letteratura prima e dopo Leopardi.

In un percorso nella notte inquieta delle pulsioni inconsce tentiamo allora di proiettare tali assidui terrori, estendiamoli guardando ad essi con l'occhio di molti scrittori che ne hanno resa la vacuità, l'indeterminatezza, la *necessità*. Perché il terrore specialmente notturno è un indicatore e come tale va trattato. Esso ci dice di un atteggiamento irrazionale nei confronti di morte-vita: è proprio dei bambini e riguarda gli adulti, ha in sé il divino indeterminato e l'istinto di conservazione che punge e bussa prepotentemente. Il terrore sceglie la notte come dimensione dell'anima e si insinua nell'uomo apparentemente tranquillo rendendolo folle. Esso è espressione di un buco interiore, di un non detto in cui l'individuo fa i conti con la propria esistenza, col divino come tentazione, ma col divino che non spera. "Come la notte sola e nuda,/ anima da fionda e da terrori/ perché non ti raccatta/ la mano ferma del Signore?" chiediamo allora con Ungaretti¹⁰⁸⁸.

In tale reazione, il corpo è annullato, la voce non esce: succede come nella splendida e terribile spiegazione che Petrarca mette in bocca ad Agostino. È il Petrarca del *Secretum*. Qui il terrore non è notturno. Qui il poeta ci dà una sorta di sintomatologia della paura attraverso un contatto fisico con la morte che diventa prefigurazione.

[...] acerrima meditatione singula morientium membra percurrere; et extremis quidem iam argentibus media torreret et importuno sudore diffluere, ilia pulsari, vitalem spiritum mortis vicinitate lentescere. Ad hec defossos natantesque oculos, obtuitum lacrimosum, contractam frontem liventemque, labantes genas, luridos dentes, rigentes atque acutas nares, spumantia labia, torpentem squamosamque linguam, aridum palatum, fatigatum caput, hanelum pectus, raucum murmur et mesta suspiria, odorem totius corporis molestum, precipueque alienati vultus horrorem.¹⁰⁸⁹

¹⁰⁸⁶ È vero infatti che di questo tipo di paura che ha come preconditione la notte Leopardi ci parla a più riprese in molti luoghi zibaldoniani e in alcuni importanti componimenti poetici.

¹⁰⁸⁷ Ovviamente qui faremo sempre riferimento al sentimento nei confronti della vita, alterato dal punto di vista dell'irrazionalità e dell'inspiegabilità della nostra presenza nel mondo. Parleremo dell'uomo che di fronte all'incognita vita-morte reagisce con paura, e parleremo di questa paura come senso forte di non appartenenza a questo mondo. Niente di gotico, dunque...

¹⁰⁸⁸ Giuseppe Ungaretti, *Dannazione, da Sentimento del tempo*, in ID., *Vita d'uomo – Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1969 (1992), p. 176, vv. 3-6

¹⁰⁸⁹ L'edizione di riferimento qui seguita è Francesco Petrarca, *Opere latine, Secretum, De secreto conflictu curarum mearum*, a cura di Antonietta Bufano con la collaborazione di Basile Anacri e Clara Kraus Reggiani, introd. di Manlio Pastore Stocchi, vol. I, ed. UTET, Torino 1975, pp. 82-83, per la collana dei Classici Italiani, Collezione fondata da Ferdinando Neri, diretta da

Agostino, protagonista del dialogo, ha descritto lo sgomento, “quel che io definivo”, dice appena sotto, “penetrare abbastanza a fondo” l’idea della morte.¹⁰⁹⁰ Ci interessa qui questo “penetrare abbastanza a fondo” la morte, renderne vicina la presenza, ma irrazionalmente, senza volontà, come atto casuale figlio del respiro e di ciò che siamo. Ci interessa capire il senso poetico delle veglie notturne, di questo abbandonarsi al silenzio delle cose in una sorta di sconfinamento verso l’arcano... Si tratta qui (ancora una volta!) di appropriarci dei morti fino a dannazione definitiva. “Nella notte l’uomo accende una luce a se stesso, spento negli sguardi, e vivente si afferra al morto; sveglia si afferra al dormiente”¹⁰⁹¹ aveva detto Eraclito: i terrori notturni intuiscono il nulla e lo fanno, potremmo dire, dal punto di vista del corpo, delle sue reazioni, dell’invecchiamento a cui è sottoposto inesorabilmente dalle leggi della natura. Proprio in considerazione di ciò la veglia è veglia di morte, per la morte:

[...] si discorrerà per due momenti in questa piccola città della mia morte e poi ec., aprì la finestra ec. era l’alba ec. ec. non aveva pianto nella sua malattia se non di rado ma allora il vedere ec. per l’ultima volta ec. comparare la vita della natura e la sua eterna giovinezza e rinnovamento col suo morire senza rinnovamento appunto nella primavera della giovinezza ec. pensare che mentre tutti riposavano egli solo, come disse, *vegliava per morire...*¹⁰⁹²

Anche Ivàn Il’îc che si prepara alla morte, che lotta vanamente contro il suo incombere, sente il battito profondo della *differenza* e cerca la luce contro l’orrore:

[..] C’era la luce, e adesso ci sono le tenebre. Ero qui, e adesso sono là! Là dove?” Fu preso dal gelo, gli si fermò il respiro. Udiva solamente i battiti del proprio cuore. “Io non ci sarò più, ma allora che cosa ci sarà? Non ci sarà nulla. E dove sarò io, quando non ci sarò più? Possibile che sia la morte? No, non voglio.” Saltò in piedi, voleva accendere la candela, rovistò con mani tremanti, fece cadere candela e candeliere sul pavimento e si ributtò nuovamente all’indietro, sul cuscino. “Perché? Poco importa” si diceva fissando il buio con gli occhi

Mario Fubini. Riporto la traduzione della Bufano: “ [...] passare in rassegna a uno a uno, pensandovi con la massima intensità, le membra dei moribondi; e mentre gli arti si vanno già raffreddando, vedere il petto bruciare e bagnarsi di un sudore molesto, i fianchi pulsare, lo spirito vitale affievolirsi per l’appressarsi della fine. Inoltre gli occhi infossati e smarriti, lo sguardo lagrimoso, la fronte corrugata e illividita, le guance cascanti, i denti ingialliti, le narici irrigidite e affilate, le labbra ricoperte di schiuma, la lingua intorpidita e ruvida, il palato secco, il capo appesantito, il petto ansante, un sordo rantolare e mesti sospiri, l’odore sgradevole di tutto il corpo e soprattutto l’orrore che suscita il volto senza espressione.” La stessa tensione troviamo nella descrizione della morte effettuata nel trattato di padre Bartoli presente nella biblioteca di casa Leopardi e che il poeta quasi sicuramente lesse, *L’uomo al punto, l’uomo al punto di morte* (1667): “[...] morti gli occhi alla luce, morti gli orecchi al suono, la lingua alle parole, il cuore a sentir niuno affetto, il volto a palesarlo: tutto orrore, puzzo, silenzio...”. L’edizione seguita è *L’uomo al punto cioè in punto di morte considerato dal Padre Daniello Bartoli della Compagnia di Gesù*, Silvestri, Milano 1847, p. 325. Assumiamo, anche se con fini del tutto diversi, queste notizie da Lucio Felici, *L’Olimpo abbandonato*, cit., p. 156

¹⁰⁹⁰ F. Petrarca, *Secretum*, cit., p. 83, cit.

¹⁰⁹¹ Si tratta del fr. 22B26DK di Eraclito, tratto da Clemente Alessandrino, *Stromata*, 4, 141, I e qui riportato nella traduzione di Giorgio Colli, *La sapienza greca*, 3 voll., Adelphi, Milano 2006 (1980), III, p. 65

¹⁰⁹² *Ricordi d’infanzia*, in *Poesie e prose*, p. 1191, corsivo nostro

spalancati. “È la morte. Sì, la morte. E nessuno di loro sa, e non vuole sapere, e non hanno pietà [...] Per loro è indifferente la cosa, ma anche loro moriranno. Stupidi. Io prima, ma loro dopo: e per loro sarà la stessa cosa. E loro intanto se la godono. Animali!” La rabbia lo soffocava. E si sentì orribilmente, tormentosamente male. “Non è possibile che tutti siano per sempre condannati a quest’orribile terrore”,¹⁰⁹³

Riportiamo a questo punto un passo di Lucrezio che ha delle sorprendenti assonanze con quello del Petrarca, con questo di Tolstòj e che ci serve da corollario alla considerazione leopardiana del *vegliare per morire*:

verum ubi vementi magis est commota metu mens,
consentire animam totam per membra videmus
sudoresque ita palloremque exsistere toto
corpore et infringi linguam vocemque aboriri,
caligare oculos, sonere auris, succidere artus,
denique concidere ex animi terrore videmus
saepe homines; facile ut quivis hinc noscere possit
esse animam cum animo coniunctam, quae cum animi <vi>
percussast, exim corpus propellit et icit.¹⁰⁹⁴

Questo tipo di spavento appare dunque come una prefigurazione. È il salto in cui passato presente e futuro si concentrano in un punto, in *quel* punto. Un salto che ha come effetto l’espressione sconvolta, il panico, il corpo impotente che presagisce la fine, e che rende gli occhi di volta in volta infossati, lacrimosi, annebbiati. Tutto questo chiamiamo anche angoscia e tedio, affanno e pianto, ma i terrori, con Baudelaire, sono vaghi, “ci accartocciano il cuore”,¹⁰⁹⁵ crescono, si ripetono, sono assidui ma vaghi, appunto, non concernono un oggetto ma il tutto...

Il ragionamento qui svolto prende dunque le mosse da una considerazione presente nello *Zib.*, laddove il poeta, distinguendo tra timore e terrore sostiene che quest’ultimo:

[...] è passione molto più forte e viva di quella, e molto più avvilitiva dell’animo e sospensiva dell’uso della ragione, anzi quasi di tutte le facoltà dell’animo, ed anche de’ sensi del corpo.

¹⁰⁹³ Lev Tolstòj, *La morte di Ivàn Il’ic’*, in *Tutti i racconti*, 2 voll., a cura di Igor Sibaldi, Mondadori, Milano 1991, I, p. 371

¹⁰⁹⁴ *De rer. nat.*, III, vv. 150-161, pp. 176-77: “Pure, quando da paura più forte la mente è commossa,/ vediamo che tutta l’anima sente con essa attraverso le membra,/ e in tutto il corpo escon fuori allora sudori e/ pallore, e s’incepta la lingua, e svanisce la voce,/ gli occhi s’annebbiano, le orecchie sibilano, cedono gli arti,/ e infine vediamo per il terrore spesso cader giù/ le persone: così che facilmente chiunque può qui intendere/ che è connessa all’animo l’anima, se quando è toccata da effetto/ dell’animo, subito fa muovere e colpisce il corpo.” Il passo richiama ma per contrasto il frammento celebre di Saffo (2 D.), ben conosciuto da Leopardi, in cui viene resa poeticamente la passione

¹⁰⁹⁵ “Ahi, mia povera musa, che cos’hai stamattina?/ Nei tuoi occhi infossati fan ressa le visioni/ notturne, a freddi lampi sul tuo viso/ passano taciturni l’orrore e la follia.” Così Charles Baudelaire *La musa malata*, vv. 1-4, da *I fiori del male*, in ID., *Opere*, cit., p. 39. Il tema viene ripreso in *Reversibilità*, vv. 1-5, ivi, p. 95: “Angelo di gaiezza, cosa sai dell’angoscia,/della vergogna, dei rimorsi, degli affanni, del pianto,/di quei vaghi terrori che nelle notti orrende/ ci accartocciano il cuore?/ Angelo di gaiezza, cosa sai dell’angoscia?”

Nondimeno la prima di queste passioni non cade nell'uomo perfettamente coraggioso o savio, la seconda sì. Egli non teme mai, ma può sempre essere atterrito. Nessuno può debitamente vantarsi di non poter essere spaventato.¹⁰⁹⁶

Il terrore avvilisce l'animo, sospende la ragione e le altre facoltà ma è proprio dell'uomo coraggioso o savio. Questo suo essere proprietà dell'eccellenza contrassegnato com'è da un di più di passione che nasce dal sentire la *discordanza assoluta* degli elementi e dal sentirla su di sé, suscita lo stesso "dolore cupo e vivo" provato dai fanciulli anche a causa della freschezza e dell'intensità dell'immaginazione. Con esplicito riferimento al *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, che quei terrori aveva ludicamente¹⁰⁹⁷ attaccato, Leopardi descrive in una pagina densa l'entità dello spavento fanciullesco riferito a "larve, sogni, cadaveri, strepiti notturni, immagini reali".¹⁰⁹⁸ Un timore così grande in rapporto all'età, da superare per intensità tutti gli altri. Dal nostro punto di vista, una porta aperta verso il nulla. Il tempo della quiete e del silenzio destinato al sogno, dirà nel *Saggio* trattando del meriggio ma come anticipazione di quanto sosterrà appena dopo nel capitolo dedicato alla notte,

[...] è stato sempre il più proprio a risvegliare le chimeriche idee di fantasmi e di visioni, che quasi ogni uomo ha succhiate col latte. Si tace, si è solo, si è nelle tenebre: ecco i timori panici in folla, ecco i palpiti, ecco i sudori angosciosi, l'orecchio in aria per spiare ogni romore, i sospetti, e talvolta ancora le visioni immaginarie. Se tutto ciò è proprio dei fanciulli, noi possiamo considerar come tali gli antichi volgari, allevati in una religione che dava peso ai loro errori, e autorizzava i loro spaventi.¹⁰⁹⁹

Splendide e terribili le pagine in cui Carlo Michelstaedter ci dà notizia di questa intensa vacuità vissuta sulla pelle e che riguarda la presenza stessa dell'uomo. E sono commento dei moti leopardiani, e ne sono suggello:

Poi la vita si incarica di stordirli; l'esser vivi si fa un'abitudine – *le cose che non attraggono non si guardano più*, le altre sono strettamente concatenate, la trama si fa uguale – il bambino si fa uomo – le ore degli spaventi sono ridotte al sordo continuo misurato dolore che stilla sotto a tutte le cose. Ma quando per ragioni che non stanno in loro, il lembo della trama si solleva, anche gli uomini conoscono le spaventevoli soste. Li visitano sogni nel sonno – quando rilassato, l'organismo vive l'oscuro dolore delle singole determinazioni impotenti ognuna per sé di fronte a ogni contingenza, per cui, fatta più sottile la trama dell'illusione più minacciosa appare l'oscurità. [...]. Si destano dal sonno, sbarrano gli occhi

¹⁰⁹⁶ *Zib.* pp. 2803-04. Il pensiero, qui espresso chiaramente ha altri riferimenti all'interno dello *Zib.*, p. e. alle pp. 90-91 e 262

¹⁰⁹⁷ In una lettera di presentazione del *Saggio* allo Stella il giovane poeta così dice infatti: "Si scherza sopra gli errori popolari più curiosi e ridicoli intorno alla Magia, ai Sogni, allo Sternuto, alle apparizioni degli spiriti sul meriggio, ai terrori notturni, alla natura del sole..." e questa dimensione di scherzo, di divagazione erudita mantiene il poderoso scritto. Cfr. *Lettere*, n. 11, p. 14, corsivo nostro, s.d. ma Recanati primi mesi del 1816

¹⁰⁹⁸ *Zib.* p. 531. Il pensiero è ripreso a p. 535 e ha riferimento alla p. 262 cit.

¹⁰⁹⁹ *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, in *Poesie e prose*, II, p. 705

nell'oscurità... e il soccorrevole fiammifero ridona loro la pace – allato è la dolce consorte – qui i vestiti con l'impronta del corpo [...]. E rassicurati rifanno l'oscurità; ma le immagini rimaste negli occhi si scompongono, - i piani pel domani e il dopodomani si arrestano – l'uomo si trova nuovamente senza nome e senza cognome, senza consorte e senza parenti, senza cose da fare, senza vestiti, solo, nudo, con gli occhi aperti a guardare l'oscurità. [...] Ogni sensazione si fa infinita; sembra loro che davanti ai loro occhi dei punti s'allontanino infinitamente, che cose piccole diventino infinitamente grandi e che *l'infinito li beva*; cercano angosciati una tavola di salvezza, un punto saldo, tutto si scompone, tutto cede, fugge, s'allontana e tutto domina il ghigno sarcastico: “ùùùùùù...niente, niente, niente, non sei niente, so che non sei niente, so che qui t'affidi ed io ti distruggerò sotto il piede il terreno, so quello che riprometti a te stesso e non ti sarà mantenuto, come tu hai sempre promesso e mai tenuto – perché non sei niente e non puoi niente, io so che non puoi niente, niente, niente....”¹¹⁰⁰

Interrompiamo per un momento l'anatema orgiastico-funereo di Michelstaedter e la minaccia di questo niente incombente per consolarci con un passo fondamentale di Platone:

- Abbiamo paura, Socrate. Tenta tu di calmarci. Anzi, non credere che siamo noi ad avere paura; forse ha paura quel bambino che è dentro di noi. Devi calmarlo devi fargli capire che non deve avere paura della morte, di quella strega malefica.
- Cantategli ogni giorno la ninna nanna - disse Socrate – e cullandolo ogni giorno di parole si calmerà.
- O Socrate, dove troveremo un cantore simile a te, se tu ci abbandoni?¹¹⁰¹

e con uno di Lucrezio i primi quattro troviamo nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, al cap. VIII, *Dei terrori notturni*:

nam veluti pueri trepidant atque omnia caecis
in tenebris metuunt, sic nos in luce timemus
interdum, nilo quae sunt metuenda magis quam
quae pueri in tenebris pavitant finguntque futura.
hunc igitur terrorem animi tenebrasque necesses
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque.¹¹⁰²

¹¹⁰⁰ Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano, 1995, pp. 23-24

¹¹⁰¹ Platone, *Fedone*, 77e – 78 a. Il brano è citato nella traduzione, molto più suggestiva di quella a cura del Reale da noi seguita altrove, di Salvatore Lo Bue, *Storia della Poesia. Le nuove muse. Ellenismo e origini della modernità*, vol V, Franco Angeli, Milano 2006, p. 13. Ricordiamo che Leopardi lesse il *Fedone* alla fine di aprile del 1823

¹¹⁰² *De rer. nat.*, II, vv. 55-61. Riportiamo anche qui la traduzione: “Proprio come i bambini sono paurosi e tutto tra le ombre/ senza luce temono, così anche noi nella luce temiamo./ talvolta cose che dovrebbero far meno paura nulla più di ciò/ che i bambini temono tra le ombre, e s'immaginano dovere accadere./ Questo terrore dell'anima, dunque, queste tenebre, occorre che/ non raggi del sole, né fulgide frecce del giorno/ le dissolvano, ma esame di Natura, e dottrina su questa.” Uno stato simile è espresso nel libro I, vv. 146-48 e nel III, vv. 87-93. La citazione del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* è a p. 726 dell'edizione qui seguita

Riprendiamo:

Egli si sente arretrato nel tempo e pur vive e teme di morire. Di fronte al tempo che viene lento e inesorabile, egli si sente impotente come un morto a curar la sua vita, e soffre ogni attimo il dolore della morte. Questo dolore accomuna tutte le cose che vivono e non hanno in sé la vita, che vivono senza persuasione, che come vivono temono la morte. E stillante in ogni attimo della vita nessuno lo conosce, ma lo dice gioia; assorbente nei terrori della notte e della solitudine ognuno lo prova ma nessuno lo confessa, che alla luce del giorno si dice contento e sufficiente e soddisfatto di sé.¹¹⁰³

Il terrore improvviso è tra gli accidenti che hanno una influenza duratura sulle facoltà dell'animo,¹¹⁰⁴ e il poeta stesso ce ne dà un notevole esempio nella famosa lettera-confessione scritta al Giordani il 6 marzo 1820, in cui racconterà un episodio ripreso come riferimento il successivo 24 aprile e da noi assimilato precedentemente, quanto ad assonanza, al dolore di Giobbe:

[...] poche sere addietro, prima di coricarmi, aperta la finestra della mia stanza, e vedendo un cielo puro e un bel raggio di luna, e sentendo un'aria tepida e certi cani che abbaiano da lontano, mi si svegliarono alcune immagini antiche, e mi parve di sentire un moto nel cuore, onde mi posi a gridare come un forsennato, domandando misericordia alla natura, la cui voce mi pareva di udire dopo tanto tempo. E in quel momento dando uno sguardo alla mia condizione passata, alla quale era certo di ritornare subito dopo, com'è seguito, *m'agghiacciai dallo spavento*, non arrivando a comprendere come si possa tollerare la vita senza illusioni e affetti vivi, e senza immaginazione ed entusiasmo, delle quali cose un anno addietro si componeva tutto il mio tempo, e mi faceano così beato non ostante i miei travagli. Ora sono stecchito e inaridito come una canna secca [...] ¹¹⁰⁵

Anche Cioran nella sua prefazione ai *Saggi* del Rigoni si affratellerà a Leopardi raccontando della sua giovinezza: “[...] colpito dalla vastità e dall'universalità del non-senso, mi gettavo a terra tra sospiri e convulsioni, in preda a uno spasimo estremo...”¹¹⁰⁶

Così il poeta alla finestra ascolta il battito del tempo e ne ha paura. Domanda misericordia alla natura perché è quello che può fare davanti alla percezione *epidermica* “di quella verità universale, che tutto è nulla”.¹¹⁰⁷ La tensione tra interno e esterno, qui e altrove, motiva l'urlo – questo gesto dissoluto e non convenzionale che unisce il cuore alla luna – e chiarisce, ancora, il significato dello sgomento: attraverso la descrizione della propria impotenza il Recanatese, *agghiacciato dallo spavento*, raggiunge la certezza del nulla costitutivo dell'essenza stessa dell'uomo.

¹¹⁰³ C. Michelstaedter, *La persuasione...*, cit. p. 24

¹¹⁰⁴ Questo pensiero è espresso p.e. alla p. 2802 dello *Zib*.

¹¹⁰⁵ *Lettere*, n. 151, p. 243 corsivo nostro

¹¹⁰⁶ Emil Michel Cioran, *Prefazione* a Mario Andrea Rigoni, *Saggi sul pensiero leopardiano*, cit., p. 8

¹¹⁰⁷ *Lettere*, n. 151, p. 244 cit.

Anche Michelstaedter spiega la paura dove prima ha descritto rimorso, malinconia, noia: “La paura che gli uomini credono limitata al dato pericolo, ed è invece il terrore di fronte all’infinita oscurità di chi in un dato caso si esperimenti impotente: poiché è portato fuori dalla sua potenza”.¹¹⁰⁸

Ma cos’è quell’irrazionale che porta l’uomo fuori dalla sua potenza? Cosa, questa infinita oscurità? Più dell’inquietudine è dunque l’angoscia di chi pensa a un domani che non domina. Questo interpretiamo considerando la potenza come l’essere-in-potenza dell’ente che diviene. E diviene così, qui e ora. E l’impotenza interpretiamo come un arrendersi alla feroce evidenza. L’evidenza dell’esistere oltre l’orrore, al di là delle proprie intenzioni.

Tale pensiero è rilevante e riconduce in qualche modo a quanto leggiamo in Sartre:

Mi alzo di scatto: se soltanto potessi smettere di pensare, andrebbe già meglio [...] Ma il pensiero sono io che lo continuo, lo svolgo. Esisto. Penso che esisto. [...] Se potessi trattenermi dal pensare. Provo, ci riesco: mi pare che la testa si riempia di fumo... ed ecco che ricomincia [...]. Il mio pensiero sono *io*: ecco perché non posso fermarmi. Esisto perché penso... e non posso impedirmi di pensare. In questo momento stesso – è spaventoso- se esisto è *perché* ho orrore di esistere.¹¹⁰⁹

In questa riedizione in chiave esistenzialistica del *cogito ergo sum* che non è più a fondamento della conoscibilità delle cose, Sartre, andando al di là del mediato porsi della coscienza, compie un capovolgimento che interpreta il pensiero come una condanna all’essere per cui la stessa verità della morte che causa lo spavento supremo, se pensata, è certezza d’esistenza. Su questo fatto Leopardi discute. Che “l’anima non cessa di desiderare il piacere, come non cessa mai di pensare, perché il pensiero e il desiderio del piacere sono due operazioni egualmente continue e inseparabili dalla sua esistenza” è cosa di cui egli ci avverte fin dalle prime pagine del suo *Zib*.¹¹¹⁰

Ma se soltanto si potesse smettere di pensare per porre fine... a cosa? Come il *Pastore* non troviamo riposo: la colpa è nell’intelligenza che ci fa continuamente coscienti di noi, la colpa è nell’esser nati, nella ragione, nel male commesso, essa è il frutto del dissidio intimo e ultimo tra ciò che siamo e quello che ci si aspetta da noi; la colpa è nei confronti di un Dio verso cui tendiamo ma che non sentiamo nostro. Con tale intensità Joyce descrive il terrore provato di notte dal giovane Dedalus che, dietro le suggestioni di un predicatore, preda dei rimorsi per il Peccato, vede l’Inferno fatto di creature caprine dalla lunga coda, malvagie e perfide: “Aiuto! Scostò di scatto come impazzito le coperte per liberarsi il viso e il collo.” Anche qui la ricerca della luce, del respiro che manca: “Aria! L’aria del paradiso! Arrancò verso la finestra gemente e quasi sul punto di venir meno per la nausea...”¹¹¹¹

E cos’è il peccato se non questa discontinuità con la Regola, questo omettere la Legge?

¹¹⁰⁸ C. Michelstaedter, *La persuasione...*, cit., p. 25

¹¹⁰⁹ Jean Paul Sartre, *La nausea*, Einaudi, Torino 2006, pp. 136-37.

¹¹¹⁰ *Zib*. p. 183

¹¹¹¹ James Joyce, *Dedalus*, Mondadori, Milano 1980, p.159

Il motivo della finestra, della ricerca della luce ha a che fare col respiro. È un tuffo nell'aria.

Così Rilke:

Perché dovrei fare come in quelle notti in cui mi alzavo a sedere per paura della morte, e m'aggrappavo al pensiero che stare seduto era, almeno, ancora un segno di vita: che i morti non sedevano. [...] Stavo seduto e il mio aspetto doveva essere così orribile, che nulla aveva il coraggio di passare dalla mia parte. La mia ultima speranza era allora la finestra. [...] Ma appena avevo guardato da quella parte, avrei voluto che la finestra fosse stata tappata: chiusa come il muro. Perché sapevo che fuori tutto continuava con la stessa indifferenza, che anche fuori esisteva soltanto la mia solitudine. La solitudine che m'ero addossato, d'una grandezza sproporzionata al mio cuore. [...] Da bambino mi schiaffeggiavano e mi dicevano che ero vigliacco. Succedeva perché *mi spaventavo ancora male*. Ma poi imparai a spaventarmi con la vera paura, che cresce soltanto se cresce la forza che la produce. Non abbiamo nessuna idea di quella forza al di fuori della nostra paura. Perché essa è così incomprensibile, così avversa a noi, che il nostro cervello si decompone quando cerchiamo di pensarla. E tuttavia da un po' di tempo credo che sia la *nostra* forza, ancora troppo grande per noi.¹¹¹²

Così Leopardi:

e spesso all'ore tarde, assiso
Sul conscio letto, dolorosamente
Alla fioca lucerna poetando,
Lamentai co' silenzi e con la notte
Il fuggitivo spirito, ed a me stesso
In sul languir cantai funereo canto.¹¹¹³

Anche qui una sproporzione e una insufficienza, la percezione di una debolezza di fondo, strutturale, propria di chi ha scrutato il nulla e ha inteso la vita come un tutto. Attinente a chi conosce la propria debolezza. Ma il lamento è alla notte e al silenzio, lo spirito fugge via, perduto. E viene in mente Proust e il suo sottile panico ammorbidito dalla costanza dei rumori, l'esigenza di avere la mamma accanto, la necessità del sostegno e dell'affetto, modo dolce della sopravvivenza. Proust che si spaventa male, che cerca il conforto del contatto, ripiega e spera.¹¹¹⁴ C'è il senso del racchiudersi in una preghiera che attende risposta e in questo raccoglimento lo scrittore ascolta i rumori che arrivano dalle altre stanze:

Mi riaddormentavo e a volte non mi svegliavo più che per brevi istanti, il tempo di sentire gli scricchiolii organici dei legni, d'aprire

¹¹¹² Rainer Maria Rilke, *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, Adelphi, Milano 1992, pp. 124-25, primo corsivo nostro

¹¹¹³ *Le ricordanze*, vv. 113-119, p. 82

¹¹¹⁴ Di questo tipo di conforto familiare che è ricerca di certezza, di consolazione ci parla Leopardi in *Zib.* pp. 4229-31 cit. argomentando sulla necessità fisica di salvarsi dallo sgomento cercando riparo in una persona che riteniamo più forte, più esperta. Questo è atteggiamento naturale che sta alla base della ricerca di Dio...

gli occhi per fissare il caleidoscopio del buio, di assaporare grazie a un momentaneo barlume di coscienza il sonno nel quale erano immersi i mobili, la stanza, quel tutto di cui io non ero che una piccola parte e alla cui sensibilità tornavo subito a unirmi. Oppure, dormendo, avevo raggiunto senza sforzo un'età compiuta per sempre della mia vita primitiva, ritrovato l'uno o l'altro dei miei terrori infantili...¹¹¹⁵

C'è, ancora, il senso del grembo accogliente, della famiglia che prima di tutto ha funzione consolatoria perché è un ritorno al consueto, a ciò che abbiamo abbandonato inconsapevolmente e a cui aneliamo... Il piccolo Proust spera nell'arrivo della mamma. Spera nel piacere momentaneo di una parola dolce, magari sussurrata. Il rumore in questo caso aiuta, dà una continuità al tempo e all'esistenza. Altrove gli strepiti, gli scricchiolii organici dei legni, i fragori di varia natura, il suono delle campane impediscono il sonno o lo disturbano. Sono forieri di visioni che non cogli a fondo che segnano le notti “[...] mi addormentavo di fatto, metà nei sogni, metà nelle lacrime.”, dirà Flaubert, aggiungendo: “Erano visioni spaventose in grado di rendere pazzi dal terrore [...]”.¹¹¹⁶

Era stato così per il Tasso della lettera a Maurizio Cataneo del 30 dicembre 1585 dal carcere di Sant'Anna. È uno scritto, questo, di visioni e di angosce di un Tasso che convive coi suoi fantasmi, ma è una descrizione importante della fenomenologia dei terrori notturni. Qui il rumore è alienante, sconvolge l'equilibrio, è nelle orecchie, non nelle cose:

Sappia dunque ch'oltre que' miracoli del folletto [...], vi sono molti spaventi notturni, perché, essendo io desto, mi è paruto di vedere alcune fiammette ne l'aria; ed alcuna volta gli occhi mi sono scintillati in modo ch'io ho temuto di perder la vista; e me ne sono uscite faville visibilmente. Ho veduto ancora nel mezzo de lo sparviero¹¹¹⁷ ombre de' topi, che per ragione naturale non potevano farsi in quel luogo; ho udito strepiti spaventosi; e spesso negli orecchi ho sentito fischi, titinni, campanelle e romore quasi d'orologi da corda; e spesso è battuta un'ora; e dormendo m'è paruto che mi si butti un cavallo addosso; e mi son poi sentito alquanto dritto [...].¹¹¹⁸

Non sappiamo quanto resti della residua pazzia in queste pagine del Tasso, anche perché nel luglio successivo egli verrà liberato dalla segregazione in cui è stato costretto per ben sette anni ma ci interessa qui la descrizione quasi

¹¹¹⁵ Marcel Proust, *Dalla parte di Swann*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, Mondadori, Milano 1983, p. 6

¹¹¹⁶ Gustave Flaubert, *Diario di un pazzo*, in ID., *Opere*, Vol I, Mondadori, Milano 1997, pp. 22 – 23

¹¹¹⁷ Sparviero è qui il padiglione del letto.

¹¹¹⁸ L'edizione dell'epistolario tassiano di riferimento è ancora quella a cura del Guasti, *Le lettere di Torquato Tasso disposte per ordine di tempo ed illustrate da Cesare Guasti*, Firenze, Felice Le Monnier, 1852-1855, cinque tomi. Alcune correzioni sono state apportate da Angelo Solerti in due opere: nella sua *Appendice alle opere in prosa di Torquato Tasso*, Firenze, Le Monnier, 1892 e successivamente nella sua monumentale *Vita di Torquato Tasso*, II, Torino, Loescher, 1895. La lettera qui citata è la n. 456 dell'edizione Guasti. Importante in questo contesto è anche una lettera precedente a Danese Cataneo del 18 ottobre 1581.

fanciullesca degli strepiti, dei rumori, ci interessa questa impossibilità a uscire da sé di cui l'apprensione è solo un aspetto. D'altra parte Leopardi avrebbe annotato che "Nel Tasso vediamo uno che è vinto dalla sua miseria, soccombente, *atterrato*, che ha ceduto all'avversità, che soffre continuamente e patisce oltre modo", per poi concludere che "Sieno ancora immaginarie e vane del tutto le sue calamità; la infelicità sua certamente è reale."¹¹¹⁹

Convieni allora con Kafka intanarsi nel buio.¹¹²⁰ Convieni come Proust cercare il grembo materno.

Così Pessoa:

Sento un freddo fin dentro alle ossa ipotetiche, come se avessi paura.
E accoccolato, annientato, umano, solo con me stesso nella poca
tenebra che ancora mi resta, piango, sì, piango, piango di solitudine e
di vita [...] Piango per tutto: la perdita del grembo, la morte della
mano che qualcuno mi tendeva, le braccia che ignoravo come mi
abbracciavano, la spalla che non potrei mai avere... E il giorno che
sorge definitivamente, la pena che sorge in me come la verità cruda
del giorno, quello che ho sognato, quello che ho pensato, quello che
si è dimenticato in me stesso: tutto questo in un amalgama di ombre,
di finzioni e di rimorsi, si mescola nell'orbita in cui girano i mondi e
cade tra le cose della vita [...]¹¹²¹

La mamma non c'è più, la solitudine schiaccia: solo il pianto può dare sfogo
a questo stato mentale definitivo... Un pianto di solitudine e di vita.

Nella mia prima età, quando s'aspetta
Bramosamente il dì festivo, or poscia
Ch'egli era spento, io doloroso, in veglia,
Premea le piume; ed alla tarda notte
Un canto che s'udia per li sentieri
Lontanando morire a poco a poco,
Già similmente mi stringeva il core.¹¹²²

Ogni cosa giace, tutto riposa ma il poeta conosce lo strazio della distanza:
riportiamo le prime due quartine di un sonetto del Petrarca,

Or che 'l ciel e la terra e 'l vento tace
e le fere e gli augelli il sonno affrena,
Notte il carro stellato in giro mena
e nel suo letto il mar senz'onda giace,

veggio, penso, ardo, piango; e chi mi sface
sempre m'è inanzi per mia dolce pena:
guerra è 'l mio stato, d'ira e di duol piena,
e sol di lei pensando ò qualche pace.¹¹²³

¹¹¹⁹ *Zib.* pp. 4255-56, corsivo nostro

¹¹²⁰ "Ripensai chi ero, nei tuoi occhi non lessi più alcuna allusione, provai il terrore in sogno (di vivere in qualche luogo che non era il mio, come se fossi in casa mia), questo terrore lo provai realmente, dovetti ritornare nel buio" Lettera a Milena del 14 sett. 1920, in Franza Kafka, *Sogni*, a cura di Gaspare Giudice, Sellerio, Palermo 1997, p. 29

¹¹²¹ Fernando Pessoa, *Il libro dell'inquietudine*, Feltrinelli, Milano 1986, p. 109

¹¹²² *La sera del dì di festa*, vv. 40-46, p. 51

Leopardi che così lo rende nel famoso inizio della *Sera del dì di festa*:

Dolce e chiara è la notte e senza vento,
E queta sovra i tetti e in mezzo agli orti
Posa la luna, e di lontan rivela
Serena ogni montagna.¹¹²⁴

Ma le radici sono estese, il male ci perseguita nelle notti insonni ed è fatto di umori e consapevolezza, indecifrabile, ignoto perfino a noi stessi, un senso di infinito senza infinito, uno sgomento senza morte, l'inquietudine di chi, gli occhi sbarrati nel vuoto, somatizza l'esistenza, le dà una forma che non definisce, che irretisce ma non seduce. E seduzione notturna è quella che il giovane Enrico di Ofterdingen subisce, ma per il fiore azzurro, per le parole dello straniero. Gli elementi sono quelli che conosciamo, rumori esterni e interni, di scricchiolii, di sibili, dalla finestra un raggio:

I genitori erano già coricati e dormivano, la pendola batteva il suo monotono tempo, alle finestre scricchiolanti gemeva il vento; la stanza era a tratti rischiarata dal lume della luna. Il giovane se ne stava inquieto nel suo giaciglio e ripensava allo straniero e ai suoi racconti. Non son già i tesori che hanno risvegliato in me un così ineffabile desiderio, si diceva; ogni cupidigia m'è aliena: ma io agogno di vedere il fiore azzurro. Esso mi sta di continuo nel cuore e ad altro non posso pensare. Mai ancora avevo provato qualcosa di simile: è come se

¹¹²³ Francesco Petrarca, *Canzoniere*, 164, edizione commentata a cura di Marco Santagata, Mondadori, Milano 1996, p. 755. Petrarca sembra qui seguire i vv. 522-32 del IV libro dell'*Eneide*: "Nox erat et placidum carpebant fessa soporem/ corpora per terras silvaeque et saeva quierant/ aequora, cum medio volvuntur sidera lapsu,/ cum tacet omnis ager, pecudes pietaeque volucres,/ quaeque lacus late liquidos quaeque aspera dumis/ rura tenent, somno positae sub nocte silenti./[lenibant curas et corda oblita laborum.]/ At non infelix animi Phoenissa neque umquam/ solvitur in somnos oculisque aut pectore noctem/ accipit: ingeminant curae rursusque resurgens/saevit amor magnoque irarum fluctuat aestu". Questa la traduzione di M. Ramous, in Virgilio, *Eneide IV*, vv. 522-32, introduzione di Giovan Battista Conte, commento di G. Baldo, Marsilio, Venezia 1998, p. 245: "Era la notte e in terra i corpi stanchi assaporavano/ un placido riposo; acquietati s'erano il mare tempestoso/ e i boschi, quando le stelle si volgono a metà del loro corso,/ e tace ogni campo, le greggi e i variopinti uccelli,/ sia che vivano su ampie distese d'acqua o su terre/ irte di rovi: sommersi dal sonno nel silenzio della notte,/ scordati in cuore gli affanni, lenivano le pene./ Ma non s'acquieta la sventurata fenicia, che mai s'abbandona/ al sonno o accoglie negli occhi e nell'animo la notte:/ raddoppiano i tormenti e, ridestandosi di nuovo,/infuria l'amore e ribolle nella gran vampa della sua ira". Inutile dire che in tutti questi incipit notturni riecheggia più o meno consapevolmente il *Notturmo* di Alcmene: "Dormono le cime dei monti e le gole, i picchi e i dirupi, e le schiere di animali, quanti nutre la nera terra, e le fiere abitatrici dei monti e la stirpe delle api e i mostri degli abissi del mare purpureo; dormono le schiere di uccelli dalle ali distese" in Alcmene, *I frammenti*, a cura di A. Garzya, Napoli 1954, pp. 126 sgg. In Garzya il frammento è il 49. Non bisogna d'altra parte scordare, a proposito di questa attesa complice, di questa fatica che trova nella notte riposo, le stesse traduzioni leopardiane dell'*Eneide* laddove il poeta traduce "Et iam nox umida caelo/precepitat suadentque cadentia sidera somnos con "E già dal cielo/ precipita la notte umida, e gli astri/ vanno in cader persuadendo il sonno", G. Leopardi, *Traduzione del Libro Secondo dell'Eneide*, vv. 11-13, in *Poeti greci e latini*, cit., p. 327

¹¹²⁴ *La sera del dì di festa*, vv. 1-4, p. 50: "Dolce e chiara è la notte e senza vento/ E queta sovra i tetti e in mezzo agli orti/ Posa la luna, e di lontan rivela/ Serena ogni montagna...". In questo attacco, Gilberto Lonardi, *Classicismo e utopia...*, cit., pp. 74-75 e p. 141, ha rintracciato delle suggestioni dai *Fenomeni* di Arato

avessi sognato, o piuttosto se mi fossi addormentato in un altro mondo;
ché in quello che ho vissuto fin qui chi si sarebbe preoccupato di fiori,
né mai ho sentito prima di così portentose passioni per un fiore.¹¹²⁵

Non sono solo i racconti dello straniero a rendere inquieto Enrico. È la mancanza di qualcosa, della leggerezza, del fiore azzurro su cui si fissa l'attenzione del giovane. Questa consapevolezza di un qualcosa che viene a mancare, di un cercare senza oggetto o di un cercare un oggetto che è pura suggestione, è all'origine del disagio: il desiderio è ineffabile, senza espressione. Il poeta, come il bambino, è colui che viene sedotto: il mondo non gli appartiene, è al di là della sua comprensione, proprio perché portentosa è la sua passione per le cose: "E il mondo è, come le donne, di chi lo seduce, gode di lui, e lo calpesta"¹¹²⁶ si dice in un commento conclusivo del LXXV dei *Pensieri* a marcare comunque una non appartenenza. Ma il poeta è colui che "deve pensare a sedurre come crede meglio..."¹¹²⁷ o come meglio può. Così i terrori notturni suscitati da quell'irrazionale che si annida in noi ed è indipendente da noi possono avere i nomi più disparati, chiamarsi perfino amore, possono essere financo causati dall'inganno. L'irrazionale si confronta con le nostre paure più ancestrali e intuisce la sproporzione tra vita e morte ed è dolore inconsapevole e pressante, prefigurazione del nulla.

Ed è ancora Cioran a tracciare la via della quiete donandoci un segreto segno di sopravvivenza:

Nelle brutte notti, giunge un momento in cui si cessa di agitarsi, in cui si depongono le armi: segue una pace, trionfo invisibile, ricompensa suprema dopo le angosce che l'hanno preceduta. *Accettare* è il segreto dei limiti. Niente eguaglia un lottatore che rinuncia, niente vale l'estasi della capitolazione...¹¹²⁸

Accettando, apriamo ancora la finestra, con la donna-ombra di Dino Campana, complice la notte e gettiamo un ponte dissolto tra l'uomo e il nulla chiamandolo infinito: esso determinerà i nostri affetti, la qualità stessa dei nostri inganni salvandoci vanamente, ma attraverso il cielo, dal rapporto con l'arcano consustanziale alla natura stessa dell'uomo. Dalla violenza contro se stessi stabilita da quel rapporto. Da una violenza che è già poesia benedetta dalla luna e che riesce a essere dolce (docile):

Aprimmo la finestra al cielo notturno. Gli uomini come spettri vaganti: vagavano come gli spettri: e la città (le vie le chiese le piazze) si componeva in un sogno cadenzato, come per una melodia invisibile scaturita da quel vagare. Non era dunque il mondo abitato da dolci spettri e nella notte non era il sogno ridesto nelle potenze sue tutte trionfale? Qual ponte, muti chiedemmo, qual ponte abbiamo noi gettato sull'infinito, che tutto ci appare ombra di eternità? A quale sogno levammo la nostalgia della nostra bellezza?

¹¹²⁵ Novalis, *Enrico di Ofterdingen*, trad. di Tommaso Landolfi, Adelphi, Milano 1997, p. 15

¹¹²⁶ *Pensieri*, LXXV, p. 325

¹¹²⁷ *Zib.* p. 18

¹¹²⁸ Emil Michel Cioran, *Squartamento*, Adelphi, Milano 1996 (1981), p. 134

La luna sorgeva nella sua vecchia vestaglia dietro la chiesa bizantina.¹¹²⁹

Quel sogno a cui *levammo la nostalgia della nostra bellezza* è il segreto del limite, *la possibilità* del riposo o del ritorno. Quel sogno è fuori dalla finestra.

6.3.2 Attraverso il cielo

Fuori dalla finestra, nella notte, speranza e luce, c'è il cielo. Ci sono gli astri. C'è la sposa-luna.

“Per gli gnomi, che stanno sempre sotterra? Oh questa è la più bella che si possa udire. Che fanno agli gnomi il sole, la luna, il mare, le campagne?”¹¹³⁰

No, agli gnomi non sappiamo cosa facciano gli astri e il mondo. Possiamo tentare di capire cosa essi facciano all'uomo. Cosa significhino per il poeta.

Presumibilmente dal 1811 fino sicuramente al 1813, giovanissimo studioso, Leopardi scrive quella sua vasta opera, la *Storia dell'astronomia*, che suscita ammirazione per l'erudizione ostentata. Attraverso la *Bibliotheca greca* e la *Latina* del Fabricio, il giovane erudito apprende di seconda mano una congerie di nozioni impressionanti tratte da Lucrezio, Omero, Seneca, Cicerone, Ovidio, Platone, Eraclito, Anassagora, Anacreonte, Virgilio, Lucano e le rielabora in una sintesi che se non è originale, denota tuttavia un gusto e una attenzione già maturi. Notizie di seconda mano, quindi, e originalità ridotta all'osso. Eppure ci sono parti per noi sorprendenti che illuminano fortemente la tesi che intendiamo qui portare avanti sulla visione del cielo come propedeutica alla poesia, come inizio di un modo poetico di guardare alle cose. La preconditione della poesia non consiste infatti solo nei moti inquieti dell'animo, in questo bisogno di fuga dal corpo e dalla notte, nella costante e costantemente delusa ricerca di felicità o nella noia. Essa è anche nella percezione dell'esterno che sgomenta, che è comunque sempre il segno di una sproporzione ma che induce un vortice di pensieri che sono pur essi l'espressione di una lotta interiore contro il male, per il bene. La dimensione dell'io in rapporto all'altro ha un gesto, il sollevare il capo verso il cielo, come esigenza imprescindibile di qualsiasi approccio, come inizio della ricerca di uno spazio fuori che è rifugio, che è salvezza, che diventerà sfida.

E dunque la luna, definita “[...] un corpo talora falcato, talora rotondo, che avanzandosi con maestà faceva scomparir la plebe delle stelle [...] che essendo più grande in apparenza del sole spandea nondimeno minor copia di luce, il cui splendore delicato e argenteo ricreava l'occhio senza offenderlo...”¹¹³¹

E quindi le stelle, “quelle innumerabili faci, che per ogni dove disperse diffondono i loro tremuli raggi, e rischiarano non men le celesti che le terrestri

¹¹²⁹ Dino Campana, *La notte*, in *Canti Orfici ed altre poesie*, ed. a cura di Renato Martinoni, Einaudi, Torino 2003, pp. 21-22

¹¹³⁰ *O.M.*, *Dialogo di un folletto e di uno gnomo*, p. 35

¹¹³¹ *Storia dell'astronomia*, in *Poesie e prose*, pp. 574-75. “Immensi spazi”: preconizzazione degli *interminati spazi dell'Infinito?*

regioni, ne accrescon la bellezza e lo rendono del tutto meraviglioso e sorprendente. L'uomo divien come estatico nel contemplare l'ordine ammirabile in cui schierate sono...[...] Ma le loro scintille son dolci, e soavi i loro raggi si dispergono nell'immensi spazi, interposti tra que' corpi e la terra".¹¹³² Saranno definite "pudiche e taciturne" nei *Paralipomeni* per evidenziarne la distanza, per dirne l'esilità.¹¹³³

Infine il sole, che verrà presentato nel *Cantico del Gallo Silvestre* come "autore del giorno e preside della vigilia"¹¹³⁴ e in *Storia dell'astronomia* sarà reso nella sua meravigliosa forza: "Quale spettacolo non ci presenta questo corpo luminoso che avanzandosi nel cielo dà norma e legge alle nostre operazioni [...]! Mentre il tutto tace, e langue l'uomo abbandonato all'ozio ed al sonno, egli è che richiama agli spiriti l'usato vigore, e invita l'uomo alla fatica e al travaglio".¹¹³⁵ Bellissima infine la descrizione dell'alba: "Finalmente la Natura sembra offrirci ciò che ella ha di più grande: il sole si leva. Un primo raggio ha superato la sommità delle montagne, che cel tenevano ascosto, e rapidamente è corso a propagarsi e a diffondersi...", per concludere che "l'uomo contemplativo si sente rapito da questo spettacolo"¹¹³⁶. Sono definizioni suggestive a cui si perdonano taluni eccessi dovuti alla giovane età, ma che rivelano la capacità di guardare il cielo, di *parlare* con gli astri, di intridersi della loro forza.

Nella notte, nel cielo, nel celeste confine in cui tutto avviene, in cui la triste vita di ognuno accade, il colloquio con gli astri è sempre presente: la percezione del tempo, nel giorno e nella notte, lo starsene in solitudine *a noverar le stelle*, il sentire i corpi celesti compagni indifferenti di ciò che accade nell'animo, "Vaghe stelle dell'Orsa, io mi rammento...", "Che fai silenziosa in ciel, candida luna?". *Interminati* sono gli spazi per chi sta davanti.

Non si comprende la necessità sentita dal poeta di un dialogo quotidiano con gli astri se non si intende la poesia (anche) come un conflitto irrisolto tra finito e infinito, conflitto che è la scaturigine del poetico come atto esistenziale di sopravvivenza che sconfinava nel niente.

Quello verso la luna e gli astri è lo sguardo antico di un posizionamento dell'individuo nella realtà del cosmo. Insistiamo su questo perché nelle considerazioni svolte dal Recanatese sulla grandezza poetica degli antichi si scorge come, oltre che per la meraviglia, essi primeggiano per questo rapporto istintivo con la natura, e dunque con l'altezza, con l'infinitamente grande. Una cifra imprescindibile dell'influenza che gli antichi ebbero in Leopardi, sta proprio in questa ricerca di un colloquio costante con l'immensamente grande, con la natura che essi tentarono di imitare, ma di cui colsero i tratti anche terribili.

L'anelito che conduce l'animo a misurarsi con uno spazio sconfinato, il guardare il cielo nel tentativo di comprenderlo come appropriazione necessaria dell'assolutamente altro, mantiene lo stupore antico nei confronti della natura come succedersi delle stagioni, come passare ciclico del tempo, in un divenire che avvolge le cose, caratterizzando la materia.

¹¹³² *ivi*, pp. 586-87

¹¹³³ *Paralipomeni alla Batracomiomachia*, in *Poesie e prose*, I, p. 220

¹¹³⁴ *O.M.*, *Cantico del Gallo Silvestre*, p. 162

¹¹³⁵ *Storia dell'astronomia*, pp. 579-80

¹¹³⁶ *Storia dell'astronomia*, p. 580

La conquista della luna avviene attraverso interrogativi, mediante le parole: ecco, trovare le parole, dire le parole, significa sempre, appropriarsi di una cosa. È importante allora analizzare l'aggettivazione usata per indicare gli astri, perché lì viene reso in modo efficace il rapporto tra interno ed esterno, tra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto. Per gli astri passano i sentimenti, la luce esterna proiettata dagli astri dialoga inevitabilmente con lo stato d'animo del poeta, lo riproduce, lo contrasta con l'indifferenza, lo mette in risalto. Per questo le stelle dell'Orsa non sono splendenti, non sono belle o meravigliose ma sono vaghe, perché vago è l'occhio che le guarda, perciò la luna è silenziosa o candida, o aurea. L'aggettivazione usata per indicare la luna è sintomatica di questa sensazione: ne *La vita solitaria* viene evocata come "Cara", al v. 70 e "Benigna/ delle notti reina" ai vv. 74-75 ("Tutta benigna" è ricordiamo Elvira, quando bacia Consalvo, v. 72), il raggio della luna che prima era "tranquillo", v. 70 viene appena oltre definito "vezzoso" vv. 96-97 (e "vezzosa" vien detta Rachele, al v. 83 dell'*Inno ai patriarchi*), ma in *Saffo* il raggio è "verecondo", v. 1, e la luna viene definita "serena/ dominatrice dell'etereo campo", ai vv. 101-102, pp. 58-59; nell'*Inno ai Patriarchi* la troviamo "Aurea", v. 34; in *Bruto minore*: "Candida" v. 77; ne *La sera del dì di festa*, la luna è "Queta", v. 2; in *Alla luna*: "graziosa", v.1, p. 52 e *da rimirare* anche se con angoscia, al v. 3, "diletta" al v. 10, (come Elvira che tiene la mano a Consalvo v. 78); nell'*Epistola al Pepoli*, la troviamo "Tacita", v. 132, p. 70; in *Canto notturno*: "silenziosa", v. 2 e "vaga" v. 7, "vergine", v. 37, "intatta", v. 57, immortale, v. 50, "solinga", "eterna peregrina", v. 61, "pensosa" (come era pensosa Silvia) v. 62, "muta", v. 80, "giovinetta immortal" al v. 99, "Candida" al v. 138.

La visione della luna come di una fidanzata recalcitrante e bellissima, che troverà la sua più compiuta formulazione nel *Canto notturno*, è suggerita dall'inizio del canto *Alla luna*. È importante qui rilevare come il volto della luna sia "nebuloso" e "tremulo" ma perché guardato da una lacrima: l'interazione tra l'io e il mondo sta tutta in questo modo di percepire. *Dallo sguardo* umido la luna viene restituita tremante, come se partecipasse, questa volta sì, del dolore dell'uomo. Come se fosse essa stessa nel pianto...

O graziosa luna, io mi rammento
 Che, or volge l'anno, sovra questo colle
 Io venia pien d'angoscia a rimirarti:
 E tu pendevi allor su quella selva
 Siccome or fai, che tutta la rischiari.
 Ma nebuloso e tremulo dal pianto
 Che mi sorgea sul ciglio, alle mie luci
 Il tuo volto apparìa, che travagliosa
 Era mia vita: ed è, né cangia stile,
 O mia diletta luna.¹¹³⁷

La stessa teoria del piacere viene spiegata, anche in quanto sensazione suscitata dall'esterno, dal vedere che sconfina, che non coglie pienamente. Una metafisica della luce che spiega con l'amore per l'indefinito, la frequenza con cui sole e luna e stelle vengono ammirate.

¹¹³⁷ *Alla luna*, vv. 1-10, p. 52

Da quella parte della mia teoria del piacere dove si mostra come degli oggetti veduti per metà, o con certi impedimenti ec. ci destino idee *indefinite*, si spiega perchè piaccia la luce del sole o della luna, veduta in luogo dov'essi non si vedano e non si scopra la sorgente della luce; un luogo solamente in parte illuminato da essa luce; il riflesso di detta luce, e i vari effetti materiali che ne derivano; il penetrare di detta luce in luoghi dov'ella divenga incerta e impedita, e non bene si distingua, come attraverso un canneto, in una selva, per li balconi socchiusi ec. ec.; la detta luce veduta in luogo oggetto ec. dov'ella non entri e non percota dirittamente, ma vi sia ribattuta e diffusa da qualche altro luogo od oggetto ec. dov'ella venga a battere; in un andito veduto al di dentro o al di fuori, e in una loggia parimente ec. quei luoghi dove la luce si confonde ec. ec. colle ombre, come sotto un portico, in una loggia elevata e pensile, fra le rupi e i burroni, in una valle, sui colli veduti dalla parte dell'ombra, in modo che ne sieno indorate le cime; il riflesso che produce p. e. un vetro colorato su quegli oggetti su cui si riflettono i raggi che passano per detto vetro; tutti quegli oggetti in somma che per diverse materiali e menome circostanze giungono alla nostra vista, *udito* ec. in modo incerto, mal distinto, imperfetto, incompleto, o fuor dell'ordinario ec. Per lo contrario la vista del sole o della luna in una campagna vasta ed aprica, e in un cielo aperto ec. è piacevole per la vastità della sensazione. Ed è pur piacevole per la ragione assegnata di sopra, la vista di un cielo diversamente sparso di nuvoletti, dove la luce del sole o della luna produca effetti *variati*, e indistinti, e non ordinari.¹¹³⁸

Soprattutto lo spazio, uno spazio. Da cui scrutare il mondo. L'indefinito allora è la percezione indistinta delle cose, il poetico dell'infinito, la proiezione. Importante è qui la *variazione degli effetti* che crea molteplicità indeterminata. Rispetto alla difficoltà di trovare il nudo vero da parte della filosofia, la poesia restituisce una sorta di sguardo gravido con cui l'essere viene scrutato.

Interpretiamo così, con la prevalenza dello sguardo rivolto agli astri, con la sua costanza rivelatrice, la chiusa di *Aspasia*. La riappropriazione di sé, il momento in cui il poeta che si era definito "di me privo", giacendo su un prato, immobile guarda il mare, la terra e il cielo. E sorride. Se altrove esprime lo sgomento dell'uomo davanti alla miriade di stelle e si perde nel poetico "noverar le stelle ad una ad una", qui il cielo è silenzioso, come in attesa: un sottofondo che sospende il mistero dell'essere in cui il poeta ritrova la propria libertà dalla schiavitù d'amore abbandonandosi agli elementi. Il cielo senza affetti bene può rappresentare una vita priva di passioni, senza la luce della speranza. La delusione di un amore perduto.

Il tramonto della luna esprime questo esausto abbandono nella giustapposizione della ciclicità della luna con l'unicità della vita di cui viene descritta la brevità. È uno schema catulliano, come ha fatto notare il Santagata,¹¹³⁹ che viene ripetuto in funzione consolatoria. Le connotazioni di

¹¹³⁸ *Zib.* pp. 1744-45, 20 settembre 1821

¹¹³⁹ Marco Santagata, *Il tramonto della luna*, Liguori, Napoli 1999, p. 94. Il riferimento è a Catullo, *Poesie*, V, 4-6, a cura di Francesco Della Corte, testo lat. a fronte, Mondadori, Milano 1992 (1977), pp. 44-45: "Soles occidere et redire possunt;/ nobis cum semel occidit brevis lux,/ nox est perpetua una dormienda. Il sole sì che tramonta e risorge;/ noi, quando è tramontata la luce breve della vita,/ dobbiamo dormire una sola interminabile notte."

oscurità del canto sono tristezza, rinuncia, proprio perché la luna si qualifica in assenza.

Ma gli astri stimolano anche il ricordo: le Vaghe stelle dell'Orsa hanno regalato al giovane Giacomo l'infinità della speranza:

Quante immagini un tempo, e quante fole
Creommi nel pensier l'aspetto vostro
E delle luci a voi compagne! allora
Che, tacito, seduto in verde zolla,
Delle sere io solea passar gran parte
Mirando il cielo, ed ascoltando il canto
Della rana rimota alla campagna!¹¹⁴⁰

Il silenzio delle stelle, il gracidare della rana, un suono prolungato nella notte, i sogni ad occhi aperti di un adolescente che scrutando il mare ha “pensieri immensi”,¹¹⁴¹ tutto questo ricorda il poeta attraverso il cielo nella sua personale via della rimembranza. Ed è la sua vita.

¹¹⁴⁰ *Le ricordanze* vv. 7-13, p. 79

¹¹⁴¹ *Le ricordanze*, v. 19, *ivi*

6.4 Un'illusione ottica. L'infinito

La percezione che il Recanatese ha del problema finito-infinito essendo etico-estetica non si concentra sulla incommensurabilità dei due concetti secondo una comprensione logico-matematica, ma guarda alla sostanza di tale rapporto vedendo nel finito l'uomo che pensa e che sente e considerando l'infinito (anche) un anelito. E l'anelito è (sempre) poetico.

Tra finito e infinito l'unico nesso possibile pare essere quello della proporzionalità e questo crea già quella che poeticamente è una frattura sentimentale. L'uomo sensibile col suo intuire, con la sua capacità di partecipare delle cose per colpo d'occhio o per immaginazione, viceversa, unifica nell'io il finito coll'infinito nel segno di una sproporzione e di un desiderio.

E dunque:

Sempre caro mi fu quest'ermo colle,
E questa siepe, che da tanta parte
Dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.
Ma sedendo e mirando, interminati
Spazi di là da quella, e sovrumani
Silenzi, e profondissima quiete
Io nel pensier mi fingo; ove per poco
Il cor non si spaura. E come il vento
Odo stormir tra queste piante, io quello
Infinito silenzio a questa voce
Vo comparando: e mi sovvien l'eterno,
E le morte stagioni, e la presente
E viva, e il suon di lei. Così tra questa
Immensità s'annega il pensier mio:
E il naufragar m'è dolce in questo mare.

Così l'infinito si sente, sopravviene improvvisamente, per un bisogno nascosto che riguarda la conoscenza e l'irrazionale, in quanto l'immaginazione concepisce indefinitamente, perché l'uomo *vuole* un piacere non determinato. Il desiderare, stimolo dell'azione, suscita in noi l'infinito, un'ansia infinita. E questo sentimento è comunque il segno di un vuoto che la poesia riempie nel momento in cui intuisce il mondo come forma e passione. L'infinito è in tal modo l'incompiuto, il non-definito che angustia l'anima angosciandola e facendole capire la propria insufficienza.

I due poli, il finito e l'infinito, sono filtrati dal vento (indefinito): sempre caro *mi* fu, *io* nel pensier *mi* fingo, *io* quell'infinito silenzio... e ancora : s'annega il pensier *mio*: e il naufragar *m'*è dolce. L'atto dell'ascoltare è la cifra di questo canto. I rumori sono il poetico che dà la continuità spazio-temporale all'azione, meglio al racconto: l'io è collocato fuori dallo spazio visivo, l'io sente, ode, vede: io è percezione di ciò che accade intorno, coscienza di ciò che si è in un rapporto con l'esterno che passa attraverso la complessità del vedere,

dell'ascoltare, del fingersi... Nell'intimità dei ricordi leopardiani, nella vastità dei *Canti* ci sono sempre un udire e un vedere che segnano il *trait-d'union* larvale tra interno ed esterno,¹¹⁴² tra ciò che avviene nell'animo e ciò che accade fuori. Le sensazioni, verrebbe da dire *per definizione*, sono poetiche e restituiscono il contesto, il senso del contesto. Il rapporto tra il poeta e il suo tempo, contrassegnato com'è da una impossibilità, si definisce dialetticamente attraverso la narrazione della sensazione-che-include e introduce l'esterno: non c'è poesia senza il vedere, senza l'udire, più in generale senza il sentire. E non c'è filosofia.¹¹⁴³

Il trovarsi qui e ora è allora prodromico al fingere, al fingersi del pensiero, perché sensazione è esperienza, e esperienza è vissuto, ricordo. Così *L'infinito*, un idillio *epidermico* innanzitutto, di sensazioni introiettate e scandite in cui l'interno e l'esterno sono un unico sospiro, un'ansia breve che si trasforma, nello spazio poetico, in afflato, in rinuncia. Ci avvertirà di ciò, il poeta, spiegando che quando l'uomo "[...] esce dal suo interno (nel quale il più degli uomini non entra mai, e ciò per natura propria) le cose che influiscono su di lui sono le presenti, le sensibili, o quelle le cui immagini sono suscitate e fomentate dalle cose in qualunque modo sensibili [...]".¹¹⁴⁴ Questo suscitare e fomentare immagini ci pare sorprendente se riferito all'infinito e spiega oltremodo il razionale e l'irrazionale presenti nell'atto stesso del guardare come uscire fuori da sé che significa entrare in relazione a, che significa esperire e dunque (anche) fingere/fingersi.

La paura, tangibile, originatasi da questa esperienza ma non *assidua*, è sgomento di fronte all'immensità e rivisita Pascal: "Inabissato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e m'ignorano io mi spavento".¹¹⁴⁵ Ancora, il rumore esterno introduce all'evento personale che incide l'animo, il vento è un respiro che inchioda, e procura brividi, la percezione dell'attimo e dell'ampiezza annegano il pensiero, lo arrendono in un abbandono finalmente dimentico delle difficoltà e della fatica del vivere. L'infinito in tal modo viene attualizzato.¹¹⁴⁶

¹¹⁴² In vari momenti della nostra critica parliamo di questo rapporto tra interno ed esterno come di un momento importante per la comprensione del pensiero leopardiano. Tale rapporto, d'altra parte viene continuamente esplicitato in varie parti dello *Zib.*: nella riflessione sul dolore, p.e., i punti di riferimento sono l'esterno e l'interno (pp. 4418-19); l'assuefazione può trasportare l'azione dall'interno all'esterno (p. 1989); in chi ha forza fisica "la vita esterna è maggiore, ma l'interna è minore" (p.3923) e così via.

¹¹⁴³ Nell'esplicitare ulteriormente e conclusivamente rapporto tra interno ed esterno, di cui abbiamo fatto cenno altrove, facciamo riferimento anche all'illuminante giudizio di György Lukács, *Teoria del romanzo*, Newton Compton, Roma 1972, pp. 35-36: "[...] la filosofia, sia come forma di vita che in quanto elemento *formante* e contenuto della poesia, è sempre il sintomo della scissura fra *interno* ed *esterno*, il segno della intrinseca discrepanza tra io e mondo, della non-conformità tra anima ed azione."

¹¹⁴⁴ *Zib.* p. 2575

¹¹⁴⁵ B. Pascal, *Pensieri*, cit., p. 94

¹¹⁴⁶ Diciamo che in Leopardi la tensione conoscitiva attualizza l'infinito nella misura in cui l'io finito vuole l'infinito, lo cerca, diremmo con linguaggio leopardiano, lo fomenta. Questa posizione è propria, d'altra parte, dell'Occidente, se è vero, come ha notato Zellini, che la civiltà occidentale ha tentato di attualizzare l'infinito mediante il superamento del negativo, ricontestualizzando la possibilità. Paolo Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 1980, pp. 31-55. Zellini argomenta inoltre, sulla peculiarità leopardiana di concepire l'infinito in potenza come negativo paragonando tale impostazione alle posizioni di Spinoza e Hegel, ivi, pp. 26-27.

Capiamo il naufragio *solo se* ripensiamo alla sensazione dell'infinito e ci convinciamo che se essa riguarda il poeta, riguarda anche le cose intorno, tutto ciò che è davanti e che è spazio di comprensione. Solo se intendiamo l'infinito come un passaggio, dal *qui e ora* all'eterno inteso come assenza di spazio-tempo, possiamo naufragare.

Un esame delle varianti appare oltremodo proficuo per determinare il senso stesso del canto, la sua vastità. Nell'autografo conservato nella Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III in Napoli (AN) viene riportata una correzione presente nel *Supplemento generale a tutte le carte* (Biblioteca Nazionale di Firenze, B.R. 342, n. II, 1) in cui a p. 2 il Recanatese annota: "Agl'Idilli, scrivi: che da tanta parte *De l'ultimo orizzonte*", laddove la prima versione recava la dicitura "Del celeste confine"¹¹⁴⁷. Appena sotto, "ma sedendo e mirando un infinito spazio" diventa "ma sedendo e mirando interminati spazi".

Il *celeste confine* dà una speranza di comprensione dell'oltre e un suo posizionamento estremamente diversi dall'*ultimo orizzonte*. L'impressione è che nell'ultima lezione ci sia una definitività che rende l'idea di un limite al di là del quale c'è il nulla, nella prima un'apertura verso il cielo. Qui notiamo una sfida in atto che prelude al naufragio lì, nel *celeste confine*, c'è una sorta di ansia greca di determinazione estetica dello spazio, a dire di un *colore* che dà pace, a dire di un *divino* sospeso...

L'*infinito spazio* si converte in prima in *interminato spazio* per poi divenire, nella lezione definitiva, *interminati spazi*: spazi non-terminati, appunto, e dunque che divengono. L'assenza di termini ha anche una valenza matematica, un'assenza di misura sottolineata dall'uso del plurale, crediamo amplifichi il senso di vastità e di indefinito: nell'infinito gli spazi (non lo spazio) non hanno termine. Sono aperture che danno l'idea di una infinità di mondi e restituiscono, per contrasto, la piccolezza dell'uomo. Non è più dunque – e non lo è stato mai, in fondo – problema di confini: il limite è sempre superabile e superato, in questo senso è un *illimito*.¹¹⁴⁸

Occorre rilevare comunque che l'analisi che del rapporto finito-infinito Leopardi conduce fin dal '19-'20, è caratterizzata da una sorta di innamoramento necessario, espressione della natura umana, secondo cui qualsiasi cosa che "ci richiama l'idea di infinito è piacevole per questo, quando anche non per altro"¹¹⁴⁹ e per la sensazione di indeterminatezza che ci dà. L'infinito è inconoscibile, è sogno. L'io viene fuori, prepotente a dominare il punto di vista, il finito pensante è questo, un modo di essere. Proiezione dell'infinito sull'animo umano, l'indefinito è tale perché trova la sua prospettiva e il suo presupposto (dicevamo) in una impossibilità strutturale, gnoseologica che riguarda la materia pensante e l'essere stesso delle cose che sono. "[...] esiste una facoltà immaginativa, la quale può concepire le cose che non sono, e in un modo in cui le cose reali non sono [...] il piacere infinito che non può trovarsi nella realtà si trova così

¹¹⁴⁷ Assumiamo queste informazioni dall'edizione critica a cura di Emilio Peruzzi, *Canti*, 2 voll., I, Rizzoli, Milano 1998 (1981), p. 305

¹¹⁴⁸ Ancora Zellini riprende il problema dell'Infinito in Leopardi come un illimito contrapposto a un limite. Questo concetto di illimito viene concepito come un *àpeiron* strutturalmente connesso alla materia e all'esistenza materiale in un recente saggio dello studioso, *Leopardi. Il pensiero matematico e il linguaggio dell'infinito*, in «Lettere Italiane», n. 4, ott. - dic. 1998, pp. 606-15

¹¹⁴⁹ *Zib.* p. 185

nell'immaginazione..." dice Leopardi.¹¹⁵⁰ E poco oltre "l'infinità dell'inclinazione dell'uomo al piacere è infinità materiale".¹¹⁵¹ Essa è conseguenza stessa della nostra esistenza. Segue l'uomo perché dipende da lui. In questa tendenza materiale consistono la spiritualità dell'anima umana e la stessa facoltà di pensare, ossia di astrarre dal reale.

Anche per l'infinito tuttavia c'è un progressivo ispessimento dell'idea che acquista valenze via via più complesse.

"Niente [...] nella natura annunzia l'infinito, l'esistenza di alcuna cosa infinita. L'infinito è un *parto* della nostra immaginazione, della nostra piccolezza ad un tempo e della nostra superbia",¹¹⁵² dirà anni dopo.

Questo pensiero, del 2 maggio 1826, viene ripreso e ampliato il 4 giugno del '26 e il 27 aprile del '27 a riprova di una costante attenzione verso il problema dell'infinito e del suo rapporto con il finito.¹¹⁵³ Partorire presuppone essere ingravidati: l'immaginazione, la piccolezza e la superbia per partorire l'infinito hanno rapporti con la tensione conoscitiva propria dell'essenza stessa dell'uomo. L'infinito viene concepito dalla stessa finitudine dell'umano che vuole la grandezza, che cerca ciò che non ha. Tale tensione consente il parto equivoco: limitatamente all'uomo, infatti, l'infinito è sentimento, anelito. Per questo è indefinito. Perciò è (anche) vento.

Si può stare a discutere se l'infinito sia possibile o se questa idea non sia in sé contraddittoria. Il fatto è che una cosa senza limiti non sarebbe una cosa, sarebbe nulla. Un ente individuale non potrebbe dirsi ente se fosse infinito – non sarebbe conoscibile e dunque dicibile – perché l'assenza di termini è propria del non-essere e del non-esistente. "Pare", allora che solo "la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza a esser lo stesso che il nulla".¹¹⁵⁴ Così viene risolta l'intima essenza della metafisica della materia: il nulla è il suo motivo interno, corrode tutto perché è, esiste paradossalmente come *non-ente* e per questo è infinito, ha tutto in sé, è tutto fuori di sé.

Ma se l'uomo desidera un piacere infinito e questo piacere per sua natura è materiale e sensibile come può dirsi infinita una cosa che, essendo materia e avendo materia, è relegata perennemente nei limiti del sensibile? Semplicemente considerando che nell'infinito c'è il finito che pensa.

Nell'io il rapporto si complica e si risolve. L'anima confonde l'indefinito con l'infinito e non comprende, né può, nessuna infinità. L'indefinito dell'anima è poetico, si nutre di piacere perché è anche l'espressione dell'infinita tendenza dell'uomo al piacere, il modo di essere impotente di questa tensione.¹¹⁵⁵ Così la vastità degli spazi, il suono, la luce e la notte influiscono sull'idea che l'uomo ha dell'infinito perché offuscano i contorni, ubriacano le forme, riducendo l'esattezza del visibile, del reale in un che di indistinto non conosciuto.¹¹⁵⁶

¹¹⁵⁰ *Zib.* p. 166

¹¹⁵¹ *Zib.* p. 179

¹¹⁵² *Zib.* p. 4177, corsivo mio

¹¹⁵³ Rispettivamente alle pp. 4181-82 e alle pp. 4274-75 dello *Zib.*

¹¹⁵⁴ *Zib.* p. 4178, cit.

¹¹⁵⁵ *Zib.* pp. 1745-47

¹¹⁵⁶ *Zib.* pp. 1927-30

Le vaghe stelle dell'Orsa sono appunto, vaghe. La costellazione ci appare scintillante e guardarla è contemplarne la sterminatezza, accettarne la distanza prima di mettersi a ragionare con essa. Il finito poeticamente si solleva verso l'indeterminatezza cosmica, ma il suo sollevarsi, in questo caso ha un che di estetico e di esistenziale insieme, come è per il *Pastore errante*, come è per lo sguardo alla luna che è sempre un rivolgersi a. La sproporzione tra finito e infinito provoca il senso del vuoto, l'ansia, la noia, l'angoscia. Da un certo punto di vista l'infinito è il negativo che determina una mancanza – la morte, il nulla, l'eterno come non-essere – un al di là della materia che è pur esso materia.

“La cagione di questi sentimenti è quell'infinito che contiene in se stesso l'idea di una cosa terminata, cioè al di là di cui non v'è più nulla; di una cosa terminata per sempre, e che non tornerà mai più”¹¹⁵⁷.

All'assenza acustica si aggancerà, negli anni della maturità, la consapevolezza che ciò che di sterminato ha il cosmo è solo un'illusione ottica:

Il credere l'universo infinito, è un'illusione ottica: almeno tale è il mio parere. Non dico che possa dimostrarsi rigorosam. in metafisica, o che si abbiano prove di fatto, che egli non sia infinito; ma prescindendo dagli argomenti metafisici, io credo che l'analogia materialmente faccia molto verisimile che la infinità dell'universo non sia che illusione naturale della fantasia. Quando io guardo il cielo, mi diceva uno, e penso che al di là di que' corpi ch'io veggo, ve ne sono altri ed altri, il mio pensiero non trova limiti, e la probabilità mi conduce a credere che sempre vi sieno altri corpi più al di là, ed altri più al di là. Lo stesso, dico io, accade al fanciullo, o all'ignorante, che guarda intorno da un'alta torre o montagna, o che si trova in alto mare. Vede un orizzonte, ma sa che al di là v'è ancor terra o acqua, ed altra più al di là, e poi altra; e conchiude, o concluderebbe volentieri, che la terra o il mare fosse infinito. Ma come poi si è trovato p. esperienza che il globo terracqueo, il quale pare infinito e certam. p. lungo tempo fu tenuto tale, ha pure i suoi limiti, così, secondo ogni analogia, si dee credere che la mole intera dell'universo, l'*assemblage* di tutti i globi, il qual ci pare infinito p. la stessa causa, cioè perchè non ne vediamo i confini e perchè siam lontanissimi dal vederli; ma la cui vastità del resto non è assoluta ma relativa; abbia in effetto i suoi termini.¹¹⁵⁸

L'infinito cosmico non è infinito. L'ignoranza, l'ingenuità così lo percepiscono, ma tale non è: il ragionamento condotto per analogia semplifica l'angolatura da cui guardare sottolineando la pregnanza esistenziale del finito che anela.

Il poeta discetta sull'infinità poiché gli interessa l'*atteggiamento* dell'uomo verso l'infinità, dove fondamentale è l'intuizione.

L'indefinito, così, è lo sgomento dell'uomo di fronte all'inesprimibile e al vago, e la sua impossibilità di conoscere l'Oltre, l'al di là di tutto. L'indefinito è solo una traccia nella memoria, un'impressione, un'immagine sbiadita, indeterminatamente poetica, è lo spirituale che resta nella materia dato che ogni facoltà del nostro animo finisce con la materia ed è confinata in essa.

La coscienza di questo infinito è nel naufragio, unica conclusione possibile in seguito alla percezione acuta di uno scompensamento. Perché questo è *L'infinito*, la

¹¹⁵⁷ *Zib.* p. 2243. Il pensiero è del 10 Dic. 1821

¹¹⁵⁸ *Zib.* p. 4292

percezione di uno scompenso. L'io è lì, travolto da ciò che è grande, da ciò che sta davanti. Il riconoscimento di sé avviene proprio attraverso un rapportarsi istintivo, un comparare. Il pensiero annegato nella *liquida* immensità non è tuttavia il segno di una resa: così pensiamo al naufragio come a un abbandono, a un lasciarsi andare che non ridiscute la condizione umana, che non subisce, ma che, con libera scelta si rifugia nell'atto passivo del giacere.¹¹⁵⁹ Il naufragio dolce è il momento del riconoscimento della specificità, dell'unità e della finitezza della vita nei confronti della natura.

¹¹⁵⁹ K. Jaspers, un pensatore che, come Leopardi, ha discusso sul naufragio sostiene che "Io posso naufragare in quanto sono me stesso[...]". Karl Jaspers, *L'essere nel naufragio*, in *Filosofia*, a cura di U. Galimberti, UTET, Torino 1978, p. 1167

6.5 Canto notturno di un pastore errante dell'Asia

Una sorta di ideale conclusione in compendio, così ci appare il *Canto notturno* a chiusura di questo percorso imperniato sul *come se* della morte sopravveniente e sul *che cos'è* come sforzo classico di comprensione dell'esistenza.¹¹⁶⁰ Questo che possiamo definire il canto della coscienza inquieta si confronta con molte delle grandi problematiche presenti nel pensiero antico: tenteremo qui un'analisi della sua struttura e ne approfondiremo la stesura¹¹⁶¹ in rapporto agli argomenti svolti in questa critica. Consideriamo infatti questo componimento come decisivo nel percorso esistenziale dell'uomo e del poeta, come la riprova più forte del pessimismo metafisico espresso dalla stretta sinergia che intercorre tra filosofia poesia ed esistenza in Leopardi.¹¹⁶²

¹¹⁶⁰ Si deve a Emilio Bigi, *La genesi del Canto notturno e altri studi leopardiani*, Manfredi, Palermo 1967, lo sdoganamento del *Canto Notturmo* rispetto ai giudizi di impoeticità profferiti dal Croce che non vi individuava nessun io lirico unificante. L'assenza dell'io lirico è motivata dal Bigi proprio con la vastità cosmica del dolore del singolo. Per l'ispirazione delle considerazioni svolte in questo paragrafo si rinvia al saggio di Antonino Sole, *I due pastori di Leopardi...*, in ID., *I due pastori...*, cit. in cui l'autore rintraccia, come lontano preludio del canto, i versi dell'*Il.*, VIII, vv. 555-59, da Leopardi tradotti nel *Discorso di un Italiano intorno alla poesia romantica*, generalmente accostati dalla critica ai primi quattro versi di apertura de *La sera del dì di festa*, pp. 156-159

¹¹⁶¹ Carlo Dionisotti, *Preistoria del pastore errante*, in *Appunti sui moderni*, cit., pp. 157-177 ci parla di una stesura lenta del *Canto* argomentandola attraverso il riferimento alle letture e agli appunti zibaldoniani e rilevando altresì l'importanza, negli autografi conservati nella Biblioteca Nazionale 'Vittorio Emanuele III' di Napoli, c.l. XIII. 25, (che sono tra l'altro gli unici che recano la datazione) e nella stampa, di una "nota esplicativa" in cui si racconta di Aleksandr Kazimirovič Meyendorf, definito "viaggiatore russo, autore di un *Voyage d'Orenbourg à Boukhara, fait en 1820 Paris 1826*" e in cui viene descritta la popolazione nomade dei Kirghisi, i quali, si sostiene "passent la nuit assis sur une pierre à regarder la lune, et à improviser des paroles assez tristes sur des airs qui ne le sont pas moins". Il riferimento è a *Zib.* pp. 4399-4400. La prima idea del *Canto Notturmo* nasce da lì, da un articolo letto nel "Journal des Savants" del sett. 1826, e di ciò sarebbe prova il fatto che nei disegni letterari il progetto è formulato tenendo conto di questo passo dello *Zib.* ripreso poi come una sorta di epigrafe esplicativa nell'autografo del componimento. Anche Riccardo Scrivano, *XXIII, "Canto notturno..."*, in *Lectura leopardiana, I quarantuno "Canti" e "I nuovi credenti"*, a cura di Armando Maglione, Marsilio, Venezia 2003, pp. 432-449, nella sua lettura ha analizzato i tempi di composizione dell'opera proprio a partire dal manoscritto napoletano in cui il poeta trascrisse le strofe del canto in un ordine differente rispetto alla stampa.

¹¹⁶² Il travaglio che ne esce fuori, secondo Giuseppe Savoca, *Dall'Autografo (e dal Meyendorff) al finale del "Canto Notturmo"*, in AA.VV., *Miscellanea di studi critici in onore di Pompeo Giannantonio*, num. spec. di «Critica Letteraria», XXIV (1996), 4 (93), pp. 53-83, dà conto anche del modo leopardiano di comporre per cui l'opera affonda le sue radici in, ed è espressione di, un percorso di maturazione che da solo restituisce unità al canto "in quanto questo componimento attinge verticalmente, in tutti i suoi momenti, nel profondo dell'opera e delle meditazioni leopardiane", *ivi*, p. 58, con una lenta maturazione che dalla giovinezza arriva al

La genesi stessa del *Canto* è esempio di tale coincidenza: esso risale infatti al periodo cosiddetto pisano-recanatese ed è datato tra il 22 ottobre 1829 e il 9 aprile 1830, l'ultimo componimento dunque scritto prima di abbandonare definitivamente Recanati. Il 20 ottobre di quell'anno Leopardi manda una lettera al Giordani in cui gli esprime la difficoltà, legata alle sue condizioni di salute, di scrivere, perfino di dettare: “[...] ogni applicazione della mente mi è impossibile, anche il discorrere.”¹¹⁶³ Nella successiva lettera di cui si ha notizia, la quale risale al 22 novembre 1829 ed è indirizzata al generale Colletta, il poeta afferma tutta la sua disperazione per un'altra impossibilità, quella di lasciare “questo esecrato soggiorno: sebbene oramai l'orrore e la disperazione del mio stato mi condurrebbero, per uscire da questo Tartaro, a deporre l'antica alterezza [...] ma, fuorchè morire, non veggo compenso possibile, non essendo buono a far nulla”.¹¹⁶⁴ L'inabilità alla scrittura viene dichiarata il successivo 28 novembre al Puccinotti.¹¹⁶⁵ Ancora nel gennaio egli chiude due brevi lettere con richiesta di raccomandazione per le sue *Operette Morali* mandate al concorso quinquennale bandito dall'Accademia della Crusca, una al Colletta con un “le parole a me costano a scrivere”,¹¹⁶⁶ l'altra al Viesseux con richiesta di complimentare lo Reinhold in vece sua “avvisandolo della mia incapacità di scrivere”.¹¹⁶⁷ Tale difficoltà è precedente, riscontrabile in molti luoghi dell'*Epistolario*, ma per quanto ci riguarda, pressante dal luglio del 1829. Infatti anche gli appunti stessi dello *Zib.* si diradano dal luglio e terminano in settembre con un brano di Cicerone, per poi riprendere, ma è storia nota, con poche altre annotazioni nei due anni successivi.¹¹⁶⁸

Ora, considerando che *Le ricordanze* sono datate tra il 26 agosto e il 12 settembre, *La quiete dopo la tempesta* tra il 17 e il 20 settembre e *Il sabato del villaggio* tra il 20 e il 29 dello stesso mese e tenendo conto dell'impedimento

momento della sua stesura. Al De Robertis si deve l'accezione del *Canto* come in qualche modo conclusivo dello sforzo speculativo leopardiano. Domenico De Robertis e Mario Martelli, *La composizione del “Canto notturno”*, «Studi di Filologia Italiana», XXX, 1972, poi in D. De Robertis, *Leopardi, la poesia*, Bologna-Roma, Cosmopoli 1996, pp. 213- 247

¹¹⁶³ *Lettere*, n. 695, p. 905

¹¹⁶⁴ *Lettere*, n. 696, p. 906

¹¹⁶⁵ *Lettere*, n. 697, p. 907

¹¹⁶⁶ *Lettere*, n. 698, p. 908

¹¹⁶⁷ *Lettere*, n. 699, p. 908

¹¹⁶⁸ Degno di nota per noi quanto sostiene Maria De Las Nieves Muñiz Muñiz, *Sul rapporto Canti/Zibaldone e sul Canto notturno*, in AA.VV., *Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, Edizioni, Temi*, Atti del X Convegno Internazionale di studi leopardiani, Recanati-Portorecanati, 14-19 sett. 1998, Olschki, Firenze 2001, pp. 701-727: “Lo *Zib.* si chiuderà così, attorcigliandosi sull'estrema domanda: se si possa uscire dal cerchio contraddittorio essere = male = non essere, o se questo cerchio non sia la sola e definitiva risposta a qualsiasi ipotesi. Che è travaglio riversato, come ognuno sa, sul *Canto notturno*, le cui propaggini determinano il percorso successivo della lirica leopardiana”, p. 707. La tesi conclusiva della studiosa è che “[...] dopo il *Canto notturno* [...] Leopardi non situa più la filosofia su un binomio diverso da quello della lirica perché il nodo sotterraneo che prima intrecciava i due discorsi balza alla ribalta occupando il centro del “sistema” poetico”, p. 727. La tesi è suggestiva anche se riteniamo che la coscienza che il binomio poesia-filosofia sia per Leopardi inscindibile data a molto tempo prima, se è vero che in *O. M. Il Parini, ovvero della gloria*, p. 85, al cap.I, il poeta sostiene, ma è solo un esempio che “Giuseppe Parini fu alla nostra memoria uno di quei pochissimi Italiani che all'eccellenza nelle lettere congiunsero la profondità dei pensieri, e molta notizia ed uso della filosofia presente: cose oramai sì necessarie alle lettere amene, che non si comprenderebbe come queste se ne potessero scompagnare, se di ciò non si vedessero in Italia infiniti esempi la gloria”.

fisico testimoniato a più riprese in tutto quel periodo, capiamo meglio l'urgenza dello scrivere come sollievo al dolore e la poesia come impegno ineludibile, come vita. “[...] lo stato infelice della mia testa non mi permette nè di scrivere, nè di dettare se non con grandissima fatica...” scrive allo Stella¹¹⁶⁹ il 17 febbraio 1830. Col Viesseux nel successivo 21 marzo in un post scriptum mentre chiede se sia possibile “trovar da campare dando lezioni”, si rammarica dichiarando di non poter “comporre, scrivere, leggere”¹¹⁷⁰ e al Colletta il 2 aprile ricorda “[...] non potendo (come sapete) scrivere”.¹¹⁷¹ L'impossibilità di scrivere e la voglia di fuggire via a ogni costo sembrano le due facce di una stessa medaglia: la poesia scaturisce naturalmente da questa tensione, è scrittura, sì, ma va interpretata come funzione vitale, come respiro, necessità. I canti pisano-recanatesi, e questo in particolare, l'ultimo prima della fuga, dello stacco definitivo dai legami che tengono avvinto Leopardi, dalla trappola equivoca degli affetti, nascono tutti all'insegna dell'impraticabilità della sua vita attuale e sono l'estensione di una rivolta che passa per il corpo, è sì dolore, ma è inquietudine, tedio, ansia, respiro appunto.

Collocato lì senza un perché, come ogni uomo chiamato a vivere *quella* vita e non un'altra, disperso nella notte, tra il cielo sconfinato e la terra dura, il pastore, in tutto simile al poeta, riscatta la sua condizione di esistente affrontando l'orrore del deserto. Egli è un solitario, un semplice che si trascina in una agonia quotidiana fatta di gesti ripetuti, di attese inutili, ed è abituato a confrontarsi cogli elementi, a vivere fuori, all'esterno. Questo rapportarsi alla luna è già, potremmo dire, uno sguardo antico. In una condizione che si solleva oltre la morte quotidiana e che cerca non in Dio, ma nella natura quiescente, un perché, il monologo non attende risposta, ci appare come un rito che proiettando il tedio all'esterno consacra la tragedia dell'esistente. L'urlo è muto, è nello sguardo. Una voce nella notte¹¹⁷² si leva e segue uno sguardo intriso di perplessità. L'uomo è stanco come solo dopo una giornata di lavoro fisico. È allo stremo ma non riposa. Non può. La luna lì davanti è il suo specchio.

Così Mircea Eliade nella sua analisi della mistica lunare:

Si potrebbe dire che la Luna rivela all'uomo la propria condizione umana; che, in un certo senso, l'uomo guarda sé stesso e si ritrova nella vita della luna. È per questo che il simbolismo e la mitologia lunari sono insieme patetici e consolatori, perché la luna comanda contemporaneamente alla morte e alla fecondità, al dramma e all'iniziazione. Se la modalità lunare è per eccellenza quella del mutamento, dei ritmi, è nondimeno anche quella del ritorno ciclico; destino che ferisce e consola contemporaneamente, poiché se le manifestazioni della vita sono abbastanza fragili per dissolversi in modo folgorante, sono tuttavia restaurate dall'eterno ritorno' regolato dalla Luna. Questa è la legge dell'Universo sublunare.¹¹⁷³

¹¹⁶⁹ *Lettere*, n. 700, p. 908

¹¹⁷⁰ *Lettere*, n. 703, p. 911

¹¹⁷¹ *Lettere*, n. 704, p. 912

¹¹⁷² Sembrerebbe quasi la “notte orribile” descritta nella lettera al Colletta, un “vivere dal quale Iddio scampi i miei maggiori nemici”. *Lettere*, p. 912, cit.

¹¹⁷³ Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1976 (2004), p. 192
Tenteremo in questo capitolo un curioso esperimento mettendo in relazione certa luna leopardiana, con la luna e gli astri delle religioni. utilizzando come testo di riferimento, il

Le parole di Mircea Eliade in un trattato sulla religione e che così bene si adattano al senso del *Canto*, che paiono quasi un commento al canto – con la fondamentale differenza che per il pastore la luna non muore né rinasce ma semplicemente rinnova il suo corso – ci dicono eloquentemente, più di tante spiegazioni, il perché di una preghiera laica,¹¹⁷⁴ e ci illuminano sul modo stesso di questo rivolgere gli occhi al cielo come esigenza ancestrale che trova nel ciclo di produzione conservazione distruzione le sue motivazioni.

Ascoltiamo ancora Eliade:

Il sole rimane sempre eguale a sé stesso, senza alcun ‘divenire’. La luna, invece, è un astro che cresce, cala e sparisce; la sua vita è soggetta alla legge universale del divenire, della nascita e della morte. Precisamente come l'uomo, la luna ha una ‘storia’ patetica, perché la sua decrepitezza, come quella dell'uomo, termina con la morte. Ma questa morte è seguita da una rinascita: la ‘luna nuova’. La scomparsa della luna nell'oscurità, nella ‘morte’, non è mai definitiva.[...] Questo eterno ritorno alle sue forme iniziali, questa periodicità senza fine, fanno sì che la luna sia per eccellenza l'astro dei ritmi della vita. Non c'è dunque da meravigliarsi che domini tutti i piani cosmici retti dalla legge del divenire ciclico: acque, pioggia, vegetazione, fertilità. Le fasi della luna hanno rivelato all'uomo il tempo concreto, distinto dal tempo astronomico, che senza dubbio venne scoperto più tardi.¹¹⁷⁵

La speranza passa per una religione del guardare che trova nella luna il suo referente. La luna è ‘umana’ nella misura in cui dell'umano ha i ritmi, i tempi, le pulsioni, in quanto l'uomo prende a calcolare il tempo dell'accadere proprio mediante la luna e le sue fasi. Essa interloquisce come presenza silenziosa ma viva: già questo sentimento è arcaico, mistico a un tempo e mitico.

Anche se l'immediatezza del guardare e la scontatezza di un rapporto problematico con la natura sono paragonabili al sentire degli antichi, qui non c'è tuttavia meraviglia, non più,¹¹⁷⁶ qui la questione non è il *cosmos* e nemmeno la ricerca di un ordine, ma l'ordinario deserto interiore, quello stesso deserto illuminato dall'astro notturno. Pur avendo il cosmo davanti, il pastore pare essere *nella stanza* e la sua stanza è il corpo, la sua stanza è la mente che non riposa. La luna viene scelta come compagna ed è quella stessa luna scrutata alla finestra dal poeta, fissa lì in un cielo di solitudine, è quello stesso bianco pacato che interrompe la notte e calma l'animo solo in apparenza. Per questo il canto è

Trattato che ci servirà da contraltare ermeneutico alle nostre riflessioni, fornendoci un commento indiretto a un certo modo leopardiano di guardare alla luna. Entreremo e usciremo dal testo in piena libertà, senza eccessive pretese teologico-antropologiche lasciandoci guidare molto spesso dalla dolcezza delle suggestioni.

¹¹⁷⁴ Così Riccardo Scrivano, *XXIII*, “*Canto notturno...*”, in *Lectura leopardiana*, cit., p. 426: “... poesia altissima e insieme preghiera nel senso che evoca qualcosa che possa stare al di là dello squallore dell'universo materiale e umano, da paragonare solo anche nel ritmo ansioso che la percorre a numerosi passi dell'*Ecclesiaste* o alla monta liana *Anguilla*, affidata anch'essa a un interrogativo non retorico, ma ugualmente senza risposta”

¹¹⁷⁵ M. Eliade, op. cit., p. 162

¹¹⁷⁶ Nel ragionare sulle “impressioni vivissime”, Leopardi sostiene che nei bambini e negli ignoranti, la meraviglia “opera in loro più spesso” *Zib.*, p.1735. In un pensiero successivo del 14 Ottobre 1821, il poeta ci dirà che la meraviglia “sempre deriva dallo *straordinario*”, *Zib.*, p. 1916

improntato sull'analogia: il pastore come la luna sorge, e come la luna attraversa i *sempinterni calli*, vede greggi fontane ed erbe, dove la luna mira le valli. La corrispondenza tra l'astro e l'uomo è, fino a un certo punto, totale: a che vale la vita del pastore? a che quella degli astri? il corso immortale della luna e il vagar breve del pastore, a cosa tendono? Sono le domande a dettare il ritmo. Stringente e stridente, la correlazione viene interrotta bruscamente dall'immagine del vecchierello bianco, infermo, mediante cui la vita mortale viene spiegata *alla luna*.¹¹⁷⁷ L'analogia che aveva retto i primi venti versi viene ad essere sostituita da un'altra, petrarchesca, sulla vita e sulla sua precarietà. L'attenzione viene spostata interamente sulla sofferenza dell'uomo, sulla fatica del vivere. Lo stacco crea una discrepanza tra il mortale e l'immortale per cui, a questo punto, la luna non più spettatrice delle sorti del singolo, diventa spettatrice indifferente delle sorti dell'umanità ("del mio dir poco ti cale"). La luna non fa fatica, non soffre, cosa muta e fissa. Ma il ribaltamento è operato ancora: le stelle sono inutili e la sorte dell'uomo e quella del mondo sono di nuovo accomunate da domande precise: "Che fa l'aria infinita, e quel profondo/ Infinito seren? che vuol dire questa/ Solitudine immensa? ed io che sono?"¹¹⁷⁸

L'interrogare introduce con pacata violenza il motivo dell'infinità e della serenità. Innanzitutto prestiamo attenzione al fatto che qui non si chiede cosa siano l'aria infinita e il profondo infinito. Si chiede "cosa fa". Già la domanda presuppone un agire ma anche un "che ci sta a fare" proprio di chi cerca il senso delle cose negli effetti.¹¹⁷⁹ E questa, sappiamo, è ricerca di verità. Da qui l'unione tra vero e infinito. Il "che cos'è" e il "perché", domande metafisico-esistenziali cruciali vengono traslate in un tentativo di decifrazione del mistero profondo dell'essere delle cose che agiscono in quanto sono. O che sono proprio in quanto agiscono e trovano nel contesto e nelle dinamiche universali la loro ragione. Ma la solitudine pervade il mondo inteso come insieme di eventi, di accadimenti, di rapporti e proprio mentre lo sguardo e il logos chiedono, scrutando il cielo e la notte, l'io irrompe, decisivo. "Io che sono?". Che significa: *cosa sono?* Se la condizione di esistenza delle cose è di perfetta inutilità, il pessimismo cosmico rinvia, pur esso, a una ricerca in sé necessaria e definitiva: la domanda "io che sono", vede l'io del pastore in rapporto alle cose. Se la domanda fosse stata "io chi sono", infatti, quella ricerca avrebbe esaurito se stessa nell'io ipotetico del pastore e avrebbe avuto la stessa intensità di quell'io, lì, il pastore avrebbe cercato sé in se stesso. Ma una domanda che indaga il *cosa sono*, lo fa inevitabilmente *in rapporto a*: l'io è punto di arrivo ma non di

¹¹⁷⁷ Questa immagine era già stata esposta nello *Zib.* pp. 4162-63, Bologna 17 gennaio 1826, a proposito della vita: "Che cosa è la vita? il viaggio di uno zoppo e infermo che con un grandissimo carico in sul dosso per montagne ertissime e luoghi sommamente aspri, faticosi e difficili, alla neve, al gelo, alla pioggia, al vento, all'ardore del sole, cammina senza mai riposarsi di e notte uno spazio di molte giornate per arrivare a un cotal precipizio o un fosso, e quivi inevitabilmente cadere"

¹¹⁷⁸ *Canto notturno...*, vv. 85-89, p. 86

¹¹⁷⁹ "L'io chiede di sapere chi egli sia, o chiede piuttosto di pervenire al luogo in cui l'io *accade*, nella sua singolarità e finitezza, assieme a tutte le altre singolarità fruite, con le quali condivide l'estraneità?" Muovendo da questo interrogativo A. Folini, *Il canto dell'addio*, cit., p. 43, pur attraverso le solite connotazioni heideggeriane, spiega molto bene che il problema non è psicologico ma filosofico e "chiama in causa, invece, il ritrarsi dell'essere nel *niente* che, in questo modo, *lascia essere* l'esistenza nella svelatezza della luce e nell'enigma dell'identità."

partenza, dato che è davanti alle cose, agli altri, *nel tutto* (mondo, vita, esistenza). C'è qui intera la gravidanza della speculazione leopardiana, in questo costante riferirsi alle relazioni, ci sono lo sgomento, lo spavento, l'amore che chiede, la morte che incombe, e c'è il nulla come certezza della nullità che diventa tedio, noia, riso. La coscienza è relazionale, analogica circoscrizione della vita attraverso le cose-che-sono. Con la luna un rapporto speculare, fiducioso degli effetti, ma staccato: "E tu certo comprendi/ Il perchè delle cose, e vedi il frutto del mattino, della sera, / Del tacito infinito andar del tempo",¹¹⁸⁰ incomprensibile per l'uomo che non sa il perché. La domanda-sottratta affonda ancora, dunque, nell'inutilità. *Cui prodest?* infatti, a chi giova tutto questo?

Abbiamo cercato di dimostrare come la volontà del *se stesso* moltiplica le verità e crea una sorta di sconfinamento della ricerca mediante cui l'io, partendo da una domanda esistentivamente vana, si proietta nelle cose fuori per ritornare scisso e dunque molteplice. Non "io chi sono" chiede il pastore, ma "io *che* sono". Questo interrogativo, il modo in cui è posto, rende gnoseologicamente coerente la speculazione leopardiana: l'io frammentato interagisce con le cose e questo fatto getta una luce 'lunare' sull'analogia come sistema interpretativo e sulla capacità di chi vive nel mondo di conformarsi, tanto che vita viene definita in una bella pagina dello *Zib.* come "[...] una maggiore o minore conformabilità, un numero e valore di disposizioni naturali prevalente in certo modo (più o meno) a quello delle ingenite qualità".¹¹⁸¹ Le ingenite qualità creano la diversità con la greggia, con tutti gli animali, perfino coi bruti. Negli animali le disposizioni ingenite sono *ad essere* più che *a poter essere* quindi essi sono meno conformabili dell'uomo.¹¹⁸² La vita sociale è in questo grado di conformabilità che è giudizio su una cosa, ricerca di una verità la cui essenza è sempre ri-determinabile, ma è anche *poter essere* come possibilità cosciente di fare o non fare, come *libertà*.

Il *soggetto apparente* del *Canto notturno* è la distanza tra l'uomo e la natura (sia essa madre o matrigna). Questa distanza è uno dei *leit-motiv* del pensiero leopardiano ed è segno di una asimmetria evidente a causa della quale la ragione è destinata a una sconfitta irreparabile. Quella distanza che nell'*Infinito* era contemplazione diventa adesso anelito. Qui c'è già l'essenza delle verità e del vero: in un tentativo di cognizione condotto nonostante tutto, ma condotto da un pastore, un semplice la cui timidezza vela la vastità del chiedere. Il contrasto è qui palese. Nell'insistenza con cui le domande vengono poste c'è una intransigenza esistenziale, una sovraesposizione dell'io che è filosofica perché accoglie in sé tutta la vita, tutto il mondo in uno strenuo sforzo di comprensione ma che è poetica considerando l'ampiezza, il pudore e l'indefinito di quell'intenzione. L'io ribelle somma la sua volontà di essere qualcosa e non piuttosto niente all'incapacità di esistere al modo degli animali, come elemento del creato. Ma nell'insistenza del domandare c'è anche l'incredulità, c'è l'ingenuità istintiva, una sorta di posizionamento geografico dell'uomo che dice "io sono qui", c'è la stanchezza. La forte tensione poetica che percorre il canto si sviluppa da questa discrasia (ancora una!). Il pastore intuisce e spiega in un modo così acuto la condizione umana: riesce a farlo perché a contatto con la

¹¹⁸⁰ *Canto notturno...*, vv. 69-72, p. 86

¹¹⁸¹ *Zib.* p. 3381

¹¹⁸² Cfr. *Zib.* p. 3377

natura, perché pastore, perché uomo, e perché ‘antico’ di sentimenti e di vita. Il canto della coscienza interroga il nulla e lo ‘ambienta’ nel tacito infinito andare del tempo, che qui è bene notarlo è a-storico, per cui la greggia riposa beata come per un contrappunto necessario alla dannazione umana che diventa invidia: solo l’incoscienza infatti esorcizza il tedio, acquieta, dà una parvenza di felicità; la coscienza, viceversa, trasforma l’abbandono, snatura il riposo, ingombra la mente a causa del rovello, del pensiero che non dà pace. Il suo destino di solitudine è definitivo. Riflettendo sulla presenza ontica degli animali, degli astri, del cielo da una parte e dell’uomo dall’altra, Leopardi scinde i due mondi e attraverso la ricerca di riposo (dal pensiero, dalla coscienza) rende, ma dal punto di vista della consapevolezza del nulla e della vita, tutta la sostanziale differenza tra l’io e il resto.

La ricerca di tracce, il poetico sopruso nei confronti di ciò che è nascosto – e che tale rimarrà – questo svelamento che attira l’essere a sé e ne ricostituisce la figura, trova nello “scolar del sembiante” la reazione corporale con cui viene riconosciuta la scarna durezza della realtà oltre la quale non c’è possibilità di travisamento. Il viso “agisce” esprimendo lo sgomento attraverso il pallore: anche la luna illumina pallidamente la notte e permette di intra-vedere l’evento che è nelle cose ma che è nell’uomo. L’invocazione vuole dunque colmare quella distanza, ma altro non fa che acuirlo: la lontananza impressa nel canto, come sottolineato da più parti, dal voler proporre un pastore asiatico, selvaggio, perso in lande solitarie e sconosciute, desertiche e dal pensarlo vagante prima, errante poi, in verità è lontananza interiore, ricerca che parte da lontano individuando sé e riconoscendo il proprio essere in una ripetuta insufficienza. La discrasia è, tuttavia, destinata ad essere composta nel finale: quello del pastore, è lo sguardo proprio del materialista che coglie nel mondo e nella natura organica una sofferenza comune, che estende il male ad ogni cosa e trova in questa comunanza certezza di sé e del proprio stato.

Nella domanda-sottratta sta l’apertura che conduce alla crisi, alla scoperta vanità del tutto, alla coscienza individuale.

La domanda sottratta è la fine che inizia.

Bibliografia

Opere di Giacomo Leopardi

Giacomo Leopardi, *Poesie e prose*, 2 voll., a cura di Mario Andrea Rigoni e Rolando Damiani, Mondadori, Milano 1987-88

Giacomo Leopardi, *Opere*, a cura di M. Fubini, UTET 2000 (1977)

Giacomo Leopardi, *Canti*, a cura di M. Fubini ed E. Bigi, 2.a ed. accr. e riv., Loescher, Torino 1964

I Canti, di G. Leopardi commentati da A. Straccali, Firenze 1892 (3.a ed. corretta e accresciuta da O. Antognoni, ibid. 1910; nuova ed. con presentazione di E. Bigi, ibid., 1962)

Giacomo Leopardi, *Canti*, a cura di Emilio Peruzzi, 2 voll., Rizzoli, Milano 1998 (1981)

Giacomo Leopardi, *I Canti e le Operette morali*, a cura di Gino Tellini, Salerno, Roma 1994

Giacomo Leopardi, *Operette Morali*, introd. di Antonio Prete, Feltrinelli, Milano 1983

Giacomo Leopardi, *Dissertazioni filosofiche*, a cura di Tommaso Crivelli, Antenore, Padova 1995

Giacomo Leopardi, *“Entro dipinta gabbia”. Tutti gli scritti inediti, rari ed editi 1809-1810*, a cura di Maria Corti, Bompiani, Milano 1972

Giacomo Leopardi, *Crestomazia italiana della prosa e della poesia* a cura di Giuseppe Savoca, 2 voll., Einaudi, Torino 1968

Giacomo Leopardi, *Poeti greci e latini*, a cura di Franco D’Intino, Salerno, Roma 1999

Giacomo Leopardi, *Scritti e frammenti autobiografici*, a cura di Franco D’Intino, Salerno, Roma 1995

Giacomo Leopardi, *Rhetores*, testo critico e introd. e comm. a cura di Chiara Ombretta Tommasi Moreschini, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2009

Giacomo Leopardi, *Lettere*, a cura di Rolando Damiani, Milano 2006

Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri* a cura di Giuseppe Pacella, Garzanti, Milano 1991, 3 voll.

Opere di altri autori

Alcmane, *I frammenti*, a cura di Antonio Garzya, Napoli 1954

Vittorio Alfieri, *Saul*, in *Vita Rime e Satire*, nuova ed. a cura di Giuseppe G. Ferrero e Mario Rettori, Utet, Torino 1978, 3 voll

Dante Alighieri, *Commedia*, 3 voll., comm. Anna Maria Chiavacci Leonardi, Mondadori, Milano 1994

Anonimo, *Il sublime*, testo greco a fronte, a cura di Giulio Guidorizzi, Mondadori Milano 2009 (1991)

Leonardo Vittorio Arena, *Del nonsense. Tra Oriente e Occidente*, Quattro Venti, Urbino 1997

Aristotele, *L'anima*, testo greco a fronte, introd., trad. note e apparato di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano 2008

Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di Armando Plebe, Bari, Laterza 1965

Aristotele, *La fisica*, trad. introd. note e indici a cura di Antonio Russo, Laterza, Bari 1968

Aristotele, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1989 (1978)

Aristotele, *Poetica* testo greco a fronte, introd. Franco Montanari, testo critico, trad. e note a cura di Andrea Barabino, Mondadori, Milano 1999

Aristotele, *La politica*, trad., introd. e note a cura di Renato Laurenti, Laterza, Bari 1966

Aristotele, *Retorica*, testo greco a fronte, introd. Franco Montanari, testo critico, trad. e note a cura di Marco Dorati, Mondadori, Milano 1996

Marco Aurelio, *Pensieri*, testo greco a fonte, a cura di Cesare Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2008

Charles Baudelaire, *Opere*, Trad. di Giovanni Raboni, Mondadori, Milano 1996

Divo Barsotti, *Meditazione sul libro di Qoelet*, Queriniana, Brescia 1979

Enrico Berti, *La natura come soggetto in Aristotele e nei suoi epigoni moderni*, in AA.VV., *La Materia*, Quaestio 7/2007, «Annuario di Storia della Metafisica», a cura di Costantino Esposito e Pasquale Porro, Brepols Publishers n. v., Turnhout, Belgium – Pagina s.c., Bari, Italy, pp. 25-52

Enrico Berti, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Bari 2008 (2007)

La nuova Bibbia per la famiglia a cura di Mons. Gianfranco Ravasi, XII voll, San Paolo, Milano 2009

La Sacra Bibbia, volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrata con note critiche e commentata a cura di Mons. Salvatore Garofalo, *Antico Testamento*, sotto la direzione di P. Giovanni Rinaldi, Marietti, Torino 1967

Hans Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia – Una preistoria della teoria*, Il Mulino, Bologna 1988

Norberto Bobbio, *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1985 (1978)

Guidubaldo de' Bonarelli, *Filli di Sciro. Discorsi e appendice*, a cura di G. Gambarini, Laterza, Bari 1941

Gianantonio Borgonovo, *La notte e il suo sole: luce e tenebre nel Libro di Giobbe; analisi simbolica*, Ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma 1995

Italo Calvino, *Saggi 1945 – 1985*, 2 voll., Mondadori, Milano 1995

Dino Campana, *Canti Orfici ed altre poesie*, ed. a cura di Renato Martinoni, Einaudi, Torino 2003

Albert Camus, *Il mito di Sisifo*, in ID., *Opere*, Bompiani, Milano 2000, pp. 299-311

Alberto Caracciolo, *Nichilismo e Etica*, Genova 1983

Giosuè Carducci, *Opere-Ediz. Nazionale*, vol XX, Zanichelli, Bologna 1898

Catullo, *Poesie*, a cura di Francesco Della Corte, testo lat. a fronte, Mondadori, Milano 1992 (1977)

Guido Ceronetti, *Le mummie e la luna*, in ID., *La vita apparente*, Adelphi, Milano 1982

Guido Ceronetti, *Qohélet. Colui che prende la parola*, Adelphi, Milano 2001

Marco Tullio Cicerone, *Opere morali*, a cura di Adolfo Di Virginio e Guerino Pacitti, Mondadori, Milano 2007 (1962)

Marco Tullio Cicerone, *Sulla natura degli dei*, testo lat. a fronte, a cura di Ubaldo Pizzani, Mondadori, Milano 1997 (1967)

Marco Tullio Cicerone, *Della Divinità*, testo lat. a fronte, introd. trad. e note a cura di Sebastiano Timpanaro, Garzanti, Milano 1996 (1988)

Emile Michel Cioran, *La tentazione di esistere*, Bompiani, Milano 1988

Emil Michel Cioran, *Squartamento*, Adelphi, Milano 1996 (1981)

Emile Michel Cioran, *Confessioni e anatemi*, Adelphi, Milano 2007 (1987)

Giorgio Colli, *La sapienza greca*, 3 voll., Adelphi, Milano 2006 (1980)

Giorgio Colli, *La natura ama nascondersi*, a cura di Enrico Colli, Adelphi, Milano 1988

Vincenzo Consolo, *Lunaria*, Mondadori, Milano 1996

Umberto Curi, *Meglio non esser nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Bollati Boringhieri, Torino 2008

Marina Cvetaeva, *Il poeta e il tempo*, Adelphi, Milano 1984

S. Tommaso D'Aquino, *Commento alla Metafisica di Aristotele e testo integrale di Aristotele*, a cura di Lorenzo Alberto Perotto, 3 voll, Ed. Studio Domenicano, Bologna 2004

- Marcel Dutienne, *L'invenzione della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2000 (1983)
- Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1976 (2004)
- Esopo, *Favole*, introd. Giorgio Manganelli, trad. it. Elena Ceva Valla, Rizzoli, Milano 1982 (1951)
- Franco Ferrari, *La chora nel Timeo di Platone*, in AA.VV., *La Materia*, Quaestio 7/2007, «Annuario di Storia della Metafisica», a cura di Costantino Esposito e Pasquale Porro, Brepols Publishers n. v., Turnhout, Belgium – Pagina s.c., Bari, Italy, pp. 3-24
- Ludwig Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 2008 (1960)
- Eugen Fink, *Il gioco come simbolo del mondo*, Hopefulmonster, Torino 1992
- Gustave Flaubert, *Diario di un pazzo*, in ID. *Opere*, Vol I, Mondadori, Milano 1997
- Totius Latinitatis Lexicon, consilio et cura Jacobi Facciolati, opera et studio Aegidii Forcellini*, Patavii 1805, 4 voll.
- Ugo Foscolo, *Prose e poesie*, a cura di Giorgio De Rienzo, Salerno, Roma 1998
- Sergio Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Bari 2006
- Giovenale, *Satire*, testo lat. a fronte, introd. trad. e note a cura di Mario Ramous, Garzanti, Milano 1996
- René Girard, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987 (1982)
- René Girard, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 2005 (1983)
- Luigi Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta. Atene e i 'philosophes' nella Francia del Settecento*, Guida, Napoli 1979
- Jurgen Habermas, *Il contenuto normativo della modernità*, in ID., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni* (1985), Laterza, Roma-Bari 1987
- Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, nuova ed. ampl., a cura di Arnold I. Davidson, Einaudi, Torino 2005 (2002),
Eric A. Havelock, *Dike. La nascita della coscienza*, Laterza, Roma-Bari 2003 (1978)

Martin Heidegger, *L'essenza della verità*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2003 (1997)

Martin Heidegger, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano, 2003

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Sansoni, Firenze 1973

Paul Heinrich Thiry barone d'Holbach, *La morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, Tours 1792

Horkheimer e Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997

David Hume, *Storia naturale della religione*, Laterza, Bari 2007

David Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, Laterza, Bari 1963

Ippocrate, *Sul riso e la follia*, a cura di Yves Hersant, Sellerio, Palermo 1991

Franza Kafka, *Sogni*, a cura di Gaspare Giudice, Sellerio, Palermo 1997

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2002

Salvatore Lo Bue, *Storia della Poesia. Le nuove muse. Ellenismo e origini della modernità*, vol V, Franco Angeli, Milano 2006

Marco Anneo Lucano, *Farsaglia o Guerra Civile*, testo lat. a fronte, introd. e trad. di Luca Canali, note di Fabrizio Brena, Bur, Milano 2002 (1997)

Luciano, *Dialoghi*, testo greco a fronte, a cura di Vincenzo Longo, Utet, Torino 1993, 3 voll.

Lucrezio, *La natura delle cose*, a cura di Guido Milanese, introduzione di Emanuele Narducci, Mondadori, Milano 1992

György Lukács, *Teoria del romanzo*, Newton Compton, Roma 1972

Francisque Jacquier, *Institutiones philosophicae ad studia theologia potissimum accomodate*, Venezia 1785

Werner Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1936

Karl Jaspers, *L'essere nel naufragio*, in ID., *Filosofia*, a cura di U. Galimberti, UTET, Torino 1978

James Joyce, *Dedalus*, Mondadori, Milano 1980

Federico García Lorca, *Suites*, in ID., *Tutte le poesie e tutto il teatro*, a cura di Claudio Rendina e Elena Clementelli, Newton Compton, Roma 2010 (1993)

Le lettere di Torquato Tasso disposte per ordine di tempo ed illustrate da Cesare Guasti, Firenze, Felice Le Monnier, 1852-1855, cinque tomi.

Jan Łukasiewicz, *Del principio di contraddizione in Aristotele*, Quodlibet, Macerata 2003

André Malraux, *La Via dei Re*, Adelphi, Milano 1992

Piergabriele Mancuso, (a cura di), *Qohelet Rabbah. Midraš sul Libro dell'Ecclesiaste*, Giuntina, Firenze 2004

Domenica Mazzù, *Logica e mitologica del potere politico*, Giappichelli, Torino 1990

Virgilio Melchiorre, *L'analogia in Aristotele*, in AA.VV., *Aristotele: Perché la metafisica*, a cura di Adriano Bausola e di Giovanni Reale, Vita e pensiero, Milano 1994, pp. 91-116

Virgilio Melchiorre, *Struttura trascendentale della soggettività. Una ricognizione ermeneutica a partire dal "Qohelet"*, in ID., *Dialettica del senso: percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e pensiero, Milano 2002

Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano, 1995

Michel de Montaigne, *Saggi*, Adelphi, Milano 1992 (1966), 2 voll.

Giovanni Moretto, *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Guida, Napoli 1991

Friederich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1995 (1972)

Novalis, *Enrico di Ofterdingen*, trad. di Tommaso Landolfi, Adelphi, Milano 1997

Omero, *Iliade*, testo greco a fronte, pref. di Fausto Codino, trad. di Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1990 (1950)

Omero, *Odissea*, testo greco a fronte, trad. G. Aurelio Privitera, introd. di Alfred Heubeck, indici a cura di Donato Loscalzo, Mondadori, Milano 1995 (1981)

R.B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, Adelphi, Milano 2006 (1998)

Quinto Orazio Flacco, *Tutte le opere*, testo lat. a fronte, a cura di Luciano Paolicchi, introd. di Paolo Fedeli, Salerno, Roma 1993

Publio Ovidio Nasone, *Heroides*, testo lat. a fronte, introd. trad. e note di Gianpiero Rosati, Rizzoli, Milano 1989

Blaise Pascal, *Pensieri*, Einaudi, Torino 2004

Jean Paul, *Il discorso del Cristo morto e altri sogni*, trad. it. di Bruna Bianchi, Ricci, Parma 1977

Fernando Pessoa, *Il libro dell'inquietudine*, Feltrinelli, Milano 1986

Francesco Petrarca, *Opere latine, Secretum, De secreto conflictu curarum mearum*, a cura di Antonietta Bufano con la collaborazione di Basile Anacri e Clara Kraus Reggiani, introd. di Manlio Pastore Stocchi, vol. I, ed. UTET, Torino 1975

Francesco Petrarca, *Canzoniere*, edizione commentata a cura di Marco Santagata, Mondadori, Milano 1996

Lucio Piccolo, *Le esequie della luna*, Vanni Scheiwiller, Milano 1996

Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1991

Pindaro, *Odi e Frammenti*, a cura di Eugenio Grassi, Sansoni, Firenze 1989

I Presocratici, Testimonianze e frammenti, introd. di Gabriele Giannantoni, 2 voll, Laterza, Roma-Bari 1975

Marcel Proust, *Dalla parte di Swann*, in ID., *Alla ricerca del tempo perduto*, Mondadori, Milano 1983

Sergio Quinzio, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984

Giuseppe Rensi, *Lettere spirituali*, Adelphi, Milano 1987

Paul Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970 (1960)

Rainer Maria Rilke, *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, Adelphi, Milano 1992

Luigi Ruggiu, *Rapporti fra la 'Metafisica' e la 'Fisica' di Aristotele*, in AA.VV., *Aristotele: Perché la metafisica*, a cura di Adriano Bausola e di Giovanni Reale, Vita e pensiero, Milano 1994, pp. 319-376

Gaio Sallustio Crispo, *La congiura di Catilina*, testo lat. a fronte, a cura di Lidia Storoni Mazzolari, Rizzoli, Milano 2009 (1976)

Jean Paul Sartre, *La nausea*, Einaudi, Torino 2006

Alberto Savinio, *Dico a te, Clio*, Adelphi, Milano 1992

Lucio Anneo Seneca, *La tranquillità dell'animo*, testo lat. a fronte, trad. e note di Caterina Lazzarini, introd. di Gianfranco Lotito, BUR, Milano 1997

Lucio Anneo Seneca, *I dialoghi e Lettere morali a Lucilio*, a cura di Fernando Solinas, Mondadori, Milano 2008

Leonardo Sinisgalli, *L'età della Luna*, Mondadori, Milano 1962

Bruno Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, Einaudi 2002 (1963)

Sofocle, *Edipo a Colono*, in ID., *Tutte le tragedie*, testo greco a fronte, Newton e Compton, Roma 1991

Madame de Staël, *De L'Allemagne*, Nouvelle Edition revue d'après les meilleurs textes, 2 Tomi, II, Librairie Garnier Frères, Paris 1835

M.me de Stäel, *L'influenza delle passioni sulla felicità*, trad. it. di P. Cusmano e M. Perizzi, il Melangolo, Roma 1981, p. 127

Guy G. Stroumsa, *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, introd. di Giovanni Filoramo, Einaudi, Torino 2006

Teognide, *Elegie*, B.U.R., Milano 1989

Tzevan Todorov, *La letteratura fantastica*, Garzanti, Milano 2007 (1977)

Lev Tolstòj, *La morte di Ivàn Il'íc*, in ID., *Tutti i racconti*, 2 voll., a cura di Igor Sibaldi, Mondadori, Milano 1991, I, p. 371

Giuseppe Ungaretti, *Sentimento del tempo*, in ID., *Vita d'uomo – Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1969 (1992)

Zeno Vendler, *Say what you think*, in *Studies in thought and language*, a cura di J. Cowan, The University of Arizona Press, Tucson 1970, pp. 79-97, ora ID., *Di' ciò che pensi*, in AA.VV., *Gli Atti linguistici – Aspetti e problemi della filosofia del linguaggio*, a cura di Marina Sbisà, Feltrinelli, Milano 1991 (1978), pp. 143-167

Alberto Voltolini e Clotilde Calabi, *I problemi dell'intenzionalità*, Einaudi, Torino 2009

Giuliano Vigni (a cura di), *Siracide*. Testo e note di commento a fronte, Paoline Editoriale Libri, Milano 2007

Roberto Vignolo, *Giobbe: il male alla luce della rivelazione*, in AA.VV., *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Cittadella editrice, Assisi 1996

Publio Virgilio Marone, *Eneide*, introd. di Giovan Battista Conte, trad. di M. Ramous, comm. di G. Baldo, Marsilio, Venezia 1998

Gustavo Zagrebelsky, *Il "crucifige" e la democrazia*, Einaudi, Torino 2007 (1995)

Paolo Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 1980

Opere critiche

Giovanni Amelotti, *Filosofia del Leopardi*, Boni, Genova 1937

Luciano Anceschi, *Un laboratorio invisibile della poesia*, Parma 1992

Marco Balzano, *Il viaggio di Colombo in Leopardi*, «Lettere Italiane», LXI, n. 3 – 2009, pp. 405-424

Renato Barilli, *Giacomo Leopardi. Una dialettica detotalizzata*, in ID., *Poetica e retorica*, Mursia, Milano 1984 (1969)

Divo Barsotti, *La religione di Giacomo Leopardi*, Morcelliana, Brescia 1975

Georges Barthoul, *Giacomo Leopardi*, ed. della Facoltà di Lettere e Scienze Umane, Avignone 1974

Stefano Biancu, *La poesia e le cose: su Leopardi*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2006

Emilio Bigi, *La genesi del Canto notturno e altri studi leopardiani*, Manfredi, Palermo 1967

Walter Binni, *La protesta di Leopardi*, Sansoni, Firenze 1977

Bruno Biral, *Le due facce del 'Sistema di Stratone' (Materialismo e romanticismo in G. Leopardi)*, in AA.VV., *Leopardi e l'Ottocento: Atti del II convegno internazionale di studi leopardiani*. Recanati 1 - 4 ottobre 1967, Olschki, Firenze 1970, pp. 49 – 64

Bruno Biral, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Einaudi, Torino 1997

Massimiliano Biscuso, *La "spaventevole conchiusione" della metafisica leopardiana. Esistenza, esistente, contraddizione*, in AA.VV. *Oltre il nichilismo, Leopardi*, a cura di M. Biscuso, «Il Cannocchiale», Rivista di studi filosofici, 1-2 gennaio-agosto, ESI, Napoli 2003

Massimiliano Biscuso, Franco Gallo, *Leopardi antitaliano*, Manifestolibri, Roma 1999

Massimiliano Biscuso, *La civiltà come rimedio di se medesima: il Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani e la "Filosofia sociale" di Giacomo Leopardi*, «La rassegna della letteratura italiana», a. 2008, n. 2, pp. 477-90

Luigi Blasucci, *Su una lettera "insincera" di Giacomo Leopardi*, in «GLSI», 142, 1965, pp. 82-96

Alfredo Bonadeo, «Nullità della vita» e teologia in Leopardi, «Giornale storico della letteratura italiana», n. 594, 2004, pp. 254-275

Francesco Paolo Botti, *La nobiltà del poeta. Saggio su Leopardi*, Liguori, Napoli 1979

Anna Clara Bova, *Illaudabil meraviglia. La contraddizione della natura in Giacomo Leopardi*, Liguori, Napoli 1992

Franco Brioschi, *La poesia senza nome. Saggio su Giacomo Leopardi*, introd. Patrizia Landi, il saggiatore, Milano 2008 (1980)

Alberto Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, Bompiani, Milano 1994

Cesare Casoli, *Le fonti bibliche e cristiane*, in AA.VV., *Giacomo Leopardi. Il problema delle «fonti» alla radice della sua opera*, a cura di Alberto Frattini e Corrado Bologna, Coletti, Roma 1990, pp. 41-59

Franco Cassano, *Oltre il nulla. Studio su Giacomo Leopardi*, Laterza, Roma-Bari 2003

Giovanni Cristini, *Religione e mistero*, AA.VV. *Leopardi e noi. La vertigine cosmica*, a cura di Alberto Frattini, Giancarlo Galeazzi e Sergio Sconocchia, Ed. Studium, Roma 1990, pp.221-236

Benedetto Croce, *Leopardi*, in “Critica”, 20 luglio 1922, poi in ID., *Poesia non poesia*, Laterza, Bari 1923, pp. 103-19

Rolando Damiani, *All'apparir del vero – Vita di Giacomo Leopardi*, Mondadori, Milano 2002 (1998)

Rolando Damiani, *Leopardi e il principio di inutilità*, Longo, Ravenna 2000

Rolando Damiani, *L'impero della ragione. Studi leopardiani*, Longo, Ravenna 1994

Maurizio Darano, *Le concezioni linguistiche del Leopardi*, in AA.VV., *Lingua e stile di Giacomo Leopardi*, Atti dell'VIII Convegno Internazionale di Studi Leopardiani – Recanati 30 settembre – 5 Ottobre 1991 – Olschki, Firenze 1994, pp. 21-43

Antonio Di Meo, *Il “gioco dei possibili” e i limiti della ragione in Leopardi*, AA.VV. *Oltre il nichilismo, Leopardi*, a cura di M. Biscuso, «Il Cannocchiale», Rivista di studi filosofici, 1-2 gennaio-agosto, ESI, Napoli 2003, pp. 137-216

Antonio Di Meo, *Il corpo, l'individuo e la critica leopardiana al conformismo moderno*, in «La cultura, Rivista di Filosofia, letteratura e storia», XLVI, 3/08, Il Mulino, Bologna, pp. 451-486

Domenico De Robertis e Mario Martelli, *La composizione del “Canto notturno”*, «Studi di Filologia Italiana», XXX, 1972, poi in D. De Robertis, *Leopardi, la poesia*, Bologna-Roma, Cosmopoli 1996, pp. 213- 247

Vincenzo Di Benedetto, *Giacomo Leopardi e i filosofi antichi*, «Critica storica», n. 3. 31 maggio 1967, D'Anna, Messina Firenze, pp. 289-320

Franco D'Intino, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Marsilio, Venezia 2009

Carlo Dionisotti, *Appunti sui moderni. Foscolo, Leopardi, Manzoni e altri*, Il Mulino, Bologna 1988

Anna Dolfi, *Le verità necessarie, Leopardi e lo "Zibaldone"*, Mucchi, Modena 1995

Anna Dolfi, *Sul principio di non-contraddizione. Qualche nota aggiunta su una dialettica improgressiva*, «Italiès», a. 2003, n. 7, pp. 23-32

Marco Dondero, *Leopardi e gli italiani. Ricerche sul «Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani»*, Liguori, Napoli 2000

Lucio Felici, *L'Olimpo abbandonato. Leopardi tra «favole antiche» e «disperati affetti»*, Marsilio, Venezia 2005

Lucio Felici, *La luna nel cortile*, Rubettino, Soveria Mannelli 2006

Nicola Feo, *L'Italia di Leopardi fra antropologia e storia (1818-1824)*, «Italianistica», gennaio/aprile 2009, n. 1, pp. 33-60

Carlo Ferrucci, *Leopardi filosofo e le ragioni della poesia*, Marsilio, Venezia 1987

Franco Ferrucci, *Il moto, la quiete: Leopardi e il principio di contraddizione*, in «Lettere Italiane», Venezia, ott/ dic 1992, pp. 579 – 97

Alberto Folini, *Leopardi e la notte chiara*, Marsilio Venezia 1993

Alberto Folini, *Leopardi e il canto dell'addio*, Marsilio, Venezia 2008

Alberto Frattini, *Leopardi e gli ideologi del Settecento*, in Atti del I convegno internazionale di studi leopardiani, (Recanati 13-16 sett. 1962), Olschki, Firenze 1964, pp. 253-282

Fabio Frosini, *Leopardi politico*, in www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/immaginazionefrosini.htm, 2006

Raffaele Gaetano, *Giacomo Leopardi e il sublime*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2002

Cesare Galimberti, *Linguaggio del vero in Leopardi*, Olschki, Firenze 1986 (1959)

Roberto Gatti, *Qohèlet e Leopardi*, in AA.VV., *Qohèlet. Letture e prospettive*, a cura di Enrico Rambaldi con la collaborazione di Patrizia Pozzi, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 133-52

Stefano Gensini, *Leopardi filosofo del linguaggio e la tradizione italiana*, in AA.VV. *Leopardi e il pensiero moderno*, Atti del Convegno *Leopardi e il pensiero moderno* a cura di Carlo Ferrucci, (Roma il 25 e 26 Novembre 1988), Feltrinelli, Milano 1989, pp. 182-98

Silvana Ghiozzi, *Leopardi e il Pirronismo*, in AA.VV., *Leopardi e il mondo antico* – Atti del V Convegno Internazionale di studi leopardiani, Olschki, Firenze 1982, pp. 461-70

Marcello Gigante, *Leopardi e l'antico*, Il Mulino, Napoli 2001

Marcello Gigante, *Simonide e Leopardi*, «PdP», 53 (1998), p. 161-200

Elio Gioanola, *Leopardi. La Malinconia*, Jaca Book, Milano 1995

Antonio Girardi, *Lingue e pensieri nei Canti di Leopardi*, Marsilio, Venezia 2000

Alberto Grilli, *Leopardi, Platone e la filosofia greca*, in AA.VV., *Leopardi e il mondo antico* – Atti del V Convegno Internazionale di studi leopardiani, Olschki, Firenze 1982, pp. 53-74

Margherita Guidacci, *Leopardi e il mondo biblico*, in AA.VV., *Leopardi e il mondo antico* – Atti del V Convegno Internazionale di studi leopardiani, Olschki, Firenze 1982, pp. 471-77

Paola Italia, *Ancora su Leopardi autobiografo: appunti sulla «Vita abbozzata di Lorenzo Sarno»*, in *L'Ellisse. Studi di Letteratura Italiana*, «L'Erma» di Bretschneider, anno III, 2008, pp. 111-28

Elena Landoni, *La ricerca della verità e il problema del linguaggio*, in AA.VV., *Ripensando Leopardi. L'eredità del poeta e del filosofo alle soglie del terzo millennio*, a cura di Alberto Frattini, Giancarlo Galeazzi e Sergio Sconocchia, Ed. Studium, Roma 2001, pp. 343-354

Vincenzina Levato, *Dal 'danno' al 'rimedio'. Un percorso leopardiano*, «Filologia antica e moderna», XIII, 24, 2003, pp. 53-71

Massimo Lollini, *La scrittura dell'inizio. Leopardi e il problema della genesi*, «Forum Italicum», vol 34, n. 1, 2000, pp. 30-48

Gilberto Lonardi, *Classicismo e utopia nella lirica leopardiana*, Olschki, Firenze 1969

Gilberto Lonardi, *Con Saffo. L'ultimo canto, L'oro di Omero. L'«Iliade», Saffo: antichissimi di Leopardi*, Marsilio, Venezia 2005

Gilberto Lonardi, *Leopardi, i cavalli di Achille, l'inutile miseria*, pp. 12 sgg, in AA.VV., *Gli antichi dei moderni. Dodici letture da Leopardi a Zanzotto*, a cura di Giuseppe Sandrini e Massimo Natale, Ed. Fiorini, Verona 2010, pp. 11-28

Franco Lo Piparo, *Matérialisme et linguistique chez Leopardi*, in «Historiographia linguistica», 9, 1982, pp. 361-87

Ferdinando Luciani, *Giacomo Leopardi e l'ebraico. Testimonianze edite e documenti inediti*, in «AEVUM», nn. 5-6, 1977, pp. 525-40

Cesare Luporini, *Leopardi progressivo*, Ed. Riuniti, Roma 2006 (1980) ed. riveduta

Cesare Luporini, *Leopardi moderno*, intervista raccolta da F. Adornato, ne «L'Espresso», a. XXXIII, n. 8, 1° marzo 1987

Cesare Luporini, *Assiologia e ontologia nel nichilismo di Leopardi*, in AA.VV., *Decifrare Leopardi*, Macchiaioli, Napoli 1998

Giovanni Macchia, *La caduta della luna*, Mondadori, Milano 1995 (1973)

Loretta Marcon, *Qohèlet e Leopardi. L'infinita vanità del tutto*, Guida, Napoli 2007

Adriano Mariani, *Leopardi. Nichilismo e cristianesimo*, Ed. Studium, Roma 1997

Giulio Marzot, *Storia del riso leopardiano*, Messina-Firenze, 1966

Arturo Mazarella, *Nel labirinto degli antichi errori*, in AA.VV., *Romantici in Europa. Tradizioni Popolari e letteratura*, «La ricerca folclorica», Aprile 1996, n. 33, pp. 37-49

Pier Vincenzo Mengaldo, *Sonavan le quiete stanze. Sullo stile dei "Canti" di Leopardi*, Il Mulino, Bologna 2006

Pier Vincenzo Mengaldo, *Due forme del discorso poetico leopardiano*, «Belfagor», IV, 30 nov. 2009, Olschki, Firenze, pp. 651-58

Claudio Moreschini, *Metodi e risultati degli scritti patristici di Giacomo Leopardi*, «Maia», Nuova serie, Fasc. IV. a. XXIII, Ottobre-Dicembre 1971, pp. 303-20

Maria De Las Nieves Muñiz Muñiz, *Sul rapporto Canti /Zibaldone e sul Canto notturno*, in AA.VV., *Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, Edizioni, Temi*, Atti del X Convegno Internazionale di studi leopardiani, Recanati-Portorecanati, 14-19 sett. 1998, Olschki, Firenze 2001, pp. 701-27

Salvatore Natoli e Antonio Prete, *Dialogo su Leopardi. Natura, poesia, filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 1998

Antonio Negri, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Mimesis Eterotopia, Milano 2001, 2.a ed.

Elena Niccoli, *Esili. Leopardi e la Bibbia*, in AA.VV., *Ripensando Leopardi. L'eredità del poeta e del filosofo alle soglie del terzo millennio*, a cura di Alberto Frattini, Giancarlo Galeazzi e Sergio Sconocchia, Ed. Studium, Roma 2001, pp. 241-62

Saverio Orlando, *Il pessimismo antico del Leopardi traduttore*, in AA.VV., *Studi in onore di Alberto Chiari*, 2 voll, I, Paideia, Brescia 1973, p. 911-37

Emilio Pasquini, *Leopardi fra traduzione e citazione: due trafilate distinte*, in AA.VV., *La critica del testo. Problemi di metodo ed esperienze di lavoro*, Atti del Convegno di Lecce, 22-26 settembre 1984, Salerno, Roma 1985, pp. 603-623

Ezio Pellizer, *Bergk, Leopardi, Winterton e Semonide, fr. 29 Dielh: "Uno dei più sicuri risultati della ricerca filologica"*, in «Quaderni urbinati di cultura classica», XXII, 1976, pp. 15-21

Emilio Peruzzi, *Studi leopardiani*, 2 voll., Olschki, Firenze 1987

Emilio Peruzzi, *Leopardi e i Greci*, Olschki, Firenze 1989

Paolo Petrucci, *Leopardi e il cristianesimo. Dall'apologia al nichilismo*, Quodlibet, Macerata 2003

Paolo Petrucci, *Leopardi e il Libro Sacro, memoria biblica e nichilismo*, Andrea Livi ed., Fermo 2007

Mario Picchi, *Storie di casa Leopardi*, Bur, Milano 1990 (1986)

Bruno Pinchard, *Nominalismo di Leopardi. Il vocabolario tecnico della filosofia nella teoria della lingua di Leopardi*, in AA.VV. *Leopardi e il pensiero moderno*, Atti del Convegno *Leopardi e il pensiero moderno* a cura di Carlo Ferrucci, (Roma il 25 e 26 Novembre 1988), Feltrinelli, Milano 1989, pp. 66-76

Gaspare Polizzi, *Leopardi e «le ragioni della verità». Scienze e filosofia della natura negli scritti leopardiani*, Carocci, Milano 2003

Gaspare Polizzi, «... per le eterne forze della materia». *Natura e scienza in Giacomo Leopardi*, Franco Angeli, Milano 2008

Gaspare Polizzi, Valentina Sardoni, *Uno scritto dimenticato del giovane Leopardi: la “Disputatio” e il suo rapporto con le “Dissertazioni filosofiche”*, «Rivista di Storia della filosofia», 4/2009, Franco Angeli, pp. 653-708

Manfredi Porena, *Scritti leopardiani*, Zanichelli, Bologna 1959

Antonio Prete, *Il demone dell’analogia, da Leopardi a Valéry – Studi di poetica*, Feltrinelli, Milano 1986

Antonio Prete, *L’esilio dalla felicità*, in AA.VV. *Leopardi e noi. La vertigine cosmica*, a cura di Alberto Frattini, Giancarlo Galeazzi e Sergio Sconocchia, Ed. Studium, Roma 1990, pp. 249-54

Antonio Prete, “*Prosodia della natura*”. *Frammenti di una fisica poetica*, Feltrinelli, Milano 1993

Antonio Prete, *Il pensiero poetante*, Feltrinelli, Milano 1996 (2.a ed.)

Simonetta Randino, *Leopardi, «Canti», XL: «Dal greco di Simonide»*, in «Studi italiani di filologia classica», III s., XVIII, a. 93 (2000), 2, pp. 235-50

Mario Andrea Rigoni, *Leopardi e il metodo di Bayle* in AA.VV. *Lo Zibaldone cent’anni dopo. Composizione, Edizioni, Temi*, Atti del X Convegno Internazionale di studi leopardiani, Recanati-Portorecanati, 14-19 sett. 1998, Olschki, Firenze 2001 cit., pp. 879 – 89

Mario Andrea Rigoni, *Saggi sul pensiero di Leopardi*, pref. di E. Cioran, Liguori, Napoli 1985

Domenico Romano, *Le tessale di Lucano e lo Spavento Notturmo del Leopardi*, in AA.VV., *Da Malebolge alla Senna, studi letterari in onore di G. Santangelo*, Palermo, Palumbo 1993

Paolo Rota, *La 'Biblioteca sacra' in casa Leopardi*, in «Studi e Problemi di critica testuale», 46, Aprile 1993, pp. 143-157

Paolo Rota, *Leopardi e la Bibbia. Sulla soglia d'Alti Eldoradi*, il Mulino, Bologna 1998

Paolo Ruffini, *Leopardi e il libro sacro. Memoria biblica e nichilismo*, Andrea Livi ed., Fermo 2007

Brunetto Salvarani, *Da Qohelet a Leopardi. A proposito di una lunga fedeltà misconosciuta*, in AA.VV., *Ripensando Leopardi. L'eredità del poeta e del filosofo alle soglie del terzo millennio*, a cura di Alberto Frattini, Giancarlo Galeazzi e Sergio Sconocchia, Ed. Studium, Roma 2001, pp. 263-77

Roberto Sanesi, *La paura della luna*, AA.VV., *Leopardi e la cultura europea, Atti del Convegno Internazionale dell'Università di Lovanio* (10-12 dic. 1987), a cura di Franco Musarra, Serge Valvonsem e Lia Guglielmone Lamberti, Bulzoni/Leuven University Press, Roma/Leuven 1989, pp. 385 sgg

Edoardo Sanguineti, *Invito a Leopardi*, «Poetiche», Rivista letteraria, fasc. 2-3, 2009, pp. 223-30, testo inedito della lezione tenuta all'Univ. di Los Angeles (UCLA) il 30 ottobre 1998, riprodotto successivamente in Edoardo Sanguineti, *Cultura e realtà*, a cura di Erminio Rosso, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 105-10

Marco Santagata, *Quella celeste naturalezza. Le canzoni e gli idilli di Leopardi*, Il Mulino, Bologna 1994

Marco Santagata, *Il tramonto della luna*, Liguori, Napoli 1999

Giuseppe Savoca, *Dall'Autografo (e dal Meyendorff) al finale del "Canto Notturmo"*, in AA.VV., *Miscellanea di studi critici in onore di Pompeo Giannantonio*, num. spec. di «Critica Letteraria», XXIV (1996), 4 (93), pp. 53-83

Gianni Scalia, *Leopardi e la "cognizione del nulla"*, in AA.VV. *Leopardi e il pensiero moderno*, Atti del Convegno *Leopardi e il pensiero moderno* a cura di Carlo Ferrucci, (Roma il 25 e 26 Novembre 1988), Feltrinelli, Milano 1989, pp. 221-32

Gaio Sciloni, *Leopardi e la lingua ebraica*, in AA.VV., *Lingua e stile di Giacomo Leopardi*, Atti dell'VIII Convegno Internazionale di Studi Leopardiani – Recanati 30 settembre – 5 Ottobre 1991 – Olschki, Firenze 1994, pp. 459-80

Sergio Sconocchia, *Le opere filosofico-scientifiche di Seneca in Leopardi*, in AA.VV. *Scienza, cultura, morale in Seneca: atti del Convegno di Monte Sant'Angelo*, 27-30 sett. 1999, a cura di Paolo Fedeli, Edipuglia, Bari 1999, 171-209

Riccardo Scrivano, XXIII, “*Canto notturno...*”, in AA.VV. *Lectura leopardiana, I quarantuno “Canti” e “I nuovi credenti”*, a cura di Armando Maglione, Marsilio, Venezia 2003, pp. 432-49

Emanuele Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990

Emanuele Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Bur, Milano 2006 (1997)

Antonino Sole, *Ancora sulla traduzione leopardiana del secondo libro dell'«Eneide»*, in ID., *Foscolo e Leopardi fra rimpianto dell'antico e coscienza del moderno*, Federico e Ardia, Napoli 1990, pp. 179-204

Antonino Sole, *La traduzione leopardiana del primo libro dell' «Odissea»*, in ID., *Foscolo e Leopardi fra rimpianto dell'antico e coscienza del moderno*, Federico e Ardia, Napoli 1990, pp. 165-178

Antonino Sole, *Verso l'Islandese: la traduzione leopardiana di due frammenti di Simonide di Amorgo*, in ID., *I due pastori di Leopardi e altri scritti*, Palumbo, Palermo 2002, pp. 127-153

Antonino Sole, *I due pastori di Leopardi (lettura del Canto notturno)*, in ID., *I due pastori di Leopardi e altri scritti*, Palumbo, Palermo 2002, pp. 155-83

Antonino Sole, *Osservazioni sul Discorso leopardiano*, in AA.VV., *Letteratura identità nazione*, a cura di Matteo Di Gesù, :duepunti ed., Palermo 2009, pp. 189-220

Sergio Solmi, *Scritti leopardiani*, Adelphi, Milano 1987

Walter Spiaggiani, *La mancata collaborazione di Leopardi all'«Antologia»*, in AA.VV., *Leopardi a Firenze*, Atti del convegno di Studi (Firenze 3-6 giu. 1998), a cura di L. Melosi, Olschki, Firenze 2002, pp. 75-104

Maria Amalia Terzoli, *La festa negata. Strutture simboliche nel 'Sabato del villaggio'*, in «Paragone», XLII (1991)

Adriano Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, Boni, Bologna 1979 (1940)

Sebastiano Timpanaro, *Aspetti e figure della cultura ottocentesca*, Nistri-Lischi, Pisa 1980

Sebastiano Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Laterza, Roma-Bari, 1997 (1955)

Sebastiano Timpanaro, *Antileopardisti e neomoderati nella sinistra italiana*, Nistri-Lischi, Pisa 1982

Sebastiano Timpanaro, *Alcune osservazioni sul pensiero di Leopardi*, in ID. *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, ed. ampliata con addenda, Nistri-Lischi, Pisa 1969 (1965), pp. 132-82

Sebastiano Timpanaro, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, in ID. *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, ed. ampliata con addenda, Nistri-Lischi, Pisa 1969 (1965), pp. 133-228

Timpanaro-Rigoni: un breve scambio epistolare su Leopardi, in «Paragone», Riv. mens. di arte figurativa e letteratura, anno LX – terza serie – num. 81 – 82 – 83 (708 – 710 – 712) Feb. Giu. 2009, pp. 109-114

Paolo Zellini, *Leopardi. Il pensiero matematico e il linguaggio dell'infinito*, in «Lettere Italiane», n. 4, ott. - dic. 1998, pp. 606-15