

Leopardi: eccezione, esempio e persuasione. La funzione dei volgarizzamenti in prosa tra 1822 e 1827

di Franco D'Intino

I volgarizzamenti leopardiani della maturità devono essere considerati nel loro complesso, e non separatamente, quali singoli episodi irrelati. Bisogna, in altri termini, cercare di capire cosa lega insieme le scelte del traduttore, quali sono i motivi che hanno indotto un Leopardi ormai maturo e padrone di sé, tra la fine del 1822 e il 1827, a intraprendere lavori difficili e spinosi su autori che sembrano non appartenere allo stesso orizzonte.

Notiamo intanto che questi volgarizzamenti si concentrano in un numero ristretto di anni. Il nucleo più consistente (Isocrate, Epitteto, Ercole) è composto tra la fine del 1824 e il 1825, appena dopo le *Operette morali*. Inoltre, quello principale è intitolato *Operette morali*, lo stesso titolo della maggiore opera in prosa. È probabile, dunque, che i volgarizzamenti gravitino nell'orbita dei venti dialoghi composti nel 1824; che rispondano, cioè, alle stesse domande. E ciò è confermato da un altro dato: Leopardi aveva pensato di pubblicare questi volgarizzamenti in una serie organica di volumetti per la quale aveva scelto il titolo di *Moralisti greci*. Da un lato, le sue *Operette morali*; dall'altro, i *Moralisti greci*, che comprendono altre *Operette morali* (quelle di Isocrate): una sorta di doppio, o gemello antico del libro di prose, il quale incarna, invece, un progetto moderno. La centralità del problema etico, che il doppio titolo esibisce, denuncia l'intenzione di aggredire al cuore, proprio su questo piano, piuttosto che su quello metafisico, la tradizione da cui Giacomo veniva, quella cristiana. La scelta del doppio titolo, insomma, è indicativa di un ragionamento che nasce dal confronto tra mondo cristiano e mondo antico riguardo all'idea di virtù¹. Il confronto con l'antica opzione «prosette satiriche»², che denuncia l'iniziale ispirazione luciana, rende chiaro che nel frattempo è successo qualcosa che ha fatto sterzare il progetto di un libro di «dialoghi» verso un obiettivo nuovo e impreveduto rispetto all'orizzonte del 1820-21³.

1. Sulla scelta del titolo «operette morali» rimando alle mie considerazioni in G. Leopardi, *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, a cura di F. D'Intino, Marsilio ("Testi e studi leopardiani", 18), Venezia 2012, pp. 119-20, n. 37.

2. G. Leopardi, *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi, vol. 1, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 438 (a Pietro Giordani, 4 settembre 1820).

3. Si veda il noto passo di *Zibaldone* 1393-94 del 27 luglio 1821 in cui Leopardi accenna a «dialoghi e novelle lucianee» che va «preparando» (si citerà da *Zibaldone di pensieri*, ed. critica

Questo qualcosa è l'incontro-scontro con Platone durante il soggiorno romano, nella prima metà del 1823. Platone è infatti il punto di svolta (e di non ritorno) della filosofia antica (Leopardi lo intuì con forte anticipo rispetto al Nietzsche della *Nascita della tragedia*)⁴, ma è al tempo stesso, in quanto "precursore" del Cristianesimo, il campione di quella *renaissance* religiosa che permeava il pensiero della Restaurazione, e che rimetteva in gioco, dopo l'Illuminismo e dopo la Rivoluzione, le virtù e i valori cristiani. Basti pensare a due testi composti un quarto di secolo prima, nell'anno successivo alla nascita di Leopardi: *Christenheit oder Europa* di Novalis (1799) e il *Génie du Christianisme* di Chateaubriand (1797-99), la conoscenza del secondo dei quali è bastata a Leopardi per ricostruire un intero clima d'epoca. Chateaubriand scriveva:

La morale est la base de la société; mais si tout est matière en nous, il n'y a réellement ni vice ni vertu, et conséquemment plus de morale. *Nos lois, toujours relatives et changeantes*, ne peuvent servir de point d'appui à la morale, *toujours absolue et inaltérable*; il faut donc qu'elle ait sa source dans un monde plus stable que celui-ci, et des garants plus sûrs que des récompenses précaires, ou des châtimens passagers⁵.

Il punto cruciale è dunque, per Chateaubriand, l'assolutezza e l'inalterabilità dei principi morali, che non possono dipendere dalla mutevolezza del mondo. Ma ancora un ventennio prima – nel 1785 – questa esigenza era stata posta anche nell'imponente tentativo di rifondare la morale su basi laiche e razionali compiuto da Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. Per Kant la legge morale non può essere posta su basi empiriche, non può riposare su regole pratiche; la saggezza (*Weisheit*) non basta, perché ha bisogno di durevolezza (*Dauerhaftigkeit*), e deve dunque poggiarsi su una scienza (*Wissenschaft*) che permetta alla ragione (*Vernunft*) di combattere gli impulsi derivanti da bisogni e inclinazioni (*Bedürfnissen und Neigungen*) «la cui intera soddisfazione si raccoglie sotto il nome di felicità (*Glückseligkeit*)»⁶. Leopardi non conosceva Kant (se non per quei pochi ragguagli che aveva trovato in *De l'Allemagne*), ma queste parole (e l'intero impianto kantiano) gli sarebbero sembrate pericolosamente convergenti con quelle di Chateaubriand, evocando, per contrasto, uno scenario antico in cui la *virtù* non era necessariamente scompagnata da *bisogni e inclinazioni*, e dunque dalla *felicità*. In questo quadro, sia la metafisica kantiana dei costumi, sia la metafisica cristiana (non tanto nella versione poetica ed emotiva di Chateaubriand, quanto in quella razionalista di Lamennais, il quale non a caso è duramente at-

e annotata a cura di G. Pacella, 3 voll., Garzanti, Milano 1991, verificata sull'ed. in CD-ROM *Zibaldone di Pensieri*, a cura di F. Ceragioli e M. Ballerini, Zanichelli, Bologna 2009).

4. Cfr. F. D'Intino, *Il rifugio dell'apparenza. Il paganesimo post-metafisico di Leopardi*, in *Il paganesimo nella letteratura dell'Ottocento*, a cura di P. Tortonese, Bulzoni, Roma 2009, pp. 115-66: 118-20.

5. F.-R. de Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, vol. I, Flammarion, Paris 1966, p. 203 (prima parte, libro sesto, cap. terzo; corsivi miei).

6. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, traduzione e introduzione di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2002², pp. 38-9.

taccato nel primissimo *Zibaldone*) non sono, agli occhi di Leopardi, che varianti di un'etica *razionale* che pretende di imporre leggi stabili e assolute. All'origine di questa etica razionale Leopardi poneva, direi correttamente, Platone. È con lui, infatti (ma secondo Kant, e poi Nietzsche, già con il Socrate che contrappone il proprio demone alla città), che un sistema etico antico, mobile e flessibile (ciò che Kant chiama saggezza, *Weisheit*), un sistema fondato su concrete esperienze e modelli individuali e sulla trasmissione orale di detti e fatti memorabili, cede il passo a una legge disincarnata e assoluta, o potremmo forse dire *scritta* nell'anima.

Quanto Kant sia avverso alla concretezza di un'etica circostanziale, in favore di una «norma suprema del retto giudicare», ce lo dice la sua censura di due concetti apparentemente in contrasto tra loro: l'*esempio* e l'*eccezione*. Per quanto riguarda il primo:

Non si potrebbe neppure immaginare qualcosa di peggio, per la moralità, che volerla trarre da esempi. Infatti, per ogni suo esempio che mi venga presentato, si deve prima giudicare secondo principi della moralità se esso sia anche degno di servire da esempio primo, vale a dire da modello, mentre in nessun caso un esempio può fornire all'origine il concetto della moralità⁷.

È evidente qui l'impronta platonica, giacché ogni singola, concreta incarnazione di moralità (un esempio) dev'essere giudicata in base a un modello pre-esistente, una «idea della perfezione morale che la ragione traccia *a priori*»⁸. L'imitazione ha semmai il compito di rendere *intuibile, sensibile*, ciò che la ragione comanda (è aperta qui la strada allo Schiller delle *Lettere sull'educazione estetica*). Quanto al secondo concetto, quello di eccezione, esso si oppone, o meglio fa resistenza, al primo imperativo categorico, assecondando i nostri bisogni e le nostre inclinazioni, ovvero il nostro desiderio di felicità: quando trasgrediamo un dovere, infatti, la nostra ragione sa bene quale legge dovrebbe essere universale, «solo che ci prendiamo la libertà, per noi (o anche solo per questa volta), di fare una eccezione a vantaggio della nostra inclinazione»⁹.

I

Il martire

Ora, proprio queste due dinamiche apparentemente contraddittorie, quella dell'esempio e quella dell'eccezione, sono all'opera nel testo che apre la serie di volgarizzamenti della maturità, il *Martirio de' Santi Padri*. Si tratta di un testo con caratteristiche assai particolari, che è solo in apparenza un *divertissement* linguistico, ma ha invece profonde implicazioni esistenziali e filosofiche. Esso precede, e non segue, il soggiorno romano; dunque non fa parte, a rigore, del progetto dei «Moralisti greci», ma ne costituisce una sorta di *ouverture*, nel senso che anticipa

7. Ivi, p. 47.

8. Ivi, p. 49.

9. Ivi, p. 81.

le domande che Leopardi si porrà, a Roma, leggendo Platone. Si tratta di un testo di passaggio, concepito *in movimento*, allorché Leopardi esce per la prima volta da Recanati e si confronta con le «circostanze accidentali ed estrinseche» (*Zib.* 705-706) di un vasto mondo nel quale egli può finalmente muoversi, ma nel quale deve ridefinire principi e valori, costumi e comportamenti. Questo è, io credo, il motivo profondo per cui il *Martirio* è volgarizzato in lingua trecentesca; in una lingua, cioè, estremamente corrotta e mutevole, che, come sappiamo dalle riflessioni zibaldoniane, formicola di errori e di imperfezioni, di eccezioni, e non riesce mai a fissarsi in un modello stabile (come poi riuscirà a fare la lingua del Cinquecento)¹⁰. Ma il tema dell'eccezione non ha solo implicazioni linguistiche. Che esso abbia per Leopardi una rilevanza straordinaria – una questione di vita o di morte – ce lo dice l'ultimo appunto dello *Zibaldone*, ove viene registrata l'espressione *attonita* di chi vede verificata per sé la regola generale: «L'uomo resta attonito di vedere verificata nel caso proprio la regola generale» (*Zib.* 4526-27, 4 dicembre 1832).

Nel *Martirio*, che è, come *Moby Dick*, la vicenda di un sopravvissuto, è proprio l'idea di eccezione a strutturare l'intreccio. La vicenda narra infatti di un gruppo di monaci che sono attaccati e sterminati da una popolazione di «Barbari». L'aggettivo *barbaro* è uno dei più densi del lessico leopardiano. Sta ad indicare, fin dalle composizioni religiose dell'infanzia, il potere annichilente della ragione¹¹. Basti citare il celebre brano zibaldoniano sulla madre: «Ma la ragione è così *barbara* che dovunque ella occupa il primo posto, e diventa regola assoluta, da qualunque principio ella parta, e sopra qualunque base ella sia fondata, tutto diventa *barbaro*» (*Zib.* 356, 25 novembre 1820, corsivi miei). Ma il termine è anche usato negli schemi antropologici ciclici, caratteristici del pensiero leopardiano, per caratterizzare, in senso schilleriano, quella fase del processo storico che, per eccesso di civilizzazione, torna a uno stato di conflittualità molto più acuta e mortifera di quella che domina la prima barbarie naturale¹².

Ebbene, il *Martirio* è la storia di come un giovane monacello (una figura verosimilmente autobiografica, «miserello» come Silvia) cerca di scampare alla

10. Si veda su questo punto più distesamente la mia introduzione a Leopardi, *Volgarizzamenti in prosa*, cit., pp. 39-43.

11. *La flagellazione*, in G. Leopardi, *Poesie e Prose*, vol. II. *Prose*, a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 1997⁶, p. 560: «Tutto vedrai quanto suggerir può di *barbaro* la inferocita mente dell'uomo» (corsivo mio).

12. Si veda, già al principio dello *Zibaldone*: «Quindi l'avarizia, la lussuria e l'ignavia, e da queste la *barbarie* che vien dopo l'eccesso dell'incivilimento. E però non c'è dubbio che i progressi della ragione e lo spegnimento delle illusioni producono la *barbarie*, e un popolo oltremodo illuminato non diventa mica civilissimo, come sognano i filosofi del nostro tempo, la Staël ec. ma *barbaro*; al che noi c'incamminiamo a gran passi e quasi siamo arrivati. La più gran nemica della *barbarie* non è la ragione ma la natura» (*Zib.* 22, corsivi miei). Sul concetto di «barbarie» si vedano C. Luporini, *Leopardi progressivo* (1947), Editori Riuniti, Roma 2006⁴, pp. 29-36; M. de las Nieves Muñoz Muñoz, *Sul concetto di decadenza storica in Leopardi*, in *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*, Atti del VI Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 9-11 settembre 1984), Olschki, Firenze 1989, pp. 375-90. Più di recente si veda M. Piperno, *Barbarie*, in *Lessico leopardiano 2014*, a cura di N. Bellucci, F. D'Intino, S. Gensini, Sapienza Università Editrice, Roma 2014, pp. 43-7.

morte, di fare cioè *eccezione* alla legge che vuole lo sterminio di tutti i confratelli: «Ora io *miserello*, veggendo quello inumano scempio, e sparto il sangue de' Santi, e le loro interiora versate in terra, dalla grande temenza cercava pure un luogo dove io mi nascondessi e salvassimi»¹³. Notiamo la «temenza», quel terrore, o spavento che è, io credo, il dato psicologico fondativo dell'immaginario leopardiano, e l'origine della sua ininterrotta affabulazione poetica e filosofica, insomma del suo destino di scrittore. Ebbene questo «miserello», terrorizzato, trova infine riparo sotto certi «rami», e da lì si mette ad osservare quel che accade:

Sicchè io queste cose veggendo, pregava il buono e pietoso Iddio *che mi coprisse* da quelli Barbari, e *loro accecase* per modo che elli non mi vedessero, *acciò che io fossi salvo* e déssi sepoltura ai corpi de' santi uomini [...] E tratto tratto piegando un cotal pocolino il capo tra li predetti rami, *spiava* quando venissono i Barbari, veggendomi la morte davanti; e pregava Iddio che se a lui fusse piaciuto, che mi campasse. Vennonno dunque i Barbari anche colà, e veduto essere rami, nulla curandosene, tornarono addietro; imperciocchè Iddio *coperse loro gli occhi e la mente* acciò che e' non cercassono nel detto luogo. E da indi a poco, lasciato i corpi de' Santi riversati in terra gli uni in sugli altri, niuna cosa avendo trovato che pigliare, tornaronsene alle fontane¹⁴.

Non credo di esagerare dicendo che in questo passo Leopardi ci dà, traducendo un'antica cronaca, il proprio autoritratto. Quel che il protagonista del racconto sta cercando di fare è proteggersi dalla vista annichilente dei «Barbari», la vista di una ragione assoluta, che non dà scampo. L'apertura degli occhi, la vista è, secondo l'interpretazione zibaldoniana del *Genesi*, l'origine stessa della corruzione e della morte, che viene dall'uso della ragione: «Dunque l'aprir gli occhi, dunque il conoscere fu lo stesso che decadere o corrompersi» (*Zib.* 400). Ma la chiave per intendere il gesto del monacello ce la dà una nota di sei mesi successiva al *Martirio* (11 luglio 1823), dove leggiamo che

[L]a ragione [...] per se, e come ragione, non è impotente nè debole, anzi per facoltà di un ente finito, è potentissima; ma ella è dannosa, ella rende impotente colui che l'usa, [...]: ella rende piccoli e vili e da nulla tutti gli oggetti sopra i quali ella si esercita, annulla il grande, il bello, e per così dir la stessa esistenza, è vera madre e cagione del nulla, e le cose tanto più impiccoliscono quanto ella cresce; e quanto è maggiore la sua esistenza in intensità e in estensione, tanto l'esser delle cose si scema e restringe ed accosta verso il nulla (*Zib.* 2942).

È a questo potere annichilente, lo stesso che Leopardi aveva sperimentato per la prima volta nel 1819, l'anno della «mutazione totale»¹⁵, che il «miserello» si

13. Leopardi, *Volgarizzamenti in prosa*, cit., p. 197 (cap. XIII, par. 93, corsivo mio).

14. Ivi, p. 198 (cap. XV, par. 103-108, corsivi miei).

15. «Tutto è nulla al mondo, anche la mia disperazione, della quale ogni uomo anche savio, ma più tranquillo, ed io stesso certamente in un'ora più quieta conoscerò, la vanità e l'irragionevolezza e l'immaginario. Misero me, è vano, è un nulla anche questo mio dolore, che in un certo

oppone nascondendosi alla vista dei «Barbari», e rivendicando dunque per sé quell'eccezione che gli permette di salvarsi. Ma mentre invoca da Dio il potere di *accecare* i «Barbari»¹⁶, di oscurare e coprire l'occhio della ragione, egli si attribuisce quello stesso potere della vista, nella misura in cui diventa *testimone* dello sterminio altrui. Ecco come il tema dell'eccezione si innesta su quello dell'esempio. Il martire, il testimone oculare, è colui il quale fa sì che, attraverso il racconto, la virtù individuale (che coincide con la vita stessa), scampata alla legge, si ripeterpetui nel ricordo, e si riproduca nell'imitazione. Il racconto del monaco superstite è ripreso da un altro monaco, Ammonio, e poi via via dagli altri lettori-traduttori, tra i quali, ultimo, Giacomo stesso: «Ed io umile fraticello Ammonio, fatto ricordo delle sopraddette cose in una carta, come Dio volle, tornámene alle parti d'Egitto, [...] in uno abitacolo piccolissimo, nel quale io mi rimango e assiduamente leggo le istorie de' valenti Martiri di Cristo, *godendo* delle loro battaglie e passioni, a gloria del Padre e del Figliuolo e dello Spirito Santo»¹⁷. Anche in questo caso percepiamo risonanze autobiografiche: colui che legge storie di martiri, *godendone*, è lo stesso Leopardi, che a tali libri era stato introdotto nell'infanzia, e che in seguito sostituì alla virtù cristiana dei santi quella pagana e guerriera degli eroi delle Termopili¹⁸, ma anche dell'eroe-martire per eccellenza dell'epos greco, Achille.

Ciò che di questa interpretazione del *Martirio* più rileva riguardo alla serie dei volgarizzamenti «moralì» del 1822-27 è che l'idea leopardiana di virtù non è certo legata, come voleva Kant, all'assolutezza di un imperativo razionale, bensì alla vitalità, alla resistenza a un ordine dato, alla lettura, al racconto-testimonianza, alla figura dell'eroe esemplare, all'imitabilità di comportamenti concreti. In una nota che precede di qualche mese la partenza da Recanati, e dunque il *Martirio*, Leopardi chiama questi due modelli etici rispettivamente «morale teorica» e «moralità pratica». La moralità pratica è comune tra gli antichi (evidentemente prima di Platone), tra i selvaggi e tra gli incolti, la morale teorica è diffusa invece tra i moderni, i cristiani, gli inciviliti o addottrinati:

Il fatto sta così e non si può negare. La somma della moralità pratica era ed è tanto maggiore presso gli antichi, i pagani, i selvaggi, che presso i moderni, i Cristiani, gl'inciviliti, quanto la somma della morale teorica, e la perfetta cognizione, definizione, analisi e propagazione della medesima è maggiore presso questi che presso quelli. E nella stessa proporzione si deve discorrere anche oggidì de' Cristiani

tempo passerà e s'annullerà, lasciandomi in un vôto universale, e in un'indolenza terribile che mi farà incapace anche di dolermi» (*Zib.* 72).

16. Evidenti, mi pare, le valenze psichiche profonde di questo accecamento del super-io, come in quest'altro brano più tardo: «Nelle commedie la moltitudine serve altresì all'entusiasmo e al vago della gioia, alla βουχέιη, a dar qualche apparente e illusorio peso alle cagioni sempre vane e false che noi abbiamo di rallegrarci e godere, a strascinare in certo modo lo spettatore nell'allegrezza e nel riso, *come accecandolo*, inebbriandolo, vincendolo coll'autorità della vaga moltitudine» (*Zib.* 2809, aggiunta marginale a un pensiero del 21 giugno 1823, corsivo mio).

17. Leopardi, *Volgarizzamenti in prosa*, cit., p. 201 (cap. XVIII, par. 133).

18. Il cortocircuito tra l'eroismo greco e quello cristiano è rivelato dalla pagina di *Zib.* 44-45.

più rozzi, e meno (o più confusamente) istruiti de' doveri sociali ed umani, per rispetto alla gente più colta e addottrinata ne' medesimi doveri (*Zib.* 2492-93, 24 giugno 1822).

Questa nota, come molte altre nello *Zibaldone*, si chiude col nome del santo patrono del giorno (in questo caso S. Giovanni Battista); e sarebbe forse il caso di prendere finalmente sul serio l'abitudine leopardiana di datare i propri pensieri con il nome di un santo, cercando di capire che essa fa corpo con la sua idea di una moralità pratica che consiste anche e soprattutto nella memoria e nell'imitazione di un individuo, di un concreto esempio di vita. Il divario tra antichi e moderni, messo a fuoco in questa riflessione del 1822, sta proprio in ciò, che gli antichi si comportano, nelle concrete circostanze della vita, più virtuosamente dei moderni perché non pretendono di avere, come questi ultimi, un'etica fondata razionalmente. Come sappiamo da altre note zibaldoniane, il ruolo del Cristianesimo in questo grande affresco è di cerniera, e solo il primo secolo cristiano, quello, appunto, dei martiri, è considerato da Leopardi ancora parte della cultura antica, mentre il successivo potenziarsi della ragione porterà infine a quella secolarizzazione che abbiamo visto all'opera in Kant.

La questione posta sul tappeto da Leopardi con questa distinzione è ancora aperta, se uno dei maggiori filosofi novecenteschi, Hannah Arendt, prende posizione per un'etica legata alla persona, alla memoria, all'esempio e all'imitazione, un'etica fondata aristotelicamente sull'amicizia; e applica, come se l'avesse letta, la riflessione leopardiana a un caso in cui decidere tra criteri morali è stato storicamente decisivo. A proposito del «totale collasso degli standard morali e religiosi» avvenuto durante il periodo nazista tra gente che «aveva sempre fermamente creduto in essi», Arendt osserva: «i pochi a essersi sottratti a questa tromba d'aria non furono certo i "moralisti", coloro che hanno sempre sotto mano le regole della buona condotta, ma al contrario gente che molto spesso non era affatto convinta, anche prima della *débâcle*, della validità oggettiva di questi standard»¹⁹. Tra questi, probabilmente, anche quei «Cristiani più rozzi» di cui parla Leopardi, «meno (o più confusamente) istruiti de' doveri sociali ed umani, per rispetto alla gente più colta e addottrinata ne' medesimi doveri» (*Zib.* 2493, 24 giugno di S. Gio. Battista 1822).

2

L'oratore eloquente

Tornando a Leopardi, ecco dunque come l'esempio dei martiri cristiani lascia aperto un varco che, dopo la tentazione nichilista delle *Operette morali*, condurrà alla riscoperta della «moralità pratica» antica, di cui è permeata l'eloquenza isocratea. Come si accennava, l'identità del titolo fa sospettare una sorta di doppio gioco con il lettore. Non credo sia una coincidenza (e ho tentato di dimostrarlo

19. H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006, p. 104.

altrove)²⁰ che l'antagonista di Platone nel finale del *Fedro* sia proprio Isocrate, il quale è rappresentato, in termini leopardiani, come «mezzo filosofo» (*Zib.* 1715). Tale dimezzamento si potrebbe considerare più propriamente come una *riduzione* di Platone all'eloquenza. Lo lascia intendere lo stesso Leopardi progettando un'antologia platonica in cui avrebbe raccolto solo i pensieri eloquenti (escludendo la parte dialettica, *spinosamente* razionale)²¹. Vediamo, dunque, cos'è, per Leopardi, l'eloquenza. Essa, ci dice una nota zibaldoniana del 1820,

consiste in gran parte nell'appianare le scabrosità, riempire i voti e le valli, aggiugnare la superficie, e raddrizzare le storture delle cose. E però succede bene spesso che ascoltando o leggendo un pezzo eloquente tu sei persuaso di una cosa, della quale da te stesso non ti saresti mai persuaso, e della quale dubiterai forse nel seguito, o la condannerai; credi fattibile, e facile una cosa, che ti pareva e tornerà a parerti impossibile o difficile; ti svaniscono quelle incertezze, quelle difficoltà ec. e tu sei costretto a non vedere e dimenticare quello che vedevi, a contraddire e condannare te stesso, anzi sovente *a vedere e non vedere*, ricordarti e dimenticare nello stesso tempo (*Zib.* 359-60, corsivo mio).

Questa bellissima nota, in cui l'eloquenza offre alla vista spietata della ragione il riparo della penombra²², ci spiega perché Leopardi si è messo a tradurre Isocrate subito dopo aver completato le prime venti operette, nell'autunno del 1824. Nella prosa isocratea ha trovato, per così dire, quel rifugio che il monacello del *Martirio* aveva trovato nei «rami» e il volgarizzatore anonimo nelle irregolarità della lingua trecentesca.

Ciò che interessa Isocrate non è la natura astratta del bene, ma semplicemente il fatto che esistono degli «uomini buoni e d'assai», e «persone triste e da poco»²³. La distanza abissale tra queste due categorie è tale, che non ha bisogno neppure di essere provata, o meglio è provata dal fatto stesso che la si enuncia: «si vede essere non piccola», e tutti la conoscono. La validità dei valori dipende semmai dai rapporti personali concreti. Per questo all'inizio del testo è subito introdotto il tema dell'amicizia. L'autore manda in dono «questo discorso» a chi lo sta leggendo, Demonico, perché in tal modo rinnoverà il segno (mai *scancellato*) dell'amicizia con il padre di lui, Ipponico; giacché è

20. F. D'Intino, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Marsilio, Venezia 2009, pp. 125-8.

21. Sulla vicenda si veda Leopardi, *Volgarizzamenti in prosa*, cit., p. 93 e n. 8.

22. Sulla luce e l'ombra, la vista e la cecità, ricchissimi di idee e suggestioni i primi due capitoli di A. Folin, *Leopardi e la notte chiara*, Marsilio, Venezia 1994², pp. 3-46. Notevoli consonanze troviamo tra questa nota sul «vedere e non vedere» e un passo in cui Charles Lamb descrive il temperamento del platonico Caledonyan, per il quale non esistono «[s]urmises, guesses, misgivings, half-intuitions, semi-consciousnesses, partial illuminations, dim instincts, embryo conceptions» (*The Works of Charles and Mary Lamb*, ed. by E. Verrall Lucas, vol. II, Methuen, London 1903-05, p. 60). Sulla forma-saggio anticartesiana di Lamb, che ha molti punti di contatto con la scrittura saggistica aperta e dialogica dello *Zibaldone*, si veda D. Duff, *Intimations of Informality: Ode and the Essay-Form*, in *Informal Romanticism*, ed. by J. Vigus, Wissenschaftlicher Verlag, Trier 2012, pp. 145-59.

23. Leopardi, *Volgarizzamenti in prosa*, cit., p. 231 (*A Demonico*, 1).

«conveniente» che gli uomini «dediti alle lettere pigliano a imitare non mica i tristi ma i buoni»²⁴. È una lunga, onorevole amicizia a fondare la virtù, e non una definizione teorica, dialettica, del bene, come avrebbe voluto Platone. Rifacendosi non a caso all'erede di Isocrate, Cicerone, Hannah Arendt sostiene che l'unica etica efficace è quella in cui le norme oggettive di riferimento lasciano il campo a un «criterio assolutamente soggettivo» e strettamente personale: «una definizione dell'agente e del modo in cui egli agisce, più che una definizione dell'atto in sé o del suo esito finale»²⁵. La via maestra da seguire per chi voglia «giungere alla virtù», sosteneva già Isocrate, non è tanto quella delle *leggi* (che pure conviene osservare), bensì quella dell'*esempio*, che suscita una pulsione spontanea e non ragionata verso chi incarna, nella pratica quotidiana, i «costumi onesti e buoni»²⁶: «Anco *le leggi* state poste dai principi ti si convengono osservare, ma tu déi far conto che *la legge più forte* di qualunque altra, sieno *i costumi* di essi principi»²⁷. Di qui la funzione degli eroi, per esempio Ercole, la cui favola che lo vede al bivio tra il vizio e la virtù Leopardi tradusse dai *Memorabili* di Senofonte (ma abbiamo visto che la stessa funzione esemplare è attribuita ai martiri cristiani).

Il testo è allora il luogo in cui armoniosamente si incontrano i vettori complementari di due desideri: quello di Isocrate «d'insegnare altrui», e quello di Demonico «vago d'imparare»²⁸, al fine di perpetuare la memoria del padre. È solo l'incontro tra questi due desideri a rendere efficace la trasmissione della «moralità pratica»: «quali azioni schifare, con quali uomini usare, come governare la loro vita»: come, in definitiva, «giungere alla virtù»²⁹. Questo genere di discorso è ciò cui Leopardi ha dato il titolo di “operetta morale”, in funzione di contrasto rispetto alle proprie *Operette morali*.

Ecco dunque che nel 1824 Leopardi mette a confronto due progetti. Le *Operette morali* d'autore (come poi i *Pensieri*, e tante riflessioni zibaldoniane) sono improntate a uno spregiudicato realismo che trova il proprio fondamento in una razionalità lucida e tagliente (e serbano l'impronta del machiavelliano «Codice

24. *Ibid.* (*A Demonico*, 2).

25. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 73.

26. Leopardi, *Volgarizzamenti in prosa*, cit., p. 234 (*A Demonico*, 13).

27. Ivi, p. 241 (*A Demonico*, 36). È ciò che Isocrate chiama παραδείγματα in *Areop.*, 6: «Esempi di ciò si possono raccogliere in grandissimo numero dalle cose private, dove le mutazioni sogliono essere frequentissime, ma più manifesti e più grandi si possono prendere da quello che si vede essere avvenuto a noi medesimi e ai Lacedemoni» (la traduzione leopardiana, ivi, p. 273). Sul ruolo cruciale di Isocrate nell'imporsi di una storiografia “paradigmatica” si veda R. Nicolai, *La storiografia nell'educazione antica*, Giardini, Pisa 1994, pp. 39 ss. Più in generale, sul significato e l'uso del “paradigma”, cfr. G. Agamben, *Che cos'è un paradigma?*, in Id., *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 11-34. Il modello del re come «legge vivente» in Isocrate e in Senofonte (altro autore-cardine dei «moralisti greci» leopardiani) è ricondotto a un'etica “situazionale” da M. Isnardi Parente, *Etica situazionale nell'antica Stoa?*, in *L'etica della situazione*, a cura di P. Piovani, Guida, Napoli 1974, p. 49; e si veda, sempre su Isocrate in «contrapposizione a un'etica fondata sulla metafisica», anche G. Martano, *Senso della “situazione” nell'etica greca*, ivi, p. 12).

28. Leopardi, *Volgarizzamenti in prosa*, cit., p. 231 (*A Demonico*, 3).

29. Ivi, p. 232 (*A Demonico*, 5).

del saper vivere»³⁰; quelle volgarizzate sono invece lo spazio offerto al riscatto della virtuosa ingenuità di Senofonte (tradotto non a caso nel 1823, e poi ancora nel 1825 con la favola *Ercole al bivio*), che è poi quella stessa del giovane Machiavello prima dell'apostasia. Esse rappresentano, in altri termini, una riconversione a una virtù della quale Leopardi ha svelato l'infondatezza, ma per la quale conserva, anzi, è *costretto* suo malgrado a conservare, una simpatia che ha la durata e la tenacia delle «amicizie dei buoni», tali che «nessun spazio di tempo è bastevole a scancellarle»³¹: «non ostante il mio rinnegamento degli antichi principii umani e virtuosi – confessa Machiavello –, *fui costretto* di conservare perpetuamente una non so se *affezione o inclinazione e simpatia interna* verso di loro»³².

Questa *inclinazione*, o *simpatia interna*, è per Leopardi legata alla dimensione del “poetico”, e dell'*immaginazione*; cioè, più in generale, al potere del linguaggio. Gli unici libri morali efficaci, dice Eleandro, sono quelli *poetici* («prendendo questo vocabolo largamente»), ovvero «libri destinati a *muovere l'immaginazione*»³³. Come si è visto, è proprio l'eloquenza a permettere all'uomo di dimenticare le verità paralizzanti della ragione, facendo in modo che possa ricostruirsi un mondo di illusione in cui muoversi e agire (è questa, in sintesi, la strategia di Teofrasto, illustrata nella *Comparazione*, che Leopardi avrebbe voluto infatti stampare nel secondo volumetto dei «Moralisti greci»). Grazie all'eloquenza, «credi fattibile, e facile una cosa, che ti pareva e tornerà a parerti impossibile o difficile» (*Zib.* 359). Come si è visto, in questo passo l'effetto dell'eloquenza (funzionalmente affine a quello del *poetico* nel *Timandro*) produce un mutamento: «ascoltando o leggendo un pezzo eloquente tu sei persuaso di una cosa, della quale da te stesso non ti saresti mai persuaso» (*Zib.* 359).

Qui Leopardi usa due volte lo stesso termine, *persuaso*, con una certa ambiguità. In entrambi i casi è in gioco una credenza, ma essa ha due diverse sfumature, che noi possiamo agevolmente identificare servendoci della terminologia di Kant. Nel primo caso, Kant spiega nella *Critica della ragion pura*, la credenza è una *persuasione* (*Überredung*), che è puramente soggettiva, e non ha pretese di universalità; nel secondo caso è una *convinzione* (*Überzeugung*), che si ritiene invece valida per chiunque possenga la ragione³⁴. Torniamo così alla distinzione

30. Si veda il frammento *Per la novella Senofonte e Machiavello*, in *Operette morali*, ed. critica di O. Besomi, Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, Milano 1979, p. 488.

31. Leopardi, *Volgarizzamenti in prosa*, cit., p. 231 (*A Demonico*, 1).

32. *Per la novella Senofonte e Machiavello*, in *Operette morali*, cit., p. 490 (corsivi miei).

33. *Dialogo di Timandro e di Eleandro*, ivi, p. 346 (corsivo mio). Non è un caso che l'esempio che segue riguarda proprio l'amicizia: «Ora io fo poca stima di quella poesia che letta e meditata, non lascia al lettore nell'animo un tal sentimento nobile, che per mezz'ora gli impedisca di ammettere un pensier vile, e di fare un'azione indegna. Ma se il lettore manca di fede al suo principale amico un'ora dopo la lettura, io non disprezzo perciò quella tal poesia».

34. I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1957, p. 797 (parte II, cap. II, sezione III). La distinzione, per cui si veda anche il par. 90 della *Critica del giudizio*, a cura di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1979⁴, è stata ripresa da C. Perelman e

tra «moralità pratica», estremamente efficace, ma valida solo in certe circostanze e solo per un individuo particolare, e «morale teorica», che dovrebbe invece essere valida sempre per tutti gli esseri razionali, ma che proprio per questo, dicono Leopardi e Arendt, non funziona.

Inizialmente, per esprimere il conflitto tra convincimento, che si vuole generale e universale, e persuasione legata a bisogni e inclinazioni (per usare i termini della *Metafisica dei costumi*), Leopardi adopera l'opposizione concettuale ragione-passione:

Ma 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. [...] Non bisogna estinguer la *passione* colla *ragione*, ma convertir la *ragione* in *passione*; fare che il dovere la virtù l'eroismo ec. diventino *passioni* (*Zib.* 293-294, corsivi miei)³⁵.

Bisogna cioè far sì che ciò che si ritiene vero razionalmente (ma che mette in pericolo la vita, o la vitalità dell'individuo), diventi qualcosa di accettabile o addirittura entusiasmante. È solo a questo patto che il martire può addirittura superare il *timore* del pericolo, e *godere* della propria stessa morte. Ma in altri passi Leopardi ragiona intorno allo stesso nodo con una terminologia diversa, e qui il concetto di persuasione viene introdotto in modo ambiguamente polivalente: «Per li fatti magnanimi è necessaria una *persuasione* che abbia la natura di *passione*, e una *passione* che abbia l'aspetto di *persuasione*, appresso quello che la prova» (*Zib.* 125, corsivi miei). Oppure: «Riferite a questo tutto quello che ho detto altrove della necessità di una *persuasione* per condurre alle azioni, e di una *persuasione* che abbia l'aspetto d'illusione e di passione. ec. Giacchè la persuasione che tutto sia nullo, non conduce all'azione» (*Zib.* 411). Qui non c'è più opposizione tra passione e ragione: persuasione, passione e illusione tendono a convergere in un'unica zona sensibile, non ben distinta da quella razionale, che è la sola a garantire l'energia, il movimento, e dunque la possibilità di agire. Senza questo tipo di persuasione non ci sono azioni, e dunque non ci sono costumi, e dunque neanche la necessità di una morale. La vera alternativa alla «moralità pratica» non è, secondo Leopardi, la «morale teorica», bensì la morte, che con essa coincide.

L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino 1976 ("Reprints"), pp. 28-33. Mi pare che, proprio perché non tiene presente la distinzione kantiana, il quadro problematico generale entro cui le ambiguità e le "contraddizioni" leopardiane si fanno perspicue sfugga a Luporini, *Leopardi progressivo*, cit., pp. 13-4, che ha il merito di aver richiamato all'attenzione il concetto di "persuasione". Più di recente, si veda A. Malagamba, *Persuasione*, in *Per un lessico leopardiano*, a cura di N. Bellucci e F. D'Intino, Palombi, Roma 2011, pp. 123-31.

35. Cfr. anche *Zib.* 116: «La superiorità della natura sulla ragione si dimostra anche in questo che non si fa mai cosa con calore che si faccia per ragione e non per passione».

Esercizi stoici di autopersuasione

Se ciò è vero, possiamo forse arrivare a intendere il profondo e duraturo significato che lo stoicismo ha avuto per Leopardi, ben al di là delle fasi cui se ne è voluta circoscrivere l'influenza, quasi fosse un medicamento filosofico per le temporanee *defaillances* di un abituale eroismo e titanismo. Lo stoicismo interessa Leopardi perché promuove il potenziamento della capacità di manipolare l'immaginazione attraverso il linguaggio, trasformando, per dir così, un processo razionale in una *persuasione*. Ciò avviene tramite un esercizio pratico e linguistico che, diventando *abito*, permette di superare il timore e venire a patti con le asperità della vita.

Il meccanismo stoico è analizzato per la prima volta nel 1819:

Diceva una volta mia madre a Pietrino che piangeva per una cannuccia gittatagli per la finestra da Luigi: non piangere non piangere che a ogni modo ce l'avrei gittata io. E quegli si *consolava* perchè anche in altro caso l'avrebbe perduta. Osservazioni intorno a questo effetto comunissimo negli uomini, e a quell'altro suo affine, cioè che noi ci consoliamo e ci diamo pace *quando ci persuadiamo che quel bene non era in nostra balia d'ottenerlo, nè quel male di schivarlo*, e però cerchiamo di persuadercene, e non potendo, siamo disperati, quantunque il male in tutti i modi si rimanga lo stesso (*Zib.* 65, corsivi miei).

Sotto questa nota Leopardi appuntò in seguito: «V. a questo proposito il Manuale di Epitteto». Quel *Manuale* che egli tradusse a Bologna alla fine del 1825, pochi mesi dopo aver finito di tradurre Isocrate. La consolazione deriva da un ragionamento che, se la terapia funziona, riesce a farci illudere sulla vera natura dell'oggetto. L'efficacia dello stoicismo si gioca dunque all'incrocio tra ragione, immaginazione e illusione, e prende il nome di *persuasione*. È forse l'origine stoica di questo concetto che non permette a Leopardi quella distinzione precisa che abbiamo trovato in Kant. Lo vediamo operante in una nota del settembre 1823 sul tema, tipicamente stoico, del coraggio. Commentando il celebre aneddoto di Posidonio, riportato da Diogene Laerzio, sul porco indifferente nella tempesta³⁶, Leopardi esplora quella zona grigia in cui l'uomo cerca di esercitare un controllo sulle percezioni e le emozioni, in particolare producendo *segni* che riescano a distrarlo e a ingannarlo:

l'uomo ha bisogno di distrarsi dall'idea del pericolo, e particolarmente di scacciarla *col darsi ad intendere* ch'è non sia pericolo, o non sia grave. E questo è ciò che l'uomo procura di fare *dando segni* straordinarii d'allegrezza in tali occasioni; *ingannar se stesso dimostrandosi di non aver nulla a temere*, perocchè ei fa cose contrarie a quelle che il timore propriamente e immediatamente suol cagionare. *Affine di non temere, l'uomo procura di persuadersi ch'ei non teme* (*Zib.* 3526-27, 27 settembre 1823, corsivi miei)³⁷.

36. Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi* (IX 68), a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2005, p. 1109.

37. E infatti, per converso: «Se ti sopravviene una calamità senza rimedio, e in qualunque affar doloroso, il comunicarti con un amico, e il sentir che questo ti conferma intieramente

L'esercizio spirituale di matrice stoica è interpretato dunque come volontaria e consapevole *attività semiotica* che mira a produrre un autoinganno: una «pantomima appresso se stesso» (*Zib.* 3528), grazie alla quale l'uomo, persuadendosi che non ha paura, riesce ad agire in modo contrario a come avrebbe agito in preda alla passione della paura, e costruisce, per così dire, artificialmente, la passione contraria del coraggio. Notiamo ancora che questo meccanismo assomiglia strutturalmente a quello dell'*eccezione*: so bene che le cose stanno così (dovrei aver paura), ma per questa volta faccio finta (mi illudo, o persuado) di no. Anche in questo caso l'*eccezione* alla legge produce un vantaggio per l'individuo, e questo vantaggio è la stessa possibilità di godere, come Leopardi dimostra acutamente nel suo elogio del coraggio (*Zib.* 2528-29).

È questo aspetto *costruttivo* che avvicina l'esercizio stoico all'eloquenza, che, ricordiamolo ancora una volta, riesce a creare un contrabito, il quale però non azzerava l'abito precedente: «tu sei costretto a non vedere e dimenticare quello che vedevi, a contraddire e condannare te stesso, anzi sovente a vedere e non vedere, ricordarti e dimenticare nello stesso tempo» (*Zib.* 359-60). Il perfetto coraggioso è insomma, nella riflessione leopardiana sul pericolo del settembre 1823, un timoroso che dimentica, di volta in volta, di aver paura, o che è capace di consolarsi della paura. Che l'esempio scelto sia il canto rende la scoperta di questo meccanismo di autopersuasione per noi ancora più interessante: «Così negl'individui. L'afflitto si *consola* bene spesso o si rallegra, non tanto colla distrazione, quanto *col dar segni a se stesso d'esser lieto o consolato, col canto, con altri atti ed operazioni d'uomo allegro o indifferente*» (*Zib.* 3530, corsivi miei).

L'indifferenza stoica ha in questo senso lo stesso valore funzionale della passione che spinge il martire a sacrificare la propria vita. La virtù, sia nella variante cristiana arcaica, sia in quella isocratea sia in quella stoica, è una persuasione individuale, che, per quanto fragile, riesce a dare, almeno temporaneamente, un senso al mondo, e forza alla nostra accettazione di esso, forza, cioè, alla nostra vitalità. Per questo agli uomini bisogna offrire segni, anche se falsi, che la virtù è bella e possibile («lodo ed esalto – dice Eleandro – quelle opinioni, *benchè false*, che generano atti e pensieri nobili, forti, magnanimi, virtuosi, ed utili al ben comune o privato»)³⁸. Questo è, per Leopardi, anche il ruolo del poeta, che coincide, almeno fino a un certo punto, con quello del martire e del moralista.

quello che già la tua ragione vedeva troppo chiaro, ti toglie ogni residuo di speranza, e parentoti di accertarti allora della totalità e irreparabilità del tuo male, cadi nella piena disperazione» (*Zib.* 139, 26 giugno 1820).

38. *Dialogo di Timandro e di Eleandro*, in *Operette morali*, cit., p. 357. La stessa struttura concessiva troviamo nell'*Elogio degli uccelli*, ivi, p. 316: «e sapientemente operò [la natura] che la terra e l'aria fossero sparse di animali che tutto dì, mettendo voci di gioia risonanti e solenni, quasi applaudissero alla vita universale, e incitassero gli altri viventi ad allegrezza, facendo continue testimonianze, *ancorchè false*, della felicità delle cose». Sulla struttura concessiva dell'argomentare leopardiano nello *Zibaldone* si veda il saggio di D. Gibbons, *Conceding the Point: Leopardi's Use of Concession in the Zibaldone*, in "Rivista internazionale di studi leopardiani", VII, 2011, pp. 109-28.

Ecco dunque qual è il nesso che lega segretamente la persuasione religiosa dei martiri di Raitu, la persuasiva eloquenza di Isocrate in nome dell'amicizia, l'esortazione di Teofrasto a illudersi nonostante le scoperte della ragione, la tecnica stoica ed epittetea che permette di persuadersi che le cose non sono come appaiono. Tutto ciò sostituisce, in modi diversi, un meccanismo primario che Leopardi deriva dagli strati più arcaici della sua psiche: il potere consolatorio e persuasivo del canto, una sorta di stato d'eccezione, ovvero di festa, rispetto a ciò di cui siamo razionalmente *convinti*³⁹. Facciamo attenzione alle date: l'attività del Leopardi volgarizzatore in prosa inizia sullo scorcio del 1822-23 e finisce nel 1827: essa coincide, sostanzialmente, con l'assenza della poesia, con l'eccezione di *Alla sua donna* (settembre 1823), che è però un congedo alla poesia, e dell'epistola *Al conte Carlo Pepoli* (marzo 1826), un componimento in versi (in certo senso "d'occasione") ragionato e di natura scopertamente filosofica. Una costante, vera e propria attività poetica riprenderà soltanto nell'aprile del 1828, con il *Risorgimento*, dopo che la stagione dei volgarizzamenti in prosa si è definitivamente conclusa.

Se la ricostruzione che ho qui abbozzato è persuasiva, ciò vuol dire che egli ha cercato nella moralità antica accoglienza e protezione. In attesa che la «facoltà sensitiva e desiderativa», che Leopardi chiama «senso dell'animo» (o, nella variante ms. cancellata di *Zib.* 619, «senso morale»), potesse trovare di nuovo espressione nel canto.

39. Sull'importanza del concetto di "festa" in Leopardi si veda Folin, *Leopardi e la notte chiara*, cit., pp. 47-56. La natura di "stato d'eccezione" del canto (equiparato alla filosofia antica, cioè, in sostanza, pre-razionalista) è chiarita dall'importante nota su Stratocle, il quale, «avendo *persuaso* il popolo» di essere vincitore, seppe tenerlo «in festa, ed in gioja *per ispazio di tre giorni*». Dopo aver riportato le parole di Stratocle, Leopardi così continua: «la risposta di Stratocle starebbe molto bene in bocca *de' poeti, de' musici, degli antichi filosofi, della natura, delle illusioni medesime*, di tutti quelli che sono accusati d'averne introdotti o fomentati, d'introdurre o fomentare o promuovere de' begli errori nel genere umano, o in qualche nazione o in qualche individuo. Che danno recano essi se ci fanno godere, o se c'impediscono di soffrire, *per tre giorni*? Che ingiuria ci fanno se ci nascondono quanto e mentre possono la nostra miseria, o se in qualunque modo contribuiscono a fare che *l'ignoriamo o dimentichiamo?*» (*Zib.* 2681, 5 marzo 1823, corsivi miei).