

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

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

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

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

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

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

1. Le varie indicizzazioni dello *Zibaldone* - in particolare lo Schedario composto fra il 1820 e il 1827, l’Indice del 1827 e le ‘polizze a parte’ - rappresentano un importante strumento di navigazione del testo stesso, in quanto evidenziano l’esistenza di legami logici e associativi fra le annotazioni che contiene. Come ha osservato Fabiana Cacciapuoti a proposito dello Schedario, i lemmi in esso elencati equivalgono alle «chiavi per [...] comprendere il legame tra le idee che formano il ragionamento e per individuare la composizione delle idee complesse».² Queste indicizzazioni permettono a

Leopardi di determinare «la connessione e dipendenza de' pensieri, delle riflessioni, delle opinioni» (*Zib.* 950) e sono quindi strumento di classificazione dei materiali, indicando i nuclei di pensiero e le connessioni che li uniscono. Esse servono inoltre alla realizzazione di quei «lavori da determinarsi quando i materiali sieno a sufficienza e la salute in miglior stato» (lettera ad Antonio Papadopoli del 14 novembre 1827), fra cui si annovera il *Dizionario filosofico* discusso con l'editore milanese Stella. Le 'polizze' sono state suddivise dalla critica in 'richiamate' (le cui voci sono registrate anche nell'Indice) e 'non richiamate' (i cui argomenti non lo sono); queste ultime mostrano una elaborazione più avanzata di contenuti e argomenti, chiaramente indicati da titoli, alcuni dei quali o sono identici o riprendono molto da vicino titoli di opere progettate, come è il caso delle polizze *Trattato delle passioni, qualità umane, ec.* e *Manuale di filosofia pratica*.³ Nel *Trattato* Leopardi esplora la centralità delle passioni all'interno del discorso etico, riabilitandole in rapporto alla ragione:

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

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

2. Nella fase iniziale della progettazione il *Manuale* avrebbe dovuto essere una raccolta di massime e aforismi secondo lo stile dei moralisti classici e moderni (il sottotitolo recita infatti «[m]assime morali sull'andare del Manuale di Epitt., Rochefoucauld, ecc»), ma successivamente la raccolta di massime divenne un manuale vero e proprio («Manuale di filosofia pratica, cioè un Epitteto a modo mio»), un discorso contenente delle regole di condotta.⁴ La presenza di Epitteto in entrambi i titoli indica l'esponente della filosofia stoica come un fermo punto di riferimento e paragone; verso la fine del 1825 Leopardi aveva tradotto il *Manuale di Epitteto* premettendovi un *Preambolo del volgarizzatore*; in esso identificava la filosofia stoica con la *tranquillitas animi* predicata da Epitteto, ovvero lo «stato libero da passione, e quel non darsi peso delle cose esterne» come particolarmente utile allo stato dell'individuo moderno, che «non può nella sua vita per modo alcuno né conseguir la beatitudine né schivare una continua infelicità». Mentre gli «spiriti grandi e forti» si ostinano ciononostante a desiderare e a

«far guerra feroce e mortale al destino», gli «spiriti deboli» cedono e si conformano «alla fortuna e al fato» e si riducono a «perdere quasi del tutto l'abito e la facoltà, siccome di sperare, così di desiderare». L'insegnamento della filosofia stoica, «non curarsi di essere beato né fuggire di essere infelice» si era rivelato a Leopardi, che se ne dichiara seguace, di «utilità incredibile». ⁵

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

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

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

bisogna disprezzare i piaceri, contar per nulla, per cosa di niun momento, e indegna di qualunque riguardo e custodia, i propri vantaggi, quelli della gioventù, e se stesso; (...) e metter tutte queste

cose a rischio per bagattelle, e con poca considerazione, e senza mai lasciarsi cogliere dall'irrisoluzione neanche nei negozi più importanti, nemmeno in quelli che decidono di tutta la vita, o di gran parte di essa. In questo solo modo si può goder qualche cosa. Bisogna vivere εἰρή, *témere, au hasard*, alla ventura (*Zib.* 2528-2529).

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

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

Il tenersi occupato esteriormente per non esserlo internamente è uno dei percorsi tematici centrali nel *Manuale* leopardiano; uno dei primi pensieri selezionati indica infatti «la vita continuamente occupata» come «la più felice», poiché «l'animo occupato è distratto da quel desiderio innato che non lo lascerebbe in pace» e lo rivolge invece verso quei piccoli compiti quotidiani che, a mano a mano che vengono espletati, possono infondere un senso di piacere.⁹ In realtà, lo stato naturale sarebbe «il riposo e la quiete, e [...] l'uomo anche più ardente, più bisognoso di energia, tende alla calma e all'inazione continuamente in quasi tutte le sue operazioni» (*Zib.* 298-299); l'inazione però poco si addice alle persone di grande immaginazione, maggiormente ricettive alle passioni e pertanto bisognose di distrazione per fuggire se stesse: la vita tranquilla si trova allora nel piacere dell'occupazione, che non deve rimanere fine a se stessa, ma contenere uno scopo così da illudersi di perseguire una speranza e un'aspettativa.¹⁰ Alternativamente «la somma felicità possibile all'uomo in questo mondo, è quando egli vive quietamente nel suo stato con una speranza riposta e certa di un avvenire molto migliore, che per esser certa, e lo stato in cui vive, buono, non lo inquieti e non lo turbi coll'impazienza di goder di questo immaginato bellissimo futuro» (*Zib.* 76). L'esistenza si mostra ancora una volta come un costante atto di equilibrismo fra passioni e tranquillità, turbamento e assopimento; le une sono necessarie alla seconda così come «i mali danno risalto ai beni, la calma alla tempesta» (*Zib.* 2599), a conferma della prospettiva leopardiana dell'unione di opposti che rappresenta una delle matrici del suo ragionare (cfr. *Zib.* 1839: «La ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge; il vero del falso; il sostanziale dell'apparente; l'insensibilità la più perfetta della sensibilità la più viva; il ghiaccio del fuoco; la pazienza dell'impazienza; l'impotenza della somma potenza; il piccolissimo del grandissimo; la geometria e l'algebra, della poesia. ec.»).¹¹

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

[n]oi speriamo sempre e in ciascun momento della nostra vita. Ogni momento è un pensiero, e così ogni momento è in un certo modo un atto di desiderio, e altresì un atto di speranza, atto che benché si possa

sempre distinguere logicamente, nondimeno in pratica è ordinariamente un tuttuno, quasi, coll'atto di desiderio, e la speranza una quasi stessa, o certo inseparabil, cosa col desiderio (*Zib.* 4145).

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

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

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

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

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

Nel contesto della società moderna la consolazione che un tempo nasceva dalle illusioni è diventata difficile, perché l'individuo si è abituato alla riflessione e all'autoanalisi, causa originaria e continua di infelicità (*Zib.* 2684-2685). L'individuo isolato (quale era e continuerebbe ad essere nella natura selvaggia) non avrebbe mai perduto le illusioni, e sarebbe rimasto felice; la solitudine si rivela allora essere uno stato che può concedere maggiore felicità all'individuo, perché in questa condizione il singolo può ancora alimentare illusioni e passioni. Ma la solitudine conduce anche alla riflessione, al ripiegamento su di sé, all'autoanalisi:

[a]d ogni filosofo, ma più di tutto al metafisico è bisogno la solitudine. L'uomo speculativo e riflessivo, vivendo attualmente, o anche solendo vivere nel mondo, si gitta naturalmente a considerare e speculare sopra gli uomini nei loro rapporti scambievoli, e sopra se stesso nei suoi rapporti cogli uomini. Questo è il soggetto che lo interessa sopra ogni altro, e dal quale non sa staccare le sue riflessioni. Così egli viene naturalmente ad avere un campo molto ristretto, e viste in sostanza

molto limitate, perché alla fine che cosa è tutto il genere umano (considerato solo nei suoi rapporti con se stesso) appetto alla natura, e nella universalità delle cose? Quegli al contrario che ha l'abito della solitudine, pochissimo s'interessa, pochissimo è mosso a curiosità dai rapporti degli uomini tra loro, e di se cogli uomini; ciò gli pare naturalmente un soggetto e piccolo e frivolo. Al contrario moltissimo l'interessano i suoi rapporti col resto della natura, i quali tengono per lui il primo luogo, [...] l'interessa la speculazione e cognizion di se stesso come se stesso; degli uomini come parte dell'universo; della natura, del mondo, dell'esistenza, cose per lui (ed effettivamente) ben più gravi che i più profondi soggetti relativi alla società (*Zib.* 4138).

La fuga in se stessi consentita dalla solitudine si rivela così un esercizio ambivalente: possibile portatrice di felicità, quando legata alle illusioni, alle passioni e alla speranza, o di infelicità estrema, quando dedicata alla riflessione filosofica sopra se stessi e la propria condizione. Emerge ancora una volta in sottofondo uno dei *Leitmotive* del pensiero leopardiano: il perenne paragone-contrasto immaginazione-ragione, corollario dell'altra, onnipresente contrapposizione: antichi vs moderni.

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

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

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

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

3. Nel progetto del *Manuale* fin qui esaminato l'attenzione leopardiana si incentra soprattutto sull'aspetto pratico della morale. Il discorso su questo tema non si esaurisce tuttavia in questo testo, e l'esame dell'Indice dello *Zibaldone* mostra che al suo interno sono rintracciabili ulteriori riflessioni che da un lato sottolineano come la morale sia una scienza puramente speculativa quando separata dalla politica («la morale è scienza morta se la politica non cospira con lei e non la fa regnare nella nazione»; e «la morale è un detto e la politica un fatto», *Zib.* 311), dall'altro offrono una definizione della morale come appartenente «ai costumi» (da intendersi sia come comportamento abituale, sia nel senso lato di usanze, e credenze che caratterizzano la vita sociale di una comunità; *Zib.* 3747-3751). Se il *Manuale* mette in risalto la necessità di mantenere una vita operosa al fine di limitare l'introspezione, dalle annotazioni contenute nello *Zibaldone* e non selezionate per i progetti letterari di cui si è discusso emergono convinzioni che per la loro natura filosofica radicale e provocatoria confermano il carattere privato del manoscritto. L'abbattimento dell'idea di assoluto, risultato del crollo delle idee innate, trasforma per Leopardi la morale in un valore relativo non solo alla portata del soggetto, ma anzi sua stessa creazione; la convenienza (intesa da Leopardi sia nel senso di 'conformità, confacenza alle circostanze', sia in quello di 'utilità, vantaggio') determina i valori morali insieme a cosa è bene e cosa è male.

L'avvento del Cristianesimo è visto come lo spartiacque fra l'età antica e quella moderna, la cui corruzione morale coincide con la corruzione fisica, la minore vitalità e somma di vita dei moderni rispetto agli antichi (*Zib.* 628); e mentre negli antichi prevaleva l'aspetto pratico della morale (*Zib.* 2492) nello stato moderno corrotto domina invece quello teorico, determinato dal perfezionamento della cognizione, definizione, analisi e propagazione della morale stessa, a sua volta risultato del progresso della filosofia e del prevalere di ragione e riflessione sull'immaginazione. A conferma della sua convinzione Leopardi cita l'osservazione di Voltaire nell'articolo 'Emblème' del *Dictionnaire philosophique*: «in materia di metafisica, di morale, gli antichi avevano già detto tutto» («En métaphysique, en morale, les anciens ont tout dit. Nous rencontrons avec eux, ou nous les repetons. Tous les livres modernes de ce genre ne sont que des redites»; *Zib.* 4172).¹³ La conversione filosofica del 1819, oltre a spingere la *Weltanschauung* leopardiana nella direzione della graduale scoperta e denuncia dell'«orribile mistero delle cose e della esistenza universale» (*Zib.* 4099) segna l'avvio di una lunga e angosciata revisione del Cristianesimo e del suo ruolo nel 'sistema' filosofico leopardiano.¹⁴ Dopo numerosi tentativi di riconciliare la propria visione del mondo con il credo cristiano, Leopardi riconosce finalmente l'irrealizzabilità dei suoi tentativi e la revisione si conclude con la rinuncia alla metafisica platonico-cristiana. L'abbandono del Cristianesimo e della religione, fantasticherie create per giustificare le nostre presunzioni antropocentriche, porta con sé anche il riesame del concetto cristiano di Dio e la graduale rinuncia all'idea di un'entità infinita e onnipotente. La critica e l'abbattimento delle idee innate platoniche rappresenta l'argomento ultimo a confutazione della compatibilità fra la divinità cristiana e il «sistema della natura e delle cose» leopardiano, che porta alla disintegrazione del

concetto tradizionale di Dio sessant'anni prima del pronunciamento di Nietzsche: «[c]erto è che distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio» (*Zib.* 1342). La fine di Dio, realtà immutabile al di là del flusso continuo di creazione e distruzione della materia, significa anche la fine di ogni verità e legge assoluta; se l'idea di Dio è frutto di umana convenzione, è inevitabile che anche la morale, che trova in Dio stesso il proprio «fonte, autore, tipo, ragione, padrone, arbitro» (*Zib.* 1710) non sia più verità universale e assoluta. La mutabilità dei principi morali, modificatisi nel corso dei secoli e di popolo in popolo, dimostra

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

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

[la morale determinata] [...] non è insegnata dalla natura, ma è legge di pura convenzione, cagionata dall'utilità e necessità sua, utilità e necessità riconosciuta dalla ragione e per via d'argomento, non istillata e ingenita negli animi dalla natura senza bisogno di riflessione. E così il diritto delle genti, che si crede naturale, [...] contiene una legge di pura convenzione, la quale prima ch'esistesse, non era colpa il contravvenirle, come si sarà mille volte fatto (*Zib.* 342).

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

Gli esseri umani hanno tuttavia un meccanismo intrinseco che permette loro di vedere il mondo in termini morali; questo meccanismo è mosso dall'idea di convenienza (che a sua volta deriva dall'assuefazione), solo principio universale e parametro considerato propriamente innato che definisce i codici comportamentali (*Zib.* 376 e 1326).¹⁶ L'idea relativa e non assoluta della morale è una convinzione costante e inalterata del discorso leopardiano, che la considera una convenzione; essa è regolata, secondo Leopardi, dalla convenienza, cioè da quel processo di ripetizione che trasforma determinate idee, convinzioni e percezioni in abitudini. Se fuori da un contesto storico-sociale azioni e principi sono moralmente indistinguibili ed equivalenti, non lo sono tuttavia sul piano dell'utilità. Questa convinzione è confermata, per esempio, dal

principio della sacralità dell'ospite indotto non da legge naturale, o da morale o considerazioni innate, ma dalla valutazione (basata sul raziocinio appunto) dell'utile e del necessario, dove utile è considerato ciò «che conduce alla felicità» (*Zib.* 2255; cfr. anche *Zib.* 987). Questi stessi concetti erano stati oggetto di un'ampia riflessione nei giorni 5-7 settembre 1821 (*Zib.* 1638-1644). Queste pagine dello *Zibaldone* toccano il Cristianesimo e il ruolo di Dio, considerato il determinante ultimo delle convenienze da cui deriva la morale: «[s]tretta la società, la morale fu convenienza, e Dio la diede all'uomo un poco alla volta, a seconda dei vari stadi raggiunti dalla società – e ciascuna di queste morali era perfetta perché conveniente, come perfetto è l'uomo isolato senza morale.» L'idea generale secondo cui il Cristianesimo ha perfezionato la morale offre implicitamente una conferma che la morale non può essere innata

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

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

Questo discorso, che fa parte di una discussione più ampia in cui Leopardi si sforza di dimostrare l'accordo di fondo fra il proprio sistema e il Cristianesimo, rivela tuttavia l'impossibilità di conciliare la tensione tra il valore relativo di virtù e vizio, buono e cattivo (*Zib.* 1463-1464) e la necessità per l'individuo e la società di appoggiarsi a una concezione della morale come valore assoluto, non potendo funzionare se tali valori sono reputati relativi. Il tentativo di risolvere quest'impasse con la spiegazione di come, nel suo bisogno di assolutizzare la morale, il soggetto la lega indissolubilmente all'idea di Dio, incarnazione di tutto quello che è positivo («noi proviamo l'idea dell'assoluto coll'idea di Dio, e l'idea di Dio coll'idea dell'assoluto. Iddio è l'unica prova delle nostre idee, e le nostre idee l'unica prova di Dio») crea un ragionamento circolare senza soluzione se non per il riconoscimento del carattere favolistico delle forme platoniche preesistenti alle cose (*Zib.* 418 e 1857) che una volta distrutte distruggono Dio. Ma la distruzione di Dio demolisce le fondamenta dell'assoluto conferendo valore relativo alla morale.

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

[g]iacchè esso stesso [lo stato sociale] non può sussistere senza la virtù e la morale, unico legame degli uomini, e sola sufficiente garanzia dell'ordine e della società ec. e queste non possono stare con un'altra cosa che è parimente necessaria al bene della società, vale a dire i vantaggi e i beni individuali (*Zib.* 1596).

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

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

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

L'idea di una morale storicamente condizionata è incompatibile con il dogma cristiano, i cui precetti sarebbero validi per tutti gli uomini di tutti i tempi e in tutti i luoghi. L'analisi leopardiana della morale in rapporto al Cristianesimo presenta tre capisaldi: 1. l'impatto negativo che l'avvento del Cristianesimo ha avuto sulla morale (*Zib.* 80-81; 710-711; 2482); 2. Dio come «creatore della morale, del buono e del cattivo, della loro astratta idea, e di tutto il resto» (*Zib.* 1710); ne consegue che i principi morali, nati dalla volontà di Dio determinatrice anche delle convenienze morali, non esisterebbero senza di lui;¹⁸ 3. il Cristianesimo, e le speranze che esso infonde, non consolano veramente l'individuo e non soddisfano «l'unico e perpetuo» desiderio umano, quello della felicità terrena, né alleviano i suoi mali; più efficace nel Cristianesimo è inoltre il timore dell'inferno che la speranza del paradiso (*Zib.* 3507). Questi assunti rivelano quanto tormentato sia stato il percorso di Leopardi per raggiungere la propria conclusione: il Dio creatore dei principi morali che avrebbe poi donato agli esseri umani non esiste, è stato distrutto dal crollo delle idee innate (*Zib.* 1342); resta il Cristianesimo, la cui validità è relativa alla realtà di fatto e la cui efficacia si misura in negativo.

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

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

La discussione zibaldoniana sulla ricerca del bene-felicità che accompagna l'esistenza umana incrocia presto sul proprio sentiero il suo contrario, il male. Definito in negativo come opposto al bene, il male è identificato fin dall'inizio come elemento onnipresente, anche se Leopardi cerca di argomentare che la sua presenza nell'esistenza umana corrisponde più che all'«ordine e sistema generale e destinato, e costante, e primordiale», a una «particolarità indipendente» che rende l'esistenza stessa assurda. La riflessione si conclude con un ammonimento che suona più come un esorcismo che una persuasione: «[b]asta che il male non sia colpa della natura, non derivi necessariamente dall'ordine delle cose, non sia inerente al sistema universale; ma sia come un'eccezione, un inconveniente, un errore accidentale nel corso e nell'uso del detto sistema» (*Zib.* 365-366). L'accidentalità del male che Leopardi conferma in pagine successive (*Zib.* 586) esprime un'idea temuta e quasi forzatamente allontanata che continua a farsi avanti con forza e frequenza crescente, finché è costretto a imboccare un percorso senza ritorno: il riconoscimento della realtà del male – anche se accidentale – e dell'illusorietà del bene: «[m]a il fatto sta che il male, soggetto del dolore e delle passioni dispiacevoli, è reale; il bene, soggetto della gioia, non è altro che immaginario» (*Zib.* 716-717).

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

dunque la vita è un male e un dispiacere per se, poiché la privazione di essa in quanto si può è naturalmente piacere. Infatti la vita è naturalmente uno stato violento, poiché naturalmente priva del suo sommo e naturale bisogno, desiderio, fine, e perfezione che è la felicità. E non cessando mai questa violenza, non v'è un solo momento di vita sentita che sia senza positiva infelicità e positiva pena e dispiacere. Massimamente quando da una parte poi colla civilizzazione è accresciuta la vita interna, la finezza delle facoltà dell'anima e del sentimento, e quindi l'amor proprio e il desiderio della felicità, da altra parte moltiplicata l'impossibilità di conseguirla, i mali fisici e morali, e finalmente diminuita l'occupazione, l'azione fisica, la distrazione viva e continua (*Zib.* 4074-4075).

Leopardi sembra essere particolarmente turbato da questa presa di coscienza, e in particolare dal legame inestricabile di esistenza e infelicità, che, oltre a risultare palesemente incompatibile, mina alla base la razionalità umana: se il male-infelicità è

tale in quanto contrario all'essenza delle cose, e se, ciononostante, l'infelicità-male fa «naturalmente» parte dell'esistenza, allora significa che l'infelicità non è un male per chi la soffre: una clamorosa «mostruosità» (*Zib.* 4099-4101). L'ineludibile conclusione a queste premesse arriverà due anni dopo, nell'aprile del '26; dopo aver ribadito che il soggetto tende ad un unico fine, il «suo sommo bene (...) certamente la felicità», Leopardi si domanda cosa sia, in cosa consista e di che natura sia «la felicità conveniente e propria alla natura dell'uomo». La risposta è categorica e non lascia alcun dubbio o barlume di speranza: «[i]l fine dell'uomo, il sommo suo bene, la sua felicità, non esistono» (*Zib.* 4168). Il cerchio si chiude con l'inevitabile conclusione che se il bene non esiste, esisterà solo il suo contrario:

[t]utto è male. Cioè tutto quello che è, è male. Che ciascuna cosa esista è un male; ciascuna cosa esiste a fin di male; l'esistenza è un male e ordinata al male; il fine dell'universo è il male; l'ordine e lo stato, le leggi, l'andamento naturale dell'universo non sono altro che male, né diretti ad altro che al male. Non v'è altro bene che il non essere; non v'ha altro di buono che quel che non è; le cose che non son cose: tutte le cose sono cattive. Il tutto esistente; il complesso dei tanti mondi che esistono; l'universo non è che un neo, un bruscolo in metafisica. L'esistenza, per sua natura ed essenza propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità. [...] Non gli uomini solamente, ma il genere umano fu e sarà sempre infelice di necessità. Non il genere umano solamente ma tutti gli animali. Non gli animali soltanto ma tutti gli altri esseri al loro modo. Non gl'individui, ma le specie, i generi, i regni, i globi, i sistemi, i mondi (*Zib.* 4174-4175).

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

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

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

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

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

Emanuela Cervato
Nottingham Trent University

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

² F. Cacciapuoti, *Dentro lo Zibaldone. Il tempo circolare della scrittura di Leopardi*, Roma, Donzelli Editore, 2010, p. 96. Sui criteri fondamentali per la stesura di un buon indice si veda Nancy C. Mulvany, *Indexing Books*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2005: «a good index provides an intellectual view of the content [...]. It is the result of an intelligent reading» che ha il compito specifico di indicare le «relationships between concepts» e al tempo stesso «group together information on subjects that is scattered by the arrangement of the document» (pp. 6-12).

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

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

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

⁶ «Il Cristiano fugge il mondo per non peccare in se stesso o contro se stesso, cioè contro Dio. - Ecco quello ch'io dico, che il Cristianesimo surrogando un altro mondo al presente, ed ai nostri simili, ed a noi

stessi un terzo ente, cioè Dio, viene nella sua perfezione, cioè nel suo vero spirito a distruggere il mondo, la vita stessa individuale, (giacchè neppur l'individuo è lo scopo di se stesso) e soprattutto la società di cui a prima vista egli sembra il maggior legame e garante. Che vantaggio può venire alla società e come può ella sussistere, se l'individuo perfetto non deve far altro che fuggir le cose per non peccare? impiegare la vita in preservarsi dalla vita? Altrettanto varrebbe il non vivere. La vita viene ad essere come un male, come una colpa, come una cosa dannosa, di cui bisogna usare il meno che si possa, compiangendo la necessità di usarne, e desiderando esserne presto sgravato [...]» (*Zib.* 1687). Ancora: «Lo scopo di essa e dell'essenza del Cristianesimo, si è il fare che l'esistenza non s'impieghi, non serva ad altro che a premunirsi contro l'esistenza: e secondo essa il migliore, anzi l'unico vero e perfetto impiego dell'esistenza si è l'annullarla quanto è possibile all'ente; e non solo l'esistenza non dev'essere il primo scopo dell'esistenza nell'uomo (come lo è in tutte le altre cose o create, o anche possibili), ma anzi il detto scopo dev'essere la nonesistenza. Assolutamente nell'idea caratteristica del Cristianesimo, l'esistenza ripugna e contraddice per sua natura a se stessa» (*Zib.* 2383-2384).

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

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

Sul rapporto del pensiero leopardiano con la filosofia stoica si vedano: A. Dolfi, 'Lo stoicismo greco-romano e la filosofia pratica di Leopardi', e F. Materiale, 'Leopardi e Epitteto' in *Leopardi e il mondo antico*, Firenze, Olshki, 1982, pp. 397-427 e 497-502 rispettivamente; V. Steinkamp, 'La filosofia pratica di Giacomo Leopardi', in AA.VV., *Leopardi. Poeta e pensatore / Dichter und Denker*, a cura di S. Neumeister e R. Sirri, Napoli, Alfredo Guida Editore, 1997, pp. 147-155.

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

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

¹¹ Del *topos* della tempesta (soprattutto nei *Canti* e nelle opere giovanili) si è occupato anche Ezio Gioanola in 'Il *topos* della tempesta nell'opera leopardiana', in Vincenzo Placella, *Leopardi e lo spettacolo della natura*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 2000, pp. 463-472; Gioanola interpreta questo *topos* in termini psicologici e vede la tempesta come «punizione di una colpa», che in Leopardi sarebbe consistita nell'«essere sopravvissuto malgrado i molti segnali [...] di una rapida salita al mondo degli angeli» (p. 471). Anche Franco Ferrucci (*Il formidabile deserto. Lettura di Giacomo Leopardi*, Roma, Fazi Editore, 1998) nel capitolo intitolato 'Il moto e la quiete' (pp. 97-118) esamina il contrasto moto-quiete nel pensiero leopardiano; nelle sue riflessioni tuttavia moto e quiete sono considerati in termini esclusivamente fisici e la loro analisi in rapporto alla felicità non va oltre l'osservazione di come «l'attività del movimento» sia l'unico modo per Leopardi di raggiungere «la maggiore felicità possibile».

¹² L'importanza e l'utilità del vigore corporale presenta anche un risvolto negativo: essendo veicolo di un maggiore sentimento della vita, lascia avvertire più intensamente il dolore, poiché la percezione dell'infelicità è direttamente proporzionale alla capacità di sentire la vita.

Al discorso sul vigore corporale e l'esercizio fisico si legano le considerazioni sul vino e l'ubriachezza, che inducono allegria ed entusiasmo perché aiutano a dimenticare il vero. L'impatto del vino su intelletto e immaginazione può variare, ed essere positivo (provocando assopimento e uno stato letargico) o negativo (portando a un eccesso di attività fisica e intellettuale); lo stesso dicasi per il loro impatto sul desiderio di piacere. L'effetto generale è comunque positivo, secondo Leopardi, in quanto altera il senso della vita.

Cfr. A. Prete, 'La traccia animale', in *Il pensiero poetante*, Milano, Feltrinelli, 1980, pp.162-177.

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

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

¹⁵ Si veda Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, cit., tome 20, p. 112: «Confucius n'a point inventé un système de morale, comme on bâtit un système de physique. Il l'a trouvé dans le cœur de tous les hommes.» Anche se Pacella sostiene che Leopardi aveva una «conoscenza assai limitata» del *Dizionario volteriano* (Vol. III, 'Apparato, Note, Bibliografia, Indici', p. 1013, II, 2294, nota 3) è lecito supporre che l'espressione sia di diretta derivazione da questo testo.

¹⁶ I due concetti di convenienza (illustrata in una novantina di pagine fra 1817 e il 1828) e assuefazione sono centrali nelle riflessioni leopardiane. Il primo può essere definito in termini generali come equilibrio, armonia, corrispondenza di elementi, ordine; benché l'idea astratta della convenienza (cioè della convenienza come parametro) sia universale e presente in tutti i viventi (Leopardi la definisce propriamente «innata»), i particolari di che cosa effettivamente costituisca la convenienza sono variabili, relativi e particolari (*Zib.* 376 e 1326). È l'opinione umana, a sua volta prodotta dall'assuefazione, a stabilire caso per caso che cosa sia conveniente in una data circostanza; fondamentale in questo svolgimento, l'assuefazione è quella «piccolissima disposizione naturale» (*Zib.*1924) che consente al soggetto di acquisire sempre nuove capacità (fisiche o intellettuali).

¹⁷ Sulla conformabilità umana, intesa come capacità di adattamento, si veda anche *Zib.* 2599; 2899-2900; 3377; 3467; 3805 e 3807.

¹⁸ Nell'affermare ciò il sistema leopardiano offre un appoggio fondamentale al Cristianesimo, pur trasformandolo, da religione assolutamente vera, a religione vera relativamente a come la natura è stata stabilita (*Zib.* 1638-1644).

¹⁹ I. Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Mondadori, Milano, 2002, p. ...

BIBLIOGRAFIA [provvisoria]

Opere di Leopardi

Zibaldone, 3 voll., a cura di Giuseppe Pacella, Milano, Garzanti, 1991

Le citazioni dallo *Zibaldone* sono indicate dall'abbreviazione [*Zib.*] seguita dal numero di pagina dell'autografo

Altre edizioni di Leopardi utilizzate sono:

Manuale di Epitteto, Milano, Claudio Gallone Editore, 1998

Manuale di filosofia pratica, a cura di Fabiana Cacciapuoti, con prefazione di Antonio Prete, Roma, Donzelli, 1998

Trattato delle passioni, a cura di Fabiana Cacciapuoti, con prefazione di Antonio Prete, Roma, Donzelli, 1997

*** **

Acanfora, S., 'Indice e indicizzazione', in G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Edizione fotografica dell'autografo con gli indici e lo schedario, cit., pp. 69-95

Andria, M., 'Fonti e modelli dell'Indice', in G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Edizione fotografica dell'autografo con gli indici e lo schedario, cit., pp. 97-104)

Cacciapuoti, F., *La scrittura dello 'Zibaldone' tra sistema filosofico ed opera aperta*, in AA.VV., *Lo 'Zibaldone' cento anni dopo, composizione, edizioni, temi, Atti del X Convegno internazionale di studi leopardiani* (pp. 249-256), Firenze, Olschki, 2001

_____, *Il pensiero filosofico di Giacomo Leopardi attraverso i percorsi delle polizze non richiamate*, in S. Neumeister e R. Sirri (a cura di), *Leopardi poeta e pensatore / Dichter und Denker*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 1997, pp. 19-29

_____, 'La progettualità nelle polizze richiamate e non richiamate', in G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Edizione fotografica dell'autografo con gli indici e lo schedario, a c. di E. Peruzzi, Pisa, Scuola Normale Superiore, 10 voll, 1989-94, vol. X, Indici e schedario, pp. 105-125

_____, *Dentro lo Zibaldone. Il tempo circolare della scrittura di Leopardi*, Roma, Donzelli Editore, 2010

Calvino, I., *Lezioni americane*, Milano, Mondadori, 2002

Dolfi, A., 'Lo stoicismo greco-romano e la filosofia pratica di Leopardi', in *Leopardi e il mondo antico*, Firenze, Olshki, 1982, pp. 397-427

Ferraro, G., *Il poeta e la filosofia. Filosofia morale e religione in Giacomo Leopardi*, Napoli, Filema, 1996

Mulvany, N., *Indexing Books*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2005

Neumeister, S. e Sirri, R. (a cura di), *Leopardi poeta e pensatore / Dichter und Denker*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 1997

Ördögh, E., *Alle origini del pensiero leopardiano: materialismo e religione*, in S. Neumeister e R. Sirri (a cura di), *Leopardi poeta e pensatore / Dichter und Denker*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 1997, pp. 119-133

Polato, L., *Lo stile e il labirinto: Leopardi e Galileo, e altri saggi*, Milano, Franco Angeli, 1991

Prete, A., *Il pensiero poetante: saggio su Leopardi*, Milano, Feltrinelli, 2006

Steinkamp, V., *La filosofia pratica di Giacomo Leopardi*, in S. Neumeister e R. Sirri (a cura di), *Leopardi poeta e pensatore / Dichter und Denker*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 1997, pp. 147-155

Vegetti, M., *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1989

Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, in *Œuvres complètes*, tome 18, Garnier, Paris, 1878

Zito, P., *Lo 'Zibaldone' leopardiano negli ultimi cinque anni*, in «Esperienze letterarie», 27, 4, 2002, pp. 117-124
