

Sentire e meditare

Una prospettiva su Leopardi, tra vita, letteratura e filosofia

Franco Trabattoni

Premessa

Questo libro nasce da una lunga ma intermittente familiarità con la vita e l'opera di Leopardi, conosciuto e subito amato sui banchi di scuola. La vita mi ha poi condotto a occuparmi di altro, ma l'interesse è rimasto vivo, e l'urgenza di tornare a lui, di scrivere su di lui, di entrare con tutta la profondità di cui sono capace nella sua vita, nella sua scrittura e in generale nel suo mondo, non mi ha mai abbandonato. Questa esuberanza del desiderio di stare con Leopardi, di scrivere e dire qualcosa di lui, spiega la natura farragginosa (e forse anche disordinata) di questo lavoro. Questo non toglie che esso si sviluppi intorno a un filo conduttore principale, e ad alcune grandi tematiche collaterali. Il filo conduttore è il rapporto tra sentimento e ragione, tra fantasia e pensiero, tra particolare e universale, tra l'io e il mondo, tra vita e filosofia, ecc. In margine a questa tematica generale ci sarà occasione di parlare della cognizione leopardiana del dolore, del riso come risposta provocatoria al sentimento di nullità di tutte le cose, del contrasto tra la vocazione eroica e civile e la disperazione individuale, del "platonismo occulto" di Leopardi e della sua complessa relazione con il Cristianesimo. Infine, nel sesto ed ultimo capitolo, sarà di scena il rapporto tra filosofia e poesia, tra ragione e immaginazione. Quello che qui vorrei mostrare è che Leopardi filosofo è ugualmente lontano sia dal razionalismo intransigente di origine moderna e settecentesca, sia dalle fughe irrazionaliste tipiche di una certa riflessione post-moderna e contemporanea. Per dirlo con una battuta, se il pensiero di Leopardi non può essere appiattito su quello di un D'Holbach o di un Hélivétius, non può nemmeno essere considerato come il precursore di quello di Heidegger. Ogni interpretazione, naturalmente è una deformazione, dipendente dall'indole e dalle idiosincrasie dell'interprete. E io ovviamente non faccio eccezione. Mi pare tuttavia che Leopardi si disputi con l'altro autore della mia vita, ossia Platone, il primato (per quantità) dei tentativi di appropriazione, di piegare e a volte anche di forzare la sua opera e il suo pensiero verso ipotesi di lettura seducenti ma storicamente e filologicamente non impeccabili. Io posso dire di essermi sforzato, nei limiti delle mie conoscenze e delle mie capacità, di resistere a queste tentazioni. Se, e in che misura, ci sono riuscito, giudicherà il lettore.

Ho intitolato questo libro "Una prospettiva su Leopardi" perché non mi occupo né di tutta la sua opera né di tutta la sua vita. Ho invece tagliato l'immagine soprattutto su un certo periodo della sua esistenza (gli anni 1819-23) e su una certa porzione della sua opera (l'*Epistolario* e lo *Zibaldone*). Tuttavia mi è parso che le conclusioni che ho raggiunto possano avere anche un valore di carattere più generale. Al momento di licenziare questo libro vorrei ringraziare Novella Bellucci e Franco D'Intino, che hanno accolto questo mio senile accanimento a occuparmi Leopardi, un autore da loro studiato con una competenza e una finezza sulla quale sarò sempre in ritardo, con affettuosa condiscendenza e con aperta e franca disponibilità. Il libro è dedicato a loro.

Capitolo primo

La voce della natura e la nullità di tutte le cose

1. *Cani che abbaiano in una notte di luna*

Il 6 marzo 1820 Leopardi scrive una lettera al suo amico (o il suo unico amico, come dice lui) Pietro Giordani¹. Lo sviluppo di questa corrispondenza è sempre molto ingarbugliato. L'inefficienza dei servizi postali, aggravata dagli interventi della censura², trasforma questi scambi epistolari quasi in un dialogo tra sordi: tra lettere perdute, lettere in ritardo e lettere che si incrociano, non si capisce mai bene chi ha ricevuto cosa, chi sa e chi non sa che cosa, chi risponde a che cosa. Due lettere spedite da Recanati a Piacenza sono andate perse. Dal 10 dicembre al 23 febbraio Giordani non ha ricevuto niente da Giacomo. Addolorato da questo silenzio, gli scrive il 15 di febbraio. Ma poco dopo riceve un biglietto di Giacomo del 14, da cui viene a sapere che anche Leopardi non ha avuto niente da lui ("Dopo la tua de' 22 Dicembre, alla quale risposi, nessun'altra è venuta a rallegrarmi"); e gli risponde il 23. Leopardi riceve, nel frattempo, la lettera di Giordani del 15, alla quale risponde, appunto, il 6 marzo.

Non è difficile immaginare quale orribile guazzabuglio sia una siffatta corrispondenza. Si scrive per ottenere risposte che spesso non giungono; allora si scrive di nuovo, non sapendo se preoccuparsi per la salute dell'amico o per paura di qualche dissapore inconsapevolmente generato. Nelle lettere di questo periodo convivono con un singolare contrasto – singolare, quantomeno, a confronto dei modi a un tempo meno formali e più sobri dei corrispondenti moderni – iperboli di affetto e di cortesia con l'ombrosità improvvisa dovuta a qualche parola equivoca o fraintesa. Ben si nota la frustrazione di chi cerca di mantenere in vita un colloquio e vede il più delle volte vanificati i suoi sforzi. Qualche lettera arriva, qualche lettera no. Così si perde, anche volendo ripetere, l'immediatezza dei moti del cuore. La vacuità di questi sforzi è uno dei tanti segnali dell'impotenza e dell'incapacità di riuscire a fare ciò che vorrebbe, che caratterizzano la vita di Leopardi in questo momento particolarmente infelice della sua esistenza. Sembra che nulla, ma proprio nulla, gli vada a buon fine; neppure una cosa così semplice come mandare notizie a un amico. Anche la lettera del 6 di marzo non arriverà mai tra le mani del Giordani (forse il problema riguardava soprattutto il Giordani, perché in quelle stesse settimane la corrispondenza tra Leopardi e Pietro Brighenti, che abitava a Bologna, procede molto più spedita).

Peccato, perché la lettera del 6 marzo 1820, giustamente famosa, è una delle più belle dell'epistolario. Nella sua del 15 di febbraio, di cui questa è la risposta, Giordani si era lamentato del freddo invernale: "Io son sano; ma tutto contristato e intenebrato dalla brutta stagione; aspettando ansiosamente il dolce sol di primavera, perché anche le facoltà intellettuali mi si sciogliono dal gelo". Poi si lamenta, e lo farà anche nella lettera successiva del 26 febbraio, della "razza portentosa" dei nobili e dei preti, che si oppongono in ogni modo ai suoi tentativi di fondare a Piacenza istituzioni culturali al passo con i tempi. L'invettiva contro nobili e preti è davvero acerba e giunge sino a stigmatizzare la loro "demente insolenza". Chissà se Giordani, che pure in precedenza aveva sollecitato Giacomo a firmare le sue cose non omettendo il titolo nobiliare, avrà pensato che si stava pur sempre rivolgendo al "conte" Leopardi³?

Ma Giacomo su questo sorvola. D'accordo invece sulla brutta stagione: "Sto anch'io sospirando caldamente la bella primavera come l'unica speranza di medicina che rimanga allo sfinimento dell'animo mio". Ben si vede che Leopardi è poeta mentre Giordani no (e lui stesso confessava a

¹ Per la numerazione delle lettere di Leopardi e dei suoi corrispondenti utilizzo l'edizione Brioschi-Landi, 1998.

² V. in proposito Caprioli 2001, p. 22, con le note 35-37.

³ Fin dall'inizio della loro corrispondenza il Giordani deve essere rimasto colpito dal fatto che il suo giovane interlocutore fosse un conte. Nella sua prima lettera di risposta (42) Giordani scrive infatti a Leopardi che in Italia i buoni studi non potranno prosperare "se non quando saranno amati e praticati dalla nobiltà"; e stesso concetto è ripetuto anche nella seconda (47): "La sola speranza ragionevole è nella nobiltà italiana". Infatti il Giordani, se da un lato manifesta un violento disprezzo, come quello che esprime in queste righe, per la condizione presente della nobiltà italiana e dei suoi rappresentanti (analogo a quello che traspare dai *Sepolcri* di Foscolo, non a caso anche lui *homo novus*), dall'altro ritiene che una rigenerazione morale e civile della nobiltà italiana sia indispensabile per promuovere il risorgimento culturale e politico dell'Italia. Sull'ideologia di Giordani è ancora essenziale, a mio avviso, l'ormai vecchio studio del Timpanaro (in Timpanaro 2011, pp. 37-96).

Giacomo di non intendersi molto di poesia⁴). All'orribile "dolce sol di primavera" risponde nella lettera di Giacomo "la bella primavera": bella come la "bella giovinezza" delle *Ricordanze* (111) e la "bella felicità" dell'ode al Pepoli (v. 23). Primavera, giovinezza, felicità, che cosa sono? Cose belle. Subito dopo arriva il pezzo memorabile:

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 tiepida 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 parve di udire dopo tanto tempo.⁵

I "cani che abbaiano da lontano" ci riportano alla prima riga dello *Zibaldone*: "cane di notte dal casolare, al passo del viandante". Chi non ha mai udito da bambino il lontano abbaire dei cani, stando sveglio da solo in una notte silenziosa, forse non può capire. L'aria limpida e ferma diventa come per magia ottima conduttrice dei suoni, così che puoi sentire, da molto, molto lontano, anche lo scorrere cadenzato dei treni sopra le traversine. Dove portano, questi treni? Chi sono e dove vanno i passeggeri assonnati seduti negli scompartimenti? E i cani? Abbaiano per significare qualcosa; ma cosa? Dove sono, che cosa vogliono, perché urlano? Perché rompono il silenzio della notte? Ti prende un sottile senso di angoscia, di vuoto, di niente. Inutile andare a svegliare mamma o papà, che dormono tranquilli nel loro letto. Anche ammesso che non si arrabbino, che cosa ti possono dire? Che corpo, che senso possono dare a queste voci? Che consolazione possono dare alla tua misteriosa paura? Ti diranno che forse i cani ululano per la fame, che non c'è nulla di strano, nulla di anormale, nulla di spaventoso. Dormi, che è tardi. Va tutto bene.

Il cielo puro, il raggio di luna e l'aria tiepida sono come la presenza immobile di quello che c'è qui e adesso, nella sua straordinaria semplicità. Nessun aggettivo complesso o risuonante di echi: così come la primavera è bella, l'aria è tiepida e il cielo è puro. Immobile – si intuisce – è il raggio della luna. Altra cosa l'abbaire dei cani; è suono che si perde nel tempo, che trascorre lontano, che rimanda ad altro. Questa congiunzione di immobile e mosso è un luogo critico della poesia di Leopardi. La troviamo, casi emblematici fra tutti, nell'*Infinito* e nella *Sera del dì Festa*⁶. Anche questa, come nella *Sera*, è una notte dolce chiara e senza vento; anche qui c'è la luna ma la sua immobilità è dichiarata dal quel "queta" e da quel "posa" ("E queta sopra i tetti e in mezzo agli orti/posa la luna"). All'abbaire da lontano dei cani, al trascorrere della loro voce nello spazio e nel tempo, risponde la *Sera* con gli ultimi suoi tre versi:

Un canto che s'udia per li sentieri
Lontanando morire poco a poco
Già similmente mi stringeva il core.⁷

⁴ Cfr. la lettera del Giordani a Lazzaro Papi del 1813: "E quanto al verso italiano io ho un bel tacere, non essendo io poeta; anzi (con raro esempio) essendo io incapacissimo affatto di poesia. Perché (a far la mia confessione) oltre il non aver io abilità naturale niuna poetica, mi trovo di non aver mai fatto né potuto fare alcuno studio regolato: sicché avendo io malamente visto di parecchie cose, non ne so di nessuna". (Mazzarosa 1851, p. 4). È ben nota, più in generale, l'accusa polemica di Giordani contro il peso eccessivo della poesia italiana nella cultura italiana del tempo. Questo suo orientamento non è stato privo di influenza nei suoi rapporti con Leopardi, perché quel "perfetto scrittore italiano" che egli vagheggiava, e che sperava di veder realizzato in Leopardi, non era certo un verseggiatore. Cfr. *Ep.* 56, 60, p. 94, 63, p. 103. Cfr. Tavoni 1999, p. 89.

⁵ Cfr. anche *Ep.* 205, p. 286. Cfr. Pazzaglia 2000, p. 97.

⁶ *L'infinito*, come è noto, è stato scritto nel 1819, mentre la data della *Sera* oscilla tra il '19 e il '20 (data preferita da alcuni appunto per la corrispondenza con la lettera al Giordani del 20 marzo; cfr. Campana 2014, p. 238 n., Blasucci 2019, p. 323).

⁷ Cfr. *Z.* 1927-28: "È piacevole per se stesso, cioè non per altro se non per un'idea vaga ed indefinita che desta, un canto (il più spregevole) udito da lungi o che paia lontano senza esserlo o che si vada a poco a poco allontanando e divenendo insensibile o anche viceversa (ma meno) o che sia così lontano, in apparenza o in verità, che l'orecchio e l'idea quasi lo perda nella vastità degli spazi; un suono qualunque confuso, massime se ciò è per la lontananza; un canto udito in modo

Abbaiare dei cani in qualche casolare lontano, voce umana di un viandante che canta, e poco a poco va a morire. La riga della *Zibaldone* non aggiunge niente. La chiusa della *Sera* annuncia invece una nota dolente, ossia il restringimento del cuore. Tutto all'opposto il passo della lettera. C'è qui un improvviso moto del cuore – moto né "caro" né "triste", perché qui non hanno luogo i colori tenui della "ricordanza" – di segno completamente inverso, che si apre e si allarga in progressione frenetica. L'ultima parola della *Sera* dice di un cuore che si stringe; e forse anche la finestra è chiusa. Nella *Lettera* Giacomo apre prima la finestra (il suo spioncino sulla natura), poi apre il cuore, poi apre la voce a un grido forsennato. Perduta la lettera, il Giordani si è anche perso il tesoro, più unico che raro in Leopardi, di una improvvisa ed ebbra illuminazione. Una frenesia⁸ nata spontanea, inaspettata, non prodotta – genio che appare di sua iniziativa quando meno l'attendi (e poco l'attendeva certo un Leopardi allora più disperato che mai), senza bisogno del vino.

2. Dalla voce della natura al "solido nulla"

Dunque Leopardi ode finalmente, dopo tanto tempo, la voce della natura. Nell'*Inno alla Primavera*, composto presumibilmente due anni dopo, Leopardi si chiede dubitativamente se la natura è viva (20). Ma anche se fosse, non c'è da sperare che provi pietà alcuna del dolore umano. Inutile dunque chiederle una parola, perché non dirà niente. E la sua vita, la sua partecipazione alle vicende dell'uomo, può essere solo quella di una spettatrice muta (cfr. i vv. 90-95). Candida sarà la luna e tacita la selva nell'*Ultimo canto di Saffo*, così come tacita è l'aurora nella *Vita solitaria* e la luna nel *Pepoli*: quella stessa luna interrogata invano nel *Canto notturno*, che sa mille cose, e tuttavia "rimane muta in sul deserto piano / che al suo giro lontano il ciel confina" ("immobile secondo il ciclo", direbbe Empedocle⁹).

Candida, tacita, muta, parole freddamente poetiche tutte per significare la stessa cosa: presenza impassibile e quieta, e tuttavia non morta, non riducibile alla fredda materia (come vedremo meglio). Stilla da questa natura un respiro che sembra promettere un senso, e tuttavia non prende mai corpo se non attraverso la voce che le presta l'uomo, che in fondo non è altro che l'eco della sua stessa voce. Tale è la voce della natura nell'*Islandese*, che parla una buona volta, solo per non dire niente. Non è muta perché senza voce e senza vita come le pietre; è muta perché tace, e tace perché non ha niente da dire. Non ha niente da dire, si intende, all'unico essere per cui il suono si converte in parola, che va oltre all'enigmatico latrare dei cani, ma proferisce frasi dotate di senso, domande, speranze, progetti; ragionamenti. La voce della natura con tutto questo non entra in sintonia né in collegamento, così come la sua vita non ha parte di desiderio, passione o intelletto. E tuttavia l'istinto che porta l'uomo a interrogarla, a pregarla di fargli sentire la sua voce: non è solo uno dei tanti errori popolari degli antichi, di cui l'imberbe ma già saccente filosofo illuminista assai si ride; così come non è pura favola per bambini la ricca messe di metamorfosi e vita descritta nell'*Inno alla Primavera*. Osservare la natura, per Leopardi, è la frustrante esperienza di cosa che per la durata di un attimo dà segni di vita, e dunque inebria e promette; ma poi subito dopo ritorna inerte e come morta per un tempo indefinito (non diversamente, potremmo aggiungere, dalle mummie di Ruysch). Per quanto uno si studi di tenere desta la sua attenzione, si prepari con tutte le sue facoltà a trattenere l'immagine fulminea che gli appare, l'immagine non si può trattenere, nemmeno con il ricordo. Subito ritornano il silenzio e il buio. Che cosa è stato? Niente è rimasto. Allora non è stato niente? No, non è stato "niente". È stato qualcosa; qualcosa che non so cosa; un non so che. Ma niente, no. La sproporzione fra il solido nulla e questa quantità trascurabile di "non niente" è abissale. Eppure quest'infimo,

che non si veda il luogo da cui parte; un canto che risuoni per le volte di una stanza ec., dove voi non vi troviate però dentro; il canto degli agricoltori che nella campagna s'ode suonare per le valli, senza però vederli, e così il muggito degli armenti ec. Stando in casa, e udendo tali canti o suoni per la strada, massime di notte, si è più disposti a questi effetti, perché né l'udito né gli altri sensi non arrivano a determinare né circoscrivere la sensazione e le sue concomitanze."

⁸ Cfr. Z. 1642: "*Mania, smania, smaniare* e lo spagnuolo *mania* e il francese *manie, maniaque* ec. dal greco *μανία, μαινομαι* ec., cioè *furor, furere* ec., *furore, frenesia* ec. (22 ottobre 1822)."

⁹ D.-K. B 17.

marginale e sfuggente "non nulla", è quell'alito che talvolta increspa, sia pure in modo impercettibile, il nulla: il nulla non solo tacito, ma senza voce; il nulla che non parla, ma nemmeno guarda, "almeno" come spettatore; l'inerzia immobile perché sempre ferma: non immobile secondo il ciclo, e dunque mai del tutto morta, mai completamente senza vita.

Così è anche nella *Lettera*:

E in quel momento, dando uno sguardo alla mia condizione passata, alla quale ero certo di ritornare subito dopo, com'è seguiti, m'agghiacciai dallo spavento...

"In quel momento" dice Leopardi: cioè nell'attimo della visione. Che cosa accade? La visione non è furore bacchico, non è uscita di senno, non straripamento dei sensi che obnubila l'intelletto. Proprio in quel momento, e non dopo, Leopardi vede con il pensiero la sua condizione passata; e la sproporzione abissale di cui abbiamo detto, tra il solido nulla e quel breve respiro che lo sopravanza, gli ghiaccia il sangue nelle vene; come appunto è naturale che faccia l'apparire orrido di un vuoto incolmabile, di una profondità senza fondo. Il pensiero, del resto, da un anno è sempre lo stesso. Leopardi è "stecchito e inaridito come una canna secca"¹⁰ (si noti la scelta accurata delle parole, un po' ridondante, come scavate e prive di linfa, forse non senza una reminiscenza dantesca). Da un anno, spiega a Giordani, sopporta una "vita senza illusioni e affetti vivi (ancora una ripetizione, "vita" e "vivi"), e senza immaginazione e senza entusiasmo, delle quali un anno addietro si componeva tutto il mio tempo, e mi facevano così beato non ostante i miei travagli"¹¹. Non è cosa frequente Leopardi che si chiama beato. Il lasso di tempo a cui si riferisce corrisponde evidentemente alla malattia agli occhi, iniziata nel mese di marzo dell'anno prima. "Da Marzo in qua mi perseguita un'ostinatissima debolezza de' nervi oculari, che m'impedisce non solamente ogni lettura, ma anche ogni contenzione di niente" (*Lettera* al Giordani del 21 giugno 1819, 234). Fa fatica a leggere, ma certamente fa ancora più fatica a "comporre". Il verbo è probabilmente sovradeterminato. Di che vita, di che affetti, di che entusiasmo si poteva "comporre" la sua esistenza murata in biblioteca? Viene in mente, per associazione, l'appunto che Leopardi lascerà sul diario il 30 novembre 1828 (4417-18), da poco rientrato suo malgrado nella prigione di Recanati:

Memorie della mia vita. – Felicità da me provata nel tempo del comporre, il miglior tempo ch'io abbia passato in mia vita, e nel quale mi contenterei di durare finch'io vivo. Passar le giornate senza accorgermene; parermi le ore cortissime, e maravigliarmi sovente io medesimo di *tanta felicità* di passarle".¹²

La principale beatitudine di cui si "compone" la vita di Leopardi è dunque la felicità "del comporre". Felicità nel senso che gli fa passare ore e giornate senza pensare, travolto nella distrazione continua che surroga senza troppo sforzo il turbine di vita amore e fuoco¹³ che sembrerebbe essere l'unico antidoto alla noia. E come non pensare, di nuovo per associazione, alla *felicità* di "Raffaele d'Urbino", concetto chiave dell'iscrizione composta per Niccolò Puccini¹⁴, sospirante "per la memoria di *tanta*

¹⁰ Cfr. *Zibaldone*, 111: "E riducendo l'osservazione al generale troveremo il suo fondamento nella natura delle cose, vedendo come la filosofia e l'uso della pura ragione che si può paragonare ai termini e alla costruzione regolare, abbia istecchito e isterilito questa povera vita, e come tutto il bello di questo mondo consista nella immaginazione che si può paragonare alle parole e alla costruzione libera varia ardita e figurata."

¹¹ Ep. 68, p. 114. Così commenta questo passo Mario Pazzaglia: "È l'unica volta, a quanto ci consta, che Leopardi ammette di essere stato felice e poterlo essere ancora" (Pazzaglia 2000, p. 95).

¹² Cfr. Pazzaglia 2000, p. 101.

¹³ Cfr. la celebre lettera che Leopardi scrisse al fratello Carlo appena giunto a Roma (*Ep.* 458).

¹⁴ La maggior parte della letteratura contemporanea assume questa iscrizione come autentica (v. ad es. Parronchi 1998, p. 39; Damiani 2000, pp. 64-65). Ma dubbi in proposito sono stati sollevati molto precocemente, sia da Carlo Leopardi sia dal Giordani. A favore dell'inautenticità ha argomentato di recente Palmieri 2013, pp. 105-114 (ivi si può leggere anche un'accurata ricostruzione storico-filologica del problema). Io non entro nel merito della questione, che del resto non sembra facilmente solubile. Osservo solo che lo spirito del breve testo (non dico lo stile, che a Giordani appariva lontano dalla "dignitosa semplicità" di Giacomo) mi sembra del tutto compatibile con la sensibilità leopardiana.

felicità"? Vita brevissima, quella di Raffaello, ma piena delle due illusioni che più sollecitavano la vitalità di Leopardi, ossia l'amore e la gloria (in quest'ordine). A Leopardi, invece, è toccata solo la felicità del leggere e del comporre. E ora, da quasi un anno, è venuta a mancare anche quella. Dunque che cosa resta? Restano la "miserabile condizione umana" e il "barbaro insegnamento della ragione". Volendo seguire questo insegnamento, come sembrerebbe inevitabile fare, la ragione si tradurrebbe in pazzia ("una pazzia ragionevole"), perché non potrebbe che attestare la certezza "della nullità di tutte cose", ovvero che "tutto è nulla". Ma appunto sarebbe pazzia, perché così non si potrebbe vivere. Perciò subentra, come espediente per permettere agli esseri umani di sopravvivere (espediente che la natura sfrutta per realizzare il suo cieco obiettivo di perpetuare l'esistenza) "la semplice e continua dimenticanza di quella verità universale, che tutto è nulla". Qui Leopardi riassume per il Giordani, quasi con le stesse parole, ciò che aveva fissato sullo *Zibaldone* in un lungo pensiero dell'8 gennaio 1820 (103-104):

E pure è certissimo che quello che noi facciamo lo facciamo in forza di una distrazione e di una dimenticanza, la quale è contraria direttamente alla ragione. E tuttavia quella sarebbe una verissima pazzia, ma la pazzia più ragionevole della terra, anzi la sola cosa ragionevole. E la sola intera e *continua* saviezza, dove le altre non sono se non per intervalli (104).

Dunque da un lato abbiamo una ragione perfetta, e che tuttavia sarebbe una "verissima pazzia", dall'altro la distrazione¹⁵ e la dimenticanza della vera condizione delle cose: ossia quella che a fil di logica dovrebbe essere la vera pazzia, mentre in realtà è tutto il contrario, pur che si cerchi in qualche modo la forza per restare in vita. Fonte di distrazione e dimenticanza sono la gloria e l'amore di Raffaele d'Urbino; il leggere, lo studiare e lo scrivere sono l'unica fonte di distrazione e dimenticanza - per quanto immensamente più fragile - alla quale ha accesso la vita reclusa di Leopardi¹⁶. Ma dove le occasioni per dimenticare si annullano, rimangono pensiero e ragione; che sono però ragione e pensiero di nulla. È tuttavia proprio in questo nulla e in questo vuoto, e non nel tempo concitato e distratto della dimenticanza, che appare (che solo può apparire) l'illuminazione. La novità della lettera al Giordani rispetto al luogo parallelo dello *Zibaldone* non consiste nel fatto che nella lettera Leopardi modifichi il proprio modo di pensare, o cambi il soggetto a cui lascia l'ultima parola. L'illuminazione, infatti, precede il ragionamento, e si dilegua nel giro di un attimo, e nonostante questo balenante intermezzo la verità sconsolata rimane sempre la stessa. È però significativo il fatto che Leopardi, rivolgendosi al Giordani, abbia voluto inserire quel passeggero momento di commozione all'interno dello stesso ragionamento disperato che aveva fatto due mesi prima, tra sé e sé: come se avesse deciso appositamente di evidenziare il contrasto.

3. Leopardi consolatore

Ma possiamo capire meglio in che cosa consiste questo momento di grazia, che impropriamente abbiamo voluto chiamare illuminazione? La risposta si trova in una lettera al Brighenti, l'altro grande protagonista della corrispondenza di Leopardi nel 1820. L'umore cupo di Giacomo, come spesso suole accadere tra amici che si parlano con una certa confidenza, aveva sollecitato prima il Brighenti (i cui rapporti con Leopardi nel corso di quell'anno si fanno sempre più amichevoli) e poi il Giordani, ad assumere un atteggiamento analogo¹⁷. Del Giordani diremo fra poco. Il Brighenti aveva confidato

¹⁵ Sulla "distrazione" in Leopardi v. Bigi 2001, pp. 3 e 9.

¹⁶ Con riferimento a una lunga meditazione sul suicidio stesa nello *Zibaldone* tra il 18 e il 20 agosto, così scrive Damiani: "Egli stesso in quel momento, disperso tra le due carte, vive uno stato illusorio di felicità letteraria, che sa ormai riconoscere come l'unica a lui concessa" (1998, p. 158).

¹⁷ Si veda quello che scrive il Giordani a Leopardi in una lettera del 25 maggio (303): "Veramente tutta questa vita è un crudele e orrendo e abominevole mistero...Io da tre mesi son caduto, quando meno me l'aspettavo, in quella malattia di nervi, che mi sorprese l'anno passato in maggio, e mi tenne tre mesi assai infermo; e per altri cinque incapace di ogni studio. Così anche ora sono inetto alla più piccola a breve applicazione, e spesso ancora travagliato nel corpo ed afflitto da questo male inesplicabile, a cui non si trova rimedio". Sembra di leggere non Giordani, ma Leopardi.

a Leopardi le sue difficoltà economiche e familiari (la cattiva salute della moglie), che duravano ormai senza tregua da 8 anni, in un una lettera del 12 aprile (294), e poi aveva ribadito il concetto in un'altra spedita il 9 agosto (322; peraltro sappiamo dalla successiva del 20 agosto, 325, che tra queste sventure il Brighenti, che talvolta si picca di parlar di donne con il tono convenzionale e poco edificante del cameratismo maschile, annoverava anche la morte di un'amante, occorsa 4 anni prima). Sia come sia, anche ammesso che Giacomo esagerasse e che i suoi interlocutori fossero in qualche modo spinti a fare altrettanto, una volta che il gioco era iniziato Leopardi era costretto a prenderli sul serio non meno di quanto pretendesse di essere prese sul serio lui da loro. In tal modo Leopardi finisce per ritrovarsi nel ruolo di essere lui quello che consola, sia con l'uno sia con l'altro¹⁸. Nella lettera che spedisce al Brighenti il 14 agosto (323), in replica all'ultimo sfogo dell'amico, Leopardi si duole delle sue sventure, e poi così prosegue:

Bisogna farsi cuore alla meglio, e conservare la speranza. Finalmente questo mondo è un nulla, e tutto il bene consiste nelle care illusioni. La speranza è una delle più belle, e la misericordia della natura ce ne ha forniti in modo, che difficilmente possiamo perderla.

Ecco dunque chiarito che cosa voleva dire nella lettera al Giordani del 6 marzo, laddove dice che ha domandato "misericordia alla natura". Leopardi ha interrogato la natura chiedendole che gli parlasse, e gli facesse la "misericordia" di concedergli l'illusione della speranza. Diversamente dalla risposta agghiacciante, per nulla diversa dal silenzio, che la natura indirizza all'Islandese, questa volta la natura non si ritrae. Anzi, tramite la notte limpida e il latrare dei cani Leopardi crede di sentire la sua "voce"; e questa voce significa appunto l'improvviso, inaspettato e immotivato risorgere di quell'illusione che in un certo senso le riassume tutte, poiché la materia di ogni illusione non è altra cosa che la speranza. Significativo è qui proprio il fatto che si tratti di una condizione estrema: se pure in uno dei momenti più cupi della sua vita la voce dell'illusione è tornata a farsi sentire; e si fa sentire anche e proprio quando Leopardi ha la consapevolezza geometrica, fondata sulla ragione, che tutto è nulla; allora vuol dire davvero che l'illusione e la speranza sono immortali; che, come scrive al Brighenti, la speranza difficilmente possiamo perderla.

Se Giordani avesse potuto leggere la lettera del 6 marzo, io credo che forse non avrebbe scritto la sua terribile e celebre missiva del 18 giugno (309), in cui augura a Giacomo cordialmente la morte come unica via d'uscita dalle sue disgrazie (e poco importa che la auguri parimenti a sé stesso, visto che questo per Leopardi non poteva essere di nessuna consolazione). Più di un lettore ha aspramente criticato questa improvvisa caduta di stile (diciamo così) da parte di un uomo che pur certamente era, come osserva il Moroncini, "più maturo negli anni". Né ovviamente può bastare, come giustificazione, il fatto che Giordani avesse anche lui i suoi fastidi personali. Ma forse questa mossa del Giordani si presta a un'altra lettura. Forse possiamo concedergli l'ovvia consapevolezza che sta parlando con un ragazzo, e con un ragazzo a cui vuole bene. Per settimane e mesi Giordani era stato devastato da una lunga serie di lettere disperate, da cui traspariva la più nera e inconsolabile disperazione. E certamente aveva sperimentato l'impossibilità di trovare un mezzo qualsiasi per rasserenare in qualche modo il suo giovane amico. Possiamo anche immaginare che Giordani non fosse del tutto sicuro che Leopardi non calcasse un po' la mano sulle sue disgrazie¹⁹; ma ovviamente non lo poteva dire, sia per cortesia, sia perché tutti sanno che chi si crede afflitto l'ultima cosa che vuol sentirsi dire è minimizzare i suoi mali. O quanto meno, come nella sottile descrizione proustiana della zia Léonie, l'atteggiamento dell'afflitto che almeno in parte esagera è sottilmente ambigua: se non

¹⁸ L'analisi del carteggio tra Giordani e Leopardi mostra che questo gioco delle parti non era del tutto nuovo. L. Diafani (2000, p. 61) ha parlato di "rapporto consolatorio" tra i due, non senza una "ambivalenza" e una inversione di ruoli ". Cfr. Franco 2014, p. 160; Cfr. ad es. la lettera 121 di Giordani (16 marzo 1818), in cui questi scrive: "ho nondimeno grande speranza di potervi confortare e consolare", e la lettera 159 (14 dicembre 1818) di Leopardi.

¹⁹ Il che era probabilmente vero. Cfr. Z. 2217, dove Leopardi scrive che l'uomo "si piglia piacere a immaginarsi più infelice che può".

sopporta di sentirsi dire che esagera (in questo modo lo si accuserebbe di mentire), non per questo si aspetta dagli altri che gli diano semplicemente ragione²⁰. Se questo era dunque il piano di Giordani (ma confermo che si tratta di un'ipotesi di cui è più che lecito dubitare) per costringere Giacomo a venire allo scoperto, pur senza attaccare in maniera diretta le sue disperate affermazioni, c'è da dire che il successo è stato pieno e completo²¹.

Un documento evidente di questo fatto è il lungo e ben noto appunto che Leopardi fissa sullo *Zibaldone* il 26 giugno. Dopo aver accennato al suo stato di disperazione, si sofferma sull'effetto prodotto su di lui dalla lettera del Giordani, per poi ricavarne (al suo solito) delle conclusioni di carattere generale. Ma anzitutto si rivolge a ipotetici lettori con queste parole:

Credereste che questa lettera invece di staccarmi maggiormente dalla vita, mi riaffezionò a quello che ch'io aveva già abbandonato?

E poco più sotto:

E pure quella lettera non mi aveva detto nulla ch'io non mi dicessi già tuttogiorno, e conveniva nè più nè meno colla mia opinione.

Difficile non lasciarsi sfuggire un mezzo sorriso di fronte all'evidente ingenuità di quel "credereste?" Ma certo che ci crediamo, viene voglia di replicare! Anzi, ci saremmo sorpresi se la tua reazione fosse stata diversa. E certo non è necessario, per motivare l'accaduto, dilungarsi troppo con le elaborate spiegazioni che Leopardi mette in campo nel prosieguo di questo pensiero (ci torneremo sopra più avanti)²². Una disperazione davvero incurabile non è facilmente compatibile con i moti del cuore che pur sempre animano le lettere di Giacomo al Giordani, e con l'elegante raffigurazione filosofica e letteraria della nullità metafisica di tutte le cose. Più appropriato sarebbe certamente un cupo e preoccupante silenzio.

Altra musica, invece, suona Leopardi nella lettera che spedisce a Giordani il 30 giugno 1920 (310). Anche qui, come in quella al Brighenti, il tono è affettuosamente consolatorio ("O mio caro e doloroso amico"). Giacomo prende alla lettera l'umore nero del Giordani, la sua manifesta intenzione di rendersi pari a lui nell'infelicità. Identiche, scrive, sono le cause: problemi di salute, monotonia

²⁰ Cfr Z. 139-40, 26 giugno 2020: "Da queste considerazioni impara come tu debba regolarti nel consolare una persona afflitta. Non ti mostrare incredulo al suo male, se è vero. Non la persuaderesti, e l'abbatteresti davantaggio, privandola della compassione. Ella conosce bene il suo male, e tu confessandolo converrai con lei. Ma nel fondo ultimo del suo cuore le resta una goccia d'illusione. I più disperati credi certo che la conservano, per beneficio costante della natura. Guarda di non seccargliela, e vogli piuttosto peccare nell'attenuare il suo male e mostrarti poco compassionevole, che nell'accertarlo di quello in cui la sua immaginazione contraddice ancora alla sua ragione. Se anche egli ti esagera la sua calamità, sii certo che nell'intimo del suo cuore fa tutto l'opposto, dico nell'intimo, cioè in un fondo nascosto anche a lui. Tu devi convenire non colle sue parole ma col suo cuore, e come secondando il suo cuore tu darai una certa realtà a quell'ombra d'illusione che gli resta, così nel caso contrario tu gli porterai un colpo estremo e mortale. La solitudine e il deserto l'avrebbero consolato meglio di te, perchè avrebbe avuto con se la natura sempre intenta a felicitare o a consolare. Concetto poi ripreso parecchie pagine più avanti (Z. 2150-51): "A quello che ho detto altrove circa il modo da tenersi nel consolare, aggiungete che in ultima analisi l'unica consolazione dei mali, massimamente grandi, è il persuadersi o almeno il credere confusamente, ch'essi o non sieno reali, o meno gravi che non parevano, o che abbiano rimedio, o compenso ec. Le forti afflizioni non si consolano finalmente se non in questo modo: e il tempo consolatore, adopra anch'esso in gran parte questo metodo" (23 Nov. 1821).

²¹ Damiani (1998, p. 152) suggerisce semplicemente che Giordani fosse stanco di confortare l'amico. Più vicino all'ipotesi che ho dubitativamente avanzato qui è invece Franco 2014 (p. 256) "il mutamento "repentino" non si genera in Leopardi in maniera misteriosa bensì proprio come reazione all'atteggiamento dimostrato da Giordani nella sua lettera. Ciò farebbe pensare ad un involontario pedagogismo di Giordani il quale, senza forse volerlo, spingendo alle estreme conseguenze l'atteggiamento disperato di Leopardi, lo conduce ad un punto di non ritorno che spaventa l'amico recanatese facendolo ritornare sui suoi passi".

²² Più semplice e plausibile quello che dice in Z. 1652: "basta un vero nulla per far credere immediatamente al più profondo e sperimentato filosofo, che il mondo sia qualche cosa".

("uniformità"), noia ("disoccupazione"), solitudine; e soprattutto "nullità della vita", "vanità e noia delle cose". Conferma, altresì, di avere ancora l'animo disseccato, che descrive con parole "parlanti" come quelle usate nella lettera del 6 marzo ("sento il mio cuore come uno stecco o uno spino"). E tuttavia, se pure da questa "malattia d'animo" Leopardi non è ancora "veramente risorto", ora "conosce e sente che si può risorgere". Più che conoscere, diremmo, soprattutto "sente". Se si trattasse solo di conoscere, sarebbe impossibile evadere dal gelido potere della ragione e dalle sue conseguenze nichiliste. Ma infatti si tratta di un "conoscere" nel senso di accorgersi, e l'accorgersi è generato dal sentimento, non certamente dalla ragione. Leopardi scrive poco sotto che è "migliorato" e che ora "giudica risolutamente di poter guarire". Dopo di che arriva un'affermazione per molti versi sconcertante, che costituisce a mio avviso la vera chiave di lettura di questa lettera:

["giudico risolutamente] che il mio travaglio deriva più dal sentimento dell'infelicità mia particolare, che dalla certezza dell'infelicità universale e necessaria.

Così commenta il Moroncini: "Confessione assai notevole, e da tenersi presente specie quando più tardi G. sosterrà energicamente il contrario (vedi lettera al De Sinner del 24 maggio '32)". Troppo nota è la lettera qui citata per dilungarsi a parlarne. Ecco in ogni caso il passo decisivo:

Avant de mourir, je vais protester contre cette invention de la faiblesse et de la vulgarité, et prier mes lecteurs se s'attacher à détruire mes observations et mes raisonnements plutôt que d'accuser mes maladies²³.

Io non credo, tuttavia, che nel vedere qui una contraddizione Moroncini sia del tutto nel giusto. Non c'è dubbio, a mio parere, che Leopardi abbia sempre considerato le sue disgrazie personali come cause rilevanti non solo della sua personale infelicità, ma anche della sua concezione pessimistica della vita. La frase citata della lettera al De Sinner è una replica, come tutti sanno, alle volgarità del Tommaseo e ai sarcasmi di alcuni intellettuali napoletani. E la distinzione che egli vi sottolinea è assolutamente ragionevole. Le sue malattie e la sua deformità fisica hanno certamente influito sul suo modo di pensare. Ma si tratta di una cosa perfettamente normale, del momento che i pensieri di tutti, e certamente non solo quelli di Leopardi, dipendono in buona parte da come è fatto ciascuno di noi, nella sua integrità psicofisica. E tuttavia è ovvio che queste circostanze non hanno alcuna relazione concettualmente significativa con gli argomenti filosofici: mentre è solo a questi, e non ad altro, che i suoi critici si dovrebbero attenere.

4. *Genealogia del nulla*

Ma questo ancora non basta per cancellare del tutto la possibile contraddizione. In fondo nella lettera del 30 giugno al Giordani Leopardi nega espressamente che il suo travaglio derivi "dalla certezza dell'infelicità universale e necessaria", ossia ciò che infinite volte ha mostrato in passato, e mostrerà in futuro, di tenere per certo. Mi pare di poter dire che questo problema meriti una indagine più approfondita. Come e quando nasce, in Leopardi la percezione della propria infelicità, che condurrà da ultimo al sentimento della nullità di tutte le cose? Come si intrecciano, e che peso rispettivo possiedono, considerazioni che riguardano la vicenda privata del poeta, tanto esterna quanto interna, e riflessioni filosofiche sulla natura delle cose e sulla felicità umana, sulla sua consistenza, sui mezzi disponibili per conseguirla? Iniziamo da un vecchio ma ancora prezioso studio di Manfredi Porena (*Il pessimismo di Giacomo Leopardi*), che così esordisce:

Non si può intendere appieno l'infelicità del Leopardi e il suo pessimismo, se non ricordando che per una parte della sua vita, quanto è concesso a creatura umana, egli conobbe la felicità. (Porena 1959, p. 109)

²³ Cfr. in proposito anche il *Dialogo di Tristano e di un amico*.

Porena giustifica questa sua affermazione raccogliendo una serie di dati e testimonianze biografiche, sulle quali qui non ci soffermeremo. Ci interessa invece rilevare quando e perché è avvenuta, secondo Porena, la svolta che ha condotto Leopardi verso un "pessimismo" mai più revocato:

La crisi comincia...nell'anno e nel momento poeticamente consacrato nella *Cantica* [*L'appressamento della morte*] la malattia che nell'autunno 1816 mise la sua vita in pericolo, in cui prima si rivelò il guasto irreparabile apportato a quell'organismo sano e robusto dai quattro anni di studio erudito. (ivi, p. 121)

La *Cantica*, sempre secondo Porena, si apre su un quieto e sereno paesaggio lunare, che appunto rappresenta lo stato infantile di felicità del poeta. Poi però arriva la cocente disillusione:

Se lieto io fossi è invan che tu dimande,
grand'era 'l ben ch'aveva, ed era 'l bene
onde speme nutria, di quel più grande (25-27)

La ricostruzione del Porena mi sembra ancora molto plausibile. La felicità del Leopardi bambino e adolescente, secondo quanto abbiamo appena letto, consiste nella speranza. Ma proprio questa a un certo punto sembra improvvisamente venire meno. Per mezzo di un movimento che passa dalle condizioni del corpo a quelle dello spirito, Leopardi improvvisamente capisce che probabilmente non riuscirà a realizzare nessuna delle sue due speranze più forti, in cui appunto consisteva tutta la sua felicità: non l'amore, per il corpo sgraziato che ormai si ritrova; non la gloria, perché teme che la sua "complessione" fisica non gli concederà né le forze né il tempo per conseguirla.

La *Cantica* ci permette di proseguire questo percorso passando all'epistolario, con particolare riferimento alla corrispondenza con Giordani. Leopardi aggancia il letterato piacentino pochissimo tempo dopo la stesura dell'*Appressamento della morte* (ultimata nel dicembre 1816), con una lettera del 21 febbraio 1817 (36). Giordani subodora fin quasi da subito, speculando sul mare di erudizione che Leopardi ha accumulato ancora giovanissimo (ma poi la cosa gli verrà confermata da Stella) che la salute del giovane non sia ottimale²⁴. Da qui in avanti, dunque, Giordani non cesserà di raccomandare a Leopardi di occuparsi della sua salute, soprattutto con salutari esercizi ginnici. Né si tratta soltanto della preoccupazione che normalmente si nutre per un amico: non diversamente da Leopardi medesimo, Giordani teme che Leopardi non abbia energie e tempo sufficienti per mettere a frutto i suoi enormi talenti, e dunque per assurgere a quel ruolo di alfiere del rinnovamento della cultura letteraria in Italia (il "perfetto scrittore italiano") che Giordani vagheggiava per lui (e in parte anche per sé stesso)²⁵. Poco dopo Giordani riesce a leggere il manoscritto della *Cantica*, che Leopardi gli aveva fatto recapitare tramite lo Stella (*Ep.* 49), e reagisce a quel cupo componimento con stupore e preoccupazione. Qui infatti non si tratta soltanto della salute, ma della condizione psicologica di Leopardi, improntata a una malinconia che non ha niente di positivo (come talvolta accade, e Leopardi ben lo sapeva²⁶), ma che nel caso presente "è un veleno, che più o meno distrugge la possa della

²⁴ Cfr. la lettera 52 del Giordani (giorno di Pasqua del 1817),

²⁵ Ne fa fede l'intera Epistola 92 di Giordani. Ma molto caustici ed efficaci sono questi due suoi giudizi tolti dalla corrispondenza con il Brighenti: "Quell'infelice creperà; ma se per disgrazia non muore, ricordatevi quel che vi dico io, che non si parlerà più di un ingegno vivente in Italia: egli è d'una grandezza smisurata, spaventevole... Immaginatevi che Monti e Mai, uniti insieme, siano il dito di un piede di quel colosso: ed ora non ha 21 anni!" (Lettera a P. Brighenti del 25 giugno 1819). "Dategli solo 'dieci' anni di vita, e sanità, e traetelo fuori degli orrori in cui vive, e ditemi il primo coglione della terra, da Adamo in qua, se nel 1830 in Italia e in Europa non si dirà che pochi Italiani (nei secoli più felici) furono paragonabili a Leopardi." (Lettera a P. Brighenti del 6 luglio 1819). Citate da Moroncini, vol. I, p. 275, n. 1.

²⁶ Cfr. la lettera al Giordani del 30 aprile del 1817 (60), p. 92: "So ben io qual è, e l'ho provata, ma ora non la provo più, quella dolce malinconia che produce le belle cose, più dolce dell'allegria, la quale, se m'è permesso di dir così, è come il crepuscolo, dove questa è notte fittissima e orribile". (Cfr. anche il primo canto dell'*Appressamento della morte*, dal v. 27 in poi).

mente". Se pur è "da filosofo non amar la vita", tuttavia "fissarsi nel pensiero continuo della morte...non mi par cosa da giovinetto di diciotto anni" (*Ep.* 56).

Nella sua lettera di risposta (*Ep.* 60) Leopardi si sente naturalmente in dovere di giustificare la sua grave malinconia (diciamo così col Giordani, ma il tono della *Cantica* meriterebbe una valutazione più netta). Lo fa anzitutto mediante alcune considerazioni (che poi diventeranno un luogo comune nelle sue lettere) sull'angustia della sua vita a Recanati (qui chiamata "caverna") e sulla poca speranza che nutre di poterla abbandonare un giorno per vedere il mondo e conoscere uomini. Connessa alla miseria di Recanati è l'insalubrità dell'aria, ma solo da questo accenno possiamo vedere una allusione alla sua salute. L'unica ragione probante, allegata in questa lettera, della sua velenosa malinconia (Leopardi ben sapeva che questa disposizione può avere anche tutt'altro carattere) è che egli vive "solo di pensieri senza una distrazione al mondo"; e ovviamente è impossibile "che cessi l'effetto se dura la causa". Se ne può dedurre, dunque, che tutto il male deriva dal "pensiero", mentre l'unica salvezza sarebbe la distrazione.

Spiegazioni più ampie e precise offre Leopardi al Giordani nella lettera dell'8 agosto 1817 (82). Egli anzitutto nega che ciò che lo rende infelice sia il desiderio, perché nessun desiderio ha questo potere su di lui, nemmeno quello della gloria. Poi spiega che le cause della sua inguaribile felicità sono essenzialmente due. La prima è

l'assenza della salute, perché, oltretutto io non sono quel filosofo che non si cura della vita, mi vedo forzato a star lontano dall'amor mio, che è lo studio.

L'altra cosa che lo fa infelice è il pensiero:

Io credo che voi sappiate, ma spero che non abbiate provato, in che modo il pensiero possa cruciare e martirizzare una persona che pensi alquanto diversamente dagli altri, quando l'ha in balia, voglio dire quando la persona non ha alcuno svagamento e distrazione, o solamente lo studio, il quale perché fissa la mente e la ritiene immobile più nuoce di quello che giovi. A me il pensiero ha dato per lunghissimo tempo e dà tali martirii, per questo solo che m'ha avuto sempre e m'ha intieramente in balia...che m'ha pregiudicato evidentemente, e m'ucciderà, se io prima non muterò condizione.²⁷

Leopardi riprenderà gli stessi concetti nella lettera del 29 agosto (83), dal momento che Giordani non ha ricevuto la precedente, rimarcando fra le altre cose l'assenza di distrazioni, che gli "ridarebbero la salute e la vita".

Completiamo il quadro con alcuni stralci di una lettera, sempre al Giordani, del 2 marzo 1818 (118). Poco tempo prima, tra l'11 e il 14 dicembre 1817, si era consumata la breve ma intensa vicenda interiore del "primo amore" (per la cugina Gertrude Cassi Lazzari). Chiare allusioni a questo episodio si trovano nelle lettere a Giordani del 22 dicembre 1817 (110) e del 16 gennaio 1818 (114). Ma anche la lettera del 2 marzo ha molto probabilmente una precisa relazione con questo evento. Leopardi spiega a Giordani che quando avrà veduto il mondo e sperimentato gli uomini si dovrà rannicchiare in sé stesso, e questo non per quelle cose che gli "offenderanno l'amor proprio", ma per quelle che "gli offenderanno il cuore":

e massimamente soffrirò, quando con tutte quelle mie circostanze che ho detto, mi succederà, come necessarissimamente mi deve succedere, è già in parte m'è succeduta, una cosa più fiera di tutte, delle quale adesso non vi parlo.

Leopardi allude certamente all'amore, e la cosa che in parte gli è succeduta non può che riferirsi alla sua infatuazione per Gertrude Cassi; anche se qui, come del resto negli accenni contenuti nelle lettere precedenti, Leopardi preferisce non specificare. Ma perché Leopardi prevede che questi amori gli

²⁷ Su questo passo epistolare v. Gioanola 1995, p. 165.

offenderanno il cuore? Per quello che ha scritto sopra nella medesima lettera ("quelle mie circostanze che ho detto):

non solamente i più, ma chicchessia è costretto a desiderare che la virtù non sia senza qualche ornamento esteriore, e trovandola nuda affatto, s'attrista, e per forza di natura che nessuna sapienza può vincere, quasi non ha coraggio d'amare quel virtuoso in cui niente è bello fuorché l'anima.

Insomma, siamo già nei dintorni dell'*Ultimo canto di Saffo*: "virtù non luce in disadorno ammanto". E purtroppo Leopardi dovrà sperimentare almeno due volte (prima con la Carniani Malvezzi, poi con la Targioni Tozzetti) l'amarezza delle offese al cuore, e dunque la cruda verità della sua cupa previsione.

A questo punto possiamo tirare le somme. Come si legge in un celebre appunto steso quasi all'inizio dello *Zibaldone* (76), la felicità è strettamente dipendente dalla speranza:

La somma felicità possibile dell'uomo in questo mondo è, quando egli vive quietamente nel suo stato con una speranza riposata e certa di un avvenire molto migliore, che per esser certa, e lo stato in cui vive, buono, non lo inquieti e non lo turbi coll'impazienza di goder di questo immaginato bellissimo futuro. Questo divino stato l'ho provato io di 16 e 17 anni per alcuni mesi ad intervalli, trovandomi quietamente *occupato* negli studi senz'altri disturbi e colla certa e tranquilla speranza di un lietissimo avvenire.

Dopodiché prosegue:

E non lo proverò mai più, perché questa tale speranza, che sola può render l'uomo contento del presente, non può cadere se non in un giovane di quella tale età, o almeno, esperienza.

In realtà qui Leopardi sta già operando una generalizzazione, come reso evidente dal passaggio repentino dall' "io" particolare di chi scrive al generico giovane di tale età e di tale esperienza. Ma alle spalle di questa generalizzazione c'è l'evidenza della sua esperienza privata, che a mio avviso si può far risalire (come abbiamo proposto seguendo Folena) alla crisi dell'autunno 1816. Tramite il rischio di morte e la malattia Leopardi deve essersi improvvisamente accorto che le sue speranze erano tutt'altro che certe e tranquille: debolezza e deformità fisica erano due ostacoli pressoché insormontabili alle sue speranze di conseguire, rispettivamente, la gloria e l'amore. Né dobbiamo credere fino in fondo a Leopardi quando cerca di convincere il Giordani, nella lettera 82 sopra citata, che la sua infelicità non dipende dal desiderio di gloria. Basta interpellare in proposito Leopardi stesso, che nella seconda lettera scritta a Giordani candidamente confessava di avere un "grandissimo, forse smoderato e insolente desiderio di gloria" (49). Quanto all'amore, per rendersi conto di quale peso aveva nell'immaginario di Leopardi prima adolescente e poi giovane basta leggere l'incipit delle *Memorie del primo amore*, o forse ancor meglio scorrere le missive che spediva al fratello Carlo in occasione del primo soggiorno romano.

Di colpo, dunque, Leopardi (per il quale, come meglio vedremo più avanti, la ricerca della felicità è un'inpugnabile costrizione della natura) si vede obbligato a rinunciare alla "somma felicità possibile dell'uomo in questo mondo". Che cosa resta? Resta la distrazione. Purtroppo però nemmeno questa strada è percorribile. La caverna di Recanati non gli offre altra distrazione se non lo studio. Ma sono ancora le cattive condizioni della sua salute, che gli impediscono di studiare, a precludergli anche questa possibilità. Per di più, come se non bastasse, non si può dire che lo studio sia una vera e propria distrazione, poiché (come abbiamo visto sopra) il pensiero, in quanto "fissa la mente e la ritiene immobile più nuoce di quello che giovi". L'ultima spiaggia potrebbe essere una consolazione di tipo latamente epicureo. In fondo Leopardi "e pur nulla non bram(a) / e non h(a) fino a qui cagion di pianto. Tuttavia

Ed io pur seggo sovra l'erbe, all'ombra,

e un fastidio m'ingombra
la mente, ed uno spron quasi mi punge
sí che, sedendo, piú che mai son lunge
da trovar pace o loco.

Questi versi si collegano in modo molto naturale con l'idea, che abbiamo appena visto nelle lettere al Giordani, secondo cui la causa ultima e definitiva dell'infelicità umana è il pensiero. Tolte le speranze, impedito le distrazioni, nessuna atarassia è purtroppo possibile, perché l'uomo è un animale dotato di logos. Ed è appunto l'inevitabile esercizio di questo logos, che si attua mediante il pensiero, ciò che fa sì che mentre un essere irrazionale "giacendo a bell'agio, ozioso / si appaga", invece l'uomo, se giace "in riposo il tedio assale".

5. Distrazioni, illusioni, speranze

Il fallimento di tutti tre modi possibili presi in considerazione da Leopardi per procurarsi la felicità (o comunque una sua parvenza sufficiente per sopportare l'esistenza) comporta tuttavia un'importante differenza. Non solo l'impossibilità dell'atarassia, ma anche la caduta delle speranze, hanno per così dire un fondamento ontologico, contro il quale ogni opposizione risulta inefficace. Come abbiamo visto sopra, nella vita di ogni essere umano arriva sempre un momento in cui le speranze che nutrono la giovinezza spariscono. È vero, come meglio vedremo anche più avanti, che le speranze (insieme alle illusioni) hanno il potere di risorgere sempre. Ma risorgono "malgrado noi" (Z. 513), il che significa che noi non possiamo fare nulla di significativo per alimentarle. Diversamente stanno le cose con la distrazione. Qui le cause per cui Leopardi trova questa via impraticabile sono del tutto contingenti, e infatti egli ne parla nelle lettere al Giordani con molta insistenza. Si veda ad esempio la lettera 218 (26 aprile 2019), dove Leopardi, dopo aver richiamato per l'ennesima volta le cause della sua infelicità, scrive così:

al che ognun vede non potersi dare altro rimedio se non distrazioni potenti, e capaci di far contrarre allo spirito un'abitudine diversa dalla passata.

Se Leopardi vivesse una vita come quella di Raffaele d'Urbino, confortata senza tregua alcuna dalla varietà, dall'occupazione e dalla compagnia (tra cui, ovviamente, l'amore); se, in altre parole la sua vita fosse continuamente agitata e scossa dall'intermittente risorgere dell'illusione, si sarebbe tuttavia potuto dire felice, almeno nella misura in cui può essere felice un essere umano (felicità di cui il grande artista urbinato rappresentava il perfetto e inarrivabile modello). Non a caso nelle due lettere "consolatorie" al Brighenti e al Giordani Leopardi parla del "ritorno delle illusioni" e del fatto che l'uomo non possa e non debba mai disperarne.

Viste sotto questo aspetto l'illusione, da un lato, e la consapevolezza razionale della nullità di tutte le cose, dall'altro, diventano le normali figure della felicità e dell'infelicità umana, che parte si susseguono a intermittenza parte si mescolano insieme negli stessi momenti. La consapevolezza della morte, della finitezza dell'esistenza, del fatto che il desiderio di felicità stabile ed eterna non potrà mai essere soddisfatto, sono i normali ingredienti della vita di tutti; non certo le bizzarre e particolari idiosincrasie di un uomo irragionevolmente pessimista come Leopardi. E anche quando egli scrive, nella lettera al Giordani del 6 marzo 1820, che si può vivere solo grazie alla "continua dimenticanza di quella verità universale, che tutto è nulla", neppure in questo caso sta descrivendo i ghiribizzi contorti di un animo saturnale e sinistro; sta descrivendo, invece, la normale condizione dell'uomo, che certo non potrebbe vivere con il pensiero costantemente rivolto alla morte: per poter vivere, esattamente come dice Leopardi, se ne deve per forza dimenticare. Anzi, può vivere nell'esatta misura

in cui dimentica²⁸. La felicità dell'essere umano coincide né più né meno che con questa dimenticanza; e questa dimenticanza, a sua volta, si chiama illusione.

È esattamente a questo punto che entra in gioco, a fare la differenza, la condizione particolare di Leopardi, la sua vita piatta, la monotonia, l'assenza di entusiasmi, passioni, amori: in una parola la morte delle illusioni. Se e quando spariscono le illusioni, sparisce la dimenticanza da esse generata, sparisce la felicità, e dunque l'uomo non potrà fare a meno di contemplare quel nulla che la ragione gli dimostra, senza mai riuscire a distogliere lo sguardo. E va da sé, ovviamente, che quando la natura benigna, per misericordia, torna a concedere l'illusione (come nell' "illuminazione" descritta nella lettera del 6 marzo al Giordani e nel "risorgimento" di cui si dice in quella del 30 giugno), torna insieme ad essa anche la felicità. Inutile chiedersi quale e quanta sia questa felicità, o se essa sia in grado di temperare il conclamato pessimismo di Leopardi. Questi sono tutti discorsi oziosi, nella misura in cui quella felicità è tutta la felicità che possiamo avere. Altra felicità non c'è.

Ecco così che si sviluppa il paradosso apparente secondo cui la "certezza dell'infelicità universale e necessaria dell'uomo", che Leopardi sancirà nella logica ferrea della "teoria del piacere", da un lato è una verità indubitabile, e dall'altro non è però la causa vera del "travaglio" degli uomini. La nullità di tutte le cose è una verità filosofica talmente ovvia che dovrebbe essere condivisa da tutti, anche dagli intellettuali napoletani che Leopardi dileggia nei *Nuovi Credenti*. La sicumera stizzita con cui Leopardi attacca il Tommaseo e gli intellettuali napoletani deriva appunto dal fatto che essi si rifiutano di prendere atto di una cosa assolutamente evidente²⁹, e si consolano della loro vigliaccheria, del loro imbelles autoinganno di fonte al carattere drammatico dell'esistenza, imputando il pessimismo di Leopardi alle sue malattie. Il loro errore ovviamente non consiste, per Leopardi, nell'essere vittime delle illusioni, perché per lui, al contrario, è proprio questo errore l'unica cosa che può donare alla vita umana la sola felicità di cui essa è capace. Il loro errore consiste nello scambiare, per debolezza d'animo e mancanza di coraggio, l'illusione per verità; nel non ammettere che quello che loro scambiano per felicità è solo l'effetto della "distrazione"; nell'assumere per vere, contro ogni evidenza, le narrazioni consolatorie (tra cui il cristianesimo) invece di quelle che dimostrano con chiarezza il volto tragico della vita. Tommaseo e gli intellettuali napoletani non hanno dunque ragione, secondo Leopardi, da nessun punto di vista: sono disonesti o comunque meschini sul piano intellettuale, rozzi e volgari sul piano personale. Ciò non toglie che siano proprio le sue sventure personali la causa principale dell'infelicità di Leopardi. In presenza di illusioni belle e forti, di una vita piena di passioni, amori e speranze, il pessimismo razionale e filosofico, pur vero, rimane tuttavia sullo sfondo, coperto, dimenticato; e dunque non arriva ad incidere in modo continuo e pungente sulla vita dell'uomo³⁰. È una cosa vera, come è vero che tutti dobbiamo morire. Intanto però si vive facendo altro, pensando al altro: amando, progettando, sperando³¹. Ma se tutto questo manca, neppure la poesia può fungere da consolazione:

La poesia malinconica e sentimentale è un respiro dell'anima. L'oppressione del cuore, o venga da qualunque passione, o dallo scoraggiamento della vita, e dal sentimento profondo della nullità delle cose, chiudendolo affatto, non lascia luogo a questo respiro... Ma quantunque chi non ha provato la sventura non sappia nulla, è

²⁸ L'utilità (e anzi la necessità) della dimenticanza trova numerose attestazioni nello *Zibaldone* (cfr. l'indice analitico di Pacella, pp. 1312-1313).

²⁹ Più volte Tristano, nell'operetta che porta il suo nome, riferisce la sua sorpresa del constatare che la sua filosofia negativa era rifiutata e messa in dubbio.

³⁰ Parronchi (1998, pp. 61-79) ha giustamente rilevato la singolare condizione di salute e felicità di cui ha successivamente goduto Leopardi nel biennio fiorentino (1830-32) in cui frequentava la Targioni Tozzetti. Cfr. anche Blasucci 2021 (p. 60, introduzione al *Pensiero dominante*). Per Leopardi "l'amore non può non porsi come l'ennesima delle illusioni destinate a cadere all'apparire del vero". Nessuna delle proposizioni del *Pensiero dominante* contraddice, a ben guardare, questa persuasione: solo che l'attualità di un sentimento avvertito ora in tutta la sua intensità esalta quel suo carattere d'inganno vitale, quasi di sfida inaudita all'evidenza del "vero".

³¹ Cfr. la celebre frase che troviamo nella lettera allo Jacopssen del 23 giugno 1823 (568): "ou il ne faudrait pas vivre, ou il faudrait toujours sentir, toujours aimer, toujours espérer".

certo che l'immaginazione e anche la sensibilità malinconica non ha forza senza un'aura di prosperità, e senza un vigor d'animo che non può stare senza un crepuscolo un raggio un barlume di allegrezza. (Z. 24 giugno 1820, 136).³²

Se quello che abbiamo detto è plausibile, nelle righe della lettera in cui Leopardi confessa al Giordani che la sua infelicità è dovuta a ragioni personali si potrebbe nascondere l'espressione di un velato rimprovero. È facile immaginare la profonda amarezza che abbia procurato a Leopardi la terribile lettera del piacentino. Di colpo Giordani abbandona le cautele, riduce al minimo le esortazioni, annulla le differenze tra sé e Leopardi per accumunare entrambi nello stesso destino di disperazione e di morte. Questa fuga in avanti sospetto che non dovette apparire a Leopardi del tutto sincera. È vero che Giordani si giustifica allegando certi suoi casi personali. Ma difficilmente Leopardi non avrà pensato che la sua situazione è ben diversa, e molto più tragica. Non a caso Leopardi, che per perseguire l'intento consolatorio dovrebbe parlare delle disgrazie di Giordani, invece parla delle sue. Mi pare quasi sentirlo dire all'amico: "Ma tu che cosa credi, che se io avessi una vita come la tua, magari piena di impicci, ma almeno matura, libera e piena di attività, sarei davvero qui a disperarmi a causa del pensiero? E tu non credi forse di farmi torto pareggiando la tua vita alla mia, aggregando te stesso al mia ben più vera disperazione, parlando con leggerezza di quella morte il cui pensiero per te è solo una bizzarria del momento³³, mentre invece è purtroppo per me un'ipotesi ben più concreta?" Leopardi fa qui la parte di uno che messo alle strette confessa quello che in condizioni normali mai avuto avrebbe voluto dire: l'infelicità universale dell'esistenza non c'entra: si tratta piuttosto delle *mie* disgrazie, della *mia* infelicità, della *mia* disperazione.

Lo scioglimento che ne consegue ha un effetto, per una volta, positivo. Come si legge nel già citato appunto zibaldoniano del 26 giugno 1820, Leopardi considerava il "desiderio della morte come eroico" (138), ossia come un'illusione alimentata dall'immaginazione; mentre quelle "speranze della vita" che sono le vere illusioni, stavano nel suo cuore come "realtà" (139). Leopardi, in altri termini, non pensava alla morte come a quell'oggettiva fine di tutto che pone un termine alle sue sofferenze, ma proiettava sul pensiero stesso della morte le sue speranze e le sue illusioni. Il desiderio della morte non coincideva con la fine delle illusioni e delle speranze, ma era anch'esso prodotto dalla speranza. Ma se Leopardi desiderando la morte intendeva la morte come speranza, evidentemente sperava. Rispondendo al Giordani Leopardi realizza la contraddittorietà di questo suo stato d'animo, perché la speranza è incompatibile con la morte, e al contrario presuppone la vita (ossia il continuare a vivere), e dunque ristabilisce il giusto rapporto tra verità (morte) e illusione (vita). Naturalmente Leopardi si fa carico senza problemi di tutte le conseguenze di questa singolare inversione, in cui la vita è collocata all'interno del falso e non del vero: una delle quali è lo scambio delle parti tra ragione e pazzia, dove è la prima e non la seconda ciò che nega la vita:

La speranza non abbandona mai l'uomo in quanto alla natura. Bensì in quanto alla ragione. Perciò parlano stoltamente quelli che dicono (gli autori della Morale universelle t.3.) che il suicidio non possa seguire senza una specie di pazzia, essendo impossibile senza questa il rinunciare alla speranza ec. Anzi tolti i sentimenti religiosi, 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 nessuna per noi (Z. 183, 23. Luglio 1820.)

³² Cfr. la lettera al Giordani del 30 aprile del 1817 (60), p. 92: "So ben io qual è, e l'ho provata, ma ora non la provo più, quella dolce malinconia che produce le belle cose, più dolce dell'allegria, la quale, se m'è permesso di dir così, è come il crepuscolo, dove questa è notte fittissima e orribile". (Cfr. il primo canto dell'*Appressamento della morte*, dal v. 27 in poi).

³³ Leopardi non sapeva che il Giordani ventunenne aveva tentato egli stesso il suicidio.

Tuttavia la speranza, alimentata dalla natura, sempre risorge. Dice un proverbio che finché c'è vita c'è speranza. E lo stesso Leopardi sembra riecheggiarlo in un passo dello *Zibaldone* del 16 gennaio 1821 (513):

le illusioni poco stanno a riprender possesso e riconquistare l'animo nostro, anche malgrado noi; e l'uomo (purché viva) torna infallibilmente a sperare quella felicità che avea disperata.

Si noti però una sottile differenza. Il proverbio contiene una informazione significativa, ossia esclude che si possa vivere senza sperare. Non così la formulazione leopardiana, perché specificare che può sperare solo chi è vivo sembra del tutto superfluo. Questo scarto segnala che quello che Leopardi ha in testa è il rovesciamento speculare del proverbio: non "finché c'è vita c'è speranza, ma "finché c'è speranza c'è vita": ossia desiderio di vita³⁴ e rifiuto di privarsene con il suicidio. Qui Leopardi infatti sembra sottintendere un pensiero di questo tipo: per quanto la vita possa apparire disperata, questa disperazione non è sufficiente a giustificare il suicidio, perché le illusioni, e così la speranza, tornano ad occupare l'animo nostro "malgrado noi". Questo "malgrado noi" segnala che il disperato non è mai un giudice infallibile della sua disperazione, per quanto eloquenti siano le vicende biografiche e i responsi della ragione. Questo inaspettato rivolgimento dalla morte alla vita, fosse o non fosse l'effetto di una sua strategia consapevole, a Giordani in ogni caso resterà ignoto. Anche la lettera di Leopardi del 30 giugno 1820 non gli è mai arrivata.

6. *Sentire e conoscere*

Proviamo a dare adesso sguardo più attento a quanto Leopardi, in quello stesso anno 1820 di cui stiamo parlando, scriveva sullo *Zibaldone*. Come è noto, le prime 99 pagine del diario non sono datate. Sul primo foglio compare la scritta, evidentemente posteriore, "luglio o agosto 1817". Poi più nulla sino a pagina 100, che in calce porta la prima data precisa, ossia 8 gennaio 1820. Come ha scritto Franco D'Intino, le prime 99 pagine dello *Zibaldone* costituiscono dunque "una piccola sezione autonoma"³⁵: una sezione che Leopardi, nei tre anni e mezzo che corrono dall'estate del 1817 all'inizio del 1820, frequenta in maniera molto sporadica. Osserva ancora D'Intino che in questo periodo Leopardi vive una serie di esperienze biografiche e culturali decisive per la sua vita, e sperimenta vari generi di scrittura, dalla poesia, alla critica letteraria, alle memorie autobiografiche. Lo *Zibaldone*, per converso, rimane un po' in disparte. Solo dal gennaio 1820 "il ritmo va stabilizzandosi (363 pagine scritte in un anno), e Leopardi acquisisce lentamente l'abitudine di affidare al manoscritto segreto quanto andava leggendo e scoprendo" (ivi, p. 13). In un certo senso, dunque, lo *Zibaldone* propriamente detto non inizia prima del 1820. E possiamo anche dire, io credo, che nel mutamento delle sue abitudini di scrittura rappresentato dall'esplosione dello *Zibaldone* abbia avuto un'influenza importante la crisi del '19 (ricordiamo che il fallimento del tentativo di fuga, momento culminante di questa crisi, si consuma tra il luglio e l'agosto di quell'anno).

Nei primi mesi del 1820, tuttavia, la frequentazione dello *Zibaldone* non è particolarmente assidua, mentre le note iniziano a infittirsi durante l'estate (solo 15 pagine dall' 8 gennaio al 5 giugno, 215 dal 5 giugno al 31 agosto). Probabilmente questo è dovuto al fatto che in questi mesi Leopardi va progressivamente recuperando la capacità di leggere e scrivere: tracce di questo relativo sollievo, seppure immerso come di consueto nelle descrizioni piuttosto fosche del suo umore e della sua vita, fanno qua e là la loro comparsa nelle lettere spedite agli amici in quella primavera. E non è escluso che questo miglioramento della salute abbia avuto un qualche peso negli accenti moderatamente ottimistici che abbiamo trovato nelle lettere al Giordani e al Brighenti commentate sopra. È questo un particolare che ci tornerà utile per il discorso che vogliamo abbozzare adesso.

³⁴ Cfr. Z. 1863: "Si può dir che l'effetto della filosofia non è il distruggere le illusioni (la natura è invincibile) ma il trasmutarle di generali in individuali. Vale a dire che ciascuno si fa delle illusioni per se; cioè crede che quelle tali speranze ec. siano vane generalmente, ma spera sempre per se, o in quel tal caso di cui si tratta, un'eccezione favorevole".

³⁵ In D'Intino - Maccioni 2016, p. 12.

Iniziamo dalla lunga riflessione filosofica stesa da Leopardi sul diario tra il 12 e il 23 luglio 1820 (165-183), che costituisce la prima e più importante ossatura di quella che lo stesso Leopardi chiamerà "teoria del piacere". L'appunto esordisce nominando "il sentimento di nullità di tutte le cose". Questa menzione del sentimento ha un precedente nel celebre appunto autobiografico steso sullo *Zibaldone* non molti giorni prima (il 1° luglio, per l'esattezza)

La mutazione totale in me, e il passaggio dallo stato antico al moderno, seguì si può dire dentro un anno, cioè nel 1819. dove privato dell'uso della vista, e della continua distrazione della lettura, cominciai a sentire la mia infelicità in un modo assai più tenebroso, cominciai ad abbandonar la speranza, a riflettere profondamente sopra le cose (...) a divenir filosofo di professione (di poeta ch'io era), a sentire l'infelicità certa del mondo, in luogo di conoscerla, e questo anche per uno stato di languore corporale, che tanto più mi allontanava dagli antichi e mi avvicinava ai moderni. (144)

Molto interessante è il modo in cui Leopardi ricostruisce il suo passaggio dalla poesia alla filosofia. Normalmente ci si aspetterebbe che questa "mutazione", soprattutto sapendo che si tratta di una mutazione "totale", si sia prodotta tramite il passaggio dal "sentire" al "ragionare". Ma Leopardi ha cura di precisare, per ben due volte in poche righe, che questo passaggio è stato provocato dal "sentire", che è di fatto l'unico responsabile ("a sentire l'infelicità certa del mondo, in luogo di conoscerla") delle due tappe di questo percorso. Sventurato, scrive Leopardi poche righe sopra, lo è sempre stato, ma con la differenza che le sue sventure "d'allora [cioè nello stato "antico"] erano piene di vita". Ora invece prima sente la *sua* infelicità in modo "assai più tenebroso", e poi estende questo sentire all' "infelicità certa del mondo". Tutto questo potrebbe far pensare che per Leopardi sentimento (o senso) e ragione siano alternativi, nel senso che il primo possa conseguire la verità con le sue sole forze, senza l'ausilio della seconda. In realtà non è così, perché qui Leopardi non fa altro che enunciare una precedenza cronologica, che non esclude affatto (e anzi implica) l'uso della ragione come strumento di verifica. Ciò è dimostrato precisamente nelle prime pagine zibaldoniane dedicate alla teoria del piacere, che Leopardi scrive pochi giorni dopo. Ben lungi dall'accontentarsi di una verità sentita ma non conosciuta, Leopardi produce una vera e propria monografia filosofica, quale primo documento eloquente della conversione annunciata, in cui si sforza di approfondire e chiarire razionalmente la questione che gli interessa in modo assai insistito, a tratti anche ripetitivo: il che è appunto un segnale eloquente, anche considerando che questa è la più lunga e compatta sezione dello *Zibaldone* dedicata continuativamente a uno stesso argomento (pp. 165-183, scritte senza soluzione di continuità dal 12 al 23 luglio), di quanto premesse a Leopardi venire in chiaro delle "ragioni" del suo sentire. Questa ricerca delle ragioni, per un autore come Leopardi educato ai metodi della filosofia moderna, coincide con la ricerca delle cause. E infatti Leopardi inaugura la sua ricerca annotando che la "cagione" di questo sentimento potrebbe essere "semplicissima...e più materiale che spirituale". Si tratta, come è noto, dell'inguaribile sproporzione tra il desiderio del piacere, che è infinito, e il piacere stesso, che invece è limitato per natura. Leopardi si diffonde per molte pagine, non senza qualche ripetizione, a chiarire il concetto. E questo, come abbiamo visto, per più di 10 giorni. L'impressione che il lettore ne ricava è che Leopardi sia convinto di aver scoperto qualcosa di importante, che appunto per questo gli occupa la mente per giorni. E in qualche modo lo costringe alla scrittura per chiarire nel modo migliore possibile (e forse anche a liberarsene) quello che si agita nel suo pensiero.

Ma a noi qui non interessa entrare nel merito. Quello che importa è che il contesto di queste riflessioni è sensistico (il piacere di cui qui si parla è quello fisico), materialistico (come abbiamo appena visto) e interamente collocato in ambito razionale. Per queste ragioni potrebbe forse sorprendere che Leopardi parli a questo proposito di "*sentimento* di nullità di tutte le cose". La stessa espressione verrà poi ripresa, nello stesso appunto, poche pagine dopo (180). Perché, ci si potrebbe chiedere, nel momento in cui sta parlando del piacere fisico e documentando in modo pienamente razionale (direi quasi lucreziano) la sua strutturale insufficienza a soddisfare il desiderio, Leopardi parla di

sentimento? Una spiegazione plausibile potrebbe essere la seguente. "Sentimento" non va inteso, naturalmente, in senso romantico, ma piuttosto con riferimento a un "sentire" di ascendenza settecentesca, certo non incompatibile né con il materialismo né con l'uso esclusivo della ragione. La nullità di tutte le cose si presenta all'uomo come un sentire, come uno stato d'animo di cui non si conosce la causa. Per il momento non è che la vaga percezione di una mancanza, di una insoddisfazione profonda dai contorni indistinti.

Per quello che ne sa chi cade vittima di questo "sentimento", come è evidentemente accaduto a Leopardi nell'*annus horribilis* 1919, la "cagione" potrebbe anche essere "spirituale". Con questo termine Leopardi allude, con tutta evidenza, alla religione. La condizione di vuoto e di assenza che caratterizza l'essere umano, unita al fatto che nel mondo visibile non sembra esservi nulla di sufficiente per porvi rimedio, potrebbe certo essere un indizio del fatto che questo completamento è possibile solo in una dimensione superiore, diversa da quella terrena. Anche a prescindere dal fatto che la sua visione del Cristianesimo era particolarmente cupa e pessimistica, Leopardi scarterà questa soluzione. Ma rimandiamo al prossimo capitolo l'esame delle possibili ragioni di questo rifiuto. Quello che ora ci interessa sottolineare è che tutto ciò conferma l'antiorità del sentire sul conoscere e sulla ragione. Prima ancora di stabilire mediante l'uso della ragione i motivi per cui la consolazione religiosa è impossibile, Leopardi "sente" dentro il suo animo la verità di questo assunto; e le motivazioni razionali non sono altro, come sempre, che la posteriore conferma di ciò che il sentire, nella sua pungente e inderogabile carica esistenziale, ha già stabilito per vero³⁶. Le motivazioni razionali hanno il pregio di ordinare, classificare e inserire in una tela di significati e di proposizioni universali le verità che si manifestano anzitutto nell'esperienza esistenziale e psicologica. Ma non c'è nessun dubbio che la priorità, almeno nel vissuto interiore dell'uomo, debba essere attribuita alla seconda piuttosto che alla prima: se una possibile verità non apparisse in primo luogo come la viva esperienza personale di un sentire, non si produrrebbe né l'occasione, né tantomeno la necessità, di cercare le sue cause con la ragione e la filosofia. Il che è del tutto coerente con la lapidaria definizione della filosofia che troviamo a p. 947 dello *Zibaldone*:

Lo scopo della *filosofia* (in tutta l'estensione di questa parola) è il trovar le ragioni della verità.

Questa definizione, a ben guardare, sembra implicare che la ragione entri in gioco solo dopo che la verità è stata accertata per altra via, ossia per mezzo del sentimento e del sentire. Qui la posizione di Leopardi ricorda il tipo particolare di nesso tra verità di fede e verità di ragione adottato dal pensiero cattolico: la ragione non ha la possibilità di trovare verità differenti da quelle proclamate dalla fede, ma ha solo il compito più modesto di scoprire le ragioni di quelle verità. In questo modo sentire e conoscere finiscono in pratica per identificarsi:

Questo io conosco e sento,
che degli eterni giri,
che dell'esser mio frale
qualche bene o contento
avrà fors'altri: a me la vita è male (*Canto Notturmo*, 100-104)

"Conosco e sento": esattamente come nella lettera al Giordani del 6 marzo 1820 (cfr. supra, p.***). Non si tratta, qui come lì, di due cose nettamente separabili. L'idea piuttosto è che Leopardi conosce *perché* sente, *in quanto* sente. E il sentire (verbo che trova nei canti una miriade di occorrenze) può

³⁶ Nella lettera al Giordani del 9 novembre 1818, dopo aver esposto la sua soluzione a un problema di carattere linguistico, Leopardi scrive: "Questo perché crediate alla ispirazione indovinatoria, e a quella certezza intima, che per quanto non si possa facilmente trasfondere in altrui, con tutto questo è fortissima, e nasce da una gagliarda apprensione di certe probabilità, la quale cin farebbe giurare che la cosa sta così, nonostante che non se ne possa portare nessuna prova irrepugnabile".

essere solo individuale, come fa ben notare l'uso reiterato di particelle che alludono al poeta in prima persona: "io", "mio", "a me".

È il sentire, dunque, che stimola e produce la riflessione razionale. Leopardi anzitutto si sente sventurato e infelice; poi "sente" (stimolato dal rammarico di non poter accondiscendere alle preghiere della zia Ferdinanda) che la religione non può essere per lui una consolazione. Dunque sospetta che la radice del suo dolore, che è appunto il "sentimento" della nullità di tutte le cose, provenga "forse...da una cagione...più materiale che spirituale". Da qui, da questo acuto "sentimento" della sua particolare condizione interiore, dall'interpretazione che il suo sentire, il suo percepirsi infelice, dava della sua vita (e che Leopardi proiettava all'esterno come se fosse un dato di fatto oggettivo), da qui nasce la "teoria del piacere": fino al punto in cui la mescolanza di individuale e universale, di senso e ragione, finisce per confondere tutto, e quasi non permette più di capire, come spesso capita quando due persone litigano, chi è che ha iniziato, di chi è la colpa. Conoscere e sentire diventano, con il procedere della riflessione, indistinguibili.

Se tuttavia ci poniamo non già dal punto di vista della dell'individuo e del suo sentire (o della sua fede), ma da quello della filosofia, questa indifferenza tra senso e ragione non è l'ultima parola di questo discorso, nemmeno per Leopardi. È proprio vero, ci si potrebbe chiedere, che il rinvenimento delle ragioni della verità sia qualcosa di indipendente dal suo accertamento? Si potrebbe rispondere in modo affermativo solo se si ammettesse una nozione solipsistica di verità, intesa come certezza individuale, senza alcuna pretesa universale e normativa. Ma tale non è per Leopardi la verità filosofica (e forse neppure la verità in generale). Come meglio vedremo nel quarto capitolo, a suo parere la filosofia ha il compito statutario (altrimenti non sarebbe filosofia) di individuare verità di carattere universale. E a questo fine la verità del senso, anche ammesso che parola "verità" sia qui usata in modo pertinente, non è sufficiente. Questo complesso stato di cose rende comprensibile di una delle tante apparenti contraddizioni che si riscontrano nei testi di Leopardi (e in particolare nello *Zibaldone*). Come è possibile che Leopardi da un lato faccia spesso riferimento al senso come indizio o criterio di verità, e dall'altro escluda con drastica violenza (cfr. cap. IV, pp. ***) il sentimento dai criteri ammissibili per stabilire la verità filosofica? Contro l'iperrazionalismo, molto poco realistico, di chi pretende che la verità si affacci alla coscienza dell'uomo solo dopo che la ragione ha completato le sue dimostrazioni, Leopardi giustamente osserva che la verità appare al senso molto prima che sia dimostrata dalla ragione. Ciò non toglie che il senso non sia il criterio della verità. Ciò che è vero al senso è vero, *more protagoreo*, solo per il soggetto che sente. Se ciò che è vero per il soggetto che sente deve anche essere vero in generale, spetta alla filosofia dimostrarlo, trovando le ragioni di quella verità: ossia le ragioni per cui quella verità è vera per tutti e non solo per il soggetto che sente. Questo, e non altro, è del resto per Leopardi il compito della filosofia, ossia produrre verità generali. Questo stato di cose rende piena ragione degli immani (ed anche ingrati) sforzi filosofici che Leopardi ha condotto in tutta la sua opera (in particolare nelle *Operette*, che egli intendeva appunto come libro di filosofia): anche se a tratti sembra accontentarsi di ammettere che la nullità di tutte le cose sia una verità soltanto per lui, non cessa mai di cercare di dimostrare la verità generale (ovvero filosofica) della sua tesi.

7. Una terza via?

La "teoria del piacere" non è il primo luogo dello *Zibaldone* in cui compare il "sentimento" del nulla. Ecco che cosa scrive Leopardi in un pensiero databile tra aprile e marzo 1820, che merita di essere riprodotto per intero:

Come potrà essere che la materia senta e si dolga e si disperi della sua propria nullità? E questo certo e profondo sentimento (massime nelle anime grandi) della vanità e insufficienza di tutte le cose che si misurano coi sensi, sentimento non di solo raziocinio, ma vero e per modo di dire sensibilissimo sentimento e dolorosissimo, come non dovrà essere una prova materiale, che quella sostanza che lo concepisce e lo sperimenta, è di un'altra natura? Perché il sentire la nullità di tutte le cose sensibili e materiali suppone essenzialmente una facoltà di sentire e comprendere oggetti di natura diversa e contraria, ora questa facoltà come potrà essere nella materia?

E si noti ch'io qui non parlo di cosa che si concepisca colla ragione, perchè infatti la ragione è la facoltà più materiale che sussista in noi, e le sue operazioni materialissime e matematiche si potrebbero attribuire in qualche modo anche alla materia, ma parlo di un sentimento ingenito e proprio dell'animo nostro che ci fa sentire la nullità delle cose indipendentemente dalla ragione, e perciò presumo che questa prova faccia più forza, manifestando in parte la natura di esso animo. La natura non è materiale come la ragione.

Leopardi è ai primi albori delle sue riflessioni filosofiche. Come abbiamo visto sopra, la teoria del piacere non è stata ancora abbozzata, mentre il "sentimento continuo del nulla verissimo e certissimo delle cose" (Z. 103) è già chiaro nella sua mente fin dal primo giorno in cui inizia a datare lo *Zibaldone* (8 gennaio 1820). Il pensiero ora citato dimostra che tra il gennaio e il luglio di quell'anno, prima della risoluzione del suo "sentimento" disperato in chiave sensista e materialista annunciata dalla teoria del piacere, c'è ancora spazio per una alternativa. Si apre qui uno spiraglio, per quanto quasi subito richiuso, verso un esito differente: per quanto vago, e in ogni caso non certo "spiritualistico". La nullità di tutte le cose non è sicuramente un dato di fatto o un'evidenza ricavabile dalla natura. Se c'è una cosa che sembra chiara, piuttosto, è la perentoria esistenza della materia, che è l'oggetto che continuamente incontrano i nostri sensi, e di cui siamo fatti noi stessi. Se c'è un modo in cui le cose possono essere dette nulla (o "solido nulla", come talvolta dice ossimoricamente Leopardi), allora questo modo deve avere la natura dell'apparire, e dunque implica l'esistenza di un soggetto a cui tale apparire si mostra. Questo soggetto è evidentemente l'uomo. Ma a questo punto Leopardi si chiede: come è possibile che sia fatto di materia quel soggetto a cui la materia appare come nulla, che sperimenta dentro il suo animo, tramite la percezione del proprio dolore, una distanza che lo separa in modo netto dall'universo delle cose inerti e insensibili? Fa la sua comparsa qui una sensibilità che potremmo chiamare "pascaliana". Ma dietro all'osservazione di Leopardi non c'è, come invece in Pascal, il cogito cartesiano. La differenza non è prodotta da una mente che pensa – una mente intesa come uomo dimezzato, come *res cogitans* teoricamente separabile dalla sua *res extensa*. In Leopardi il soggetto è l'uomo tutto intero, un uomo per cui la realtà non è né solo spirito né solo corpo, ma per cui "le cose non hanno né spirito né corpo". Infatti l'alternativa tra spirito e corpo (o tra spiritualismo e materialismo) qui non si pone. C'è in mezzo una dimensione terza, che è appunto quella del sentimento o del "sentire".

Si trattasse solo del pensiero, o della ragione, forse la materia sarebbe più che sufficiente a spiegare tutto. Considerazioni di carattere schiettamente materialistico appaiono sullo *Zibaldone* a partire dal 1° febbraio 1821 (601-606), poi si infittiscono progressivamente, trapassano nelle *Operette*, e diventano per così dire la posizione ufficiale di Leopardi. In connessione con il materialismo Leopardi accolse anche la tesi per cui la materia pensa. Secondo "ogni ragione, secondo l'andamento naturale dell'intelletto e del discorso", dovremmo "dire e tenere per indubitato" che "*la materia può pensare, la materia pensa e sente*". La tesi cartesiana secondo cui il soggetto del pensiero non sono i corpi ma "un'altra sostanza ch'è in loro" si fonda su una semplice *petitio principii*, ossia sul fatto che la materia non può pensare. Ma noi vediamo di fatto che la materia pensa, e a nulla serve dire che non sappiamo come questo possa accadere, perché identiche considerazioni si possono fare per parecchie altre cose, sulle quali però non ci viene mai in mente di dubitare (Z. 4251-54, 9 marzo 1827).

Naturalmente non possiamo anticipare queste riflessioni a una data così alta quale quella del pensiero che abbiamo riportato sopra. Tuttavia già in questo passo si manifesta un orientamento anticartesiano in gran parte compatibile con gli sviluppi successivi³⁷. Mentre in Cartesio e in Pascal ciò che produce la differenza, e suggerisce l'esistenza di una dimensione diversa da quella materiale, è il pensiero, inteso come ragione e come consapevolezza cosciente, per Leopardi la ragione "è la facoltà più materiale che sussista in noi". A suo parere l'anello che non tiene, ossia l'evento che suscita la

³⁷ Il giudizio di Leopardi su Cartesio è duplice: "Cartesio distrusse gli errori de' peripatetici. In questo egli fu grande, e lo spirito umano deve una gran parte de' suoi progressi moderni al disinganno procuratogli da Cartesio. Ma quando questi volle insegnare e fabbricare, il suo sistema positivo che cosa fu? Sarebbe egli grande, se la sua gloria riposasse sull'edificio da lui posto, e non sulle ruine di quello de' peripatetici?" (Z. 2708-9: torneremo su questi temi nell'ultimo capitolo).

domanda, riguarda "un sentimento ingenito nell'animo nostro", che qui appare addirittura sufficiente a manifestare che "la natura di esso animo", così come la natura in generale, "non è materiale". In questo sentimento si prospetta quindi una via d'uscita dal materialismo, che non passa però né attraverso la ragione (cartesiana e pascaliana) né neppure attraverso la religione (che è per Leopardi essa stessa "il parto della ragione e del sapere", Z. 425)³⁸.

La tenuissima traccia di una terza via tra spiritualismo e materialismo che Leopardi abbozza nel pensiero delle pagine 106/107 dello *Zibaldone* fa probabilmente seguito all' "illuminazione" di cui egli parla al Giordani nella lettera dell'8 marzo 1820. Ne è indizio il fatto che in entrambi i casi il soggetto che si carica di questo significato alternativo è la natura. Se natura può, nella Lettera, far sentire comunque la sua voce nonostante la nullità di tutte le cose rivelata dalla ragione, la quale a sua volta corrisponde alla limitatezza di una materia strutturalmente inadeguata a soddisfare l'infinità del desiderio (così dice la teoria del piacere), questo significa che "la natura non è materiale come la ragione". Infatti non è la ragione prova e testimonianza di questa natura immateriale, ma lo sono il sentimento e il sentire.

In questo modo Leopardi replica in modo assai personale, e anche molto più contorto, il rovesciamento pascaliano. Anche prescindendo dal fatto che il soggetto di questo rovesciamento non è in Leopardi la ragione ma il sentimento, si tratta soprattutto di un soggetto che non entra in gioco con il ruolo neutro dell'osservatore, ma già gravato dalla potente carica negativa di chi osserva e certifica l'immedicabile infelicità del soggetto medesimo che compie queste operazioni. Parafrasando Cartesio e Pascal, si può dire che il riconoscimento della sofferenza maturato per mezzo del sentimento è per Leopardi l'indizio che suggerisce di elevare chi prova questo sentimento al di sopra e al di là della materia bruta che lo ha prodotto.

Ma questo suggerimento non avrà seguito. Fin dalla sua prima apparizione la teoria del piacere non solo non sembra concedere alternativa al dilemma tra "materiale" e "spirituale", ma supera subito senza ripensamenti il timido dubbio iniziale ("forse"). E anche se così non fosse, non è certo lo "spirituale" ciò che per Leopardi potrebbe segnalare un'alternativa alla disperazione dell'esistenza. Ancor meno potrebbe servire a qualcosa la religione, sia per le ragioni anzidette, sia perché la "compatibilità" con il suo sistema, che Leopardi tenta almeno in qualche modo di salvare, riguarda la cupa coincidenza di scenari ugualmente apocalittici, e non attribuisce di certo alla religione cristiana un ruolo consolatorio. Un segno che questa vaga e baluginante prospettiva finirà per chiudersi senza riserve lo troviamo nel passo zibaldoniano del 9 marzo 1827 che abbiamo citato sopra (4251-53), in cui Leopardi (come abbiamo visto) ora mostra di ritenere, contrariamente a quello che aveva scritto sette anni prima, che la materia non solo "pensa", ma anche "sente": e se la materia sente non c'è più ragione di dire (né tantomeno di dirlo con enfasi: il testo è infatti sottolineato) che "la natura non è materiale come la ragione". Ora non fa più differenza non solo la ragione, ma neppure il sentimento. E se il sentimento non è più disgiunto dalla materia, la natura non ha più voce, non ha più nessuno che parli per lei.

8. *Riso e sarcasmo*

Nello stesso tempo in cui gettava le base della sua disperata riflessione filosofica, seguendo il profilo alto della "nullità di tutte le cose", Leopardi era indaffarato come non mai con i suoi tentativi di farsi conoscere al mondo tramite le sue pubblicazioni, e di trovare una qualsiasi collocazione al di fuori di

³⁸ Cfr. l'acuto commento di Cesare Galimberti (1986, p. 49) al passo zibaldoniano citato sopra: "Domina in quest'ultima pagina l'aspirazione del Leopardi, di continuo delusa e di continuo risorgente, a raggiungere la conoscenza di una realtà di «natura diversa e contraria» alla natura «materiale» che si lascia circoscrivere coi mezzi razionali. Dopo la rinuncia a procedere in una fede religiosa positiva, egli non abbandona d'un colpo la speranza in una soluzione a suo modo fideistica e tenta d'isolare tra le forme conoscitive un «sentimento ingenito e proprio dell'animo nostro», capace di rivelare la «natura di esso animo». Questo sentimento dunque lo sollecita ad accogliere miti antichi e nuovi, interpretandoli come mezzi di fuga dalla realtà più duramente limitata e come approssimazioni a una realtà diversa: la campagna, la solitudine, il silenzio, il mondo antico, la vita dei primitivi, gli anni della fanciullezza, le memorie e le speranze si configurano, in definitiva, come altrettanti rinvii alle condizioni, appunto, più diverse dalla realtà sensibile, all'eternità e all'infinito".

Recanati³⁹; e soprattutto gravato dai continui e ben più prosaici fastidi che gli procurava il fallimento di tutte le sue imprese, anche le più minute. Tanto che il 20 marzo (*Ep.* 290) scrive sconcolato al Giordani: "Vedo che tutto mi contraddice, e sono respinto da ogni parte, e basta ch'io desideri una cosa perché succeda il rovescio; io non so quello che fo in questo mondo". In termini moderni si direbbe che Leopardi si sentisse perseguitato dalla sfortuna. E per la verità sarebbe difficile dargli torto. Non ultimo di questi fastidi, come abbiamo visto, era la capricciosa irregolarità delle poste, di cui Leopardi era tuttavia costretto a servirsi anche per curare tutte le faccende relative alla stampa e alla diffusione delle sue opere. Il 24 di aprile apre senza i consueti convenevoli una delle sue ennesime lettere al Giordani (298) con questo sfogo: "Insomma, io vengo imbrattando la carta inutilmente". Ma l'affare che più lo occupa, e che gli procura le noie maggiori, è la ben nota vicenda della progettata pubblicazione di tre canzoni, per cui si era affidato al Brighenti. Come è, noto la faccenda si intorbida per l'intromissione di Monaldo (da cui si evince, almeno in quest'occasione, il suo scarso rispetto per la riservatezza della corrispondenza), così che alla fine Leopardi riesce a pubblicare solo la canzone *Ad Angelo Mai*; e tutto sommato fu una fortuna, se persino il Brighenti, che certo competente in letteratura non era, aveva avanzato qualche dubbio a proposito di una delle due poesie non pubblicate⁴⁰. Non ci attarderemo a descrivere questi fatti, del resto ben noti. Ci interessa piuttosto accennarne quel tanto che basta per arricchire la descrizione dello stato d'animo di Leopardi negli anni 1820/21, che abbiamo qualche ragione di ritenere importanti per la sua maturazione di uomo e di letterato. Quello che mi ha colpito è che Leopardi a tratti riesce a descrivere il susseguirsi delle sue disgrazie, piccole e grandi, non senza una certa sardonica autoironia che sfiora gli accenti comici: più o meno come quando si dice che "ridiamo per non piangere". Indizi in questa direzione sono presenti nei due brevissimi appunti sullo *Zibaldone* che seguono immediatamente il pensiero "pascaliano" di pp. 106-107:

Il riso dell'uomo sensitivo e oppresso da fiera calamità è segno di disperazione già matura. V. p.188.

Mi diedi tutto alla gioia barbara e fremebonda della disperazione. (Z. 107)⁴¹

Ancora più esplicito è il passo qui richiamato da Leopardi, evidentemente a posteriori, ossia *Zibaldone* 188 (26 luglio 1820). Dopo aver accennato al riso "stupido e vuoto" dei pazzi e il loro "sorriso che parrà più disperato e più pazzo della stessa disperazione e pazzia", Leopardi aggiunge significativamente che questo riso o sorriso è

Cosa però notabilissima anche nei savi ridotti alla intiera disperazione 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.

Tracce di questo riso vuoi dispettoso e vendicativo, vuoi ironico sino al limite del sarcastico, o più semplicemente consapevole della frivolezza di tutte le cose possiamo trovare, a mio avviso, sparse

³⁹ Tramite il Brighenti (lettera del 9 agosto 1820, 322), a cui il Giordani si era rivolto per contattarlo visto che le sue lettere si perdevano, Leopardi era venuto a sapere della possibilità di ottenere una cattedra presso l'istituendo liceo di Lodi (che in realtà non si farà mai). Lo stesso Brighenti, pochi giorni dopo (lettera del 20 agosto, 325), gli suggerirà di mettere in mezzo Monaldo per fargli ottenere la cattedra di eloquenza all'Università di Bologna. Leopardi risponderà con evidente interesse in entrambi i casi. E lo stesso farà, come vedremo, a proposito del posto di professore (o meglio lettore) di Latino presso la Vaticana, suggeritogli dalla zia Ferdinanda.

⁴⁰ Sulle cosiddette canzoni rifiutate v. l'importante saggio di Novella Bellucci in Bellucci 2010, pp. 131-145.

⁴¹ Cfr. 1628: "La disperazione, in quanto è mancanza, o piuttosto languore e insensibilità di speranza, è un piacere per se, e perché l'uomo non sentendo la speranza, appena sente la vita, e la sua anima è abbandonata a una specie di torpore, benché il corpo possa essere in grande attività, e spesso in tal circostanza lo sia. Tutto ciò risulta dalla mia teoria del piacere". (4. Sett. 1821.)

qua e là nell'epistolario. Si veda ad esempio quello che scrive al Brighenti il 23 di aprile (*Ep.* 297), dopo che il suo corrispondente gli ha rivelato le ingerenze di Monaldo:

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 conoscono altro che il colore, e non sappia quello che fo, ma mi lasci condurre dalle persone che essi dicono [probabile allusione ai sospetti che Monaldo nutriva sull'opera corrottrice del Giordani], senza capire dove mi menano. Perciò stimano di dovermi illuminare e sorvegliare. E quanto all'*illuminazione*, li ringrazio cordialmente; quanto alla sorveglianza, li posso assicurare che cavano acqua col crivello.

E poco più avanti:

Dopo che tutti mi hanno abbandonato, anche la salute ha preso piacere di seguirli.

Sarcasmo a piene mani troviamo nella lettera, sempre al Brighenti, di qualche giorno dopo (28 aprile, 299)

Io ringrazio mio padre (che ho sempre riverito e amato da vero) del permesso che mi concede di stampare le *mie* canzoni. Ma le due di Roma non vuole che si ristampino. Dice benissimo. Ha voluto sapere da lei i titoli delle inedite. Ha fatto benissimo. Non vuole che si stampi la prima. Parimente benissimo; non già secondo me, ma è ben giusto che negli scritti *miei*, prevalga la sua opinione, perché io sono e sempre sarò fanciullo, e incapace di regolarli. Restano due canzoni, per cui finalmente e a caso tocca parlare a me, dico che non occorre incomodare gli stampatori; e così finisca quest'affare, e la noia che le avrò recato.

E poco oltre

V. S. farà quello che le piace del manoscritto, senza rimandarmelo, tanto più che ormai incomincio ad accordarmi anch'io coll'universale che mi disprezza, e a credere di aver gittato il travaglio di tanti anni in questa più bell'età mia, e perduto invano, benché irreparabilmente, tutti i beni di questa vita, per giungere a scriver cose che non vagliono un fico.

Probabilmente qui all' "universale" che lo disprezza c'è da aggiungere il Brighenti medesimo, che nella sua lettera del 22 aprile (a cui la presente risponde) si era permesso (come detto) di dare un giudizio limitativo circa una delle tre canzoni (*Donna morta con suo portato* ecc.), suggerendogli di non pubblicarla. Che Leopardi sia piccato anche con lui si ricava dal sarcasmo di cui traboccano delle righe seguenti. Il giudizio del Brighenti, che Leopardi dichiara di tenere "per giustissimo", è una prova certa di quello che ha detto (ossia che le cose che scrive non valgono "un fico"): mentre lui era "persuaso del contrario": e ora si avvede "di essersi ingannato"⁴².

Lo stato d'animo di Leopardi in queste lettere è quello di un uomo assediato da tutte le parti, da tutti giudicato immaturo, e dunque da mettere sotto tutela non solo per quanto riguarda gli uomini e il mondo, ma anche per quanto riguarda il valore letterario del suo lavoro; e soprattutto da parte di chi, come Monaldo e Brighenti, non sembrava proprio possedere i titoli per valutare meglio di lui. La sua reazione è un sarcasmo irridente e distruttivo che non risparmia nessuno, nemmeno lui stesso.

Un altro luogo dell'epistolario di questo periodo in cui Leopardi dà prova della sua vena ironica è il breve scambio epistolare dei primi di luglio con mons. Zacchia⁴³. Costui gli aveva spedito il 4 una breve missiva, di stile assai elaborato ed arcaico (che egli evidentemente riteneva necessario per rivolgersi a un personaggio così notoriamente colto come Leopardi) per invitarlo a entrare nell'Accademia Truentina. Veniamo così a sapere dallo Zacchia che detta Accademia era "tornata non guari, mercè delle mie cure, all'antico suo splendore". E aggiunge "Si terrà essa forte onorata, se vorrà

⁴² È una ironia che anticipa l'epistola in versi al Capponi.

⁴³ Su questo personaggio v. il breve profilo di Antonio D'Isidoro in Luzi 2001 (vol. I) pp. 283-286.

Ella aggradire coll'usata Sua gentilezza questo piccolo sì, ma ingenuo argomento di particolare osservanza, ecc. ecc."

Per combinazione solo pochi giorni prima (2 luglio, 145-146) Leopardi aveva annotato sullo *Zibaldone* che le Accademie letterarie erano per lo più impostate in modo rigido e privo della libertà necessaria al progresso della cultura, e appunto per questa ragione avevano pregiudicato gli studi più che favorirli, come invece aveva fatto la piena libertà di cercare il vero vigente nelle accademie scientifiche⁴⁴. Anche sulla base di questo riscontro faccio fatica a credere che la pronta risposta di Leopardi (10 luglio, 314) a Monsignore, densa, pur nella sua brevità, di sentenziose contrapposizioni in stile isocrateo, non sia in buona parte dettata dall'ironia, ossia dal desiderio in prendere bonariamente in giro il paludatissimo corrispondente (e questo ovviamente secondo la forma più classica ed elegante di ironia, ossia senza che l'altro percepisca in alcun modo di essere corbellato).

Eccellenza reverendissima. Quando è piaciuto a V. E. reverendissima e a cotesti illustri Accademici di ascrivermi al loro collegio, non hanno fatto cosa che disdicesse alla benignità loro, ma sibbene al merito mio. Forse però hanno giudicato che la squisitezza della cortesia debba risplendere tanto più quanto si dimostra in persona di più basso affare. Perché non è strano che si onorino le virtù e le dottrine insigni, ma il ricercare spontaneamente i piccoli e oscuri è segno certo di singolare umanità. Laonde l'obbligo ch'io porto a V. E. reverendissima e a codesti signori Accademici, cresce in proporzione della mia bassezza. Io prego V. E. reverendissima che si voglia compiacere di esser testimonio a cotesti signori della mia somma gratitudine verso loro, oltre alle obbligazioni speciali ch'io debbo e professo in particolare a V. E. reverendissima. Resterà ch'io mi sforzi di mostrarmi riconoscente alle SS. LL. col fatto, vincendo la mediocrità mia, perché l'onore che mi hanno conferito non mi ridondi piuttosto in vergogna che in ornamento. Di V. E. Reverendissima umilissimo devotissimo e grattissimo servitore Giacomo Leopardi.⁴⁵

Pur tenendo presenti le regole di cortesia e di umiltà formale allora vigenti, e la necessità di adottare in documenti del genere uno stile alto, è difficile non vedere in queste righe il beffardo sorriso di Leopardi nei confronti di inutilissimi istituti culturali come l'Accademia Truentina⁴⁶, che certamente a suo parere non erano in grado di riscattare in benché minima parte il livello culturale della "Marca", ossia della "più ignorante ed incolta provincia d'Italia"⁴⁷. Si noti anche l'insistenza in cui, in poche righe, Leopardi allude alla pochezza del suo merito, a sé come persona di "basso affare" e facente parte dei "piccoli e oscuri", alla sua bassezza e alla sua mediocrità, che spera di vincere affinché l'onore non si trasformi in vergogna. Credo si possa vedere qui una compiaciuta e autoironica allusione al disprezzo di cui si sente oggetto e al fatto che secondo "l'universale" le sue opere non varrebbero "un fico". Quali possibilità potrebbe dunque avere, un mentecatto come lui, di favorire senza vergogna le signorie illustrissime dell'Accademia Truentina? E quale migliore occasione per tentare di superare in qualche modo i suoi limiti, che comporre qualcosa a vantaggio di detta accademia? Insomma, c'è qui un Leopardi come sempre disulluso e scocciato; e tuttavia capace di ridere, come ancora molte altre volte gli capiterà di essere.

Il ruolo e l'importanza del riso nello stato d'animo di Leopardi in questo periodo viene esplicitamente allo scoperto nelle due lettere che egli spedisce ai due "Pietro" (Giordani e Brighenti) il 18 e il 22 giugno del 1821 (406 e 407). Entrambi i suoi amici stanno vivendo, stando almeno a quanto gli fanno

⁴⁴ "Nella sola area marchigiana tra il 1500 e la metà dell'Ottocento sono presenti ben dodici Accademie a Fermo, nove a Pesaro, sette sia a Macerata che Urbino, sei a Senesverino, cinque ad Ancona e Ascoli Piceno, quattro a Fano e tre a Recanati" (Franco, 2014 p. 81). Sull'avversione di Leopardi per le Accademie letterarie cfr. Frattini 1978, p. 35.

⁴⁵ Un vecchio giudizio (1916) di Manfredi Porena afferma che Leopardi avrebbe avuto "per tutta la vita" il difetto "sostanziale" di mancare "di vero senso e potenza comica" (Porena 1959, p. 3). A mio avviso, se il comico leopardiano talvolta pare piuttosto frigido (si pensi all'*Ottonieri*, o anche ad alcuni pensieri), le riuscite migliori le troviamo nell'epistolario (v., ad esempio, alle lettere scritte a Carlo da Roma).

⁴⁶ "Truentina" deriva evidentemente dal fiume Tronto. Questa accademia esara stata restaurata di recente (1819), come appunto dice l'estensore della lettera, e restò attiva sino al 1834.

⁴⁷ Lettera al Brighenti del 28 aprile 1820 (299).

sapere, un periodo particolarmente cupo, sia per problemi di salute (Giordani), sia per altre ragioni, materiali (Brighenti) e psicologiche (entrambi). La corrispondenza tra Leopardi e Giordani nei mesi precedenti era stata volutamente interrotta, perché nel tragitto tra Recanati e Piacenza e viceversa le lettere, come sappiamo, per lo più si perdevano. Dunque Leopardi ha notizie di Giordani solo tramite Brighenti, che in un sua lettera del 6 giugno (404) in proposito gli scriveva: "Egli [Giordani] è sempre melanconico e tristissimo, e vivo per lui in un affanno continuo". Leopardi viene a sapere, però, che ora Giordani si trova a Milano, per cui decide di rompere il silenzio, sperando che almeno lì le sue missive gli arrivino. Si tratta, di nuovo, di una lettera consolatoria, dove il riso è chiaramente la nota dominante:

Dammi nuove di te, sebbene io tremo nel domandartene, temendo ch'elle abbiano ad essere le consuete e dolorose. Ma dimmi, non potresti tu di Eraclito convertirti in Democrito⁴⁸? La qual cosa va pure accadendo a me che la stimava impossibilissima. 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, ch'è l'ultimo rifugio degl'infelici soggiogati dalla necessità collo spogliarli non del coraggio di combatterla, ma dell'ultima speranza di poterla vincere, cioè la speranza della morte⁴⁹. La mia salute non è buona ma competente, e tale che in quanto a lei non dovrei disperare di vivere a qualch'effetto. Vo lentamente leggendo, studiando e scrivacchiando. Tutto il resto del tempo lo spendo in pensare, e ridere meco stesso. (406)

Nella lettera al Brighenti l'invito al riso si veste di tratti più salaci, e quasi scurrili, probabilmente sotto lo stimolo della personalità meno dotta e più popolare del suo interlocutore (cosa che egli stesso più volte gli faceva notare):

Io sto qui, deriso, sputacchiato, preso a calci da tutti, menando l'intera vita in una stanza, in maniera che, se vi penso, mi fa raccapricciare. E tuttavia m'avvezzo a ridere, e ci riesco...Amami, caro Brighenti, e ridiamo insieme alle spalle di questi coglioni che possiedono l'orbe terraqueo. Il mondo è fatto al rovescio come quei dannati di Dante che avevano il culo dinanzi ed il petto di dietro; e le lagrime strisciavano giù per lo fesso. E ben sarebbe più ridicolo il volerlo raddrizzare, che il contentarsi di stare a guardarlo e fischiarlo. (407)

9. *Misericordia*

Questo "ridere meco stesso" di cui Leopardi scrive a Giordani si intravede distintamente, a me pare, in una lettera che aveva spedito a Giulio Perticari qualche mese prima. Come sappiamo la zia Ferdinanda si stava muovendo per procurare al nipote un posto alla Vaticana. In proposito si era convinta che sarebbe stato sufficiente il parere favorevole del Mai per mandare a buon fine la faccenda. Poiché però le avevano detto che il Cardinale era persona assai fredda, nel senso di restia o tiepida nel prendere attivamente delle iniziative, la zia consiglia a Giacomo di scrivere alcune lettere sia al Mai medesimo, sia a personalità romane di sua conoscenza che avrebbero potuto intercedere a suo favore presso costui. Così Leopardi, non è difficile indovinare con quanto fastidio (e ciò dimostra, insieme alla insistenza con cui procedeva nonostante che i suoi corrispondenti gli avessero chiarito la modestissima appetibilità di quella posizione, quanto opprimente percepisse allora il soggiorno recanatese), scrisse al Mai, all'abate Cancellieri e a Giulio Perticari. Ed è appunto nella lettera al Perticari (30 marzo 1821, 392) il passo che ci interessa:

⁴⁸ Sul tema Eraclito vs. Democrito in Leopardi v. Lonardi 1998.

⁴⁹ Se il riso non deriva dalla speranza, non si può dire però che la speranza sia del tutto morta, per le ragioni che già sappiamo. Quello che Leopardi scrive qui è compatibile con il passo zibaldoniano del 26 luglio 1820: non è sparita secondo quanto direbbe la lettera, la speranza *della* morte; è sparito l'errore eroico che vedeva nella morte un'illusione e una speranza (l'ultima, come si dice qui). Ma se pur Leopardi continua a vivere, questo significa che tracce di speranza, per quanto labili o minime, sono ancora presenti. V. supra, p. ***, e *infra*, con riferimento alla lettera del 13 luglio 1821, p. ***.

Conte mio, non monta, e niuno si deve curare ch'io viva; non desidero, anzi per nessuna cosa del mondo non vorrei vivere, ma poiché non posso morire (che se potessi, vi giuro che non finirei questa lettera, anzi che sarei morto da lungo tempo), io domando misericordia alla natura che m'ha dato l'essere appostamente per vedermi a soffrire, domando misericordia ai pochissimi amici miei, perché m'aiutino a sopportare, non più la vita, ma gli anni.

Il riferimento alla "misericordia" (in questo caso" di V. S.") è reiterato da Leopardi anche nella lettera, scritta nello stesso giorno, ad Angelo Mai (391).

Dalla memorabile lettera al Giordani (6 marzo 1820), dove Leopardi racconta all'amico il suo momento di estasi notturna in cui, gridando come un forsennato, ha domandato "misericordia alla natura", è passato poco più di un anno. In questo anno nella vita interiore di Leopardi, ma anche in quella esteriore (almeno considerando il suo isolamento recanatese), sono accadute parecchie cose: la dannata vicenda della pubblicazione delle *Canzoni*, la dolorosa incomprensione con il Giordani, le prospettive, per quanto vaghe, di uscire da Recanati sul fronte esteriore; sul fronte interiore le altalenanti meditazioni sulla natura (immateriale) e sulla sua "voce", sul sentimento della nullità di tutte le cose, sulla morte e sul dramma della sua situazione personale, sul suicidio, sul dileguare e sul risorgere della speranza, a dispetto della cruda verità rappresentata dalla ragione nella teoria del piacere. La conclusione di tutto questo travaglio è che non si può morire (come scrive al Perticari), perché la speranza non è mai completamente morta, e dunque bisogna vivere. E continuare a vivere significa che è rimasto pur sempre qualcosa in cui sperare. Ma Leopardi ha anche capito che per dare un qualche corpo a questa speranza non è di molto costruito attendere passivamente che la natura, per misericordia di lui, si degni di fargli sentire la sua voce. Ecco dunque che l'attesa inerte della misericordia della natura si trasforma nello sforzo attivo di procurarsi la misericordia degli uomini.

Con una allusione, chiara evidentemente solo a lui stesso, alla lettera al Giordani del 6 marzo 1820, Leopardi sembra quasi sorridere della sua eroica lettura dell'esperienza umana come luogo in cui si scontrano forze astratte e universali come la ragione e la natura. È certamente vero che l'infelicità umana è determinata, filosoficamente parlando, dalla nullità di tutte le cose svelata dalla ragione, e dalla natura illusoria di ogni speranza e di ogni felicità in generale. Ma al di sotto di questo livello immodificabile e inattuabile la vita continua, con le sue speranze, le sue soddisfazioni e le sue felicità particolari, minute, transitorie (le distrazioni), che pure di questa vita sono essenza e sostanza. Qui il terreno non è immediatamente abitato da forze cosmiche, ma piuttosto da uomini in carne e ossa che fanno cose, che possono frapporre ostacoli alle speranze particolari oppure possono aiutare in qualche modo a realizzarle. Visto dunque che vivere si deve, molto concretamente Leopardi capisce che persistere nell'invocare la misericordia di una potenza impersonale è un'impresa senza costruito, paragonabile a quella di chi trovandosi in un pericolo mortale si limitasse a pregare, invece di agire attivamente per scongiurarlo. L'aspetto autoironico di questo atteggiamento mi pare chiaro: dall'elevata misericordia che fa tutt'uno col sentimento immateriale e purissimo della natura, Leopardi si abbassa, vincendo visibilmente la sua vergogna, alla misericordia di una raccomandazione chiesta a qualche potente (o presunto tale). "Va bene la natura, va bene la nullità di tutte cose", sembra sentirlo dire; "ma qui il problema più urgente è che tutti mi considerano un coglione, e che chi potrebbe fare qualcosa di concreto in mio favore (v. Monaldo) fa tutto il contrario". Se dunque vuole cavare un ragno dal buco, al diavolo le misericordie della natura; urge che si metta in modo lui stesso, pur dovendosi con ciò umiliare in modo a lui insopportabile, per sollecitare la misericordia di qualcuno che davvero lo potrebbe aiutare.

Questo abbassamento di tono e di azione, per come la vedo io, ha più il sapore di una vittoria che di una sconfitta. Il cielo cupo delle stelle fisse rimane esattamente lì dove era prima, e non esiste considerazione alcuna che lo possa scalfire. Ma questa è la condizione umana, uguale per tutti. E se è vero che nel suo caso l'infelicità è raddoppiata dalle sue disgrazie particolari (come scrive al Giordani il 30 giugno 1820), ossia dal fatto che la natura gli dato la vita "appostamente" per vederlo

soffrire (v. la lettera al Perticari citata sopra⁵⁰), ciò tuttavia non gli ha tolto la vita stessa, e perciò nemmeno la speranza. Dall'esperienza del 1820 Leopardi esce con l'animo marcatamente mutato. Se da un punto di vista generale l'idea che le ragioni dell'infelicità umana non derivano dagli uomini ma dalla natura rimangono intatte, Leopardi ha ben capito che per condurre in qualche modo quella vita che non si può abbandonare molto possono incidere l'infingardaggine, l'ignoranza⁵¹ e la presunzione degli uomini: talvolta proprio e soprattutto quelli che hanno motivo di interessarsi al tuo bene credono di sapere meglio di te come realizzarlo. Leopardi comincia dunque ad acquistare consapevolezza, che con il procedere della sua conoscenza di uomini e cose diventerà sempre più chiara, non solo della sua superiorità intellettuale e culturale, ma anche della sua superiore dignità morale e umana. Per cui da un lato non si rassegna, e insiste a tentare qualcosa in suo favore, anche a costo di scrivere lettere umilianti come quelle di cui abbiamo detto; dall'altro riversa a piene mani il suo irridente sarcasmo nei confronti della bassa umanità da cui si vede circondato. Ne deriva un atteggiamento singolarmente combattivo⁵², che segna almeno una parziale riscossa dal disperato abbandono che spesso lo aveva caratterizzato nei mesi precedenti. Ecco che cosa si legge nella già citata lettera al Brighenti (22 giugno 2021):

Del resto o vinto o vincitore, non bisogna stancarsi mai di combattere, e lottare, e insultare e calpestare chiunque vi ceda anche per un momento. Il mondo è fatto così, e non come ce lo dipingevano a noi poveri fanciulli...E nessuno trionferà di me, finché non potrà spargermi per la campagna, e divertirsi a far volare la mia cenere in aria. Io vi prego con tutto il cuore a farvi coraggio, non perché non senta le vostre calamità, ché le sento più delle mie: bensì perché credo che questa vita, e questo ufficio di combattere accanitamente e perpetuamente, sia stato destinato all'uomo e ad ogni animale dalla natura.

Questo recupero di attivismo si accompagna a una tregua sul fronte della salute, tanto che il 13 luglio Leopardi può scrivere al Giordani che i suoi mali alla vista "benché non sieno dileguati, pur si vanno scemando". E significativamente prosegue:

Il che spero anche de' tuoi, e per quanto hai caro l'affetto ch'io ti porto, vorrei che tu lo sperassi come fo io che poco avanti disperava come tu fai. (*Ep.* 409)

⁵⁰ "La fortuna ha condannato la mia vita a mancare di gioventù: perché dalla fanciullezza io sono passato alla vecchiezza di salto, anzi alla decrepitezza sì del corpo come dell'animo. Non ho mai provato, da che nacqui, diletto nessuno; la speranza alcuni anni; da non molto in qua neppur questa."

⁵¹ Valga come esempio di questa ignoranza il seguente episodio. Da una lettera dell'abate Cancellieri del 4 aprile 1821 (394) Leopardi viene a sapere che il posto di lettore alla Vaticana, ammesso pure che verrà bandito il concorso, era stato già promesso ad Antonio Nibby, "con viglietto di Segreteria di Stato". Ora, il 26 dicembre di quell'anno Leopardi è arpionato per lettera dal petulante e vanitoso cugino Giuseppe Melchiorri, il quale, avendo intrapresa una tardiva carriera di letterato e studioso, inizia indiscretamente a chiedergli tutta una serie di servizi che avevano visibilmente di mira la sua propria utilità. Leopardi gli viene incontro nei limiti del possibile, anche se indubbiamente doveva stimare poco la dispersiva e molto lacunosa competenza del cugino, forse per rispetto alla madre di lui, ossia la zia Ferdinanda. Fra questi servizi vi è la lettura di un suo opuscolo di critica e censura a un lavoro del Nibby, sul quale vorrebbe avere un parere (lettera di Melchiorri a Leopardi del 20 aprile 1822). Nella lettera che Leopardi spedisce a Melchiorri il 13 maggio veniamo in chiaro della miserabile ragione del contendere. Letto l'opuscolo, Leopardi lo loda molto cautamente, per evidenti ragioni di cortesia, ma poi si concentra su un punto che lo stesso Melchiorri gli aveva fatto notare in una lettera del 4 maggio: "Nel mio articolo alla pag. 13, lin. 17, è occorso un errore, avendo posto l'articolo $\eta\nu$ in luogo della congiunzione $\tau\epsilon$, e viceversa". L'orrore che ciò debba aver suscitato in Leopardi è aggravato dalla visione diretta di quella pagina, in cui la versione del Nibby gli fa "rizzare i capelli", ma quella del cugino non è certo migliore: anche perché, per tacer del resto, $\eta\nu$ non è articolo ma verbo (dunque si deve scrivere $\eta\nu$). Leopardi spiega tutto per filo e per segno al cugino, senza peritarsi di aggiungere: "La significazione di tutto il passo è questa, e non può esser altra, per chiunque sappia il greco in fatti e non in ciarle". Tra l'autore (Nibby) e il censore (Melchiorri) era dunque in atto una mirabolante contesa su chi dei due era più ignorante. Come non giustificare il riso feroce di Leopardi, al pensiero che il Nibby, con il suo greco conosciuto soltanto a "ciarle", era il candidato designato dalla Segreteria di Stato vaticana per il posto a cui ambiva egli stesso?

⁵² Così anche Franco 2014, p. 261.

Questo passo conferma che una delle parole chiavi di questo frangente della sua vita è, insieme a "riso", "speranza".

La speranza concreta di ottenere il posto alla Vaticana si dimostrerà non meno inconsistente di tutte le altre. Non per questo, tuttavia, Leopardi tornerà alla disperata inerzia di prima. Così scrive, di nuovo al Giordani, il 26 di ottobre:

Io me la passo alla buona, proponendo molto, effettuando poco, bisognoso unicamente di svagarmi e sollazzarmi, e non uscendo mai di casa. Ma essendo stanco di far guerra all'invincibile, tengo il riposo in luogo della felicità, mi sono coll'uso accomodato alla noia, nel che mi credeva incapace d'assuefazione, e ho quasi finito di patire. (Ep. 419)

Per quanto "effettui" poco, già il "proporre" molto è indice di una rinnovata voglia di fare. Una voglia di fare che già si era chiaramente manifestata nell'ultima parte dell'anno precedente. Come acutamente osserva Damiani, nonostante tutto Leopardi è pur sempre "ventiduenne nel pieno delle forze e nel fulgore del suo pensiero" (Damiani 1998, p. 154); e non a caso "la fine dell'anno [lo] coglierà in piena attività" (ivi, p. 163). Le pagine dello *Zibaldone* si infittiscono proprio a partire questi mesi. È del 4 settembre 1820 la lettera al Giordani (330) in cui compare il celebre accenno alle "prosette satiriche" che prefigura le *Operette Morali* (poi richiamato nella lettera, ancora al Giordani, del 6 agosto dell'anno dopo). Nel 1821 Leopardi mette mano (ma qui davvero molto progetta e quasi nulla esegue) a "un'operetta in prosa" (Lettere al Giordani del 18 giugno e 13 luglio 1821, 406 e 409) sulle cinque lingue meridionali: un lavoro che con tutta probabilità, come sospetta Moroncini, Leopardi intendeva scrivere per raccogliere l'invito dello zio Antici a partecipare al bando dell'Accademia della Crusca, e dunque ottenere denaro sufficiente per allontanarsi almeno per qualche tempo da Recanati. Quanto alla poesia, un appunto del 4 dicembre 1820, presente tra le carte napoletane, sembra datare a questo periodo la progettazione del *Sogno*; mentre a dicembre dell'anno dopo scrive il *Bruto Minore*, e nel maggio del 1822 l'*Ultimo Canto* di Saffo.

Già sappiamo che per Leopardi "l'immaginazione e anche la sensibilità malinconica non ha forza senza un'aura di prosperità, e senza un vigor d'animo che non può stare senza un crepuscolo un raggio un barlume di allegrezza" (Z. 136). Tuttavia la condizione imprescindibile per dare una qualche consistenza a queste rinnovate speranze non poteva essere che l'abbandono della prigione recanatese: cosa che per Leopardi significava la conquista dell'autonomia e della libertà di determinare da stesso il corso della sua vita. Usar l'intelletto era l'unica cosa che Leopardi sapeva fare, e in effetti si sforza per quanto può di far fruttare questo suo singolare talento. Ma l'intelletto, per lavorare bene, ha bisogno di sentirsi libero. Chiudendo la lunga lettera del 28 aprile 1820 (299) Leopardi aveva scritto al Brighenti di essere "stanco delle catene domestiche ed estranee". Fino al primo semestre del 1822, la prospettiva di liberarsi in qualche modo dalla tutela familiare appariva sempre a Leopardi come chimerica⁵³. E tuttavia il 17 novembre 1822 Leopardi parte da Recanati alla volta di Roma, portato con sé dallo zio Antici che rientrava nella capitale dopo la villeggiatura. La speranza è inaspettatamente diventata realtà. È la svolta che Leopardi si aspettava.

Capitolo secondo

Disposizione eroica e ripiegamento interiore: la canzone *Ad Angelo Mai*

⁵³ Il 24 giugno 1822, rispondendo ai voti del cugino Giuseppe Melchiorri, Leopardi scrive: "Non entrero a discorrere quanto sia lontana dal verisimile, e quasi dal possibile, la mia venuta costì" (ossia a Roma)

1. Le idee e l'"io"

Per quanto riguarda la poesia nel periodo che qui stiamo considerando (ossia tra il gennaio del 1820 e il viaggio a Roma intrapreso nell'autunno del 1822) Leopardi scrive alcuni componimenti che possiamo datare con sicurezza ed altri di più incerta cronologia. Nel primo gruppo sono comprese le canzoni *Ad Angelo Mai* (gennaio 1820), *Nelle nozze della sorella Paolina* (ottobre-novembre 1821), *A un vincitore nel pallone* (fine novembre dello stesso anno), *Bruto minore* (dicembre 1821), *Alla Primavera o delle favole antiche* (gennaio 1822), *L'ultimo canto di Saffo* (maggio 1822), *Inno ai Patriarchi* (luglio 1822). Nel secondo gruppo troviamo quattro idilli, *Alla Luna* (diversamente collocato nel '19 o nell'estate del '20⁵⁴), *La sera del dì di festa* (la critica è indecisa tra il '19 e il '21⁵⁵), *Il sogno* (stessa cronologia presunta⁵⁶), *La vita solitaria* (databile tra il dicembre del 1820 e l'estate del 1821⁵⁷). Poi, come è noto, il lungo silenzio poetico interrotto solo dalla canzone filosofica e platonica *Alla sua donna*.

Considerando la differenza palpabile fra i temi civili storici e morali delle canzoni e le riflessioni più intime e personali che formano la materia degli idilli, sarebbe forte la tentazione di risolvere le incertezze collocando tre dei quattro idilli nel '19 (ossia la stagione dell'*Infinito*), e considerare la *Vita solitaria* come suggello, per quanto leggermente tardivo, di tutta quell'esperienza⁵⁸. Ciò del resto sembra corrispondere all'intenzione dello stesso Leopardi, che in uno dei quaderni conservati a Napoli colloca questa poesia alla fine del gruppo dei primi idilli. Come giustamente ha osservato Campana, "il canto è una summa dei principali motivi degli idilli del '19-21 (la centralità del paesaggio, la fine della giovinezza, l'amore, la conversazione con la luna)"⁵⁹. Tuttavia è ben noto che l'intreccio di temi diversi, ed anche la compresenza di situazioni emotive disparate (pur se non necessariamente antitetiche) è un dato piuttosto costante nella produzione poetica di Leopardi. Questo vale soprattutto per le *Canzoni*, come è stato già volte osservato. Cesare Galimberti, con riferimento in particolare all'*Angelo Mai*, ha rilevato la presenza della "poetica del vago, dell'indefinito, dell'indeterminato" (caratteristica degli idilli) e insieme quella delle "teorie dell'ardire"⁶⁰; mentre Luigi Blasucci, questa volta con riferimento alla canzone *Nelle nozze della sorella Paolina*, ha parlato di "quelle che potrebbero definirsi le due anime della canzone, quella energico-eroica e quella patetico-soave"⁶¹. Non è tuttavia questo genere di polarità che vorrei ora esplorare. Gli intrecci rilevati da Galimberti e Blasucci sono aspetti particolari del più generale intreccio tra la poetica degli idilli e la poetica delle canzoni⁶²; soprattutto se l'ipotesi che abbiamo affacciato sopra fosse inesatta; e invece fosse vero, come ritiene Blasucci, che i due generi di componimento sono intrecciati anche nella biografia del poeta⁶³. Tra il patetico e il vago, da un lato, il civile e l'ardito, dall'altro, si instaura nelle *Canzoni* una specie di gigantomachia di incerta soluzione e anche di dubbia coerenza. Come minimo tre delle canzoni citate dovrebbero avere un valore celebrativo, almeno sulla base delle occorrenze che le ispirano: le felici scoperte del Mai, che dovrebbero essere pegno di un incipiente risorgimento della vita culturale e civile dell'Italia ("Ancora è pio / dunque all'Italia il cielo; anco si cura / di noi qualche immortale"); il fausto evento delle nozze di Paolina, con lo speranzoso rinnovamento della vita contro la morte (la prole nascita) che potrebbe o dovrebbe comportare; il fulgido esempio di un giovane

⁵⁴ V. Campana 2014, p. 242 e Blasucci 2019 p. 342, che opta senz'altro per il 19 (sulla base dell'ipotesi che l'autografo napoletano, in cui *Alla luna* precede *L'infinito*, rispetti la cronologia).

⁵⁵ V. Campana 2014, p. 242 e Blasucci 2019, p. 363.

⁵⁶ V. Campana 2014, p. 246 e Blasucci 2019, p. 353 (individua il *terminus a quo* in un appunto zibaldoniano del 3 dicembre 1820, e propone come data la seconda metà del 1821).

⁵⁷ V. Campana 2014, p. 255 e Blasucci 2019, p. 375.

⁵⁸ Campana 2014, p. 255; Blasucci 2019, p. 375: "ultimo degli idilli"

⁵⁹ Campana 2014, p. 255.

⁶⁰ C. Galimberti 1986, p. 11

⁶¹ L. Blasucci 1991, p. 197.

⁶² La "separatezza" tra "mondo delle canzoni e mondo dei primi idilli" secondo F. Bandini (Bandini 1999, p. 222) sarebbe finalmente riconciliata nei grandi idilli del '28-'29.

⁶³ Cfr. Blasucci 1991, p. 195: "La canzone...costituisce la ripresa dell'ispirazione civile dopo la stagione "idillica" riempita dalla *Sera del dì di festa*, dal *Sogno* e dalla *Vita solitaria*".

pieno di forza, vita e salute, che dovrebbe fare figura di pegno e di esempio per l'avvento di meno imbelli, malate, e ignave generazioni (*A un vincitore nel gioco del pallone*). Eppure tutto questo slancio virtuoso ed eroico si frantuma inesorabilmente contro la nullità di tutte le cose che il poeta sistematicamente gli oppone, e manifesta come subito inutile e vano ogni arduo e generoso sforzo.

È in buona parte lo stesso contrasto che si percepisce nelle tumultuose lettere al Giordani di questo periodo, dove l'impulso a seguire l'amico, combattendo con lui per una radicale trasformazione della vita culturale e civile d'Italia, accompagnato dal lato suo personale con l'affastellarsi febbrile di mille progetti, e di mille sogni di gloria, convive con la reiterata consapevolezza della vanità di tutto. Naturalmente questa concomitanza di slancio e di inerzia è ben presente nella letteratura critica, e molti sono i tentativi plausibili di ricomporre il contrasto all'interno di schemi teorici più larghi e comprensivi. Ma quello che mi interessa sottolineare è che si tratta di qui di un conflitto tra massimi sistemi, o visioni del mondo, dove entrambi i corni dell'alternativa appartengono al novero di categorie generali di pensiero e di azione. In altri termini, si tratta a mio avviso di un confronto fra idee, e poco importa che le stesse idee albergassero tutte insieme nell'unica, giovane (mi pare utile ricordare) mente di Leopardi. Il contrasto che vorrei rilevare, invece, traccia il confine tra le idee e l'"io", tra il generale e il particolare, tra il pensiero (e la teoria) e la vita vissuta, soprattutto vissuta come un sentire e provare emozioni. Come abbiamo già osservato nel capitolo precedente, in alcuni momenti cruciali della sua riflessione Leopardi lascia la parola alla voce dell'io, al punto di vista della sua condizione, agli eventi concreti che ne influenzano la natura e finiscono per operare anche un'azione discriminante sulle idee e sui pensieri. Allo stesso modo, io credo che anche nella poesia (soprattutto nelle *Canzoni*, ma non solo) sia l'inarrestabile prorompere di questo "io" che finisce per determinare la tonalità prevalente e decidere il conflitto delle interpretazioni.

2. Ad Angelo Mai: Dante

Questa irruzione dell'io e del sentire che sparglia le carte senza apparentemente fornire ragioni (le ragioni, semmai, verranno dopo) è ben visibile, a mio parere nella struttura della canzone al Mai. Le prime quattro strofe introducono il tema principale del componimento, che poi verrà ripreso e variato anche nel resto del suo sviluppo: ossia il contrasto fra il "secol morto", con particolare riferimento alla "patria...codarda" e alla "ruina d'Italia" e ai suoi abitanti ("disperato oblio", "virtude" contro "viltade", "dira oblivione", "ozio turpe", ecc.), e il ritorno prepotente delle voci che hanno fatto grande il passato l'Italia, che si rende manifesto attraverso i ritrovamenti del Mai. Da quello che se ne può dedurre in astratto, pare dunque che la canzone voglia sottolineare, quasi con un grido di esultanza, promettenti segnali di "risorgimento" ("e perché tanti / risorgimenti?"). Ma su questo torneremo fra poco. Concentriamoci invece per ora sulla galleria di ritratti (staëliana e foscoliana) dei grandi personaggi storici che inizia con la quinta strofe. Questi ritratti, sempre ragionando in astratto, dovrebbero avere lo scopo di richiamare le glorie dell'Italia passata, come esempio e stimolo al rinnovamento che si auspica e si prospetta seguendo la traccia e l'appello delle voci antiche improvvisamente ridiventate sonore. Quello che realmente accade nella poesia, però, è tutt'altro. Ai lineamenti più o meno rapidi con cui il poeta sbozza i caratteri salienti degli eroi che descrive fa sistematicamente seguito, in alternanza regolare e continua, la parola disperata dell'autore, che tutto proclama inutile perché tutte è vano; e non con riferimento particolare alla condizione dell'Italia, all'eventualità che la sua condizione sia irreparabile e che per questo il risorgimento sarebbe impossibile; ma con riferimento a un'impossibilità di fondo, universale e immedicabile.

Si inizia con Dante, il

non domito nemico

della fortuna, al cui sdegno e dolore

Fu più l'Averno che la terra amico. (62-64)

Campana osserva che questo punto "non è chiaro"⁶⁴. L'interpretazione che Blasucci chiama "tradizionale", che egli ricava da Sesler e Campana da Straccali, vedrebbe qui una allusione al fatto che il giusto sdegno di Dante per la malvagità degli uomini ha trovato conforto nel vederli puniti all'Inferno⁶⁵. Sia Blasucci sia Campana respingono, a mio parere giustamente, questa interpretazione (che secondo Campana sarebbe "alquanto forzata e non in linea con il tono generale della canzone"). Blasucci segue la proposta del Dotti, secondo la quale "Dante trovò più comprensione tra gli uomini dell'al di là, e persino nell'inferno, che non fra gli uomini di questa terra"⁶⁶. Così però il discorso mi sembra troppo generico, anche in considerazione del fatto che nell'oltretomba Dante ebbe esperienze di vario genere, che certo non si limitarono alla "comprensione". L'interpretazione tradizionale, per quanto improbabile, ha tuttavia il merito di collegare in modo preciso due cose perfettamente congruenti: lo sdegno per il male, insoddisfatto in terra, è soddisfatto nell'Averno. E infatti Campana, che pur propone una soluzione analoga, ritiene giustamente necessario aggiungere qualche spiegazione in più: "Dante trovò maggiormente risarcimento al suo sdegno e al suo dolore (per la situazione presente di Firenze, dell'Italia e della Chiesa) nell'Inferno (dobbiamo supporre: grazie all'amorevolezza delle tre donne benedette, della guida Virgilio, delle parole di Brunetto, e agli *exempla* di virtù e di eroismo dei vari *megalopsychoi* incontrati, antichi e recenti), che sulla terra"⁶⁷. Giustamente Campana scrive "dobbiamo supporre"; infatti nel testo della Canzone non c'è nulla che suggerisca una allusione agli esempi citati in parentesi. In realtà il problema generato da questi versi consiste nel capire in che senso Leopardi abbia potuto chiamare per Dante "amica" la "selva selvaggia aspra e forte / che nel pensier rinnova la paura". A mio parere se così fosse, sarebbe abbastanza inverosimile. Dunque mi azzardo a proporre una soluzione alternativa, che però credo abbia il pregio, per dirla con Campana, di essere più "in linea con il tono generale della canzone". L'Averno qui potrebbe indicare non già l'Inferno dantesco (o in generale il regno tripartito descritto nella *Commedia*), ma più in generale il luogo, qualunque sia, in cui Dante si trova dopo la sua morte. Leopardi sta a mio parere alludendo ai "lidi" di cui parla nella canzone *Sopra il monumento di Dante* ("se di costei che tanto alto locasti / qualche novella ai vostri lidi arriva"). L'Averno "amico" significa, in questo caso che il sommo poeta ha indubbiamente ricevuto dagli uomini un miglior trattamento in morte che in vita. Lo sdegno e il dolore per l'esilio e le ingiustizie subite non hanno avuto, per Dante alcuna riparazione sulla terra; questa riparazione l'avrà invece dopo morto, grazie alla fama imperitura delle sue opere, di cui si parla appunto nel luogo della canzone precedente ora citato: una fama, per dirla proprio con Dante, che avrà l'effetto di "rinfamare"⁶⁸ dopo morto un uomo gravato in vita da ingiuste accuse.

Questa ipotesi ha anche il pregio, a mio avviso, di collegarsi in modo più armonico con i due versi che subito seguono nella canzone al Mai:

L'Averno: qual non è parte migliore di questa
Nostra?

È certo compatibile con il testo che qui Leopardi voglia dire che persino l'inferno dantesco è una condizione migliore della presente. Ma francamente non mi sembra probabile. Che la morte sia condizione migliore della vita è naturalmente cristallino leopardismo; che sia meglio la vita all'inferno (l'inferno di Dante) alla vita sulla terra, anche al netto dell'intento iperbolico, mi pare una poco elegante forzatura. Il fatto stesso che la parola "Averno" sia detta due volte, la prima dalla parte di Dante e la seconda dalla parte di Leopardi, a mio avviso è un forte indizio del fatto che con questo termine il poeta intende indicare la morte: l'Averno, che fu pietoso con il dolore e lo sdegno di Dante,

⁶⁴ Op. cit., p. 115

⁶⁵ Blasucci 2011, p. 37; Blasucci 2019, p. 84.

⁶⁶ Ibid., p. 84.

⁶⁷ Campana 2014, p. 115.

⁶⁸ *Purgatorio*, XIII, 150.

è anche quella condizione di morte che per Leopardi è preferibile, per quanto apparentemente pessima, alla vita presente. Non credo nemmeno, come vuole Campana, che qui la parola "parte" alluda specificamente all'Italia: non c'è nessun segnale, nella canzone, del fatto che dolore e lo sdegno si riferiscano specificamente a questo. Vorrei anche aggiungere che qui "parte", per quanto Leopardi usi questo termine per lo più nel suo significato ordinario, potrebbe indicare non tanto un luogo fisico, ma qualcosa come la *moira*, che per i greci era la "parte assegnata", la sorte o il destino: piuttosto che questo destino, meglio qualunque cosa, anche morire.

Su queste basi possiamo ipotizzare che il dolore e lo sdegno di Dante, nel passaggio dal primo al secondo Averno, vadano a rappresentare i due motivi dominanti della sensibilità che Leopardi manifesta nelle Canzoni, di cui abbiamo detto all'inizio: lo sdegno per la virtù calpestata e depressa, che trova sfogo nel tono ardito ed eroico, il dolore per l'immedicabile infelicità della condizione umana, che si esprime nelle riflessioni pensierose sulla vanità del tutto. L'Averno leopardiano è la morte di Bruto, perché uno spazio a esiti differenti non c'è.

Se la lettura che abbiamo proposto è plausibile, i versi su Dante nella canzone al Mai, rappresentano un primo caso dell'opposizione, di cui abbiamo detto, tra slanci vitali e ripiegamenti sulla consapevolezza del nulla. Dante è forse il caso più emblematico di un uomo che ha pienamente realizzato quel vitale sogno di gloria di cui il Leopardi adolescente si nutriva con avidità:

...saldi men che cera e men ch'arena
verso la fama che di te lasciasti,
son bronzi e marmi; e dalle nostre menti
se mai cadesti ancor, s'unqua cadrai,
cresca, se crescer può, nostra sciaura,
e in sempiterni guai
pianga tua stirpe a tutto il mondo oscura. (*Sopra il monumento di Dante*, 79-85)

In sintesi. L'Italia depressa, oziosa e vile è richiamata al risorgimento e alla vita dalle voci degli antichi, dalla benevolenza dei numi, dalla virtù infaticabile di uomini eccezionali come il cardinale Angelo Mai. Dunque il passato glorioso non è irrevocabile, e i suoi fulgidi protagonisti potrebbero anche avere in futuro, dopo tanta ignavia, eredi degni lo loro (tali quali Leopardi, che certo non era tipo da "in basso batter l'ali"). Però purtroppo tutto è vano, e in generale la morte è meglio della vita. Questo dice la voce dell'io leopardiano, quasi ventriloquo, che a più riprese fa sentire tra le righe eroiche e civili il suo tono inconfondibile.

3. Petrarca, Colombo, Ariosto, Tasso, Alfieri. E Leopardi

Un movimento analogo, ma notevolmente più esplicito, presentano i versi della medesima strofe dedicati a Petrarca. Dopo aver ricordato le "dolci corde" dello "sfortunato amante", Leopardi così prosegue

...E pur men grava e morde
Il mal che n'addolora
Del tedio che n'affoga. Oh te beato,
a cui fu vita il pianto! A noi le fasce
cinse il fastidio; a noi presso la culla
immoto siede, e sulla toma, il nulla. (70-75)

Troviamo qui la caratteristica contrapposizione leopardiana fra il dolore, che pur consente in quale modo di riempire e fra trascorrere l'esistenza, e la noia ("tedio", "fastidio"). Meno infelice, con tutta la sua sofferenza per l'amore negato, fu pur sempre Petrarca di noi, che patiamo la l'immota presenza del nulla, dalla nascita ("culla") sino alla morte ("tomba").

Lo schema si ripete nelle due strofe seguenti, dedicate a Cristoforo Colombo. Le inebrianti immagini di apertura, la vita in viaggio ardimentoso tra gli astri e il mare sino al rinvenimento del sol caduto, si scontrano poco dopo con un altro tema negativo della riflessione leopardiana, che il poeta sviluppa nella seconda parte della strofe, ossia il danno inesorabile che la conoscenza dei confini delle cose produce sul prosperare delle illusioni:

Ecco tutto è simile, e discoprendo,
solo il nulla s'accresce. A noi ti vieta
il vero appena è giunto,
o caro immaginar; da te s'apparta
nostra mente in eterno; allo stupendo
poter tuo primo ne sottraggon gli anni:
e il conforto però de nostri affanni. (99-105)

Ritorna, di nuovo, la menzione del nulla, insieme alla sua inesorabile ed eterna immobilità ("in eterno").

Non diversa, ancora, è la struttura del ritratto di Ludovico Ariosto. I primi versi traboccano di vita, di speranza e di gioia ("dolci sogni", "cantor vago", "età della nostra assai men trista", "felici errori", "nova speme", le "mille vane amenità" in cui la "mente" del poeta si perde). Ma il segno antitetico della disillusione, sia pure più lento, anche qui non tarda a venire:

...Or che resta? Or poi che il verde
È spogliato alle cose? Il certo e solo
Veder che tutto è vano altro che il duolo. (118-120)

La galleria dei grandi italiani del passato si completa con Tasso e Alfieri. Qui l'articolazione tematica muta registro. L'idillica riflessione sul nulla e l'eroica celebrazione della vita (fosse pure una vita segnata dalle pene d'amore, come quella di Petrarca) non sono più giustapposti ad incastro all'interno del medesimo ritratto. Tasso e Alfieri (con una progressiva prevalenza del primo sul secondo) sono i personaggi che Leopardi trovava più vicini alla propria sensibilità e con i quali più volentieri si identificava. Infatti, mi sembra di poter dire, Tasso e Alfieri sono le due parti complementari della doppia disposizione emotiva che Leopardi ha più strettamente intrecciato nelle strofe precedenti. Con Tasso e Alfieri le due anime leopardiane a questo punto della canzone si purificano e si separano. Il poetico nichilismo idillico - con il pianto, il dolore, lo svanire di amore ultimo inganno e il nulla che ne consegue - si colloca tutto, senza alcun intarsio, dalla parte del primo. La rabbiosa ed eroica rivolta contro la meschinità dei tempi, con chiaro riferimento storico alla decaduta condizione dell'Italia, stanno invece tutte dalla parte del secondo - e di nuovo senza l'intromissione del tema opposto. Alfieri è il Leopardi del "procomberò sol io". Tasso è il Leopardi presso cui "immoto siede...il nulla". Se denominiamo il tema eroico-vitale con "A" e il tema idillico-nichilista con "B", potremmo suggerire la seguente scansione:

vv. 61-64 = A = Dante
vv. 64-66 = B = Dante
vv. 66-70 = A = Petrarca
vv. 70-75 = B = Petrarca
vv. 76-87 = A = Colombo
vv. 87-195 = B = Colombo
vv. 106-118 = A = Ariosto
vv. 118-120 = B = Ariosto
vv. 121-150 = B = Tasso
vv. 151-171 = A = Alfieri.

La chiusa esplicitamente storico-eroico-vitalistica della canzone ("tanto che in fine / questo secol di fango o vita agogni / e sorga ad atti illustri, o si vergogni) non permette, in realtà, di tranciare in modo netto il dilemma che essa lascia intravedere. Che cosa ha voluto dire, Leopardi, con la canzone al Mai? Ha voluto sollecitare gli italiani, richiamando e rievocando le voci del passato (dagli scrittori antichi riesumati dal cardinale sino alle grandi figure della storia patria), a ridestarsi alla vita e alla virtù? Oppure ha voluto commiserare amaramente il fatto che comunque tutto sarebbe vano, perché ormai non c'è più scampo dal vero e dal nulla? A questa domanda non c'è risposta. Quello che sembra chiaro è che Leopardi nella canzone fa entrambe le cose, e non è tanto facile riannodare questi due fili lungo una linea di coerenza logica. Forse però si può dire dov'è il loro punto di incontro e qual è la scintilla improvvisa e non preparata, che fonde d'un colpo, senza la complicità della ragione, i due bandoli della matassa.

4. La scintilla

Suggerisco di individuare questo punto di incontro nei vv. 34-38 della quarta strofa:

Io sono distrutto
Né schermo alcuno ho dal dolor, che scuro
M'è l'avvenire, e tutto quanto io scerno
È tal che sogno e fola
Fa parer la speranza.

Il legame con i versi che precedono è evidentemente rappresentato dalla "speranza" ("Di noi servate, ancora, o gloriosi / qualche speranza"): quella speranza che nelle lettere del primo semestre del 1820, come abbiamo visto nel capitolo precedente, segnava il ritorno della voce della natura e il risorgere delle illusioni. Ma qui la speranza si colora immediatamente di tinte scure. Possiamo supporre che la parola speranza abbia suscitato, nella mente del poeta che andava svolgendo il corso dei suoi pensieri lungo la linea tematica della canzone, un improvviso e doloroso nesso associativo: speranza? Futuro? Ma di quale speranza e di quale futuro sto parlando, visto che *per me* l'avvenire è scuro, e la speranza è sogno e fola? Questo non toglie che il passaggio dal tema generale della decadenza e del risorgimento sperato dell'Italia alla disperata condizione del poeta interrompa bruscamente lo sviluppo del pensiero, trascinandolo su un terreno nuovo e diverso, in nessun modo preannunciato nelle riflessioni precedentemente condotte. È notevole che questo inaspettato intermezzo sia annunciato a metà del verso, secondo quel "dinamismo dello stile ardito"⁶⁹ che Blasucci ha acutamente rilevato nella canzone *Per le nozze di Paolina*; ed è anche notevole l'improvvisa e potente intromissione dell'io poetante nella clausola "Io son distrutto".

Anche se naturalmente dobbiamo guardarci bene dal vedere in queste parole quella sfumatura ridicola che accompagna l'espressione in oggetto nel suo uso odierno, è difficile sottrarci all'impressione che qui Leopardi stia introducendo qualcosa che non c'entra⁷⁰. Che importa, il lettore non può non chiedersi, la condizione psicologica dell'autore nello sviluppo tematico della canzone? In altri termini, i versi citati hanno tutta l'apparenza di un'enclave, di una osservazione del tutto parentetica, che potrebbe essere tranquillamente omessa senza alterare il senso del discorso. Ciò è confermato dal fatto che la struttura metrica del dettato, se i versi in questione fossero tralasciati, non ne risentirebbe

⁶⁹ Blasucci 1991, p. 197.

⁷⁰ Non posso concordare, di conseguenza, con l'analisi di Dante Della Terza, che commentando la strofe qui in oggetto, ritiene che "l'insorgenza dell'io" nasca "dall'obiettività profonda del tessuto storico", e che la "voce ortatoria del poeta...non manca di storicizzare il proprio intervento obiettivamente includendosi nelle vicissitudini del paese che giudica" (Della Terza, 2005, p. 38). A me, come tento di spiegare nella righe che seguono, sembra che l'improvvisa apparizione dell'io leopardiano abbia ben poco di storico e di oggettivo; e invece manifesti un contrappunto tra l'impersonalità della storia e l'individuale singolarità del poeta e del suo vissuto.

(a parte ovviamente la lunghezza della strofa), e linearità del discorso non ne verrebbe compromessa (anzi, forse ne trarrebbe guadagno):

In tutto non siam periti? A voi forse il futuro
Conoscer non si toglie. Anime prodi, ecc.

Chi legge questi versi ha un'impressione non troppo diversa da quella dell'editore di un testo antico, quando quello che legge lo induce a sospettare che tra "Conoscere non si toglie" e "anime prodi" si è insinuata un'inserzione più tarda ("Io son distrutto", ecc.), una nota a margine entrata nel testo, oppure righe mal collocate e da dislocare altrove.

Ovviamente non c'è nulla di tutto questo, visto che l'intenzione autoriale non è qui in discussione (ed è confermata dall'esame degli "scartafacci"). Quello che invece mi sento di proporre è che proprio qui si sviluppa il nesso, puramente associativo e dunque non governato da un'articolazione razionale, tra il Leopardi eroico e il Leopardi idillico. Che cos'è che incrina, mette in dubbio (e alla fine vanifica) l'ordinata sequenza tra decadenza e prospettive di risorgimento che la canzone dovrebbe ordinatamente dipanare? È la prepotente (e impertinente) intromissione dell'io poetante, della sua privata, particolare, personale disperazione. In teoria, ma solo in teoria, questo argomento non c'entra. Che a che fare lo sperato risveglio dell'Italia, profeticamente segnalato dalle scoperte del Mai, col fatto che attualmente vive in Recanati un giovane studioso ormai "distrutto", senza avvenire né speranza? Apparentemente nulla. Eppure è da qui, da questo io disperato che prende corpo la prospettiva opposta, che resiste e fa acuto contrasto alle sorti progressive evocate dalla canzone (e alla fine ne vanifica completamente la carica "progressiva"). Quali sono le ragioni, ci si potrebbe chiedere, per cui a giudizio del poeta queste speranze, in ultima analisi, sono vane? La poesia non lo dice. Il nichilismo idillico della canzone si nutre solo di affermazioni perentorie, non giustificate. Se Leopardi lungamente depreca, nei suoi versi, la morte delle illusioni, da nessuna parte però si dice perché la vita è tedio, morte e nulla; né perché l'unico rimedio sarebbero appunto le illusioni. E infatti la spiegazione non si trova negli argomenti. Si trova nel particolare io del poeta, che diventa senza alcuna vera mediazione il punto di vista e il luogo in cui si esprime l'universale e disperata verità delle cose. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, la visione dolorosa dell'esistenza non uscirebbe dai confini della normale esistenza umana (tale qual era la vita, essa pur dolorosa, dei suoi principali corrispondenti di quell'anno, Giordani e Brighenti); se non fosse che l'io ipertrofico del poeta travolge tutto con inesorabile pervicacia, sino a che non è rimasto altro spazio che per il nulla.

Qualche interessante precisazione si può ricavare, a mio avviso, dall'esame delle varianti.

B20⁷¹:

A voi certo il futuro
ignoranza non copre: io sono distrutto
ed annientato dal dolor che scuro
m'è l'avvenire

B24⁷²:

A voi certo il futuro
non velano i destini: altro che lutto
sdegnano i sensi miei, ch'è torbo e scuro
m'è l'avvenire

⁷¹ Bologna 1820.

⁷² Bologna 1824

F31⁷³:

A voi certo il futuro
Ignoranza non copre: io sono distrutto
Ed annullato dal dolor, chè scuro
m'è l'avvenire.

Nella copia stampata di B20 corretta da Leopardi in vista di B24 si trova, tra le tante altre varianti che qui non è conto citare, anche una diversa redazione del v.35, ossia:

A sdegno avranno i sensi miei, chè scuro...

A partire dall'edizione Starita del 1835 (N35) il testo non fu più mutato dall'autore (che pur introdusse qualche modifica in una copia stampata, N35c), e in questa forma fu pubblicato nel primo volume *Le Monnier*, a cura del Ranieri, del 1845. Come giustamente rileva Blasucci, "B24 rappresenta dunque una parentesi nei confronti di B20 e F, le cui lezioni pressoché uguali, più vicine alla definitiva di N, importano una più forte presenza del soggetto poetico e un diretto confronto voi-io⁷⁴". Io credo infatti che nella seconda edizione il nostro abbia rinunciato alla formula "io sono distrutto" per plausibili ragioni poetiche (francamente non sembra proprio uno scampolo degno del miglior Leopardi), e che poi si sia comunque risolto a conservarla appunto perché gli consentiva di dare il dovuto risulito alla presenza del soggetto. Significativo, in proposito, è anche il fatto che abbia sostituito, da F31 a F35, i due punti con il punto fermo: come per sottolineare lo stacco (e dunque il rilievo) di questa parentesi in rapporto a ciò che precede.

Ma quello che più mi interessa rilevare è che in entrambe le varianti del v. 35, quella effettivamente stampata dell'edizione del 1824 e quella alternativa che abbiamo riportato sopra, il soggetto dello sdegno riservato dal poeta a qualunque cosa che non sia il lutto sono i *suoi* "sensi". Si conferma dunque quello che abbiamo suggerito nel capitolo precedente, ossia che il nichilismo di Leopardi non derivi dalla ragione ma dal suo "sentire" La ragione, come sappiamo, entrerà potentemente in gioco a suo tempo, a partire dalla teoria del piacere. Ma si tratta di un intervento a posteriori, che mette in ordine e provvede di argomenti un sentimento sorto prima di ogni considerazione filosofica.

Capitolo terzo Leopardi e Platone: le analogie occulte

1. *Leopardi e Platone: la felicità*

Intorno alla coppia sentire/ragionare si sviluppa un ampio e complesso contorno, più volte indagato dalla critica, sulle strette implicazioni che Leopardi vedeva tra senso e ragione, tra immaginazione e pensiero, tra filosofia e poesia, ecc. Di questo parleremo più avanti. Quello che mi propongo di fare ora, piuttosto è indagare le ragioni, in Leopardi, dell'antioriorità del sentire sul ragionare. Per realizzare questo obiettivo prenderò le mosse da un confronto inedito fra Leopardi e Platone: inedito, intendo, non perché un'impresa del genere non sia mai stata tentata (al contrario è stato già fatto molte volte)⁷⁵; ma perché inedita, almeno mi pare, è la prospettiva secondo cui il confronto verrà qui impostato. L'accostamento Platone - Leopardi è solitamente legato al paradigma vagamente idealistico di cui il filosofo greco è per lo più considerato l'emblema, e per il quale Leopardi avrebbe secondo alcuni

⁷³ Piatti, Firenze 1931

⁷⁴ Blasucci 2011, p. 33.

⁷⁵ Praticamente completa è l'indagine svolta da Aretina Bellizzi (Bellizzi 2022). A questo lavoro si rimanda anche per una aggiornata bibliografia.

dimostrato una qualche simpatia: in particolare nel periodo che va dal primo soggiorno a Roma (dove Leopardi iniziò a leggere in greco una parte consistente dei dialoghi), alla canzone "solitaria" *Alla sua donna*, ad alcune delle operette come *La storia del genere umano*, *L'elogio degli uccelli*, il *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. Di questo supposto platonismo leopardiano diremo qualcosa in altra parte di questo libro. Il confronto che vorremmo tentare adesso si colloca invece sul terreno della comune sensibilità eudemonistica (se non proprio edonistica, come invece è certamente il caso di Leopardi). Va da sé che da questo punto di vista si può solo trattare di affinità che rimangono largamente implicite, perché da un lato questo aspetto del pensiero platonico era ai tempi di Leopardi sistematicamente occultato, talvolta anche in modo non innocente (non era certamente questo il Platone alleato della Chiesa che avrebbe potuto contribuire al clima della restaurazione); dall'altro, non sembra che la lettura diretta del testo sia mai riuscita a richiamare l'attenzione di Leopardi su questo aspetto del pensiero platonico. Eppure le affinità, anche all'interno della stessa teoria del piacere, sono davvero significative.

Il grande storico francese della filosofia antica Pierre Hadot ha proposto, in una serie di volumi e scritti vari pubblicati tra gli inizi degli anni '80 e gli albori del terzo millennio⁷⁶, una immagine generale della filosofia antica al tempo stesso stimolante e provocatoria. Muovendosi in parte sulla scia delle ricerche antichistiche di Michel Foucault, e prendendo a prestito da Ignazio di Loyola la nozione di "esercizio spirituale", Hadot ha interpretato tutta la storia del pensiero antico come ricerca del giusto modo di vivere, ossia ha sostenuto che nel mondo greco-latino la ricerca teorica era sempre finalizzata a uno scopo pratico: uno scopo che poi si potrebbe sintetizzare nella "tranquillità dell'anima". Questo significa che la filosofia era intesa principalmente come strumento teorico per conseguire, nei limiti del possibile, la vita buona. Se non c'è dubbio che questa valutazione sia un po' troppo unilaterale (come i critici di Hadot non hanno mancato di rilevare), è altrettanto indubbio che essa colga un carattere distintivo tipico della filosofia antica, ben visibile sia nelle cosiddette scuole ellenistiche (che sono il riferimento principale da cui Hadot prese le mosse) sia in Platone. Per ben due volte nei dialoghi Socrate avverte il suo interlocutore (Callicle nel *Gorgia*, 500c; Trasimaco nella *Repubblica*, 352d) che bisogna ragionare con molta serietà e accuratezza, perché la questione di cui trattano non è da poco. Infatti ciò di cui si discute è "in che modo si debba vivere".

Questo presupposto implica non solo un primato generale, almeno dal punto di vista della finalità, dell'etica e della politica⁷⁷ (che in Platone sono strettamente legate) sulle altre branche della filosofia; ma anche una concezione dell'etica di carattere eudemonistico, ossia avente come suo scopo la felicità, o più in generale la vita buona. Quello che ne risulta è che la filosofia non ha come suo obiettivo quello di conseguire una conoscenza fine a sé stessa; ma quello di conseguire quel tipo di conoscenza che è utile allo scopo anzidetto. Ossia, per Platone, la conoscenza del bene.

Questa particolare caratteristica della filosofia platonica è facilmente percepibile se mettiamo a confronto la celebre frase con cui si apre la *Metafisica* di Aristotele (il filosofo antico che più di tutti sembra essere refrattario alla schematizzazione proposta da Hadot) con una frase per certi versi simile che troviamo nell'*Eutidemo* di Platone. Mentre Aristotele scrive "Tutti gli uomini aspirano per natura al sapere", nel dialogo platonico Socrate dice "tutti noi uomini desideriamo essere felici (o vivere bene"⁷⁸). Entrambe le affermazioni hanno per soggetto l'umanità intera, e dunque intendono enunciare un principio assolutamente generale. Ma il contenuto è chiaramente diverso: la conoscenza per l'uno, la felicità per l'altro. E non solo, mentre Aristotele si riferisce agli uomini parlando in terza persona, Platone adotta la prima persona plurale: non si tratta tanto di dire in generale come è fatto l'"uomo", ma dire in modo particolare e preciso che cosa interessa *a noi*, in quanto uomini.

⁷⁶ Si veda in particolare Hadot 2005

⁷⁷ Sull'accentuazione del carattere politico della filosofia di Platone concordo pienamente con le osservazioni di Brasi 2014, pp. 15-16.

⁷⁸ *Euth.* 278c, 282a.

Più volte mi è capitato di affermare, considerando le ben note difficoltà (già notate da Cicerone⁷⁹) di rintracciare nel testo platonico un pensiero d'autore assertivo e coerente, che l'aspirazione dell'uomo alla felicità sembra essere l'unica tesi che possiamo attribuire a Platone in modo assoluto ed esente da dubbi. In effetti questa tematica percorre in modo insistito e quasi ossessivo buona parte dell'opera platonica. La felicità è l'oggetto principale, ad esempio, del *Gorgia* e della *Repubblica* (entrambi i dialoghi si propongono di dimostrare che la virtù, e in particolare la giustizia, è ciò che rende l'uomo felice, e non il vizio). E non è certo un caso che le ultime due parole di quel dialogo lungo e complesso che è appunto la *Repubblica* siano proprio "saremo felici" (*eu prattomen*). Il è interamente centrato sulla dimostrazione che Socrate ha buona speranza di continuare a essere felice dopo la morte. Il *Simposio* e il *Fedro* studiano il desiderio umano per scoprire quali sono i percorsi che possano soddisfarlo nel modo che tutti desiderano, ossia mediante il conseguimento della felicità. Il *Filebo* ha come tema esplicito, sin dalle prime righe, "la vita buona per l'uomo". Per tacere, poi, di quei testi in cui la felicità è indagata prevalentemente o esclusivamente sul piano politico, come il *Politico* e *Leggi*. Già si sarà almeno in parte capito, credo, perché quello che sto per dire ha qualcosa a che fare con la "filosofia" di Leopardi.

2. Leopardi: felicità e amor proprio

È troppo chiaro che il motivo della felicità, spesso anche declinato nella coppia felicità/infelicità, pervade in modo capillare tutta l'opera scritta di Leopardi, dai *Canti*, alle *Operette* e allo *Zibaldone*⁸⁰. Il dato primario ed evidente secondo cui l'uomo ha sortito dalla natura un inderogabile bisogno di felicità, a sua volta determinato da un "amor proprio" ugualmente primario e connaturato non solo alla condizione umana ma anche a quella di tutti i viventi, è il punto di partenza assoluto, e dunque non ulteriormente deducibile, di qualunque considerazione razionale, e ne determina necessariamente gli esiti (come più avanti vedremo). Il ruolo dell'amor proprio, e il suo nesso con la felicità, è chiaramente espresso nella prima stesura della teoria del piacere e nei suoi successivi sviluppi nello *Zibaldone*. In primo luogo, tenendo presente che per Leopardi la felicità coincide con il piacere, egli sembra quasi prendere esplicitamente posizione a favore di Platone (felicità) contro Aristotele (conoscenza):

Quanto al desiderio che ha l'uomo di conoscere, desiderio che si pretende infinito, come quello di amare, e a differenza di quello di operare

1° Non è vero ch'egli sia infinito per se, ma solo materialmente, e come desiderio del piacere, ch'è tutt'uno coll'amor proprio. E non è vero che l'uomo [384] naturale sia tormentato da un desiderio infinito precisamente di conoscere. Neanche l'uomo corrotto e moderno si trova in questo caso. Egli è tormentato da un desiderio infinito del piacere.

L'amor proprio, dal canto suo, è una caratteristica incoercibile dell'essere umano, essenziale quanto lo è la sua stessa esistenza:

quantunque la natura potesse separar queste due cose, esistenza e amor di lei, e perciò l'amor proprio sia una qualità posta da lei arbitrariamente nell'essere vivente, a ogni modo la nostra maniera di concepir le cose appena ci permette d'intendere come una cosa che è, non ami di essere, parendo che il contrario di questo amore, sarebbe come una contraddizione coll'esistenza - Perciò l'amor proprio si può considerare ancor esso (nella natura quale la vediamo) come una conseguenza dell'esistere, e questo in certo modo anche negli esseri inanimati. (182)

⁷⁹ Hanc Academiam nouam appellant, quae mihi uetus uidetur, si quidem Platonem ex illa uetere numeramus, cuius in libris nihil affirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur nihil certi dicitur (Varro, XII).

⁸⁰ Giustamente Frattini 1978 ha parlato di "matrice eudemonistica" del pensiero di Leopardi: "la felicità è la naturale destinazione dell'uomo" (p. 22), richiamando in proposito la sua sintonia con Rousseau (p. 85).

Quindi osservate che tutto quanto si dice dell'amor proprio si deve anche intendere [2497] dell'amor della felicità ch'è tutt'uno (v. p.2494.). E però la misura, la forza, l'estensione, le vicende, gl'incrementi, gli scemamenti, tanto individuali che generali, dell'uno di questi amori, son comuni all'altro nè più nè meno. (24. Giugno. 1822.)

In sintesi,

Il desiderio non è altro che del piacere, e l'amor della felicità non è altro che desiderio del piacere, e l'amor della felicità non è altro che amor proprio (2496)

La felicità è il fine di ogni nostro atto, e di ogni nostro amore e odio (*Dialogo di Plotino e di Porfirio*, in Fubini 1983, p. 168)

Sono tutte cose ben note, naturalmente, così come è ben nota la conclusione: poiché il piacere/felicità che si desidera è per sua natura infinito/illimitato, e l'uomo è un essere per natura finito, dunque la felicità è irraggiungibile.

Le consonanze con Platone non riguardano soltanto la preminenza assoluta del bisogno di felicità, ma anche le conseguenze che ne derivano, che ora andremo a esplorare. Se la vita umana è dominata da un incoercibile impulso verso la felicità, come ritiene Platone, risulta automaticamente esclusa qualunque etica che si basi sul sacrificio o sul senso del dovere. Il valore etico si misurerà, in questo caso, non sulla differenza fra l'intenzione (che è uguale per tutti, essendo appunto la felicità), ma sulla qualità dei desideri. Questo è appunto quello che accade in Platone, dove la differenza tra male e bene morale si fonda sulla differenza fra gli obiettivi che gli uomini ritengono idonei a soddisfare il loro desiderio di essere felici: se questo obiettivo è il piacere tirannico dei dissoluti, allora c'è il "male"; se invece è la virtù, allora c'è il "bene".

Da qui si sviluppa un'etica molto particolare, fondata sulla conoscenza del bene, sull'analogia con le tecniche e sull'irrelevanza della volontà. Tutto questo è naturalmente piuttosto lontano dalla sensibilità leopardiana. Eppure si può constatare che presupposti ed esiti sono sostanzialmente i medesimi. Si veda ad esempio il pensiero che Leopardi stende sullo *Zibaldone* nella prima metà di aprile del 1820 (108-109). Dopo aver detto che la compassione "è l'unica qualità e passione umana che non abbia nessunissima mescolanza di amor proprio", Leopardi così prosegue:

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 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. Ed ogni qualunque operazione dell'animo nostro ha sempre la sua certa e inevitabile origine nell'egoismo, per quanto questo sia purificato, e quella ne sembri lontana.

Ma qualche anno dopo anche questa eccezione sparisce:

La compassione è quasi un'annegazione che l'uomo fa di se stesso, quasi un sacrificio che l'uomo fa del suo proprio egoismo. Or questo è fatto per egoismo, niente meno che il sacrificio della roba, de' piaceri, della vita medesima, che l'uomo fa talvolta, non da altro mosso che dall'amor proprio, cioè dal piacere ch'ei trova in far quella tale azione. Così l'egoismo giunge fino a sacrificar se stesso a se stesso: tanto è l'amor ch'ei si porta, ch'ei si fa volontaria vittima di se medesimo: tanto egli è pieghevole e vario, e capace di tanti [3169]e sì strani e sì diversi travestimenti, che per suo proprio amore ei cessa anche di esser egoismo, e quando voi lo vedete sacrificar se medesimo, egli è allora il più raffinato egoismo che si trovi, il più efficace e potente e imperioso, il più intimo e il più grande, perocchè egli è maggiore negli animi in proporzione ch'ei sono più vivi, delicati e sensibili, (come altrove più volte ho detto), quale è necessario che sia in sommo grado chi può veramente di sua propria volontà e scelta sacrificar se medesimo.

Che questa fosse la posizione di Leopardi è confermato in modo singolare da un documento di tutt'altra natura, in cui il tema in oggetto emerge non già dalle riflessioni di carattere generale che Leopardi svolge nello *Zibaldone*, ma all'interno dell'intimo dialogo con sé stesso che egli mette in scena nelle *Memorie del primo amore*. In un passo che rappresenta la versione in prosa di alcuni noti versi del *Primo amore*, Leopardi scrive:

E ho detto ch'io mi riprenderei di qualunque azione che mi dovesse o risuscitare o rinfrancare questa passione nel cuore, non già perch'io di essa mi vergogni punto; che s'al mondo ci fu mai affetto veramente puro e platonico, ed eccessivamente e stranissimamente schivo d'ogni menomissima ombra d'immondezza, il mio senz'altro è stato tale ed è, e assolutamente per natura sua, non per cura ch'io ci abbia messa, immantinente s'attrista e con grandissimo orrore si rannicchia per qualunque sospetto di bruttura; ma per la infelicità ch'ella partorisce. (D'Intino 1995, p. 40)

La "bruttura" fa naturalmente riferimento all'impulso sessuale; ma la cosa interessante è che qui Leopardi, nel proclamare la sua innocenza in proposito, ha cura di precisare che questa innocenza non è l'effetto di un puro e disinteressato sentimento morale, ma deriva dall' "infelicità" che ogni pensiero impuro partorirebbe in lui.

Il quadro, dunque, è perfettamente chiaro. Tutto quello che l'uomo fa, compresi gli atti apparentemente più innaturali e più contrari all'amor proprio, dalla rinuncia al piacere amoroso, fino al sacrificio della vita stessa, non sono prodotti da un impulso della volontà che si muove consapevolmente verso obiettivi più elevati o più nobili della propria felicità, ma al contrario sono manifestazioni dell'amor proprio esse stesse, obbediscono esse stesse, come tutto il resto, al medesimo impulso verso la felicità (e dunque verso il piacere⁸¹) che governa tutte le azioni dell'uomo. Come acutamente rileva Francesco Botti (2021, p. 41):

Dinanzi al miraggio della felicità tutto, in fondo, finisce per equivalersi; le gerarchie e le discriminazioni assiologiche sbiadiscono e tra le scelte o cure degli uomini ogni distinzione di valore e di dignità risulta infondata.

3. *Etica e felicità*

Questa posizione, che come abbiamo visto è la medesima in Leopardi e Platone, genera in entrambi un problema analogo. Poiché la finalità inderogabile comune a tutti gli uomini consiste nel perseguimento della propria felicità, da un lato viene meno la possibilità di distinguere i diversi comportamenti e generi di vita sulla base dell'intenzione, o di valori formali come ciò che è buono, nobile e giusto in linea di principio; dall'altro si è costretti a cercare le differenze in oggetto (ammesso che lo si voglia fare) totalmente all'interno della coppia di variabili felicità/infelicità. Con il rischio che qualunque criterio adottato sia inaffidabile, dal momento che la percezione della propria felicità/infelicità sembra essere un dato irrimediabilmente soggettivo. È esattamente per questa ragione (sia detto qui per inciso) che Kant rifiutò radicalmente l'etica della felicità che impronta in vario modo tutto il pensiero antico, sostituendola con un'etica puramente formale governata dal senso del dovere: appunto perché la felicità è soggettiva, dunque è capace solo di produrre imperativi ipotetici e non categorici, e pertanto non è in grado di costituirsi come un'etica "a priori", ossia provvista di un contenuto obbligante universale e necessario. Ma poiché tale, per Kant, l'etica deve necessariamente essere, ne risulta che ogni considerazione relativa alla felicità deve essere esclusa.

⁸¹ Cfr. quei luoghi dello *Zibaldone* (1507, 2157-59) dove Leopardi rileva che la grande differenza generalmente riconosciuta tra un "mercadante che travaglia a' suoi complicatissimi negozi" e "un giovane che scherza con una donna" (1507) in realtà è illusoria, perché entrambi hanno come fine la felicità e il piacere (con la differenza, a vantaggio del giovane libertino, che di questi piaceri "il giovinastro immediatamente e direttamente sin gode", mentre per il mercante queto è "molto lontano") (2159).

Naturalmente Platone (usiamo per comodità di discorso la terminologia kantiana), è interessato a produrre un'etica "a priori", e dunque non soggettiva. Ma per realizzare questo obiettivo, stanti i presupposti eudemonistici di cui abbiamo detto, è costretto a intendere la "felicità" come un dato oggettivo indipendente dalle valutazioni del soggetto (anticipando, almeno da un punto di vista generale, quella che nel '900 verrà chiamata etica materiale dei valori). Questa operazione è ben visibile in due dei dialoghi che abbiamo citato sopra, ossia il *Gorgia* e la *Repubblica*. Alla concezione etica dell'uomo "tirannico", che ripone la sua felicità nella soddisfazione indiscriminata di tutti i suoi desideri (Callicle) o che ritiene che la giustizia sia l'utile del più forte (Trasimaco), Platone non può opporre l'idea che questi comportamenti non sono leciti, perché contrari a una qualche norma morale; ma può solo cercare di dimostrare che l'uomo tirannico, pur ritenendo di essere felice agendo come effettivamente fa, in realtà non lo è. L'immane difficoltà di questa impresa (e tuttavia, come vedremo, meno difficile alla luce della concezione antica della felicità di quanto non lo sarebbe in rapporto a quella moderna), è documentata in primo luogo dal lungo e complesso svolgimento della *Repubblica*, alla fine del quale Platone può dire (nel libro nono), che il filosofo è 729 volte più felice del tiranno⁸². Ma forse è ancora più evidente nel *Gorgia*, dove Socrate si assume il compito davvero improbo di dimostrare che è meglio (nel senso anzidetto, ossia in termini di felicità) subire ingiustizia piuttosto che commetterla, e che per chi la commette è meglio essere punito piuttosto che no. E certo non è un caso che non riesca a persuadere il suo interlocutore, nonostante la grande mole di argomenti che mette in campo.

C'è un punto, come è chiaro, in cui la posizione di Leopardi diverge nettamente da quella di Platone: mentre per Platone la felicità è in qualche modo sia determinabile teoricamente sia conseguibile in pratica, per Leopardi tutti gli uomini sono necessariamente e inesorabilmente infelici. Ma a parte questo, i problemi che si trovano a dover affrontare sono del tutto identici. In primo luogo Leopardi è costretto, esattamente come Platone, a intendere la felicità e l'infelicità come stati di fatto indipendenti dalla percezione che ne hanno i soggetti. Che la felicità sia altro da quello che credono che sia la maggior parte delle persone che ritengono di essere felici (Platone), o che la felicità non esista affatto (come crede Leopardi), da un certo punto di vista non fa differenza: chi la pensa così è obbligato a dimostrare in qualche modo che chi ritiene di essere felice o non è sincero, o si sbaglia, ossia che la valutazione della felicità di un soggetto non dipende dal soggetto medesimo⁸³. Gli avversari di Platone li conosciamo: sono i sofisti "tirannici" e immoralisti tra il V e il IV sec. a. C. Ma conosciamo già anche gli avversari di Leopardi, ben rappresentati dagli intellettuali "progressivi" toscani e napoletani. Costoro ricavano infatti argomento per le loro critiche e il loro sarcasmi proprio da una concezione antiplatonica e soggettiva della felicità: l'infelicità di Leopardi, probabilmente determinata dalla sua condizione personale, è un dato che riguarda solo lui stesso, e dunque non impedisce che altri, in diverse condizioni, si possano ritenere ragionevolmente felici. Da qui deriva la fatica di Leopardi, paragonabile a quella di Platone, nel dimostrare che la loro percezione soggettiva della felicità è falsa: o credono di essere felici ma in realtà non lo sono; oppure (ciò che a Leopardi appare indubbiamente più plausibile) sono semplicemente degli ipocriti, ossia persone che mentono agli altri e molto probabilmente anche a sé stessi. Ma è evidente che Leopardi non ha a sua disposizione alcun argomento decisivo per vincere il confronto. Gli argomenti filosofici che egli affastella nello *Zibaldone* a partire dalla teoria del piacere, e poi riversa a piene mani nelle *Operette* (che sono probabilmente il principale *casus belli* tra lui e gli intellettuali toscani e napoletani), ben poco effetto possono avere per contraddire e convincere chi percepisca soggettivamente, non meno del Callicle platonico, sé stesso come "felice".

4. *Amor proprio ed egoismo*

Da questo platonismo inconsapevole (così lo potremmo chiamare) di Leopardi deriva anche una seconda interessante analogia. Se l'unico movente è l'amor proprio e l'unico fine è la felicità, sembra

⁸² *Resp.* 587d-e.

⁸³ Torneremo su questo punto più avanti; v. p. ***

sparire qualunque criterio per distinguere tra comportamenti nobili e virtuosi e comportamenti bassi e volgari; e in generale per discriminare ciò che è degno di lode e ciò che è degno di biasimo. In alcuni luoghi dello *Zibaldone* Leopardi ha tentato di individuare questa differenza distinguendo tra amor proprio ed egoismo. Si veda ad esempio questo passo:

Bisogna distinguere tra egoismo e amor proprio. Il primo non è che una specie del secondo. L'egoismo è quando l'uomo ripone il suo amor proprio in non pensare che a se stesso, non operare che per se stesso immediatamente, rigettando l'operare per altrui con intenzione lontana e non ben distinta dall'operante, ma reale, saldissima e continua, d'indirizzare quelle medesime operazioni a se stesso come ad ultimo ed unico vero fine, il che l'amor proprio può ben fare, e fa. Ho detto altrove che l'amor proprio è tanto maggiore nell'uomo quanto in esso è maggiore la vita o la vitalità, e questa è tanto maggiore quanto è maggiore la forza e l'attività dell'animo, e del corpo ancora. Ma questo, ch'è verissimo dell'amor proprio, non è nè si deve intendere dell'egoismo. Altrimenti i vecchi, i moderni, gli uomini poco sensibili e poco immaginosi sarebbero meno egoisti dei fanciulli e dei giovani, degli antichi, degli uomini sensibili e di forte immaginazione. [3292] Il che si trova essere appunto in contrario. Ma non già quanto all'amor proprio. Perocchè l'amor proprio è veramente maggiore assai ne' fanciulli e ne' giovani che ne' maturi e ne' vecchi, maggiore negli uomini sensibili e immaginosi che ne' torpidi.

Ma in realtà si tratta solo di una questione terminologica. Come abbiamo visto nei due passi dello *Zibaldone* citati sopra (108-109, 3168-69), egoismo e amor proprio sono praticamente sinonimi; per cui è nella sostanza indifferente dire che l'egoismo è una "specie" dell'amor proprio (3291) oppure che l'amor proprio, anche nelle sue manifestazioni in cui "cessa di essere egoismo", è "il più raffinato egoismo che si trovi" (3169). In altri termini, quello che conta per Leopardi consiste nella differenziazione tra un amor proprio/egoismo attivo ed eroico, caratteristico degli antichi, dei fanciulli e degli spiriti vitali, e un amor proprio/egoismo difensivo, caratteristico dei vecchi, dei deboli e in genere degli uomini provvisti di scarsa vitalità; e nell'impossibilità di distinguere l'una cosa dall'altra sulla base della coppia egoismo/altruismo, perché a ben guardare entrambe le cose sono casi di egoismo/amor proprio.

Leopardi si guarda bene, nel passo citato, dall'opporre le due specie di egoismo semplicemente come male e bene, ovvero come cose rispettivamente degne di biasimo e di lode. E se ne guarda bene, evidentemente, perché l'amor proprio/egoismo è un fenomeno assolutamente naturale, e dunque non vi sono gli estremi per sottoporlo a valutazione etica. Ma il giudizio di Leopardi in proposito non è sempre così equanime e distaccato. In un lungo pensiero dello *Zibaldone* (669-74) in cui prende le mosse da un brano di Madame de Lambert, Leopardi scrive anzitutto che "l'egoismo è sempre stato la peste della società". Poi così prosegue:

L'egoismo è inseparabile dall'uomo, cioè l'amor proprio, ma per egoismo, s'intende più propriamente un amor proprio mal diretto, male impiegato, rivolto ai propri vantaggi reali, e non a quelli che derivano dall'eroismo, dai sacrifici, dalle virtù, dall'onore, dall'amicizia ec.

Ci sono dunque per Leopardi un egoismo che è amor proprio "mal diretto" è un egoismo che è invece amor proprio "raffinato", che consiste in una forma di egoismo superiore, esemplificata sia dalla disposizione eroica e ardita presente nelle prime canzoni, sia dall'amore innocente e di cui parlano le *Memorie*; un egoismo talmente estenuato da presentarsi in apparenza come altruismo, come una forma del sacrificio e della rinuncia a se stessi. Questa però è solo l'apparenza, perché ciò che appare come altruismo non è altro, in realtà, che la quintessenza dell'egoismo, ovvero la sua espressione più elevata e compiuta.

Ma se in ultima analisi il movente che guida tutte le azioni umane è comunque l'egoismo o l'amor di sé, questo stato di cose non manca, in Leopardi così come in Platone, di essere problematico. Se il valore e il disvalore morale dell'agire umano si distribuissero secondo la coppia egoismo/altruismo, le modalità di applicazione di lode e biasimo sarebbero chiare e nette. Ma poiché quella coppia non

è attiva, che ragioni ci sono per esaltare l'egoismo eroico al di sopra di quello passivo? L'egoismo passivo generato dalla semplice differenza di vitalità, che per Leopardi è prodotta soprattutto da ragioni anagrafiche (giovani vs. vecchi) o storiche (antichi vs. moderni), per quale motivo dovrebbe valere qualcosa di meno dell'egoismo ardito o eroico? Che ragioni ci sono per considerare questo egoismo "mal diretto"? In un contesto teorico, come quello platonico-leopardiano, in cui bene e male coincidono rispettivamente con la felicità e l'infelicità, da dove è possibile ricavare una nozione di bene e male indipendente dai presupposti eudemonistici, e dunque capace di stabilire una differenza tra egoismo "mal diretto" e uno "ben diretto"? In che cosa potrebbe mai consistere questo "bene"?

Questo problema diventa ancora più acuto quando il discorso esce dalle riflessioni teoriche e filosofiche dello *Zibaldone* e si trasferisce nel vivo della polemica che Leopardi non cessa di condurre in tutta l'opera pubblicata (nei *Canti*, ad esempio, dalle prime canzoni alla ginestra) contro la debolezza di carattere, la viltà, la passività, la mancanza di virtù, l'assenza di passione, l'ipocrisia, la meschinità, ecc. A questa polemica si può affiancare, per la sua evidente analogia, la differenza che Leopardi intravede all'interno delle stesse illusioni, tra illusioni grandi e forti come quelle che animavano gli eroi dell'epoca classica e le illusioni passive, puramente e angustamente consolatorie, tra cui egli inserisce lo stesso cristianesimo⁸⁴.

Se la ricerca della felicità è l'incontrovertibile dato di partenza dell'esperienza determinato dall'amor proprio, e se d'altra parte, oggettivamente parlando, questa felicità non può mai essere conseguita, gli esseri umani sono obbligati dalla natura a ricorrere a strategie difensive di vario tipo, che vanno dall'attivismo eroico, all'illusione, alla distrazione, alla consolazione, alla stessa menzogna, sino ad includere i divertimenti volgari, l'infingardaggine e la stessa ipocrisia. Ma se così stanno le cose, l'unico criterio discriminante fra tutte queste strategie difensive dovrebbe essere quello della loro efficacia in vista dell'obiettivo che sono chiamate a realizzare. Se l'altruismo è innaturale e se la vera felicità è impossibile, perché il tragico amore di Bruto per la virtù dovrebbe essere anteposto alle scelte ben più prosaiche dei "nuovi credenti" ("qual puoi bramar felicità più vera / che far d'ostriche scempio infra gli amici?")? Il fine dell'esistenza umana non dovrebbe essere quello di attrezzarsi nella maniera migliore possibile, e dunque più conveniente a ciascuno in base alle sue inclinazioni e alla sua natura, per sopportare alla meno peggio l'amaro destino a tutti comune? Che motivi ci sono per biasimare i metodi che ciascuno si sceglie per conseguire questo obiettivo? Quello che voglio dire non è, si badi, che Leopardi non possa trovare qualche ragione per insistere sulle differenze in oggetto. Intendo dire che questa insistenza non trova giustificazione all'interno delle catene argomentative, dallo stesso Leopardi purificate e schematizzate in modo da renderle particolarmente stringenti, che costituiscono il suo pensiero filosofico (o quello che egli chiamava il "mio sistema"). E che dunque quelle ragioni vanno cercate altrove.

5. Platone: possedere le cose belle per sempre

Abbiamo accennato al fatto che per Leopardi l'infelicità è causata dall'incolombabile sproporzione tra il desiderio infinito di felicità e la finitezza della condizione umana. Anche qui si manifesta una notevole analogia "occulta" con il pensiero di Platone. Dopo aver spiegato a Socrate, nel *Simposio*, che amore ama le cose belle, Diotima gli chiede qual è l'obiettivo di questo amore. Socrate risponde che chi ama le cose desidera che queste cose diventino, sue; ma di fronte all'ulteriore domanda che chiede che cosa accadrà a chi possiede le cose belle, Socrate non sa rispondere. Diotima allora sostituisce il "buono" al bello, e gli ripropone le stesse domande. Questa volta Socrate è in grado di rispondere, cosicché la discussione si può chiudere in questo modo:

[Diotima] "Chi ama le cose buone, ama; ma che cosa ama?"

"Che diventino sue", risposi io [Socrate è il narratore del dialogo].

"E che cosa accadrà a chi possiede le cose buone?"

"A questa domanda non ho difficoltà a risponderti", dissi io: "sarà felice".

⁸⁴ Cfr. Z. 335, dove Leopardi definisce il Cristianesimo una nuova illusione. V. Damiani 1994, pp. 77-78.

"Dunque mediante il possesso dei beni", disse, "i felici sono felici, e non c'è nessun bisogno di aggiungere ancora a che scopo desidera essere felice chi li desidera; ma sembra che l'interrogazione abbia qui trovato una risposta definitiva. (204e-205a, tr. mia)

Nelle righe che seguono si precisa non solo che questo desiderio di possedere i beni è comune a tutti gli uomini, ma anche che è un desiderio di possedere le cose buone per "sempre". In sintesi, dunque, l'amore/desiderio che anima tutti gli esseri umani ha l'obiettivo finale, non ulteriormente subordinato ad altro, di conseguire la felicità; e la felicità, a sua volta, consiste nel "possedere il bene per sempre" (205a). Il desiderio del bene, ossia della felicità, è perciò per Platone illimitato quanto alla sua stessa essenza: nessuno può infatti ragionevolmente porre dei limiti al suo desiderio di essere felice. Nel brano dello *Zibaldone* che riportiamo qui di seguito anche Leopardi sembra esprimere qualcosa di analogo

Così il desiderio che ha l'uomo di amare, è infinito non per altro se non perchè l'uomo si ama di un amore senza limiti. E conseguentemente desidera di trovare [389]oggetti che gli piacciono, di trovare il buono (intendendo per buono anche il bello, e tutto ciò che affetta gradevolmente qualunque delle nostre facoltà); desidera dunque di amare, ossia di determinarsi piacevolmente verso gli oggetti. E lo desidera senza confini, tanto rispetto al numero di questi oggetti, quanto rispetto alla misura della loro bontà, amabilità, piacevolezza.

Le consonanze con il *Simposio* riguardano il riferimento all'amore e all'atto di amare, la menzione del bello accanto al bene, il ruolo attribuito agli "oggetti" belli e buoni che si desiderano e la descrizione del desiderio/amore medesimo come illimitato. È vero che qui Leopardi parla di amore "di sé", ma la differenza è irrilevante, perché l'amore di sé fa tutt'uno con il desiderio della felicità, e dunque con l'amore di quelle "cose" che la potrebbero procurare. Ma in questo brano sono anche presenti tutti gli elementi che rendono le due posizioni così diverse, e che alla fine si rivelano praticamente antitetici. In Platone il collegamento tra la felicità e l'eterno è nel complesso sporadico e marginale, e in sostanza non va molto al di là della pagina del *Simposio* che abbiamo citato (ed è piuttosto singolare che proprio il *Simposio* sia il dialogo in cui, a differenza di quanto accade nel *Fedone* e nel *Fedro* che in buona parte trattano temi analoghi, non si faccia parola dell'immortalità dell'anima). C'è infatti il rischio che l'eterno finisca per coincidere con l'infinito, che nella mentalità degli antichi non aveva quei caratteri positivi accreditatigli in seguito dal cristianesimo. Dunque per Platone il "sempre" del *Simposio* è sinonimo di quella condizione di perfezione e completezza, questa sì assolutamente positiva, che dovrebbe caratterizzare il pieno e definitivo conseguimento dell'oggetto del desiderio. Questo oggetto è qualificato in tutti e tre i dialoghi menzionati (*Simposio*, *Fedro* e *Fedone*) come "conoscenza" (il che peraltro non riconduce la posizione di Platone a quella di Aristotele, in quanto per Platone la conoscenza non è fine, ma mezzo in vista della felicità). Nel *Fedone*, ad esempio, Socrate giustifica il suo atteggiamento tranquillo di fronte alla morte dicendo che delle due l'una: o il pieno possesso di quella conoscenza che produce la completa felicità è impossibile all'uomo, oppure è possibile solo dopo la morte (66e-67a), ossia dopo la separazione dell'anima dal corpo. Tuttavia l'obiettivo della felicità piena e perfetta così delineato non cessa di rimanere opaco, dal momento che gli uomini non sanno in che cosa consista di preciso la felicità vagheggiata. Si tratta, in altri termini, del puro rovesciamento del desiderio in una sua ipotetica futura soddisfazione, qualitativamente diversa dalla condizione attuale; così come comporta il conseguimento di uno stato qualitativamente diverso da quello umano la realizzazione di quello che in un celebre passo del *Teeteto* (176b) è indicato come il fine dell'esistenza, ossia l'assimilazione a dio. In altri termini, la soddisfazione del desiderio prevista da Platone assomiglia assai da vicino a quella proposta dalla religione cristiana, che Leopardi fu costretto a scartare.

Capitolo quarto Leopardi, Platone e il Cristianesimo

1. Leopardi contro Platone (e il Cristianesimo)

Nella misura in cui questo è Platone, nel passo dello *Zibaldone* che sopra abbiamo riportato è del tutto evidente la sensibilità profondamente antiplatonica del suo autore. Centrale, in questo testo, è la dimensione sensibile della felicità, che a sua volta dipende dal fatto che la materia di cui è fatta è il piacere: come risulta dalla definizione di felicità per certi versi incredibilmente moderna, che qui viene proposta: determinarsi piacevolmente verso gli oggetti. Non è dunque la bontà intrinseca degli oggetti dell'amore e del desiderio ciò che produce, come accade in Platone, la felicità. Ma è la sensazione piacevole del soggetto che si sviluppa in presenza di determinate cose. La felicità, in altre parole, non è una condizione determinabile oggettivamente in base alla scelta degli oggetti giusti; ma è piuttosto un sentimento, una disposizione psicologica del soggetto che "sente" le cose un determinato modo: esattamente nella stessa maniera in cui la condizione opposta, ossia l'infelicità, corrisponde al "sentimento" della nullità di tutte le cose. In estrema sintesi, come Leopardi spiega in un altro luogo dello *Zibaldone* (2018), la felicità umana consiste della vivacità del sentire, inteso in senso prettamente fisico:

In somma, il vivente tende essenzialmente alla vita. La vita è per lui piacevole, e quindi tutto ciò ch'è vivo, venga pur sotto l'aspetto della morte. La felicità dell'uomo consiste nella vivacità delle sensazioni e della vita, perciocchè egli ama la vita. E questa vivacità non è mai tanto grande come quando ell'è corporale.

Questa preminenza del sentire, praticamente esclusiva quando si tratta di parlare della felicità, è precisamente ciò che impedisce a Leopardi di accogliere la soluzione platonico-cristiana, come per certo versi egli sarebbe tentato di fare (e come gli suggerivano, non meno di quanto accade in Platone, certi snodi particolarmente critici del suo pensiero). E questo impedimento si presenta in modo ricorrente, su più livelli. In alcuni passi dello *Zibaldone* la religione è indicata come l'unica possibile eccezione al potere distruttivo della ragione, ed eventualmente anche all'infelicità destinata del genere umano. "Tolta la religione", "ogni uomo...si ucciderebbe infallibilmente di propria mano" (p. 216); e se "escludiamo la religione", "nessun conforto ci può somministrare il vero" (p. 635; cfr. Damiani 2014, p. 59). Qui Leopardi vuol dire che la verità potrebbe dare qualche conforto all'uomo solo se la verità fosse quella proclamata dal cristianesimo, e non quel "nulla" che si desume invece dall'analisi inesorabile della ragione. Di conseguenza quello che ne risulta è che o

il sistema della natura delle cose è totalmente assurdo e contraddittorio, o bisogna necessariamente ammettere una Religione (Z. 364).

La Religione, come spiega Leopardi in un pensiero che compare nelle prime pagine dello *Zibaldone* (p. 37), "proponendo l'amore delle cose invisibili di Dio ec. e la speranza di un premio nella vita futura", sarebbe la sola possibile causa della conciliazione tra le due mortali nemiche, ossia la natura e la ragione.

Tuttavia questo tentativo di recuperare la religione (e i in particolare il Cristianesimo) all'interno del suo sistema, che Leopardi persegue in vari modi lungo lo *Zibaldone* più o meno sino al 1821⁸⁵, non ha come suo scopo quello di indicare un oggetto soddisfacente del desiderio, capace di sopperire all'infelicità terrena e all'imperfezione della condizione umana mediante l'accesso a una dimensione superiore. Piuttosto ha lo scopo di preservare l'attività e la vitalità dell'essere umano nella sua dimensione terrena, o proponendosi come illusione sostitutiva che rimpiazza gli stimoli offerti dalla natura, ormai distrutti dalla ragione⁸⁶; oppure imponendosi come una ragione alternativa a quella che ha rivelato la nullità delle cose e dunque ha dimostrato l'inutilità di tutti gli sforzi umani.

⁸⁵ Cfr. Z. 1625-27, 1642-45. Cfr. in proposito Damiani 2014, pp. 57-59.

⁸⁶ Cfr. Z. 37.

Più avanti, come è noto, Leopardi scarterà entrambe queste possibilità: la prima perché il Cristianesimo, se da un lato ha rappresentato l'illusione sostitutiva allo sfacelo di quelle antiche (Z. 334-335), dall'altro lato, come scrive Damiani, "manca per lui [Leopardi] non più devoto della potenza d'illusione delle religioni 'primarie' "⁸⁷; la seconda perché, come già abbiamo visto, la religione sta dalla stessa parte della ragione⁸⁸: per questo motivo non solo non può riparare quei danni che la ragione stessa ha procurato, ma ne risulta anche indebolita in quanto illusione ("era un errore nato dai lumi, e non dall'ignoranza", Z. 337). Quanto invece alla possibilità che il Cristianesimo sopperisca al bisogno umano di felicità, Leopardi vi oppone un netto rifiuto, in forma per così dire intuitiva, già in un paio di appunti che compaiono nel diario in quello stesso anno 1820 di cui ci stiamo occupando. In un pensiero steso tra l'ottobre e il novembre Leopardi (l'abbiamo già menzionato nel primo capitolo) scrive che nelle "estreme sventure" tutte le età della vita ammettono "la consolazione o filosofica, o qualunque": tutte, tranne la giovinezza, che "non ammette e non vede altra consolazione che della morte" (Z. 302). Questo appunto viene esplicitamente richiamato pochi giorni dopo, con l'aggiunta della religione:

Nè religione, nè ragione, nè altro che sia, non è sufficiente a consolare il giovane sommamente sventurato, s'egli ha una certa forza d'animo, la quale tutto s'impiega in consolidare, e fargli sentire profondamente e ostinatamente il suo male (Z. 313)

Tutto ciò collima perfettamente con i riferimenti di Leopardi alla sua situazione personale che vediamo disseminati qua e là nelle lettere degli anni che qui prendiamo particolarmente in considerazione (1819-22). È questo il tema che ora ci proponiamo di approfondire, nel tentativo di rintracciare le radici più profonde (e per certi versi nascoste) di questo atteggiamento.

2. La zia Ferdinanda: il Cristianesimo tra ragione e sentimento

Credo che questo argomento meriti di essere approfondito, seguendo la traccia che abbiamo proposto, andando possibilmente là di là delle tante cose che si sono scritte in proposito, e in particolare alla sterile contrapposizione tra quanti (assai numerosi) hanno tentato di individuare in Leopardi la presenza di un latente ed inconfessato bisogno religioso, e quanti hanno chiuso drasticamente la strada a questo genere di supposizioni puntando semplicemente e solo sul dichiarato (e ampiamente teorizzato) edonismo materialista. Il punto di patenza che abbiamo scelto per trattare questo argomento è il breve ma intenso rapporto intercorso tra Giacomo e la zia Ferdinanda fra il 1819 e il 1822 (anno della morte di lei). Unica traccia rimasta di questa corrispondenza sono le lettere spedite dalla zia al nipote, dal momento che nessuna delle missive di lui si è conservata. Questa drastica asimmetria è un caso unico nell'epistolario del nostro, e al momento non ne è ancora stata trovata una spiegazione convincente (né credo ci sia ormai alcuna speranza di avere maggiori lumi in futuro). Quello che evidentemente deve essere successo è che qualcuno in casa Melchiorri, o la stessa marchesa prima di morire (a Nocera Umbra, dove villeggiava per le acque termali, il 31 agosto 1822), ha distrutto o fatto sparire le missive di Giacomo. Si è ipotizzato che la ragione di questa scomparsa fosse il desiderio della zia di non rendere note alla famiglia Leopardi le critiche che il nipote presumibilmente rivolgeva ai genitori nelle sue lettere. Ma questa ipotesi, come scrive Urraro⁸⁹, non è molto convincente. E' più semplice pensare a un atto di discrezione, da parte della riservata e delicatissima zia, nei confronti del nipote, giustificata anche dal fatto che i suoi interessamenti nella vita di Giacomo sembrano proprio aver suscitato qualche gelosia o malumore presso i suoi parenti

⁸⁷ Damiani 2014, p. 63. Questo saggio di Damiani (*Gesù Cristo e l'annuncio del mondo "nemico del bene"*) è a mio avviso una delle cose più acute che siano state mai scritte sul rapporto tra Leopardi e il Cristianesimo.

⁸⁸ Cfr. Z. 423-33, 1460-61. V. Damiani 2014, pp. 15, 57

⁸⁹ Urraro 2008, p. 104.

(presumibilmente Adelaide, ma forse anche Monaldo⁹⁰). E' opinione diffusa, da Attilio Momigliano⁹¹ a Urraro, che la zia Ferdinanda sia stata una delle presenze più felici, più intime (anche perché a lui accomunata da un non dissimile senso di infelicità) e più comprensive nella vita del nostro. E in effetti le sue lettere sono sempre improntate a un sentimento di affettuosa umanità, e a una grande e sincera partecipazione per la tormentata vita interiore del nipote - e questo anche quando la zia si permette di assumere un atteggiamento di rimprovero⁹². Ma a noi non interessa, in questo frangente, approfondire il discorso sul lato propriamente biografico. Quello che ci importa è il fatto che la Marchesa Melchiorri fu probabilmente l'unica persona che riuscì in qualche modo dove molti altri avevano fallito (genitori, preti di casa, lo stesso Gioberti, ecc.), ossia a presentare a Leopardi un'immagine accattivante, se non convincente, del cristianesimo e della sua funzione consolatoria. E questo soprattutto perché Ferdinanda non ragionava in astratto né partiva da un punto di vista intellettuale, o da una situazione esistenziale ed emotiva troppo distante da quella di Giacomo; ma per certi versi condivideva, sulla base del suo stesso vissuto, la sua visione sostanzialmente tragica e dolorosa della vita.

Per tutta l'estate e l'autunno del 1819 la zia Ferdinanda aveva dimorato a Recanati in casa del fratello, e dunque era stata indubbiamente testimone della crescente disperazione di Leopardi e dell'umiliante e fallito tentativo di fuga. L'iniziativa è presa dalla zia, di ritorno a Roma, con una lettera spedita a Leopardi il 29 novembre. Dalla lettera, in cui la marchesa dice di adempiere a una promessa, si ricava che lei e Giacomo avevano in qualche modo già intrecciato un rapporto di affetto e di stima reciproca nei mesi in cui lei dimorava a palazzo Leopardi. Sapendo, come dimostra la successiva corrispondenza, che la Zia si adopererà in ogni modo per permettere a Giacomo di uscire da Recanati, si può solo immaginare la delicata posizione in cui era venuta a trovarsi nell'estate del 1819, stretta tra un moto spontaneo di comprensione per le esigenze di liberà del nipote, e l'evidente inopportunità di intromettersi all'interno di un ménage familiare che quasi sicuramente non approvava (non a caso, tornata a Roma, si risolverà muoversi in favore di Giacomo solo dopo aver avuto l'ombroso ed incerto consenso di Monaldo).

La prima lettera della Zia si incrocia con una missiva che nel frattempo le ha scritto il nipote, alla quale la marchesa risponde il 18 dicembre 1819 (269). Dopo aver "svelato" il suo "cuore" a Giacomo, e cioè la sua propria malinconia (ci torneremo sopra fra poco), Ferdinanda si sforza di confutare un principio che potrebbe aver tolto alla lettera dalla missiva di Giacomo, ossia tentando di dimostrare che è "opera da savio porre un argine alla ragione, che è il supplizio della nostra vita". La tesi generale della zia, esposta sia in questa sia in altre lettere, non consiste nel negare gli accenti pessimistici che trova nelle missive di Giacomo, ma piuttosto nel sostenere che l'uomo ha a sua disposizione strumenti efficaci per sopportare i mali della vita, in particolare facendo perno su una fede religiosa vigorosamente sostenuta da argomenti razionali. Queste "ragioni" vengono soprattutto in chiaro nella lettera che la marchesa spedisce a Leopardi il 2 febbraio 1820 (275). Anche in questo caso, come in altri, dalla lettera di Ferdinanda possiamo evincere parte del contenuto di quelle di Giacomo. In generale, tranne i casi in cui Leopardi si piega a dare qualche soddisfazione (probabilmente non sincera) alla zia, sembra si possa ritenere che le cose che Giacomo le andava scrivendo non fossero troppo distanti, per contenuti, toni e argomenti, dal nero pessimismo contenuto nelle lettere che più o meno nello stesso periodo spediva al Giordani (e poi anche al Brighenti). Per quanto infatti il cuore della zia sia stato "consolato" dal fatto che Leopardi le abbia scritto di essersi "un poco più sollevato", l'accento alle "filosofiche vostre riflessioni" mostra chiaramente che il nostro non ha fatto concessioni né al tenero affetto della donna né alla sua non eccelsa cultura. Ferdinanda infatti si schernisce,

⁹⁰ Lo si evince dall'ultima lettera di Ferdinanda a Giacomo, datata 29 maggio 1822 (444), in cui la marchesa non solo lamenta di non aver ricevuto "da tempo memorabile" lettere dal fratello, ma fa anche capire (nella parte finale della lettera, riservata ai saluti ai congiunti) che ritiene di non essere molto gradita al resto della famiglia.

⁹¹ Citato in Urraro 2008, p. 103.

⁹² Sul carattere e sui costumi di Ferdinanda Leopardi vale ancora la pena di leggere il capitolo a lei dedicato in Bohen - Conigliani 1898 (pp. 37-55)

confessando di non avere abbastanza ingegno per rispondere. Ma si tratta di una forma di preterizione, perché la Zia in realtà accetta il confronto, scusando con il grande affetto che ha per il nipote la sua temerità di farsi "filosofo", ossia di "trattar certa materia" che indubbiamente non è da lei. I concetti che Ferdinando espone per contrastare l'umor nero di Giacomo sono semplici e chiari, e riflettono precisamente la posizione di una persona che pur partendo da una sensibilità analoga giunge tuttavia a conclusioni opposte. A differenza dei tanti polemici interlocutori che Leopardi incontrerà sulla sua strada, la Zia non nega il fatto che l'uomo possa avere delle ragioni per essere infelice, e nemmeno tenta di spiegare l'infelicità del nipote con le sue particolari condizioni personali e biografiche. Ferdinando parte dalla certezza, che le deriva dalla fede, che l'uomo è stato creato per essere felice:

Io tengo un principio, che la Provvidenza, la quale regola tutte le cose, non può averci fatto che per la felicità; quindi i mezzi per giungere ad essa non possono avere che de' principii veri e reali, e l'illusione non può essere che in quelle cose che da questa felicità si allontanano.

Si noti in questa frase l'accento alle "illusioni", che con tutta probabilità risponde a ciò che le aveva scritto Giacomo. La zia inverte di segno la tipica opposizione leopardiana tra ciò che è reale e vero, ossia la nullità di tutte le cose e la conseguente infelicità necessaria degli esseri umani, e ciò che è solo illusorio, ossia l'infelicità medesima. Naturalmente si tratta di una posizione per così dire obbligata, stante l'incrollabile fede religiosa della marchesa. Tuttavia si intravede tra le righe, a mio avviso, che gli argomenti della zia non sono una semplice deduzione logica prodotta dalla verità della religione: una verità, si intende, accertabile in modo indipendente dagli interessi che gli esseri umani naturalmente hanno per gli effetti che ne derivano. Questo sfondo è svelato dal gioco delle affermazioni formulate attraverso negazioni escludenti: "la Provvidenza non può averci fatto che per la felicità"...i mezzi...non possono avere che".

3. Felicità, infelicità, contraddizione

Proviamo a mettere per un attimo in parentesi Dio e la sua provvidenza e partiamo dal gradino immediatamente successivo: gli uomini sono fatti per la felicità. Su un principio siffatto Leopardi non può non essere d'accordo. Ma se è vero che gli uomini sono irrimediabilmente e inevitabilmente infelici, come ritiene Leopardi, la conclusione non può che essere quella da lui esposta nelle famose pagine dello *Zibaldone* in cui Leopardi giunge a negare il "principio di non contraddizione"

Non si può meglio spiegare l'orribile mistero delle cose e della esistenza universale (...) 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, 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. (4099, 3 giugno 1824)

Tralascieremo il prosieguo del ragionamento, in cui Leopardi visibilmente sfrutta gli strumenti della dialettica scolastica che aveva imparato a usare quando studiava filosofia, e della cui padronanza dà prova nelle *Dissertazioni* puerili. Diremo solo, perché mi sembra importante, che Leopardi è ben consapevole del fatto che il contrasto tra *desiderio* di felicità e *impossibilità* di soddisfazione non identifica in modo immediato una proposizione contraddittoria di tipo aristotelico; e dunque lavora, con i mezzi che ho detto, per riuscire a ridurre l'una cosa all'altra: con quanto successo, non saprei dire. Sia come sia, la conclusione è che

l'essere dei viventi è in contraddizione naturale essenziale e necessaria con se [4100] medesimo

Oppure, come Leopardi scrive in un appunto successivo:

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.

Anche in questo caso la sensibilità di Ferdinanda non sembra molto diversa da quella di Giacomo. Come ho già osservato sopra, anche la Zia si sentiva infelice. Le motivazioni sono delicatamente adombrate nella lettera a Giacomo del 18 dicembre:

Voi non avete sbagliato affatto allorché [sic] avete congetturato che il mio allegro aspetto non sempre si accordasse con l'allegrezza dell'animo. Eccovi il mio cuore svelato, io vivo quasi sempre sola non già sola di persona perchè o in Famiglia o per incidenza necessitata di trattare, ma sola perchè quasi mai mi incontro con persone che possano compiacere il mio animo, e se qualche volta nel corso della mia vita mi sono incontrata di trovarne qualcuna, caro Nepote ho dovuto porvi un argine, perchè il cuor nostro è troppo debole per potersi contenere e non rendere veleno quello che in sua natura stato un antidoto.

La Marchesa naturalmente non fa nomi e non entra nei particolari, ma il suo discorso è fin troppo chiaro. Visto che non ha mai trovato *nessuno* che possa compiacere il suo animo, se ne deduce senza ombra di dubbio che il suo non è un matrimonio felice. E si capisce anche che Ferdinanda avrebbe pur trovato ciò di cui avrebbe avuto bisogno al di fuori della famiglia, ma ha ritenuto prudente rinunciare. Evidentemente la zia non condivide l'ipocrisia generale, diffusa anche presso alcune future conoscenze di Leopardi, che tollerava l'amore (fosse anche platonico) al di fuori del matrimonio. E' tuttavia significativo che la marchesa accenni a questo lato segreto nella sua vita proprio con Giacomo; e ancora di più che essa valuti questa possibile via traversa non alla luce di una severa e cattolica coscienza morale: al contrario, dice che per sua natura l'amore sarebbe un antidoto, se non fosse che la debolezza del cuore umano, facendolo straripare (Ferdinanda ha dovuto "porvi un argine"), lo trasformerebbe in veleno. Come non vedere qui lo stesso prorompente bisogno di amore che agitava il cuore di Giacomo, in generale lo stesso inesausto desiderio di felicità? Il rigoroso cattolicesimo del fratello Monaldo, e soprattutto della cognata Adelaide, non potrebbe essere più lontano dai sentimenti e pensieri della zia⁹³. Ferdinanda ha ben capito, menzionando forse non per caso quella che probabilmente è la parola più importante del bagaglio concettuale e poetico di Leopardi, che cosa sarebbe "in sé" secondo natura. Eppure si trattiene, perchè sa che l'antidoto si convertirebbe in dolore, la felicità prima o poi farebbe luogo al suo opposto. Ed ecco dunque la contraddizione di Ferdinanda, in fondo non dissimile a quella di Giacomo. Gli uomini sono generati per natura per conseguire la felicità. Ma poiché ciò che per natura sua sarebbe destinato a rendere gli esseri umani felici in questo mondo produce presto o tardi l'effetto contrario, ne risulta la necessaria infelicità di ciascuno - o quantomeno degli animi accomunati dalla stessa sensibilità, come quello di Giacomo e il suo:

Voi interesse prendete di me, io lo prendo di voi con tutta la forza. Riconoscete in me qualche cosa, che vi fa prender opinione vantaggiosa; io non l'ho meno di voi, ma e voi ed io perchè troppo sensibili saremo sempre infelici. La mia vita sarà sicuramente più breve di quello sarebbe (parlando per ragioni naturali) se avessi dalla natura sortito un animo più insensibile. *Mai ho provato felicità* [enfasi dell'A.], e solo ho trovato nella Religione sollievo. (21 marzo 1821, 387).

Un mese e mezzo prima la marchesa del resto aveva già scritto al nipote:

⁹³ Cfr. Boghen - Conigliani 1998, p. 42-43.

Ah, gran Dio! La nostra vita è un continuo tormento, ma la vostra grazia ce lo renderà soffribile in virtù di una speranza futura (375).

4. *L'indifferenza*

Per sollevare lo stato d'animo di Leopardi la marchesa tocca, nelle sue lettere, numerosi tasti: dai semplici consigli pratici (distrarsi, fare attività fisica, godere delle bellezze della natura) a esortazioni di carattere generale (come l'invito, ricorrente, a non aggravarsi da soli l'infelicità con atteggiamenti negativi o autolesionisti), sino ai rimproveri ("È da vile il non saper soffrire", lettera del 17 gennaio 1821, 372). Ma la ragione decisiva, per la marchesa, è la fede religiosa. Così scrive nella lettera del 18 dicembre 1819 (269):

In questa solitudine dunque, quali esse possono li motivi che rallegrino e sollevino il mio spirito? Pur ne ho trovati ma molto lontani dai mezzi umani, giacche [sic] nella sola Religione ho saputo consolarmi delle mie perdite, delle mie amarezze, dei miei guai.

Ma quello che più conta è che questa consolazione ha prodotto nella vita di Ferdinanda effetti pratici immediati e concreti:

Con essa sono arrivata ad acquistare una certa indifferenza su tutte le cose che mi affliggevano che finalmente ho trionfato dirò così di me stessa, ed ho acquistata una certa pace, che mi farà poi essere allegra allorché [sic] sono in compagnia, e mi fa piacere di rallegrar gl'altri sebbene non sia io poi tanto tranquilla come lo sembro.

Ed è proprio qui che si produce l'unica differenza decisiva tra la sensibilità Leopardi e quella della zia: questo "discorso" (prosegue Ferdinanda) Giacomo non riesce evidentemente ad intendere ed applicare. Prima di indagare le ragioni di questa distanza conviene soffermarci un attimo sulla nozione di "indifferenza", menzionata dalla marchesa nella sua lettera, dal momento che essa ricopre un ruolo di una certa importanza anche nell'universo concettuale di Leopardi. È interessante notare che questa nozione ha nei testi leopardiani una storia e uno sviluppo diverso, a seconda che la sede delle sue riflessioni sia il contesto teorico e filosofico della *Zibaldone* o quello esistenziale e privato dell'*Epistolario*. Lo *Zibaldone* è sostanzialmente unanime nel valutare l'indifferenza come una conseguenza necessaria, socialmente e individualmente nefasta, vuoi dell'esperienza del dolore vuoi del perverso uso della ragione. L'indifferenza è così associata una lunga serie di concetti negativi, come freddezza, morte (con l'aggettivo mortifera), egoismo, disprezzo verso le cose, insensibilità, malvagità, inazione, vuoto, noia, assenza di passione, ecc. In sintesi, come si legge in un appunto del 24 agosto 1821,

L'indifferenza non è lo stato dell'uomo; è contrario dirittamente alla sua natura, e quindi alla sua felicità (1555).

Valutazioni ben diverse (anche se non necessariamente contraddittorie), troviamo invece nelle poche ma significative occorrenze presenti dell'*Epistolario*. Nella lettera che scrive da Roma alla sorella il 19 aprile 1823 (553), in cui le riferisce con molta cautela che nessun progresso visibile è stato ancora fatto nella trattativa circa le sue nozze con il cav. Marini, Leopardi cerca di preparare l'agitatissima Paolina al prevedibile esito infausto. Dopo aver richiamato l'insegnamento dei libri e sottolineato l'avventatezza di chi si affida alla "passione turbolentissima" della speranza, Giacomo tenta di indurle un atteggiamento più calmo e più distaccato facendo appunto appello all'indifferenza:

Io vi assicuro, Paolina mia, che se noi non acquistiamo un poco d'indifferenza verso noi stesai, non possiamo mai, non dico esser felici, ma neppur vivere.

Più meno identica è la bonaria reprimenda che Giacomo rivolge al cugino Melchiorri in una lettera del 19 dicembre dello stesso anno (600). Peppino è sofferente, e Leopardi ha scoperto con sollievo che si tratta di pene d'amore; con sollievo, perché qui Leopardi, millantando una saggezza un'esperienza che certamente non aveva (come i fatti dimostreranno), scrive al cugino che non vale la pena darsi pensiero di amori. Dopodiché conclude:

L'indifferenza e l'allegria sono le uniche passioni proprie, non solamente dei savi, ma di tutti quelli che hanno pratica delle cose umane, e talento per profittare dell'esperienza.

Il 1823 è l'anno della delusione romana, a cui fa seguito la preparazione delle *Operette*, in cui l'indifferenza e il riso sardonico e amaro (cfr. cap. 1) rappresentano una delle tonalità maggiori. Ma in questa stagione Leopardi si sta anche accostando alla lezione dei "moralisti greci", e inizia a sperimentare le strategie di contenimento elaborate dalle correnti individualiste, e per così dire anticlassiche, della filosofia antica, dal socratismo alternativo a Platone, in particolare il cinismo, sino allo stoicismo. Forse non è un caso che la terza importante menzione dell'indifferenza sia contenuta in una lettera spedita al fratello Carlo il 7 settembre 1825 (730). Leopardi è ancora a Milano, ma anela di ritornare a Bologna, come in effetti accadrà poche settimane dopo (parte da Milano il 26 settembre e arriva a Bologna il 29). Ed è proprio a Bologna che Leopardi, tra il 29 dicembre e il 9 dicembre dello stesso anno tradurrà il *Manuale* di Epitteto (premettendo alla traduzione l'importante *Preambolo*). In effetti la menzione dell'indifferenza che compare nella lettera a Carlo ha accenti stoicheggianti. Nel riferire al fratello di essere complessivamente cavata bene nella vita di società, Leopardi scrive che questo esito non lo deve ad altro che

a quella perfettissima indifferenza che abbiamo tanto desiderata, e che ho finalmente ottenuta e radicata in modo che non ho più paura.

Evidentemente l'ideale cinico-stoico dell'*adiaphoria* era un obiettivo di cui avevano parlato sovente i due fratelli, forse coinvolgendo anche Paolina, come antidoto alla vita del tutto insoddisfacente che conducevano nella prigione di Recanati. C'è dunque da credere che Leopardi sia davvero riuscito ad ottenere, e consolidare in modo definitivo, questa desiderabile condizione? Ossia che anche lui, non meno di quanto era accaduto alla zia, fosse riuscito a vincere se stesso, e dunque a conseguire quella pace relativa di cui parla la marchesa nella sua lettera? È difficile crederlo. Giacomo aveva correttamente congetturato, come gli scrive la zia nella lettera sopra citata de 18 dicembre 1819, che "l'allegro aspetto" della marchesa non sempre si accordava con "l'allegrezza dell'animo": un allegro aspetto che la metteva in grado, come sappiamo, di rallegrare anche gli altri. È difficile pensare che l'indifferenza di cui parla Giacomo nella lettera a Carlo abbia potuto produrre su di lui i medesimi effetti. Sembra molto più probabile che chiunque entrasse in contatto con Leopardi non vedesse nel suo volto, senza bisogno di fare congetture, nessuna particolare allegrezza - per tacer della capacità di rendere allegri anche gli altri. Anche il riso, che si accompagna in particolare con la versione cinica dell'indifferenza, semmai si traduce nell'umorismo amaro e disperato delle *Operette* (riso che non ha molto di luciano ma si apparenta piuttosto a quello che la tradizione attribuisce a Democrito; cfr. cap. 1, pp. ***). L'allegrezza, ovviamente, è un'altra cosa.

E infatti il cerchio (o la parentesi cinico-stoica, se così vogliamo dire) si chiude seccamente un paio di anni dopo, come documentato di nuovo dall'*Epistolario*. Nell'agosto nel 1827 Leopardi si trova a Firenze, dopo esservi giunto il 6 giugno di quell'anno. Il suo primo soggiorno in quella città è per lui particolarmente infelice, anche e soprattutto (ma non solo) per i suoi ricorrenti disturbi fisici. Nella lettera a Francesco Puccinotti del 16 agosto (1123), dopo aver detto che "un morto passa la sua giornata meglio di me", Leopardi così prosegue:

Sono stanco della vita, stanco della indifferenza filosofica, ch'è il solo rimedio de' mali e della noia, ma che infine annoia essa medesima.

Nel 1823, come abbiamo visto, Leopardi predica l'indifferenza e vi anela come unico possibile rimedio al male di vivere. Da lì in avanti tenta in qualche modo di tradurre questo progetto sul piano della produzione culturale: scrive le *Operette*, traduce Epitteto, si accosta alla filosofia cinico-stoica, traduce i moralisti greci (tra il 1824 e il 1826). Purtroppo però gli esiti di questa terapia sul piano esistenziale sono molto modesti, o quasi nulli. Nell'epistolario l'indifferenza è in due occasioni il consiglio che Leopardi dà ai suoi interlocutori (Paolina e Pippo Melchiorri), mentre l'unica volta i cui l'attribuisce positivamente a sé stesso è drasticamente smentita pochi mesi dopo. A differenza della zia, Leopardi non ha conquistato quella vera indifferenza a cui consegue una pace interiore duratura, ancor meno se accompagnata a una serenità e una allegrezza esteriore. Così la parentesi cinico-stoica, ovvero l'ausilio che gli poteva venire dalla morale di contenimento e ripiego suggerita dalla filosofia ellenistica, non diventa mai per Leopardi una vera e propria linfa vitale. La lettera al Puccinotti riconduce l'indifferenza nell'alveo disperato e negativo che costantemente accompagna questa nozione nello *Zibaldone*: non che rimedio alla noia, è piuttosto noia essa stessa⁹⁴.

Riassumendo, il percorso parallelo compiuto da Giacomo insieme alla Zia Ferdinanda, che va dalla constatazione dell'infelicità (soprattutto se i soggetti sono anime sensibili) all'indifferenza, si divarica proprio quando si tratta di ricavarne i frutti sul piano dell'esistenza. Questi frutti a Leopardi non arrivano, e ciò si riverbera retrospettivamente sull'indifferenza, dimostrando che non di vera indifferenza si trattava. Leopardi non fu mai davvero indifferente, neppure nel più breve momento della sua esistenza. Leopardi, al contrario, fu pervicacemente e irrimediabilmente segnato e determinato dal "prendersi cura". Per usare il celebre neologismo di Schopenhauer, a Leopardi la *noluntas* è completamente estranea. E lo è a causa di certi aspetti determinanti del suo pensiero, che da un lato lo legano al "sentire" settecentesco, dall'altro all'eros antico, e platonico in particolare, inteso come quel desiderio inesausto e inesauribile che caratterizza per intero la vita dell'uomo, che "non finisce se non coll'esistenza" (135). Per quanto razionalmente sia a suo parere l'unica attuabile strategia di sopravvivenza, in Leopardi la via regressiva, di ripiego e rinuncia proposta dai filosofi ellenistici come "antidoto" ai mali dell'esistenza non avrà mai la meglio sulle ambiziose prospettive aperte e promesse dall'eros platonico. L'indifferenza stoica, in altre parole, non riuscirà mai a produrre in Leopardi quella "tranquillità dell'animo" di lontana origine democritea (εὐθυμία), che costituiva l'obiettivo di fondo della filosofia ellenistica. Non è un caso che alla stagione epittettea (la traduzione del *Manuale* è del 1826) farà seguito poco dopo, nella biografia di Leopardi, il risorgimento pisano, e poi la convulsa e tutt'altro che tranquillizzante (o regressiva) esperienza fiorentina, densa di speranze, di affetti e di amori (Ranieri, Fanny Targioni Tozzetti)⁹⁵.

L'indifferenza della zia Ferdinanda, difficile conquista di una persona che è finalmente riuscita a vincere sé stessa, non contrasta con questo quadro, ma piuttosto lo corrobora. L'indifferenza della marchesa non ha nulla a che fare con l'indifferenza/antidoto della tradizione cinico-stoica. Ferdinanda sa bene, esattamente come il nipote, che il vero e unico antidoto contro il male di vivere non è l'annullamento nell'indifferenza degli stimoli prodotti dall'eros; ma è la soddisfazione dell'eros, in un contesto in cui si confondono, esattamente come in Leopardi (v. ad es. la *Storia del genere umano*, ma anche tutto il drammatico sviluppo in cui si dipana il ciclo di *Aspasia* sino a *A se stesso*) l'eros inteso come "desiderio" e l'eros inteso come "amore" (si ricordi quanto abbiamo letto sopra: Ferdinanda rinuncia a un amore che definisce appunto come "antidoto"). L'infelicità umana, per entrambi, è

⁹⁴ C. Fenoglio (2020, p. 44) associa in qualche modo l'"indifferenza filosofica" della lettera al Puccinotti al "potere consolatorio della filosofia". Ma a me pare che si tratti di due cose diverse. Mentre il secondo può essere sintetizzato con le celebri parole dell'epistola al Pepoli ("Ha suoi diletti il vero", v. 152) e rappresenta in qualche modo quel piacere intrinseco al conoscere che Leopardi non cesserà mai di apprezzare, il primo rappresenta invece un atteggiamento di filosofico di distacco che Leopardi non riuscirà mai a fare completamente suo

⁹⁵ Lo stesso dicasi della presenza in Leopardi di temi ben attestati nel pensiero orientale, come quello della rinuncia ai "cari inganni" (che secondo Mignini 2001, p. 12, "sarebbe centrale nell'induismo e nel buddismo"). Questo motivo (a proposito del quale Mignini cita *A se stesso*) vale in Leopardi come *extrema ratio* da usare in momenti particolarmente difficili, ma non è certo il percorso privilegiato della sua parabola filosofica ed esistenziale.

prodotta dal desiderio inappagato; dunque non c'è altro rimedio, a questa infelicità, se non che il desiderio sia soddisfatto. Negare il desiderio non serve a nulla. E infatti l'indifferenza conquistata dalla marchesa non è l'annullamento del desiderio di felicità, ma piuttosto il suo rinvio, la sua posposizione in altro tempo e in altro luogo, seguendo le consolazioni suggerite dalla religione cattolica.

Si dirà dunque che la vera e banale differenza consiste nel fatto che Ferdinanda ha la fede, mentre il nipote no? Non mi pare così semplice. Naturalmente non posso qui nemmeno sfiorare il ponderoso dossier dei rapporti tra fede e ragione. Mi limite a dire che la fede non è certo incompatibile con la ragione; anzi assai spesso, forse anche il più delle volte, la fede si accompagna alle "ragioni" per credere. Ebbene, mi pare che dalla lettera del 18 dicembre si capisca quali sono, per la zia Ferdinanda, queste ragioni. Il presupposto è la contraddizione leopardiana tra il desiderio incoercibile di felicità è l'impossibilità di realizzarlo su questa terra. La fede religiosa, intesa precipuamente come speranza in una felicità futura, è l'unico modo concepibile per togliere la contraddizione. Come abbiamo visto sopra citando alcuni accenti della lettera, per la zia Ferdinanda non può non essere così.

In questo modo la "filosofia" della marchesa prolunga la filosofia di Leopardi in un senso che potremmo chiamare "severiniano". Secondo Emanuele Severino Leopardi avrebbe genialmente intuito, secoli dopo Parmenide, la contraddittorietà del divenire (quel divenire in cui tutto passa e si distrugge, e dunque frustra irrimediabilmente l'infinità del desiderio umano); però avrebbe avuto il torto di fermarsi lì, accettando la contraddizione; quando invece avrebbe dovuto capire che la contraddizione non può essere, e dunque deve essere tolta. La fede religiosa è appunto uno dei modi privilegiati - l'unico evidentemente a cui poteva pensare la zia Ferdinanda - per togliere questa contraddizione.

5. Chateaubriand

Cerchiamo ora di scandagliare un po' più in profondità le ragioni che hanno impedito a Leopardi di far suo questo ragionamento, e dunque di accettarne le conclusioni sul piano esistenziale. Per fare questo dobbiamo fare un piccolo passo indietro, che ci riporta all'estate del 1819. Già sappiamo che il '19 fu per Leopardi *annus horribilis* per varie ragioni. Potrebbe dunque sembrare abbastanza strano che proprio tra il luglio e l'agosto di quell'anno, quando la sua nera disperazione l'aveva condotto alla decisione estrema di fuggire di nascosto da Recanati, Leopardi abbia progettato la stesura di "Inni Cristiani". Di questo progetto rimangono tra le carte napoletane alcuni abbozzi in prosa, mentre l'unico ad essere poi stato effettivamente eseguito è *Inno ai Patriarchi* (che tuttavia, come sappiamo, fu scritto non prima di tre anni dopo, ossia nel luglio 1822). Gli abbozzi in questione sono dei documenti più citati e più usati da quegli interpreti che tentano in qualche modo ricondurre Leopardi all'interno del cristianesimo (o quantomeno dell' "esperienza cristiana", come recita il titolo di un libro di Antimo Negri⁹⁶). L'analisi più accurata, e anche particolarmente attenta ad evitare forzature di carattere ideologico, è stata mio avviso compiuta da Giovanni Getto, in un saggio che ha dedicato a questo argomento nel 1961⁹⁷. Secondo Getto solo negli appunti preparatori all'*Inno al Redentore* (che "ci pongono di fronte a un tono ben diverso da quello che caratterizza la materia e la scrittura degli appunti precedenti", p. 263) si trovano accenti di sincera devozione religiosa ("sono poche righe, ma di una pienezza e di una sincerità tali da farne una preghiera unica, quale non è dato trovare facilmente nella letteratura di devozione", p. 268), ancorché eventualmente validi "non foss'altro per il tempo breve della sua stesura").

Su questi testi, e sulla valutazione che ne offre il Getto, torneremo fra poco. Per il proseguimento del nostro discorso è più urgente soffermarci su quella che in quel vecchio saggio può considerarsi ancora oggi come una vera e propria scoperta, di grande interesse per inquadrare lo stato della sensibilità di Leopardi nel periodo in oggetto. Attraverso una numerosa e persuasiva serie di riscontri Getto ha

⁹⁶ Negri 1997.

⁹⁷ Poi ripubblicato in Getto 1966. Sull'interpretazione di Leopardi proposta da Getto sono a mio avviso esemplari le pagine di Luigi Blasucci (Blasucci 1985, pp. 265-278).

potuto dimostrare che la trama degli Inni progettati da Leopardi richiama in modo abbastanza sistematico temi e motivi presenti in Chateaubriand (e in particolare nel *Génie di Christianisme*⁹⁸). La relazione che intercorre tra i due testi, peraltro, ha un tenore più estetico che religioso, innervata com'è sulla ben nota compresenza, nella poetica leopardiana delle favole antiche, tra la classicità pagana e il racconto biblico. Del resto lo stesso monumentale libro di Chateaubriand è una sorta di enciclopedia encomiastica deputata a vantare le virtù, i vantaggi e la superiorità della prospettiva cristiana in tutti gli ambiti della vita, della storia e della cultura umana; ma non si può dire che sia permeato da vero e proprio sentimento religioso, che molto probabilmente all'autore faceva difetto (per usare una categoria contemporanea, il *Génie* potrebbe essere utilizzato come manifesto dai cosiddetti "atei devoti").

Ora, c'è una pagina nel *Génie* che non ha immediato riferimento con gli *Inni sacri* (e dunque è giustamente ignorata dal Getto), ma sembra collimare in modo preciso con l'elaborazione filosofica del pensiero che Leopardi andava svolgendo tra il 1819 e il 1820, con particolare riferimento all'ineluttabilità dell'infelicità umana e alle sue possibili cause (e dunque alla teoria del piacere - che, ricordiamolo, è inaugurata nel luglio del 1820):

Che ci dicano, in primo luogo, se l'anima si spegne nella tomba, da dove ci viene questo desiderio di felicità che ci tormenta? Quaggiù le nostre passioni si possono facilmente saziare: l'amore, l'ambizione, la collera, hanno una pienezza assicurata di godimento; il bisogno di felicità è il solo che manca tanto di soddisfazione come di oggetto, perché non si sa che cos'è questa felicità che si desidera. Bisogna convenire che se tutto è materia, la natura si è qui stranamente sbagliata: ha creato un sentimento che non si applica a niente. E' certo che la nostra anima richiede eternamente; non appena ha ottenuto l'oggetto della sua bramosia, lo richiede ancora: neppure l'universo intero la soddisfa. L'infinito è il solo campo che le convenga: ama perdersi nei numeri, concepire sia le più grandi sia le più piccole dimensioni. Finalmente gonfia, e non sazia di quello che ha divorato, si precipita nel seno di Dio, dove vengono a riunirsi le idee dell'infinito, in termini di perfezione, tempo e spazio (libro VI, cap. 1).

Come ben si vede, questo passo risuona di echi schiettamente leopardiane: il primato del desiderio, l'incoercibile esigenza di soddisfarlo, la constatazione che il desiderio umano richiede un oggetto eterno (o infinito, come direbbe più propriamente Leopardi), l'impossibilità che la soddisfazione possa essere prodotta dalla realtà materiale e finita, la contraddizione che ne deriva ("la natura si è sbagliata"). L'unico passo non leopardiano è l'ultimo⁹⁹.

6. Il dio di Leopardi: Leopardi e Lévinas

Come risulta da alcuni appunti stessi appunti stesi sullo *Zibaldone* tra il 3 e il 4 settembre 1821 Leopardi stesso ha tentato di delineare una immagine di dio strettamente dipendente, ancorché in modo non immediato, dalla nozione di infinito. A p. 610 si legge, ad esempio, che noi "diciamo che Dio è infinito, perché contiene perfettamente e realmente in se stesso tutta l'infinità". Il tema è poi ripreso in

⁹⁸ Come rileva lo stesso Getto, la presenza di Chateaubriand negli abbozzi era già stata rilevata da altri commentatori, ma in modo vago e generico (pp. 252-253). Merito di Getto è quello di aver rintracciato una "messe feconda" di corrispondenze molto precise. Il che è sufficiente a retrodatare la lettura del *Génie*, da parte di Leopardi, almeno al 1819. Ma è possibile che Leopardi l'abbia letto ben prima, se è vero, come hanno sostenuto alcuni, che la lettura è coeva alla stesura del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* (1815). Così già Neri 1915, p. 276, e più di recente Avidano 2003.

⁹⁹ Nelle prime pagine dello *Zibaldone* si conservano sparse tracce che farebbero pensare a una soluzione religiosa, o comunque spiritualista, del dramma dell'esistenza umana. Si veda ad esempio l'appunto di pp. 107-108, che abbiamo commentato nel capitolo precedente. Ma è singolare soprattutto Z. 40 (databile, secondo D'Intino - Maccioni 2016, pp. 12-13, nel periodo che va dal dicembre 1818 al gennaio 1819), dove Leopardi sembra accettare l'argomento di Chateaubriand: ripudia a tutte le leggi della natura che un animale, e per giunta il più perfetto, non possa conseguire una felicità "proporzionata al suo essere". Anche qui Leopardi, come farà spesso in seguito, parla di "contraddizione": con la differenza che solo qui Leopardi sembra ritenere che l'immortalità dell'anima sia necessaria per togliere la contraddizione.

un lungo pensiero del 3 settembre 1821 (1619-23). L'assunto che Leopardi vuole dimostrare è che le sue osservazioni "circa la falsità di ogni assoluto" non distruggono l'idea di Dio. Questo è possibile, a suo parere, definendo l' "essenza di Dio" come "l'infinita possibilità"; ed è appunto questa infinita possibilità "l'unica cosa assoluta" che esiste (1623). Il giorno dopo prosegue, quasi spinozianamente (v. anche Z. 393: "La natura è lo stesso che Dio"), dicendo che Dio non possiede solo "le perfezioni che noi gli diamo". Infatti "egli esiste", inoltre "in infiniti altri modi ed ha infinite altre parti", che noi però "non possiamo in verun modo concepire, se non immaginandoci questo medesimo" (1626). Leopardi dunque, almeno nelle riflessioni filosofiche che compaiono in certi passi dello *Zibaldone*, ammette l'idea di Dio come essere assoluto e infinito, e anche una certa conoscibilità di questa idea. Quanto alla sua esistenza, purtroppo non possiamo esserne certi, perché la dimostrazione è circolare:

Dunque noi proviamo l'idea dell'assoluto con l'idea di Dio, e l'idea di Dio con l'idea dell'assoluto. Iddio è l'unica prova delle nostre idee, e le nostre idee sono l'unica prova di Dio.

Questa osservazione giunge alla fine di un lungo ragionamento, che è particolarmente interessante per il confronto con Platone che abbiamo proposto sopra. Presupposto dell'argomentazione di Leopardi è che gli esseri umani nella loro vita non incontrano nulla che abbia la natura dell'assoluto. Ad esempio, non c'è nessuna ragione (a suo parere) per determinare assolutamente virtuosa o viziosa (dunque buona o cattiva) una azione che non nuoce o non giova a nessuno. E questo appunto perché non abbiamo alcuna nozione di un bene o di un male assoluti, ossia che possano essere definiti tali a prescindere dalle circostanze relative (relative, si intende, alla felicità o all'infelicità di qualcuno) in cui avvengono i fatti, le azioni, e le valutazioni che siamo in grado di darne. Di conseguenza

Le ragioni di tutto ciò noi siamo costretti a riporle in un Essere dove personifichiamo il bene, la virtù, la felicità, la giustizia ec. facendolo assolutamente, e per assoluta necessità, buono... Noi consideriamo dunque detto Essere come un tipo, a norma del quale convenga giudicare della bellezza della bontà o bellezza ec. della bruttezza o malvagità delle cose (ed ecco le *idéai* di Platone). Quello che somiglia o piace a lui, è dunque assolutamente, primordialmente, universalmente e necessariamente buono, e viceversa. (1462-63)

In questo modo Leopardi, quasi certamente in modo inconsapevole, prende posizione per Eutifrone contro Socrate (nel dialogo platonico che porta il nome del primo). A Eutifrone che definisce il "sacro" come ciò che piace agli dei, Socrate obietta che il sacro piace agli dei perché sacro (in senso assoluto, possiamo aggiungere), e non è "sacro" perché piace agli dei. Ma questa condizione per Leopardi non può essere ottemperata, poiché "tolte le idee di Platone, l'assoluto si perde". A fungere da presunto assoluto, di conseguenza, non restano che l'arbitrio o il capriccio divino (come nel caso di Eutifrone, che giustifica l'azione legale intentata contro suo padre con il comportamento di Zeus in Esiodo). Ma ovviamente in questo modo il problema non viene risolto, perché a un dio capriccioso o arbitrario non compete quella quell'attributo di absolutezza che gli inerisce per la sua natura, essendo l'unico criterio per cui un certo ente può essere definito Dio.

Perciò il punto di vista di Eutifrone rappresenta, come ha ben visto Emmanuel Lévinas, la "morte di dio":

Questa (ossia la morte di dio) forse non significa altro che la possibilità di ridurre ogni valore suscitante una pulsione a una pulsione suscitante il valore.¹⁰⁰

Al netto delle ovvie differenze, questa frase del filosofo francese combacia perfettamente con il punto di vista di Leopardi; Dio non è che il prodotto del desiderio (o pulsione) rivolto a norme, principi e valori assoluti. La morte di Dio accade dunque quando a Dio non è riconosciuta alcuna esistenza indipendente da noi e dai nostri bisogni, dal momento che questi bisogni non sono una prova

¹⁰⁰ Lévinas 1983, p. 155.

sufficiente del fatto che debba esistere un dio per soddisfarli. Ma se è così, la morte di dio è inevitabile anche per lui:

Da tutto ciò si conferma ciò che ho detto altrove che il primo principio delle cose è il nulla (Z. 1463-64)

Per evitare l'esito nichilista non è sufficiente, tuttavia, che il principio, l'assoluto (o Dio) si imponga in modo indipendente, a prescindere dalle pulsioni (o dai desideri, come avrebbe detto Leopardi) degli esseri umani. È altresì necessario che Dio, pur non dovendo la sua esistenza all'esigenza dell'uomo di soddisfare i suoi desideri, tuttavia abbia una natura tale da essere in condizione di farlo. Detto nei termini di Lévinas: da un lato Dio non può essere ridotto a un valore prodotto dalla pulsione; dall'altro deve essere, affinché abbia un senso per l'uomo parlare di Dio, quel valore che la pulsione trova conforme a sé stessa. Ma proprio qui si manifesta il problema più grosso, perché le due cose paiono incompatibili: se Dio è conforme al desiderio, sembra logico concluderne che la sua esistenza non è nient'altro che la proiezione, ovvero la realizzazione fantastica, del desiderio medesimo. Se viceversa Dio ha un'esistenza anteriore a qualunque tipo di desiderio o pulsione, non c'è ragione di ritenere che abbia una natura tale da poterla soddisfare.

7. *Del Paradiso*

Torniamo per un attimo, per spiegare quello che intendo dire, alla citazione da Chateaubriand. Nel suo ragionamento Dio si presenta esattamente come quel "valore" di cui l'uomo stabilisce l'esistenza al fine di soddisfare una sua "pulsione", ossia il desiderio di eternità: dove si intende che questo desiderio è ragione sufficiente per affermare che Dio esiste. Questo nesso stabilisce i caratteri che Dio deve avere, affinché possa corrispondere alla natura della pulsione che lo pone (e diversamente non potrebbe essere, perché a prescindere da quella pulsione non c'è ragione sufficiente per dire che esiste): in Dio "vengono a riunirsi le idee dell'infinito, in termini di perfezione, tempo e spazio". Non sarà difficile riconoscere in queste parole il Dio di Descartes, "sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, ecc."¹⁰¹.

Ma ovviamente non basta ammettere che esiste un essere divino provvisto di queste caratteristiche esiste. Nulla infatti sin è ancora detto per fare sì, che questo dio sia di un qualche interesse per l'uomo: per le pulsioni, nei termini di Lévinas, o per i desideri, nei termini di Platone, di cui fatta l'essenza dell'essere umano. L'essere umano, spiega Platone nel *Simposio*, è per natura desiderante. Lo stesso punto di vista riecheggia in Heidegger, molti secoli dopo, laddove sostiene che la cura, o più precisamente il "prendersi cura", è la cifra ultima dell'Esserci che noi da sempre siamo. Chi non desidera o non si prende cura, o non è un essere umano, oppure è un dio. Poiché dunque questa è la forma imprescindibile della vita umana, la divinità è significativa per l'uomo solo nella misura in cui a Dio si attribuisce una natura tale da tenerne conto. È l'esigenza che Platone faceva valere nel libro X delle *Leggi* (899d sgg.), ossia mostrare non solo che gli dei esistono, ma anche che si occupano in modo provvidenziale delle vicende umane (e non a caso gli "epicuri" passano alla storia per cercavano "se trovar si potesse che Iddio non fosse"¹⁰²).

Ora, il Dio di Leopardi, come abbiamo visto sopra, rappresenta una specie di succedaneo dell'idea platonica, intesa appunto come qualcosa di assoluto, eterno e immutabile. Poiché nulla di questo genere si riscontra in natura, stante l'immedicabile relativismo di tutti i valori, sorge l'idea di Dio come oggettivazione ipotetica di questo assoluto: come, per dirla di nuovo con Chateaubriand, l'essere

¹⁰¹ Con la differenza, non irrilevante, che Descartes arriva a questo Dio mediante un percorso diverso: punto di partenza non è l'infinità del desiderio, ma la presenza in noi dell'idea di infinito. A questa idea, a sua volta, Descartes perviene mediante un ragionamento di stampo platonico, secondo il quale la consapevolezza del limite e dell'imperfezione dimostra che l'uomo ha una qualche certa conoscenza dell'illimitato e dell'infinito: una conoscenza che però l'uomo non potrebbe avere, dal momento che nessuna idea può contenere più realtà del suo oggetto, se questo oggetto non esistesse. (Descartes 1992, p. 109)

¹⁰² Boccaccio, *Decameron*, VI, 9.

in cui "vengono a riunirsi le idee dell'infinito, in termini di perfezione, tempo e spazio". C'è dunque da chiedersi che cosa a che fare questo dio con la "pulsione", o in che modo l'infinità di questo dio potrebbe collimare, offrendo soddisfazione, con l'infinitezza del desiderio. Non è essenziale, per Leopardi, stabilire se l'uomo ha davvero l'idea di questo dio (come riteneva Cartesio). Come si legge nello *Zibaldone* (2074) si può senz'altro ammettere che è l'idea di Dio è possibile, dal momento che non è quanto tale contraddittoria (come Leopardi si sforza di dimostrare, essa non contrasta con il relativismo). Ma anche se così fosse, questa idea sarebbe inutile, e non salverebbe l'uomo dal nichilismo. La pulsione, per Leopardi, richiede per natura sua una soddisfazione infinita. Ma non c'è ragione di credere che sia sufficiente ammettere l'esistenza di un ente infinito garantire che questa pulsione sia prima o poi soddisfatta. L'infinità spaziotemporale, la stessa infinità del possibile, si muove sul piano dell'essere e dell'idea; non su quello delle pulsioni, desideri, dei valori, della felicità. Ma l'idea di dio come essere in cui "vengono a riunirsi le idee dell'infinito, in termini di perfezione, tempo e spazio", che incidenza ha sulla pulsione dell'uomo verso una felicità e un piacere eterni? Praticamente nessuno.

Tutto questo è accuratamente spiegato da Leopardi in un lungo passo dello *Zibaldone* (3497-3509), datato 23 settembre 1823. La notevole dimensione di questo appunto, ricco non solo di argomentazioni, ma di variazioni sul tema, di esempi e talvolta anche di ripetizioni, è a mio parere un indizio abbastanza chiaro del fatto che qui Leopardi sta reagendo con particolare vivacità a una tentazione ricorrente, a un argomento che si presentava spontaneo e per così dire obbligato sia nelle sue riflessioni sia (molto probabilmente) nei consigli e negli inviti che gli giungevano da amici e parenti (abbiamo già menzionato il caso della zia Ferdinanda). Insomma, è come se Leopardi volesse a sé stesso: capisco che la religione sarebbe l'unica soluzione possibile al dramma dell'esistenza (o almeno l'unica che gli uomini sono stati capaci di trovare nel corso della storia). Purtroppo però non funziona, e non tanto perché non sia "vera", ma perché non è la soluzione di *quel* problema.

In breve, il ragionamento di Leopardi è il seguente. Il desiderio di felicità coincide con il fatto stesso di esistere ("noi desideriamo di essere felici perché esistiamo"). Ma la felicità che gli uomini desiderano è quella corrispondente alla loro natura, e dunque si tratta di una felicità "temporale" e "materiale" ("l'uomo non può nè collo intelletto nè colla immaginazione nè con veruna facoltà nè veruna sorta di idee oltrepassare d'un sol punto la materia", 3503). Per quanto la felicità sia difficilmente definibile, "sì l'animale che l'uomo sa bene e comprende, o certo sente [ritorneremo più avanti sull'importanza di questo inciso] che la felicità ch'ei desidera è cosa terrena" (3500). Dunque è impossibile che gli uomini desiderino una felicità come quella promessa dal paradiso cristiano, sia perché sarebbe la felicità di qualcun altro che non siamo noi, sia perché sarebbe una felicità irrilevante dal nostro punto di vista ("i piaceri celesti...sono di natura affatto diversi da quelli che noi desideriamo e non ottenghiamo"), e dunque incapace di muovere appetiti, desideri, volontà. Sarebbe come, osserva causticamente Leopardi,

Promettere all'uomo, promettere all'infelice una felicità celeste, benché intera e infinita, e superiore senza paragone alla terrena, e a' piccoli beni ch'egli desidera, si è come a un che si muor di fame e non può ottenere un tozzo di pane, preparargli un letto morbidissimo, o promettergli degli squisitissimi e beatissimi odori. (Z. 3501).

È questo un motivo ricorrente, come è noto, nelle meditazioni di Leopardi religione, e verrà per così dire suggellato in modo definitivo in un celebre passo del *Dialogo di Plotino e di Porfirio*:

Ma tu hai posto ancora innanzi e promesso guiderdone ai buoni. Qual guiderdone? Uno stato che ci apparisce pieno di noia, ed ancor meno tollerabile che questa vita. A ciascheduno è palese l'acerbità di que' tuoi supplicii; ma la dolcezza de' tuoi premii è nascosa, ed arcana, e da non potersi comprendere da mente d'uomo. Onde nessuna efficacia possono aver così fatti premii di allettarci alla rettitudine e alla virtù

Non aiuta nemmeno, spiega Leopardi, speculare sull' "infinitezza" del desiderio (in accordo con l'argomento di Chateaubriand). Infatti

Quell'infinito medesimo a cui tende il nostro spirito (e in qual modo e perché s'è dichiarato altrove), quel medesimo è un infinito terreno, bench'ei non possa aver luogo quaggiù, altro che confusamente nell'immaginazione e nel pensiero, o nel semplice desiderio ed appetito de' viventi.

Si potrebbe dunque dire che Leopardi sarebbe in un certo senso d'accordo con la Diotima platonica, secondo la quale la felicità di definisce come "possedere le cose buone per sempre". Sta di fatto però che per Leopardi queste "cose" possano essere solo quelle terrene, perché di altre l'uomo non ha alcuna idea o notizia. Dunque la promessa di una felicità "di cui questo solo gli si dice, ch'ella è sommamente e totalmente e più ch'ei non può immaginare diversa dalla sua presente" (3503), ossia dalla speranza di conseguire questi vaghi piaceri celesti, non può procurare all'uomo alcuna "consolazione" (che è al contrario "nulla in effetto", 3502), e nemmeno "rallegrarlo e dilettarlo e compiacerlo colla dolcezza dell'aspettativa, e intrattenerlo e contribuire quaggiù al suo contento" (3504)

Queste ultime osservazioni meritano a mio avviso di essere approfondite. Non sono qui in questione, come più volte si è detto, la verità del Cristianesimo e la sua capacità di mantenere le sue promesse. E nemmeno l'ipotesi che queste promesse possano, in un futuro vago e remoto, procurare all'uomo una felicità per il momento a lui del tutto ignota. Quello che Leopardi vuole mettere in luce è che il Cristianesimo, anche se fosse vero, non avrebbe alcuna efficacia nell'alleviare l'infelicità che l'uomo percepisce *adesso*, nella sua vita terrena: sia perché non la procura nel presente sia perché non è in grado di mitigare il dolore con la consolazione dell'aspettativa:

Ma questa contemplazione, questa rappresentazione, quest'anticipazione, questo gusto o assaggio, questo deliro o sogno che ci fa parere e ci rende infatti presente il piacer futuro, ancor più ch'ei nol sarà quando si troverà presente in effetto (se egli si troverà mai presente), come può aver luogo intorno a un piacere assolutamente inconcepibile, non solo nel più e nel meno, o nella specie, ma nel genere, di modo che le nostre idee non hanno alcun potere di abbracciarne o di avvicinarne né pure una menoma parte? (ivi)

Ancora più sintomatico, per capire sino in fondo quello che qui vuole dire Leopardi, è però ciò che leggiamo qualche riga sotto:

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

Leopardi non ha evidentemente bisogno degli scongiuri e delle preghiere di Zarathustra per convincersi della necessità di essere fedeli alla terra. La fedeltà alla terra è per Leopardi, semplicemente, un dato fatto necessario e incontestabile. Questa fedeltà si manifesta con chiarezza, in Leopardi, laddove egli racchiude per intero la felicità e l'infelicità degli esseri umani nel possesso e nella mancanza (che è poi sempre mancanza e mai possesso) delle piccole e grandi cose di questo mondo che di cui l'uomo sperimenta l'assenza o la perdita: la vanità della gloria, la finale inconsistenza dell'amore, la perdita e il dileguare di imperi, regni e persone; il continuo e supremo scolorare del sembiante; l'immedicabile insoddisfazione di un desiderio che non può trovare una misura adatta alla sua estensione (il giocattolo usato che torna più come nuovo, per quanto tu ti sforzi di aggiustarlo o pulirlo). La felicità dell'uomo sarebbe possibile solo a queste due condizioni (di cui la seconda è in deroga della prima). La prima condizione sarebbe che queste assenze o mancanze non fossero mai accadute. Ma poiché questa condizione contraddice in modo assoluto la verità delle cose, la seconda possibilità è che la mancanza venga in qualche modo colmata e riparata in modo completo, senza

lasciare traccia. Se nulla si può fare contro il fatto che Silvia e Nerina sono morte, solo un'apocatastasi in seguito alla quale sarà esattamente come se Nerina o Silvia non fossero mai morte potrebbe in qualche modo promuovere la felicità degli umani. L'immagine più efficace di questa pienezza è però, l'Olimpo degli dei antichi, in cui non ci sono né vecchiaia né morte, e le ferite sono risanate senza lasciare traccia. Ma questo non è, per Leopardi, ciò che promette il cristianesimo: secondo il modo in cui Leopardi intende questa religione, ciò che essa prevede la trasformazione dell'uomo in altro, ovvero il suo trasferimento in una dimensione diversa. Ma in questo modo le ferite che egli ha patito sulla terra non sono, in quanto tali, mai risanate. Se la promessa è mantenuta, gli uomini avranno un giocattolo nuovo e certamente più bello di quello vecchio. Ma quello vecchio si butta via.

8. *Adelaide, Ferdinanda, Giacomo*

Viene qui in piena luce, a mio avviso, la radice psicologica, oltre che filosofica, dell'avversione leopardiana al cristianesimo. Una religione che annuncia e promette l'avvento di un mondo migliore rischia di essere una religione che valuta il mondo presente come senza valore¹⁰³. Ma prima ancora di verificare che alla perdita nel mondo non subentra alcun guadagno sul piano della consolazione e della felicità futura, questa felicità e questa consolazione rischiano per Leopardi di far svanire la compassione e la pietà per tutto ciò che nel mondo terreno è destinato a dileguare. Non a caso l'esempio della "madre" di cui si parla in un celebre passo dello *Zibaldone* (353-54), la quale gioiva della morte dei figli e ringraziava Dio della loro deformità fisica, è ricondotto da Leopardi alla natura della religione cristiana in generale (e non, come ci si aspetterebbe, alle idiosincrasie di una persona), in quanto contraria alla natura. Ciò è del resto ribadito, questa volta da un punto di vista generale, in altro nel noto passo dello *Zibaldone* (2456-58), laddove Leopardi, con sensibilità nietzscheana *ante litteram*, afferma che la religione cristiana è l'unica fra tutte che "faccia considerare e consideri come male quello che naturalmente fu, è e sarà sempre bene" (2456), biasimando di conseguenza "l'attaccamento alle cose di questa terra" e sostenendo "che le disgrazie (o come le chiamano, le croci) siano doni di Dio" (2457).

Tra gli interpreti di orientamento cattolico è assai diffusa l'ipotesi che questa visione del cattolicesimo sia profondamente distorta, magari perché influenzata dagli insegnamenti e dall'educazione che Leopardi ha ricevuto; e che dunque l'atteggiamento di Leopardi nei confronti della religione sia irrimediabilmente viziato dalla falsità dei suoi punti di partenza. Io credo che si tratti di un'ipotesi (o forse meglio di una speranza) infondata, coltivata da qualcuno per poter parlare in qualche modo di un "cristianesimo" di Leopardi. In realtà per chi crede davvero che il peccato determini la dannazione eterna, la sproporzione tra l'enormità di questo esito e la piccolezza dei beni terreni, compresi la vita stessa, è talmente ampia da giustificare pienamente l'atteggiamento della 'madre': più si vive, più si rischia di peccare, e tanto più è grande il rischio quanto più gli esseri umani sono dotati di beni naturali come la bellezza. Se per converso per chi è senza peccato si aprono senza intoppi le porte del paradiso, chi vorrà davvero deprecare la morte terrena di fronte alla sproporzione tra questo male e il bene infinito di cui proprio la morte costituisce la necessaria porta di ingresso? Non sarebbe forse più stupefacente l'atteggiamento contrario? Come si può dar torto, ragionando a stretto fil di logica, alla marchesa Adelaide¹⁰⁴?

Quello che intendo sostenere, dunque, è che la concezione leopardiana del cristianesimo non è affatto l'esito di influenze subite passivamente durante il suo percorso di formazione¹⁰⁵, ma è il risultato di

¹⁰³ Cfr. Z. 1685-88, su cui v. Damiani 2014, pp. 58-59.

¹⁰⁴ Ecco che cosa scrive Gioanola a margine di Z. 353-356: "Non tocca questa madre il vertice della perfezione del sistema nella totale convertibilità di ragione e religione? Poste certe premesse, ne derivano certe conseguenze, secondo i fondamenti stessi della logica, centrati sul principio di non contraddizione: se il fine dell'uomo è la salvezza eterna, e questa si consegue non incorrendo nel peccato, posto che la vita e il mondo espongono al peccato, meglio morire innocenti che vivere" (Gioanola 1995, p. 54)

¹⁰⁵ Gioanola (1995) si diffonde con ampiezza sul connubio "monaldesco" tra ragione e religione, che avrebbe "imprigionato" Leopardi bambino e poi adolescente come una "trappola": Monaldo avrebbe ridotto il "religioso ad un meccanismo di controllo e tutela, attraverso l'armamentario sillogistico e deduttivistico, della verità costituita... all'interno

riflessioni approfondite e di una scelta meditata e consapevole. Per dirla con Hegel, per Leopardi la versione del cristianesimo adeguata al suo concetto, ossia l'unico modo razionale di interpretarlo, è quella della madre Adelaide, non quella della Zia Ferdinanda. Ma l'aspetto sconcertante di tutta questa faccenda è che proprio nel momento in cui il cristianesimo di Adelaide rispetta la sua natura di farmaco capace di curare l'infelicità umana, proprio in questo momento genera una contraddizione insanabile. Abbiamo visto che la Zia Ferdinanda, nella sua lettera più intima e per certi versi più segreta, chiariva a Giacomo le ragioni squisitamente terrene della sua infelicità. Fatte le debite proporzioni, anche lei avrebbe potuto dire, come Giacomo, di avere avuto una vita strozzata (lo stesso per Paolina, e in un certo senso era questa una condizione comune fra le donne). Ma la vita strozzata è una sequela di eventi, e soprattutto di perdite, dotati di una precisa collocazione spazio temporale: eventi e perdite, dunque che nessuna dimensione separata, eterna, assoluta (e vaga) può veramente correggere e curare in futuro. Dunque è possibile conservare l'efficacia consolatoria della promessa cristiana solo interpretandola come una sorta di cambiale in bianco, un assoluto quanto inconcepibile rovesciamento della dimensione e della prospettiva terrena. Ma il prezzo da pagare è altissimo. Se questi sono i beni promessi dal cristianesimo, è difficile pensare che in questo modo il mondo umano sia davvero redento; o meglio si dovrà dire che la sua redenzione coincide in sostanza con il suo azzeramento. La vita terrena, con i suoi dolori, le sue perdite e i suoi sospiri, per Dante trapassa nell'aldilà non redenta, come eterna cristallizzazione del male e del peccato. Così Paolo e Francesca sono uniti, ma senza redenzione, anche all'Inferno. La dove invece c'è redenzione, come nel caso di Catone, la vita e gli amori terreni sono annullati:

"Marzïa piacque tanto a li occhi miei
 Mentre ch'i' fu' di là" diss'elli allora,
 "che quante grazie volse da me, fei.
 Or di là dal mal fiume dimora,
 più muover non mi può, per quella legge
 che fatta fu quando me n'uscì' fuora (Purgatorio I, 85-90).

Lo stesso vale per i dolori, le ansie, i sospiri di Giacomo e di sua Zia Ferdinanda. Come giustamente aveva intuito la zia, la religione è *farmaco* proprio perché l'amore (e insieme all'amore tutte le cose belle di questo mondo) è *veleno*. Per le cose di questo mondo non c'è redenzione. Cristallizzate nella perentorietà delle cose accadute, restano in eterno, senza riscatto, quello che una volta furono; perché nemmeno Dio può fare in modo che quello che è stato non sia stato¹⁰⁶. Dunque la felicità celeste si paga al prezzo dell'azzeramento completo della vita umana.

Ed ecco allora che rifulgono in tutta la loro agghiacciante verità le ragioni di Adelaide. Se tutto quello che accade della vita umana è destinato a dissolversi nel nulla senza lasciare traccia; e se per giunta questa vita che non vale nulla può essere l'occasione di dannazione eterna, non è inoppugnabilmente vero che la cosa migliore in assoluto è morire subito appena nati? Che senso ha, dunque, disperarsi per queste morti? Non sarebbe infinitamente più logico che i parenti le accogliessero con sollievo e con gioia? Ma al tempo stesso viene in luce anche la contraddizione di cui abbiamo detto. Nella religione di Adelaide, infatti, c'è un cristianesimo senza consolazione. E tuttavia la consolazione non appartiene all'essenza del cristianesimo? Non è forse questa speranza di consolazione il movente

del sistema [monaldesco] i due termini [religione e ragione] diventano interscambiabili, così che il razionale è già in sé religioso perché conduce alle verità ultime e il religioso è razionale perché guida la ragione fin dove esse può arrivare e la integra al di là di quel limite" (p. 40) Questo quadro mi sembra molto plausibile; ma con l'avvertenza che a mio non può costituire occasione per sospettare la presenza in Leopardi, almeno a livello embrionale e implicito, di sentimento religioso irrazionale ed emotivo. Sentimento che invece mi pare quasi del tutto assente, come confermato dal fatto che anche per Giacomo religione e ragione sono molto strettamente connesse, in modo certamente lontano dal modo di pensare di Monaldo: il Cristianesimo non solo è "una religione perfettamente ragionevole", ma è addirittura "parto della religione e del sapere" (Z. 425).

¹⁰⁶ Thom. Aq., *Summa Theologiae*, Parte I, *Quaestio XXV*, art. 4.

ultimo (e forse anche l'unico) della fede cristiana? Il cristianesimo senza consolazione di Adelaide non solo trapassa per intero nel cristianesimo così come lo descrive Leopardi; ma finisce addirittura quasi per coincidere con il nichilismo classico emblematicamente espresso nella sapienza silenica, che Leopardi in più modi e in più testi approva e fa sua: il rischio sconfinatamente grave di subire la dannazione eterna rende assolutamente desiderabile morire appena nati (e forse anche non nascere nemmeno, perché l'assenza dalla vita è comunque preferibile all'inferno). Cristiano o pagano, credente o ateo, la conclusione è sempre la stessa. La vita presente dell'uomo non vale nulla, e al contrario è solo fonte di dolori e di rischi; e dunque è funesto a chi nasce il dì natale.

Il punto è che Leopardi stava non solo con Adelaide ma anche con Ferdinanda. Il sentimento della nullità di tutte le cose lo accosta alla madre; e tuttavia Leopardi non vorrebbe che la vita non valesse nulla; e dunque per lui, come per la zia Ferdinanda, il cristianesimo ha senso solo se ha una efficacia consolatoria. Ma subito dopo la sua strada diverge nettamente da quella della zia. Mentre Ferdinanda, magari con quell'ingenuità che spesso è parte integrante della fede, poteva "sentire" il cristianesimo come una consolazione possibile, questo a Leopardi è negato. Perché? Non si tratta soltanto, anche a prescindere dalla piatta banalità di questo commercio, di trovare un modo preciso in cui far combaciare le perdite terrene con le restituzioni celesti. Per Leopardi sarebbe necessario che tutta la vita umana, con tutto quello contiene in termini di eventi, fatti, passioni, sentimenti, gioie e dolori, dolcezze e malinconie, trovasse da qualche parte la sua redenzione e il suo riscatto: un riscatto che non può non essere eterno, assicurato per sempre dalla mancanza e dalla perdita.

Userò come simbolo di questo suo sentire, magari sforzandone un po' i termini, il celebre verso di A Silvia, "eterno sospiro mio". Che cos'è un sospiro? È segno di gioia o di dolore, di dolcezza o di malinconia? Entrambe le cose: sappiamo infatti che per Leopardi possono essere dolci persino la malinconia e il dolore. Quello che importa è che il sospiro è un evento della vita umana, sia esterna, sia soprattutto interna. In questo senso è un moto dell'anima. In quanto tale rivela un sentimento, una sensazione, una speranza; ma è anche un fatto della vita, collocato in modo preciso nel tempo e nello spazio. È qui e non è lì; è presente per un attimo, mentre prima non era mai stato e poi non sarà mai più. Ecco, il desiderio di Leopardi, ossia l'unica cosa che potrebbe davvero dare all'uomo la felicità, sarebbe che questo sospiro (e con lui tutte le altre cose della vita) diventasse "eterno" (eterno davvero). Questo però non è possibile, prima ancora di diritto che di fatto. Che non esista nulla di eterno, universale e assoluto per Leopardi è una verità inoppugnabile (una volta tramontato il sogno di Platone, che appunto prevedeva l'esistenza di entità eternamente identiche a sé stesse). Quello che è più grave, però, è che se anche fosse possibile non sarebbe utile. Perché il desiderio di infinito che Leopardi attribuisce all'uomo non è il desiderio di trovare in natura "qualcosa" di eterno (siano le idee platoniche, dio, o qualcos'altro). Infatti noi non amiamo né desideriamo un eterno o un assoluto in generale. Ciò che noi desideriamo è finito, temporaneo, particolare, relativo. Ma il nostro amore e il nostro desiderio, diversamente da quanto pensava Epicuro, eccedono largamente questi limiti. Quello che noi desideriamo è che quel finito, temporaneo, particolare, e relativo che noi amiamo come lo conosciamo, e non potremmo amare se non lo conoscessimo come tale, sia anche infinito, eterno, universale, assoluto. La contraddizione è pungente, e assai dolorosa sul piano esistenziale: perché da un lato desiderare di possedere i beni per sempre (come diceva Platone) è del tutto naturale, perché questo "per sempre" è parte essenziale della nostra concezione della felicità; dall'altro è altrettanto naturale che se i beni che amiamo diventassero veramente eterni, si trasformerebbero in qualcosa che non conosciamo, e in quanto tali non potrebbero essere né amati né desiderati.

La nullità di tutte le cose di *questo* mondo, iscritta nelle leggi atroci della natura, sopravvive dunque intatta anche al cristianesimo; anzi, il cristianesimo non fa altro che confermarla. Tuttavia per Leopardi tra il mondo pagano e il mondo cristiano ci sono rilevanti differenze, che vanno a tutto vantaggio del primo. È vero che anche nel mondo precristiano non mancano segnali che squarciano il velo, e lasciano intravedere la cruda realtà al di sotto delle apparenze. Leopardi, quando le trova, le segnala nella sua opera con una certa enfasi. Dalla sapienza di sileno¹⁰⁷, al celebre detto di Menandro

¹⁰⁷ Una lista di luoghi leopardiani dove è citata la sapienza silenica si trova in Damiani 1994, pp. 60-69.

("muore giovane colui che al cielo è caro"), alle "sentenze" pronunciate in punto di morte da Bruto e da Teofrasto. Dunque, oggettivamente parlando, lo stato di cose è esattamente lo stesso. Tuttavia il mondo pagano possedeva, per Leopardi, una vasta gamma di mezzi di soccorso, capaci almeno di produrre l'apparenza della felicità: dalla vivacità dell'immaginazione, alla credibilità delle illusioni ancora non smascherate dalla ragione, all'imperfezione della filosofia, dove il dimostrabile e il necessario non hanno ancora soppiantato il fantastico e l'immaginoso (come in Pitagora e Platone), sino al prevalere della vigoria fisica sul flebile languore dello spirito che infiacchisce e schiavizza le menti moderne. Grazie a tutti questi schermi nel mondo pagano si poteva credere, salvo le eccezioni menzionate, che la vita presente avesse pur sempre qualche valore; che la virtù, la gloria o anche l'amore (ne parleremo più avanti) non siano mere apparenze. Questo significa che il mondo pagano era popolato di cose desiderabili e effettivamente desiderate, la ricerca e il possesso delle quali poteva comunque generare un'apparenza, o anche solo una speranza, di felicità.

Il danno irrimediabile è venuto dopo, a causa della doppia azione della ragione e dalla religione (che del resto, per Leopardi, sono due prodotti della stessa radice). La ragione, portando a compimento la filosofia (che per Leopardi nel mondo moderno diventa perfetta) ha soppiantato le illusioni e ha mostrato con chiarezza cristallina (a chi sia disposto a guardare, beninteso) la necessaria nullità di tutte le cose di cui facciamo esperienza; la religione da un lato ha confermato, e addirittura rinforzato, questa convinzione; dall'altro non è riuscita a produrre, come sarebbe stato nelle sue intenzioni, una prospettiva di felicità davvero desiderabile dagli esseri umani. Se la ragione, distruggendo le illusioni, ha ridotto la condizione umana a quella di un eterno desiderare invano, non meno vana è la compensazione proposta dal cristianesimo, perché ciò che offre non è in grado sollecitare il desiderio. In altri termini, le cose veramente desiderate dagli esseri umani sono dimostrate nulle dalla ragione, in quanto caduche ed evanescenti; le cose che la religione dichiara eterne non sono di alcun interesse per l'uomo. In questo senso i tanti fautori della permanenza in Leopardi di un sfondo in qualche modo religioso hanno ragione almeno in una cosa: il motivo per cui Leopardi non accoglie il messaggio cristiano non dipende, come molti hanno ritenuto, per una ripugnanza di carattere illuministico o razionalistico nei confronti della fede¹⁰⁸. Quello che veramente importa è che per Leopardi la religione si manifesta come causa del nichilismo ben prima che la ragione, giunta nel mondo moderno al suo stadio compiuto, pervenga al medesimo risultato, evidenziando così una ben singolare convergenza tra fede e ragione (non a caso Leopardi tentò dimostrare nello *Zibaldone* che il suo sistema si accorda perfettamente con il cristianesimo). Catone, nel passo dantesco che abbiamo citato sopra, cessa di interessarsi della moglie Marzia (e dunque di dare peso e importanza alla vita terrena) precisamente nel momento del suo trapasso dalla condizione pagana alla condizione cristiana ("per quella legge / che fatta fu quando me n'uscì fuori"). Poiché a Marzia questo trasferimento non è concesso (Marzia è menzionata, come è noto, nel canto IV dell'*Inferno*), le sorti si separano irrimediabilmente. Per entrambi la vita terrena si è rivelata essere nulla. Ma per Marzia questo nulla è l'unica cosa che c'è. Ecco perché gli spiriti virtuosi senza fede piangono solo di sospiri, e la loro

¹⁰⁸ Abbiamo in proposito un documento assai interessante, conservato nelle memorie di Angelo Brofferio, che a sua volta riferisce un colloquio avuto con Ranieri e la sorella Paolina (v. Damiani 2008b, pp. 48-50). Il giorno prima della sua morte (13 giugno 1937) Leopardi si siede al balcone della casa di Vico Pero, per assistere ai festeggiamenti per la ricorrenza di S. Antonio. Prendendo spunto da qui, Leopardi e Ranieri sin mettono a discutere di fede e religione. Mentre Ranieri depreca le "assurdità religiose" e la scaltrezza dei preti nel raggirare i creduloni, Leopardi medita seriamente sul perché a suoi giorni la fede di Colombo o di un Tasso appare essersi spenta. Ranieri interpreta questa osservazione come se Leopardi intendesse deprecare questo mutamento (e forse non senza ragione, perché alla fin fine per Leopardi la religione era pur sempre un'illusione, che per molti aveva un reale effetto consolatorio: si pensi alla zia Ferdinanda). Purtroppo però, osserva Ranieri, la fede ripugna la ragione. Ma Leopardi replica chiedendo perché la ragione di Leibniz Newton e Colombo non fosse ripugnante come la nostra. La domanda resta senza risposta, perché poco dopo Leopardi propone di abbandonare un argomento così malinconico. Ma a noi rimane, mi pare, una preziosa informazione. I casi di uomini di grande intelligenza e ingegno che pure avevano fede certifica che il dissidio tra fede e ragione non è in linea di principio insanabile (così come, in accordo con la tesi lungamente argomentata dal filosofo americano Charles Taylor - Taylor 2009 - la secolarizzazione deve essere intesa come un evento storico e contingente, non come l'inevitabile trapasso dal falso al vero). Dunque le ragioni per cui la fede non può essere accolta sono altre.

infelicità è fatta di "duol senza martiri". Esattamente tale è anche l'infelicità di Leopardi. Anche quando siede "sopra l'erbe, all'ombra", dunque in un luogo tranquillo paragonabile al Limbo dantesco ["loco aperto, luminoso e alto"], un "fastidio" gli "ingombra / la mente", "uno spron quasi [lo] punge, / sì che, sedendo ["vidi 'l re Latino / che con Lavinia sua figlia sedea"] più che mai [è] lunge / da trovar pace o loco. / E pur nulla non [brama], / E non [ha] fino a qui cagion di pianto". Duol senza martiri, infelicità senza cagion di pianto. Questa è per Leopardi l'eredità che lasciano agli uomini il tramonto del mondo classico e l'impotenza del cristianesimo.

Capitolo Quinto **Pletone, Platone, Plotino, Porfirio**

1. Giorgio Gemisto Pletone e il cristianesimo

C'è nell'opera leopardiana un indizio interessante, anche se minimale, di come per Leopardi dovrebbe essere la religione per ottemperare, diciamo così, alla sua funzione naturale, venendo incontro alle reali esigenze di chi ad essa si affida (il modello, di nuovo, è la zia Ferdinanda). Questo non significa che una religione di questo tipo sia vera o anche possibile (anzi, è vero il contrario); ma l'esempio serve comunque a mettere in chiaro per quali ragioni la religione cristiana sarebbe inefficace *anche se fosse vera*¹⁰⁹.

Durante il soggiorno romano del 1822/23 Leopardi si imbatte per caso (in margine alle ricerche che stava conducendo sull'Eusebio del Mai) in un'operetta del filosofo greco bizantino (attivo nel XV secolo) Giorgio Gemisto Pletone, intitolata *de virtutibus*. Questo opuscolo dovette incuriosire il nostro, perché dall'elenco di letture datato 1° giugno 1823 (ossia poco dopo il suo ritorno a Recanati) si evince che oltre al *de virtutibus* ha letto tutto ciò che di Pletone aveva in casa, ossia il *Compendium Zoroastreum et Platonicum dogmatum* (riassunto ed estratti dall'opera più importante di Pletone, ossia il *de legibus*, per la maggior parte fatto distruggere dal Metropolita di Costantinopoli Gennadio Scolario), disponibile del tomo XIV del Fabricius, e l' *Orazione in morte della imperatrice Elena Paleologina* (in realtà un trattatello sull'immortalità dell'anima). Per il secondo e più importante atto di questa vicenda occorre attendere il febbraio 1827, quando Leopardi pubblica sul "Nuovo Ricoglitore" un articolo intitolato *Discorso in proposito di una orazione greca di Giorgio Gemisto Pletone e volgarizzamento della medesima*, ossia dell'elogio funebre per l'imperatrice di cui abbiamo appena detto. L'intero testo fu poi pubblicato da Leopardi nel corso dello stesso anno in un volumetto a parte, con poche differenze, presso l'editore Stella¹¹⁰. Si noti - dato forse non irrilevante - che questa è l'ultimo dei suoi volgarizzamenti.

Potrebbe sembrare strano, a prima vista, che Leopardi decida di tradurre l'orazione sull'immortalità dell'anima piuttosto che il *de virtutibus*, il cui argomento era sicuramente più consono alla sua sensibilità. Perché mai colui che di lì a poco avrebbe scritto il *Dialogo di Plotino e di Porfirio* dovrebbe provare qualche interesse per l'immortalità dell'anima? Il discorso introduttivo non chiarisce sino in fondo le ragioni dell'interesse di Leopardi, né per il tema dell'orazione né in generale per Pletone. La mia tesi è che queste motivazioni ovviamente ci sono, ma che Leopardi non le poteva rendere esplicite.

Le cose si fanno chiare, a mio avviso, sulla base delle due seguenti considerazioni. In primo luogo Pletone fu una singolare figura di filosofo platonico, creatore di un complesso sistema metafisico, etico e politico (esposto in particolare nel *de legibus*) di schietta osservanza pagana, e completamente privo di un qualunque riferimento alla religione cristiana. Questa è la ragione per cui Scolario fece bruciare l'opera. Infatti rapidamente Pletone si fece fama di eretico, ossia di avere abiurato in segreto il cristianesimo in favore di un neopaganesimo. Racconta infatti Scolarius (e questo racconto Leopardi lo poteva leggere nel Fabricius) che Pletone attendeva l'avvento imminente di una nuova

¹⁰⁹ Riassumo qui le conclusioni raggiunte in Trabattoni 2022.

¹¹⁰ V. D'Intino 2012, pp. 379-380.

religione, diversa sia dall'islamismo sia dal cristianesimo. Gli studiosi contemporanei non sono del tutto concordi nel valutare l'effettiva posizione di Pletone (anche se la tesi neopagana sembra preponderante)¹¹¹. Ma non è questo che ci interessa. Ci interessa invece rilevare che nel *Discorso* preposto alla traduzione Leopardi sembra sposare la posizione di Scolario quasi alla lettera: Pletone, scrive in nostro,

esaminate le religioni dei tempi suoi, riprovata la maomettana, che di quei giorni, piantata nel più bel paese di Europa, pareva come trionfante e già prossima ad ottenere il primo grado, non fu soddisfatto nè anche della cristiana.

Tutto lascia supporre che l'insoddisfazione di Pletone sia figura di quella di Leopardi medesimo (ricordiamo di nuovo che il dialogo di *Plofino e Porfirio*, in cui Leopardi solleva in modo coperto pesanti critiche al cristianesimo è di poco posteriore).

Questa ipotesi è avvalorata da una seconda considerazione. Se leggiamo anche noi tutto quello che Leopardi poteva leggere di Pletone emerge l'immagine di un filosofo che ha sposato una concezione naturalistica della vita, di tipo latamente pagano, con la prospettiva platonica e cristiana incentrata sulla sopravvivenza dell'uomo alla morte fisica. Gli dei di Pletone, lungi dal prescrivere la rinuncia alla vita e la negazione del piacere come accadeva nella versione ascetica del Cristianesimo che era familiare a Leopardi, a scapito della concreta felicità degli individui e con inevitabile infiacchimento della vita morale e civile, concedono invece un franco e aperto consenso anche ai beni di questo mondo, in nome di una virtù classicamente intesa, che spinge gli uomini non già a un inefficace ripiegamento interiore, bensì alla cura della salute e della prestanza fisica, (un tema sul quale Leopardi si sofferma in modo quasi ossessivo *Zibaldone*, per evidente coinvolgimento personale), all'azione moralmente e politicamente virtuosa, e all'armonico sviluppo della società civile.

Un indizio del fatto che l'interesse di Leopardi per l'orazione di Pletone sia stato suscitato dall'intento che questo autore dimostra, sia pure in un'opera che ha come oggetto principale l'immortalità dell'anima, di salvaguardare i beni e la felicità terrena, si ricava da uno dei due luoghi dello *Zibaldone* in cui Leopardi menziona Pletone (4240, 31 dicembre 1826):

Circa la stima che gli antichi facevano della felicità, e il contarla come una delle principali doti dei loro eroi, e come soggetto principalissimo di lode, è curioso vedere come Giorgio Gemisto Pletone, nella sua breve ed elegantissima orazione in morte della imperatrice Elena, poi fatta monaca e detta Ipomone, pubblicata da Mustoxidi e Scinà nella loro συλλογή ἑλληνικῶν ἀνεκδότων τετράδιον, cioè quaderno γ', imitando nelle altre cose, e molto felicemente, gli antichi, gl'imiti anche in questo, di lodar principalmente quella donna per li favori della fortuna; sentimento alieno da' suoi tempi.

Ma anche quando viene a trattare dell'immortalità dell'anima, Pletone ne parla alla luce di una continuità ininterrotta con la vita attuale. Per Pletone esistono una vita e un universo unico in cui tutto accade, senza che sia necessario un riferimento a una condizione superiore, altra e diversa rispetto a quella presente.

Prendendo come base il fatto che il bene che l'uomo desidera ha i connotati dell'infinita, e che questa infinita deve tenere conto dell'inoppugnabile soluzione di continuità rappresentata dalla morte, abbiamo dunque da una parte un Cristianesimo platonico che si disinteressa di questo mondo, ossia dei dolori e dei desideri concreti dell'uomo, senza però riuscire a rendere appetibile l'altro; dall'altra parte abbiamo un platonismo che tiene ben salde le sue radici nei beni e nei mali di questo mondo, e dunque argomenta in favore dell'immortalità umana non per sostituire questo mondo con un altro, questa felicità con un'altra: ma precisamente e solo per colmare quegli aspetti di cui questo mondo risulta mancante. Il modello proposto da Pletone tenta di prolungare i benefici del paganesimo tramite una religione/filosofia che dia valore alla vita, che conservi e non annulli il valore dei beni

¹¹¹ Per questo problema v. Trabattoni 2022.

terreni, che dia all'uomo una speranza di felicità comprensibile. In altre parole, Leopardi sembra vedere in Pletone quel filosofo che ha integrato in un sistema unico i pregi del paganesimo e del Cristianesimo, scartandone al tempo i difetti: l'assenza, nel paganesimo, di una prospettiva infinita; il disprezzo, inerente alla natura stessa del cristianesimo, per la dimensione terrena a finita.

Leopardi, come detto, non pensava certo che il fantasioso edificio costruito da Pletone avesse la pur minima possibilità di essere vero. Ma non è questo il punto, perché per Leopardi il dolore che l'uomo sente l'esigenza impellente di curare riguarda la vita presente, e per fare questo un buon surrogato è l'uso delle illusioni. Questo è appunto il segreto che rese la vita degli antichi molto meno infelice e angosciata di quella dei moderni. Leopardi non emula mai gli illuministi più radicali, che mettono in ridicolo la religione cristiana degradandola a una sequela di inverosimili fandonie consolatorie. Il filosofo delle "illusioni" non ha titolo per diffidare dell'inverosimile in linea di principio. Leopardi piuttosto è irritato dal fatto che la religione cattolica abbia pesantemente contribuito a distruggere le illusioni pagane, le uniche che potevano rendere sopportabile la vita, senza essere in grado di sostituirle in modo adeguato.

In questo senso il cristianesimo, per Leopardi, a portato ha compimento, perfezionandola, l'opera distruttiva della ragione. Se infatti è vero che già la ragione si è posta in contrasto con le illusioni, non per questo la battaglia per difendere il valore della vita terrena poteva dirsi ancora definitivamente perduta. All'interno dell'universo pagano le ragioni per vivere, visto che vivere pur si deve, non possono in ogni caso che essere cercate dentro la vita, e non fuori di essa. E del resto sappiamo che per Leopardi finché c'è vita c'è illusione. Come abbiamo visto commentando la lettera al Brighenti del 14 giugno 1820, "tutto il bene consiste nelle care illusioni"; e la speranza, che è una "delle più belle", è concessa agli uomini dalla natura in modo che "difficilmente possono perderla". Perciò sino a che la vita che ci è concesso di vivere è solo questa presente, le illusioni (e in particolare la speranza, che in un certo senso le riassume tutte) necessariamente rinasceranno. Se la vita è una sola, non solo la forza inderogabile del nostro desiderio di felicità, ma anche la stessa natura, a dispetto di tutte le apparenze e di tutti i ragionamenti inoppugnabili a cui l'intelletto sempre e di nuovo ci costringe, sempre e di nuovo suggeriscono che la vita ha pur sempre un valore - se non altro per garantire la continuità della vita medesima. Dunque nel mondo precristiano, anche se non filosofico, la sapienza di Sileno non ha mai davvero l'ultima parola: se non altro perché suscitatrice di poesia, di "immaginazione e anche" di "sensibilità malinconica", che non hanno "forza senza un'aura di prosperità, e senza un vigor d'animo che non può stare senza un crepuscolo un raggio un barlume di allegrezza".

La nullità della vita presente, viceversa, è sancita senza appello dal cristianesimo, nel momento in cui stabilisce che ogni residua speranza (l'illusione più bella) deve essere riposta nell'altra vita. Come ha scritto Mario Luzi (Luzi 2001) nella sua penetrante *Introduzione a I nuovi credenti*, se l' "ottimismo di maniera" dei nuovi credenti non ammette la leopardiana "denigrazione del mondo", "la speranza cristiana non la condanna". Tuttavia c'è ben poco di che essere consolati da questa assoluzione, perché promuove un fantasma di speranza che non ha presa sulla vita (non a caso nel discorso preliminare alla traduzione plotonica Leopardi paragona Pletone a Lutero, il che non può non far venire in mente la controversa tesi di Weber); si consuma tutto nell'attesa di un'altra vita, che peraltro è ignota e dunque priva di una reale appetibilità. L'emblema più rappresentativo di questa opposizione del cristianesimo alla vita è il caso dei bambini morti appena nati secondo Adelaide. Questa, a parere della "madre", è la vita cristiana perfetta. Tanto poco ha a che fare la speranza cristiana con questa vita, che la perfetta vita cristiana coincide con l'assenza di vita (e del resto è noto che la speranza fugge i sepolcri).

2. Plotino, Porfirio e il suicidio

Si svela in questo modo, a me pare, il senso profondo del *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, e in particolare del nesso difficilmente districabile, in esso presente, tra platonismo apparente e cristianesimo latente. Leopardi incontra i protagonisti di questa storia ancora una volta dentro l'immensa "Bibliotheca" del Fabricius, amico di fantasia e realtà virtuale dell'enfant prodige, dentro

cui il malinconico adolescente vive come una seconda casa il maggior tempo della sua vita a Montemorello. Il primo frutto del suo sterminato lavoro di studio, che gli procurerà la prima menzione a stampa e un barlume di notorietà, è come è noto il *Porfirii de vita Plotini et eius dogmati* (1814). Nel capitolo 11 della sua biografia Porfirio racconta, con una singolare noncuranza della propria persona e i riflettori sempre puntati sulla grandezza di Plotino, di come una volta egli fosse sul punto di togliersi la vita, e ne fu dissuaso proprio dal maestro. Nelle *Observationes* che aggiunge alla sua traduzione Leopardi rammenta che la stessa storia è raccontata anche da Eunapio nella sua *Vita di Plotino*. Leopardi menziona anche il fatto che secondo Eunapio Plotino avrebbe poi trascritto i discorsi che in quell'occasione aveva fatto a Porfirio in un suo trattato. Il Fabricius formula l'ipotesi che questo trattato sia identificabile con il primo dei due scritti plotiniani a cui lo stesso Porfirio ha dato il titolo *Sulla Provvidenza* (III, 2); e Leopardi riprende puntualmente questa congettura.

Gli studiosi sono concordi nel ritenere che la tesi del Fabricius sia erronea. L'idea che Plotino abbia messo per iscritto le conversazioni con Porfirio è probabilmente sorta, in Eunapio o nella sua fonte, combinando l'episodio del minacciato suicidio con la presenza, nelle *Enneadi*, di un brevissimo trattato che ha proprio per titolo *Sul suicidio* (I, 9). Poiché sappiamo che le *Enneadi* sono state riordinate e preparate per la pubblicazione proprio da Porfirio, è sembrato naturale collegare le due cose. Tuttavia la proposta del Fabricius non è priva di giustificazioni, sia pure sul piano strettamente teorico. Con quali argomenti, possiamo chiederci, Plotino ha convinto Porfirio a non suicidarsi?

Plotino aveva a disposizione, in primo luogo, l'autorevole trattazione del problema che Platone, per bocca di Socrate, aveva esposto nel *Fedone*. Il suicidio non è lecito, spiega Socrate in quel testo, perché noi uomini siano collocati in questo mondo dagli dèi, e dunque siamo tenuti a mantenere la posizione che ci hanno assegnato sino a che non saranno loro stessi a decidere di liberarci. Questo rispetto della volontà divina deve essere inteso, si badi, alla luce dei presupposti eudemonistici che abbiamo enunciato sopra. Per Platone non è questione né di obbedienza a una legge né di senso del dovere. Il fatto è che gli dèi, nella loro perfetta sapienza, conoscono meglio di noi qual è il nostro proprio bene (ossia la felicità). È dunque nostro preciso interesse, in quanto appunto noi tutti uomini vogliamo essere felici, attendere che gli dèi decidano per noi se è meglio vivere o meglio morire. Questo modo di trattare il problema, a causa della sua natura prettamente egoistica, potrebbe essere urticante per i modi più correnti di intendere la morale¹¹². Ma a noi interessa in modo particolare perché, come abbiamo visto sopra, l'importanza assoluta concessa alla felicità è il tratto distintivo del cripto-platonismo di Leopardi.

Il breve trattato di Plotino sul suicidio non fa alcun cenno, tuttavia, all'argomento del *Fedone*: la ragione per cui il suicidio è vietato è qui del tutto diversa. In generale Plotino ritiene, interpretando in modo crudamente radicale (ma in realtà anche improprio) un celebre passo del *Teeteto* platonico (176a-b), che l'obiettivo ultimo dell'anima umana sia quello di staccarsi totalmente dal corpo per rendersi simile a dio. Questo risultato si può ottenere, però, solo dopo che la purificazione dal corpo, da attuarsi in questa vita, è stata condotta a termine in maniera completa. Se invece uno si toglie la vita anzitempo, senza che la purificazione sia stata ultimata, non potrà ottenere dalla morte il bene a cui mira. Per Plotino, in altre parole, l'anima deve lasciar andare il corpo quando non ne ha più bisogno. Ma

Che dire allora di uno che voglia forzatamente dissolvere il suo corpo? Che gli ha fatto violenza e che è stato lui ad allontanarsi dal corpo, non che l'ha lasciato andare. Così, quando si separa dal corpo, non lo fa col cuore sgombro di passioni, ma con sofferenza dolore o per un impeto di collera. (***)

Come non pensare a Pier delle Vigne, suicida per "disdegno" gusto?

Se ora torniamo al racconto di Porfirio, non troviamo traccia né degli argomenti di Platone né di quelli di Plotino. Ma il testo, sia pur breve, non ci lascia privi di una indicazione interessante. Racconta infatti che Plotino dopo aver detto che il proposito di Porfirio non era quello di una mente ragionevole,

¹¹² Su questo problema sono intervenuto più volte. V., da ultimo, Trabattoni 2021.

ma quello di uno affetto da una patologica "melancolica", gli abbia semplicemente consigliato di fare un viaggio (*itaque abire me iussit*, nella traduzione leopardiana¹¹³). Se la contrapposizione tra salute mentale e follia potrebbe in qualche modo alludere all'agitazione che nel trattato di Plotino accompagna il suicidio, tuttavia nella *Vita* di Porfirio Plotino non fa nessun riferimento alla vita dopo la morte. Anzi, l'accento al "viaggio", che in fondo è consiglio di banale buon senso che chiunque (né platonico né filosofo) potrebbe dare, fa capire che Plotino non ha in mente deterrenti o consolazioni di carattere metafisico. Quello che vorrebbe ottenere, invece, è semplicemente che Porfirio, mutando aria e dunque facendo nuove esperienze, recuperasse il gusto per questa vita. Ciò che puntualmente accade: Porfirio parte per la Sicilia, e depone per sempre le sue tentazioni di suicidio (anche se, a causa di questo viaggio, non rivedrà mai più il suo maestro).

Ecco dunque perché la proposta del Fabricius, riguardante l'identificazione del libro in cui Plotino avrebbe raccolto le esortazioni indirizzate a Porfirio, a non è priva di interesse. L'universo teorico di Plotino è affetto da una ambiguità costitutiva (in gran parte ereditata dallo stesso Platone), tra la visione oltremondana che invita alla fuga dal mondo, da un lato, e l'esigenza che la struttura metafisica e graduale della realtà non faccia apparire in nostro mondo, nello stesso momento in cui ne propone una spiegazione, come una cosa senza valore. Plotino, in particolare, per un verso enfatizza la fuga oltremondana (che in Platone era molto più contenuta), per un altro verso si trova a dover combattere in modo deciso la visione del mondo propria degli gnostici, che contrapponevano in modo molto netto il mondo celeste, unico luogo dove sta il bene, al mondo terreno, dove regnerebbero solo il male e la cattiveria. Plotino scrisse alcuni trattati espressamente contro gli gnostici¹¹⁴, ed anche quello citato dal Fabricius risente di questa sensibilità. Qui infatti Plotino tenta di dimostrare in vari modi che anche il mondo materiale è relativamente buono, e soprattutto che "anche in questo mondo un'anima può essere felice"***.

Questo è il punto. Per un platonico dovrebbe essere normale non temere la morte, o addirittura desiderarla; perché solo con il distacco da corpo l'anima potrà conseguire in modo pieno e completo la felicità che desidera; e questo dovrebbe essere ancora più vero per Plotino, visto che come detto il tema della fuga dal mondo è nel suo platonismo particolarmente accentuato. Che cosa dunque potrà mai dire un platonico a un altro platonico che minaccia di suicidarsi perché vuole condurre subito la sua anima verso la felicità promessa se non che "anche in questo mondo un'anima può essere felice"? A questo proposito, si badi, l'argomento del trattato plotiniano sul suicidio è un'arma spuntata. Qui Plotino ha in mente il caso ordinario di un suicida che compie il suo gesto perché irato contro la vita o contro qualcuno. Ma il platonico potrebbe addurre ben più tranquille e pacate considerazioni, in fondo non molto diverse da quelle di Adelaide: se la felicità è altrove, perché indugiare qui?

È interessante notare che proprio questa idea di felicità terrena è sottolineata dal Leopardi adolescente in una delle poche annotazioni di contenuto presenti nel suo commento alla *Vita Plotini*:

Con quel libro Plotino vuole dimostrare che gli animi possono godere della felicità anche in questo mondo, e non bisogna arrendersi alle tribolazioni e alla sorte avversa, ma combattere strenuamente il destino iniquo, così da poter conseguire i premi della virtù¹¹⁵.

Poiché si tratta di una parafrasi dal Fabricius, il giudizio non è suo. Ma è comunque significativo che l'abbia riportato. Inutile dire, evidentemente, quale importanza avrà per Leopardi l'ideale classico e pagano di una felicità terrena conseguita all'insegna della *virtus*.

3. *Il viaggio come antidoto*

¹¹³ Citiamo l'opera leopardiana nell'edizione curata da Claudio Moreschini (Moreschini 1982)

¹¹⁴ *En.* 3,8; 5,8; 5,5; 2,9.

¹¹⁵ Fabricius, IV.2, p. 113: "Is ni fallor fuit de providentia, quem ad Porphyrium in Siciliam misit (Ennead. III, lib. 2) in quo disputant animis licere in hoc quoque mundus esse felicibus, et calamitatibus non esset succumbendum, sed decertandum adversus illas strenue, ut praemia virtutis proposita adsequaris

Ma anche il tema del viaggio è molto interessante. Il viaggio terreno (non la *nekuia* classica, e nemmeno il viaggio di Dante, imitato nell' *Appressamento della morte* e poi grottescamente riprodotto nel canto VIII dei *Paralipomeni*) è sinonimo di ricerca della felicità su questa terra, intesa come slancio verso il futuro, speranza di cose nuove, amore, gloria, ma anche distrazione e divertimento. Tale è, per Leopardi il viaggio tentato e mai eseguito nell'*annus horribilis* 1819. In una disperata lettera al Giordani del 26 luglio (237) Leopardi fa ben capire al suo amico che ormai ha raggiunto la soglia della disperazione, ossia il punto in cui diventano degne di seria considerazione anche le decisioni più gravi:

la mia vita non valendo più nulla, posso gittarla, come darò in breve, perché non potendo vivere se non in questa condizione e con questa salute, non voglio vivere, e potendo vivere altrimenti, bisogna tentare.

Poi, nella celebre lettera al padre scritta in occasione della tentata fuga (242), spiega la necessità del passo che sta compiendo con accenti forse meno disperati (per ragioni di circostanza) ma non meno eloquenti:

Ella conosceva ancora la miserabile vita ch'io menava per le orribili malinconie, ed i tormenti di nuovo genere che mi procurava la mia strana immaginazione, e non poteva ignorare quello ch'era più ch'evidente, cioè che a questo, ed alla mia salute che ne soffriva visibilissimamente, e ne soffersse fino da quando mi si formò questa misera complessione, non v'era assolutamente altro rimedio che distrazioni potenti e tutto quello che in Recanati non si poteva mai ritrovare.

Il viaggio, dunque, anche se non è per Leopardi come lo fu per Porfirio esattamente un rimedio *contro il suicidio*, è inteso tuttavia come l'unica possibile alternativa a una vita che non è vita: Anzi, che è poco più morte. Analoghe sofferenze, più o meno disperate, e simili esigenze di cambiamento e di distrazione governeranno anche tanti altri viaggi di Leopardi, come l'ultima partenza da Recanati il 23 aprile del 1830. Circa un mese prima, in un'altra celebre lettera (1522), aveva confidato al Vieusseux:

Mio carissimo amico. Son risoluto, con quei pochi danari che mi avanzarono quando io potea lavorare, di pormi in viaggio per cercar salute o morire, e a Recanati non ritornare mai più...Io non ho più, che perdere, e ponendo anche a rischio questa mia vita, non rischio che di guadagnare.

Il viaggio, di nuovo, è l'estremo tentativo di rimediare con la distrazione a una vita già morta, talmente morta che nulla in realtà si perderebbe, perdendola.

Ma abbiamo anche un documento che potrebbe rivelare una associazione più stretta, ossia di sapore "porfiriano", tra il viaggio e la morte (intesa in questo come suicidio). Tra i vari documenti conservati nel fondo della Biblioteca Nazionale di Napoli, si trova una schedina, scritta su due facciate, in cui Leopardi ha appuntato alcune parole (o brevi sintagmi) in forma di endecasillabi. Non sono chiari né il senso né l'uso di questi appunti; e soprattutto il nesso fra i termini elencati è nella maggior parte dei casi tutto da interpretare. Solo la seconda facciata è stata spiegata in modo del tutto soddisfacente da Paola Zito, mentre per alcune righe della prima io stesso ho proposto poco tempo fa alcune possibili (e opinabili) chiavi di lettura¹¹⁶. La parte che mi interessa qui è invece il primo "verso" (diciamo così):

1. Viaggi. Fuligno. Sol. Suicì. Spoleto

Il testo contiene due abbreviazioni (Sol. e Suicì.), cosa comune in questo documento, per l'esigenza di rispettare l'endecasillabo. Se Sol. potrebbe indicare "solitudine", è quasi certo che Suicì deve essere sciolto in "suicidio". Dunque in questo breve appunto il suicidio è accostato ai viaggi. Ma Leopardi

¹¹⁶ Cfr. in proposito Trabattoni 2020.

ci svela anche di che viaggio si tratta. Una lapide sul muro del fu Albergo Posta di Spoleto ricorda che Leopardi vi ha soggiornato due volte, e precisamente il 20 novembre 1822 e il 4 settembre 1830. La prima di queste due date corrisponde al primo viaggio di Leopardi, da Recanati a Roma, compiuto dal 17 novembre al 3 dicembre 1822. La seconda data si riferisce invece al viaggio da Firenze a Roma per la via di Siena, in compagnia di Ranieri; ma l'anno è sbagliato, perché si tratta in realtà del 1833. Anche in questo caso, venendo da Arezzo e da Perugia via Siena e Cortona, si passa da Foligno e Spoleto¹¹⁷. Per ragioni che ho spiegato altrove, ci sono buoni motivi per credere che la schedina qui in oggetto alluda a eventi del 1822/23 e anche prima (mentre l'altra facciata risale al soggiorno bolognese del 1826); dunque il viaggio di cui qui si parla è la prima e tanto sospirata uscita di Leopardi dalle mura di casa. Ora, è troppo azzardata l'ipotesi che Leopardi, riuscendo finalmente a godere delle distrazioni del viaggio dopo il periodo terribile che aveva attraversato, sia si sia ricordato che proprio un viaggio aveva curato la melancolia di Porfirio, salvandolo dal suicidio? Perché non sperare che un viaggio avrebbe potuto avere un effetto benefico sulla "strana immaginazione" di cui parla nella lettera al padre?

E a proposito di questa espressione: che cosa intende Leopardi quando parla al padre della sua "strana immaginazione"? Torna a proposito il passo dello *Zibaldone* (138), già citato in un'altra sezione di questo libro, in cui Leopardi descrive le sue reazioni alla lettera terrificante del Giordani. Ecco il luogo che ora ci interessa:

Io considerava quel desiderio della morte come eroico. Sapeva bene che in fatti non mi restava altro, ma pure mi compiaceva nel pensiero della morte come in una immaginazione.

Ecco dunque di quale "immaginazione" si tratta: l'immaginazione di figurarsi il suicidio come un gesto in qualche modo degno di stimolare la volontà e il desiderio, appunto in quanto eroico. Già sappiamo che Leopardi è costretto a ricredersi, per l'evidente contraddizione insita nel fatto che non si può affermare la vita con un atto che procura la morte. Questa è appunto la ragione per cui si tratta di una immaginazione "strana". "Strano" non vuol dire, nel vocabolario leopardiano, "bizzarro", "curioso". Significa piuttosto "estraneo"¹¹⁸. Estraneo, qui, nel senso di inadatto, inadeguato, fuori posto, non collimante con la situazione. Questa lettura contrasta solo in apparenza con quel luogo del Porfirio in cui il protagonista, dopo aver ammesso che effettivamente nutre propositi suicidi, dice che la "vanità di ogni cosa" lo riempie anima e corpo "per un modo di dire strano, ma accomodato al caso". Come scrive più volte nelle sue riflessioni sul suicidio stese nello *Zibaldone*, è molto strano che la vita si opponga alla vita, che gli umani siano gli unici viventi che fanno violenza a sé stessi; parimenti è strano che l'essere sia nulla e l'unica realtà siano le illusioni, che ciò che pare saviezza sia pazzia, e viceversa. Eppure tutte queste stranezze, tutte queste cose che dovrebbero essere estranee alla vita, sono "accomodate al caso". L'arcano dell'esistenza umana consiste proprio nel fatto che quello che dovrebbe essere non è, e viceversa.

Leopardi naturalmente non può dire a suo padre che la fuga da Recanati è in qualche modo un passo che è costretto a fare, costi quello che costi, per allontanare le fantasie suicide. Tuttavia credo proprio che stia parlando di questo. È difficile stabilire come avrebbe interpretato Monaldo, se avesse potuto leggere la lettera, questa "strana immaginazione". Forse sarebbe cascato dalle nuvole, se prendiamo per buono quello che scrive al cognato Carlo Antici nel dicembre 1818, assicurandolo che i suoi figli sono beati e felici a Recanati e non desiderano niente di più¹¹⁹. Forse, se più realisticamente pensiamo che fosse al corrente dell'infelicità di Giacomo, avrebbe cercato di capire il senso di quelle due parole. Ma è anche possibile che Monaldo fosse perfettamente al corrente di che cosa il figlio voleva dire (sempre, beninteso, che la mia ipotesi sia accettabile); e dunque in qualche modo quella frase poteva

¹¹⁷ Come è noto, la visione della città di Trevi, che si trova a sinistra della Via Flaminia procedendo da Foligno verso Spoleto, ha suggerito a Leopardi due ottave dei *Paralipomeni* (cfr. Brilli 2000 - viaggio - p. 31).

¹¹⁸ V. il commento di Blasucci (2019) al v. 24 del *Passero solitario* ("quasi romito, e strano"): "strano: estraneo"

¹¹⁹ Cfr. Damiani 1998, p. 110.

risuonare come una minaccia. Purtroppo non possiamo dirlo, perché troppo poco sappiamo dei rapporti intimi tra Giacomo e suo padre (e qui, ancora una volta, dobbiamo rimpiangere amaramente la perdita delle lettere di Leopardi alla Zia Ferdinanda).

In ogni caso non ci interessa qui approfondire la questione sotto il profilo biografico. I dati che abbiamo raccolto (e interpretato) ci servono soprattutto per confermare che intorno al 1819 il suicidio occupava i pensieri di Leopardi non solo come ipotesi teorica. I celeberrimi versi sul desiderio di morire e sulla tentazione del suicidio che Leopardi inserisce nelle *Ricordanze* richiamano un appunto dello Zibaldone (82: ancora senza data, ma collocabile nel 1819¹²⁰) che ne costituisce l'evidente retrotesto:

Io era oltremodo annoiato della vita, sull'orlo della vasca del mio giardino, e guardando l'acqua e curvandomi sopra con un certo fremito, pensava: S'io mi gittassi qui dentro, immediatamente venuto a galla mi arrampicherei sopra quest'orlo, e sforzandomi di uscir fuori, dopo aver temuto assai di perdere questa vita, ritornato illeso, proverei qualche istante di contento per essermi salvato e di affetto a questa vita che ora tanto disprezzo, e che allora mi parrebbe più pregevole.

Per una volta, almeno sotto certo profilo, la prosa dello *Zibaldone* è più vivida della poesia. Laddove nelle *Ricordanze* Leopardi è "*pensoso* di cessare dentro quell'acque / la speme e il dolor" [suo], ovvero sta meditando (così Blasucci 2022, nel suo commento *ad loc.*, interpreta giustamente l'aggettivo *pensoso*) di suicidarsi, nello *Zibaldone* si parla di un fremito. Il fremito è molto più pericoloso del pensiero, perché è capace di generare un impulso immediato, talmente immediato da essere incontrollabile. Dei fremiti, anche e soprattutto dei nostri, è naturale aver paura. Diverso è il pensiero. Il pensiero prende tempo, valuta, soppesa, e solo dopo delibera. Il pensiero concede il tempo di ripensare; il fremito no. Non è impossibile che il giovane Leopardi disperato dell'anno 1819 abbia avuto paura di sé stesso. Ma per fortuna si salva dalla pericolosa immediatezza del fremito con l'immaginazione. L'immaginazione, anche in questo caso, fa quello che fa sovente, ossia si porta avanti, cercando di prevedere che cosa potrà accadere. Qui Leopardi con l'immaginazione riesce a capire ad antivedere, che cosa "sentirebbe" se riuscisse a sopravvivere al suo tentativo di suicidio: muterebbe totalmente la sua intenzione. Laddove prima cercava in tutti i modi di morire, ora cercherebbe in tutti i modi di vivere.

Ma come fa Leopardi a conseguire la certezza che lo scampato pericolo gli restituirebbe l'amore per la vita? L'ipotesi più immediata è che la potenza dell'immagine sia qui capace di anticipare il sentire, il quale sarebbe sua volta la fonte di una conoscenza più forte della ragione come principio per determinare dell'azione. In breve, la sequenza sarebbe questa. Il sentimento iniziale della nullità di tutte le cose si converte in verità accertata dalla ragione (teoria del piacere), la quale a sua volta prescrive che la scelta più ragionevole di tutte sarebbe quella di preferire la morte alla vita (da cui la tentazione/progetto di suicidio). Tuttavia il suicidio, messo alla prova dei fatti tramite l'immaginazione, sviluppa un sentire che si dimostra più forte della stessa ragione, negando la performatività delle sue conclusioni. Emblema di questo acuto contrasto è l'aspirante suicida descritto nello *Zibaldone* e nelle *Ricordanze*, che pochi secondi dopo aver deciso razionalmente di suicidarsi ora tenta invece di scampare al pericolo che da sé stesso si è procurato: non perché il suo intelletto abbia cambiato idea, ma perché si è sviluppato un sentimento opposto ai decreti della ragione e più forte di essa. Ma questo non significa (come vedremo nel prossimo capitolo) che il sentire implichi, per Leopardi, una legittima pretesa di verità diversa da quella che è propria della ragione. E infatti Leopardi, come abbiamo visto nel primo capitolo, fa seguire al sentire, alla rappresentazione immediata offerta dall'immagine, la mediazione giustificante della ragione, che manifesta la contraddittorietà del gesto suicida.

4. Dal Frammento sui suicidio al Dialogo di Plotino e di Porfirio

¹²⁰ Cfr. D'Intino - Maccioni 2016, p. 13.

All'inizio dell'abbozzo sul suicidio¹²¹ Leopardi, con taglio quasi giornalistico, rileva con preoccupazione l'aumento dei suicidi nel suo tempo, in particolare in Inghilterra. Rifiuta di spiegare questo fatto con l'idea che "l'uomo è cambiato". Il punto è, piuttosto, che "le illusioni sono sparite e le passioni...indebolite". Oggi, spiega Leopardi, il suicidio non riguarda più, come una volta, "persone illustri per grandi sventure", ma si vedono piuttosto "morti volontarie fatte con tutta freddezza". Queste morti dipendono dal fatto che sono stati tolti "la speranza e il timore del futuro"¹²², al punto che un non "meschino calcolatore" (spiega Leopardi in un periodo che rimane sospeso) facilmente saprebbe trarne le debite conclusioni "ragguagliando le partite di una vita nulla e morta e piena di dolore e di noia certa e inevitabile".

Il suicidio di cui qui si parla non è il suicidio eroico di Bruto o Catone, non quello descritto da Plotino nel suo trattatello, consumato in un passionale impeto di collera e neppure è il suicidio di cui parla Leopardi nello *Zibaldone*, vuoi nella forma del "fremito" vuoi in quella della "strana immaginazione" di un gesto eroico. È il suicidio calcolato di chi non vede più alcun tipo di stimolo per continuare a vivere, in cui la sapienza di Sileno è davvero, senza alcuna appendice, la verità ultima e definitiva. Quello di cui Leopardi è assolutamente certo è che questo lucido nichilismo può essere in qualche modo addomesticato, o temporaneamente rinviato, solo se trova una qualunque risorsa per accettare che l'esistenza duri ("se la vita è sventura, / perché da noi si dura?") dentro la vita stessa, e non al di fuori di essa. Le cose che davvero possono servire sono "la distrazione dell'uomo e il non farlo fermare a lungo in nessun oggetto neanche nel piacere". Questa è opera della natura, il cui "piano... intorno alla vita umana si aggira sopra la gran legge di distrazione, illusione e dimenticanza". Da qui la diagnosi radicale che Leopardi fa della condizione dell'uomo ai suoi tempi:

O la immaginazione tornerà in vigore, e le illusioni riprenderanno corpo e sostanza in una vita energica e mobile, e la vita tornerà ad esser cosa viva e non morta, e la grandezza e la bellezza delle cose torneranno a parere una sostanza, e la religione riacquisterà il suo credito; o questo mondo diverrà un serraglio di disperati, e forse anche un deserto¹²³.

Come si vede, in questo passo è nominata ancora la religione. Ma nel giro di pochi anni questa strada si rivelerà non solo impercorribile, e nemmeno soltanto controproducente: si mostrerà come la causa principale, ancor più dell'abborrita ragione, del fatto che la nullità della vita non concede scampo, e dunque che la sapienza di Sileno è inappellabile. La pietra tombale di questo percorso è il *Dialogo di Plotino e di Porfirio*.

Sul valore letterario (e in parte anche filosofico) di questa operetta esiste un ormai lungo dibattito, a partire dal ben noto giudizio (piuttosto negativo) del De Robertis¹²⁴. A più di un critico i due personaggi sono apparsi troppo diversi: l'uno, Porfirio, riprenderebbe in modo meccanico e sostanzialmente frigido le riflessioni sul suicidio stese nel diario e nel *Frammento*; l'altro, Plotino, rispecchierebbe invece la nuova e più felice condizione d'animo di Leopardi, maturata durante il soggiorno pisano: quando il suo cuore, come ha scritto Fubini, era "prossimo al suo risorgimento, se non già risorto" (p. 260). Di conseguenza, dal punto vista artistico si tratterebbe di un'opera non perfettamente risolta, o addirittura "un dialogo a metà", come scrisse De Robertis. Sulle questioni letterarie qui non voglio entrare, anche se leggendo le parti di Porfirio è difficile non notare una certa puntigliosa freddezza piuttosto lontana da quella "sprezzatura" castiglionesca da Leopardi tanto ammirata. Ancora Fubini (a mio avviso il commentatore che ha scritto le cose più interessanti su questo dialogo), pur accettando in parte il giudizio negativo di De Robertis, ha giustamente osservato

¹²¹ La datazione tarda (1832) proposta dai primi editori oggi è per lo più scartata, e vi è invece una certa convergenza praticamente unanime (Ghidetti, Damiani, Trevi) sul 1820. Interessante è il commento di Damiani (II, p. 1382) perché collima con l'ipotesi da cui prende spunto questo libro: questa datazione "sarebbe una prova in più che il nucleo del pensiero leopardiano è già essenzialmente formato a quel tempo"

¹²² Stesso accostamento nel Porfirio, Fubini 1983 p. 263

¹²³ V. Frattini 1978, p. 53; Damiani 2014, p. 59.

¹²⁴ Citato da Fubini 1983, p. 261.

(e d'altra parte si tratta di una osservazione abbastanza ovvia) che la grande distanza che si percepisce tra Porfirio e Plotino non è tanto dovuta a un "errore artistico", quanto alla "duplicità caratteristica del pensiero del Leopardi" (p. 261). Ma di quale duplicità si tratta?

Del tutto evidente, in primo luogo, è la distanza fra le coordinate spazio-temporali. Porfirio rappresenta il Leopardi disperato e solitario di Recanati, colto soprattutto nel biennio 1819-20: ossia il biennio in cui stendeva nello *Zibaldone* le sue riflessioni più cupe, soffriva della più totale assenza di distrazioni, e forse ha davvero pensato al suicidio (almeno stando a quello che dice) come a una prospettiva non soltanto teorica: ossia non come a un pensiero gratificante per continuare a vivere (il conforto che dà anche "il pensiero solo di potere ad ogni sua voglia sottrarsi alla miseria", come dice Porfirio nel dialogo) ma come una concreta possibilità di scelta. Plotino rappresenta, se non proprio un Leopardi risorto come vorrebbe il Fubini, almeno un Leopardi distratto e occupato, immerso nella vita di società, e dunque più disposto a "sentire" come non impellenti (o forse anche non del tutto vere) le conclusioni raggiunte dalla ragione. Ma io qui vorrei concentrarmi su un altro tipo di duplicità. Nella prima parte della sua perorazione Porfirio se la prende soprattutto con Platone. Ma come ritiene giustamente la maggioranza dei critici (e come è forse anche rivelato dallo stesso Porfirio là dove dice, alla fine delle sue argomentazioni, di sapere benissimo che non fu Platone l'autore delle dottrine da lui criticate), qui Platone è soprattutto figura del cristianesimo¹²⁵ (il che non è affatto strano, peraltro, visto che Platone era comunemente visto come il filosofo antico naturalmente alleato della religione¹²⁶). La "tirata" anticristiana di Porfirio è lunga e violentissima: tanto violenta da far sospettare la presenza di un forte risentimento. I "sentimenti di Platone", esordisce Porfirio, "non che li approvi, io piuttosto li abbomino". Poi prosegue dicendo che Platone, seminando il dubbio circa la vita ultraterrena e il relativo giudizio, ha reso "la morte piena d'affanno, e più misera che la vita". Infatti la prospettiva di un giudizio ultraterreno non è in grado, per Leopardi, né di promuovere con il timore la virtù in questa vita (è un timore efficace solo sui deboli e sui moribondi), né di confortarla con la speranza dell'altra (il "guiderdone" promesso è "uno stato che ci apparisce pieno di noia, ed ancor meno tollerabile che questa vita"). Come se non bastasse "Platone" tocca il culmine della sua crudeltà quando, pur non avendo fatto nulla per curare l'infelicità di questa vita, ci impedisce di liberarcene a cuor leggero:

Con che tu hai vinto di crudeltà, non pur la natura e il fato, ma ogni tiranno più fiero, e ogni più spietato carnefice che fosse al mondo.

Come dimostrano non solo il *Frammento* del 1820 (presumibilmente), ma anche i progetti letterari del 1825, Leopardi meditava da anni di scrivere qualcosa sul tema del suicidio. Tuttavia è lecito chiedersi perché Leopardi abbia atteso sino al 1827 per scrivere l'operetta: ossia proprio il momento in cui, anche a non voler essere così ottimisti come il Fubini, il suo atteggiamento di fronte alla vita era per molti versi cambiato. Una risposta ovvia è che Leopardi volesse proprio rendere conto di questo cambiamento, opponendo in un certo modo il suo nuovo "io" (Plotino) a quello vecchio (Porfirio). Ma mi sembra una conclusione troppo semplice, perché chi legge il dialogo non ha certo l'impressione che l'autore voglia suggerire al lettore una netta scelta di campo, forse pure tra una vecchia e nuova versione dello stesso soggetto. Il lettore percepisce, a mio avviso, che Porfirio è Leopardi attuale non meno di quanto lo è Plotino: troppo accorata e troppo insistente è la sua perorazione perché sia lecito in qualche modo distanziarla dal pensiero corrente del suo autore. Vorrei proporre, di conseguenza, una differente lettura.

Il *Dialogo di Plotino e di Porfirio* non è certo un'opera pensata da Leopardi con lo scopo preciso di esporre la sua concezione disperata della vita umana (tali sono, piuttosto, operette come il *Cantico*

¹²⁵ Semmai si può aggiungere, come scrive Damiani 1994, p. 109, che Leopardi ha di mira, più in generale, "ogni epifania del sacro nella civiltà esposta ai lumi filosofici".

¹²⁶ Tale, ad esempio, era l'opinione dello zio Carlo, che non a caso esortava Giacomo a compiere la traduzione di Platone offertagli da De Romanis. Cfr. Trabattoni 2017.

del gallo silvestre o il *Frammento anonimo di Stratone di Lampsaco*). Ne fa fede, soprattutto, proprio il discorso finale di Plotino, con il suo accorato, e per certi versi sorprendente, invito alla vita. È piuttosto l'opera in cui Leopardi mette un ordine definitivo (almeno così mi pare) fra le possibili strategie da adottare nel caso in cui, nonostante il fatto che la necessaria infelicità della vita umana sia un dato incontrovertibile, si decida comunque di sopravvivere, di accettare che la nostra esistenza segua sino alla fine il suo corso naturale. La strategia qui privilegiata è quella contenuta nei discorsi di Plotino, che non a caso coincide con quella che Leopardi adotterà nei restanti 10 anni della sua vita (si pensi alla vita frenetica che Leopardi conduce tra Firenze, Roma e Napoli, o ai conforti prodotti dai vincoli dell'amicizia, privata e "social"): conservare una certa fiducia, nonostante tutto, nei confronti della natura, che "ci è stata meno inimica e malefica" di quanto gli uomini non sono stati contro loro stessi; ammettere che i felici errori (ossia le illusioni), pur riconosciuti come errore, tuttavia non cessano mai di riprodursi in eterno, sempre e di nuovo; confidenza nello scorrere del tempo, grazie al quale non c'è sentimento negativo che "possa durare assai" (non so se si è mai notato che qui, curiosamente, Plotino adotta la tesi da Leopardi sbeffeggiata nella *Palinodia*, 25: "Come nulla quaggiù dispiace e dura"), perché talvolta anche le mutazioni leggere possono risvegliare il gusto alla vita o far rinascere qualche speranza; infine l'umana compagnia degli amici e dei parenti, che non è umano voler lasciare per sempre, e con i quali ci possiamo invece aiutare scambievolmente a "sofferir la vita".

Ma il punto è proprio questo, ossia che questa strategia serve soltanto, anche ammesso che abbia successo, a "sofferir la vita", non a procurare la felicità. Lo stesso dicasi di un'altra strategia, non menzionata nel Porfirio, che Leopardi aveva tentato di adottare poco dopo la stagione delle *Operette*, ossia all'altezza dei *Moralisti greci* e del *Manuale* di Epitteto: la strategia dell'indifferenza stoica, magari accompagnata dal riso democriteo; ma forse non è un caso che Leopardi prenda congedo da questa prospettiva nello stesso anno del Porfirio, come documentato da una lettera del 16 agosto 1827 (v. supra, p. ***). Ben distinto da questi percorsi difensivi e decettivi è invece il compatto monolite (così è almeno agli occhi di Leopardi) Platone - cristianesimo. Platonismo e cristianesimo sono pensati appositamente per incassare il punto intero, e non hanno altro scopo al di fuori di questo: ossia soddisfare il bisogno umano di felicità in misura pari alla grandezza sterminata del desiderio. Con Platone e con il Cristianesimo ragione e senso non ripiegano sulle difensive, ma muovono decisamente all'attacco, per conquistare tutti gli obiettivi desiderati.

Di qui l'interesse ricorrente di Leopardi. Come abbiamo letto nel passo di Chateaubriand citato sopra, la qualità, la quantità e l'impellenza del desiderio umano di felicità sono tali da non poter essere soddisfatte da niente di meno che da una dimensione spazio-temporale infinita. Ora, poiché Leopardi su questo è sostanzialmente d'accordo, il Cristianesimo è necessariamente l'unico soccorso provvisto delle misure adeguate per venire incontro alla sua concezione negativa della vita (che del resto non differisce dall'immagine cristiana della vita terrena). Il *Porfirio*, dunque, è il grido disperato e rabbioso, tanto più rabbioso e disperato quanto più diventa chiaro che la religione è l'unico antidoto che si potrebbe opporre alla disperazione, di un amante deluso, di un uomo tradito da un amico, di un condannato a morte a cui è stata negata l'ultima e unica via di scampo. Non che soccorrere, come promette, la vita umana, l'unica cosa che il cristianesimo riesce a fare è darle il colpo di grazia. Di nuovo, riecco Adelaide.

5. Il "sentimento" della felicità

Quando Porfirio, nel dialogo che lo vede protagonista, conferma i sospetti dell'amico Plotino, descrive la sua condizione spirituale in questo modo:

Ed ora confesso a te quello che avrei voluto tener segreto, e che non confesserei ad altri per cosa alcuna del mondo; dico che quel che tu immagini della mia intenzione è la verità...e ti dirò che questa mia inclinazione non procede da alcuna sciagura che mi sia intervenuta, ovvero che io aspetti che mi sopraggiunga: ma da un fastidio della vita; da un tedio che io provo, così veemente che si assomiglia a dolore e spasimo; da un certo non solamente 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 (per un modo di dire strano, ma accomodato al caso) pieni di questa vanità.

Anche in questo luogo, come in altri che abbiamo già esaminato in precedenza, Leopardi convoca la duplice motivazione del "conoscere" e del "sentire". Questo reiterato e insistito irrompere del sentire all'interno delle sue meditazioni filosofiche e razionali ha ormai da tempo suggerito l'ipotesi, accolta da numerosi commentatori, che per Leopardi il "sentire" sia una fonte di conoscenza (e dunque di verità) diversa dal puro conoscere, necessaria per completarlo e perfezionarlo.

È un problema che affronteremo in modo specifico nel prossimo capitolo, analizzando alcuni luoghi salienti in cui esso è oggetto di studio da parte dello stesso Leopardi. Qui invece proporrò qualche osservazione sull'uso frequente che Leopardi fa di locuzioni in cui il sentire e il pensare/conoscere sono strettamente associati. L'idea che intendo suggerire è che il conoscere che compare in queste locuzioni non indica normalmente la conoscenza oggettiva e impersonale della verità delle cose; ma ha piuttosto lo scopo di individuare e di precisare la condizione oggettiva in cui quel particolare soggetto che è Leopardi è sicuro di trovarsi. In altri termini, quello che accade non è che il sentire confermi ed estenda la verità del conoscere, ma che il conoscere si configuri come la certezza soggettiva di quello che Leopardi sente, come soggetto singolo e particolare. Questo conoscere e questo sentire, dunque, non sono immediatamente collocati a livello delle verità generali, ma si consumano all'interno dell'esperienza più intima (e proprio per questo indubitabile) di Leopardi medesimo. Insomma, nel connubio tra sentire e conoscere non accade che il sentire diventi "universale", ma piuttosto che il conoscere diventi "particolare".

Rileggiamo, in proposito, alcuni celebri versi del Canto Notturmo:

Questo io conosco e sento,
che degli eterni giri,
che dell'esser mio frale,
qualche bene o contento
avrà fors'altri; a me la vita è male.

...

Ed io pur seggo sopra l'erbe, all'ombra,
e un fastidio m'ingombra
la mente; ed uno spron quasi mi punge
sí che, sedendo, piú che mai son lunge
da trovar pace o loco.
E pur nulla non bramo,
e non ho fino a qui cagion di pianto.

La situazione descritta nel *Canto* è sostanzialmente analoga a quella dell'*Operetta*. Così come l'"inclinazione" di Porfirio non "procede da alcuna sciagura", presente o futura, allo stesso modo il pastore non brama nulla e non alcuna particolare ragione di dolersi (v. *supra*). Quindi, in un certo senso, la situazione oggettiva (quella che si presta a essere conosciuta in modo impersonale) non giustifica né il tedio del primo né il fastidio del secondo. Tuttavia questo tedio Leopardi lo sente, e dunque lo conosce, come cosa reale e indubitabile. Non è, dunque, la verità oggettiva delle cose: è la verità inoppugnabile dell'io leopardiano. Nei due testi i segnali di questa straripante soggettività sono distribuiti a piene mani. Nel *Canto*: "io conosco e sento", "io pur seggo", "l'esser mio frale", "m'ingombra", "mi punge"; nell'*Operetta*: "mia intenzione", "mia inclinazione", "mi sia intervenuta", "io aspetti", "mi sopraggiunga", "io provo", "l'intelletto mio".

La verità di cui parlano il pastore e Porfirio è dunque inoppugnabile non perché sia l'esito necessario di un'argomentazione razionale, ma perché è un sentire e un conoscere privato, in cui il soggetto coinvolto è ovviamente l'unico giudice inappellabile. Come aveva ben capito Platone, che pure le attribuiva uno scarso valore conoscitivo, la sensazione (*aisthesis*) può essere detta a buon diritto

infallibile¹²⁷: non perché il sentire dica la verità del mondo, ma perché il soggetto non può sbagliarsi nel sentire e percepire quello che percepisce e sente. La torre quadrata vista da lontano può certo sembrare rotonda, e dunque questa percezione non rispecchia la verità della cosa. Ma in quanto apparire non può certo essere cosa diversa da quell'apparire che è. Se il sentire, dunque, è fonte di conoscenza, questa conoscenza non riguarda il mondo là fuori, ma lo stesso soggetto senziente.

Questo non significa, tuttavia, che Leopardi non fosse autorizzato a considerare oggettivamente vera la sua disperata visione delle cose. Ma per fare questo, come vedremo meglio nell'ultimo capitolo, quel conoscere o pensare che coincide con l'indubitabile coscienza di un certo sentire, deve diventare ragionamento filosofico, impersonale, generico, e per così dire (il termine, lo vedremo, è leopardiano) sillogistico. Il fatto che Leopardi giunga alla sua filosofia a partire dal suo sentire in fondo è un dato di fatto normale per qualunque pensatore. Dunque non c'è nulla di strano che le conclusioni di ogni filosofia rimangano indelebilmente marcate dalle caratteristiche singolari (che affondano le loro radici in fattori diversi e molteplici come la natura, l'inclinazione, la corporeità, l'esperienza, l'educazione, l'abitudine, ecc.), proprie e particolari del soggetto che ne è l'origine. Così può accadere che in presenza di presupposti analoghi, come abbiamo visto nel caso di Chateaubriand, le differenze di soggettività e il diverso sentire producano visioni teoriche del tutto disparate: la dottrina cristiana nello scrittore francese, l'ateismo disperato in Leopardi. Ma questo dimostra appunto, come intendo qui sostenere, che il sentire non è una fonte di conoscenza, almeno se per conoscenza di intende la verità impersonale e oggettiva delle cose.

Ci sono chiari segnali, a mio parere, che lo stesso Leopardi ne fosse consapevole. Una figura saliente di questa consapevolezza è la constatazione che il percorso dal "sentire" al "conoscere" non può essere invertito: se il sentire determina necessariamente quello che crediamo di conoscere, non è vero invece che quello che pensiamo di conoscere determini necessariamente come e che cosa "sentiamo". Benedetto Croce, nel suo commento ai *Nuovi Credenti* (1933), ha accusato Leopardi di "voler confutare con raziocini sul non valore della vita la lietezza di chi si sente attualmente lieto"¹²⁸. In realtà non è propriamente così. Leopardi vuole piuttosto dimostrare che il suo doloroso "sentire" si accorda con una visione della realtà le cui "ragioni" sono difficilmente confutabili, e tanto più violenta diventa la sua protesta quanto più le accuse al suo pessimismo diventano irrisorie e volgari. I suoi detrattori dovrebbero sostenere questa irrisione, se davvero lo vogliono accusare di insensatezza, con argomenti razionali capaci di demolire le sue riflessioni filosofiche (come scrive nella famosa lettera al De Sinner: v. *supra*, p. ***); ma visto che non lo fanno, il loro scherno e la loro irrisione non sono altro che un immotivato e volgare attacco alla persona.

Detto questo, Leopardi nel decidere della felicità degli altri è molto più cauto di quanto non sembri ritenere Croce. Egli infatti si mostra in più modi perfettamente consapevole della singolarità del sentire. Già sappiamo che egli mette in causa, più di una volta, la sua "strana immaginazione". Abbiamo anche visto, nelle pagine precedenti, quel passo sorprendente della lettera consolatoria al Giordani del 30 giugno 1920, in cui dice che il suo "travaglio deriva più dal sentimento dell'infelicità mia particolare, che dalla certezza dell'infelicità universale e necessaria". Forse non meno sorprendente, però, è che un accenno di tenore simile si trovi anche nel *Porfirio*, sette anni dopo. Con riferimento alla sua terribile "disposizione", Porfirio, pur negando che non sia ragionevole, tuttavia consentirà "facilmente che ella in buona parte provenga da qualche mal essere corporale". Valgano, infine, i celebri versi del *Canto notturno* (che, come è noto, è stato composto ancora più tardi, ossia tra il 1829 e il 1830), da cui risulta che Leopardi è disposto a giurare solo sulla sua propria infelicità, e non certo su quella degli altri.

Ma la lista non è completa. Dello stesso tenore, in primo luogo, è una frase di Eleandro:

¹²⁷ Rimando in proposito a Trabattoni 2018, p.178, n. 58.

¹²⁸ Croce 1933, pp. 104.

Io giudico quanto a me di essere infelice; e in questo so che non m'inganno. Se gli altri non sono, me ne congratulo seco loro con tutta l'anima. Io sono anche sicuro di non liberarmi dall'infelicità, prima ch'io muoia. Se gli altri hanno diversa speranza di sé me ne rallegro similmente.

Ancora più interessante, però, uno scambio di battute tra Tristano e l'Amico (significativo anche per la data tarda di composizione, ossia il 1832):

AMICO. Io non conosco le cagioni di cotesta infelicità che dite. Ma se uno sia felice o infelice individualmente, nessuno è giudice se non la persona stessa, e il giudizio di questa non può fallare.

TRISTANO. Verissimo.

Dunque il Leopardi dei *Nuovi Credenti* (che probabilmente risale al 1836) sapeva benissimo, con buona pace di Croce, che non si può convincere qualcuno della sua propria infelicità a suon di raziocini. Qui vengono chiaramente in luce i limiti del "sentire", ossia la sua sostanziale incapacità di produrre una conoscenza che non sia meramente soggettiva. Ma questo limite è particolarmente vistoso, sino al punto di essere assolutamente invalicabile, quando il suo oggetto è la felicità. A ben guardare la soggettività della sensazione, tanto spesso rimarcata nella tradizione filosofica occidentale da Platone a Cartesio, è più che altro una questione di interesse teorico, perché nella vita di tutti i giorni, e in condizioni normali, la sensazione è più che sufficiente a garantire un sapere sicuro e valido intersoggettivamente. Così non è invece di una cosa impalpabile come la felicità. Leopardi sa bene che tanto il suo sentire quanto quello degli altri sono impenetrabili, privati. Ma appunto per questo pretende, giustamente, che il dibattito e la critica si attestino sulle argomentazioni: così come il sentire di Leopardi non dimostra nulla (compito di dimostrare è per Leopardi, come fra poco vedremo, la ragione argomentativa), allo stesso modo il diverso sentire dei suoi oppositori non è certo sufficiente a demolire la sua posizione filosofica.

Questa drammatica impossibilità di far proprio il sentire altrui non vale solo, per Leopardi, per l'ottimismo dei nuovi credenti, ma anche per il cristianesimo della zia Ferdinanda e forse anche per le frigide consolazioni della madre Adelaide. Leopardi, a causa delle caratteristiche sue personali (non escluso "qualche mal essere corporale") semplicemente non riesce a sentire quello che sentono loro. Egli, d'altra parte, è figlio del mondo moderno corrotto da religione e ragione, e dunque non sente nemmeno più (ossia non riesce più a percepire come persuasive) le illusioni consolatorie degli antichi. Questo mancato sentire lo esclude come tutti dalla felicità degli antichi; ma soprattutto esclude lui solo, o lui in particolare, dalla felicità (per lui apparente, si intende) dei moderni. Ove non subentri la distrazione, o la rinascita di qualche falsa speranza e di qualche falsa apparenza (come dice Plotino nel *Dialogo*), non resta che il nulla assoluto. L'ostilità di Leopardi, talvolta anche molto violenta, contro qualunque tipo di moderno credente (dalla zia Ferdinanda, al candido Gino, agli amici toscani, agli intellettuali napoletani, ecc.) non è dettata, come spiega Eleandro, dall'odio verso gli altri, ma dall'amor di sé stesso, a cui non può sottrarsi "per necessità di natura". È il grido di dolore di chi si sente solo, escluso da ogni umana compagnia, da solo di fronte al nulla, solo senza un "sentire" abbastanza vigoroso per permettergli di distogliere lo sguardo da questo nulla.

Capitolo sesto **Ragione e sentimento**

1. *"Pensare per immagini"*

Per quanto questo libro abbia la forma prevalente di una lunga conversazione su Leopardi e con Leopardi (con particolare riferimento un ben preciso periodo della sua vita), esso tuttavia non è privo di un suo filo conduttore, anche se non sempre ugualmente visibile. Questo filo conduttore è offerto dal nesso - per esprimerci con Manzoni - tra sentire e meditare (conoscere, pensare, ecc.). È un punto

di vista, come è ben noto, tutt'altro che nuovo, e si può far risalire addirittura alla citatissima osservazione desanctisiana, in cui il critico faceva notare la pungente dissonanza fra gli esiti negativi della riflessione filosofica e i risultati più rincuoranti dell'espressione poetica. Il De Sanctis, come si sa, voleva con questo riscattare l'immagine di Leopardi *per differentiam* in rapporto alla ben più cupa (a suo parere) prospettiva schopenhaueriana. Versioni più recenti di questa tendenza generale da una parte hanno decisamente attenuato il contrasto dialettico tra pessimismo della ragione e ottimismo del cuore, dall'altra parte hanno indebolito sin quasi a farlo scomparire il rapporto oppositivo, suggerendo piuttosto che l'elemento poetico si fa in Leopardi strumento conoscitivo, vuoi come "pensiero poetante" (Prete), vuoi come un "pensare per immagini" (Folin)¹²⁹. L'idea è che il poetico non si oppone semplicemente alla ragione, e nemmeno si accontenta di precederla, ma la completa, curandone gli aspetti unilaterali, riduttivi e notomizzanti, per poi permettere all'essere umano di incontrare una verità ben più ampia ed eloquente di quella a cui si può pervenire con il semplice raziocinio. Si suppone, in altre parole, che ci sia per Leopardi un'altra verità, offerta dal poetico, che supera ed arricchisce la verità offerta dalla ragione. Questo tema si sposa, in Folin, con chiare e dichiarate assonanze heideggeriane, relative alla necessità di superare la metafisica (e le deriva "tecnica" che la caratterizza), la nozione di verità come corrispondenza, la separazione tra soggetto e oggetto, la dicotomia tra essere ed ente; per riproporre nella sua forma più pura la domanda sull'essere. E questo esito, in accordo soprattutto con l'ultimo Heidegger, si realizzerebbe in Leopardi appunto con la poesia (Leopardi diventa così una versione italiana di Hölderlin¹³⁰).

L'idea che vorrei sostenere nelle pagine che seguono è che per comprendere la relazione che esiste in Leopardi tra conoscere e sentire è necessario distinguere tra due diversi modi di intendere questo rapporto. Leopardi a mio parere, come abbiamo cercato di dimostrare nel corso del libro, è ben consapevole del fatto che il sentire precede la ragione. Ma questo non implica che il sentire sia una fonte di conoscenza diversa dalla ragione, e nemmeno che il compito di giudicare della verità delle cose, distinguendo il vero dal falso, possa essere affidato a qualcosa di diverso dalla ragione. Per esempio, per Leopardi la nullità di tutte le cose, o l'inadeguatezza del cristianesimo sul piano consolatorio, sono prima sentite, e soprattutto sono sentite per vere prima che dimostrate. Ma questo non significa che queste due tesi siano vere *perché* sentite, come in effetti accadrebbe se il sentimento fosse una fonte di conoscenza, una sorta di pensiero capace di cogliere la verità senza ricorrere alla ragione. Il procedimento usato da Leopardi, in effetti, è l'esatto contrario, ossia: ciò che prima è sentito viene poi argomentato razionalmente (vedi la teoria del piacere e le molte osservazioni sul perché il cristianesimo non consola). Si potrebbe obiettare che in questo modo la verità è pregiudicata in partenza, in quanto la ragione verrà messa in gioco, in modo non innocente e non neutrale, con lo scopo preciso di trovare argomenti in favore di ciò che il sentimento ha già stabilito come vero. Ma è facile capire che questa obiezione non ha valore, in quanto applica né più né meno lo stesso ragionamento di quanti facevano derivare il pessimismo filosofico di Leopardi dalle sue malattie. Allo stesso modo, infatti, si potrebbe dire che il pessimismo ragionato di Leopardi è viziato in partenza da un sentire personale e privato che lo sollecita appunto ad argomentare in quel modo. Ma in entrambi i casi è pertinente la replica di Leopardi, laddove pretende che i suoi critici si limitino a contestare i suoi argomenti, ossia che si attengano al generale, non al particolare. È normale e ovvio per tutti, non solo per Leopardi, che la ragione si accordi al sentire; ma gli argomenti razionali devono essere giudicati in modo indipendente: dunque non è pertinente, per squalificarli, rilevare che dipendono da un certo sentire (sarebbe come bocciare in partenza gli argomenti di un avvocato perché

¹²⁹ Sostanzialmente sulla stessa linea è anche Natale 2009.

¹³⁰ Questo modo di vedere le cose non è certo esclusivo di Folin, come con ha rilevato non senza ironia Adolfo Forlini, laddove parla dell' "immagine di Leopardi che da tempo una parte considerevole della critica va consegnando ai lettori con psicobiografie, esercizi di interpreti heideggeriani che sembrano aver trovato il loro Hölderlin..." (Forlini 1999, p. 133). Ci sarebbe comunque da chiedersi se è proprio vero che Hölderlin sin presti a questo tipo di operazione. V. in proposito le osservazioni di Ferrucci 1987, p. 12, che si riferiscono appunto a Hölderlin "Le sfide che la poesia lancia all'intelletto discorsivo...coesiste dunque, paradossalmente, con la rigorosa applicazione delle regole logiche, anzi si configura addirittura come un loro potenziamento".

è convinto in partenza dell'innocenza del suo assistito). Il sentire rappresenta infatti la genealogia delle nostre idee, non la causa per cui esse sono vere; e Leopardi non pretende certo che i suoi lettori le considerano vere perché lui tali le "sente". Al contrario, come vedremo nell'ultimo passo dello *Zibaldone* che commenteremo, non solo Leopardi esclude che il sentimento (o il sentire) sia un criterio di verità, ma addirittura considera questa pretesa come semplicemente ridicola.

2. Leopardi e il "pensiero contemporaneo"

Tanto per la lucidità e la coerenza dell'approccio, quanto per l'ampiezza e la profondità dell'analisi, le ricerche di Folin costituiranno un luogo privilegiato delle osservazioni che ora faremo seguire. Tuttavia è mia intenzione partire da un punto di vista più generale, ossia mettere in questione le stesse nozioni di pensiero poetante e di pensare per immagini, e cercare di vagliarne la loro reale consistenza. Il sospetto, che qui cercheremo di verificare, è che su questa strada, pur chiaramente aperta in più modi e luoghi dallo stesso Leopardi, si sia andati troppo oltre, sino a fare di Leopardi un antesignano della critica novecentesca alla tradizione metafisica, un precursore dei fasti cui oggi gode il pensiero emotivo, o peggio ancora un precocissimo alfiere del post moderno. Certamente Leopardi non condivide le posizioni radicali di un certo illuminismo, ed è ben consapevole del fatto che la ragione non è l'involucro onnicomprensivo e dominante dell'esperienza umana (e questo indipendentemente dal giudizio negativo che ne dà sul piano esistenziale). L'uomo è ragione, per Leopardi, ma anche un'altra infinità di cose come la natura, il sentimento, il poetico, le illusioni, ecc. Questo però non significa che l'ampio corredo di stimoli non razionali di cui l'essere umano è dotato sia in grado di offrirgli una sorta di pensiero intuitivo, tale da permettergli di conseguire una verità adeguata alla natura non discorsiva di quel pensiero.

Viene già da qui subito in chiaro una delle ragioni per cui Folin si richiama con insistenza ad Heidegger: perché il pensiero intuitivo (o se vogliamo "poetante") non può avere come oggetto questa verità intesa come corrispondenza, che si manifesta nel giudizio come descrizione esatta dell'oggetto; e dunque, se di verità si può ancora parlare in rapporto al pensiero per immagini o al pensiero poetante, la verità intesa come "non velatezza", avente carattere ontico e ante predicativo (secondo quello che insegna la scuola fenomenologica), diventa un candidato attraente. Resta però da chiedersi se tutto questo abbia a che fare con Leopardi: si può davvero dire che la verità, per Leopardi, sporga al di fuori dei limiti della ragione? Si può dire che esista una fonte non razionale della verità? Io credo di no; e credo in effetti che i testi da cui si cerca di ricavare una conseguenza di questo genere siano sovra interpretati.

È stato per primo Cesare Galimberti (Galimberti 1993) a sottolineare l'importanza di Heidegger come fonte di ispirazione per una certa "svolta" nell'interpretazione di Leopardi, sviluppata da alcuni critici in concomitanza con il progressivo esaurimento (aggiungo io) del Leopardi materialista e progressivo imperante nel secondo dopoguerra. Galimberti coglie altresì in modo convincente le radici di questa svolta. La polemica su Leopardi filosofo e non filosofo, stimolata a suo tempo dagli autorevoli interventi di Croce e Gentile, ma poi proseguita da innumerevoli autori lungo tutto il corso del Novecento, rischiava di rimanere inevitabilmente equivoca, e dunque di dare adito a fraintendimenti sulla vera ragione del contendere, sino a che non si precisava in qualche modo la natura della filosofia di cui si intendeva parlare. Dopo la pubblicazione dello *Zibaldone*, a molti è parso che la filosofia di Leopardi consistesse principalmente in una sorta di traduzione italiana del materialismo e del sensismo settecentesco, meditati alla luce di una ragione fredda e disincantata. Con il rischio, acutamente segnalato da Galimberti, di isolare la componente lirica come qualcosa di sostanzialmente diverso dalla riflessione filosofica, e dunque rompere quell'unità di "pensatore" e "stilista" precocemente segnalata da Nietzsche: da un lato la filosofia come pensiero razionale, dall'altro la poesia come inerente al dominio alternativo delle emozioni.

Il consolidamento di questa rigida dicotomia si deve, come è chiaro, all'interpretazione di Croce; che non a caso si accompagnava a una valutazione molto severa della filosofia leopardiana. Diamo la parola a Galimberti:

E Croce, si sa, esasperò la scissura, fondandosi su premesse teoriche applicate alla valutazione di quasi tutta l'opera, con un accanimento reso più aspro da un evidente fastidio per quelle idee: cui negava tout court qualsiasi dignità filosofica. (p. VII)

Il "fastidio" di Croce, facilmente deducibile dalle sue preferenze filosofiche, è indice dell'importanza del problema di cui stiamo parlando: Leopardi non è filosofo perché poco portato per la speculazione filosofica, o non è filosofo perché la sua filosofia non ci piace? Questo dilemma è stato poi anche la leva che ha generato le interpretazioni del pensiero filosofico di Leopardi (culminate poi con Luporini e Timpanaro, ma diversamente rappresentate anche prima da figure come Giuseppe Rensi e Adriano Tilgher) come strumento critico antiidealistico. Ma anche questa stagione ormai e trascorsa, nella misura in cui l'opposizione tra idealismo e materialismo (o marxismo) si è via via dileguata nella seconda metà del secolo scorso. A questo c'è anche da aggiungere che a parere di molti critici l'ascrizione pedissequa della filosofia di Leopardi al materialismo settecentesco, sia che la consideri un difetto sia che la si consideri un pregio, non sembrava rendere ragione della labirintica complessità del suo pensiero¹³¹. È chiaro però che alla luce di questo sviluppo (che abbiamo certo troppo velocemente tracciato: ma credo che basti per intenderci) diventava necessario che la questione della filosofia di Leopardi fosse riproposta di nuovo. Se Leopardi è filosofo, di che tipo di filosofia stiamo parlando¹³²?

E qui cade opportuna la conclusione di Galimberti:

Mutuando da Heidegger le definizioni, ideate per Hölderlin, di "pensiero poetante" e di "poesia pensante" e applicandole a Leopardi, Antonio Prete ha infine dato voce nel modo più netto (1980) a un'esigenza peraltro già operante in qualche interprete meno assimilabile a questo o quel gruppo.

La menzione di Prete si riferisce ovviamente al suon ben noto volume "*Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*", che ha poi avuto un largo seguito e ha suscitato ampie discussioni critiche. Non c'è dubbio, tuttavia, che il più convinto sostenitore di questa tendenza, soprattutto se teniamo presente il riferimento a Heidegger, non è stato Antonio Prete, bensì Alberto Folin. La presenza di Heidegger nelle pagine di Folin è frequente, pervasiva (anche laddove Heidegger non è espressamente menzionato), e multiforme per argomenti e contenuti. Non fa parte del progetto di questo studio analizzare questo problema in dettaglio, dal momento che a noi interessa soprattutto approfondire la questione del "pensiero poetante" (e della nozione di filosofia che ne potrebbe derivare). Tuttavia mi pare necessario premettere alla trattazione di questo tema qualche rilievo di carattere generale.

3. Leopardi e Heidegger

In primo luogo molte delle analogie rilevate da Folin mi sembrano non andare troppo oltre una superficie priva di spessore. Ad esempio lo svelare leopardiano ha un significato piuttosto ordinario (ne parleremo più avanti), che lo rende decisamente diverso dall'*aletheia* heideggeriana¹³³ (e si tratta di una diversità, qui come in altri casi, che lo stesso Heidegger, sistematicamente proclive ad accusare di fraintendimento chiunque tentasse di allegare ascendenze o analogie, avrebbe di certo sottolineato); le critiche che talvolta Leopardi avanza nei confronti del sapere tecnico e scientifico hanno ben poco a che vedere con le ragioni addotte da Heidegger, che chiamano in causa tutta la storia della metafisica occidentale¹³⁴; la nozione di radura, o *Lichtung*¹³⁵, trova anch'essa in Leopardi solo qualche assonanza generica, del tutto innocente dalle implicazioni filosofiche heideggeriane (potrei continuare; ma come detto esula dallo scopo di questo studio).

¹³¹ Folin 1993, p. 197.

¹³² Folin 2019, p. 153

¹³³ Sulla supposta analogia Leopardi - Heidegger intorno alla nozione di verità, cfr. Folin 2008, pp. 53-68

¹³⁴ Folin 1996. P. 67; 2008, p. 205.

¹³⁵ Ivi.

In secondo luogo, i due predecessori che Folin chiama esplicitamente in causa, ossia i due leopardisti eccentrici Giovanni Amelotti e Alberto Caracciolo, sono entrambi autori di interpretazioni leopardiane criticamente troppo audaci per essere convincenti. Amelotti a mio avviso rimase vittima della sua foga giovanile, del suo desiderio di inserire organicamente Leopardi nella storia "alta" della filosofia occidentale, facendolo così dialogare con personaggi illustri con cui Leopardi di fatto non ha mai voluto o potuto confrontarsi. Non fa eccezione, in proposito, il confronto con Heidegger, nutrito da una sovrainterpretazione delle famose pagine nichiliste (per dir così) stese da Leopardi sullo *Zibaldone* nell'estate del 1821, dove fra l'altro si trovano non pochi spunti che non troveranno più seguito nella sua riflessione successiva: qui Leopardi risente ancora di quegli stessi strascichi di teologia (per quanto *sui generis*, ed eventualmente "negativa"¹³⁶) che pochi anni prima avevano animato il suo tentativo di conciliare il suo sistema con il Cristianesimo. Questa osservazione mi sembra importante anche per inquadrare le tesi di Caracciolo, e capire anche quale potrebbe essere l'uso dell'analogia con Heidegger (non in Folin, per altro, in cui non ho trovato traccia del nesso di cui sto per dire). È risaputo infatti che la simpatia per Heidegger è stata ed è particolarmente vivace presso quegli orientamenti filosofici che vorrebbero preservare un senso all'assoluto, al trascendente, al fondamento, anche dopo la crisi della ragione metafisica e la secolarizzazione¹³⁷. Ebbene, la ben nota tesi heideggeriana che istituisce un'insormontabile differenza tra gli enti e l'essere (qualunque cosa si voglia dire di questo "essere", che Heidegger naturalmente non ha mai identificato con Dio), consente di riconoscere nel filosofo tedesco uno dei pochi grandi pensatori che ammette un margine di possibilità per gli orientamenti filosofici di cui abbiamo detto, in controtendenza quello che sembra essere il *mainstream* del pensiero contemporaneo. Dunque l'analogia con Heidegger traccia un nuovo e assai raffinato percorso, accanto ad altri variamente intrapresi da non pochi interpreti, per ricondurre anche Leopardi all'interno degli indirizzi di cui abbiamo parlato (dove quantomeno persistono l'apertura, l'ambiguità, la possibilità); e contestualmente separarlo in modo definitivo (dopo il tramonto delle letture marxiste) dagli aborriti "ismi" sei-settecenteschi: sensismo, materialismo, edonismo, ecc.

Che l'operazione compiuta sia di questo tipo risulta abbastanza chiaramente dall'approccio adottato da Folin (che pure, come è detto, non presenta tracce ideologiche o confessionali). Nel primo saggio del volume del 1993 si legge ad esempio che "la posizione di Leopardi va collocata" in un luogo tale da attribuirgli "una meditazione che giunge a cogliere, per sola sua forza di penetrazione, i termini entro cui si svolge il dibattito filosofico contemporaneo". Non si può fare a meno di chiedersi, tuttavia, che cosa intenda Folin con l'espressione "dibattito filosofico contemporaneo". Scorrendo i suoi studi ci si accorge facilmente che Folin riduce nella sostanza il "dibattito filosofico contemporaneo" a poche voci appartenenti alla cosiddetta tradizione filosofica continentale, ossia quella che si fa iniziare con Nietzsche e poi prosegue con Heidegger e con altre presenze di contorno¹³⁸. Di nuovo, dunque, si ripropone il problema che abbiamo sollevato sopra. Se ammettiamo che Leopardi è filosofo, non possiamo però supporre che possa essere considerato tale se e solo se il suo pensiero è inquadrabile in un certo tipo di filosofia. Ma è proprio questa è l'impressione che si ricava dalle ricerche di Folin. Che cosa intende dire Folin (non posso non chiedermi) quando scrive che esiste una consonanza tra l'interrogazione di Leopardi e "quella che nel Novecento ha trovato in Martin Heidegger una voce *definitiva*"? (corsivo mio) Sembra quasi che sia proprio la definizione di Heidegger come quel filosofo che propone l'interrogazione *definitiva* il criterio che suggerisce l'analogia con Leopardi, pena il risultato di tagliarlo "definitivamente" fuori dal "dibattito filosofico contemporaneo".

Tutto questo percorso, a partire dalla stessa idea che Heidegger abbia compiuto qualcosa di definitivo, è mio parere non solo aleatorio e azzardato, ma anche privo di riscontri effettivi sia nei testi leopardiani sia, più in generale, nelle indoli filosofiche dei pensatori qui messi a confronto. Prima di

¹³⁶ Folin 2001, p. 204,

¹³⁷ Mi riferisco, in particolare, alle letture di tipo "cristiano" (su cui v. Lanza 2001).

¹³⁸ Folin 2001, p. 95.

prendere in considerazione alcuni di questi testi (afferenti, come detto, prevalentemente alla nozione di pensiero poetante), vorrei proporre uno sguardo complessivo sulle indoli filosofiche di cui ho detto, da cui a mio avviso risulta come qualunque eventuale affinità di dettaglio finisca poi per naufragare in una serie di differenze insuperabili e decisive. Heidegger, come è noto, si è occupato per tutta la sua vita del problema dell'essere, della domanda sull'essere, della questione greca *ti to on*. Innumerevoli sono i percorsi che egli ha imboccato su questa strada, che coinvolgono buona parte del pensiero antico, del pensiero moderno, e di quello a lui contemporaneo (da Brentano a Husserl, per intenderci), sino a superare la stessa filosofia tramite la poesia: Ma il suo problema resta sempre il medesimo: trovare un modo per sottrarre l'essere alla velatezza. Si potrebbe dire che in un certo senso Heidegger era ossessionato dal problema dell'essere. Ora, mi sembra abbastanza evidente che questo problema non ha posto alcuno nella riflessione filosofica di Leopardi. È significativo il fatto che in tutto lo *Zibaldone* non c'è nessuna occorrenza del termine "essere" in senso heideggeriano: nei casi in cui è accompagnato dall'articolo, o è sinonimo di "ente" (fosse anche l'Essere supremo), oppure è predicato di un nome (come "essere x, y, z..."). Ciò corrisponde al fatto che mentre la riflessione di Heidegger è interamente pervasa dall'interesse teoretico di comprendere la natura dell'essere, quella di Leopardi è dominata da un interesse pratico-esistenziale, che ha per tema la bontà o cattiveria delle cose, l'esistenza o meno di un fine nella natura, la drammatica evidenza dell'inevitabile infelicità di tutti gli esseri umani. Sono questi, e non certo l'essere, i temi che stimolano la disperata "interrogazione" leopardiana. E anche a prescindere dal fatto che egli non trovi alcuna risposta, sono per lui comunque queste e non altre le domande di fondo che meritano di essere poste. L'islandese non chiede alla natura che di aprire il suo sguardo alla visione dell'essere (come fa invece la dea di Parmenide nel celebre proemio del suo poema), ma chiede che gli venga spiegato il mistero dell'infelicità umana. E anche laddove Leopardi spinge con più forza sugli aspetti della sua concezione filosofica che potrebbero avere un'apparenza "ontologica" o nichilista, come ad esempio laddove giunge a negare il principio di non contraddizione, la coppia di concetti dominante nel suo pensiero non è "essere e nulla", ma "felicità e infelicità".

Ora, non solo tutti questi problemi sono assolutamente estranei al pensiero di Heidegger (che ha negato persino ogni significato etico di *Essere e Tempo*, laddove almeno l'analitica esistenziale poteva dare adito a sviluppi di questo tipo, tenendosi invece sempre pervicacemente ancorato al piano dell'ontologia); ma secondo la sua concezione rappresentano in modo esemplare il peccato capitale che egli imputa a tutta la storia della metafisica occidentale. L'esigenza di felicità e di finalità per Heidegger è un caso lampante del tentativo scorretto e fallimentare, messo in atto dalla metafisica, di ridurre l'essere alla dimensione delle esigenze e dei bisogni umani, con gli esiti soggettivistici e antifilosofici da lui denunciati con forza nella *Lettera sull'umanesimo* (ma ovviamente non solo lì). Di nuovo, non è importante rilevare che Leopardi, non diversamente da Heidegger, ritenga che le sue domande non abbiano risposta. Importante è invece rilevare che mentre per Heidegger l'impossibilità di rispondere a quelle domande è uno dei segnali del fatto che sono altre e non queste le domande che devono porsi gli uomini desiderosi di capire la realtà, per Leopardi le uniche domande di interesse vitale dell'uomo sono proprio queste. Non le domande di Heidegger, dunque, ma le domande dell'Islandese e del Pastore errante: ossia una tipologia di "interrogazione" che Heidegger ha sempre escluso dalla filosofia "seria", persino quando dopo la catastrofe della Shoà si è rifiutato di farsi carico della *Schuldfrage* (non si può non notare la contraddizione piccante con le tante pagine leopardiane pervase da sincero afflato etico).

Ma il punto di vista della domanda merita di essere ancora un po' approfondito. È molto frequente, nei testi di Heidegger, la deprecazione del fatto che noi (si intende, noi inconsapevoli epigoni del destino della tradizione metafisica occidentale) non sappiamo domandare, perché non abbiamo ancora imparato a porre le domande nel modo giusto. Non solo, ma si può dire che quasi tutto il percorso speculativo di Heidegger sia segnato dal continuo e ossessivo ripetersi della domanda. È questa una caratteristica che fa capire, a mio avviso, le ragioni del fascino che questo filosofo ha esercitato su molti seguaci ed estimatori. Dopo Nietzsche, secondo quanto recita un altro diffusissimo luogo comune, poteva sembrare che un certo tipo di filosofia non potesse avere più luogo; e che

l'aderenza alla terra, al destino, alla riduzione dell'essere alla sua esistenza di fatto fossero la norma da cui non si poteva più derogare. In termini leopardiani, (ed è proprio su questo che il filosofo tedesco aveva percepito il nostro come un suo compagno di strada) veniva così destituita di ogni consistenza e significato qualunque ricerca di qualcosa "avanti le cose". Ma la differenza tra Essere ed ente ha l'inevitabile effetto di riproporre, per quanto in termini nuovi (anche se assai vaghi), proprio questo tipo di percorso: non siamo necessariamente confinati "qui", perché c'è una apertura una fenditura, un rischiaramento, che può condurre "da qui a là". In altre parole, la domanda di Heidegger presuppone che ci sia qualcosa da trovare e da vedere che fino ad ora, stanti i pregiudizi della metafisica e la sua incapacità di interrogare l'essere nel modo corretto, non è mai stato trovato né visto.

Viceversa Leopardi, ignaro della nozione heideggeriana di metafisica, e ancor più ignaro di un suo nebuloso tramonto, si attiene inesorabilmente ai dati di esperienza documentati dalle filosofie del suo tempo che egli riteneva più convincenti. E queste filosofie dicono che non c'è nulla al di là di quello che noi vediamo. Perciò, al di là del senso che le si vuole dare, non c'è nessuna domanda sensata sull'essere, semplicemente perché questo essere non c'è; il Pastore e l'Islandese non ottengono risposta alle loro domande perché semplicemente perché non esistono né un interlocutore che possa rispondere né gli oggetti su cui la domanda si interroga. In termini heideggeriani, per Leopardi la domanda sull'essere non c'è perché non esiste alcun essere diverso dagli enti. Il margine che sembrerebbe rappresentare questa differenza anche in Leopardi non è che l'indebita sedimentazione del sentimento di infelicità proprio degli esseri umani; che appunto per l'evidenza angosciosa di questo sentimento non possono non deprecare, quasi fosse una vera mancanza reale e un vuoto effettivo nel "sistema della natura", l'assenza di un essere che si occupi di loro e della loro felicità. Ma se ci mettiamo dal punto di vista del tutto, il sistema della natura appare perfettamente compiuto, mentre l'uomo diventa una creatura marginale e periferica (come chiarito nelle *Operette*: si noti l'abissale differenza con la centralità dell'Esserci in Heidegger). Osservato dal punto di vista della natura (o dell'essere, se vogliamo) il dolore dell'uomo è solo un fatto tra altri fatti, e la differenza tra Essere ed ente si richiude inesorabilmente: dimostrando così che si trattava solo di una vacua e illusoria proiezione umana.

4. *Pensiero poetante*

Ma veniamo ora al problema che più ci interessa, ossia all'applicazione a Leopardi della formula heideggeriana "pensiero poetante". Ripartiremo, nuovamente, dalle ricerche di Alberto Folin, e in particolare da un passo tenore programmatico che si legge nella *Premessa* a uno dei suoi libri più recenti:

Si continua a parlare sino alla nausea di "pensiero poetante", senza tenere in nessun conto che tale sintagma non è relativo a un assioma, ma piuttosto all'affidamento di un compito: come coniugare tra loro i due linguaggi che erano *uno ἐν ἀρχῇ* e che, nella separazione, hanno dato vita alla civiltà occidentale? (Folin 2019, p. 11).

Sull'unità originaria di pensiero e poesia ci sarebbe subito qualcosa da dire, dal momento che già Platone, in un celebre passo della *Repubblica*, aveva parlato dell' "antica discordia fra poesia e filosofia" (607b). Ugualmente discutibile, mi pare, è ridurre la nozione di "civiltà occidentale" a un fenomeno abbastanza semplice per poter determinare i tempi e le modalità della sua nascita. Ma tutto questo appartiene alla vulgata di Heidegger e dei suoi epigoni, e dunque non procederemo oltre. Quello che ci importa è capire se Leopardi può essere annoverato, non meno di Heidegger, tra i restauratori di questa unità perduta.

Riportiamo qui di seguito alcune affermazioni di Folin, che hanno duplice pregio di chiarire il suo punto vista mettendo anche in luce le ragioni del confronto con Heidegger:

Preso atto dello scacco del pensiero logico-discorsivo, e della *souffrance* costitutiva dell'ente, e in particolare di quella dell'esserci, posto all'incrocio di questa particolare coincidenza tra essere e non essere, non ne deriva

la negazione del pensiero tout-court, ma l'ipotesi che esso possa avviarsi per itinerari diversi da quelli logici (Folin 1993, p. 35)

L'una e l'altra tendenza [la critica "di orientamento psicologico-psicoanalitico" e la supposta autonomia dello "spessore speculativo del testo leopardiano"] dimenticano che proprio in questa inscindibilità del nesso tra "poesia" e "filosofia" sta la forza e l'originalità del pensiero di Leopardi (Ivi, p. 81)

La presente indagine parte dall'ipotesi che in Leopardi il rapporto tra filosofia e poesia, tra teoria e immagine, sia un nesso inscindibile e produttivo di conoscenza (Folin 1996, p. 21)

Leopardi e Heidegger sono due pensatori che appartengono alla storia del nichilismo e che, sia pure per strade diverse e in contesti lontanissimi tra loro, situano il luogo del pensiero nel linguaggio poetico (Folin 1993, p. 205)

Un corollario importante di questa posizione è la superiorità dichiarata della filosofia antica, ancora non separata dalle emozioni, dall'immaginazione (e dunque dalla poesia), sulla filosofia moderna. Commentando un noto passo dello *Zibaldone* in cui Leopardi lamenta, in filosofia, l' "amor di sistema", così scrive Folin:

Da qui nasce, naturalmente, la ferma condanna leopardiana alla filosofia moderna. (Folin 2019, p. 156)

Prima di interrogare i testi leopardiani più significativi (e dunque più citati) sull'argomento, mi pare interessante riportare una osservazione di uno studioso ormai oggi quasi dimenticato (a mio parere a torto), sottile, originale e non pedissequo esponente della linea progressiva che imperava nel dopoguerra, ossia Bruno Biral. Così scriveva questo studioso in un saggio di molti anni fa:

Il pensiero già da tempo coltivato da Leopardi che i moderni siano di gran lunga superiori agli antichi nell'arte del pensare e nei risultati filosofi raggiunti, va rafforzandosi, e nella misura in cui trova nuovi punti di sostegno corrode la vecchia, consolante convinzione che per investigare e comprendere la natura siano necessari il sentimento e l'immaginazione (Biral 1974, p. 133).

Salta subito agli occhi l'acuto contrasto, direi quasi una contraddizione *point to point*, tra questa valutazione e la proposta interpretativa di Folin. In primo luogo, l'insistenza sul fatto che l'indagine della natura ha bisogno non solo della ragione, ma anche di sentimento e immaginazione, non appare a Biral come una proposta innovativa, ma come un percorso già da tempo intrapreso, eventualmente sorretto dall'intenzione di rendere meno inesorabile la visione disperatamente materialista di Leopardi. In secondo luogo, e soprattutto, sulla valutazione comparativa tra la filosofia degli antichi e quella dei moderni l'interpretazione è diametralmente contraria a quella di Folin. Rimandando a più avanti l'esame di questo secondo punto (dove tenterò di mostrare testi alla mano che la posizione corretta è quella di Biral), concentriamoci ora sul nesso filosofia/poesia, ragione/immaginazione. Biral inquadra questo problema in una prospettiva evolucionista: il connubio virtuoso tra immaginazione e ragione ha natura effimera, e non sopravvive, in Leopardi, all'estate del 1823, come dimostrano alcune importanti note zibaldoniane degli anni immediatamente successivi, 1824-26 (su cui torneremo più avanti). A me pare invece che in questo modo si conceda anche troppo. La tesi, più ambiziosa, che vorrei dimostrare è che in nessun punto della riflessione leopardiana si può rintracciare qualcosa come il "pensiero poetante" di cui parlano i critici mezzionati. Quello che davvero troviamo in Leopardi è l'idea che la sensibilità poetica arricchisce e potenzia lo sguardo razionale del filosofo, in quanto gli permette di vedere più cose. Ma si tratta di un contributo che la poesia offre alla ragione, non di una modalità conoscitiva non razionale che in qualche modo surroghi, o sostituisca, la conoscenza razionale. Ma ora, dopo tanti rinvii, è venuto il momento di occuparci dei testi leopardiani di cui ho detto.

5. *Intendere e sentire*

Iniziamo da un luogo dello *Zibaldone*, considerato decisivo per il problema che qui ci interessa (citato da Folin almeno due volte, la prima per intero (1996 pp. 20-21), la seconda in forma abbreviata, 2001, p. 27):

Non basta intendere una proposizion vera, bisogna sentirne la verità¹³⁹. C'è un senso della verità, come delle passioni, de' sentimenti, bellezze, ec.: del vero, come del bello. Chi la intende, ma non la sente, intende ciò che significa quella verità, ma non intende che sia verità, perchè non ne prova il senso, cioè la persuasione. In questo numero di persone va posta la maggior parte dei moderni apologisti della religione, uomini senza cuore, senza sentimento, senza tatto fino e profondo nelle cose della natura, insomma senza esperienza della verità, come quei lettori de' poeti che sono senza esperienza di passioni, entusiasmo, sentimenti ec.; i quali, [349]posto che intendano anche perfettamente il senso dei filosofi profondissimi che combattono, non intendono la verità che quivi si contiene, e vi danno nettamente, precisamente e consideratamente per falso, quello che voi saprete e sentirete ch'è vero, o viceversa. Del resto per intendere i filosofi, e quasi ogni scrittore, è necessario, come per intendere i poeti, aver tanta forza d'immaginazione, e di sentimento, e tanta capacità di riflettere, da potersi porre nei panni dello scrittore, e in quel punto preciso di vista e di situazione, in cui egli si trovava nel considerare le cose di cui scrive; altrimenti non troverete mai ch'egli sia chiaro abbastanza, per quanto lo sia in effetto (Z. 348-49).

La frase iniziale, in cui Leopardi traccia una differenza tra intendere e sentire, e poi prosegue dichiarando che "c'è un senso della verità", parrebbe a prima vista suffragare la tesi di Folin: il pensiero che vuole cogliere la verità non può imitarsi solo all'intendere, ossia alla comprensione razionale, ma deve essere integrato da un sentire inteso come pensiero non logico (e in questo senso non razionale) della verità. Infatti Folin a commento di questo passo osserva che qui "si tratta di stabilire "come e che cosa il pensiero pensi". Concentrando la sua attenzione sul "pensiero" Folin vuole dire che qui Leopardi si oppone a tutta la tradizione filosofica occidentale, antica, medievale e moderna, persuasa che il pensiero coincida senza residui con la ragione (*logos*); mentre ciò che dalla ragione (o dall'intendere, per usare la parola leopardiana) è escluso, ossia il senso (*aisthesis*), per ciò stesso non sarebbe nemmeno pensiero. Al contrario, Leopardi alluderebbe qui a un pensiero non razionale, che poi coincide vuoi con il pensare per immagini (1996, p. 21), vuoi con il "sentire" la verità.

A ben guardare, però, il prosieguo del passo non consente questa interpretazione¹⁴⁰. La parola chiave per intendere questo passo di Leopardi si trova poche righe più avanti, in cui il "senso" è identificato con la persuasione. Dunque il senso di cui qui si parla non è un pensiero che arricchisce e completa l'intendere con modalità e contenuti nuovi o aggiuntivi, ma è semplicemente la persuasione (o convinzione) necessaria a far sì che ciò che la ragione dimostra vero sia ritenuto, percepito e ammesso come vero. Questo problema era già ben chiaro a Platone. Nel lungo e difficile percorso da lui intrapreso per differenziare la sua posizione dal vischioso relativismo protagoreo, Platone non ha potuto fare a meno di riconoscere che il luogo in cui realmente accade la verità non è la natura e nemmeno la proposizione ("la proposizion vera" di Leopardi), ma l'anima (oggi diremo la mente). La verità non diventa effettiva, ossia non possiede ancora una realtà pienamente adeguata al suo concetto (per dirla con Hegel), fino a che questa verità non è percepita e riconosciuta come tale dal soggetto. Questo, e non una forma di pensiero non razionale, è per Platone e per Leopardi il "senso" della verità.

¹³⁹ *Ep.* 134, p. 192.

¹⁴⁰ Già l'aveva osservato Ferrucci (1987), che in margine a questo passo così scrive: "Non si tratta, in altre parole e una volta di più, di 'estetizzare' i processi conoscitivi, di tirare acqua al mulino dell'intuizione a scapito della lucidità dell'intelletto, ma al contrario di interrogarsi con un rigore e una volontà di conoscenza non comuni - di qui il taglio polemico, tra il maieutico e il provocatorio, di questo come di analoghi passi - sulle condizioni di possibilità di un sapere fondato sull'interazione di istanze solo apparentemente incompatibili" (p. 53). Sull'interpretazione proposta da Ferrucci di questo tema leopardiano v. infra, n.***. Sempre su questo passo vedi anche Vigorelli 2019, p. 232.

Naturalmente l'equivoco, spesso non innocente, è sempre in agguato. Basti pensare a tutti i tentativi che sono stati fatti per rintracciare in Platone, nel punto più alto delle facoltà conoscitive dell'uomo, una sorta di illuminazione o di intuizione (più o meno mistica), che permette al pensiero di compiere uno scarto, di rintracciare dei contenuti che il puro pensiero razionale da solo non permette di conseguire. In questo modo si è intesa spesso, ad esempio, l'*eklamptsis* della *VII Lettera* (344b). Certamente vi è in Platone, come qui in Leopardi, l'idea che l'intendere non è sufficiente. Ma si tratta dell'insufficienza a generare la persuasione, che ovviamente nessun ragionamento può produrre in modo automatico. Il ragionamento può solo preparare il terreno proponendo gli stimoli adatti, ma poi si deve generare nell'anima un moto spontaneo, che non a caso Platone, sempre nella *VII Lettera*, ha paragonato a una scintilla (341c); e la scintilla è appunto la persuasione, l'atto in cui l'anima/mente concede il suo consenso all'argomentazione.

Che le cose stiano più o meno così, fatte salve tutte le ovvie differenze fra Leopardi e Platone, si ricava a mio avviso agevolmente se si legge l'appunto nella sua interezza, ossia con tutto quello che precede in punto in cui Folini inizia a citare. Il passo incomincia con una riflessione che ha per oggetto non tanto i modi di svelamento dell'essere (o la sua verità), ma le qualità richieste per intendere gli scritti di poeti e filosofi. Significativo, in particolare, è proprio il caso dei poeti, che ci suggerisce di usare molta cautela nel proporre interpretazioni teoreticamente ambiziose di questo passo. Scrive Leopardi poco prima del luogo citato:

Le buone poesie sono ugualmente intelligibili agli uomini d'immaginazione e di sentimento, e a quelli che ne son privi. E contuttociò quelli le gustano, e questi no, anzi non comprendono come si possano gustare, primieramente perché non sono capaci nè disposti ad esser commossi, sublimati ec. dal poeta; e oltracciò perchè sebbene intendano le parole, non intendono la verità, l'evidenza di quei sentimenti: il cuore non dimostra loro che quelle passioni, quegli effetti, quei fenomeni morali ec. che il poeta descrive, vanno veramente così: e per tal modo le parole del poeta, benchè chiare, e da loro bene intese non rappresentano loro quelle cose e quelle verità che rappresentano altrui, ed intendendo le parole, non intendono il poeta.

Questo passo suggerisce un'interpretazione, per dir così, filosoficamente deflazionista dei concetti che Leopardi mette in gioco. Né l'intendere, né il senso e neppure la verità si riferiscono all'essere. Con "intendere" Leopardi allude alla corretta comprensione delle parole del poeta; "verità" non si riferisce alla verità di ciò che il poeta dice, ma all'evidenza dei sentimenti che il poeta esprime; "sentire" (anche se qui questo termine non è menzionato) non ha niente a che fare con un particolare tipo di pensiero conoscente, ma piuttosto con qualcosa che oggi chiameremmo empatia, che tradotto in termini leopardiani diventa la disposizione psicologica e morale (diremmo) ad essere commossi e sublimati dalle parole del poeta.

Ma ancora più interessante, per la tesi che intendo sostenere, è quello che Leopardi scrive quando passa dalla poesia alla filosofia:

Bisogna bene osservare che questo accade anche negli scritti filosofici [...] Perchè, ponete uno scritto di questo genere, pienissimo di verità, e composto con [348] tutta quella chiarezza d'espressioni, della quale possa mai esser suscettibile. Le parole dicono lo stesso all'uomo profondo, e al superficiale: tutti comprendono ugualmente il senso materiale dello scritto, e in somma tutti intendono perfettamente quello che l'autore vuol dire. E non perciò quello scritto è compreso da tutti, come si crede comunemente. Perchè l'uomo superficiale; l'uomo che non sa mettere la sua mente nello stato in cui era quella dell'autore; insomma l'uomo che appresso a poco non è capace di pensare colla stessa profondità dell'autore, intende materialmente quello che legge, ma non vede i rapporti che hanno quei detti col vero, non sente che la cosa sta così, non iscuoprendo il campo che l'autore scopriva, non conosce i rapporti e legami delle cose ch'egli vedeva, e dai quali deduceva quelle conseguenze ec. che per lui, e per chiunque gli somigli sono incontrastabili, per questi altri non sono neppur verità: vedranno le stesse cose, ma non conosceranno nè sentiranno che abbiano relazione insieme, e con quelle conseguenze che l'autore ne cava; non vedranno la relazione scambievolmente delle parti del sillogismo (giacchè

ogni umana cognizione è un sillogismo): brevemente, intenderanno appunto lo scritto, e non capiranno la verità di quello che dice, verità che esisterà realmente, e sarà compresa da altri.

Anche qui, come nel caso della poesia, Leopardi intravede una differenza tra l'intendere "quello che l'autore vuol dire" (ossia "il senso materiale dello scritto"), ma "non sente che la cosa sta così", in quanto "non conosce i legami delle cose che [l'autore] vedeva", non sentendo né conoscendo "che abbiano relazione insieme". È questo il primo passo dello *Zibaldone* in cui compare la ben nota tesi leopardiana secondo cui la conoscenza filosofica (ma non solo quella) consiste essenzialmente nel riconoscimento delle relazioni, o rapporti (torneremo su questo motivo tra poco). Come ben si vede, il sentire che secondo Leopardi si deve necessariamente accompagnare alla comprensione del senso materiale del testo non ha per oggetto un contenuto inattuabile dal pensiero razionale perché in qualche modo ad esso estraneo. Al contrario, l'oggetto di questo sentire è di per sé già del tutto evidente nel testo che si legge, ma ancora mancano la persuasione e il riconoscimento interiore di questa evidenza, a causa dell'insufficiente percezione dei collegamenti fra le varie parti del ragionamento (che qui Leopardi chiama "sillogismo"). Questo sussidio che il sentire procura all'intendere non toglie che la conoscenza di cui qui si parla abbia un carattere interamente razionale, come ben si evince laddove Leopardi perentoriamente afferma che "ogni umana cognizione è un sillogismo". Non è difficile immaginare quale sarebbe stato il commento di Heidegger di fronte a questa radicale riduzione del conoscere al ragionamento. Si scopre così che questo passo dello *Zibaldone*, se letto per intero, dice cose ben diverse da quelle che ne ricava Folin. Come è possibile che un filosofo secondo il quale "ogni umana cognizione è sillogismo" sia lo stesso pensatore il quale, rifiutando la "prospettiva metafisica", va "a cercare le parole del nuovo sapere in un ambito diverso da quello offerto dal linguaggio della filosofia classica"? (Folin 2008, p. 206) Che cosa c'è di più classico o "metafisico" (in senso heideggeriano) di un sillogismo?

Neppure la parte finale del passo leopardiano, che segue la citazione di Folin, suffraga in qualche modo la sua lettura: gli esempi e gli argomenti che vi compaiono, la tonalità emotiva (diciamo così) di tutto il brano, sono ben lontani dai rarefatti sentieri heideggeriani (svelamento dell'essere, pensiero poetante, ecc.), e appaiono invece ben piantati nel mezzo dell'universo umano e culturale di Leopardi (letteratura, società, psicologia, religione). Si pensi all'esempio dei "moderni apologisti della religione", gente che ha inteso (e imparato a memoria) la verità del cristianesimo compitando i sillogismi della tradizione tomista; che diventano dunque una verità affermata, accolta e diffusa frigidamente, senza cuore, senza partecipazione, senza fede: in breve, senza una vera convinzione, senza che la loro anima o la loro mente senta la verità di cui parlano. Non è difficile immaginare le figure concrete che Leopardi può avere avuto in mente, in uno stato della Chiesa soffocato da una religione che era obbligo per tutti tenere per vera, e che però non era percepita mai sufficientemente vera per determinare i comportamenti corrispondenti.

6. Ancora Leopardi e Platone

Premesso che il sentire non sembra essere per Leopardi una facoltà conoscitiva in grado di rivelare contenuti diversi da quelli indagati dalla ragione, vediamo ora di capire un po' più dettaglio in che cosa consiste, a parere del Recanatese, il contributo che intuizione, immaginazione, sentimento (e poesia) possono offrire alla filosofia. Possiamo articolare il percorso argomentativo di Leopardi, che trova luogo soprattutto in numerosi appunti stesi sullo *Zibaldone* tra il 1821 e il 1823, in quattro tappe:

- 1) la filosofia è essenzialmente scienza di "relazioni" o "rapporti"
- 2) è naturale che sia così, perché obiettivo principale del filosofo è quello di "generalizzare"
- 3) la capacità di cogliere rapporti, dunque di generalizzare, è fortemente potenziata dall'immaginazione, dall'intuizione, dal "colpo d'occhio", tutte caratteristiche sostanzialmente estranee alla ragione analitica, e proprie invece del sentimento e dell'immaginazione poetica

4) resta tuttavia vero che poesia e filosofia sono pratiche diverse, che hanno obiettivi diversi, e che per certi versi sono e rimangono "nemiche".

Iniziamo dal primo punto. I luoghi dello *Zibaldone* che ne parlano sono numerosi e significativi, ma qui riporteremo solo qualche esempio:

[Il pensatore] cerca naturalmente e necessariamente un filo nella considerazione delle cose. È impossibile [947] ch'egli si contenti delle nozioni e delle verità del tutto isolate [...] Lo scopo della filosofia (in tutta l'estensione di questa parola) è il trovar le ragioni delle verità. Queste ragioni non si trovano se non se nelle relazioni di esse verità. (946-947)

Non si conoscono mai perfettamente le ragioni, nè tutte le ragioni di nessuna verità, anzi nessuna verità si conosce mai perfettamente, se non si conoscono perfettamente tutti i rapporti che ha essa verità colle altre. E siccome tutte le verità e tutte le cose esistenti, sono legate fra loro assai più strettamente ed intimamente ed essenzialmente, di quello che creda o possa credere [1091]e concepire il comune degli stessi filosofi; così possiamo dire che non si può conoscere perfettamente nessuna verità, per piccola, isolata, particolare che paia, se non si conoscono perfettamente tutti i suoi rapporti con tutte le verità sussistenti. Che è come dire, che nessuna (ancorchè menoma, ancorchè evidentissima e chiarissima e facilissima) verità, è stata mai nè sarà mai perfettamente ed interamente e da ogni parte conosciuta (1090-91)

Così, senza la condizione detta qui sopra, non si conoscono mai, nè tutte le premesse che conducono a una conseguenza, cioè alla cognizione di una tal verità, nè tutta la relazione e connessione, o tutte le relazioni e connessioni che hanno le premesse anche conosciute, colla detta conseguenza. (1091)

Una verità isolata, come ho detto altrove, poco giova, massime al filosofo, e al progresso dell'intelletto. Cercandone la prova, se ne conoscono i rapporti, e le ramificazioni (sommò scopo della filosofia). (1239)

La scienza della natura non è che scienza di rapporti. Tutti i progressi del nostro spirito consistono nello scoprire i rapporti. (1836)

Il più interessante di questi appunti a mio avviso è il secondo: anche perché ci permette (in aggiunta a quanto detto nel paragrafo precedente) di precisare i contorni nella nozione leopardiana di "verità". Si desume da questo passo che Leopardi prende implicitamente le distanze dalla nozione di verità tradizionalmente intesa come *adaequatio rei et intellectus*, ovvero come corrispondenza tra una determinata proposizione e l'oggetto che essa vorrebbe descrivere. Leopardi, al contrario, sembra accogliere (sempre implicitamente, beninteso¹⁴¹) quell'interpretazione dell'epistemologia platonica che qualche critico ha definito *Interrelational Model of Knowledge* (IMK). Mi permetto di rimandare il lettore intenzionato ad approfondire questo punto agli studi che ho condotto in proposito¹⁴². Qui chiarirò quello che intendo dire nella maniera più semplice, citando un passo platonico piuttosto eloquente:

Intorno a una cosa qualsiasi [...] bisogna considerare le conseguenze che derivano ponendola, sia in relazione con sé stessa, sia in relazione con ciascuna delle altre cose, prese una per una, quale che tu scelga e, allo stesso modo, sia in relazione a più elementi, sia in relazione a tutti quanti. E anche le altre cose, a loro volta, devi metterle in relazione con sé stesse e con qualsiasi altra cosa tu scelga, sia che tu ne abbia ipotizzato l'esistenza, sia la non esistenza, se vuoi esercitarsi alla perfezione e cogliere la verità nella maniera più propria (*Parm.* 136b-c)

¹⁴¹ Sulle coincidenze implicite tra Platone e Leopardi ci siamo già soffermati in precedenza (cfr. pp. ***)

¹⁴² V. In particolare Trabattoni 2016.

Considerazioni analoghe troviamo in altri luoghi dei dialoghi cosiddetti "dialettici" (*Sofista* 250c-d, *Filebo* 19b, *Politico* 285a-b). L'idea che qui viene espressa risposa sulla necessaria e reciproca implicazione che esiste, nella realtà, tra uno e molteplice. Per tentare di comprendere una cosa nella sua essenza, almeno nei limiti del possibile, non c'è altro modo che verificare tutte le relazioni, sia positive che negative, che questa cosa intrattiene con tutte le altre. La relazione con altro, infatti, è parte integrante dell'essenza della cosa, sino al punto di dire che l'essenza coincide con la totalità delle relazioni. Questo modello suppone che per conoscere l'essenza di una cosa non sia disponibile una via più breve, né di carattere proposizionale (quale potrebbe essere ad esempio, la definizione aristotelica, che chiude interamente l'essenza nelle poche relazioni significative che la costituiscono, ossia il genere e le differenze specifiche) né di carattere intuitivo (quale sarebbe la quella visione delle idee con l'occhio della mente che è stata spesso, soprattutto in passato, considerata come la struttura portante dell'epistemologia di Platone).

Che Leopardi sia qui, senza accorgersene, dello stesso avviso di Platone, risulta in modo lampante laddove scrive che "non si può conoscere perfettamente nessuna verità, per piccola, isolata, particolare che paia, se non si conoscono perfettamente tutti i suoi rapporti con tutte le verità sussistenti". È vero che qui Leopardi parla di "verità" e non di "oggetti", ma non è una differenza rilevante: il punto è che per Platone e Leopardi non si può conoscere la verità di un oggetto senza conoscere al tempo stesso anche la verità di tutti gli altri (un'idea che nella filosofia moderna verrà sostenuta in particolare da Leibniz¹⁴³). Ma questa analogia ne suggerisce subito un'altra, non meno interessante. L'esigenza teorica di scandagliare tutte le possibili relazioni di ogni oggetto con un altro configura un compito immane, che per quanto non sia logicamente impossibile, allontana asintoticamente la realizzazione completa del sapere filosofico verso un futuro così indefinitamente remoto da renderlo praticamente impossibile. E infatti Leopardi scrive che "nessuna (ancorchè menoma, ancorchè evidentissima e chiarissima e facilissima) verità, è stata mai nè sarà mai perfettamente ed interamente e da ogni parte conosciuta". Identico sembra essere il punto di vista di Platone. Nel passo del *Parmenide* che abbiamo citato, Socrate (che qui ha il ruolo di interlocutore di Parmenide) risponde che il compito così è praticamente ineseguibile (136c). Dello stesso tenore è la replica di Protarco (che risponde a Socrate) nel *Filebo* (19c): "È bene per un sapiente conoscere tutto, ma la seconda navigazione sembra essere quella di non dimenticarsi che di noi stessi". "Seconda navigazione" indica, per così dire, il piano B, a cui occorre attenersi quando il piano A non è eseguibile; mentre l'allusione alla conoscenza di se stessi richiama il motto delfico caro a Socrate, il cui significato era appunto quello di invitare gli esseri umani a riconoscere i limiti della loro natura (anche e soprattutto di carattere conoscitivo: veri sapienti sono solo gli dei). Si noti inoltre che il procedimento asintotico qui suggerito da Leopardi è identico a quello platonico anche da un altro punto di vista. Leopardi non ritiene che i limiti della condizione umana permettano di conoscere alcune verità, ma non altre; ma piuttosto, esattamente come Platone, che nessuna verità, neppure la più semplice possa essere conosciuta per intero.

7. La verità: Heidegger, Leopardi

Detto questo, le analogie tra l'epistemologia di Platone e quella di Leopardi finiscono qui, perché lo sfondo metafisico che in Platone fa da *pendant* alla limitatezza della condizione umana non solo in Leopardi è del tutto assente, ma è esplicitamente negato come inesistente di fatto e di diritto. Le analogie sul tema della verità ci consentono invece di approfondire da un altro punto di vista il confronto con Heidegger. Fin dagli inizi della sua carriera speculativa, in buona parte sotto la potente influenza delle *Ricerche Logiche* di Husserl (per l'argomento che ci interessa in particolare la *Sesta*) Heidegger iniziò a contestare violentemente l'idea che la verità abbia origine e risieda nel giudizio, suggerendo invece che la nozione fondamentale di verità abbia un carattere antepredicativo (così

¹⁴³ Sul rapporto Leopardi-Leibniz v. Martinelli 2003, pp.69-134. Ma il tema di qui parliamo qui non sembra essere presente in questo confronto.

Husserl: ossia sia anteriore al linguaggio e ai giudizi assertivi che in esso si esprimono), manifestandosi come quella svelatezza originaria non solo anteriore rispetto alla scissione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, ma condizione di possibilità del fatto che in seguito la verità si possa manifestare anche nel giudizio. A seguito di un lungo percorso (che qui si omette) Heidegger giunse alla fine degli anni '30 a identificare in Platone il primo e massimo responsabile dell'occultamento del senso originario della verità. Platone sarebbe infatti il filosofo occidentale che ha inteso la verità sulla base della correttezza dello sguardo, e dunque sulla base della verità delle proposizioni che riportano fedelmente quello che la mente ha visto¹⁴⁴.

Alle motivazioni che guidano questo orientamento abbiamo accennato sopra (in particolare l'esigenza di lasciar essere l'Essere nella sua essenza, limitandosi a svelarlo, senza predeterminarlo in base ai parametri umani, riducendolo a ente manipolabile dalla tecnica). Quello che ora ci interessa sottolineare è che Heidegger non vede nessuna sostanziale differenza, in Platone, tra conoscenza intuitiva e conoscenza proposizionale, perché entrambe gravate a suo avviso dal pregiudizio dualistico e soggettivistico. Quando dunque Heidegger tenta di edificare la sua nozione "antiplatonica" di verità, prende ugualmente le distanze sia dalla concezione proposizionale, sia da quel tipo di intuizione, da essa non differente, che attribuiva a Platone (l'intelletto che pretende di vedere con una sua vista particolare). Quello di cui ha bisogno, dunque, è una sorta di intuizione non platonica, che non a caso il filosofo tedesco preferisce descrivere con metafore uditive piuttosto che ottiche (tipo mettersi in ascolto dell'essere, lasciarlo parlare, ecc.). Questa nuova nozione di verità attraversa tutto il percorso speculativo di Heidegger, dall' "antepredicativo" di Husserl sino al pensiero poetante e al culto di Hölderlin che caratterizzano il suo pensiero dopo la cosiddetta "svolta"; ed è proprio qui, come sappiamo, che Folini intravede una congiunzione con Leopardi.

I passi che abbiamo citato, insieme a quelli che aggiungeremo fra poco, dimostrano invece che sulla nozione di verità il pensiero di Leopardi e quello di Heidegger non potrebbero essere più distanti. Quando Leopardi sostiene che la filosofia non è che scienza di relazioni, non per questo intende negare la concezione proposizionale di verità. Infatti egli parla spesso delle verità che la conoscenza umana può scoprire, che a loro volta coincidono con le "proposizioni vere". Quello che nega è che tutta la verità di una cosa possa essere contenuta solo nelle proposizioni vere che la descrivono: in quanto, come abbiamo visto, per conseguire questa verità completa occorre convocare anche tutte le proposizioni che mettono questa cosa in relazione con le altre. A differenza di Heidegger, che scarta la verità di tipo proposizionale in quanto espressione dell'abborrita *adaequatio* non meno della sua versione intuitiva (ossia la correttezza dello sguardo), Leopardi è dunque fautore di un tipo di conoscenza proposizionale alternativo all'*adaequatio*, che si fonda non sull'esattezza della corrispondenza tra la singola proposizione e il suo oggetto, ma sulla relazione organica tra le varie proposizioni vere. Quello che voglio dire è che non basta rifiutare e limitare (ed è questo direi quello che soprattutto fa Leopardi) il principio dell'*adaequatio* per sospingere necessariamente il pensiero che voglia cogliere la verità sul terreno del sentire, dell'immagine, dell'intuizione, del poetico, ecc. (come accade in Heidegger). C'è infatti l'alternativa platonica, che Leopardi inconsapevolmente segue: una alternativa che Heidegger non poteva vedere, in quanto a suo parere (anche perché leggeva Platone attraverso il filtro di Aristotele) l'epistemologia platonica è interamente dominata dai temi della correttezza dello sguardo e della visibilità dell'idea.

Se c'è dunque un ponte per annodare in Leopardi il modello relazionale di conoscenza con il pensare per immagini e con il pensiero poetante, questo ponte deve passare attraverso una concezione poetica, e non puramente razionale, delle nozioni di "rapporto" e di "relazioni". Gli esempi di questo tipo di collegamento non sono troppo difficili da trovare, soprattutto se noi pensiamo a certi snodi della poesia otto-novecentesca, a partire dalle *Correspondences* baudelairiane, per giungere poi a correnti poetiche come il simbolismo, l'ermetismo, il surrealismo, ecc. Semplificando molto, l'idea è che poesia riveli legami e rapporti fra le cose non sussumibili sotto il concetto, e dunque inattingibili dal pensiero razionale. In altri termini, la poesia acquisirebbe in questo modo un vero e proprio ruolo

¹⁴⁴ Cfr. in particolare Heidegger 1987

conoscitivo, eventualmente in concorrenza con l'argomentazione filosofica (oppure "sillogistica", come l'avrebbe chiamata Leopardi), poiché in grado di cogliere verità formalmente non commensurabili con i criteri in uso nella filosofia occidentale da Talete in poi.

8. *Generalizzare*

Non è tuttavia troppo difficile accorgersi che l'universo culturale leopardiano è piuttosto estraneo a questo tipo di sensibilità. Ma anche a prescindere da ipotesi di vasto respiro, che come è ovvio sono largamente inverificabili, a mio parere i testi dimostrano che Leopardi da un lato collega il pensare le relazioni alla capacità di generalizzare, dall'altro intende questa capacità di generalizzare nel senso più ordinario e tradizionale, ossia come capacità di pensare universalmente. Che questa sia la reale posizione di Leopardi a mio avviso risulta con evidenza dai luoghi dello *Zibaldone* dedicati a questo tema. Iniziamo da un lungo appunto del 16 aprile 1921:

Lo scopo della filosofia (in tutta l'estensione di questa parola) è il trovar 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 (cosa inseparabile dalla facoltà del pensiero) e i rapporti delle cose; cerca un sistema; e chiunque è passato ai generali, ed ha trovato o creduto di trovare i detti rapporti, ha trovato o creduto di trovare un sistema, o la conferma e la prova, o la persuasione di un sistema già prima trovato o proposto: un sistema più o meno esteso, più o meno completo, più o meno legato, armonico, e consentaneo nelle sue parti.

Come ben si vede la generalizzazione che qui Leopardi indica come lo scopo della filosofia non ha niente a che fare con le "corrispondenze" poetiche, che normalmente non procedono per concetti, ma per simboli, metafore e allusioni. Il pensiero poetante, proprio perché questa idea nasce per contrasto e in alternativa con la tradizione filosofica occidentale (quella che Heidegger chiamava metafisica), rifiuta la stessa nozione universale. E dunque pretende di identificare un tipo di pensiero che non ragiona affatto sussumendo, sillogisticamente, i particolari nell'universale, perché è proprio la dialettica tra universale e particolare che ne viene programmaticamente esclusa. Ritenerne che il pensiero possa cogliere l'essere solo con il *medium* della poesia significa dunque opporsi nella maniera più decisa alla nozione di filosofia che Leopardi mostra di accogliere qui, ossia un pensiero la cui essenza consiste nel trovare un modo di passare "dai particolari" "ai generali".

Identica conclusione si raggiunge se consideriamo l'idea di "sistema filosofico", a cui è dedicato in particolare questo passo leopardiano (soprattutto nella parte che qui omettiamo). Riesce difficile credere, sulla base di questo testo, che Leopardi sia accomunato ad Heidegger dalla "insofferenza per il sistema del sapere" (Foli 1993, p. 206). Infatti qui Leopardi sta dicendo esattamente il contrario, ossia che un pensiero filosofico degno di questo nome non può non costituirsi come sistema (al punto che leopardi chiamerà "mio sistema" anche la sua stessa filosofia). Ciò del resto è una conseguenza inevitabile della concezione olistica che Leopardi ha della conoscenza filosofica. Come abbiamo già visto sopra, è impossibile che il pensatore "si contenti delle nozioni e delle verità del tutto isolate". Infatti "se se ne contentasse, la sua filosofia sarebbe trivialissima, e meschinissima, e non otterrebbe nessun risultato". Naturalmente Leopardi non ignorava le critiche di tipo pascaliano all'*esprit de système*, e almeno in parte le approva, ma in un modo che non implica affatto (ed anzi conferma) l'imprecindibilità del pensiero generalizzante e sistematico. I limiti del sistema non hanno per Leopardi carattere strutturale, ma derivano da una applicazione viziosa della dialettica particolare/universale su cui il sistema è costruito:

Il male è quando dai generali si passa ai particolari, cioè dal sistema alla considerazione delle verità che lo debbono formare. Ovvero quando da pochi ed incerti, e mal connessi, ed infermi particolari, da pochi ed oscuri rapporti, si passa al sistema, ed ai generali. [...] Allora l'amor di sistema, o finto, o vero e derivante da persuasione, è dannosissimo al vero; perchè i particolari si tirano per forza ad accomodarsi al sistema formato

prima della considerazione di essi particolari, dalla quale il sistema doveva derivare, ed a cui doveva esso accomodarsi. Allora le cose si travisano, i rapporti si sognano, si considerano i particolari in quell'aspetto solo che favorisce il sistema, in somma le cose servono al sistema, e non il sistema alle cose, come dovrebbero essere. Ma che le cose servano ad un sistema, e che la considerazione di esse conduca il filosofo e il pensatore ad un sistema (sia proprio, sia d'altri), è non solamente ragionevole e comune, ma indispensabile, naturale all'uomo, necessario; è inseparabile dalla filosofia; costituisce la sua natura ed il suo scopo.

Commentando questo passo, Folin scrive che "da qui nasce, naturalmente, la ferma condanna leopardiana della filosofia moderna" (Folin 2019, p. 156). Sul fatto che Leopardi, in più di un passo dello *Zibaldone*, scriva esattamente il contrario torneremo più avanti. Qui giova invece asservire che l'appunto in questione non esprime una condanna generale della filosofia moderna, in quanto sarebbe caratterizzata (sempre secondo Folin) da un procedimento generalizzato e astrattivo, cosicché

il discorso filosofico inevitabilmente va incontro alla distruzione della corporeità e individualità della cosa cui la nozione si riferisce, ovverossia della peculiarità specifica e irripetibile della sua immagine (Ivi, p. 154).

Infatti questa distruzione (o meglio questa omissione) del "particolare" è per Leopardi una caratteristica essenziale e determinante della filosofia in generale, non un difetto della filosofia moderna. Quello che Leopardi sta qui criticando non è il procedimento generalizzante in quanto tale, ma - come detto sopra - solo il suo uso frettoloso e scorretto, come quando "da pochi ed incerti, e mal connessi, ed infermi particolari, da pochi ed oscuri rapporti, si passa al sistema, ed ai generali... perchè i particolari si tirano per forza ad accomodarsi al sistema formato prima della considerazione di essi particolari". Insomma, qui Leopardi non sta affatto accennando a un diverso tipo di filosofia capace di restituire l'individualità della cosa, tantomeno sta proponendo una filosofia dell'immagine alternativa in rapporto alla filosofia che generalizza ed astrae; sta solo biasimando l'uso corrivo e pregiudiziale di questo metodo. In altri termini, qui Leopardi da un lato dà per scontato che la filosofia proceda induttivamente dal particolare all'universale, dall'altro avverte che la raccolta e l'esame dei particolari, necessaria premessa per qualsiasi tipo di generalizzazione, deve essere accurata, completa e corretta; e dunque che la generalizzazione incappa necessariamente in errori quando trae frettolosamente le sue conclusioni sulla base di dati insufficienti. Di un pensare per immagini, o di un pensiero poetante, qui non c'è alcuna traccia.

Che la generalizzazione filosofica di cui parla Leopardi sia ben piantata all'interno del rapporto tradizionale tra particolare e universale / genere e specie, e culminante in una sillogistica di carattere apodittico, è ben evidente in più luoghi del Diario. Si veda ad esempio quello che scrive in un appunto dell'8 ottobre 1821:

la cognizione del mondo, la filosofia, lo stesso talento consiste in gran parte nell'abito e facoltà di non eccettuare, perchè appunto esso consiste nella facoltà di generalizzare, e in quella di applicare, o di conoscere i rapporti, che viene a coincidere con quella di generalizzare.

Nel passo da cui ho tolto questo stralcio Leopardi vuole dimostrare che "l'abito di eccettuare è quello che massimamente nuoce ad ogni sorta di discipline", compresa la filosofia. Lo scopo di questa affermazione è evidente. Ogni disciplina che voglia procedere in modo scientifico, ossia garantendo la verità delle proposizioni a cui giunge (le "proposizioni vere"), deve ovviamente aver cura di identificare in modo corretto le proposizioni universali che usa come premesse delle sue argomentazioni. Se per esempio voglio dimostrare che tutti i Greci, in quanto uomini, sono mortali, devo prima essere sicuro che la premessa "tutti gli uomini sono mortali" non tolleri eccezioni. Questa caratteristica distingue, per Leopardi, la scienza (e dunque la filosofia) della "rettorica", che cade in mille difetti proprio perché fa eccezioni. Tutto questo collima perfettamente con il principio che già conosciamo, ossia che "ogni umana cognizione è un sillogismo".

Il sillogismo ritorna anche come ambito privilegiato in cui si esercita la capacità di generalizzare potenziata e favorita dalla "forte e viva immaginazione" (1975):

Ma l'uomo in quello stato vede tali rapporti, passa da una proposizione all'altra così rapidamente, ne comprende così vivamente e facilmente il legame, accumula in un momento [1976] tanti sillogismi, e così ben legati e ordinati, e così chiaramente concepiti, che fa d'un salto la strada di più secoli. E forse esso stesso dopo quel punto, non crede più alle verità che allora avea concepite e trovate, cioè o non si ricorda, o non vede più con egual chiarezza, i rapporti, le proposizioni, i sillogismi, e le loro concatenazioni che l'avevano portato a quelle conseguenze

Talché a questo punto diventa quasi irrilevante, in rapporto al problema che stiamo considerando qui, esaminare in dettaglio i numerosi passi in cui Leopardi attesta che la disposizione poetica, l'entusiasmo, il sentimento, la fantasia l'immaginazione, ecc. sono indispensabili al filosofo e alla filosofia. Questi passi, infatti, diventano disponibili a orientare la posizione di Leopardi verso il "pensiero poetante" di ascendenza heideggeriana solo se si omette di precisare qual è l'uso effettivo che ne fa Leopardi medesimo, e quali sono le reali caratteristiche che egli attribuisce al pensiero: cioè una sorta di sillogistica apodittica che non ha proprio nulla a che fare con la poesia. Mi limiterò pertanto a citare un passo solo, che è anche probabilmente quello più celebre, a puro titolo di esempio:

Il poeta lirico nell'ispirazione, il filosofo nella sublimità della speculazione, l'uomo d'immaginativa e di sentimento nel tempo del suo entusiasmo, l'uomo qualunque nel punto di una forte passione, nell'entusiasmo del pianto; ardisco anche soggiungere, mezzanamente riscaldato dal vino, vede e guarda le cose come da un luogo alto e superiore a quello in che la mente degli uomini suole ordinariamente consistere. Quindi è che scoprendo in un sol tratto molte più cose ch'egli non è usato di scorgere a un tempo, e d'un sol colpo d'occhio discernendo e mirando una moltitudine di oggetti, ben da lui veduti più volte ciascuno, ma non mai tutti insieme (se non in altre simili congiunture), egli è in grado di scorger con essi i loro rapporti scambievoli, e per la novità di quella moltitudine di oggetti tutti insieme rappresentatisegli, egli è attirato e a considerare, benchè rapidamente, i detti oggetti meglio che per l'innanzi non avea fatto, e ch'egli non suole; e a voler guardare e notare i detti rapporti. Ond'è ch'egli ed abbia in quel momento una straordinaria facoltà di generalizzare (straordinaria almeno relativamente a lui ed all'ordinario del suo animo), e ch'egli l'adoperi; e adoperandola scuopra di quelle verità generali e perciò veramente grandi e importanti, che indarno fuor di quel punto e di quella ispirazione e quasi $\mu\alpha\upsilon\iota\alpha$ e furore o filosofico o passionato o poetico o altro, indarno, dico, con lunghissime e pazientissime ed esattissime ricerche, esperienze, confronti, studi, ragionamenti, meditazioni, esercizi della mente, dell'ingegno, della facoltà di pensare di riflettere di osservare di ragionare, indarno, ripeto, non solo quel tal uomo o poeta o filosofo, ma qualunqu'altro o poeta o ingegno qualunque o filosofo acutissimo e penetrantissimo, anzi pur molti filosofi insieme cospiranti, e i secoli stessi col successivo avanzamento dello spirito umano, cercherebbero di scoprire, o d'intendere, o di spiegare, siccome colui, mirando a quella ispirazione, facilmente e perfettamente e pienamente fa a se stesso in quel punto, e di poi a se stesso ed agli altri, purch'ei sia capace di ben esprimere i propri concetti, ed abbia bene e chiaramente e distintamente presenti le cose allora concepite e sentite. (Z. 3269-3271)

Risulta piuttosto chiaro da questo passo che l'arricchimento di conoscenza che Leopardi attribuisce all'atteggiamento poetico, o ispirato, non ha carattere irrazionale, bensì coincide né più né meno che con quelli che buona parte della tradizione filosofica occidentale, da Talete in poi, considera come i tratti specifici del sapere filosofico (o *logos*, inteso come ragione e come discorso organizzato, chiaro, intersoggettivo): "facoltà di generalizzare", trovare "verità generali", saper "ben esprimere i propri concetti", avere "bene e chiaramente e distintamente presenti le cose allora concepite e sentite" (si noti qui il tono cartesiano!). Troviamo in questo passo, in altre parole, quasi una specie inno al logos: l'intuizione poetica, che qui Leopardi chiama anche *mania*, non è alternativa a esso, ma è uno strumento che ne arricchisce le potenzialità. Non c'è, in altri termini, un sapere poetico distinto dal sapere filosofico. C'è, invece, l'idea che il sapere filosofico, per costituirsi proprio come sapere

filosofico, abbia bisogno dello sguardo del poeta¹⁴⁵. Persino in quello che è probabilmente il luogo dello *Zibaldone* (1834-1840) in cui Leopardi difende con più accanimento l'idea che un filosofo ignaro di "immaginazione, sentimento, capacità di entusiasmo, di eroismo, di illusioni", ecc., egli precisa che tutto questo è necessario

Non già perchè [1834]il cuore e la fantasia dicano sovente più vero della fredda ragione, come si afferma, nel che non entro a discorrere, ma perchè la stessa freddissima ragione ha bisogno di conoscere tutte queste cose, se vuol penetrare nel sistema della natura, e svilupparlo.

Confermano questa interpretazione, a mio avviso, due appunti che Leopardi ha steso sullo *Zibaldone* solo qualche giorno prima quello appena citato (3237-3245, 22 agosto 1823; 3245, il giorno dopo). Il primo di questi appunti è un lungo brano (3237-3245) in cui Leopardi si sforza di dimostrare con grande spiegamento di mezzi l'assunto che già conosciamo, ossia che è necessario esaminare "la natura delle cose" non solo "colla pura ragione", ma anche coll'immaginazione e col sentimento (è il celebre passo in cui Leopardi biasima "il procedere di molti tedeschi nella filosofia, come dire nella metafisica e nella politica"). Anche in questo caso gli argomenti di Leopardi mirano a dimostrare che il poeta è filosofo, non che esista un pensiero poetante. Né fa fede la parte conclusiva del passo, che qui riportiamo:

Essi soli [sensibilità e immaginazione, o coloro che ne fanno uso] sono atti a concepire, creare, formare, perfezionare un sistema filosofico, metafisico, politico che abbia il meno possibile di falso, o, se non altro, il più possibile di simile al vero, e il meno possibile di assurdo, d'improbabile, di stravagante. Per essi gli uomini convengono tra loro nelle materie speculative e in molti punti astratti, assai più che per la ragione, al contrario di quel che parrebbe dover succedere; perocché egli è certissimo che gli uomini, discorrendo o conghietturando per via di semplice ragione, discordano per lo più tra loro infinitamente, s'allontanano le mille miglia gli uni dagli altri, e pigliano e seguono tutt'altri sentieri; laddove, discorrendo per via di sentimento e d'immaginazione, gli uomini, le diversissime classi di essi, le nazioni, i secoli, bene spesso, e costantemente, convengono del tutto fra loro, come si può vedere in moltissime proposizioni (sistemi) ed anche pure supposizioni, dall'immaginativa e dal cuore o trovate o formate, e da essi soli derivate e autorizzate, e in essi soli fondate, le quali furono sempre e sono tuttavia ammesse e tenute da tutte o da quasi tutte le nazioni in tutti i tempi, e dall'universale degli uomini avute, anche oggidì, per verità indubitabili, e da' sapienti, quando non altro, per più verisimili e più universalmente accettabili che alcun'altra sul rispettivo proposito. Il che forse di niuna ipotesi (generale o particolare, cioè costituente sistema, o no ec.) dettata dalla pura ragione e dal puro raziocinio, si vedrà essere intervenuto né intervenire. Finalmente la sola immaginazione ed il cuore, e le passioni stesse; o la ragione non altrimenti che colla loro efficace intervento, hanno scoperto e insegnato e confermato le più grandi, più generali, più sublimi, profonde, fondamentali, e più importanti verità filosofiche che si posseggano, e rivelato o dichiarato i più grandi, alti, intimi misteri che si conoscano, della natura e delle cose, come altrove ho diffusamente esposto.

A me sembra che anche qui si parli dell'utilità filosofica di senso e immaginazione (ossia le qualità possedute in maggior grado dal poeta), non di un nuovo tipo di pensiero diverso da quello praticato

¹⁴⁵ Questo naturalmente non toglie che la competenza "poetica" sia necessaria al filosofo anche per una ragione di contenuto, ossia perché l'immaginazione, le illusioni naturali, il bello, le passioni, e "tutto ciò che v'ha di poetico nell'intero sistema della natura" (Z. 1834) sono parti del sistema stesso della natura, che ovviamente il filosofo ha il compito di studiare. Su questo uso filosofico del poetico si è opportunamente soffermato Ferrucci (1987), pp. 11-30, che ha poi esteso le sue considerazioni a un confronto non privo di interesse con la tradizione filosofica e letteraria tedesca, dal Kant della *Critica del Giudizio*, a Goethe, sino a Dilthey (passando significativamente per Hegel). Ma qui a me interessa soprattutto l'aspetto metodologico. Quello che in ogni caso resta vero, anche alla luce di tali considerazioni, è che queste tesi leopardiane "non comportano una perdita di logicità del discorso leopardiano né, di conseguenza, instaurano alcuna soluzione di continuità rispetto al nucleo più propriamente teoretico delle sue tesi - non contrassegnano insomma alcuna fuga in avanti della fantasia disancorata dal ragionamento" (Ferrucci 1987, p. 17).

dalla filosofia tradizionale. In ogni caso, anche ammesso che ci potrebbero essere dei dubbi, l'appunto seguente risolve la questione in modo piuttosto eloquente:

In conferma del sopraddetto si osservi che i piú profondi filosofi, i piú penetranti indagatori del vero, e quelli di piú vasto colpo d'occhio, furono espressamente notabili e singolari anche per la facoltà dell'immaginazione e del cuore, si distinsero per una vena e per un genio decisamente poetico, ne diedero ancora insigni prove o cogli scritti o colle azioni o coi patimenti della vita che dalla immaginazione e dalla sensibilità derivano, o con tutte queste cose insieme. Fra gli antichi Platone, il piú profondo, piú vasto, piú sublime filosofo di tutti essi antichi, che ardí concepire un sistema il quale abbracciasse tutta l'esistenza, e rendesse ragione di tutta la natura, fu nel suo stile, nelle sue invenzioni ec. cosí poeta come tutti sanno (...). Fra' moderni Cartesio, Pascal quasi pazzo per la forza della fantasia sulla fine della sua vita; Rousseau, Mad. di Staël ec.

Da questo passo, in primo luogo, risulta con evidenza quello che abbiamo appena detto: ossia che Leopardi non ha qui in mente una filosofia intesa in modo heideggeriano come rottura, come inversione della tradizione metafisica occidentale. Al contrario, egli cita con approvazione alcuni dei piú noti esponenti di questa tradizione, in quanto a suo parere sono quelli che suo avviso hanno meglio saputo avvalersi della sensibilità e dell'immaginazione. Ancora piú interessante, però, è la rosa dei nomi che Leopardi ritiene piú significativi. Se la presenza di Platone (ricordiamo che il '23 è proprio l'anno in cui Leopardi sta leggendo i dialoghi) di Rousseau e de Staël si spiega facilmente, piú significative sono le menzioni di Pascal e Cartesio. La presenza di Pascal conferma quello che ho suggerito sopra, ossia che la convocazione di senso e immaginazione in aiuto della filosofia abbia qualcosa a che fare con l'*esprit de finesse*. Ma Cartesio? È davvero plausibile che Cartesio, sobrio ragionatore e implacabile affastellatore di argomenti (onnipresenti anche nell'immenso epistolario), sia un rappresentante emblematico del pensiero poetante caro ad Heidegger? Di un modo di pensare che prende atto "dello scacco del pensiero logico-discorsivo", e formula l'ipotesi "che il pensiero possa avviarsi per itinerari diversi da quelli logici"? Francamente, mi pare piuttosto inverosimile.

9. Leopardi muta opinione?

Secondo Folin la compenetrazione di filosofia e poesia sarebbe il risultato, in Leopardi, di un mutamento di opinione:

non è difficile constatare che Leopardi modifica, nel corso dei mesi e degli anni, il suo concetto di "filosofia" (Folin 2001, p. 67).

Questo mutamento avverrebbe tra il 1821 e il 1823, e sarebbe documentato dai passi seguenti:

Ora, oggetto della filosofia qualunque, come di tutte le scienze, è il vero: e perciò, dove regna la filosofia, quivi non è vera poesia. La qual cosa molti famosi stranieri o non la vedono o adoprano (o si conducono) in modo come non la vedessero o non volessero vederla. E forse anche cosí porta la loro natura fatta piuttosto alle scienze che alle arti ec. Ma la poesia, quanto è piú filosofica, tanto meno è poesia (26 giugno 1821). (1228-29).

Tra questa e quella [sc. Filosofia e poesia] esiste una barriera insormontabile, una nemicizia giurata e mortale, che non si può né toglier di mezzo e riconciliare né dissimulare. E cosí dico proporzionatamente del resto della bella letteratura, propriamente e veramente considerata (27 giugno 1821) (1231)

È tanto mirabile quanto vero, che la poesia la quale cerca per sua natura e proprietà il bello, e la filosofia ch'essenzialmente ricerca il vero, cioè la cosa piú contraria al bello; sieno le facoltà le piú affini tra loro, tanto che il vero poeta è sommamente disposto ad esser gran filosofo, e il vero filosofo ad esser gran poeta, anzi né l'uno né l'altro non può esser nel gener suo né perfetto né grande, s'ei non partecipa piú che mediocrement

dell'altro genere, quanto all'indole primitiva dell'ingegno, alla disposizione naturale, alla forza dell'immaginazione. (8 sett. 1823) (3382-3)

Il mutamento di opinione consisterebbe nel fatto che mentre nei primi due passi Leopardi afferma senza mezze misure la distanza insuperabile che esiste tra filosofia e poesia, invece nel terzo le definisce come le facoltà più affini fra loro.

Ma la contraddizione cessa di esistere, se solo si ha l'accortezza di cogliere in modo preciso sotto quale profilo Leopardi vede una affinità tra filosofia e poesia. Per chiarire questo punto è utile menzionare un passo dello *Zibaldone* (non menzionato da Folin, e intermedio tra i due del '21 e quello del '23) da cui si ricava che Leopardi era perfettamente consapevole del percorso che stava svolgendo, che non interpreta assolutamente nel senso di uno sviluppo:

Malgrado quanto ho detto dell'insociabilità della odierna filosofia colla poesia, gli spiriti veramente straordinari e sommi, i quali si ridono dei precetti e delle osservazioni e quasi dell'impossibile e non consultano che loro stessi, potranno vincere qualunque ostacolo ed essere sommi filosofi moderni poetando perfettamente. Ma questa cosa, come vicina all'impossibile, non sarà che rarissima e singolare (24 luglio 1821). (1383).

Questo passo risale a meno di un mese dopo il secondo citato sopra, e già anticipa in buona parte quella connessione tra filosofia e poesia che Leopardi argomenterà in maniera più distesa nel 1823. È escluso, dunque, che Leopardi abbia cambiato opinione due anni dopo. Ma è anche escluso che abbia cambiato opinione in generale, e che le due posizioni siano contraddittorie. Qui si legge infatti che si può essere "sommi filosofi moderni poetando perfettamente" "malgrado ...l'insociabilità della odierna filosofia colla poesia". Questo "malgrado" indica la consapevolezza, da parte di Leopardi, che le due cose stanno insieme: per quanto la poesia e la filosofia siano cose diverse, o magari addirittura opposte, nondimeno (e senza contraddizione) il poeta e il filosofo al loro livello più alto sono la stessa persona. Questo stato di cose è formalmente simile a ciò che dice Platone del rapporto tra filosofia e politica. Per quanto gli obiettivi del filosofo siano del tutto diversi, e quasi direi opposti, a quelli del politico (dal momento che il primo persegue la contemplazione e il secondo l'azione), nondimeno il perfetto filosofo e il perfetto politico sono la stessa persona: infatti il filosofo, nella misura in cui realizza l'obiettivo della sua disciplina, nella stessa misura "si trova" a possedere gli strumenti che soli possono permettere di governare la vita politica (la conoscenza del bene). Allo stesso modo per Leopardi il poeta, voglia o non voglia occuparsi anche di filosofia, proprio in quanto poeta "si trova" ad avere in mano molti più strumenti per fare buona filosofia di quanti non ne possieda il filosofo non poeta. Questa circostanza è resa possibile dalla doppia natura e dal doppio uso della fantasia e dell'immaginazione. Come ha ben visto Lorenzo Polato (con riferimento ai vv. 122-152 dell'epistola *Al Conte Carlo Pepoli*),

La fantasia di cui parla Leopardi - l'immaginazione - non può essere solo il consolatorio velo che copre la verità; è anche condizione della stessa attività della ragione e ancor più, come abbiamo visto, la facoltà che consente la conoscenza più profonda¹⁴⁶.

Questo significa, come più volte detto, che quando Leopardi sottolinea l'utilità filosofica della fantasia e dell'immaginazione non sta perorando la causa di una filosofia per immagini, diversa dalla filosofia generalizzante e sillogistica; sta invece cercando di mostrare che lo sguardo fantastico e immaginifico del poeta è di grande aiuto al filosofo per permettergli di conseguire meglio quella astrazione e quella generalizzazione che per Leopardi resta comunque lo scopo unico e ultimo della filosofia. Nulla autorizza a credere, dunque, che per Leopardi l'apporto filosofico della poesia abbia lo scopo di trasformare la filosofia in una disciplina diversa da quella tradizionale, incentrata non sulle

¹⁴⁶ Polato 2001, p. 33.

proposizioni universali ma sulla "corporeità in individualità della cosa" o sulla "peculiarità e irripetibilità specifica della sua immagine".

10. *Filosofia degli antichi e dei moderni*

Quanto appena detto risulta anche dalla nozione leopardiana di filosofia e in particolare dal confronto tra la filosofia degli antichi e quella dei moderni. Per Leopardi la filosofia, come scrive più volte nello *Zibaldone*, ha il compito sobrio e modesto di correggere gli errori. Ecco alcuni esempi:

È pur doloroso che i filosofi e le persone che cercano di essere utili o all'umanità o alle nazioni sieno obbligate a spendere nel distruggere un errore o nello spiantare un abuso quel tempo che avrebbero potuto dispensare nell'insegnare o propagare una nuova verità o nell'introdurre o divulgare una buona usanza. (2705)¹⁴⁷

La maggior parte de' libri, chiamati universalmente utili, antichi o moderni, non lo sono e non lo furono, se non perché distrussero o distruggono errori, gastigarono o gastigano abusi. Insomma la loro utilità non consiste per lo più nel porre, ma nel togliere, o dagl'intelletti o dalla vita. Grandissima parte de' nostri errori scoperti o da scoprirsi sono o furono così naturali, così universali, così segreti, così propri del comune modo di vedere, che a scoprirli si richiedeva o si richiede un'altissima sapienza, una somma finezza e acutezza d'ingegno, una vastissima dottrina, insomma un gran genio. Qual è la principale scoperta di Locke, se non la falsità delle idee innate? (2707)

Cartesio distrusse gli errori de' peripatetici. In questo egli fu grande e lo spirito umano deve una gran parte de' suoi progressi moderni al disinganno procuratogli da Cartesio (2708)¹⁴⁸

Non si tratta, mi pare, di un punto di vista meramente teorico: la sensibilità filosofica (in senso lato) del "correggere gli errori"¹⁴⁹ è presente in modo capillare in tutta l'opera scritta di Leopardi, dai saggi sulla storia dell'astronomia¹⁵⁰ e sugli errori popolari degli antichi, ai *Canti*, alle *Operette*, allo *Zibaldone*, all'epistolario (cfr. ad es. il dramma degli errori di stampa, la disperazione per le bozze mal corrette da altri, ecc.) sino al *Tristano*, alla *Ginestra*, ai *Nuovi credenti* e ai *Paralipomeni*¹⁵¹. Notevole in proposito un passo dello *Zibaldone* dove Leopardi mostra di apprezzare la *Proposta* di Monti e Perticari anche se la sua utilità è solo quella di distruggere gli errori. Questo, prosegue il recanatese, "a prima visto può pare poco degno di un grande intelletto"; ma in realtà è vero che "i progressi dello spirito umano... consistono la più parte nell'avvedersi de' suoi errori passati" (2706)¹⁵². E poiché la capacità di dissolvere e correggere errori è caratteristica tipica e propria della filosofia dei moderni, appunto per tale ragione a parere di Leopardi è nettamente superiore alla filosofia degli antichi (come egli dice esplicitamente in questo passo¹⁵³):

Paragonando la filosofia antica colla moderna si trova che questa è tanto superiore a quella, principalmente perché i filosofi antichi volevano tutti insegnare e fabbricare: laddove la filosofia moderna non fa

¹⁴⁷ Cfr. Damiani 1994, p. 13.

¹⁴⁸ Sulla compatibilità di questo progresso e la critica alle magnifiche sorti e progressive, v. Damiani 2023, cap. II e p. 64, dove si parla di parti dell'opera leopardiana prive di pensiero negativo. V. anche p. 83.

¹⁴⁹ Damiani 2023, p. 126.

¹⁵⁰ "Ma in quell'operetta [sc. la *Storia dell'Astronomia*]...affiora l'idea, di estrazione illuministica, che il progresso del sapere consista essenzialmente nel prender coscienza degli errori in cui l'intelligenza umana era in precedenza incorsa" (Frattini p. 14; cfr. anche n. 3 e pp. 14-16).

¹⁵¹ "Ed imparar cred'io che le più volte / Altro non sia, se ben vi guardasse / Che d'avvedersi di credenze stolte / Che per lungo portar l'alma contrasse" (Canto IV, stanza 19).

¹⁵² Mi sembra dunque che Palmieri, laddove intende questo giudizio di Leopardi sulla *Proposta* in senso riduttivo (Palmieri 1999, p. 125), non colga nel segno.

¹⁵³ Cfr. Frattini 1978, p. 81, 96.

ordinariamente altro che disingannare e atterrare. Il che se gli antichi tal volta facevano, niuno però era che in questo caso non istimasse suo debito e suo interesse il sostituire (2709).

Questo passo mi pare che dica in modo inequivocabile che Leopardi considerava la filosofia moderna superiore a quella antica (e dunque non il contrario, come asserisce Folin¹⁵⁴). Molto interessante a questo proposito anche quello che Leopardi scrive in un appunto del 19 settembre 1923 (3472), ossia: "l'arte del pensare è propria esclusivamente de' moderni". L'interesse di questo passo è dato soprattutto dal fatto che esso segue di pochissimi giorni la pretesa "svolta" verso il pensiero poetante e il pensare per immagini (i due appunti sono, rispettivamente, del 16 agosto e dell'8 settembre 1823). Se questi due appunti fossero il documento di una svolta verso il pensiero poetante e immaginifico, e se questo pensiero fosse a sua volta caratteristico della filosofia antica contro la filosofia moderna, difficilmente pochi giorni dopo Leopardi avrebbe potuto scrivere che "l'arte del *pensare* (corsivo mio) è propria esclusivamente dei moderni". Qualunque cosa volesse dire Leopardi quando legava strettamente filosofia e poesia, è impossibile che questa "cosa" fosse l'idea di un *pensiero* poetante modellato su quello dei filosofi antichi.

Del resto l'atteggiamento critico di Leopardi nei confronti della filosofia antica, e platonica in particolare, è evidente più modi. Citeremo, per brevità, solo il passo seguente, che ha il vantaggio di enunciare con chiarezza le ragioni generali di questa critica:

I filosofi antichi seguivano la speculazione, l'immaginazione e il raziocinio. I moderni l'osservazione e l'esperienza (e questa è la gran diversità fra la filosofia antica e la moderna). Ora quanto più osservano tanto più errori scuoprono negli uomini, più o meno antichi, più o meno universali, propri del popolo, de' filosofi, o di ambedue. Così lo spirito umano fa progressi: e tutte le scoperte fondate sulla nuda osservazione delle cose non fanno quasi altro che convincerci de' nostri errori e delle false opinioni da noi prese e formate e create col nostro proprio raziocinio o naturale o coltivato e (come si dice) istruito. Più oltre di questo non si va. Ogni passo della sapienza moderna svelle un errore; non pianta niuna verità (se non che tali tutto giorno si chiamano le proposizioni, i dogmi, i sistemi in sostanza negativi). (2711-12, 21 maggio 2023)

Una controprova di quanto detto consiste nel fatto che gli stessi filosofi moderni, nella misura in cui non si sono limitati a denunciare gli errori, ma hanno preteso di "insegnare e fabbricare" (così dice Leopardi di Cartesio, in Z. 2709) si sono smarriti non meno degli antichi. Emblematico, oltre a quello di Cartesio, è l'esempio di Newton, per il quale Leopardi mostra sempre di avere la massima stima.

Discorriamo allo stesso modo di Newton, il cui sistema positivo, che già vacilla anche nelle scuole, non ha potuto mai essere per i veri e profondi filosofi altro che un'ipotesi e una favola, come Platone chiamava il suo sistema delle idee, e gli altri particolari o secondari e subordinati sistemi o supposizioni da lui immaginate, esposte e seguite (2708)

Qui addirittura Leopardi si spinge ad assimilare le dottrine positive alle "favole" di Platone, appunto per mostrare che anche i migliori tra i moderni, qualora tentino di fabbricare o costruire teorie, ricadono pesantemente nel modo fantasioso di pensare tipico degli antichi. Se l'intento della filosofia

¹⁵⁴ Con riferimento a due documenti del 1826 (Z. 4190 e la lettera allo Stella del 16 giugno di quell'anno), Dolfi (1982, p. 402) ha parlato per Leopardi della "preferenza accordata comunque alla filosofia antica sulla moderna". Questo giudizio è accettabile solo sulla base di due importanti precisazioni. I luoghi citati appartengono a quella che sopra abbiamo chiamato "stagione epitetica", e dunque la preferenza in questione riguarda quelle che lo stesso Leopardi (nel passo dello *Zibaldone* citato) chiama "filosofie pratiche", il cui fine non è la conoscenza ma la tranquillità dell'anima; se viceversa si parla della filosofia come strumento conoscitivo (ossia l'accezione di cui parliamo qui), il giudizio di Leopardi è esattamente l'inverso. A questi si aggiunge che la fase stoica avrà in Leopardi una durata assai breve. In secondo luogo, per un pensatore che apprezzava più il falso promesso dalle illusioni che il vero svelato dalla ragione, è ovviamente necessario distinguere accuratamente, nel valutare una filosofia, tra preferenza sul piano esistenziale ed efficacia sul piano conoscitivo.

è quello di cogliere il vero, la dissipazione degli errori è purtroppo tutto o quasi il sapere filosofico che gli uomini possono conseguire. Infatti

La natura ci sta tutta spiegata davanti, nuda ed aperta. Per ben conoscerla non è bisogno alzare alcun velo che la cuopra: è bisogno rimuovere gl'impedimenti e le alterazioni che sono nei nostri occhi e nel nostro intelletto; e queste fabbricateci e cagionateci da noi col nostro raziocinio. (2710)

Queste sono le ragioni per cui Leopardi può sostenere al tempo stesso, e senza contraddizione, sia che la ragione è potentissima (Z. 2942), sia la verità dello scetticismo (Z. 1655). Questa dissipazione degli errori ha come indiscusso campione, nel pensiero di Leopardi, il filosofo inglese John Locke, e per certi versi anticipa l'atteggiamento filosoficamente assai sobrio del secondo Wittgenstein e di tanta filosofia analitica novecentesca.

Se d'altra parte Locke (insieme a Newton) è l'emblema della superiorità della filosofia moderna in rapporto alla filosofia antica¹⁵⁵, lo è soprattutto perché ha demolito le teorie fantasiose del principe dei filosofi antichi, ossia di Platone. Antica e moderna filosofia si contrappongono, per Leopardi, sulla base dell'opposizione tra demolizione e costruzione. I filosofi antichi sono ingenuamente ambiziosi, e dunque anche largamente costruttivi. Ma per questo sono costretti ad usare la fantasia, in senso però del tutto contrario al buon uso filosofico che ne raccomanda Leopardi: ossia non come aiuto per trovare "verità generali", saper "ben esprimere i propri concetti", avere "bene e chiaramente e distintamente presenti le cose allora concepite e sentite"; ma come strumento per affermare senza argomenti la verità di determinate proposizioni, per immaginare e costruire mondi diversi dall'unico che esiste¹⁵⁶: in parole povere per dare corpo ai sogni (Z. 155, con riferimento proprio a Platone). Per quanto Leopardi abbia una sconfinata ammirazione per l'infinita capacità costruttiva e inventiva di Platone (v. il celebre pensiero appunto del 23 agosto 1823, Z. 3245, dove Platone è detto il filosofo "più profondo, più vasto, più sublime", proprio in quanto poeta), nondimeno lo reputa autore di una cattiva filosofia, perché ha perso di vista quello che della filosofia è per lui l'unico obiettivo appropriato: ossia cogliere il vero e soprattutto le sue ragioni (Z. 947). Ma se questo è ciò che la filosofia deve fare, l'immensa oscurità in cui è immersa la ragione umana costringe i filosofi ad accontentarsi di una messe molto modesta. Non è un caso, d'altra parte, che quando Leopardi progettava di tradurre Platone avesse deciso di occuparsi della sua "eloquenza", trascurando del tutto la sua "dialettica"¹⁵⁷. Né l'una né l'altra, a suo avviso, sono in grado di cogliere il vero (se uno vuole trovare quel poco di vero che ci è concesso sapere, si deve rivolgere altrove, da Locke a Stratone di Lampsaco). Ma l'eloquente ha dalla sua l'affinità con il poetico, e in questo senso merita di essere apprezzato.

La sostanziale dissociazione tra poesia e filosofia (e dunque tra filosofia antica a filosofia moderna) si evince anche da un singolare passo dello *Zibaldone*, anch'esso del 21 maggio 1823. Il ragionamento che Leopardi vi svolge è il seguente. Stabilito che la filosofia ha solo il compito di correggere gli errori, questi errori come nascono? Nascono, secondo Leopardi, dall'uso scorretto (e fantasioso) della ragione¹⁵⁸. Per esempio, le verità scoperte da Locke, e in particolare la distruzione delle idee innate, dipendono interamente dagli errori di Platone, che appunto Locke ha provveduto a correggere. Così la storia della filosofia si articola nei due momenti, anche storicamente contrapposti, della filosofia degli antichi, che ragionando hanno commesso errori, e quella dei moderni, che li hanno tolti. In altre parole, per Leopardi la buona filosofia non è che la dissipazione degli errori di quella cattiva. Ma esiste, a suo parere, una filosofia diversa da questa, capace di costituirsi come scoperta della verità

¹⁵⁵ La superiorità degli antichi sui moderni costantemente affermata da Leopardi risiede, come ha osservato Parronchi 1998, p. 33, "nell'immaginazione, nella poesia, nella forza creativa", non nella filosofia.

¹⁵⁶ Cfr. Z. 351. A differenza di Teofrasto, Platone faceva servire il suo sapere "all'immaginativa, per fabbricarne un sistema fondato sul brillante e il fantastico".

¹⁵⁷ Cfr. *Lettera a C.* Antici 5 marzo 1825 (675).

¹⁵⁸ Cfr. Parronchi 1998, pp. 27-28.

indipendentemente dagli errori commessi in precedenza? Nel passo che stiamo citando Leopardi scrive che "chi non ragiona, o per dirlo alla francese, non pensa, è sapientissimo". È la sapienza, come si chiarisce nelle righe che seguono, dispensata dalla natura, anteriore alla "nascita del raziocinio sulle cose", rappresentata in modo esemplare dal fanciullo o dal selvaggio della California, "che non conosce *il pensare*" (2712, corsivo di L.).

Questa sapienza, peraltro, non ha nulla a che fare con la scoperta o il possesso della verità. È la sapienza di chi, per salutare ignoranza, si accontenta delle illusioni donate dalla natura, ancora non cerca la verità con il pensiero (come invece fa la filosofia), e dunque non ha la possibilità di "errare": ma errare in senso qui ben diverso da quello per cui le illusioni sono chiamate "errori", ossia nel senso di chi si propone di trovare il vero ed invece trova il falso (come nel caso emblematico di Platone). Quanto alla verità in senso filosofico, Leopardi non ha dubbi sul fatto che la pretesa di collocare la sua scoperta all'inizio della vicenda umana è una grottesca inversione di prospettiva:

La verità non si è mai trovata nel principio, ma nel fine di tutte le cose umane; e il tempo e l'esperienza non sono mai stati distruttori del vero e introduttori del falso, ma distruttori del falso e insegnanti del vero. E chi considera le cose al rovescio, va contro la conosciuta natura delle cose umane (Z. 332)¹⁵⁹

Il quadro ora è completo. Il pensiero può essere di due tipi: o pensiero che erra, o pensiero che corregge gli errori. Al di fuori di queste due tipologie, non c'è pensiero, e dunque nemmeno filosofia. C'è, certamente, un modo "naturale" di attingere la verità che esula dalla dialettica errore/correzione. Ma è un modo in cui il pensiero non c'è. È dunque escluso a priori che la verità possa essere colta da un "*pensiero poetante*", semplicemente perché questo "pensiero" per Leopardi non esiste. Laddove subentrano il poetico, l'immaginario e il fantastico (e tutte le altre nozioni analoghe legate alla natura), non si può più parlare di "pensare"¹⁶⁰.

11. *Filosofia, immaginazione, fantasia (e poesia)*

Questo non toglie che per Leopardi la fantasia e l'immaginazione poetica siano utili alla filosofia. Le ragioni di questo fatto le abbiamo già dette. Ma ora, sulla base degli ultimi passi citati, siamo anche in grado di chiarire qual è il ruolo della fantasia (o immaginazione). Come è possibile, ci si potrebbe chiedere, che il "sistema" di Platone sia bollato come falso in quanto fantasioso, e che al tempo stesso la fantasia sia indicata come una facoltà necessaria a produrre buona filosofia? Si spiega con il fatto che qui sono in scena due generi diversi di fantasia. Se ci atteniamo alla filosofia e alla scienza (che per Leopardi, come per i suoi contemporanei, sono ancora strettamente unite - v. la frequente menzione di Newton) la fantasia è strettamente legata alla base empirica. Già abbiamo detto dell'ascendente storico più affine a questa posizione di Leopardi, ossia l'*esprit de finesse* di Pascal. Ma possiamo proporre anche considerazioni più generali, ed anzi azzardare che qui Leopardi anticipi parzialmente alcuni luoghi ormai diventati comuni nella riflessione epistemologica contemporanea. Si prenda il caso di Newton e della sua legge di gravitazione universale. Leopardi è ben consapevole che il suo scopritore, così come tutti gli "spiriti" che "nella fisica e nelle altre scienze" (4057¹⁶¹) si sono dedicati alla ricerca del vero, "si sono volti all'esame fondato dei particolari", perché in mancanza di questo passo preliminare "è impossibile generalizzare con verità e profitto". Ma per sollevare lo sguardo da questi particolari e suggerire una legge di carattere generale in cui la miriade dei dati empirici è regolata da una semplicissima equazione matematica, Leopardi ha probabilmente pensato che fosse necessario uno sguardo sinottico, una capacità di vedere collegamenti, di intuire il

¹⁵⁹ Notiamo, per inciso, che anche questo pensiero va nella direzione esattamente opposta a quella intrapresa da Heidegger. Infatti Heidegger è costantemente proteso alla ricerca di una sapienza antica, andata poi persa nel corso del tempo poiché occultata e negata dalla lunga e unanime tradizione "metafisica" occidentale (a partire da Platone), che ha smarrito l'originaria vicinanza all'essere propria dei primi filosofi.

¹⁶⁰ "L'immaginazione, che è, alla radice della poesia o almeno della poesia antica, converge dunque se non coincide, ai suoi occhi [di Leopardi] con quella 'sapienza' da cui scaturiscono le verità originarie" (Galimberti 1998, p. 29)

¹⁶¹ Cfr. Pazzaglia 2000, pp. 87-87.

nesso reciproco tra una certa molteplicità e una relativa unità, ecc.: dunque fossero necessarie la fantasia e l'immaginazione che sono proprie dei poeti. Se la scienza non ha bisogno solo di osservazioni empiriche, ma anche di formulare ipotesi, forse Leopardi non ha torto a sostenere che il vincolo di contenere l'indagine solo all'interno di ciò che è mostrato dai sensi o dimostrato dalla ragione rischia di impedire, o quantomeno di rallentare, il progresso della ricerca. Tuttavia, se volgiamo intendere correttamente il pensiero di Leopardi senza rischiare di farlo cadere in contraddizione, bisogna distinguere accuratamente tra due cose: una cosa è *l'attitudine immaginativa* del poeta, che Leopardi ritiene di grande aiuto per rinvenire le generalizzazioni di cui si nutrono la scienza e la filosofia; altra cosa è *la sostituzione dell'immaginazione al ragionamento*, che invece a parere di Leopardi non è compatibile con la pacata e metodica ricerca del vero¹⁶². Ciò risulta con molta chiarezza dal prosieguo del passo dello *Zibaldone* che abbiamo appena citato: lo scienziato, o chiunque si proponga di cercare la verità delle cose, non solo procede induttivamente dal particolare al generale, ma si attiene rigorosamente

alla pratica ed esperienza e alle cose certe, rinunciando all'immaginazione, all'incerto e allo splendido, ai generali arbitrari, tanto del gusto dei secoli antecedenti e padri di tanti sistemi a quei tempi, che rapidamente brillavano e si spegnevano, e succedevansi e distruggeansi l'un l'altro (4057).

Qui Leopardi ha in mente soprattutto (anche se probabilmente non solo) l'immaginazione degli antichi, propriamente poetica, che essi volentieri usavano anche nella ricerca del vero. Essa coincide semplicemente con l'invenzione, e si concretizza nel modo più vivido in quelli che Leopardi chiama i sogni di Platone: l'esistenza delle idee, in primo luogo, ma anche l'immortalità dell'anima, il nesso tra felicità e virtù, ecc. ecc. Tutte queste tematiche non hanno l'effetto di produrre una filosofia poetica, capace di raggiungere delle verità con un pensiero non razionale; bensì di trasformare la filosofia in poesia. Ma per Leopardi le due cose devono restare distinte.

Che Leopardi avesse piena coscienza del fatto che le distinzioni tra ambiti e discipline devono rimanere nette e non offuscate risulta uno straordinario appunto programmatico steso sullo *Zibaldone* il 27 luglio 1821 (1294)

Così a scuotere la mia povera patria e secolo, io mi troverò avere impiegato le armi dell'affetto e dell'entusiasmo e dell'eloquenza e dell'immaginazione nella lirica e in quelle prose letterarie ch'io potrò scrivere; le armi della ragione, della logica, della filosofia ne' trattati filosofici ch'io dispongo; e le armi del ridicolo ne' dialoghi e novelle lucianee ch'io vo preparando.

Le armi di affetto, entusiasmo¹⁶³, eloquenza e immaginazione stanno da una parte, con la poesia (che come è noto per Leopardi non può ormai essere che lirica) e con la "prosa letteraria"; da tutt'altra parte, e ben separata da esse, stanno le armi della filosofia, cioè la ragione e la logica. Mi sembra

¹⁶² Secondo Frattini (Frattini 1978, p. 47) Leopardi, nonostante le sue "simpatie razionalistiche", "aveva della filosofia un concetto tutt'altro che limitato alla sfera della pura razionalità; convinto com'era che solo all'immaginazione e al cuore sia concesso di penetrare entro i grandi misteri della vita. Delle intenzioni e dei destini, sia generali sia particolari, della natura e dell'esistenza". Questo è un modo esemplare, a mio avviso, di confondere due cose che devo restare separate: compito dell'immaginazione non è quello di penetrare nei grandi misteri della vita (una penetrazione, fra l'altro, che come dimostra in modo esemplare la chiusa del *Gallo Silvestre*, Leopardi giudicava impossibile) producendo un genere non puramente razionale di filosofia, ma quello di aiutare il pensiero razionale e sviluppare tutte le sue possibilità.

¹⁶³ Con riferimento in particolare all'entusiasmo è interessante rilevare che nel prosieguo del passo zibaldoniano citato sopra, quello in cui rileva le affinità tra poesia e filosofia (3382-83), Leopardi sostiene che le grandi verità non si scoprono "se non per un quasi entusiasmo della ragione". Scrivi Frattini (2001, p. 32) che qui "sorprende... quel porre l'accento in positivo sulla 'ragione' e sul 'quasi entusiasmo' di essa". In realtà qui Leopardi vuole segnalare che l'entusiasmo può essere utile alla filosofia se e solo se non si tratta di un entusiasmo irrazionale, o sovrarazionale, ma di un entusiasmo *della ragione*, dunque di arricchimento euristico che si colloca interamente all'interno della ricerca razionale, dei suoi metodi e dei suoi obiettivi.

chiaro, pertanto, che l'antica lotta tra filosofia e poesia, di cui parla Platone nel celebre passo della *Repubblica* (607b), per Leopardi si risolve dicendo che non c'è una lotta vera e propria, semplicemente perché filosofia e poesia fanno cose diverse. Il caso di Platone rappresenta in modo vivido questa incompatibilità: Platone, a dispetto delle sue intenzioni, fallisce come filosofo e trionfa come poeta. Non è un caso, come abbiamo già rilevato, che nella celebre lettera ostensibile al Bunsen (713, 3 agosto 1825), laddove Leopardi in ottemperanza alle richieste dello zio promette di lavorare della traduzione di Platone, in realtà dichiara che si occupare solo di quello che c'è di eloquente (e dunque di poetico) in questo autore, senza mai nominare la filosofia. Il che dimostra appunto, ancora una volta, che filosofia e poesia non possono stare insieme. E questo vale, come abbiamo appena visto, anche per l'idea che Leopardi ha di sé stesso e della sua opera. Ci si potrebbe chiedere, in proposito, se quando scrive che il più grande filosofo è disposto a essere il più grande poeta e viceversa Leopardi si riferisse (anche) a sé stesso. Probabilmente sì, ma con qualche doverosa precisazione. Mentre Platone aveva l'ambizione che la sua filosofia potesse essere anche la poesia del suo tempo, Leopardi non ha l'ambizione di far concorrenza, con la sua poesia, alla filosofia moderna. Il tramonto delle illusioni, che quando sono riconosciute per tali non possono essere più l'oggetto della vera poesia (il che non è così disperante come sembra, perché le illusioni non muoiono mai del tutto¹⁶⁴), rende inevitabile che il poeta moderno si occupi del vero (o anche del vero). Ma non per questo è filosofo. Perché come abbiamo visto il compito della filosofia è quello di "trovare le ragioni della verità": il che poi coincide, in ultima analisi, con l'atto del generalizzare (in accordo con la dottrina aristotelica secondo cui trovare le ragioni, o cause, di un fenomeno consiste nel ricondurlo a un concetto o a una regola generale).

Quanto ora detto trova un importante riscontro in un appunto steso sullo *Zibaldone* il 23 ottobre 1821 (1975-1978). Leopardi esordisce attribuendo la capacità di scoprire "delle verità che molti secoli non bastano alla pura e fredda e geometrica ragione per iscoprire" non solo a un "uomo di forte e viva immaginazione" ma anche a un uomo "in un punto di straordinario e passeggero vigore corporale, di entusiasmo, di disperazione, di vivissimo dolore o passione qualunque, di pianto, insomma di quasi ubbriachezza e furore". L'uomo in questo stato, aggiunge Leopardi,

vede tali rapporti, passa da una proposizione all'altra così rapidamente, ne comprende così vivamente e facilmente il legame, accumula in un momento tanti sillogismi e così ben legati e ordinati e così chiaramente concepiti, che fa d'un salto la strada di più secoli.

Tuttavia, procede Leopardi subito dopo

E forse esso stesso, dopo quel punto, non crede più alle verità che allora avea concepite e trovate, cioè o non si ricorda o non vede più con egual chiarezza i rapporti, le proposizioni, i sillogismi e le loro concatenazioni che l'avevano portato a quelle conseguenze.

Spiega benissimo questa concatenazione Anna Dolfi (Dolfi 1995¹⁶⁵): l'immaginazione, ovvero l'uomo che si trovi in condizioni di straordinaria esaltazione,

possono scoprire proposizioni da cui la fredda ragione estrarrà regole filosofiche ignote a quelli stessi che avevano formulato il nucleo originario di una verità (Dolfi 1995, p. 57)¹⁶⁶

¹⁶⁴ V. supra, pp. *** (lettera a Brighenti del 14 agosto 1820, 323).

¹⁶⁵ Cfr. anche Dolfi 1998, p. 107: "I microsistemi ai quali dà origine il pensare e riflettere leopardiano, così come attestato dalla prosa 'filosofica', misurata, induttiva, ragionativa dello *Zibaldone*, provano, oltre ogni contestazione apparente, il privilegio della razionalità. il punto unico sul quale, oltre la ribadita superiorità della natura, si verifica per Leopardi la "reale inferiorità" degli antichi, dei primitivi, dei fanciulli su coloro che possono contare sulle "esperienze riunite di tutta una vita [...] di quelle di molti uomini, e [...] di molti tempi riunite insieme" [Z. 1681-1682]

¹⁶⁶ Meno convincente mi pare invece l'interpretazione proposta dalla stessa Dolfi (2001, p. 777) di *Zibaldone* 1771-1773. Quivi Leopardi osserva anzitutto che non si può "trovare verun principio né fondamento assoluto alla nostra ragione", dal

E infatti poco più avanti Leopardi spiega che i progressi di questi felici e fortunati scopritori

restavano necessar. individuali, perché molto tempo abbisognava a renderli generali

Questa contrapposizione tra universale e individuale coglie per Leopardi, come sappiamo, la differenza tra filosofia e non filosofia. Solo la filosofia è in grado di generalizzare, e dunque solo la ragione filosofica può conferire il pieno statuto di verità alle scoperte dell'immaginazione. L'autore di tali scoperte, infatti, necessariamente manca

di un linguaggio filosofico, uniforme; oltre che le stesse ragioni che impedivano all'universale di riconoscere quelle proposizioni per pienamente vere, gl'impediva altresì di scoprire l'uniformità che esisteva tra le proposizioni e i sentimenti di questo e di quel grand'uomo.

Mi pare dunque che anche questo passo confermi l'idea che stiamo suggerendo, ossia che l'intervento dell'immaginazione non intacca né modifica la funzione prettamente ed esclusivamente razionale che Leopardi attribuisce alla filosofia.

12. Damascio, Isidoro e la "distruzione della ragione"

Chiudiamo questo esame di alcuni aspetti della concezione leopardiana di filosofia analizzando un lungo passo dello *Zibaldone* (sul quale si era già soffermato Timpanaro), per certi versi singolare, risalente all'ottobre del 1826. Leopardi è a Bologna, dove ha l'occasione di leggere un'opera che sino ad allora conosceva solo di seconda mano, ossia la *Biblioteca* del patriarca bizantino Fozio. Come risulta dallo *Zibaldone*, Leopardi legge parecchi "codici" di questo scritto (la *Biblioteca* è una lunga serie di quelle che noi chiameremmo "schede di lettura", qui chiamate appunto "codici"), e ne riporta alcuni estratti di varia lunghezza, come era suo costume fare quando aveva a disposizione un libro per un tempo limitato. Gli estratti che attirano maggiormente la sua attenzione riguardano l'epitome foziana della cosiddetta *Vita Isidori* (che alcuni studiosi contemporanei hanno ribattezzato, sulla base del contenuto, *Historia philosopha*¹⁶⁷), scritta dal filosofo tardo-neoplatonico (V-VI sec. dopo Cristo) Damascio di Damasco, ultimo scolarca della rinata accademia platonica prima della chiusura imposta da Giustiniano nel 529. Isidoro ricoprì la carica di scolarca immediatamente prima di Damascio, cosicché la decisione di quest'ultimo di scriverne una biografia ricalca quanto aveva già fatto Marino di Neapoli, capo dell'Accademia dopo Proclo e prima di Isidoro (non senza un certo intervallo di vacanza), che appunto aveva redatto una *Vita Procli*¹⁶⁸. In realtà la *Vita di Isidoro* non è solo una biografia di questo filosofo. È infatti un'opera assai composita, dove si parla di numerosi personaggi che ruotavano intorno all'Accademia negli anni immediatamente precedenti, non senza una massiccia presenza di racconti fantastici e inverosimili. È possibile che l'interesse di Leopardi, che da giovane si era appassionato agli errori popolari degli antichi¹⁶⁹, derivi proprio da qui, come sembra dimostrare

momento che non si può "arrivare a un primo sillogismo che non abbia bisogno di più altri". Poi ricava da questa premessa la seguente conclusione: "Se il sillogismo inganna, e la nostra ragione non è altro affatto che sillogismo, che cosa ella è dunque?". Questo passo dimostrerebbe, a parere di Dolfi, "il carattere capzioso" che Leopardi avrebbe attribuito a "ogni nostra forma di ragionamento". Questo a mio parere è troppo. Qui Leopardi da un lato riafferma la coincidenza di ragione e sillogismo, dall'altro osserva che la ragione non ha il potere di conseguire un fondamento primo. È in questo senso, e solo in questo, che la ragione "inganna", ossia perché non consegue l'obiettivo di una conoscenza assoluta. Che la ragione umana, del resto, sia poca cosa, deriva sia dallo scetticismo di Leopardi sia dalla sua convinzione che la ragione non possa fare molto di più che correggere gli errori. Ma una volta ammesso che l'uomo ha accesso a una ben modesta porzione della verità, resta comunque vero che il compito di accertarla e di comprenderne le cause spetta per Leopardi alla ragione sillogistica, e non ad altro. Il sillogismo, dunque, semmai è debole; ma non capzioso.

¹⁶⁷ Athanassiadi 1999.

¹⁶⁸ V. in proposito Trabattoni 1985.

¹⁶⁹ Cfr. Damiani 1994, pp. 13-14.

la prima menzione della *Vita Isidori* che compare nello *Zibaldone* (che poi è l'appunto immediatamente precedente a quello che ci accingiamo a discutere qui) dove Leopardi accenna a un fatto riportato qualche anno prima nelle gazzette, e di cui si parla anche in Damascio, ossia dell'esistenza di persone che emettono scintille dal loro corpo (Z. 4218).

Ma veniamo all'appunto che qui ci interessa¹⁷⁰. Leopardi esordisce con tre citazioni da Damascio (in greco con traduzione latina) che qui riportiamo nella versione italiana più recente¹⁷¹ (non senza qualche modifica):

Di Aristotele si interessò [sc. Isidoro] poco alla *Retorica* e alla *Poetica* e si dedicò invece alla filosofia più attinente al divino. Ma, resosi conto che faceva affidamento più sulla logica [τῷ ἀναγκαίῳ con riferimento alla coerenza della dimostrazione] che sull'istinto della mente [τῷ οἰκειῳ νῷ, che forse potremmo meglio tradurre con "il proprio intuito", dal momento che per i neoplatonici l'intuizione, opposta alla dimostrazione, è l'ufficio proprio del *nous*], che si sforzava di essere una tecnica e basta, ma non trattava granché l'intuizione divina [ἔνθεον, dunque forse meglio tradurre con "ispirazione"] o l'elemento spirituale [νοερόν], Isidoro ebbe poca considerazione anche di questa. Quando sperimentò il pensiero di Platone, non ritenne opportuno più guardare oltre, come disse Pindaro, ma sperava di giungere alla fine, se mai potesse così penetrare nelle zone inaccessibili della filosofia platonica, ed ogni suo sforzo era teso a questo fine.

Venera come dei, tra i più antichi filosofi, Pitagora e Platone, e sostiene che appartengono a quelle anime alate che vivono nell'iperuranio, nella pianura della verità, per prato delle idee divine; e tra i recenti venera Porfirio, Giamblico, Siriano e Proclo; e dice che altri, nell'intervallo di tempo, hanno raccolto un grande tesoro di conoscenza divina. Coloro che invece si affaticano intorno a cose mortali e umane e tentano di apprendere con il proprio acume o vogliono essere eruditi non offrono un grande contributo alla divina e grande sapienza. Tra gli antichi, Aristotele e Crisippo [nome opportunamente accostato a quello di Aristotele, in quanto Crisippo era celebre soprattutto per la sua logica, e dunque era un autorevolissimo rappresentante della filosofia scientifica e dimostrativa, basata su τῷ ἀναγκαίῳ], che erano sì ingegnosi, ma anche molto eruditi [φιλομαθεστάτους, intendendo con questo che cercavano la verità sulla base dell'apprendimento scientifico, non su quella dell'ispirazione e dell'intuizione], ed anche gran lavoratori, non di meno non hanno portato del tutto a termine l'ascesa. Tra i moderni, dice di Ierocle e dei suoi consimili che è vero che non erano in nulla manchevoli per quello di cui un uomo può attrezzarsi, ma quanto ai concetti divini ce ne voleva ancora moltissimo.

A questo punto Leopardi interrompe la riproduzione del testo forziano e la riprende qualche paragrafo più avanti:

Rispetto agli altri filosofi era straordinario in lui anche che non volesse costringere a inseguire la verità né sé stesso né i suoi allievi solo con i sillogismi [συλλογισμοῖς], senza renderla visibile [ὄρομένη], indotti cioè dalla ragione [ὑπὸ τοῦ λόγου] ad avanzare lungo un'unica via, come ciechi guidati lungo la strada corretta. Anzi si sforzava sempre di convincerli a porre gli occhi dentro l'anima, o piuttosto a purificare gli occhi che sono lì dentro.

Ed ecco il commento di Leopardi:

Ridete? Or traducete queste che vi paiono stoltizie, dalla lingua antica filosofica nella moderna, e voi vedrete accadere quello che dice il Dutens cioè quante verità (qui però si tratterà di errori) si troverebbero negli antichi, credute moderne, se si sapessero tradurre i loro detti nella lingua modernamente adottata per la filosofia. Queste scempiaggini del filosofo mistico Isidoro, comuni in gran parte agli altri mistici di quello e dei vicini secoli, e dominanti in quei tempi di sogni e di *creuseries*, che altro sono se non, con solo diverse parole, le misticherie

¹⁷⁰ L'importanza di questo passo zibaldoniano era già stata segnalata, come detto, da Timpanaro (Timpanaro 2011, pp. 170-171).

¹⁷¹ Bianchi - Schiano 2016.

di quei moderni, che quando non ci possono provare con ragioni quello che vogliono, quando sono obbligati a confessare che argomenti per provarlo non vi sono, che anzi abbondano gli argomenti in contrario, ricorrono alla gran prova del *sentimento*, e pretendono che questo debba esser l'unica guida, canone, maestro della verità nelle cose che più importano? E noi che ridiamo di questi passi di Damascio, non ridiamo di queste sentenze moderne, anzi le ripetiamo e magnifichiamo. Questo è proprio il caso del *mutato nomine* (propriamente il nome e non altro) *de te fabula*. Che altro è questo sentimento, questa sensibilità, questo entusiasmo, queste ispirazioni, che non tutti hanno da natura, o chi più chi meno, ma che ci si dà per il principal mezzo di conoscere il vero, ed a cui si debba subordinare ogni altro mezzo, compresa la ragione; che altro è, dico, se non quello che Isidoro chiamava εὐμοιρία in quest'altro luogo (che ci fa ridere) di Damascio, appresso lo stesso Fozio, colonna 1034?

Segue la citazione, che riportiamo modificando in più punti la traduzione:

Isidoro definiva perspicacia e acutezza non la mobile facoltà immaginativa [φαντασίαν: non si tratta dell'immaginazione in senso moderno, bensì della "rappresentazione", che qui è detta εὐκίμετον, ossia "mobile", in senso negativo], né la buona disposizione ad opinare [τὴν δοξαστικὴν εὐφυΐαν], né il solo (come si potrebbe pensare) pensiero dianoetico ben indirizzato [διάνοιαν εὐτροχόν] e generatore di verità¹⁷²: non sono questi, infatti, cause, ma sono al servizio [δουλεύειν, ossia "sono schiavi"] della causa che porta all'intellezione pura: lo è invece l'ispirazione divina, la sola in grado di aprire e purificare gli occhi dell'anima, e che risplende di luce intellettuale, in vista della contemplazione e del riconoscimento del vero e del falso. Egli chiamava questa ispirazione "buona fortuna" [εὐμοιρία: torneremo fra poco sul significato di questa parola, non a caso sottolineata dallo stesso Leopardi] e sosteneva con forza che non vi potrebbe essere nessuna utilità senza buona fortuna, come non c'è nessun rimedio per la malattia degli occhi senza la luce del cielo.

Ed ecco il nuovo commento di Leopardi:

Del resto, ho detto che questi principii erano comuni e dominanti in quei secoli; ma Damascio ha ragion di dire, ἐξάριετον δ' ἦν αὐτῷ ec. e di fare Isidoro singolare dagli altri, perché 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 perché seguace τοῦ ἀναγκαίου cioè dei metodi esatti di conoscere il vero, di ragionare, di convincere, per principii incontrastabili, conseguenze necessariamente dedotte; ed anteporgli, Pitagora ec., perché non ragionatori, perché πιστεύοντας al libero sentimento e all'immaginario, che Isidoro chiama divino ec. (Bologna, 17 ottobre 1826).¹⁷³

Ho citato questo passo praticamente per intero, per una ragione molto semplice: mai come in questo caso si può dire che i testi parlino da soli, al punto che non sarebbe necessario aggiungere alcun

¹⁷² Qui Damascio passa in rassegna alcune facoltà conoscitive individuate dalla tradizione filosofica greca, per dimostrare la loro inferiorità rispetto al *nous*: prima la *phantasia* (rappresentazione) stoica, scartata perché legata al mondo sensibile e dunque alla sua mobile inaffidabilità (come è di norma per un platonico), e poi le due facoltà che già Platone considerava subordinate alla *noesis*, ossia la *doxa* (opinione) e la *dianoia* (pensiero discorsivo-dimostrativo). Cfr. la metafora della linea nella *Repubblica*, letta nella tipica interpretazione neoplatonica, secondo la quale il *nous* pensa in modo intuitivo, immediato e non discorsivo.

¹⁷³ Cfr. Z. 4056-57. Leopardi osserva anzitutto che il sistema di Newton è "tutt'altro che certo e perfetto". Ma "i fisici e i filosofi moderni" giustamente se ne accontentano "in quanto ipotesi opportuna e comoda nelle parti e occasioni de' loro studi". Il che dimostra che "gli spiriti e nella fisica e nell'altre scienze e in ogni ricerca del vero e in ogni andamento dell'intelletto si sono volti all'esame fondato dei particolari (senza cui è impossibile generalizzare con verità e profitto) e alla pratica ed esperienza e alle cose certe, rinunziando all'immaginazione, all'incerto, allo splendido, ai generali arbitrari, tanto del gusto de' secoli antecedenti e padri di tanti sistemi a quei tempi, che rapidamente brillavano e si spegnevano, e succedevansi e distruggevasi l'un l'altro".

commento. Tuttavia non sarà inutile qualche nota di sintesi, per profilare in modo preciso la posizione di Damascio, da un lato, e quella di Leopardi, dall'altro.

Iniziamo dal filosofo antico. Damascio (che riporta con approvazione le caratteristiche di Isidoro, talché si può assumere senz'altro che le due posizioni coincidano) divide la filosofia in due grandi tendenze. Alla prima appartengono esponenti di rilievo della tradizione platonica, ossia Pitagora (che i platonici già da parecchi secoli consideravano precursore di Platone), Platone, Porfirio, Giamblico, e Proclo (ai quali si devono certamente aggiungere gli stessi Isidoro e Damascio). Nella seconda rientrano invece Aristotele e Crisippo, ossia i rappresentanti di spicco delle due più importanti correnti della filosofia antica alternative al platonismo (l'epicureismo era ormai morto o sepolto, oltre che comunemente disprezzato da tutte le altre correnti). Per quanto in Aristotele (spiega Damascio) non manchino tracce di un pensiero "attinente al divino", la sua filosofia è costruita sulla base delle argomentazioni logiche, come se si trattasse esclusivamente di una disciplina scientifica. In questo modo Aristotele (e con lui anche Crisippo) resta legato alla dimensione mortale, sia perché oggetto delle sue ricerche è soprattutto la natura, sia perché pretende di conoscere questo oggetto esclusivamente con le sue forze, senza ricorrere all'ispirazione - e dunque restando per questo escluso dalla vera sapienza, che appunto ha carattere divino e non umano. Isidoro infatti riteneva che non è possibile scoprire la verità solo per sillogismi, ma che occorre soprattutto vederla e contemplarla in modo estatico, tramite la purificazione degli occhi dell'anima. In parole povere, per Isidoro e Damascio la strada più appropriata per conoscere la verità non passa attraverso il ragionamento e la dimostrazione, ma attraverso l'intuizione e l'invasamento. Isidoro e Damascio, infatti, svalutano tutte le facoltà conoscitive diverse dalla visione estatica, ritenendo che solo l'ispirazione divina possa condurre l'uomo al livello più alto di inteliezione.

Damascio e Isidoro non intendevano in questo modo negare del tutto l'utilità della ragione dimostrativa. Secondo una tesi comune nel neoplatonismo tardo, le filosofie di Aristotele e di Platone erano paragonate a piccoli e grandi misteri. In altre parole, intendendo l'intera istruzione filosofica come un rito iniziatico che conduce per tappe alla visione ultima della verità, Aristotele rappresenta in questo curriculum il culmine del sapere umano; ma non il culmine del sapere in generale, che si ottiene invece con il sapere divino di Platone, raccolto e conservato dalla sua scuola, che si è assunta il compito di penetrare nelle zone più segrete e inaccessibili della sua filosofia. Questo sapere divino, ancora in accordo con la natura iniziatica della filosofia, si concretizza in una sapienza né logica né discorsiva, ma consistente nella visione estatica (quella che nei riti iniziatici si chiamava *epopteia*). Il sapere così conseguito non solo è quello qualitativamente di gran lunga più elevato, ma è anche criterio generale del vero e del falso. Dunque il pur limitato riconoscimento che Damascio e Isidoro concedono alla filosofia "mortale" di Aristotele e Crisippo non implica che questa filosofia possa avere un valore autonomo e indipendente dalla sapienza "platonica"; anzi, con espressione volutamente forte, spiega Damascio che ha solo una funzione di servizio in rapporto all'intellezione pura e alla sua causa.

L'opinione di Leopardi a proposito di tutta questa costruzione è una condanna violenta e senza appello: si tratta di opinioni ridicole, di "stoltizie", di "scempiaggini". La sua intenzione non è tuttavia quella di criticare i filosofi antichi; bensì quella di stigmatizzare l'incoerenza di certi suoi contemporanei, che pur ridendo di scempiaggini tipo quelle che si leggono in Damascio, in realtà assumono in prima persona un atteggiamento analogo. In che cosa consiste, propriamente, questa analogia? Non è difficile vedere sullo sfondo il contrasto tra la ragione filosofica sei-settecentesca e il culto romantico del sentimento come strumento di conoscenza che si pretende alternativo alla ragione e a essa superiore. Dunque l'analogia tra la concezione antica e quella moderna consiste precisamente nel far prevalere una facoltà irrazionale (si chiami sentimento, entusiasmo, ispirazione o altro) sulla ragione. E infatti Isidoro è giustamente considerato da Damascio (secondo Leopardi) differente da tutti gli altri, "perché pochi filosofi anteriori o contemporanei (o posteriori) avevano osato così sfacciatamente ripudiare la ragione, o sottometerla al sentimento, all'entusiasmo, all'ispirazione, disprezzare il senso universale per esaltar l'individuale".

Secondo Leopardi questo è un errore clamoroso, e lo si può capire in modo preciso riflettendo sul disprezzo del "senso universale" che qui Leopardi denuncia. Sentimento, sensibilità, entusiasmo, ispirazione sono cose che "non tutti hanno da natura", e dunque non possono essere invocate come criterio per dirimere il vero dal falso in filosofia (come invece pretende Damascio). La verità per Leopardi deve infatti obbedire a criteri di intersoggettività, di comprensibilità e di verificabilità, in accordo con la tradizionale interpretazione della nascita della filosofia occidentale come passaggio dal *mythos* al *logos*. Non ha senso, in altri termini consentire che la verità o la conoscenza siano determinate da un sentire o da un vedere individuale e soggettivo. Anzi, Leopardi ha tutte le ragioni per sospettare che questa pretesa non sia altro che la mossa illegale e scorretta di quanti non hanno argomenti per provare le loro tesi, ed anzi si accorgono che abbondano gli argomenti in contrario; e per questo "ricorrono alla gran prova del *sentimento*, e pretendono che questo debba esser l'unica guida, canone, maestro della verità nelle cose che più importanti".

L'inefficace singolarità del sentimento, dell'ispirazione, ecc., trova espressione, secondo Leopardi, nell' *εὐμοιρία*, termine che a suo avviso coglie puntualmente l'analogia tra la concezione di Damascio e l'atteggiamento dei moderni romantici da lui criticati. Il termine greco indica, propriamente, un evento favorevole casuale, ossia imponderabile, imprevedibile, irripetibile. A questa irrimediabile eccezionalità, completamente a filosofica, Leopardi contrappone il "necessario" di Aristotele; che viceversa costituisce l'essenza della filosofia in quanto argomentazione, che non può avere luogo senza mettere in gioco concetti, leggi e legami universali (i "rapporti" e le "relazioni" di cui parla spesso Leopardi). Così tra i moderni hanno fatto Locke e Newton, ma tale era anche il metodo di Aristotele, secondo il quale c'è scienza solo di ciò che accade sempre o per lo più; che è ripetibile e perciò prevedibile (con l'ovvia conseguenza che non c'è conoscenza filosofica del particolare). Ma è proprio per questo, perché disprezzano "il senso universale per esaltar l'individuale" che i tardi filosofi neoplatonici rifiutano Aristotele; e Leopardi non potrebbe essere più chiaro nel rendere manifesto il suo disprezzo nei confronti di questa ridicola inversione di valori¹⁷⁴.

13. *Teofrasto*

Il passo dello *Zibaldone* che abbiamo qui commentato trova una importante conferma, che è anche testimonianza della continuità e coerenza del pensiero di Leopardi su questo tema, in un appunto steso sullo *Zibaldone* tra il 24 e il 25 novembre 1820, poi ripreso quasi alla lettera, e di molto ampliato, due anni dopo nella *Comparazione delle sentenze di Bruto Minore e di Teofrasto vicini a morte*¹⁷⁵. Vale la pena, a mio avviso, citare questo passo per intero:

Ora volendo cercare quello che potesse avere indotto nell'animo di Teofrasto il sentimento della vanità della gloria e della vita, il quale a ragguglio di quel tempo e di quella nazione, riesce straordinario; troveremo primieramente che la scienza del detto filosofo non si conteneva dentro ai termini di tale o tal altra parte delle cose, ma si stendeva poco meno che a tutto lo scibile (quanto era lo scibile in quell'età), come si raccoglie dalla

¹⁷⁴ Considerando che Leopardi ha steso questo appunto mentre stava a Bologna, appare assai suggestiva l'ipotesi di Forlini 1999, secondo il radicale razionalismo che Leopardi dimostra in queste pagine potrebbe avere qualche relazione con i contratti tra Giacomo e il medico prof. Tommasini. Come Forlini spiega in modo circostanziato ed esaustivo, Tommasini era in quel tempo impegnato in alcune battaglie culturali che trovano ampia corrispondenza nella sensibilità di Leopardi. Ad esempio, la sua difesa della medicina cosiddetta "browniana" riposava su un'idea di natura assai simile a quella accolta da Leopardi nelle *Operette* (al punto che Forlini si spinge a parlare, p. 169, del "brownismo dell'Islandese"). Ma soprattutto, per quello che qui ci interessa, Tommasini osteggiava apertamente, sia nella scienza sia nella filosofia (che d'altra parte a quel tempo non erano così separate come oggi) "uno stile di pensiero 'ontologico, platonico, trascendentale'" (ivi, p. 164), sulla scia del medico François Broussais, "una delle voci più autorevoli della scienza francese" (ibid.): il quale in un suo scritto aveva apertamente contrapposto il giudizio all'immaginazione, chiamando esplicitamente in causa Platone e lo stile figurato dei moderni platonici, che va bene per la poesia, ma non può diventare "lo stile della filosofia" (ivi, pp. 165-66). Forlini è ben consapevole del fatto che "non vi è alcuna prova che tra Leopardi e Tommasini siano intercorsi dialoghi sulle rispettive idee filosofiche, o scambi di vedute sulle tendenze intellettuali del loro tempo" (ivi, p. 68). Tuttavia l'ipotesi rimane suggestiva, visto che le corrispondenze sono piuttosto impressionanti.

¹⁷⁵ V. in proposito Damiani 1994, pp. 63-64

tavola degli scritti di Teofrasto, lasciati perire la massima parte. E questa scienza universale non fu subordinata da lui, come da Platone, alla immaginativa, ma solamente alla ragione e all'esperienza, secondo l'uso di Aristotele; e indirizzata, non allo studio né alla ricerca del bello, ma del suo maggior contrario, ch'è propriamente il vero. Atteso queste particolarità, non è meraviglia che Teofrasto arrivasse a conoscere la somma della sapienza, cioè la vanità della vita e della sapienza medesima; essendo che le molte scoperte fatte da' filosofi degli ultimi secoli circa la natura degli uomini e delle cose, vengano principalmente dal confrontare e dal rapportare che s'è fatto le diverse scienze, e quasi tutte le discipline tra loro, e dall'averle collegate l'une coll'altre e per questo mezzo considerate le relazioni che intervengono tra le varie parti della natura, ancorché lontanissime, scambievolmente.

A Teofrasto, protagonista di questo scritto, Leopardi attribuisce con evidente approvazione la scelta di ispirarsi all'insegnamento del suo maestro Aristotele, attenendosi dunque nelle sue ricerche "alla ragione e all'esperienza"; e questo in netto contrasto con quanto aveva fatto Platone, che al contrario aveva subordinato la "scienza universale...alla immaginativa". Quanto alla scienza universale, ritroviamo qui i caratteri che abbiamo già visto: l'uso dell'esperienza nella raccolta dei dati, individuazione dei rapporti, intervento generalizzante della ragione. Questo metodo, in effetti, è quello appropriato (o meglio obbligato), qualora l'obiettivo non siano lo "studio" o "la ricerca del bello", ma di ciò che ad esso è assolutamente contrario, "ch'è propriamente il vero". Dunque anche in questo passo Leopardi ribadisce la netta separazione (che diventa, addirittura, una opposizione) tra poesia e filosofia. Ma nella comparazione c'è un altro passo molto interessante, che ci permette di confermare l'esclusione, suggerita e argomentata sopra, di un ripensamento di questi temi da parte di Leopardi. È davvero notevole che in uno scritto in cui egli esprime con quanta forza è possibile il divario tra filosofia e poesia si legga tuttavia questa frase:

E in questa parte l'effetto della calamità [nelle righe precedenti Leopardi aveva detto che la sentenza di Bruto era come ispirata dalla "calamità" che gli era successa] si rassomiglia al furore de' poeti lirici, che d'un'occhiata (perocché si vengono a trovare quasi in grandissima altezza) scuoprono tanto paese quanto non ne sanno scoprire filosofi nel tratto di molti secoli.

In nessuno dei due casi Leopardi usa toni sfumati o morbidi, che potrebbero aprire la possibilità di un compromesso o di una soluzione intermedia. Per quanto la poesia persegua l'obiettivo diametralmente opposto a quello della filosofia, tuttavia l'occhio del poeta scopre in un attimo quello che i filosofi non riescono a scoprire nell'arco di secoli. Difficile ritenere che questo stridente contrasto non sia voluto. È dunque giocoforza concludere che Leopardi non riteneva affatto le due cose incompatibili, come abbiamo suggerito sopra. Per quanto la poesia, in relazione alla felicità degli esseri umani, sia infinitamente più utile della filosofia; per quanto l'organo principale della poesia sia l'immaginazione; per quanto l'immaginazione possa essere utile al filosofo per permettergli di raggiungere più facilmente il suo obiettivo (la ricerca della verità); tuttavia rimane vero che una immaginazione sciolta dai vincoli e dagli obiettivi del pensiero razionale, quale era per Leopardi l'"immaginativa" di Platone e dei platonici, non può a nessun titolo essere intesa come "filosofia".

Possiamo quindi concludere la nostra analisi in questo modo. I numerosi tentativi che sono stati fatti per riconciliare in Leopardi poesia e filosofia, nel senso preciso di ottenere da questo connubio una sorta di filosofia poetica, soffrono tutti a mio avviso dello stesso problema, che a sua volta deriva da una lettura imprecisa dei testi leopardiani salienti. Prendiamo ad esempio la pagina in cui Natale commenta Z. 1838-39 ("La ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge, ecc."). Natale osserva in proposito che "la ragione *ha bisogno anche di ciò che nega*"¹⁷⁶ (corsivo dell'autore). Questa frase è indubbiamente vera, ma solo se si intende bene quello che vuole dire. La frase non vuol dire che la filosofia, se vuole essere perfetta filosofia, deve incorporare dentro di sé ciò che le è estraneo. Così sarebbe se la filosofia dovesse diventare poetica. Ma questo è impossibile,

¹⁷⁶ Natale 2009, p. 18.

per l'ottima ragione che le finalità sono dell'una il bello, dell'altra il vero. E poiché le due cose con incompatibili, la poesia filosofica finirebbe per forza di cose per snaturare o l'essenza della filosofia, o quella della poesia, o entrambe. La ragione ha bisogno di ciò che nega, come più volte abbiamo osservato, nel senso che ha bisogno di ciò che non è filosofia, perché solo in questo modo il filosofo potrebbe diventare "perfetto". Ma "perfetto" in quanto filosofo, senza che l'apporto puramente strumentale della poesia modifichi in alcun modo la sua natura. Come si evince dal luogo dello *Zibaldone* a cui ci riferiamo qui (1838-39), Leopardi legge il rapporto tra filosofia e poesia alla luce del paradosso e della contraddizione (per quanto apparente), non della sintesi (la poesia resta sempre e solo poesia, mentre la filosofia resta sempre e solo filosofia). Non ambisce, in altri termini, a generare un prodotto ibrido, ma a identificare un contrasto dialettico in cui gli opposti, pur restando opposti e dunque mortalmente nemici, possono però contribuire allo stesso fine (anche se poi si tratta di una collaborazione a senso unico, perché Leopardi non ha mai teorizzato una collaborazione che vada a vantaggio della poesia). Chi legge questi testi a mio avviso si deve impegnare a farsi carico del paradosso così come lo ha segnalato Leopardi: non è autorizzato a ibridarlo in un "pensiero poetante" che non è più, per Leopardi, né poesia né filosofia. Per Leopardi il vago è materia della poesia; la filosofia ha per oggetto il chiaro e il distinto.

14. *Una filosofia programmaticamente antiplatonica*

È quasi superfluo, a questo punto, rilevare quanto l'idea di filosofia che emerge da queste righe sia lontana da quella suggerita da Folin. Senza entrare di nuovo nei dettagli, è sufficiente notare che mentre secondo Folin la nuova concezione di filosofia (che poi sarebbe quella degli antichi) contrapposta da Leopardi a quella moderna sarebbe interamente fondata su un pensare per particolari, siano essi il sentimento, l'immagine, oppure (come scrive Folin) "l'individualità della *cosa*", per Leopardi, viceversa, niente di tutto questo è oggetto della filosofia, in quanto la filosofia mira a scoprire il generale, l'universale, il ricorrente, il necessario (e semmai, come abbiamo visto, il sentimento può essere solo uno strumento di servizio a questo fine).

I passi che abbiamo citato, inoltre, sono interessanti per la questione del supposto platonismo di Leopardi, che nonostante le molte evidenze in contrario viene in qualche modo riproposto (ad esempio, e in entrambi i casi con molta sottigliezza, negli scritti di Franco D'Intino¹⁷⁷ e di Massimo Natale). La sensazione che provo leggendo tentativi di questo genere è sempre la stessa. Da un lato è impossibile negare che Leopardi abbia subito il fascino e in parte anche l'influenza del filosofo antico. E in particolare questo è vero per il biennio '23/'24, in cui prima Leopardi ha modo di leggere molte opere di Platone (direttamente in greco, come è noto) e poi scrive le *Operette* dove qua e là si percepiscono chiari residui di quella lettura. È ben possibile, ad esempio, che *l'Elogio degli uccelli* abbia come retrotesto il *Fedro* (come suggerisce D'Intino¹⁷⁸), mentre a mio avviso è praticamente certo che la *Storia del genere umano* faccia riferimento al *Simposio*¹⁷⁹ (come giustamente ritiene Natale¹⁸⁰).

Resta vero però che tutto questo non sembra intaccare il fondamentale antiplatonismo di Leopardi, che sistematicamente aggredisce Platone su tutti i motivi qualificanti della sua filosofia. Le *Operette Morali*, al di là del fascino esercitato dall'immaginario platonico (peraltro anche questo assai circoscritto) sono in realtà un manifesto di antiplatonismo, sia nella scelta dei modelli letterari (Luciano) e quelli stilistici (il mancato uso della dialettica socratica) sia in quella dei contenuti. Non sarà certo un caso che la filosofia positiva di Leopardi è qui messa in bocca a Stratone di Lampsaco, ossia il filosofo di scuola aristotelica in assoluto più radicale nel suo rigoroso materialismo

¹⁷⁷ D'Intino 2009 e 2021: secondo lo stesso D'Intino entrambi questi volumi hanno uno "sfondo platonico" (D'Intino 2021, p. 12).

¹⁷⁸ D'Intino 2009, pp. 19-76.

¹⁷⁹ Più che al *Protagora*, come riteneva Carbonara Naddei 1977, pp. 11-36.

¹⁸⁰ Natale 2009, p. 90-94. Ma v. anche p. 45, dove è menzionata anche l'influenza del *Protagora*.

e nella sua netta opposizione a Platone (si sono conservate di lui, fra l'altro, numerose critiche assai distruttive rivolte al *Fedone* e alla dottrina ivi esposta dell'immortalità dell'anima)¹⁸¹. Ma più in generale non ci può essere dubbio sul fatto che Leopardi fosse materialista, che negasse l'esistenza delle idee, che rifiutasse l'immortalità dell'anima, che giudicasse il sistema di Platone come una favola, che disprezzasse profondamente la dialettica. Se poi vogliamo aggiungere una minuzia, possiamo anche aggiungere che in un appunto dello *Zibaldone* (2672) Leopardi si spinge addirittura a prendere posizione (con riferimento al *Gorgia*) a favore di Callicle contro Socrate. Per cui, alla luce di tutto questo, mi chiedo quale spazio rimanga per attribuire un platonismo, sia pur residuale, a Leopardi. Quello che resta, a mio avviso, è una patina superficiale, residuo delle letture svolte, che non arriva mai a costituirsi come una pur minima comunità di idee e di intenti. Se poi si obietta che proprio queste letture insistite, e quel reiterato riferirsi a Platone nello *Zibaldone* (che a mio avviso, peraltro, è quantitativamente molto più modesto rispetto a quanto la mole e l'importanza di quelle letture avrebbero fatto supporre), e la stessa canzone anomala *Alla sua donna*, sarebbero segnali di una nostalgia inconfessata per le idee di Platone e per la dimensione assoluta che esse rappresentano, si può senz'altro essere d'accordo. Ma così come non basta il dispiacere di aver perso la fede a trasformare (sia pure in minima parte) una persona atea in una persona religiosa, allo stesso modo la supposta nostalgia delle idee non è in grado di trasformare (sia pure in minima parte) un materialista convinto in un platonico. Come detto, in questo caso il fascino per Platone non lascia che tracce superficiali, o comunque irrilevanti per poter ascrivere a Leopardi una qualunque forma di "platonismo" in cui sia in qualche modo giustificato l'uso di questo termine.

Quanto appena detto sia inteso come un inciso, perché ancora di altro tipo è il supposto platonismo di Leopardi che abbiamo cercato di esplorare in questo capitolo. Si tratta infatti, come si ricorderà, della possibile convergenza tra il poeta e il filosofo nella riconciliazione dell' "immaginativa" con la ragione, ovvero della poesia con la filosofia. Questa operazione, come abbiamo visto è sistematicamente impedita dallo stesso Leopardi, laddove colloca Platone tra i cattivi filosofi proprio a causa del fatto che usa come metodo l'immaginazione in luogo dell'esperienza, della ragione e dei "sillogismi". In proposito trovo significativo il fatto che Natale (Natale 2009, p. 25) citi il passo della *Comparazione* che io ho richiamato qui sopra, senza però avvertire che nell'opposizione tra la subordinazione all'immaginativa adottata da Platone e l'impiego dell'esperienza e della ragione secondo i canoni dell'aristotelismo, Leopardi non è affatto neutrale, ma si schiera decisamente a favore della prima contro la seconda (come del resto la convergenza con il lungo appunto su Damascio inequivocabilmente dimostra).

Dunque, anche ammesso che Leopardi rifiutasse l'immagine tradizionale di Platone come alleato del cristianesimo (così Natale 2009, pp. 21-24), non c'è in ogni caso nell'ideologia professata da Leopardi alcuno spazio per un Platone diverso da questo. È vero che nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* Leopardi sembra far capire molto chiaramente che non ce l'ha con Platone, ma con qualcos'altro (ovviamente il cristianesimo). L'espedito retorico è noto: se l'autore e l'inventore di certe dottrine fosse Platone, a lui sarebbero rivolte le obiezioni che Porfirio gli oppone. Ma Porfirio (così conclude), sa benissimo che non fu così. Che cosa vuol dire Leopardi con questo? Che a suo avviso c'è un Platone non cristianizzabile con il quale la sua propria sensibilità potrebbe collimare? A mio avviso il passo non consente questa lettura, per vari motivi. È chiaro, in primo luogo, che l'idea di scagionare esplicitamente Platone è solo un trucco per manifestare al lettore le sue intenzioni, e non presuppone certo una lettura di Platone diversa da quella tradizionale. Fede ne fa l'*incipit* di questo intervento di Porfirio:

Ti prego, Plotino mio; lasciamo da parte adesso Platone, e le sue dottrine, e le sue fantasie. Altra cosa è lodare, comentare, difendere certe opinioni nelle scuole e nei libri; ed altra è seguitarle nell'uso pratico. Alla scuola e

¹⁸¹ "Assumendo la maschera di Stratone Leopardi alza una vera e propria bandiera filosofica" (Forlini 1999). A proposito di Stratone si veda anche Forlini 1997.

nei libri, siami stato lecito approvare i sentimenti di Platone e seguirli; poiché tale è l'usanza oggi: nella vita, non che gli approvi, io piuttosto gli abbomino. (Damiani I, p. 196)

La struttura di questo intervento di Porfirio è dunque piuttosto chiara. Leopardi intende segnalare tramite Porfirio che il suo bersaglio è il cristianesimo, non Platone. Ma questo non significa che Platone sia esente dalle sue critiche. Questo risulta appunto dall'*incipit*, dove Porfirio afferma senza mezzi termini che i sentimenti di Platone sono a suo avviso abominevoli. Del resto Leopardi non poteva ignorare, dopo le ampie letture compiute nel '23, che le dottrine sulla "vita avvenire" e sui premi e castighi dopo la morte si trovano in effetti esposte in più luoghi dei dialoghi platonici. Quando dunque Porfirio dice che Platone non è l'autore o l'inventore di quelle teorie, probabilmente vuol dire queste due cose, non necessariamente alternative: in primo luogo che Platone ha ereditato quelle dottrine da altri, e in particolare da Pitagora (citato sia in Damascio sia nei suoi commenti); in secondo luogo che non è stato Platone, bensì il Cristianesimo, la causa che ha determinato l'influenza potente di quelle dottrine, per Leopardi assolutamente negativa, sulla vita degli uomini¹⁸².

In definitiva, in Leopardi non c'è nessuno spazio per una filosofia "platonica" costruita intorno a concetti come misticismo, immaginazione, mito, ispirazione, mania, ecc. ecc. Abbiamo in proposito un altro passo dello *Zibaldone*, al tempo stesso interessante ed eloquente:

Gl'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. Gl'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; rendevano ragione delle cose chiare e manifeste, con dei misteri e dei segreti. Le prime mitologie non avevano misteri, anzi erano trovate per ispiegare, e far chiari a tutti, i misteri della natura; le ultime sono state trovate per farci creder mistero e superiore alla intelligenza nostra anche quello che noi tocchiamo con mano, quello dove, altrimenti, non avremmo sospettato nessuno arcano. Quindi il diverso carattere delle due sorti di mitologie, corrispondente al diverso carattere sí dei tempi in cui nacquero, sí dello spirito e del fine o tendenza con cui furono create. Le une gaie, le altre tetre ec. (Z. 4238-39).

Commentando questo passo, D'Intino scrive che lo spartiacque (tra l'antica e la più recente mitologia) è Platone. Ma non c'è ragione di credere che si riferisca, come egli scrive, al Platone dialettico¹⁸³. Qui infatti Leopardi sta parlando dei miti creati da Platone, come si ricava agevolmente dalla descrizione (si parla miti che hanno lo scopo di rappresentare le cose invisibili attraverso quelle sensibili, come il mito della caverna, il mito dell'anima alata nel *Fedro*, ecc.). La sua intenzione è quella di contrapporre questi miti artificiali, allegorici, razionali, pesanti (e dunque tetri), alle mitologie presenti nell'epos antico, che sono invece leggere, naturali, non appesantite da significati reconditi, non piegate alle contorte esigenze del pensiero (e dunque sono "gaie"). Del resto lo stesso D'Intino scrive, in altra parte del suo libro, che Platone nel mito del *Fedro* "riplasma... gli elementi del rito...per svalutare la corporeità e introdurre la dottrina delle idee" (p. 159). Ma proprio questo tipo di operazione è ciò che per Leopardi, nel passo appena citato, rende "tetre" le ultime mitologie, ossia quelle platoniche. Mi pare perciò che abbia piuttosto ragione Damiani, là dove cita questo passo come

¹⁸² Un'altra ipotesi è che Leopardi, suggerendo che Platone sia stato l' "inventore" delle dottrine sull'immortalità dell'anima, voglia accogliere l'interpretazione già presente in Diogene Laerzio secondo Platone non credesse affatto a quelle dottrine, ma le avesse appunto "inventate" per trattenere gli esseri umani dal compiere il male. Così Grilli 1982, p. 66. Il passo di Diogene Laerzio (3, 79-80) è in effetti trascritto in greco in Z. 339. Ma dall'*Operetta* si parla sì di invenzione, ma non del suo supposto secondo fine: che si tratti di "invenzione di Platone" mi sembra piuttosto il punto di vista di Porfirio e dello stesso Leopardi: "invenzione", qui, mi pare dunque che faccia il paio con la parola "sogno", con cui in più luoghi (Z. 154-155, 1622) Leopardi descrive una dottrina certamente platonica come quella delle idee.

¹⁸³ D'Intino 2021, p. 104.

un semplice documento del fatto che secondo Leopardi "la 'favola' platonica, in quanto "ultima mitologia", partecipò all'opera di oscuramento delle coscienze" (Damiani II, p. 1364. n. 18).

Quanto poi all'ipotesi, sempre avanzata da D'Intino, che in un certo periodo della sua vita Leopardi "fosse alla ricerca di una filosofia pratica di matrice greca in opposizione al razionalismo moderno" (D'Intino 2021, p. 104), e che appunto per questo fosse attratto dalle antichissime mitologie, mi pare che non ci siano sufficienti motivi per dirlo. L'apprezzamento di Leopardi per le antiche mitologie ha un valore estetico, e ben si sa quanto il culto del bello per Leopardi fosse utile come distrazione, per far dimenticare temporaneamente il vero sancito dalla filosofia (moderna). Questa forma di leggera e gaia distrazione è procurata per Leopardi dai miti semplici e naturali degli antichi poeti, mentre ben diversi sono gli obiettivi e gli effetti dei miti concettosi di Platone, che obbligano ad esercitare il pensiero e fare in qualche modo filosofia (con il risultato che tutto il beneficio del mito si perde). Dunque non è certo dai miti più antichi che Leopardi sperava di attingere qualcosa a cui si possa attribuire il nome di filosofia. In Leopardi, infatti, non c'è mai alcuna traccia, di una filosofia (pratica o non pratica) opposta al razionalismo (moderno o no).

15. Leopardi aristotelico

Nella ricostruzione della nozione leopardiana di filosofia che abbiamo proposto potrebbe apparire spiazzante la presenza massiccia di Aristotele, del suo metodo (ricerca delle cause, generalizzazione, uso del sillogismo, ecc.) e della sua scuola (Teofrasto, Stratone). E questo sia perché Aristotele sembra tra i filosofi antichi quello fra tutti più alieno dalla sensibilità e dall'indole del recanatese, sia perché Aristotele è quasi interamente ignorato nelle sue letture (sappiamo solo che Leopardi lesse la *Politica* e il trattatello pseudo-aristotelico *de virtutibus et vitiis*). Tuttavia, come scrisse Timpanaro nel suo saggio pionieristico *Leopardi e i filosofi antichi* (Timpanaro 2011, p. 151)

il cattolicesimo tardosettecentesco che ancora si respirava in casa Leopardi guardava con molto più simpatia [sc., in rapporto a Platone] ad Aristotele, sia perché questo era rimasto il filosofo per eccellenza delle scuole cattoliche, sia per quell'aspirazione a un cattolicesimo razionale¹⁸⁴ che...caratterizzava quell'ambiente, e che lo teneva lontano dai "sogni" e dagli slanci mistici del platonismo.

Leopardi, come è noto, non frequentò alcuna scuola, ma l'educazione cattolica assorbita in casa sia dai suoi precettori sia dai manuali filosofici che leggeva era modellata sull'aristotelismo scolastico¹⁸⁵. Ne fanno fede le dissertazioni puerili, come di può vedere ad esempio in quella dedicata al tema della felicità (in Crivelli 1995, pp. 237-247). Quivi Leopardi scrive, dopo aver parlato degli Epicurei e degli Stoici, che l'ipotesi di Platone non è meno falsa della loro, sebbene sia più magnifica. È falsa, spiega l'autore nelle righe che seguono, perché la felicità umana non può consistere nella contemplazione dell'idea del buono¹⁸⁶. È un argomento di matrice aristotelica, e infatti non a caso Leopardi fa seguire alle censure rivolte a Platone l'indicazione che occorre invece attenersi ad Aristotele:

È dunque da ricercarsi quale precisamente sia il fine delle umane azioni, e questo è ciò, che assai chiaramente vien mostrato da Aristotele filosofo di Stagira.

Il motivo del contendere, qui, è la differenza tra un'etica di forte impatto civile, quella di Aristotele, e un'etica astrusa e solipsistica (la contemplazione platonica), che dunque non riesce a costituirsi

¹⁸⁴ Tale, come abbiamo detto, è il cattolicesimo sia di Monaldo (il direttore della *Voce della ragione*) sia del cognato Antici.

¹⁸⁵ Cfr. Gioanola 1995 (p. 105) che in riferimento alla *Dissertazioni* ha giustamente parlato di "precoce indirizzo aristotelico".

¹⁸⁶ Interessante notare che Leopardi scrive (ovviamente sulla base delle sue fonti) "idea del buono" e non "idea del bene", come in anni recenti suggerirà Mario Vegetti (in controcorrente con l'uso comune).

come obiettivo appetibile per l'uomo e come fine ultimo della sua vita. Questo tema, come è noto, diventerà un aspetto saliente della sensibilità leopardiana, interessata a trovare un modo di fare filosofia che sia di ausilio alla vita e all'azione. Non a caso Leopardi lesse, tra le opere di Aristotele, proprio la *Politica*; e non a caso era interessato alla filosofia pratica, nozione che in Grecia nasce proprio con Aristotele¹⁸⁷. Tutto questo a mio avviso è molto interessante; ma non abbiamo il tempo di occuparcene qui. Quello che ci interessa rilevare è già contenuto per intero nell'osservazione iniziale: l'ipotesi di Platone è "falsa", ma "più magnifica". Questa mescolanza di falso e magnifico è già di per sé del tutto sufficiente a spiegare perché Leopardi legge lungamente Platone e subisce in vari modi il suo fascino, ma dedica solo una modesta attenzione agli scritti di Aristotele. È parte in effetti del leopardismo più ovvio e scontato l'idea che le cose di gran lunga più utili alla vita dell'uomo sono le illusioni, i cari inganni, i miti, le favole, la poesia, la bellezza, l'eloquenza, la distrazione, il diletto, ecc.: ossia tutte cose che hanno assolutamente, o in prevalenza, la natura del falso che non quella del vero. Del vero, invece, si occupa la filosofia. Tutto questo è ovviamente ben risaputo. Ma è essenziale che gli interpreti evitino di minimizzare o relativizzare queste evidenze, che non si facciano trascinare dalla preferenza di Leopardi per ciò che illusorio sino al punto di offuscare le nette differenze che Leopardi enuncia più volte con tutta la chiarezza che si può desiderare: e dunque intendere come (sottilmente e copertamente) reale quello che egli chiamava illusorio, come pensiero quello che chiamava immaginazione, come filosofia quello che chiamava poesia: come vero quello che chiamava falso. In filosofia, Leopardi nasce aristotelico e tale rimane per tutta la vita.

Per usare dei termini in uso qualche anno fa nel dibattito filosofico italiano, la concezione leopardiana della filosofia è dunque molto più "analitica" che "continentale". Per Leopardi la filosofia è una impresa sobria, lenta e accurata, ben circoscritta dal duplice vincolo dell'esperienza (raccolta scrupolosa dei dati) e della ragione (generalizzazioni, sillogismi, dimostrazioni): non c'è posto, in filosofia, per corti circuiti o vie alternative tali da permettere di accedere direttamente alla verità, con un balzo improvviso nell'individuale, nel soggettivo, nell'irrazionale. Non a caso il testimone della filosofia in senso leopardiano passa da Aristotele alla migliore tradizione anglosassone, alla demolizione lockiana dei sogni di Platone e al rifiuto newtoniano di formulare ipotesi al di là dei dati osservabili: a cui possiamo aggiungere, come già suggerito, uno spirito wittgensteiniano *ante litteram*, laddove Leopardi ascrive alla filosofia il compito modesto di correggere gli errori.

Un'ultima osservazione. Il passo zibaldoniano che abbiamo discusso è dell'ottobre del '26. Questo significa che anche se fosse vero (cosa che io non credo, come detto) che la nozione leopardiana di filosofia subisce negli anni precedenti modifiche significative, il passo in oggetto suona un po' come la parola finale del discorso di Leopardi su questa disciplina. Da una lista di disegni letterari stesa tre anni dopo veniamo altresì a sapere che Leopardi aveva intenzione di scrivere un libro intitolato *Della natura degli uomini e delle cose*. Il titolo volutamente modulato in parte sulla tradizione presocratica, in parte sulla trattatistica di Aristotele, spiega da solo assai bene quale tipo di filosofia avesse in mente Leopardi (non certo quella "platonica", per intenderci). Ma una riga di commento ci fa anche capire, forse non senza una certa sorpresa, quale importanza Leopardi attribuisse a questo tipo di filosofia nel suo orizzonte culturale: "Dovrebbe essere l'opera della mia vita". Ovviamente quest'opera non fu mai scritta. Ma il fatto che Leopardi abbia continuato sino alla fine a credere nell'efficacia demistificatrice della ragione è documentato dai celebri versi della *Ginestra*:

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,

¹⁸⁷ Il contrasto tra Platone e Aristotele qui richiamato da Leopardi riflette in modo preciso le critiche contro l'astrattezza dell'idea del bene e in favore di un'etica che sia "particabile" (*praktòn*) avanzate dallo Stagirita contro il suo maestro (segnatamente in *Eth. Eud.* I, 8).

del ritornar ti vanti,
e procedere il chiami.

Bibliografia

1. Opere di Leopardi

Per le edizioni complete delle opere di Leopardi ho utilizzato:

Tutte le Opere, a c. di W. Binni e E. Ghidetti, 2 voll., Sansoni, Bologna 1976

Poesie e Prose, a c. d. R. Damiani e M. A. Rigoni, 2 voll., Mondadori, Milano 1987-1988

Tutte le poesie e tutte le prose, a c. di L. Felici e E. Trevi, Newton Compton 1997

Per i *Canti*:

Canti, a c. di F. Gavazzeni e M. M. Lombardi, Rizzoli, Milano 1998

Canti, a c. di A. Campana, Carocci, Roma 2014

Canti, a c. di L. Blasucci, 2 voll., Guanda, Milano 2019-2021

Per le Operette Morali

Operette morali, a c. di Mario Fubini, Loescher, Torino 1983

Operette morali, a c. di A. Prete, Feltrinelli, Milano 1992

Per lo *Zibaldone*.

Zibaldone di pensieri, a c. di G. Pacella (3 voll.), Garzanti, Milano 1991

Per l'epistolario

Epistolario di Giacomo Leopardi, a c. di F. Moroncini, (7 voll.), Le Monnier, Firenze, 1934-1941

Epistolario, a c. di F. Brioschi e P. Landi, Bollati - Boringhieri, Milano 1998.

Per le dissertazioni:

Dissertazioni filosofiche, a c. di T. Crivelli, Antenore, Padova, 1995

2. Opere citate

Athanassiadi 1999, Damascius, *The Philosophical History*, a c. di P. Athanassiadi, Apamea Cultural Association

Avidano 2003, C. Avidano, *Il Genio del Cristianesimo dello Chateaubriand: un'ipotesi di lettura del primissimo Leopardi*, "Lettere Italiane" 55, pp. 586-590.

Bandini 1999, F. Bandini, *Al conte Carlo Pepoli*, in Bazzocchi, *Leopardi e Bologna*, pp. 221-231

Bazzocchi 1999, M. A. Bazzocchi (cur.), *Leopardi e Bologna*, Olschki.

Bellizzi 2022, A. Bellizzi, Tesi di dottorato *Platone, l'antagonista. Tracce della presenza e forme della rielaborazione di Platone nell'opera di Giacomo Leopardi*, Trento 2022,

Bellucci 2010, N. Bellucci, *Il "gener frale". Saggi leopardiani*, Marsilio, Venezia.

- Bersani - Roncuzzi Roversi Monaco (cur.), *Giacomo Leopardi e Bologna. Libri, immagini e documenti*, Pàtron, Bologna.
- Bianchi - Schiano 2016, Fozio, *Biblioteca*, a c. di N. Bianchi e C. Schiano, Edizioni della Normale, Pisa.
- Bigi 2001, E. Bigi, *La teoria del piacere e la poetica del Leopardi*, in *Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, edizioni, temi, Atti del X Convegno internazionale di studi leopardiani*, vol. I, Olshki, Firenze
- Biral 1974, B. Biral, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Einaudi, Torino.
- Blasucci 1991, *Il due registri di "Nelle nozze della sorella Paolina"* in Trenti - Roscetti, *Leopardi e Roma*, pp. 189-204.
- Blasucci 1995, L. Blasucci, *Leopardi e i segnali dell'infinito*, Il Mulini, Bologna 1985
- Blasucci 2011, L. Blasucci, *Ad Angelo Mai quand'ebbe trovato i libri di Cicerone Della Repubblica*, in "Per leggere" 11 (2011), pp. 21-51.
- Blasucci 2019, L. Blasucci (cur.), *Giacomo Leopardi. Canti*, volume primo, Guanda, Milano
- Blasucci 2022, L. Blasucci (cur.), *Giacomo Leopardi. Canti*, volume secondo, Guanda, Milano
- Boghen - Conigliani 1898, E. Boghen-Conigliani, *La donna nella vita e nelle opere di Giacomo Leopardi*, Barbera, Firenze.
- Botti 2021, Francesco Paolo Botti, *Scritti su Leopardi*, Salerno, Roma
- Campana 2014, A. Campana (cur.), *Leopardi. Canti*, Carocci, Roma
- Caprioli 2001, A. Caprioli, *Leopardi e Bologna. Nuovi documenti*, in Bersani - Roncuzzi Roversi Monaco 2001, pp. 17-94.
- Carbonara Naddei 1977, M. Carbonara Naddei, *Momenti del pensiero greco nella problematica leopardiana*, Milella, Lecce.
- Croce 1933, B. Croce, *Commento storico a un carne satirico di Giacomo Leopardi*, in Damiani 1998b, pp. 103-118.
- Croce 1942, B. Croce, *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono* (terza edizione), Laterza, Bari.
- D'Intino - Maccioni 2016, F. D'Intino - L. Maccioni, *Leopardi: guida allo Zibaldone*, Carocci, Roma.
- D'Intino 2009, F. D'Intino, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Marsilio, Venezia.
- D'Intino 2021, F. D'Intino, *L'amore indicibile. Eros e morte sacrificale nei Canti di Leopardi*, Marsilio, Venezia.
- Damiani 1994, R. Damiani, *L'impero della ragione. Studi leopardiani*, Longo, Ravenna.
- Damiani 1998, R. Damiani, *All'apparir del vero. Vita di Giacomo Leopardi*, Mondadori, Milano.
- Damiani 1998b, R. Damiani, *Leopardi e Napoli, 1833-1837*, Procaccini, Napoli.
- Damiani 2000, R. Damiani, *Leopardi e il principio di inutilità*, Longo, Ravenna.
- Damiani 2014, R. Damiani, *L'ordine dei fati e altri argomenti della "religione" di Leopardi*, Longo, Ravenna.
- Damiani 2023, *Barbarie e civiltà nella concezione di Leopardi*, Mimesis, Milano-Udine.
- De Brasi 2014, D. De Brasi, *L'immagine di Sparta nei dialoghi platonici*, Academia, Sankt Augustin.
- Della Terza 2005, *Saggi su Giacomo Leopardi*, Ateneo, Roma.
- Descartes 1992, R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Flammarion, Paris.
- Diafani 2000, L. Diafani, *La stanza silenziosa. Studio sull'epistolario di Leopardi*, Le Lettere, Firenze.
- Dolfi 1982, A. Dolfi, *Lo stoicismo greco-romano e la filosofia pratica di Leopardi*, in *Leopardi e il mondo antico. Atti del V Convegno internazionale di studi leopardiani*, Olshki, Firenze, pp. 397-427.
- Dolfi 1995, A. Dolfi, *Le verità necessarie. Leopardi e lo "Zibaldone"*, Mucchi, Modena.
- Dolfi 1998, A. Dolfi, *La soggettività tradita e il paradosso dell'oggetto assente*, in *Il riso leopardiano. Comico, satira, parodia, Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani*, Olshki, Firenze, pp. 107-122

- Dolfi 2001, A. Dolfi, Ragione e passione: su una modalità del "sentire" nello Zibaldone, in *Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, edizioni, temi, Atti del X Convegno internazionale di studi leopardiani*, Olshki, Firenze, pp. 771- 783.
- Fenoglio 2020, C. Fenoglio, *Leopardi moralista*, Marsilio, Venezia 2020.
- Ferrucci 1987, C. Ferrucci, *Leopardi filosofo e le ragioni della poesia*, Marsilio, Venezia
- Folin 1993, A. Folin, *Leopardi e la notte chiara*, Marsilio, Venezia.
- Folin 1996, A. Folin, *Pensare per affetti. Leopardi: la natura, l'immagine*, Marsilio, Venezia.
- Folin 2001, A. Folin (cur.), *I diletti del vero. Lezioni leopardiane*, Il Poligrafo, Padova.
- Folin 2001, A. Folin, *Leopardi e l'imperfetto nulla*, Marsilio, Venezia.
- Folin 2008, A. Folin, *Leopardi e il canto dell'addio*, Marsilio, Venezia
- Folin 2019, A. Folin, *Il celeste confine. Leopardi e il mito moderno dell'infinito*. Marsilio, Venezia.
- Forlini 1997, A. Forlini, *Leopardi e la teologia naturale. Un contesto per il "sistema di Stratone"*, "Rivista di letterature moderne e comparate", 4, pp. 387-420.
- Forlini 1999, A. Forlini, *Stratone e l' "ospitale" dei viventi. Tradizioni filosofiche e contesti scientifici per il Leopardi bolognese*, in Bazzocchi 2009, pp. 133-170.
- Franco 2014, M. F. Franco, *Le «coeur, le talent et la doctrine» de Giacomo Leopardi dans la formation de Pietro Giordani*, Tesi dottorale sostenuta all'Université Valéry di Montpellier il 9 dicembre 2014.
- Frattini 1978, A. Frattini, *Letteratura e scienza in Leopardi e altri studi leopardiani*, Marzorati, Milano.
- Frattini 2001, A. Frattini, *Il poeta e l'arcano: a confronto con il Leopardi alle soglie del terzo millennio*, in *Ripensando Leopardi*, a c. di A. Frattini, G. Galeazzi e S. Sconocchia, Studium, Roma, pp. 30-42.
- Fubini 1983, M. Fubini (cur.), *Giacomo Leopardi. Operette Morali*, Loescher, Torino.
- Galimberti 1986, C. Galimberti, *Linguaggio del vero in Leopardi*, Olshki, Firenze (seconda edizione).
- Galimberti 1993, C. Galimberti, *Presentazione*, in Folin 1993, pp. VII-IX.
- Galimberti 1998, C. Galimberti, *Lume celeste e lume di lucerna*, in "Humanitas", pp. 29-36
- Getto 1966, *Saggi leopardiani*, Vallecchi, Firenze.
- Grilli 1982, A. Grilli, *Leopardi, Platone e la filosofia greca*, in *Leopardi e il mondo antico. Atti del V Convegno internazionale di studi leopardiani*, Olshki, Firenze, pp. 53-73
- Hadot 2005, P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. Einaudi, Torino.
- Heidegger 1987, M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in Segnavia, Adelphi, Milano, pp. 159-197
- Lévinas 1983, E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it., Jaca Book, Milano.
- Lanza 2001, F. Lanza, *Leopardi nella recezione della cultura di segno cristiano a fine Novecento*, Studium, Roma, pp. 97-108
- Lonardi 1998, G. Lonardi, "Alter ridebat...flebat alter": a proposito di Democrito/Eraclito in Leopardi, in *Il riso leopardiano. Comico, satira, parodia, Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani*, Olschki, Firenze, pp. 97-105.
- Luzi 2001, A. Luzi (cur.), *Microcosmi leopardiani. Biografie, cultura, società*, 2 voll., Metauro, Fossombrone
- Luzi M. 2001, M. Luzi, *Introduzione a I nuovi credenti*, a c. di E. Fiore, CNSL.
- Martinelli 2003, B. Martinelli, *Leopardi tra Leibniz e Locke*, Carocci, Roma.
- Mazzarosa 1851, A. Mazzarosa (cur.) *Lettere inedite di Pietro Giordani a Lazzaro Papi*, Lucca, Tip. Baccelli.
- Mignini 2001, F. Mignini (cur.), *Leopardi e l'Oriente*, Provincia di Macerata, Macerata
- Moreschini 1982, C. Moreschini (cur.), *Giacomo Leopardi. Porphyrii de Vita Plotini et ordine librorum eius*, Olschki, Firenze.
- Natale 2009, M. Natale, *Il canto delle idee. Leopardi tra "Pensiero dominante" e "Aspasia"*, Masilio, Venezia.
- Negri 1997, A. Negri, *Leopardi. Un'esperienza cristiana*, Messaggero, Padova.

- Neri 2015, F. Neri, *Il Leopardi ed un "mauvais maître"*, "Rivista d'Italia" 2, pp. 194-204.
 Successivamente ripubblicato in F. Neri, *Letteratura e leggende. Raccolta promossa dagli antichi allievi con un ritratto e la bibliografia degli scritti del maestro*, Chiantore, Torino 1951, pp. 276-288
- Pacella 2009, G. Pacella, *Lecture di Leopardi a Roma*, in Trenti - Roscetti 1991, pp. 237-253.
- Palmieri 1999, P. Palmieri, *Giacomo Leopardi e la scuola classica romagnola*, in Bazzocchi 1999, pp. 113-131.
- Palmieri 2013, P. Palmieri, *Per Leopardi. Documenti, proposte, disattribuzioni*, Longo, Ravenna.
- Parronchi 1998, A. Parronchi, *"Il computer" e altri studi leopardiani*, Le Lettere, Firenze
- Pazzaglia 2000, M. Pazzaglia, *Lungo l'Ottocento. Foscolo, Leopardi, Manzoni e altri*, Mucchi, Modena
- Polato 2001, *Su alcuni aspetti del rapporto "Filosofia"- "Poesia": il potere dell'immaginazione e il compito del poeta*, in Folini 2001, pp. 17-34.
- Porena 1959, M. Porena, *Scritti Leopardiani*, Zanichelli, Bologna.
- Prete 1980, A. Prete, *Il pensiero poetante*, Feltrinelli, Milano.
- Tavoni 1999, M. G. Tavoni, *Un editore e tre tipografie*, in Bazzocchi 2009, pp. 79-111
- Taylor 2009, Ch. Taylor, *L'età secolare* (tr. it.), Feltrinelli, Milano 2009.
- Timpanaro 2011, S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Le Lettere, Firenze (seconda edizione).
- Trabattoni 1985, *Per una biografia di Damascio*, "Rivista di Storia della Filosofia" 41 (1985), pp. 179-201.
- Trabattoni 2016, F. Trabattoni, *Essays on Plato's Epistemology*, Leuven University Press, Leuven.
- Trabattoni 2017, F. Trabattoni, *Leopardi e Platone. Storia di un incontro mancato*, in S. Audano, G. Cipriani (cur.), *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea*, Il Castello edizioni, Foggia 2017, pp. 105-140.
- Trabattoni 2018; F. Trabattoni, *Platone, Teeteto*, a c. di F. T., traduzione di Andrea Capra, Einaudi, Torino 2018.
- Trabattoni 2020, F. Trabattoni, *Leopardi e la "schedina" misteriosa. Esercizi di memoria o versi incomprensibili?* "Prassi ecdotiche della modernità letteraria" 5 (2020), pp. 31-59.
- Trabattoni 2021, F. Trabattoni, *Conoscenza e felicità nell'etica socratico-platonica: il caso dell'Ippia Minore*, in "Thaumazein" 9 (2021), pp. 416-441.
- Trabattoni 2022, F. Trabattoni, *Leopardi e la "religione" di Giorgio Gemisto Pletone*, "La Cultura", 50 (2022), pp. 193-217.
- Trenti - Roscetti 1991, Luigi Trenti - Fernanda Roscetti (cur.), *Leopardi e Roma*, Colombo, Roma.
- Urraro 2008, R. Urraro, *Giacomo Leopardi. Le donne, gli amori*, Olschki, Firenze.
- Vigorelli 2019, *La "pazienza" di Giacomo Leopardi*, Mimesis, Sesto San Giovanni.