



I S E M P R E V E R D E

GIULIO AUGUSTO LEVI



Storia del pensiero di Giacomo Leopardi

ATHENA
EDIZIONI

Athena Edizioni ti regala questo libro in formato cartaceo, stampato e spedito gratuitamente a casa tua. Infatti per ogni libro acquistato dal sito potrai scegliere un libro della collana Sempreverde in omaggio. Visita edizioniathena.it per maggiori informazioni.

PARTE PRIMA
La critica dei valori.

Considerazioni generali.

Senza dubbio il Leopardi ebbe solamente alcune delle doti che si richiedono al filosofare. Prescindendo dalla acutezza di osservazione interiore, che tutti gli riconoscono; del filosofo egli possedette perfettamente lo strumento della logica formale, ebbe l'avvedutezza critica nella valutazione delle esperienze, ebbe soprattutto il bisogno e il coraggio della verità, anzi l'impossibilità assoluta di acquietarsi in credenze che non gli fossero provate vere; ebbe anche, e ne diede prova in parecchi abbozzi di sistemi, una certa forma grandiosa di fantasia metafisica; ebbe soprattutto profondissimo il bisogno della coerenza e dell'unità interiore, e vide molto nettamente le ragioni per cui le indagini filosofiche intorno alla natura delle cose tendono inevitabilmente al sistema (sono da vedersi in questo proposito i pensieri dello *Zib.* a p. 1089-91 = vol. II, 396-7).

Invece gli mancò quasi del tutto l'attitudine all'analisi e al maneggio dei concetti astratti; e poichè d'altra parte era troppo

probo per fermarsi a sviluppare con sforzo metodico della fantasia quegli abbozzi metafisici che gli venivano in mente, quando non poteva dar loro un buon fondamento colla determinazione precisa dei concetti è certo che ad esprimere la sua concezione dell'universo con un sistema filosofico, non poteva riuscire. Del resto, egli stesso, se per molto tempo lo cercò, e credette di attendere seriamente alla costruzione di esso, finì più tardi col disinteressarsene (vedi *Zib.* p. 4056 = vol. VI, 435-6); e cessò a poco a poco di scrivere nello *Zibaldone* quando ebbe acquistato per sè una orientazione morale sicura: in un pensiero dell'8 aprile 1824, e cioè del tempo in cui era giunto pressochè al termine della sua indagine speculativa, dimostra di intenderne perfettamente il carattere; quando vi parla non del sistema filosofico, ma del sistema di persuasione, a cui era pervenuto, contrarissimo al suo primitivo (*Zib.* p. 4065 = vol. VI, 444). Quella inettitudine all'indagine astratta, l'incapacità d'interessarsi, fuori delle ricerche filologiche, di un pensiero che non avesse un'importanza etica immediata, e la dolorosa sensibilità con cui cercava e accoglieva la conoscenza, lo condussero ad un curioso procedere: segnava i pensieri che gli parevano più accettabili e chiari, o che lo colpivano di più nei filosofi che toglieva a maestri; e cominciava ad applicarli senza posa a tutte le occorrenze della vita, a tentarne delle estensioni e generalizzazioni. Ma perchè della realtà concreta aveva una percezione esatta e finissima, la prova dei fatti lo conduceva per via lunga e torta alla critica della teoria; ossia il

confronto della teoria colla realtà sperimentata gli veniva suggerendo distinzioni e correzioni, e talvolta alla fine affermazioni contrarie a quelle da cui era partito. Di qui principalmente derivano le infinite ripetizioni che si notano nello *Zibaldone*.

Intorno al pessimismo Leopardiano corrono da molto tempo due affermazioni non del tutto esatte. La prima è che esso nasca dal contrasto fra la ragione che gli mostrava la vanità delle illusioni e il cuore che si ostinava ad amarle; la seconda è che esso si svolga in due cicli distinti; delineando prima una storia della decadenza umana, indi pervenendo ad una veduta cosmica del dolore. Si vedrà nel seguito come debba essere corretta la prima affermazione. Quanto alla seconda dico subito che, sebbene sia caratteristica del primo periodo la concezione storica del dolore umano, pure non vi manca la concezione della sua universale necessità: e la principale differenza fra il primo e il secondo periodo è piuttosto nella robusta coerenza che manca nel primo, e regna nel secondo.

Prima di entrare nella storia delle sue opinioni, è bene richiamare alcuni tratti fondamentali del carattere del Leopardi, quali ci si presentano già nella sua giovinezza, e all'inizio del suo speculare. Nelle prime lettere al Giordani lo troviamo pieno d'ardore per la virtù, e assetato di felicità, di bellezza e di grandezza; ma già col presentimento del disinganno e lamentando i martirî che gli dava il pensiero e la sua strana immaginazione; riboccante

di tenerezza che anelava ad espandersi, e chiuso nella più disperata solitudine. La straordinaria tenerezza verso sè stesso, e l'estrema delicatezza sopra ogni offesa, ogni puntura, ogni lesione del suo amor proprio (sono parole sue) lo rendevano dolorosamente timido. Testimonianze di persone che lo conobbero da vicino ce lo dicono dotato di «animo forte, maschio, indomito»: così il Gioberti; e con maggiore determinatezza Luigi Stella, figlio del noto editore, dice di essersi persuaso convivendo con lui qualche tempo «che la sua indole fosse più conforme al nerbo dei suoi detti e dei suoi scritti che alla fiacchezza delle sue azioni; perchè, ad onta di questo, io lo riconobbi» (egli dice) «a molti e chiarissimi indizi dotato di grande forza d'animo, e impedito di operare fortemente non da altra causa che dalla debolezza del corpo». Effettivamente, non solo in alcune lettere, nelle prose e nelle poesie, ma proprio nella vita egli diede in fine prova di gran forza d'animo, nelle tempeste di passione che attraversò, e nelle sublimi cose che scrisse, talora quando più era martoriato dalla malattia.

Ma la delicatezza del sentire, e la timidezza di cui essa gli era cagione, lo condannarono a chiudere dentro di sè tutta quella ricchezza di vita interiore, e quella grandezza di moti, di cui parla tante volte con pianto. Vedremo come finì per vedere questa sua solitudine morale sotto specie di eternità, risalendo da essa alla necessaria solitudine dell'uomo grande in mezzo agli uomini, e degli uomini in mezzo all'universo; e fece di questa cognizione il

centro del suo pensiero.

Fin d'ora possiamo derivare dal suo carattere qualche luce intorno ai primi motivi (quanto al tempo) del suo pessimismo. Fu osservato che, almeno in parte, egli lo dedusse già dagli autori letti nella giovinezza; egli stesso accennò più d'una volta alla triste conoscenza del mondo, che, prima di averne esperienza, i giovani acquistano per l'educazione e per gli studi. Si sa infatti che nella sua famiglia, e specialmente dalla madre, la religione era osservata con rigorismo quasi ascetico, e che da giovane egli praticò molto la letteratura cristiana, la quale è satura di pessimismo. Ma se gli insegnamenti pessimistici gli fecero già nell'età che suole essere più spensierata così profonda impressione, ciò si deve riferire alla sua estrema sensibilità per il dolore, e a quella immaginazione ch'egli sentiva «destinata a grandi cose, e a farlo infelice quando *sarebbe* maturo, la profondità della quale *lo fissava* fortemente in questa o in quella idea ordinariamente paurosa o dolorosa, e *lo tormentava* nella stessa fanciullezza» (*Zib.*, p. 212 = vol. I, 314). In un pensiero del 10 luglio 1821 (*Zib.*, p. 1303, 2 = III, 75) trovava una prova che, «noi siamo più inclinati al timore che alla speranza» in questo, che «noi per lo più crediamo più facilmente quello che temiamo, e difficilmente quello che desideriamo, anche più verosimile..... Nell'esaminare i fondamenti di alcune proposizioni ch'io da principio temeva che fossero vere, e poi lo desideravo, io li trovavo da principio fortissimi, e quindi insufficientissimi». Questa è già una forma in cui si manifesta la

sua nobiltà morale; se la sua sensibilità riceveva più profondamente le impressioni del dolore, la sua dirittura lo costringeva ad accettarlo e a guardarlo in faccia senza infingimenti.

Lo troviamo fin da principio seguace delle teorie sensistiche: il che si spiega in parte per la loro chiarezza e facilità, per la sicurezza e baldanza con cui erano divulgate, per la fortuna che avevano avuto e avevano tutt'ora soprattutto nel nostro paese, dove, in luoghi appartati di provincia come Recanati, potevano passare tuttora per essere le conquiste più recenti e più certe dell'intelletto umano; ma in parte anche si spiega ricordando l'ultima riflessione sua che ho riferito, ed osservando che quelle teorie gli riuscivano molto dolorose; contraddicendo esse alle sue più segrete e profonde aspirazioni.

Nello *Zibaldone* si possono seguire alcuni filoni di pensieri relativi ad una serie di problemi, la soluzione di ciascuno dei quali a mano a mano si modifica, finchè tutte confluiscono in un'unica concezione dell'universo.

Sono il problema della natura del bello, della morale, dell'origine del talento, della necessità del dolore, e, sopraordinato a tutti, il problema dei rapporti fra l'individuo e la società, fra la ragione e la fantasia, fra l'uomo e la natura.

Tratterò ordinatamente del pensiero Leopardiano intorno a ciascuno di questi problemi, ponendo ultimi i più fondamentali. La trattazione riuscirà naturalmente più faticosa nel principio, quando il pensiero è meno originale e più incerto, e occorre una

maggior documentazione a dimostrarne il significato e la tendenza.

CAPITOLO I. – *Del bello.*

Già a pagina 8 dello *Zibaldone* (vol. I, 84) il Leopardi espone il dubbio «se il prototipo del bello sia veramente in natura, e non dipenda dalle opinioni e dall’abito che è una seconda natura»; e adduce una serie di esempi per provare «la diversità di opinioni intorno agli oggetti, in natura, e nell’imitazione ossia nelle belle arti». «La bellezza è convenienza, e questa è idea ingenita nella natura; quali cose però si convengono, questo è quello che varia nelle idee non solo dei diversi generi di animali, ma eziandio degli individui di uno stesso genere a seconda della specie o nazione; giacchè non è possibile che un genere non abbia nessuno cui stimi bello, e questo vediamo parimenti nelle specie; e le stesse differenze nei giudizi degli uomini provengono dalle differenti forme loro, come negli Etiopi, Lapponi, selvaggi, isolani di cento figure»: così a p. 49 (vol. I, 154). A p. 154, 1 (vol. I, 260) si appropria la teoria del Montesquieu nell’*Essai sur le goût*, che i giudizi del bello dipendono dalla conformazione fisica e spirituale dei giudicanti, per ricavarne la conseguenza che non esiste un tipo assoluto del bello.

Ma poco più tardi, a p. 186, 1 (I, 291) inizia una critica parziale

di questa teoria, in quanto è applicata a spiegare il piacere che noi proviamo, or dalla varietà, or dalla simmetria. Secondo il Leopardi «i detti piaceri, e gran parte di quelli che derivano dalla vista, e tutti quelli che derivano dalla simmetria, appartengono al bello. Il bello dipende dalla convenienza.... La convenienza relativa dipende dalle opinioni, gusti ecc.». E questi a loro volta sono determinati dalle assuefazioni. Poco più tardi (p. 276, 2 = I, 361) osserva che nel giudizio del bello non si considera solo la convenienza nei rapporti scambievoli delle parti; ma anche «le relazioni del tutto o delle parti coll'estrinseco», p. es. in particolar modo col fine a cui la cosa deve servire, coll'effetto che deve produrre; e nella convenienza col loro fine fa consistere tutta la bellezza delle cose in un pensiero del 13 giugno 1821 (p. 1865, 1 = II, 454). Finalmente a p. 1183, 2 (II, 467) comincia ad approfondire di proposito, e con notevole ampiezza di osservazioni, la genesi dei nostri giudizi sul bello, e a dimostrare come l'idea delle proporzioni o convenienze si acquisti per *solissima assuefazione*: si giudicano convenienti, e belle, le proporzioni più consuete nelle parti di ciascun oggetto. Perciò il gusto non è innato, ma si acquista, e si affina coll'abito dell'osservazione e del raffronto, e più presto lo acquistano, e più lo affinano gl'ingegni più delicati ed agili, e i meglio atti all'osservazione minuta e al confrontare minutamente. Di qui nascono le incertezze e le stranezze nei giudizi dei fanciulli, i quali hanno ancor poco osservato e pochi individui in ciascuna specie di cose: di qui nasce che «noi

giudichiamo della bellezza estrinseca dell'uomo, sia reale sia imitata, molto più finemente che di qualunque altro bello fisico. Perché? Perché naturalmente facciamo ed abbiamo fatto maggiore attenzione alle forme dei nostri simili».

A chi opponesse che «l'uomo naturalmente e senza osservazione ed esame preferisce un altro uomo o una donna giovane a una vecchia, e che quindi l'idea della bellezza è assoluta», il Leopardi risponde che «questo non appartiene alla sfera della bellezza..... Bellezza non è altro che armonia e convenienza.... Una cosa che piace senza armonia e convenienza appartiene alla sfera di altri piaceri. Quel colore vivo ci diletta, perchè i nostri organi son così fatti, che quella sensazione li solletichi gradevolmente. Questa è sensazione (dipendente dall'arbitrio della natura ecc.) e non idea; e quindi il detto piacere, benchè venga per la vista, non appartiene alla bellezza, più di quello che vi appartenga il piacere che dà un cibo alle papille del nostro palato o il piacere venereo ecc.... Le tendenze» (come quella che ci fa preferire i nostri simili giovani ai vecchi) «le tendenze sono innate e comuni a tutti gli uomini; le idee no. Ma nel detto caso la mente non giudica, bensì il fisico dell'uomo si sente inclinato e trasportato».

Il 17 luglio 1821 (p. 1339, 1 = III, 99) raccoglie quanto aveva annotato fino allora intorno al bello nella sentenza lockiana, che tutte le nostre idee ci derivano dall'esperienza, e quindi non si dà una bontà, una bellezza, una perfezione assoluta, «vale a dire una perfezione ecc., la quale abbia un fondamento, una ragione, una

forma anteriore all'esistenza dei soggetti che la contengono, e quindi immutabile, eterna, necessaria, primordiale ed esistente prima dei detti soggetti e indipendente da loro».

Tolte le idee innate «non v'è altra possibile *ragione* per cui le cose debbano assolutamente e astrattamente e necessariamente essere così o così, buone queste e cattive quelle, indipendentemente da ogni volontà, da ogni accidente, da *ogni cosa di fatto*, che in realtà è la sola ragione del tutto; e quindi sempre e solamente relativa; e quindi tutto non è buono, bello, vero, cattivo, brutto, falso, se non relativamente; e quindi la convenienza delle cose fra loro è relativa, se così posso dire, assolutamente». L'ampiezza delle deduzioni prova e spiega il profondo interesse che aveva per lui il problema della natura del bello. Farlo dipendere dall'esperienza significa negarne il valore assoluto; e la distruzione di un valore tira con sè, come si è visto, la distruzione di tutti gli altri valori.

Il giorno seguente, 18 luglio, continuava così; «Insomma, il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla..... Un primo ed universale principio delle cose o non esiste, nè mai fu, o, se esiste o esistè, non lo possiamo in niun modo conoscere, non avendo noi nè potendo avere il menomo dato per giudicare delle cose avanti le cose e conoscerle al di là del puro fatto reale.... Distrutte le forme platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio». Queste conseguenze lo scuotono così profondamente, che due giorni dopo, il 20 luglio 1821, (p. 1347 1 = III 104) si pone a

investigare le cagioni perchè i tempi moderni siano potuti andare tanto avanti e in fondo nella speculazione.

Da indi in poi i pensieri intorno al bello sono ancora molto numerosi, ma non arrecano più alcuna modificazione notevole alla teoria: si riducono ad assumere nel principio dell'assuefazione altri elementi del bello, oppure a distinguere nelle cose che si dicono belle, ciò che è propriamente bello dal piacevole. Così a p. 1411, 1 (III, 144) ammette che «la semplicità è quasi sempre bellezza», ma questo non perchè sia assolutamente bella, ma perchè la natura suole esser semplice, e si suole chiamar semplice il naturale. Ora, dice qui il Leopardi, e sembra contraddire alla teoria già fermata che il bello dipende dall'assuefazione, «la natura è la principale e più solida fonte delle convenienze in ciò ch'ella contiene, e però del bello». – Egli aggiunge bensì che della semplicità stessa si giudica differentemente a seconda delle assuefazioni. Ma il 2 novembre dello stesso anno 1821, (p. 2037, 2 = IV, 20) corregge addirittura che «la semplicità bene spesso non è altro che quella cosa..... alla quale noi siamo assuefatti, sia naturale o no». A p. 1510, 1 (III, 203) rileva come elemento efficacissimo nei nostri giudizi sul bello umano l'espressione della fisionomia, – la quale appartiene al piacevole; ma a p. 1930, 1 (III, 448) osserva che questa stessa efficacia dipende in tutto dalla nostra assuefazione; come già aveva notato a p. 1758, 1 (III, 352) che «i piaceri in grandissima parte non sono piaceri se non in quanto noi ci siamo fatti delle ragioni, e delle abitudini, perchè lo siano».

Le considerazioni molto più profonde che si incontrano negli ultimi volumi dello *Zibaldone* intorno alla natura della poesia, hanno tutt'altra origine, e non riguardano affatto il problema del bello, com'è posto qui.

CAPITOLO II. – *Del buono.*

Il problema morale appare strettamente connesso col problema estetico. Già il 13 agosto 1820, (p. 208 = I, 311) osserva che «non solamente il bello, ma forse la massima parte delle cose e delle verità che noi crediamo assolute e generali sono relative e particolari», e nota l'influsso prepotente anzitutto dell'assuefazione, poi delle opinioni, dei climi, dei temperamenti corporali e spirituali nell'introdurre e mutare quelle che ci persuadiamo poi facilmente essere idee assolute. Il giorno seguente passa ad applicare questo pensiero al soggetto particolare della morale, osservando che «la natura ha posto negli esseri diverse qualità, che si sviluppano o no, secondo le circostanze» e «secondo lo sviluppo delle diverse qualità per le diverse circostanze, è nata la legge naturale», la quale pertanto non ha nulla di assoluto. Il far del male agli altri per il proprio vantaggio non ripugna all'uomo primitivo; mentre d'altra parte non manca agli animali nè l'inclinazione verso il proprio simile, nè l'attitudine alla compassione.

Le circostanze, come presiedono allo sviluppo di queste o di quelle qualità, così diversificano la morale e la legislazione dei diversi popoli.

Poco di poi, il 19 settembre (p. 249, 2 = I, 342) tenta definire gli strettissimi termini in cui si deve ammettere la legge naturale. «La natura, in quanto natura assoluta e primitiva, non ci ha dato idea di altri doveri che verso noi stessi, ed ha limitato le norme del giusto ai rapporti che l'animale ha con sè stesso». Solamente verso i figli, per il tempo che bisogna all'educazione sufficiente di essi, «la natura ha dettato alcune leggi, o sian di semplice amore e inclinazione libera, o siano anche sentimenti di dovere», e questo negli uomini come negli animali. Il fatto stesso che l'amor proprio, impedimento assoluto a praticare perfettamente la legge morale, che vogliono naturale, è nondimeno non accidentale, ma necessario negli esseri, prova che essa legge è un sogno (p. 1458, 1 = III, 172), o, se si vuole meglio, «la legge naturale varia secondo le nature. Un cavallo che non è carnivoro giudicherà forse ingiusto un lupo che assalga e uccida una pecora. – Non così un leone». (p. 1624, 1 = III, 272).

Intrapresa la lettura dell'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* del Lamennais, il 20 novembre 1820 prendeva nota di questa affermazione, che «la religione dei popoli è tutta la loro morale», per dedurne che dunque non vi è una morale assoluta, e le coscienze variano secondo la varietà delle religioni (p. 343, I, 403). Su questo concetto ritornò molte volte. Pochi giorni dopo aver

dedotto dall'inesistenza del Bello assoluto, l'inesistenza di Dio, giungeva alla stessa conclusione partendo dalla relatività della morale. Non si può fondare una morale assoluta, altrimenti che derivandone le norme da «un Essere dove personifichiamo il bene, la virtù, la verità, la giustizia ecc., facendolo assolutamente, e per assoluta necessità, buono». Ma «come sappiamo noi che gli appartengono quelle qualità che gli ascriviamo? Elle son buone, e la necessità è la ragione per cui gli appartengono» e sono buone perchè appartengono a Dio. «Dunque noi proviamo l'idea dell'assoluto con l'idea di Dio, e l'idea di Dio coll'idea dell'assoluto... Da tutto ciò si conferma... che il primo principio delle cose è il nulla». Così in un pensiero del 7 agosto 1821, a p. 1461, 1 (III, 174). Più tardi tentava una conciliazione del suo sistema colla religione, restituendo l'idea di Dio, «non come il migliore di tutti gli esseri possibili.... ma come racchiudente in sè stesso tutte le possibilità» (p. 1620 = III, 270); e applicava questo pensiero a giustificare la relatività della morale (p. 1637, 1 = III, 280): «Dio poteva manifestarsi a noi in quel modo e sotto quell'aspetto che giudicava più conveniente», non manifestarsi, manifestarsi più o meno. «La morale dipende e consiste del tutto nella volontà e nell'arbitrio di Dio, padrone sì di stabilire quelle determinate convenienze che voleva, sì di ordinare o proibire espressamente quel che gli piaccia, secondo gli ordini e le convenienze da lui solo create.... L'uomo isolato non aveva bisogno di morale, e

nessuna ne ebbe infatti.... Stretta la società, la morale fu convenienza, e Dio la diede all'uomo a poco a poco, o piuttosto ora una ora un'altra, secondo i successivi stati della società, e ciascuna di queste morali era ugualmente perfetta, perchè conveniente..... La morale cristiana sarebbe stata imperfetta, perchè sconveniente, per Abramo e per Mosè». Ognuno vede quanto poco rimanga dell'idea di Dio, quando si toglie ogni carattere di necessità e di eternità ai suoi rapporti coll'uomo; tuttavia il Leopardi se ne compiacque per l'infinita ampiezza che gli pareva di conferirle; ma non era un pensiero vitale, e abbastanza presto dileguò senza lasciar tracce.

Non occorre riferire i numerosi, e del resto abbastanza comuni esempi raccolti dal Leopardi per provare la relatività della morale, e il suo variare nei tempi e presso le diverse nazioni. Una sola volta, nel breve periodo in cui, come ebbi a notare altrove, si accostò al platonismo, colse acutamente il carattere aprioristico dei concetti morali: «Se l'idea del giusto e dell'ingiusto, del buono e del cattivo morale non esiste o non nasce per sè nell'intelletto degli uomini, niuna legge di niun legislatore può far che un'azione o un'omissione sia giusta nè ingiusta, buona nè cattiva» (p. 3349, 1 = V, 334). Ma fu, come dissi, un lampo fugace.

CAPITOLO III. – *Del vero.*

Intorno al vero i pensieri sono molto meno numerosi che intorno al bello e al buono. Tuttavia, sebbene scarsamente dimostrata, ritroviamo anche qui l'affermazione, che non esiste verità assoluta, poichè, «non c'è verità che prendendo l'argomento più o meno da lungi e camminando per una strada più o meno nuova non si possa dimostrar falsa con evidenza» (p. 1632, 1 = III, 277). «Gli antichi da proposizioni e premesse che conoscevano nè più ne meno quanto noi deducevano conseguenze contrarissime a quelle che ne tiriamo;... giacchè tutti gli errori son conseguenze dedotte da altrettanti sillogismi, e quando anche le premesse stesse di quel tale sillogismo siano false, esse sono dedotte da altri sillogismi, e così si rimonta a proposizioni delle quali tutti gli uomini e tutta la ragione umana naturalmente conviene». Se dunque «il sillogismo inganna e la nostra ragione non è altro affatto che sillogismo, che cosa è ella dunque?» (p. 1771 = III, 359). Pertanto «non solo il dubbio giova a scoprire il vero, ma il vero consiste essenzialmente nel dubbio» (p. 1655, 2 = III, 291).

È facile vedere la debolezza di questi ragionamenti. Essi non sono introdotti per altro motivo che perchè il Leopardi oramai mirava di proposito a costruire il suo sistema sul principio della relatività. Ma quello a cui si era volto spontaneamente il suo spirito non era il problema della conoscenza, bensì quello

dell'ideale, nei due aspetti del Bello e del Buono.

CAPITOLO IV. – *Del talento.*

I. – L'ultima conclusione a cui siamo giunti rispetto al Bello ed al Buono, è che tutto è relativo alle nostre opinioni, costumi, assuefazioni. E connessa con questa la derivazione del talento dall'assuefazione. Si è già veduto nel capitolo intorno al Bello, come il gusto si acquisti e si affini coll'osservazione, il confronto e l'assuefazione: dunque il genio del bello come il genio della verità e della filosofia, consiste unicamente nella delicatezza degli organi, che rende l'uomo d'ingegno facile ed inclinato a riflettere, ad osservare e paragonare minutamente, ad assuefarsi in poco tempo, a potere, mediante quello che già conosce, indovinare in breve tempo anche quello che non conosce, in virtù della gran forza comparativa che gli viene dalla delicatezza de' suoi organi (p. 1189 - II, 472); e il genio è universale o speciale, a seconda che gli organi sono pieghevoli e adattabili generalmente e per ogni verso, o solamente ovvero principalmente in un certo modo (1254, 1 = III, 36). L'imparare non è altro che assuefarsi, e la memoria un'abitudine contratta o da contrarsi da organi (ibid.); abitudine d'imitare le sensazioni passate, ripetendole, rifacendole e quasi contraffacendole (p. 1383, 2, = III, 127). Ora «senza notabile facoltà

di memoria nessun ingegno può.... nè divenire, nè meno essere grande, perchè quelle sensazioni, concezioni, idee, che non sono se non momentanee, e si perdono, non possono produrne e prepararne delle altre, e non possono quindi servire alla grandezza dell'ingegno».

Fin qui rimane al genio naturalmente propria ed ingenita la maggior disposizione ad assuefarsi. Ma a p. 1370, 1 (III, 118) osserva: «Non solamente tutte le facoltà dell'uomo sono una facoltà di assuefarsi, ma la stessa facoltà di assuefarsi dipende dall'assuefazione..... Chi ha molto imparato più facilmente impara.... Se pure esiste differenza d'ingegni... ella è però tale che le diverse assuefazioni possono affatto cancellarla e rivolgerla anche al contrario; e ciò anche nelle discipline più sottili, anche nelle cose spettanti all'immaginazione e al genio. Non c'è quasi abilità possibile di cui qualunque fanciullo non sia capace, con più o meno esercizio, e capace anche di riuscirvi in tutta la perfezione possibile» (1433 = III, 157), e «non c'è sommo ingegno che nel suo primissimo periodo non si trovi presso a poco a livello cogl'infimi ingegni, posti in quello stesso periodo» (1451, 1 = III, 168).

Finalmente a p. 1527, 2 (III, 213) troviamo confessate le ragioni dell'importanza che aveva per lui questa riduzione del talento a facoltà d'assuefarsi: «La stessa ragione che inclina gli uomini e i viventi a credere assoluto il relativo, li porta a credere effetto ed opera della natura quello ch'è puro effetto ed opera

dell'assuefazione... Ma egli è ben vero che questa considerazione estingue il bello e il grande; e quel sommo ingegno, quella somma virtù, considerata come figlia delle circostanze e delle abitudini, perde tutto il nobile, tutto il mirabile, tutto il sublime nella nostra immaginazione. Le qualità più eroiche e poetiche, lo stesso sentimento, entusiasmo, genio, la stessa immaginazione diventa impoetica, se ella non si considera come dono della natura». Di lì a poco nasce il dubbio che la somma facilità con cui gli uomini acquistano nuove qualità e facoltà non dimostri l'opposto di quel che vogliono i filosofi, che l'uomo sia perfettibile: poichè «queste qualità non sono ordinate dalla natura, ma accidentali, e figlie delle circostanze, come le malattie che modificano viziosamente i nostri organi» (p. 1569, 2 = III, 238).

Seguono molti pensieri in cui la differenza naturale delle disposizioni ad assuefarsi è ammessa non altrimenti che come cosa pressochè insignificante; e il valore di questa concessione è precisamente determinato a pag. 1821 (III, 386): «Il talento è opera in tutto delle circostanze, sì il talento in genere che il talento tale o tale». A chi obietta le «circostanze lo sviluppano ma esso esisteva già indipendentemente da queste», il Leopardi risponde che sviluppare una facoltà qui non può voler dire renderla ἐνεργῆ, cioè operativa quando già esiste, perchè questo non si può fare, se prima non si sono abilitati gli animi ad operare, e in quel tal modo. Dunque non è altro che un crearla dal nulla, e la disposi-

zione dell'animo ad acquistare determinate facoltà, sta alle facoltà acquisite come la disposizione che ha la carta ad essere scritta sta alla facoltà, che acquista quando è scritta, di parlare alla mente di chi legge.

II. — Ma abbiamo già visto l'ipotesi che la somma conformabilità provi non la perfettibilità, ma la debolezza dell'uomo. Questo dubbio diventa certezza in un pensiero del 10 luglio 1822 (p. 2563, 2 = IV, 308); «L'uomo non è perfettibile, ma corrottibile. Non è più perfettibile ma più corrottibile degli altri animali. È ridicolo, ma con tutto ciò è naturale, che la nostra corrottibilità e degenerabilità e depravabilità sia stata presa e si prenda a tutta bocca da' più grandi e sottili e perspicaci e avveduti ingegni e filosofi per perfettibilità». Quindi subito comincia a restituire e ad accrescere l'importanza della nostra dannosa conformabilità. Se veramente, com'è l'opinione comune, l'uomo fosse naturalmente destinato al suo stato presente di civiltà, in cui possiede tante facoltà così lontane dallo stato di natura, e così difficili ad acquistarsi, ne seguirebbe che, mentre «tutte le altre cose hanno da natura la perfezione che loro si conviene e però sono perfettissime, solo l'uomo sarebbe per natura così lontano dallo stato naturale, che più, quasi, non potrebbe essere, e quindi l'uomo sarebbe in natura imperfettissimo» (2898 = V, 64). Ma, come le macchine più perfette sono le più delicate e facili a guastarsi, così

l'uomo non è il più perfetibile, ma il più naturalmente perfetto degli animali, epper ciò anche il più guastabile (p. 2567 = IV, 310). Se forse la somma perfezione non appartiene agli esseri che tengono il mezzo dell'organizzazione, della sensibilità e della conformabilità, e di mano in mano meno perfetti sono i più e i meno conformabili di essi. Nel qual caso l'uomo terrebbe, cogli esseri meno organizzati, il grado infimo della perfezione, anzi sarebbe più imperfetto di essi, perchè dalla loro comparativa imperfezione non ne segue a loro alcuna infelicità, laddove all'uomo grandissima (2899-2900 = V, 64-5).

Finalmente a p. 3197 (V, 240) corregge espressamente i pensieri in cui riduceva il talento ad assuefazione, rilevando le differenze poste dalla natura stessa negli animi degli uomini e nelle loro disposizioni. Raccoglie le prove di queste differenze sotto cinque capi: 1.° differenze nella conformazione del corpo, – dalle quali si possono legittimamente indurre differenze nella conformazione interiore; 2.° differenze generali, regolari e costanti tra i caratteri, talenti, disposizioni spirituali delle diverse nazioni, massime secondo i diversi climi; i principî e le fondamenta delle quali non si può negare che siano naturali; onde si può indurre che «proporzionatamente anche tra individuo e individuo d'una o di diverse nazioni esiste dalla nascita una reale differenza di indole e di talento, o vogliamo dire un principio o una disposizione di differenza, che *ad idem redit*»; 3.° trasformazioni avvenute nei caratteri e negli ingegni per accidenti esterni, come cadute e

malattie; 4.° differenze delle disposizioni di una stessa persona in ore del giorno e in stagioni diverse; 5.° cause fisiche manifeste ed apparenti, come un suono dolce o penetrante, gli odori, il tabacco, il vino, che influiscono sulle nostre disposizioni spirituali. – Questo pensiero è del 20 agosto 1823. Importa ritenere questa data per le ragioni che vedremo in seguito. A più riprese torna poi a raccogliere esempi di varia natura, per provare che v'hanno differenze naturali ed ingenite fra i talenti.

Il giorno 6 settembre 1823 si pone a definire più esattamente le differenze degli esseri rispetto alle loro disposizioni naturali. Egli dice che le disposizioni sono, o ad essere, o a poter essere. O, per meglio dire, una stessa disposizione, è ad essere e a poter essere; «in quanto ella è ad essere, l'uomo, seguendo le inclinazioni naturali, e non influito da circostanze non naturali, non acquista che le qualità destinategli dalla natura, e diviene quale ei dev'essere, cioè quale la natura ebbe intenzione ch'ei divenisse, quando pose in lui quella disposizione. In quanto ella è disposizione a poter essere, l'uomo, influito da varie circostanze non naturali, siano intrinseche siano estrinseche, acquista molte qualità non destinategli dalla natura, molte qualità eziandio contrarie all'intenzione della natura..... Similmente si discorra degli altri animali, e di mano in mano degli altri generi di creature, con questa avvertenza però e con questa proporzione, che negli altri animali le disposizioni sono più ad essere che a poter essere, il

che vuol dire che essi» per le loro naturali disposizioni non possono acquistare qualità molto diverse da quelle destinate loro dalla natura. «In questo modo e con questa proporzione passando ai vegetabili, e quindi scendendo per tutta la catena degli esseri, troverete che le naturali disposizioni sono di mano in mano sempre maggiormente ad essere che a poter essere, cioè si restringono, finchè gradatamente si arrivi a quegli esseri ne' quali la natura non ha posto disposizioni nè ad essere nè a poter essere, ma solo qualità. Del qual genere io non credo che alcuna si possa in verità trovare, esattamente e strettamente parlando, ma largamente si potrà dire che di tal genere sia questo nostro globo tutto insieme considerato e rispetto al sistema solare o universale, e similmente i pianeti e le stelle e gli altri globi celesti. Nei quali e ne' moti loro e, per dir così, nella vita e nell'esistenza rispettiva degli uni e degli altri, niun disordine si può trovare, niuna irregolarità, niun morbo, niune ingiurie, niun accidente, successo o effetto che sia contro nè fuori delle intenzioni avute dalla natura nel porre in essi le qualità che ci ha poste». Per contro, risalendo la scala, si trova sempre minore il numero, l'efficacia e l'importanza delle qualità, maggiore quello delle disposizioni, prima solo ad essere, poi anche a poter essere. «E per questa scala ascendendo, troveremo colla medesima gradazione, che quanto minore in ciascun genere o specie è il numero e il valore delle qualità ingenite e naturali, quanto maggiormente queste disposizioni sono a poter essere (ossia divenire), tanto maggiormente

in ciascuno d'essi generi o specie, e nell'esistenza loro, e negli effetti loro sopra se stessi e fuor di se stessi, è il numero e la grandezza de' disordini, delle irregolarità, de' morbi, de' casi, degli accidenti, de' successi non naturali, non voluti o espressamente disvolti dalla natura.... Nell'uomo è maggior la vita che negli altri viventi, e la vita si può, secondo le fin qui dette considerazioni, definire una maggiore o minore conformabilità, un numero e valore di disposizioni prevalente in certo modo (più o meno) a quello delle ingenite qualità. Massime rispetto allo spirituale, all'intrinseco, a quello che, propriamente parlando, vive»; a quello «in che siede la facoltà dell'azione, sia interna che esterna, cioè la facoltà del pensiero e della sensibile operazione.... E se vi ha cosa che non sia punto conformabile naturalmente, quella niente partecipa della vita, ma solo esiste».

Con queste belle pagine, e con questo schema cosmologico, si possono dire conchiuse le ricerche leopardiane intorno al rapporto fra assuefazione e talento. Egli è riuscito a superare la tendenza uguagliatrice con cui originariamente aveva concepito la teoria dell'assuefazione: riservando al genere umano, e nel genere umano agli uomini di più eccellente ingegno, un privilegio naturale d'infelicità.

CAPITOLO V. – *Della generosità. – Egoismo e amor proprio.*

Nulla l'uomo fa, se non per amor proprio: virtù e vizi sono ugualmente effetti dell'amor proprio variamente diretto. Questa affermazione, non originale, il Leopardi ripete molte volte, come verità assiomatica; la quale però molto presto trova un'eccezione nella compassione. «La compassione che nasce nell'animo nostro alla vista di uno che soffre è un miracolo della natura, che in quel punto ci fa provare un sentimento affatto indipendente dal nostro vantaggio o piacere, e tutto relativo agli altri, senza nessuna mescolanza di noi medesimi» (p. 108 = I, 219). Un'altra eccezione egli la scopre a p. 516 (II, 37) in «un altro moto naturale, che sebbene somiglia alla compassione non per ciò è la stessa cosa. Ed è quella certa sensibilissima pena che noi proviamo nel vedere, per esempio, un fanciullo fare una cosa la quale noi sappiamo che gli farà male; un uomo che si esponga a un manifesto pericolo; una persona vicina a cadere in qualche precipizio senz'avvedersene. E simili. Questo dei mali non ancora accaduti. Allora proviamo ancora un'assoluta necessità d'impedirlo se possiamo, se no una pena assai maggiore.... Nell'atto de' mali parimenti, vedendo qualcuno cadere ecc.... Par che la natura nostra.... ci abbia tutti incaricati in solido di prov-

vedere per parte nostra alla conservazione di *tutto il buono*. Questo pensiero non è ripreso e proseguito più oltre. Ma sul problema della compassione ritorna molte volte, finchè non riesce a ricondurla ancora all'amor proprio. Già a p. 220, 3 (I, 321) osserva che «la compassione spesso è fonte d'amore, ma quando cade sopra oggetti amabili o per sè stessi, o in modo che, aggiunta la compassione, lo possano divenire. E questa è la compassione che dura e si riaffaccia più volte nell'anima», laddove quella destata da persona vecchia e brutta, anche più meritata, finisce ordinariamente colla presenza dell'oggetto. Oltre alla bellezza, una grande e somma origine di compassione è la differenza di sesso (233, 4 = I, 330). In una dissertazione sulle bellezze dell'Iliade, composta dal 5 all'11 agosto 1823, a p. 3107 dello *Zib.* (V. 188), finisce per spiegare largamente in che modo la compassione derivi dall'egoismo: «L'uomo si compiace del sentimento della compassione, perchè nulla sacrificando ottiene con essa quel sentimento che in ogni cosa e in ogni occasione gli è gratissimo, cioè una quasi coscienza di proprio eroismo e nobiltà d'animo. La sventura è naturalmente cagione di dispregio e anche d'odio verso lo sventurato, perchè l'uomo per natura odia come il dolore, così le idee dolorose. Mirando dunque, malgrado la sciagura, alla virtù dello sciagurato, e non abbominandolo nè disdegnandolo quantunque tale, e finalmente giungendo a compassionarlo, cioè a voler coll'animo entrare a parte de' suoi mali,

pare all'uomo di far uno sforzo sopra sè stesso, di vincere la propria natura, d'ottenere una prova della propria magnanimità.... L'egoismo arriva a prodursi e fabbricarsi un piacere col persuadersi d'annullare o d'interrompere le sue funzioni, applicando l'interesse dell'individuo ad altrui». E, aggiunge a p. 3169 (V, 222), «quando voi lo vedete sacrificar sè medesimo, egli è allora il più raffinato egoismo che si trovi, il più efficace e potente e imperioso, il più intimo e il più grande; perocchè egli è maggiore negli animi in proporzione ch'ei sono più vivi, delicati e sensibili, quale è necessario che sia in sommo grado chi può veramente di sua volontà e scelta sacrificar sè medesimo».

Manifestamente la compassione dal Leopardi è studiata come tipo degli affetti generosi ed eroici; e come dei pensieri intorno al talento la tendenza è a negare la gerarchia naturale degli ingegni, così dei pensieri intorno alla compassione e agli altri affetti nobili ed eroici, la tendenza è a negarne il valore, riducendoli a forme più raffinate di egoismo. Ma come nei pensieri sul talento, accanto alla tendenza pareggiatrice, si sveglia e finisce per prevalere quella che riconosce e definisce le disuguaglianze naturali, la stessa cosa accade nei pensieri intorno alla compassione ed alla generosità d'animo, approfondendo l'analisi delle condizioni interne che ci dispongono a questi sentimenti.

A p. 614 (II, 92) osserva esser cosa notevole «come l'uomo sommamente sventurato o scoraggiato della vita, e deposta già e

complorata la speranza della propria felicità, ma non per ciò ridotto a quella disperazione che non s'acqueta se non colla morte, naturalmente e senza veruno sforzo sia portato a servire e beneficiare gli altri, anche quelli che gli sono o del tutto indifferenti, od anche odiosi». In queste circostanze, egli dice «la persona degli altri sottentra nell'animo suo quasi interamente alla persona propria.... E l'animo dell'uomo che, mancatogli lo scopo della felicità, è moralmente morto, risorge ad una languida vita, ma tuttavia risorge e vive in altrui, cioè nello scopo dell'altrui felicità divenuto lo scopo suo». Non però questa bontà malata e languida può tenere il luogo agli occhi del Leopardi del valore morale. Molto meglio poteva sentirsi innalzato pensando quello che si legge a p. 940 (II, 283): «Si ha una sentenza o documento de' Bardi Britannici rinchiusa in certi versi che suonano così: *Il soffrire con pazienza e magnanimità è indizio sicuro di coraggio e d'anima sublime, e l'abusare della propria forza è segno di codarda ferocia*. L'uomo forte, ma nel tempo stesso magnanimo, deriva senza sforzo e naturalmente dal sentimento della sua forza un sentimento di compassione per l'altrui debolezza, e quindi anche *una certa inclinazione ad amare e una certa facoltà di sentire l'amabilità, trovare amabile un oggetto, maggiore che gli altri*. Ed egli suol sempre soffrire con pazienza dai deboli, piuttosto che soverchiarli, ancorchè giustamente».

In alcune bellissime pagine scritte dal 26 al 27 agosto 1823, ossia pochi giorni dopo di aver ridotto la compassione ad una

forma di egoismo più raffinato, il Leopardi spiega come a compitare, beneficiare o operare in qualunque modo per altrui ci disponga e ci faccia inclinare la forza, la felicità, il poco o niun bisogno dell'opera o dell'aiuto altrui; e ce ne distolga invece la debolezza, l'infelicità, l'esperienza delle sventure e dei mali sieno passati o massimamente presenti, il bisogno che l'uomo ha degli altrui soccorsi ed uffici. «L'amor proprio in un essere infelice è troppo occupato perch'egli possa dividere il suo interesse tra questo essere e i di lui simili». In questi esseri «l'amor proprio non è altro mai ch'egoismo, e l'egoismo è il loro carattere principalissimo; ma non veramente per colpa loro, piuttosto per necessità di natura» (vol. V, p. 286, 291).

La distinzione indicata qui per incidente fra egoismo e amor proprio, è pienamente sviluppata il giorno seguente 28 agosto 1823, a p. 3291, 1 (V, 298) «L'egoismo è quando l'uomo ripone il suo amor proprio in non pensare che a sè stesso, non operare che per sè stesso immediatamente, rigettando l'operare per altrui con intenzione lontana e non ben distinta dall'operante, ma reale, e saldissima, e continua d'indirizzare quelle medesime operazioni a sè stesso, come ad ultimo ed unico suo fine». I fanciulli e i giovani, gli uomini sensibili e immaginosi hanno maggior amor proprio, i maturi e i vecchi, e gli uomini torpidi hanno maggior egoismo. «Il sacrificio di sè stesso e dell'amor proprio, qualunque sia questo sacrificio non potendo esser fatto che

dall'amor proprio, e d'altronde essendo opera straordinaria, sopra natura e più che animale (certo in niuno altro animale o ente non se ne vede esempio, se non nell'uomo) anzi più ancora che umana, ha bisogno di una grandissima e straordinaria forza e abbondanza di amor proprio.... Restringendo il discorso concludo tanto esser lungi che l'egoismo sia in proporzione diretta dell'amor proprio, ch'egli è anzi in proporzione inversa; egli è segno ed effetto o della scarsezza e languidezza primitiva, o dello scemamento e affievolimento dell'amor proprio». Il 31 agosto (a p. 3314, 1 – V, 312) insiste e rafforza: «La natura dell'egoismo è un ghiaccio dell'animo; un freddo, un congelamento, una quasi concrezione, una durezza o indurimento, una secchezza o un disseccamento dell'amor proprio, una povertà, una scarsezza di vita ecc. Generalmente gli uomini meno soggetti a passioni veeementi, quelli che mai... furono trasportati da' piaceri e dal desiderio e furore di questi o che più nol sono; anche i meno iracondi, i più pazienti e simili, per natura o per abito contratto, sono i più inclinati all'egoismo, i più alieni abitualmente dal compatire o dal beneficiare, spesso anche i più ingiusti per volontà riflettuta». Prosegue osservando che il predicare e il praticare scrupolosamente l'osservanza delle leggi e la giustizia, nelle anime fiacche non è virtù, ma egoismo larvato, perchè «la via del retto è la meno pericolosa, la sola che nel mondo sia *palesamente* permessa. Essi vogliono che la società vegli per loro e provvegga loro senza loro fatica, e in modo ch'essi se ne riposino su di lei».

Questi tali sono grandissimi egoisti, chiusi alla compassione, ignari della beneficenza. Questa distinzione porge modo ancora a p. 3310 (V, 309) e a p. 3636, 2, (VI, 78) di distinguere fra il desiderio del piacere sessuale e l'amore, il quale ha per fine, almeno apparentemente, non il nostro piacere, ma gli oggetti medesimi dell'amore.

Così sulla fine dell'agosto 1823, come riusciva a ristabilire l'origine naturale, e con essa la dignità del talento, restituiva pure il suo valore alla virtù, alla generosità, al sacrificio, derivandoli dalla forza e dalla sovrabbondanza della vita.

CAPITOLO VI. – *Del piacere e dello spirito.*

La teoria del piacere s'intreccia in modo singolare colla critica dello spiritualismo. Nelle prime pagine dello *Zibaldone* (precisamente a p. 29 = I, 119) si legge questo pensiero: «Tutto è o può essere contento di sè stesso, eccetto l'uomo, il che mostra che la sua esistenza non si limita a questo mondo come quella delle altre cose». E a p. 106 (I, 217; tra il marzo e l'aprile del 1820), molto più largamente: «Come potrà essere che la materia senta e si dolga della propria nullità? E questo certo e profondo sentimento, massime nelle anime grandi, della vanità e insufficienza di tutte le cose che si misurano coi sensi, sentimento non di solo

raziocinio, ma vero, e, per modo di dire, sensibilissimo sentimento e dolorosissimo, come non dovrà essere una prova materiale, che quella sostanza che lo concepisce e lo sperimenta è di un'altra natura? Perchè il sentire la nullità di tutte le cose sensibili e materiali suppone essenzialmente una facoltà di sentire e comprendere oggetti di natura diversa e contraria; ora questa facoltà come potrà essere nella materia? E si noti ch'io qui non parlo di cosa che si concepisca colla ragione, perchè infatti la *ragione è la facoltà più materiale che sussista in noi* e le sue operazioni materialissime e matematiche si potrebbero attribuire in qualche modo anche alla materia; ma parlo di un sentimento ingenito e proprio dell'animo nostro che ci fa sentire la nullità delle cose indipendentemente dalla ragione; e perciò presumo che questa prova faccia più forza manifestando in parte la natura di esso animo. *La natura non è materiale come la ragione».*

Ho citato questo pensiero per intero, perchè è molto caratteristico, e, sebbene contraddica così apertamente colle opinioni materialistiche professate dal Leopardi in seguito con tanta fermezza, pure, in forma ancora incerta, contiene uno dei motivi fondamentali del suo pensiero: vedremo che alla fine delle sue meditazioni sarà ancora la sublimità del sentire quella per cui risorgerà, dopo lunga battaglia, più sicura e forte la sua fede in una nobiltà umana; tanto da farlo inclinare di nuovo ad ammettere un principio superiore alla materia (vedi il canto *Sopra un ritratto di bella donna*).

Fra il 12 e il 23 luglio dello stesso anno 1820 abbiamo una serie di pensieri, – da p. 165 a p. 183 dello *Zibaldone*, – dove per la prima volta si sforza di sistemare la sua teoria del piacere. Comincia a p. 165 (I, 271) colla critica del pensiero che ho testè citato; osservando che del sentimento descritto si può trovare una cagione semplicissima, e molto più materiale che spirituale: «L'anima umana (e così tutti gli esseri viventi) desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente benchè sotto mille aspetti, al piacere, ossia alla felicità, che considerandola bene è tutt'uno col piacere. Questo desiderio e questa tendenza non ha limiti, perchè è ingenita o congenita coll'esistenza, epperchè non può aver fine in questo o quel piacere che non può essere infinito, ma solamente termina coll'esistenza». Il nerbo di questo ragionamento è, che noi desideriamo l'infinito, non perchè ne abbiamo la concezione, ma solamente perchè il desiderio è connaturato alla nostra esistenza, epperchè nell'atto di ciascun piacere particolare e limitato sempre il desiderio sopravvive: desiderio, naturalmente, di altro piacere, al di là di ogni piacere limitato, e perciò di ogni limite. Sembra però che il concetto si annebbi, dove prosegue spiegando come l'animo non desidera questo o quel piacere, ma il piacere astratto e illimitato; che il desiderio del piacere è materialmente infinito in estensione (non solo nell'uomo ma in ogni vivente), e perciò la pena dell'uomo nel provare un piacere è di vederne subito i limiti. Molto meglio riafferma e chiarisce il suo concetto a p. 180, (I, 285) dove dice che «il desiderio del piacere

essendo una conseguenza della nostra esistenza per sè, e perciò solo infinito e compagno inseparabile dell'esistenza come il pensiero, tanto può servire a dimostrare la spiritualità dell'anima umana come la facoltà di pensare. Anzi è notevole come quel sentimento, che pare a prima giunta la cosa più spirituale dell'animo nostro, sia una conseguenza immediata e necessaria, nella nostra condizione presente, della cosa più materiale che sia negli esseri viventi, cioè dell'amor proprio e della propria conservazione, di quella cosa che abbiamo affatto comune coi bruti, e che, per quanto possiamo comprendere, può parer propria in certo modo di tutte le cose esistenti. Certamente non c'è vita senza amor di sè stessi e amor della vita». L'infinito che l'immaginazione può concepire non è, secondo questi pensieri, che una illusione procurataci dalla natura, e donata in maggior grado ai fanciulli, ai primitivi, ai barbari, e probabilmente alle bestie (mentre la ragione la distrugge), la quale illusione dovrebbe servire a distrarci dal desiderio: al che anche di altri mezzi la natura si sarebbe servita, come sono la moltitudine e varietà delle occupazioni, la meraviglia, le sensazioni vive e straordinarie.

Questo ultimo pensiero, in verità poco solido,¹ che l'infinito non esiste se non nell'immaginazione, la quale è una facoltà, «di

¹Cfr. Losacco, *Il Leopardi e la logica* ne *La Cultura*, 15 ottobre 1907.

concepire le cose che non sono, e in un modo in cui le cose reali non sono»; e che questa facoltà non prova nulla in favore della grandezza dell'uomo, perchè la natura l'ha posta in noi solamente per la felicità nostra temporale, in noi come negli altri animali; questo pensiero è opportunamente corretto a p. 472 (II, 11), il 4 gennaio 1821, dove afferma che «non solo la facoltà conoscitiva o quella di amare, ma neanche l'immaginativa è capace dell'infinito, o di concepire infinitamente, ma solo indefinitamente».

E così a p. 610 (II, 90), in tutto secondo il vero spirito dei pensieri intorno all'insaziabilità dei nostri desidesii, spiega che «neanche l'amor proprio è infinito, ma solamente indefinito.... Sebbene l'uomo e qualunque vivente si ama senza confine veruno, e l'amor proprio non ha limiti nè per durata nè per estensione, con tutto ciò l'animo umano o di qualunque vivente non è capace di un sentimento il quale contenga la totalità dell'infinito».

Con questi ritocchi, l'analisi tentata nei pensieri del luglio 1820, della nostra tendenza al piacere, e dei mezzi di soddisfarla, o almeno ingannarla e calmarla, è compiuta; e nei numerosissimi pensieri, che si trovano ancora, su questa materia, non s'incontrano più innovazioni notevoli; le sensazioni indefinite, il nuovo, il grande e il vivo, e infine la vita occupata ed attiva, sono ricordati infinite volte come mezzi efficaci per questo fine: cessando essi sottentra la noia, — se il desiderio non è d'altra parte reso più

languido da un languore generale del nostro corpo: il quale ancora è, per questo, piacevole. Il piacere non è mai nè presente nè passato; esso è sempre futuro (p. 532 = II, 46): anzi la pena cresce nel punto in cui si prova quello che si suol chiamare piacere, – perchè questo è un accrescimento di vita, e quindi di amor proprio e di desiderio (p. 3876, 1 = VI, 256).

Ma questa analisi non considera altro che l'egua-glianza di tutti i viventi nella qualità dei loro rapporti colla felicità. Molto presto si manifesta la tendenza a disporli in una scala, secondo l'intensità dei rapporti medesimi. A p. 1382, 2 (III, 126) afferma che «quanto più gli organi del vivente sono suscettibili, sensibili, vivi, insomma quanto è maggiore la vita naturale del vivente, tanto più sensibile e vivo è l'amor proprio (ch'è quasi tutt'uno colla vita) e quindi il desiderio della felicità ch'è impossibile, e quindi l'infelicità. Così accade dunque agli uomini rispetto alle bestie, così a queste pure gradatamente, così agli individui umani più sensibili, immaginosi ecc. rispetto agli altri individui della stessa specie». Pertanto «può essere maggiore o minore l'amor proprio, non così che l'individuo non si ami sempre quanto più può, ma riguardo all'intensità e a quella forza maggiore o minore di passione e di sentimento che la natura ha dato ai diversi individui e specie d'animali, e che l'assuefazione ha conservato o cresciuto o scemato» (p. 2205 = IV, 105). Più precisamente «la forza e il sentimento dell'amor proprio è tanto maggiore quanto

è maggior la vita o il sentimento vitale di ciascun essere; e *specialmente quanto è maggiore la vita interna, ossia l'attività dell'anima, cioè della sostanza sensitiva e concettiva*». Ecco che vediamo rispuntare la nozione dell'anima, sostanza distinta dal corpo. Nell'uomo è maggior quantità d'amor proprio, e quindi d'infelicità, che negli altri animali; e più l'accresce, quanto più egli viene perfezionandosi, come dicono, in forza della somma conformabilità che lo distingue, e cioè quanto più vien «crescendo la forza e la varietà e l'intimità del suo sentimento» onde «prevale in lui sempre più lo spirito cioè la parte sensitiva, al corpo, cioè alla parte torpida e grave»; poichè la civiltà consiste negli avanzamenti dello spirito; laddove il corpo «è manifestamente scaduto da quel ch'egli era nell'uomo naturale» (p. 2410, I = IV, 224). Questo pensiero è del 2 maggio 1822, e s'inserisce naturalmente fra i pensieri del medesimo tempo, nei quali conchiudeva che maggior conformabilità non è perfettibilità, ma corruttibilità maggiore.

Fin qui il Leopardi accetta i concetti di corpo e di spirito dalla tradizione volgare, senza pensare a definirli, nè ad indagarne di proposito i rapporti scambievoli: questa indeterminatezza di concetti appare nel pensiero che ho citato per ultimo, là dove dice che l'amor proprio è maggiore quanto è maggiore la vita o il sentimento vitale di ciascun essere, e *specialmente la vita interna*, e dove prosegue ammettendo come verità assiomatica, che l'assuefabilità degli organi sia disposizione ad accrescere la forza, la varietà e l'intimità del sentimento. Ma due pensieri, l'uno del 26

e l'altro del 27 novembre 1823, ricercano di proposito il primo la genesi del concetto di animo, il secondo i rapporti fra la vita esteriore e la vita interiore. Dice nel primo a p. 3910 sgg. (VI, 286); «Gli uomini, civilizzandosi di più in più, e sempre colla stessa proporzione acquistandone ed aumentandone di efficacia, d'importanza, di valore, di estensione, di attività, d'influenza forza e potere, di facoltà, la parte spirituale ed interna dell'uomo, si è venuti primieramente a riconoscere e supporre nell'uomo una parte nascosta e invisibile che i primitivi o non supponevano affatto o molto leggermente, e poco distintamente dalla parte visibile e sensibile; poscia a considerarla altrettanto quanto la parte esteriore; poi più di questa, e di mano in mano tanto più, oggimai che nell'uomo e in ciascun individuo umano, se la natura non ripugnasse (la quale all'ultimo non può mai essere nè spenta nè superata), non altro quasi si considererebbe che l'interiore, e per uomo non s'intenderebbe in nessun caso altro che lo spirito».

Nel secondo pensiero, a p. 3922 sgg. (VI, 296): «Bisogna accuratamente distinguere la forza dell'animo dalla forza del corpo. L'amor proprio risiede nell'animo. L'uomo è tanto più infelice generalmente quanto è più forte e viva in lui quella parte che si chiama anima. Che la parte detta corporale sia più forte, ciò per sè medesimo non fa ch'egli sia più infelice, nè accresce il suo amor proprio». «Nel totale e sotto il più dei rispetti [l'infelicità e l'amor proprio] sono in ragione inversa della forza propriamente

corporale, sia abituale sia passeggera.... La vita è il sentimento dell'esistenza. Questo è tutto in quella parte dell'uomo che noi chiamiamo spirituale. Dunque la maggiore o minor vita, e quindi amor proprio e infelicità, si deve misurare dalla maggior forza non del corpo ma dello spirito. E la maggior forza dello spirito consiste nella maggior delicatezza, finezza ecc. degli organi che servono alle funzioni spirituali.... La delicatezza del fisico interno corrisponde naturalmente ed è accompagnata da quella dell'esterno..... Generalmente parlando, quanto nel vivente è maggiore la forza e l'operazione e passione e sensazione del corpo particolarmente detto (sia per natura, o per abito, o per altro) tanto è minore la vita, l'azione e la passione dello spirito, cioè la vita propriamente detta»; perchè «la materia (cioè quella parte delle cose e dell'uomo che noi più peculiarmente chiamiamo materia) non vive, e il materiale non può essere vivo e non ha che far colla vita, ma solamente coll'esistenza, la quale, considerata senza vita, non è capace nè di amor proprio, nè d'infelicità.... L'esistenza può esser maggiore senza che lo sia la vita. L'esistenza del leone può dirsi maggiore di quella dell'uomo. La vita al contrario. L'esistenza e la vita insieme del leone è maggiore rispetto all'ostrica, alla testuggine, alla lumaca, al giumento, al polipo. La vita del leone è maggiore che non quella delle piante anche più grandi, de' globi celesti ecc.. L'esistenza al contrario».

In questo pensiero sono da notare più cose. In primo luogo

esso risolve finalmente il problema dell'origine dell' amor proprio; il quale più volte il Leopardi aveva tentato di derivare dal concetto stesso dell'essere: confondendo arbitrariamente l'essere colla vita e senza riuscire a dar ragione delle differenze che pur sentiva esistere tra gli esseri rispetto all'amor proprio.

In secondo luogo in questo pensiero si manifesta una intuizione, se non rigorosamente analizzata, in fondo giusta di quella distinzione, fondamentale ad ogni filosofare, tra i fatti esterni e gl'interni, e quindi tra materia e spirito, tra esistenza e coscienza. Poichè quello che in questo luogo il Leopardi chiama sentimento vitale, o vita, è manifestamente la coscienza. Di qui innanzi egli negherà ancora in astratto la nozione metafisica dello spirito (al che egli ha avuto cura di tenersi aperta la strada colle circonlocuzioni «quella parte dell'uomo che noi chiamiamo spirituale» e «quella parte delle cose e dell'uomo che noi più peculiarmente chiamiamo materia»). A questo lo movevano il suo bisogno di concretezza, e l'avversione a tutto l'accattato e il falso ch'ei sentiva negli entusiasmi spiritualistici dei romantici. Ma praticamente rispetto a sè e rispetto all'uomo in generale egli ha fermato con sufficiente sicurezza la nozione di ciò che in esso è di natura spirituale e della sua dignità.

Ritrovata così nella sua vera ed intima sede, che è il fatto medesimo della vita cosciente, la profondissima scaturigine del dolore umano, il suo pessimismo diventa più sicuro e più vasto. Di ciò parleremo nell'ultima parte di questo lavoro. Per ora ci basti

riassumere i risultati ottenuti sin qui. Verso la metà del 1821 il Leopardi era giunto alla negazione del valore, in quanto lo si pensi come bellezza e bontà assoluta. Verso la fine del 1823 egli ha riconosciuto nel talento, negli affetti generosi, e nel prevalere dello spirito, ossia della vita cosciente, sulla materia, ossia sulla vita vegetativa, le manifestazioni concrete del valore, ossia i fondamenti sufficienti e legittimi per una valutazione comparativa degli esseri.

PARTE SECONDA

Interpretazione pessimistica della storia.

Considerazioni generali.

Studiando nel loro formarsi e svolgersi alcune delle teorie leopardiane, siamo giunti già alla parte più profonda del suo pessimismo, dove esso trova la radice del male nell'essenza stessa della nostra umanità, anzi dell'essere vivente: ma dell'ipotesi di un'origine storica del male non abbiamo ancora trovato nessuna traccia. Ciascuna delle teorie enunciate ci apparve colorita di pessimismo universale, fin da quando il Leopardi cominciò a filosofare. In verità un esame attento anche dei soli canti basterebbe a dimostrare, come ho già accennato, che dappprincipio egli esitò fra le due concezioni; e in progresso di tempo, maturando il suo pensiero, finì solamente per abbandonarne l'una, ossia quella che chiamano concezione storica del pessimismo.

Mosse, come ognuno sa, dal presupposto che la civiltà creata dalla ragione umana è in contrasto cogli intenti della natura. Quando si cerca l'origine di questo pensiero, si ricorre di solito al Rousseau. Ma, oltre che questa nostalgia delle origini ha caratteri diversi nel Rousseau e nel Leopardi, sotto forme diverse essa è poi comune e profondamente radicata in molti pensatori e poeti dell'età romantica: e sarebbe alquanto superficiale credere

che il rimando ad una fonte scritta basti a render ragione di un pensiero comune a tutta un'età, e da molti grandi così profondamente e tragicamente vissuto. Non sarà mai valutata abbastanza la terribilità di quel pensiero. Non fu solo stanchezza passeggera dei vincoli sociali, e moda sentimentale e pastorellesca; fu una domanda che si rivolsero seriamente parecchie delle nature più virili: se l'umanità non avesse sbagliato strada. Il dubbio e la critica non poteva fermarsi a questo punto; ma doveva risalire necessariamente dalla civiltà alla facoltà nostra raziocinativa che celebra in essa il suo trionfo, e di lì alla coscienza, e finalmente alla vita. Farsi quella domanda significava dunque proporsi, come oggi si suol dire, una revisione totale dei valori accettati, e uno smisurato approfondimento della conoscenza di sè. Una delle tendenze della rinascenza, il razionalismo, aveva dato i suoi frutti, e si era isterilita; occorreva ridiscendere all'ultimo fondo del nostro essere, per ritrovarvi le primitive sorgenti della vita interiore, e dell'azione: l'ideale, la passione, l'ispirazione e la fede. Di qui la grande fioritura metafisica che muove dal noumeno e dall'*a priori* kantiano; di qui la profondità della lirica e del dramma romantico.

Noi studieremo come si svolse e si atteggiò quel pensiero nella mente del Leopardi.

Nella condizione odierna dell'umanità, la ragione ha sostituito i suoi calcoli ai liberi moti dell'immaginazione e del cuore, così nella vita pratica come nell'arte e nella poesia: nell'uno e

nell'altro campo essa annulla l'uomo. Questo è il principio da cui muove la critica leopardiana dello Stato da una parte, della Scienza e della Filosofia dall'altra.

CAPITOLO I. – *Critica dello Stato.*

Quel bisogno di libertà e d'azione che esplose in congiure e rivoluzioni per tutta la prima metà del secolo decimonono, fu sentito dal Leopardi con intensità straordinaria. Del suo appassionato amore per il primo dei grandi ribelli, l'Alfieri, abbiamo prove anche più significative che la nota strofa della canzone al Mai. Poche ore dopo aver finito di leggere la sua *Vita*, il 27 novembre 1817, stando in letto, gli venne «prima il desiderio e proponimento di visitare il sepolcro e la casa dell'Alfieri, e dopo il pensiero che probabilmente non potrebbe», e con quei pensieri gli veniva composto, ancor prima d'addormentarsi, il sonetto entusiastico che si legge a p. 17 degli *Scritti vari*. Non so se altri abbia già notato quanto vi sia d'alfierano nella feroce lucidità d'analisi interiore del *Diario d'amore*, scritto negli ultimi giorni di quell'anno 1817; e in una lettera al Giordani del 29 dicembre di quell'anno egli cita una massima del suo Alfieri, chiamandola santa.

È noto quanto soffrisse della pedantesca tirannia domestica,

fino a tentare, poco dopo compiuti i 21 anni, la fuga. Molto presto scorse nella vita uggiosamente vincolata e meschina della sua famiglia un'immagine, peggiorata sì, ma pur sempre un'immagine del moderno vivere civile; e reagì considerando la società come un male. È del maggio 1820, a p. 112, (I, 223) un pensiero dove osserva che «Gesù Cristo fu il primo che personificasse e col nome di mondo circoscrivesse e definisse e stabilisse l'idea del perpetuo nemico della virtù, della innocenza, dell'eroismo, della sensibilità vera, d'ogni singolarità dell'anima, della vita e delle azioni, della natura insomma, che è quanto dire la società», e per parte sua conveniva «esser purtroppo vero che, come l'individuo per natura è buono e felice, così la moltitudine, e l'individuo in essa, è malvagio e infelice». E il 29 luglio, (a p. 191 = I, 296): «il primo autore delle città, vale a dire della società, secondo la Scrittura, fu il primo riprovato, cioè Caino, e questo dopo la colpa, la disperazione e la riprovazione. Ed è bello il credere che la corruttrice della natura umana, e la sorgente della massima parte de' nostri vizi e scelleraggini, sia stata in certo modo effetto e figlia e consolazione della colpa. E come il primo riprovato fu il primo fondatore della società, così il primo che definitivamente la combattè e maledisse fu il redentore della colpa, cioè Gesù Cristo».²

²Questo pensiero contiene la materia delle due prime *strofe*

I. Ma il problema dell'origine della umana corruzione e infelicità lo interessava troppo seriamente, perchè potesse contentarsi di queste osservazioni generiche: già alcuni pensieri compresi fra questi due iniziano la critica del presente stato sociale, e le indagini intorno alla possibilità di altri stati migliori. Il 18 giugno 1820 (a p. 128 = I, 237) osserva che la passione della gloria «è così propria dell'uomo in società, e così naturale, che anche ora in tanta morte del mondo e mancanza di ogni sorta di eccitamenti, non di meno i giovani sentono il bisogno di distinguersi, e non trovando altra strada aperta come una volta, consumano le forze della loro giovinezza, e studiano tutte le arti, e gettano la salute del corpo e si abbreviano la vita, non tanto per amor del piacere, quanto per essere notati e invidiati e vantarsi di vittorie vergognose», e questo perchè «al corpo, che è quella parte che fa il più, e nella quale consiste per natura delle cose il valore della massima parte degli uomini, non resta altra strada di gloria» (p. 130 = I, 239). Oltre questa, ai giovani non resta oggi

dell'Inno ai Patriarchi, e mostra, contro l'opinione di Giovanni Negri (*Divagazioni Leopardiane*, vol. III, p. 148), che il Leopardi non si faceva scrupolo di sostituire la colpa di Caino all'errore di Adamo, e considerare Caino come il primo riprovato, e autore della corruzione nostra: non per l'eredità mistica della colpa, ma per le conseguenze storiche di essa.

altra strada alla gloria che quella della letteratura «che rovina parimenti il corpo.... E così per conseguenza s'infacchiscono sempre più le generazioni degli uomini e questo effetto della mancanza d'illusioni esistenti nel mondo come una volta, divien cagione di questa stessa mancanza, a motivo del poco vigore». Sarebbe compito dei reggitori quello di «ritrovare e procacciare la felicità destinata dalla natura all'uomo» (p. 194 = I, 298), rinnovando le illusioni perdute, e soddisfacendo l'ardore che «porta i giovani a procacciarsi una vita, e a sdegnare la nullità e la monotonia» (p. 195 = I, 299).

A p. 543 sgg. (II, 53) incontriamo il primo tentativo un po' ampio di teoria dei governi, e storia ideale della loro origine e della loro fatale declinazione. Nessun governo può essere altro che cattivo quando gli uomini hanno perduto lo stato naturale e le illusioni che sono proprie di esso. Il governo perfetto sarebbe, con un principe perfetto, la monarchia, mediante la quale soltanto è dato di ottenere l'unità d'intenti e di opere per cui è costituita la società. Ma «ridotti gli uomini allo stato di depravazione,.... non fu più possibile trovare un principe perfetto, e quando anche si fosse trovato, non fu più possibile che, diventato principe, si conservasse tale. L'onnipotenza sua, provvidenziale finchè era rivolta al bene comune, divenne esiziale quando fu usata per soddisfare il suo egoismo. Perciò fu necessario fondare lo stato libero o democratico, certamente il migliore di tutti,

fino a tanto che il popolo conservò tanto di natura da esser suscettibile in potenza ed in atto di virtù, di eroismo, di grandi illusioni, di forza d'animo, di buoni costumi. Ma la perfetta uguaglianza è la base necessaria della libertà; perchè, come l'unità del potere porta il monarca ad abusarne e passare i limiti, così la maggioranza del potere porta il maggiore ad abusarne e a cercare di accrescerlo: e così le democrazie ricadono nella monarchia. Ora il solo preservativo contro la troppa e nocevole disuguaglianza nello stato libero è la natura, cioè le illusioni naturali, le quali dirigono l'egoismo e l'amor proprio appunto a rifiutare ogni singolarità e maggioranza eccetto quella dei sacrifici, dei pericoli e delle virtù conducenti alla conservazione della libertà e alla uguaglianza di tutti.

Il solo rimedio contro le disuguaglianze, che pur nascono, è la natura, cioè parimenti le illusioni naturali; le quali fanno e che queste disuguaglianze non derivino se non dalla virtù e dal merito; e che la virtù e l'eroismo della nazione le tolleri, anzi le veda senza invidia e con piacere, come effetto del merito, e non si sforzi di arrivare a quella superiorità, se non per lo stesso mezzo della virtù e del merito; e che quelli che hanno conseguito la detta superiorità non se ne valgono in danno dei concittadini. Ma, spente le illusioni, tornato in campo il basso egoismo, aggiunte le ricchezze, il lusso, le clientele, le *ambitiones*, la filosofia, l'eloquenza, le arti e le altre infinite occupazioni e *πλεονεξίαι* della società, le democrazie si indebolirono, crollarono, e finalmente

caddero».

Posto così il principio che la forza di qualunque governo si fonda unicamente sulla virtù dei cittadini, e quindi sulle illusioni da cui questi sono animati, si applica con molta pertinacia a indagare le condizioni che in altri tempi poterono tenerle in vita e fomentarle, e le cagioni che oggimai le hanno spente irreparabilmente.

Una lunga e bella dissertazione scritta dal 30 marzo al 4 aprile (p. 872, 1 = II, 232) dimostra che, poichè l'uomo nulla fa se non per amor proprio, la fonte delle virtù e dell'eroismo non è se non quella particolar modificazione dell'amor proprio che si chiama amor di patria. Ma come l'amor proprio implica l'odio degli altri, così l'amor di patria implica l'odio degli stranieri. Ora il soverchio restringersi dei vincoli sociali da una parte, mettendo in gravissimo conflitto gli interessi e le passioni dei cittadini di un solo stato, a causa della strettezza e vicinanza, — e con quello la nessuna partecipazione che ciascuno prende al governo, — rendono impossibile l'amor di patria; d'altra parte l'estremo allargarsi della società, che oramai abbraccia insieme tutte le nazioni civili, rende impossibile l'odio contro gli stranieri. Lo spegnersi di queste due grandi passioni lascia tutto il campo libero all'egoismo e all'odio di ciascun individuo contro tutti gli altri individui dell'umana specie, d'onde derivano tutti i mali del moderno vivere civile.

«La fola dell'amore universale, del bene universale col qual bene ed interesse non può mai congiungersi il bene e l'interesse

dell'individuo, che travagliando per tutti non travaglierebbe per sè, nè per *superar nessuno*, come la natura vuol ch'ei travagli, ha prodotto l'egoismo universale..... Le nazioni sono in pace al di fuori ma in guerra al di dentro, e in guerra senza tregua e in guerra d'ogni giorno, ora, momento, e in guerra di ciascuno contro ciascuno e senza neppur l'apparenza della giustizia, e senz'ombra di magnanimità o almeno di valore, insomma senza una goccia di virtù qualunque, e senz'altro che vizio e viltà; in guerra tanto più atroce e terribile quanto è più sorda, muta, nascosta; in guerra perpetua e senza speranza di pace. Non si odiano, non si sopprimono i lontani e gli alieni? Ma si odiano, si perseguitano, si sterminano a tutto potere i vicini, gli amici, i parenti, si calpestano i vincoli più sacri, e la guerra essendo tra persone che convivono, non c'è un istante di calma nè di sicurezza per nessuno».

Quanto alle guerre moderne, esse «sono certo meno accanite delle antiche, la vittoria meno terribile e dannosa al vinto» perchè «non esistendo più nazioni, e inimicizie nazionali, nessun popolo è vinto, nessuno è vincitore.... Ma esse guerre non sono già meno frequenti nè meno ingiuste delle antiche. Perchè la sorgente delle guerre, che una volta era l'*egoismo nazionale*, ora è l'egoismo *individuale* di chi comanda le nazioni, anzi costituisce le nazioni.

Non è cosa tanto opposta alla natura, quanto che un individuo, senza nè odio abituale, nè ira attuale, con nessuno o quasi nessuno vantaggio ed interesse suo, per comando di persone che

certo non ama gran fatto e probabilmente non conosce, uccida un suo simile che non l'ha offeso in nessuna maniera, che per dir poco non conosce neppure e non è conosciuto dall'uccisore; anzi di più, un individuo ch'egli odia per lo più molto meno di quello che gli comanda di ucciderlo, e certo meno di gran parte fra' suoi stessi compagni d'armi e fra' suoi concittadini.

Non solamente le virtù pubbliche, ma anche le private, e la morale e i costumi delle nazioni sono distrutti dal loro stato presente. Dovunque ha esistito vero e caldo amor di patria, e massime dove più, cioè nei popoli liberi, i costumi sono stati sempre quanto fieri, altrettanto gravi, fermi, nobili, virtuosi, onesti e pieni d'integrità. Quest'è una conseguenza naturale dell'amor patrio, del sentimento che le nazioni e quindi gli individui hanno di sè stessi, della libertà, del valore, della forza delle nazioni, della rivalità che hanno colle straniere e di quelle illusioni grandi e costanti e persuasive che nascono da tutto ciò, e che vicendevolmente lo producono.... Le virtù private si trovano sempre in proporzione coll'amor patrio e colla forza e magnanimità d'una nazione; e l'indebolimento di queste cose colla corruttela dei costumi; e la perdita della morale si trova nella storia sempre compagna della perdita dell'amor patrio, dell'indipendenza delle nazioni, della libertà interna e di tutte le antiche e moderne repubbliche; influendo sommamente e con perfetta scambievolezza la morale e le illusioni che la producono sull'amor patrio, e l'amor patrio sulle illusioni e sulla morale».

L'amplessimo sviluppo (occupa nel manoscritto dello *Zibaldone* una quarantina di pagine) e l'eloquenza di questa dissertazione, furono in parte ispirati dai casi suoi. Poichè il giorno stesso in cui vi pose mano, il 30 marzo 1821, aveva scritto due lettere, l'una al Perticari e l'altra al Mai, disperatissime per le catene domestiche e la viltà paesana da cui gli era soffocata la vita, chiedendo, con trepidazione e pena eccessiva, il loro appoggio per ottenere un'umile carica in Vaticano. Lo stato di attesa, in cui si poneva con questo passo, gli irritava insieme il sentimento delle pene che gli venivano dalla piccola società in cui era imprigionato, e la ripugnanza alle meschine ed aspre battaglie di egoismi, in cui doveva implicarsi, per aprirsi una via nella società più grande. Questo è un esempio come il suo pensiero si nutrisse continuamente della esperienza vissuta, e come dal fatto ascendesse naturalmente alla teoria, e dagli interessi privati alle speculazioni universali.

Nei giorni seguenti continuò a raccogliere osservazioni intorno alle condizioni necessarie perchè si mantenga la libertà e la virtù di un popolo: come a mantenere l'eguaglianza sia necessario l'istituto della schiavitù oppure l'ordinamento della nazione per caste; come l'amor patrio si nutra della boria nazionale, anche assolutamente irragionevole; come «in qualunque nazione antica o moderna s'incontrino grandi errori contrari alla natura, quivi non s'incontra niente o ben poco di grande, di bello, di buono»: e come questo spieghi non meno la corruzione delle

nazioni moderne per troppa scienza, che quella degli antichi orientali, per le superstizioni innaturali. Il giorno 11 aprile (quando probabilmente aveva ricevuto notizia del cattivo esito delle sue pratiche a Roma; vedi lettera al Cancellieri del 16 aprile), condensava il suo pensiero intorno alla società moderna in questo energico paragone: «Oggi l'uomo è nella società quello che è una colonna d'aria rispetto a tutte le altre e a ciascuna di loro. S'ella cede, o per rarefazione o per qualunque conto, le colonne lontane, premendo nè più nè meno in tutti i lati, tutte accorrono ad occupare e riempire il suo posto.

Così l'uomo nella società egoista. L'uno premendo l'altro, quell'individuo che cede in qualunque maniera, o per mancanza di abilità o di forza, o per virtù e perché lasci un *vuoto di egoismo*, deve essere sicuro di esser subito calpestato dall'egoismo che ha d'intorno per tutti i lati, e di essere stritolato come una macchina pneumatica, dalla quale, senza le debite precauzioni, si fosse sottratta l'aria» (p. 930, 1 – II, 274).

Dello stesso anno 1821 lo *Zibaldone* conta ancora parecchi pensieri politici, che tralascerò di esaminare perchè non aggiungono nulla di sostanziale al detto sin qui. Degno di nota è quello del 26 agosto (p. 1563, 1 = III, 234): «La virtù, l'eroismo, la grandezza d'animo non può trovarsi in grado eminente, splendido e capace di giovare al pubblico se non che in uno stato popolare» perchè i privati potenti molto raramente e per accidente sono amanti della virtù e capaci d'incoraggiarla nei sudditi; mentre la

moltitudine lo è necessariamente: poichè la virtù giova al pubblico necessariamente, essendo virtù il procurare il bene pubblico. «Oltracciò quelle qualità che si esercitano per piacere ad una società molto estesa, come dire alla nazione, sono quasi inseparabili da una certa grandezza d'animo; e contribuisce questa circostanza a render gli uomini virtuosi, e veramente virtuosi. Il soggettarsi alla nazione è piuttosto grandezza che bassezza. Dove che il far corte all'individuo per cattivarsene la grazia, il soggettarsi ad un uomo *uguale a voi*, e nel quale non vedete nessuna bella illusione che nobiliti il vostro abbassamento (come accade riguardo alla nazione, la cui moltitudine pone quasi lo spettatore in una certa distanza, e la distanza dà pregio alle cose; alla nazione dove si suppongono grandi e buone qualità in massa); tutto questo impicciolisce, avvilitisce, abbassa, umilia l'animo, e gli fa ben sentire il suo degradamento, laonde è incompatibile colla virtù».

Il risultato di tutte queste riflessioni è (p. 1096, 1 = II, 401) non già che gli antichi fossero pienamente felici, cosa impossibile all'uomo «specialmente uscito dai limiti della natura primitiva», ma che, contrariamente all'opinione comune, «l'uomo, essendo perfetto in natura, quanto più si allontana da lei tanto più cresce l'infelicità sua; che la perfettibilità dello *stato sociale* è definitissima...; che l'antico stato sociale aveva toccato i limiti della sua perfettibilità, limiti tanto poco distanti dalla natura quanto è

compatibile coll'essenza di stato sociale e coll'alterazione inevitabile che l'uomo ne riceve da quello che era primitivamente»; che pertanto lo stato sociale antico «era meno infelice del moderno».

Era meno infelice perchè fomentava negl'individui le illusioni e promuoveva la grandezza dell'animo e l'esercizio della virtù. Questo è caratteristico delle speculazioni politiche del Leopardi; che presuppongono a scopo degli ordinamenti civili non la conservazione e la prosperità dello stato, ma il bene degli individui: certamente non il bene materiale. Come prima si è visto che le ricerche intorno al piacere lo conducevano a meditare sul problema della spiritualità, così qui il bene degli individui egli ripone non altrove che nel valore morale, nell'attività, nella grandezza e nella virtù. Alla moralità implicitamente riconosce un valore indipendente e assoluto; ma ritenendo, dietro gli insegnamenti dei sensisti, che l'uomo non possa agire se non per amor proprio, indaga i mezzi per trasformare l'amor proprio in modo da renderlo partecipe del valore morale; e ne attribuisce il compito allo stato.

II. Ma fin da principio abbiamo veduto, quanto alla critica dello stato moderno, la tendenza ad una negazione radicale della società. Questa tendenza si riafferma con molto maggiore energia in un pensiero del 2 novembre 1822 (p. 2644 = IV, 351): «L'uomo odia l'altro uomo per natura e necessariamente, e

quindi per natura esso, siccome gli altri animali, è disposto contro il sistema sociale. E siccome la natura non si può mai vincere, perciò veggiamo che niuna repubblica, niuno istituto e forma di governo, niuna legislazione, niun ordine, niun mezzo morale, politico, filosofico, d'opinione, di forza, di circostanza qualunque, di clima ecc., è bastato nè basta nè mai basterà a far che la società cammini come si vorrebbe, e che le relazioni scambievoli degli uomini fra loro vadano secondo le regole di quelli che si chiamano diritti sociali e doveri dell'uomo verso l'uomo».

Amor proprio e odio degli altri sono inseparabili nell'uomo. Anticamente l'egoismo individuale si trasformò in egoismo nazionale, il quale ebbe le due facce dell'amor patrio e dell'odio per lo straniero. Quello fu, secondo i pensieri del 1921, lo stato della società più vicino alla perfezione. Ma un pensiero del 4 marzo 1823 (p. 2679, 1 = IV, 373) va molto più oltre. L'età delle nazioni non fu che il secolo d'argento dell'umanità, e fu preceduto dal secolo d'oro, quando «nemici naturali degli uomini furono le fiere e gli elementi ecc.; quelle, soggetti di timore e d'odio insieme, questi di solo timore (se già l'immaginazione non li dipingeva a quei primi uomini come viventi). Finchè durarono queste passioni sopra questi soggetti, l'uomo non si insanguinò dell'altro uomo, anzi curò e ricercò lo scontro, la compagnia, l'aiuto del suo simile, senza odio alcuno, senza invidia, senza sospetto, come il leone non ha sospetto del leone. Quella fu veramente l'età dell'oro e l'uomo era sicuro fra gli altri uomini; non per altro

se non perch'esso e gli altri uomini odiavano e temevano dei viventi e degli oggetti stranieri al genere umano; e queste passioni non lasciavano luogo all'odio invidia o timore verso i loro simili, come appunto l'odio dei Persiani impediva o spegneva le dissensioni in Grecia, mentre quelli furono odiati e temuti». Ma quando l'uomo incivilito si sentì sicuro dalle fiere e dagli elementi «la nazione umana, per così dire quasi vincitrice de' suoi nemici, e guasta dalla prosperità rivolse le proprie armi contro sè stessa, e qui cominciano le storie delle diverse nazioni».

Ei trova (a p. 3082, 1 = V, 175) una prova che lo stato di società nel genere umano non è conforme alla natura, nel fatto che «qualunque società, e più le civili e massime le più civili tendono continuamente a cadere nella monarchia, e presto o tardi, qualunque sia la loro politica costituzione, vi cadono inevitabilmente», e «nelle società non havvi nè vi può avere stato politico durabile se non il monarchico assoluto»; e questo a sua volta «tende sempre e cade quasi subito e irreparabilmente nel despotismo», che è il peggiore stato politico possibile, e il più contrario alla natura.

Infine dal 25 al 30 ottobre 1823 (p. 3773, 1 = VI, 164), per ben 38 pagine dello *Zibaldone*, ripigliava, sviluppava e sistemava con molta cura i suoi pensieri intorno al fine della società, alle condizioni della sua perfezione, all'egoismo innato nei viventi, e soprattutto negli uomini, per dimostrare che l'uomo è meno sociale di tutti gli altri viventi, «perchè, avendo più vitalità, ha più

amor proprio, e quindi necessariamente ciascun individuo umano ha più odio verso gli altri individui sì della sua specie sì delle altre». Or, poichè «ogni odio naturalmente si accresce a mille doppi colla continua presenza dell'oggetto odiato.... massime quando quest'odio sia naturale, in modo che, per natura, ei non possa mai essere deposto»; ne consegue che «tanto è consentaneo riunire insieme in una repubblica sotto buone leggi, i falconi e i passerì (quando anche ai falconi si tagliassero gli artigli e si operasse in modo che di forza fisica non eccedessero i loro compagni), quanto riunire gli uomini in istretta società sotto qual si voglia legislazione. Come la guerra nasce inevitabilmente dalla società stretta qual ch'ella sia, notisi che non vi ha popolo sì selvaggio e sì poco corrotto, il quale, avendo una società, non abbia guerra, e continua e crudelissima». Si pensi poi alle orribili e smisuratissime crudeltà di cui gli uomini si mostrano capaci verso gli altri uomini, sia accidentalmente per ira e per vendetta, sia abitualmente obbedendo alla superstizione e al costume. «Generalmente parlando, le dette crudeltà tanto sono più frequenti e maggiori, e le guerre tanto più feroci e continue e micidiali, quanto i popoli sono più vicini a natura. Da questo si deduce per cosa certa e incontrastabile che l'uomo non ha potuto arrivare a quello stato di società che or si considera come a lui conveniente e naturale, e come perfetto, o meno imperfetto, se non passando per degli stati evidentemente contrarissimi alla natura.... Pertanto

io domando se è possibile, se è ragionevole il credere che la natura abbia destinato ad una specie di esseri (e massime alla più perfetta) una perfezione e felicità, per ottener la quale le convenisse assolutamente passare per uno o più stati di somma infelicità, di somma imperfezione, sì rispetto a sè medesimi, sì rispetto al resto della natura. Una perfezione o felicità della quale essa per lunghissimi secoli, e infiniti individui suoi per tutta la vita loro, non solo non dovessero esser partecipi, ma averne anzi necessariamente tutto il contrario». Più tardi (p. 3932, 3 = VI, 306) correggeva ancora questo pensiero, osservando che in fondo i danni e le snaturatezze della vita sociale non sono minori nella maggior civiltà che nello stato selvaggio; differendo solo in questo, che dal fisico si trasportano al morale. «Anzi, quanto è maggiore l'infelicità dello spirito che quella del corpo, tanto è maggiore il danno morale.... che gli uomini civili si recano scambievolmente; e quindi tanto maggiore è l'infelicità che gli uni agli altri in tal società si procurano, di quella che nelle società barbare o semibarbare o semicivili in proporzione».

La natura non ci aveva destinati alla civiltà. Di questa proposizione il Leopardi cercò seriamente le prove per diverse vie. Queste sono, in primo luogo, come s'è visto, l'estrema lunghezza del tempo occorso per giungervi; in secondo luogo, e soprattutto, la difficoltà estrema della massima parte delle invenzioni necessarie al nostro vivere civile, e il fatto che per lo più furono dovute al caso (vedi, nel primo degli indici, i pensieri registrati sotto la

rubrica *Caso*). Ebbe il Leopardi l'avvedutezza, per il suo proposito, di affermare e cercare le prove che quel principalissimo strumento di civiltà che è l'alfabeto «non fu inventato in più luoghi, al medesimo tempo o in diversi tempi, ma in un solo, e da questo *passò* la cognizione e l'uso della detta scrittura di mano in mano a tutte le nazioni che scrivono alfabeticamente» (p. 2619, 2 = IV, 339). E generalmente, egli dice, si spiega l'universale diffusione di moltissimi degli usi, invenzioni ecc. che hanno cagionato la corruzione del genere umano o vi hanno contribuito, osservando che «tutte le cose persuadono una esser stata la culla del genere umano e ad una sola origine doversi tutto riferire. Certo per lunghissimo tempo ebbe tutto il genere umano stretta relazione insieme, stante la prossimità dei luoghi che esso, accrescendosi e dilatandosi, veniva di mano in mano occupando». (p. 3661 = VI, 93).

Tutti questi pensieri implicano un concetto mitologico della natura, pensata come un essere che preordina le cose ad un fine determinato. Parecchi anni più tardi, il 20 ottobre 1828 (p. 4413, 2 = VII, 348) egli annotava: «Quando io dico, la natura ha voluto, non ha voluto, ha avuto intenzione ecc., intendo per natura quella qualsiasi intelligenza, o forza, o necessità, o fortuna, che ha formato l'occhio a vedere, l'orecchio a udire; che ha coordinato gli effetti alle cause finali *parziali* che nel mondo sono evidenti»; ma, come vedremo in seguito, l'opinione sua rispetto ai

rapporti fra la natura e la creatura, in quel tempo era molto mutata. Invece nel dicembre 1820 (a p. 393, 2 = I, 441) s'industriava di mostrare che «il *suo* sistema intorno alle cose ed agli uomini, e l'attribuir *ch'egli faceva* tutto o quasi tutto alla natura, e pochissimo o nulla alla ragione, ossia all'opera dell'uomo e della creatura, non si oppone al cristianesimo». E il primo argomento ch'egli adduceva, era che «la natura è lo stesso che Dio». In molti luoghi dello *Zibaldone* poi si adoperava a scagionare la natura di «quelli che noi chiamiamo inconvenienti accidentali nell'immenso e complicatissimo sistema della natura e nella sua lunghissima durata. Che sebben questi non ci paiano sempre minimi, bisogna considerarli in proporzione della detta immensità e complicazione e della gran durata del tempo. – Per iscusare da una parte la natura, e dall'altra parte per vedere se siano veramente accidentali e contrari al sistema, e non derivati da esso, basta vedere se si oppongono all'andamento prescritto e ordinato primitivamente dalla natura delle cose, e se ella vi ha opposto tutti gli ostacoli compatibili, che spesso possono riuscire insufficienti, come nella macchina la meglio immaginata e lavorata» (p. 1079, 1 = II, 389).

L'indirizzo della speculazione leopardiana è dunque, almeno fin qui, tutto quanto teleologico; come lo definì egli stesso nella *Epistola al Pepoli*, e in un pensiero del 22 agosto 1823; nel conoscere l'«intenzione vera e profonda della natura, quel ch'ella ha destinato, la cagione (lasciamo stare l'efficiente) la cagione finale

del suo essere e del suo essere tale.... dee consistere lo scopo del filosofo» (p. 3238 = V, 265). Questo in parte deriva forse dalle abitudini scolastiche della sua prima coltura; ma in gran parte certo si spiega coi motivi affettivi del suo speculare. Posto che tutta l'opera cosciente e volontaria dell'uomo nei secoli non abbia servito che a peggiorare la sua condizione sulla terra; importava al Leopardi di scoprire fuori dell'uomo la norma della sua perfezione e felicità. Che questa norma esistesse in una mente ordinatrice dell'universo, dalle cui leggi e intenti l'uomo ebbe il torto di allontanarsi, era il presupposto ottimistico, che esacerbava il suo dolore: poiché «guasti e snaturati una volta, non si trova mano che ci riponga nel primo stato (nè da noi medesimi siamo atti a farlo). Poichè nè la natura ci ripiglia in mano per riformarci, come l'artefice il suo lavoro sconciato, nè altra potenza vi ha che ci possa restaurare, come un nuovo artefice il lavoro altrui» (p. 2903 = V, 67).

Vedremo come il Leopardi non possedesse soltanto questo concetto mitico della natura, e dei suoi rapporti coll'uomo; e come più tardi, mutatosi già per molti altri riguardi, come si vide nei primi capitoli, l'insieme delle sue opinioni, riuscisse, con un passaggio apparentemente brusco e impreparato, a sostituire quella concezione con un'altra ben più rigorosa, ed ampia, e veramente grande.

CAPITOLO II. – *Delle illusioni.*

L'alto valore attribuito alle illusioni, è la parte più volgarmente nota del pensiero leopardiano, e la più facile ad essere fraintesa.

Il significato ne è stato chiarito già in parte nel capitolo precedente, e in questo si chiarirà anche meglio. «Cercava Longino nel fine del trattato del *Sublime*, perchè al suo tempo ci fosse tanta scarsezza d'anime grandi e portava per ragione, parte la fine delle repubbliche e della libertà, parte l'avarizia, la lussuria, e l'ignavia. Ora queste non sono madri, ma sorelle dell'effetto di cui parliamo. E questo e quelle derivano dai progressi della ragione e della civiltà; e dalla mancanza o indebolimento delle illusioni, senza le quali non ci sarà mai grandezza di pensieri, nè forza e impeto e ardore d'animo, nè grandi azioni che per lo più sono pazzie. Quando ognuno è bene illuminato, invece dei diletti e dei beni vani, come sono la gloria, l'amor della patria, la libertà ecc. ecc., cerca i solidi, cioè i piaceri carnali osceni ecc., insomma terrestri, cerca l'utile suo proprio, sia consistente nel danaro o altro, diventa egoista necessariamente, nè si vuole sacrificare per sostanze immaginarie, nè comprometter sè per gli altri, nè mettere a repentaglio un bene maggiore, come la vita, le sostanze ecc., per un minore, come la lode, ecc.... Quindi l'avarizia, la lussuria, e l'ignavia, e da queste la barbarie che viene dopo l'eccesso

dell'incivilimento» (p. 21, 4 = I, 106). Dunque il Leopardi ama e rimpiange le illusioni, non, o non solo, come il Monti, per edonismo estetico, ma essenzialmente come fondamento della grandezza morale.

«La filosofia, indipendente dalla religione, in sostanza non è altro che la dottrina della scelleraggine..... Perchè tutto il bello e il buono essendo pure illusioni, e la virtù, la giustizia, la magnanimità ecc. essendo puri fantasmi e sostanze immaginarie, quella scienza che viene a scoprire tutte queste verità che la natura aveva nascoste sotto un profondissimo arcano, se non sostituisce in loro luogo le rivelate, per necessità viene a concludere che il vero partito in questo mondo è l'essere un perfetto egoista, e il far sempre quello che ci torna in maggior comodo (p. 125, 3 = I, 235). La virtù si fonda sull'illusione. E se il mondo era in uno stato di morte alla prima comparsa del cristianesimo, e questo lo ravvivò, cosa che pareva impossibile», questo non prova nulla in favore della verità di esso. Al contrario; «quello che uccideva il mondo era la mancanza delle illusioni; il cristianesimo lo salvò, non come verità, ma come una nuova illusione. E gli effetti ch'egli produsse, entusiasmo, fanatismo, sacrifici magnanimi, eroismo, sono i soli effetti d'una grande illusione.... Ma come si stabilì con tanti ostacoli, ripugnando a tutte le passioni, contraddicendo ai governi ecc.? Quasi che quella fosse la prima volta che il fanatismo d'una grande illusione trionfa di tutto. Non ha considerato menomamente il cuore umano, chi non sa di quante

illusioni egli sia capace, quando anche contrastino ai suoi interessi, e come egli ami spessissimo quello stesso che gli pregiudica sensibilmente. Quante pene corporali non soffrono per false opinioni i sacerdoti dell'India ecc. ». Il cristianesimo poté trionfare della filosofia perchè «i lumi di quel tempo non erano: 1. nè stabili definiti e fissi; 2. nè estesi e divulgati; 3. nè profondi come ora». Essi «si prestavano ad un errore sottile, a distruggere il quale vi volevano lumi molto più profondi sottili e universali di quelli d'allora. Tali sono quelli d'oggi, così perfetti che sono interamente sterili d'errore, e da essi non può derivare errore più sottile come dai lumi antichi, il quale pur dia qualche vita al mondo» (p. 334, 3 = I, 398). «Senza illusioni di cui l'uomo sia persuaso, non c'è vita nè azione, giacchè l'uomo non opera senza persuasione, e se la persuasione non è illusoria, ma viene dalla ragione, l'uomo non opera, perchè la ragione non lo persuade ad operare, anzi ne lo distoglie, e lo getta nell'indifferenza» (p. 362, 1 = I, 418). «La sola virtù che sia e costante ed attiva è quella che è amata e professata per natura e per illusioni, non quella che lo è per sola filosofia, quando anche la filosofia porti alla virtù, il che non può fare se non mentr'ella è imperfetta.

Del resto, osservate i Romani, la virtù fondata sulla filosofia non esistè in Roma fino ai tempi dei Gracchi. Virtuosi per filosofia non furono mai tanti in Roma quanti ai tempi dei Tiberi, Caligola, Neroni, Domiziani.... Or bene, che giovò a Roma la diffusione, l'introduzione della virtù filosofica, e per principii?

La distruzione della virtù operativa ed efficace, e quindi della grandezza di Roma» (p. 2245, 1 = IV, 126). Trovava compassionevole che i legislatori francesi repubblicani credessero di «conservare e assicurare la durata e seguir l'andamento della natura e lo scopo della rivoluzione, col ridur tutto alla pura ragione, e pretendere per la prima volta *ab orbe condito* di geometrizzare tutta la vita» (p. 160, 2 = I, 267). Ma ammetteva che la rivoluzione abbia pur segnato una specie di risorgimento; ravvicinando gli uomini alla natura, e mettendo in moto le passioni grandi e forti» (p. 1078 = II, 388).

Il che essa potè fare, perchè generata non dalla filosofia perfetta, ma da una mezza filosofia, madre di errori ed errore essa stessa, e perciò compatibile coll'azione (p. 520 = II, 39). E notava tra i vantaggi e i segni di questo risorgimento, «la mitigazione del dispotismo e l'intolleranza del medesimo più propagata, il perfezionamento di quello che si chiama sentimentale, perfezionamento che data dalla rivoluzione, il risorgimento di certe idee cavalleresche, che, come tali, si mettevano in pieno ridicolo nel 700 e in parte del 600....

E così di tante altre opinioni e pregiudizi sociali; ma nobili, dolci e felici ecc., che ora non si ardisce di porre in ridicolo, com'era moda in quei tempi; un certo maggiore rispetto alla religione de' nostri avi ecc.».

Il pregio delle illusioni è di eccitare l'attività nostra oltre i li-

miti del dato reale. Ne consegue che fra le sensazioni le più piacevoli saranno quelle che non imprigionano, anzi eccitano l'attività poetica creatrice delle illusioni. «La scienza distrugge i principali piaceri dell'animo nostro, perchè determina le cose e ce ne mostra i confini, benchè in molte cose abbia ingrandito d'assaisimo le nostre idee.... L'incertezza se una cosa sia o non sia del tutto, è pur fonte di una grandezza, che vien distrutta dalla certezza che la cosa realmente è.... La maggiore, anzi la sola grandezza di cui l'uomo possa confusamente appagarsi, è l'indeterminata» (p. 1464, 1 = III, 175). Questa è la fonte, per esempio, della bellezza dei cori nelle tragedie antiche. Perchè «l'individuo è sempre cosa piccola, spesso brutta, spesso disprezzabile. Il bello e il grande ha bisogno dell'indefinito, e questo indefinito non si poteva introdurre sulla scena, se non introducendovi la moltitudine.... La nazione intera, la stessa posterità compariva sulla scena. Ella non parlava come ciascuno de' mortali che rappresentavano l'azione; s'esprimeva in versi lirici e pieni di poesia. Il suono della sua voce non era quello degli individui umani; egli era una musica, un'armonia. Negli intervalli della rappresentazione questo attore ignoto, innominato, questa moltitudine di mortali prendevano a fare delle profonde e sublimi riflessioni sugli avvenimenti ch'erano passati o dovevano passare sotto gli occhi dello spettatore, piangeva le miserie dell'umanità, sospirava, malediceva il vizio.... Questo era lo stesso che legare sulla scena il mondo reale col mondo ideale e morale, come essi sono

legati nella vita» (p. 2804, 1 = V, 3). «L'immaginazione spinge sempre verso quello che non cade sotto i sensi. Quindi verso il futuro e la posterità, perocchè il presente non è illimitato e non può contentarla, è misero ed arido, ed ella si pasce di speranza e vive promettendo sempre a sè stessa. Ma il futuro per una immaginazione gagliardissima non debbe aver limiti; altrimenti non la soddisfa. Dunque ella guarda e tira verso l'eternità».

Dunque fonte di ogni grandezza è l'illusione e l'errore: ma non l'illusione e l'errore considerato come tale. Già il 26 marzo 1820 (p. 105, 4 = I, 216), troviamo un tentativo di definire i caratteri specifici della illusione in quanto può essere madre di virtù. «Per le grandi azioni, che la maggior parte non possono provenire se non da illusione, non basta ordinariamente l'inganno della fantasia, come sarebbe quello di un filosofo, e come sono le illusioni dei nostri giorni tanto scarsi di grandi fatti, ma si richiede l'inganno della ragione come presso gli antichi». «Per i 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» (p. 125 = I, 234). Il 19 ottobre applicava questa osservazione alla poetica, accordandosi coi romantici nel condannare l'uso moderno della mitologia. «Si può applicare alla poesia (come anche alle cose che hanno relazione o affinità con lei) quello che ho detto altrove: che alle grandi azioni è necessario un misto di persuasione e di passione o illusione. Così la poesia, tanto riguardo al meraviglioso, quanto alla

commozione o impulso di qualunque genere, ha bisogno di un falso che pur possa persuadere, non solo secondo le regole ordinarie della verosimiglianza, ma anche rispetto ad un certo quale convincimento che la cosa stia o possa stare effettivamente così». Con molta maggior compiutezza il 15 novembre, (p. 329, 1 = I, 395): «Quello che ho detto altrove della necessità di una persuasione per le grandi imprese è applicabile soprattutto alla massa del popolo, e combina con quello che dice Pascal, che l'opinione è la regina del mondo, e gli stati dei popoli e i loro cangiamenti, fasi, rovesciamenti provengono da lei: 1. Le passioni son varie, l'opinione è una, e il popolo non può esser mosso in uno stesso senso se non da una cagione comune e uniforme. 2. L'individuo potrà essere strascinato dalle sue illusioni, o conoscendole per tali e nondimeno seguendole (cosa impossibile al popolo, giacchè il capriccio o un entusiasmo non fondato sopra basi, vere o false, ma stabili, non può essere universale); ovvero non conoscendole; e questo è più difficile al popolo, perchè la cosa più varia è l'illusione, la più uniforme e costante è la ragione; e perciò il popolo ha bisogno d'un'opinione decisa, non dico vera, ma pur logica e apparentemente vera, insomma conseguente e ragionata, perchè tutto il resto non può essere un movente universale».

«La perfezione della ragione consiste a richiamar l'uomo quanto è possibile al suo stato naturale», (p. 407 = I, 450). E questo fu il gran merito del Cristianesimo; il quale però dovette

ricorrere alla nozione d'un'altra vita «dove la speranza sarà realizzata, la virtù e l'eroismo premiato ecc., dove insomma le illusioni non saranno più illusioni ma realtà» (p. 410 = I, 452). «Ma bisogna che la religione ci persuada, e non si può essere indifferenti circa la sua qualità e verità. Altrimenti, se la religione si considera e si segue come una delle altre illusioni; questa non sarà più persuasione, e tanto le altre illusioni quanto questa mancheranno di nuovo del loro fondamento, e non ci potranno condurre all'azione durevole, alla perfezione, alla felicità».

Quanto a sè, il Leopardi cercava altrove che nella religione il fondamento per attribuire una realtà alle belle e grandi illusioni. «Io considero le illusioni come cosa in certo modo reale, stante ch'elle sono ingredienti essenziali nel sistema della natura umana, e date dalla natura a tutti quanti gli uomini, in maniera che non è lecito sprezzarle come sogni d'un solo, ma propri veramente dell'uomo e voluti dalla natura, e senza cui la vita nostra sarebbe la più misera e barbara cosa ecc. Onde sono necessari ed entrano sostanzialmente nel composto ed ordine delle cose» (p. 51 = I, 157). Ma v'è di più: «l'uomo sarebbe felice se le sue illusioni giovanili e fanciullesche fossero realtà. Queste sarebbero realtà se tutti gli uomini le avessero e durassero sempre ad averle: perciocchè il giovane d'immaginazione e di sentimento, entrando nel mondo non si troverebbe ingannato della sua aspettativa, nè del concetto che aveva fatto degli uomini; ma li troverebbe e li sperimenterebbe quali gli aveva immaginati» (p. 2684 = IV, 376).

Ho citato largamente passi relativi alla teoria delle illusioni, che giustamente si considera come uno dei punti più caratteristici del pensiero leopardiano. Esse in fondo non sono altro che le multiformi apparizioni fantastiche dell'idea morale; non esclusa la prima di tutte, il desiderio della gloria, dell'immortalità, quale egli lo concepì giovanetto: il quale era terrore «di essere vissuto indarno» (vedi le *Ricordanze* e il poema giovanile *L'appressamento della morte*); e pertanto bisogno di trionfare della necessità naturale della morte, col valore eterno delle sue opere. Le chiamò illusioni, e considerò la ragione e la filosofia come nemiche della grandezza morale, perchè sentì perfettamente che l'esperienza e l'esercizio del razio cinio puro non possono in nessun modo condurci alla concezione o alla giustificazione dell'ideale morale, la cui origine è tutta interiore; che anzi il mondo dell'esperienza essendo tutto finito e dominato dalla necessità, si oppone all'ideale morale, il quale trascende il reale e il finito, e postula la libertà. Per questo amò sopra tutte le sensazioni indefinite, e gli parvero più adatte a simboleggiare il mondo ideale e morale, come quelle che liberano la fantasia dai limiti della realtà.

È facile vedere che questo concetto pessimistico della filosofia, sebbene si fosse formato sul sensismo, che solo il Leopardi conobbe veramente e credette vero, al sensismo non è però strettamente legato, e si applica ugualmente ad ogni filosofia che non

voglia uscire dai dati dell'esperienza e riconoscere le idee pure.

D'altra parte la profonda serietà del Leopardi si manifesta in ciò, che egli capì perfettamente che quelle ch'egli chiamava illusioni non potevano avere alcuna efficacia, senza la fede, e se non erano sentite come verità. Perciò rimpianse la morte delle favole antiche, ma non fu così vano da volerle conservate per l'uso e il diletto dei poeti, nè così superficiale da crederne possibile un'artificiale resurrezione.

Ma da una parte la sua inettitudine all'astrazione metafisica, aiutata dalla forza e vivacità della fantasia, gl'impedì d'intendere la vera natura dell'ideale, e lo condusse, poichè sentiva l'opposizione di esso al mondo reale, a confonderlo del tutto coi fantasmi poetici. Dall'altra parte quella stessa incapacità metafisica fu cagione, che quando volle cercare per sè un motivo di fede, s'illudesse di trovarlo nel consenso generale degli uomini.

Ed infine, l'aspirazione non al piacere, ma ad un'alta felicità, è un momento essenziale nell'aspirazione morale: ma nel concetto puro di questa, la felicità non può essere che un secondo, rispetto all'idea morale: non il fine cercato, ma la conseguenza necessaria dell'attuazione di questa. Invece quella confusione di concetti non mai superata, le teorie utilitarie di cui si era imbevuto, l'innata sublimità dell'animo, onde la virtù gli sembrava piuttosto un tesoro da ricuperare o da difendere che un ideale da conseguire, la squisita ed estrema delicatezza del sentire, che lo

rendevano attissimo a soffrire della realtà, ma inettissimo ad operare per trasformarla; tutte queste condizioni della sua educazione e della sua natura, furono cagione che egli esigesse in terra l'attuazione dell'idea, per la propria felicità. Questo fu senza dubbio il motivo più profondo del suo pessimismo.³ Avremo occasione di riparlare. Per ora tocchiamo un ultimo punto strettamente connesso colla teoria delle illusioni: quello dei rapporti fra ragione e natura.

³L'idealismo profondo del Leopardi, che si cela sotto la superficie materialista, e si esprime nella teoria delle illusioni, è stato molto bene posto in rilievo da Giovanni Negri nel suo bel saggio "*Il sistema filosofico del Leopardi*" in *Divagazioni Leopardiane*, Vol. VI (Pavia 1899). Il Negri in altri saggi, ha il torto di voler troppo e non senza cavilli accordare le affermazioni del poeta ch'egli ama, colla lettera delle credenze in cui ha fede. Ma, che lo spirito della filosofia e della poesia leopardiana si accordi per più rispetti col pensiero cristiano, e non col materialismo o col positivismo o col pragmatismo con cui l'hanno voluta paragonare gli amatori delle novità, non mi pare che si possa mettere in dubbio.

CAPITOLO III. – *Ragione e natura.*

Lo *Zibaldone* si apre con dei lamenti intorno alla condizione odierna delle lettere, e al soverchio di arte che è diventato necessario a ben fare. «Adesso l'arte è venuta in incredibile accrescimento, tutto è arte e poi arte, non c'è quasi più niente di spontaneo, la stessa spontaneità si cerca a tutto potere.... Adesso conosciamo tutti i vizi delle arti, e ce ne vogliamo guardare, e non siamo più semplici come erano i greci e i latini e i trecentisti, perchè siamo passati pel tempo di corruzione, e siamo divenuti astuti nell'arte, e schiviamo i vizii con questa astuzia e coll'arte, non con la natura come facevano gli antichi; i quali senza saperne più che tanto, pure perchè l'arte era in principio e non era ancora corrotta, non gli schivavano, ma non ci cadevano.... Le nostre opere grandi saranno tutte senza difetti, perfettissime, ma insomma non più originali, non avremo più Omero, Dante, l'Ariosto (p. 4 = I, 79). Provatevi a respirare artificialmente, e a fare pensatamente qualcuno di quei moltissimi atti che si fanno per natura; non potrete se non a grande stento e men bene. Così la tropp'arte nuoce a noi: e quello che Omero diceva ottimamente per natura, noi pensatamente e con infinito artificio non possiamo dirlo se non mediocrement e in modo che lo stento più o meno si scopra» (p. 8, 1 = I.83). Finalmente (a p. 14 = 1, 93), risalendo più alto, dalle osservazioni particolari intorno al lavoro

del poeta, ad un principio universale: «Gran verità; ma bisogna ponderarle bene. La ragione è nemica d'ogni grandezza; la ragione è nemica della natura; la natura è grande, la ragione è piccola. Voglio dire che un uomo tanto meno o tanto più difficilmente sarà grande, quanto più sarà dominato dalla ragione; che pochi possono essere grandi, e nelle arti e nella poesia forse nessuno, se non sono dominati dalle illusioni. Questo viene che quelle cose che noi chiamiamo grandi, per esempio un'impresa, d'ordinario sono fuori dell'ordine, e consistono in un certo disordine; ora questo disordine è condannato dalla ragione.... Lo straordinario si chiama grande...; anche la piccolezza quando è straordinaria si chiama grande. Tutto questo la ragione non lo comporta; e noi siamo nel secolo della ragione; e pochi ora possono essere gli uomini veramente grandi; segnatamente nelle arti. Anche chi è veramente grande sa pesare adesso e conoscere la sua grandezza, sa sviscerare a sangue freddo il suo carattere, esaminare il merito delle sue azioni, pronosticare sopra di sé, scrivere minutamente colle più argute e profonde riflessioni la sua vita;⁴ nemici grandissimi, ostacoli terribili alla grandezza.... La natura dunque è quella che spinge i grandi uomini alle grandi azioni, ma la ragione li ritrae: e però la ragione è nemica della

⁴Chiara allusione all'Alfieri, di cui stava leggendo (nello scorcio del 1817) la *Vita*.

natura; e la natura è grande, e la ragione è piccola».

In questo pensiero è di capitale importanza l'ultima parte, dove esprime chiaramente il dubbio profondo che l'eccesso di coscienza non rendesse impossibile ogni spontaneità e ogni grandezza nell'agire, che la riflessione adulterasse e inaridisse le fonti della vita ingenua, libera e grande.

«L'animale assalito in sè stesso o nelle cose sue care massimamente, non fa i conti s'egli possa o non possa resistere, se la resistenza gioverà o no, se gli torni meglio il cedere..., ma resiste immediatamente, e combatte con tutte le sue forze, ancorchè piccolissime contro grandissime. Disturbate i pulcinelli ad una gallina, ed ella vi verrà sopra col becco e cogli artigli, e vi farà tutto il male che saprà.... È vergognoso che il calcolo ci renda meno magnanimi, meno coraggiosi delle bestie» (p. 1378, 1 = III, 123). «Dicasi quel che si vuole. Non si può esser grandi se non pensando e operando contro ragione, e in quanto si pensa e si opera contro ragione, e avendo la forza di vincere la propria riflessione, o di lasciarla superare dall'entusiasmo, che sempre e in qualunque caso trova in essa un ostacolo e un nemico mortale e una virtù estinguitrice e raffreddatrice» (p. 2610, 1 = IV, 334).

La ragione è nemica non solo della grandezza, ma della vita medesima: il che s'intende assai bene quando si pensi che la grandezza nasce da una maggiore intensità di vita «Ragione e vita sono due cose incompatibili» (p. 358 = I, 415). Poichè «la natura può supplire e supplisce alla ragione infinite volte, ma la ragione

alla natura non mai, nè anche quando sembra produrre delle grandi azioni, cosa assai rara; ma anche allora la forza e il movente non è della ragione, ma della natura. Al contrario togliete le forze somministrate dalla natura, e la ragione sarà sempre inoperosa e impotente» (p. 333, 1 = I, 397). «Questa è la miserabile condizione dell'uomo, e il barbaro insegnamento della ragione, che, i piaceri e i dolori umani essendo meri inganni, quel travaglio che deriva dalla certezza della nullità delle cose sia sempre e solamente giusto e vero» (Lettera al Giordani del 6 marzo 1820). Ond'è che «un popolo tutto ragionevole e filosofo non potrebbe sussistere per mancanza di movimento e di chi si prestasse agli uffizii scambievoli e necessari della vita.

E infatti osservate quegli uomini, che non sono rari oggidì, stanchi del mondo e disingannati per lunga esperienza, e, possiamo dire, renduti perfettamente ragionevoli. Non sono capaci di impegnarsi in nessuna azione, e neanche desiderio.... La conseguenza della loro stanchezza, esperienza e cognizione delle cose è una perfetta indifferenza, che li fa seguire il moto altrui senza muoversi da sè stessi, anche nelle cose che li riguardano. Laonde se questa indifferenza potesse divenire universale in un popolo, non esistendovi moto altrui, non vi sarebbe movimento di sorta» (p. 270, 3 = I, 357).

Con questo principio dell'inimicizia fra la natura e la ragione, gli pareva di aver trovato uno strumento per scoprire e raddrizzare gli errori degli scrittori di morale, i quali ebbero spessissimo

origine nel disconoscimento di quel principio: «Confondendo la ragione colla natura, il vero col bello, i progressi dell'intelligenza coi progressi della felicità e col perfezionamento dell'uomo, le nozioni e la natura dell'utile, col fine e scopo vero dell'uomo e della natura sua, non si viene mai a capo di decifrare il sistema dell'uomo.... Il combattimento della carne e dello spirito, dei sensi e della mente, notato già dagli scrittori, massimamente religiosi, o non è sufficiente, o è stato torto in senso contrario al giusto, e dedottene conseguenze della stessa specie» (p. 341 = I, 402). «Gli antichi pensatori Cristiani, San Paolo, i padri, e, prima anche del cristianesimo, i filosofi gentili s'erano ben accorti di una contraddizione fra le qualità dell'animo umano, di una lotta e nemicizia evidente tra la ragione e la natura, di un impedimento essenziale ed ingenerato nell'uomo (qual'era divenuto) alla felicità, e, per conseguenza, di una degenerazione e corruzione degli uomini». Ma, dice il Leopardi «laddove coloro credevano corrotta e corruttrice la natura, io credo la ragione».

Come è facile vedere, qui ragione e natura, e la loro nemicizia scambievolmente, sono intese in modo alquanto diverso, da quello che abbiamo veduto scorrendo della costituzione sociale, e dell'incivilimento: poichè nella teoria dello Stato la natura era considerata come una forza superiore all'uomo, ordinatrice dell'universo; qui invece ragione e natura sono due qualità contraddittorie dell'animo umano, due forze contrarie ordinatrici della nostra vita interiore.

Obiettare a questo pensiero, come fu obiettato da taluno, che anche la ragione appartiene alla natura dell'uomo, mi pare del tutto vano poichè equivale a negare che esista un dualismo e un conflitto perpetuo fra le nostre inclinazioni istintive, e l'intelletto che le percepisce, le indaga, le giudica e le corregge.

Che la ragione teoretica, in quanto indaga e registra obiettivamente e «scientificamente» i fatti del mondo interno, ignorando il valore morale, ed astenendosi anzi deliberatamente da ogni valutazione, debba parere triste e nemica di ogni grandezza, a chi non crede nella esistenza d'altro vero fuorchè quello conosciuto per questa via, e disconosce i fondamenti aprioristici della nostra vita intellettuale e pratica; non so come si possa negare. E che poi la ragione sia per sè sola una fredda e debole ispiratrice dell'azione, e per diventar volontà debba prima farsi sentimento, – o, nel linguaggio del Leopardi, natura, – fu riconosciuto pure dal più grande e rigido razionalista che vi sia stato, dico dal Kant, quando scrisse il capitolo «Degli impulsi della pura ragion pratica». Fu il compito del genio di Kant, mostrare in che modo questo dono fatale di poter obiettivare il nostro io empirico e inserirlo nella serie dei fenomeni naturali, non porti con sè la negazione della libertà e del valore morale, ma la loro sublimazione. Al Leopardi, e in generale ai romantici, la tendenza a convertire tutta la nostra vita in riflessione ed introspezione, parve funesto retaggio della loro decrepita età, intuendo perfettamente, che la riflessione non poteva se non allontanarli da quella

pienezza di vita a cui anelavano: perchè per sè sola è assolutamente sterile, e non può nè ricostruire, nè sostituire quello che le è superiore e che dà valore alla nostra vita.

Abbiamo visto, nei capitoli precedenti, dove il Leopardi cercasse gli impulsi della vita morale, e come li piangesse cessati. Si comprende come intorno a questo problema si travagliasse colla maggior intensità di passione; e come questi risultati, che son condanna di tutta la filosofia, fossero per lui l'ultima essenza della filosofia, poichè gli aprivano il segreto della sventura sua e della sua età.

Questo pensiero, vissuto nella sua anima di poeta, doveva trasformarsi in poesia: e in poesia grande perchè nata da un'aspirazione grande, perseguita con uno sforzo serio e costante di tutte le facoltà dello spirito.

CAPITOLO IV. – *Le canzoni filosofiche.*

Nell'ottobre del 1821 il Leopardi cominciava quella serie di canzoni filosofiche, dalle quali si desume comunemente la definizione del primo periodo del pensiero come dell'arte sua: quello della concezione storica del pessimismo. Queste canzoni, in parte elogio funebre, in parte tentativo di cooperare alla risurre-

zione di un tempo più vivo e più nobile del presente, sono appunto una sintesi di quanto aveva pensato fino allora; una sintesi che contiene i germi di ulteriori sviluppi.

Poichè la società moderna non offre più nella sua costituzione alcun eccitamento alla virtù, e poichè nell'universale viltà e schiavitù del nostro paese, neppure ci è consentito di amarlo e sacrificarci per esso, occorre cercare altrove gli strumenti per la rigenerazione degli uomini.

L'ultima nostra salvezza si può cercare nella naturale generosità e pugnacità dei giovani, ai quali il cuore si rallegra

..... quando a tenzone
Scendono i venti, e quando nembì aduna
L'Olimpo, e fiède le montagne il rombo
Della procella.

La quale generosità e pugnacità può essere spronata ed esaltata dall'amore, quando le fanciulle sentano la dignità di un carattere virile, e disprezzino «chi dei perigli è schivo». Ancora può esserle di sprone la nozione medesima che la vita per sè non val nulla:

Beata allor che nei perigli avvolta
Sè stessa oblia, nè delle putri e lente
Ore il danno misura, e il flutto ascolta.

Beata allor, che il piede

Spinto al varco leteo, più grata riede.

Questo è il pensiero delle canzoni *Nelle nozze della sorella Paulina* e *Ad un vincitore nel pallone*.

Ma questo pensiero non può mettere profonde radici, perchè è pur troppo vero che la virtù ha bisogno di nutrirsi di una forte persuasione. Ond'è che, quando ha scoperto che l'uomo si travaglia del tutto a vuoto, e nè delle sue virtù nè delle sue sventure si commuovono l'universo e gli dei, l'ultimo atto virtuoso di Bruto è di ripudiare la virtù e ribellarsi al destino col suicidio. Il danno della conoscenza e della sventura è quello di svelare all'uomo ch'egli è solo a penare nell'universo, senza compenso e senza scopo. Questo è il pensiero del *Bruto Minore*, e dell'*Ultimo canto di Saffo*. Ma se le stanze d'Olimpo sono vuote, e se le altre creature non hanno alcuna simpatia per l'uomo, forse ancora è pietosa di lui la natura madre; la quale, benchè combattuta dalla ragione, tenta d'inspirargli ancora i dolci e i forti sentimenti, e gli entusiasmi attivi.

Così egli pensa nel canto *Alla Primavera*: dove si vedono felicemente fusi i due concetti della natura, qualità dell'animo nostro, e madre ordinatrice della nostra vita.

Nulla di nuovo contiene l'*Inno ai Patriarchi*, il quale non fa che riassumere la dottrina della corruzione prodotta dalla società e dall'incivilimento, confortandola colli tradizioni bibliche e pagane.

Vedremo come questi due pensieri: da una parte quello della ribellione dignitosa al destino per impulso puramente interiore, dall'altra quello che la radice del nostro dolore sia il contrasto tra le nostre aspirazioni morali, e la crudele indifferenza dell'universo; saranno ancora molto approfonditi e rimarranno fino alla fine nella poesia Leopardiana; aggiuntavi una robusta, sebbene celata fede nella grandezza umana, la quale sarà riconosciuta possibile sempre, perchè bastevole a sè medesima.

CAPITOLO V. – *Vittorie della natura sulla ragione.*

Abbiamo visto come nel canto *Alla Primavera* il poeta confidi ancora nella benignità della natura. Più volte infatti nello *Zibaldone* aveva osservato come la natura trovi pur modo di riuscir vittoriosa della ragione. «Le illusioni, per quanto siano illanguidite e smascherate dalla ragione, tuttavia restano ancora nel mondo, e compongono la massima parte della nostra vita. E non basta conoscer tutto per perderle, ancorchè sapute vane. E perdute una volta, nè si perdono in modo che non ne resti una radice vigorosissima, e, continuando a vivere, tornano a rifiorire in dispetto di tutta l'esperienza acquistata» (p. 213, 1 = I, 315). Qual'è la cagione per cui «difficilmente il dolore solo dell'animo

ha forza di uccidere e cagionare un'estrema malattia.... massimamente lungo tempo dopo avvenuta la detta sventura? Una gran cagione del detto effetto è.... che le illusioni poco stanno a riprender possesso e riconquistare l'animo nostro, anche malgrado noi; e l'uomo, purchè viva, torna infallibilmente a sperare quella felicità che aveva creduta e giudicata impossibile; dimentica o discrede quell'acerba verità che aveva posto nella sua mente altissime radici; e il disinganno più fermo, totale e ripetuto, anche giornaliero, non resiste alle forze della natura, che richiama gli errori e le speranze». Così pure la natura ripiglia il suo impero, e richiama il caro popolo delle illusioni, non appena l'uomo si ritrae dalla triste realtà della vita sociale e si rifugia nella solitudine (p. 678, 3 – II, 128). «Il filosofo non vive mai, nè pensa giornalmente e intorno a ciò che lo riguarda, nè vive con se stesso se anche vivesse cogli altri, da vero filosofo; nè il religioso da vero e perfetto religioso. Non v'è uomo così certo della malizia delle donne ecc. che non senta un'impressione dilettevole e una vana speranza all'affetto di una beltà che gli usi qualche piacevolezza. Egli è sempre più o meno soggetto a ricadere in tutte le *stravagantissime* illusioni dell'amore ch'egli ha conosciuto e sperimentato impossibile, immaginario, vano. Non v'è uomo così profondamente persuaso della nullità delle cose, della certa e inevitabile miseria umana, il cui cuore non si apra più all'allegrezza anche la più viva (e tanto più viva quanto più vana), alle speranze le più dolci, ai sogni ancora i più frivoli, se la fortuna gli sorride

un momento, o anche al solo aspetto di una festa, di una gioia alla quale altri si degni di metterlo a parte» (p. 1651, 1 = III, 288).

Con estrema cura veniva segnando gl'influssi del pensiero sulle sue disposizioni poetiche. Il suo primo effetto è quello di staccare la mente dai bei fantasmi, in cui stimava consistere l'essenza della poesia: «Nella carriera poetica il mio spirito ha percorso lo stesso stadio che lo spirito umano in generale. Da principio il mio forte era la fantasia, e i miei versi erano pieni d'immagini, e delle mie letture poetiche io cercava sempre di profittare riguardo all'immaginazione. Io era bensì sensibilissimo anche agli affetti, ma esprimerli in poesia non sapeva.... Le mie sventure d'allora eran piene di vita, e mi disperava, perchè mi pareva (non veramente alla ragione, ma ad una saldisima immaginazione) che m'impedissero la felicità della quale altri credea che godessero. Insomma il mio stato era allora in tutto e per tutto come quello degli antichi.... La mutazione totale in me, e il passaggio dallo stato antico al moderno, seguì, si può dire, dentro un anno, cioè nel 1819, dove, privato dell'uso della vista e della continua distrazione della lettura, cominciai a sentire la infelicità in un modo assai più tenebroso, cominciai ad abbandonar la speranza, a riflettere profondamente sopra le cose,.... a divenir filosofo di professione (di poeta ch'io era), a sentire l'infelicità certa del mondo in luogo di conoscerla.... Allora l'immaginazione in me fu sommamente infiacchita.... E s'io mi metteva a

far versi, le immagini mi venivano a sommo stento, anzi la fantasia era quasi disseccata; bensì quei versi riboccavano di sentimento. Così si può ben dire che, in rigor di termine, poeti non erano se non gli antichi, e non sono ora se non i fanciulli o giovanetti, e i moderni che hanno questo nome non sono se non filosofi».

Così annotava il 1° luglio 1820 (p. 143, 2 = I, 249). E un anno dopo, il 20 luglio 1821, ripigliava: «È cosa già nota che la letteratura e poesia vanno a ritroso delle scienze. Quelle ridotte ad arte isteriliscono, queste prosperano; quelle giunte ad un certo segno decadono, queste quanto più s'avanzano, più crescono». La cagione è che il principal fondamento di quelle è la «natura, la quale non si perfeziona (fuorchè fino ad un certo punto) ma si corrompe; di queste la ragione, la quale ha bisogno del tempo per crescere, ed avanza in proporzione dei secoli e dell'esperienza; la quale esperienza è maestra della ragione, nutrice, educatrice della ragione, e omicida della natura» (p. 1356, 2 = III, 109). Ma pochi giorni dopo si correggeva con un pensiero pieno di altissimi presagi: il 25 luglio (p. 1383, 1 = III, 127), troviamo scritto: «Malgrado quanto ho detto dell'insociabilità della odierna filosofia colla poesia, gli spiriti veramente straordinari e sommi, i quali si ridono dei precetti e delle osservazioni, e quasi dell'impossibile, e non consultano che loro stessi, potranno vincere qualunque ostacolo, ed essere sommi filosofi moderni, poetando perfettamente. Ma questa cosa, come vicina all'impossibile non sarà che

rarissima e singolare».

Il 23 agosto osservava come «nella solitudine, in mezzo alle delizie della campagna sia possibile un certo risorgimento dell'immaginazione, che nasce dal dimenticare che l'uomo fa le piccolezze della natura conosciute da lui con la scienza; laddove le piccolezze e le malvagità degli uomini, cioè dei suoi simili, non è quasi possibile che le dimentichi» (p. 1550, 1 = III, 227). D'altra parte, pur la triste condizione degli intelletti disingannati, non è senza alcuni suoi delicati, sebben mesti, piaceri: «L'immaginazione e il piacere che ne deriva, consistendo in gran parte nelle rimembranze, lo stesso aver perduto l'abito della continua immaginazione contribuisce ad accrescere il piacere delle rimembranze, perchè elle, se fossero presenti ed abituali, 1° non sarebbero o sarebbero meno rimembranze; 2° non sarebbero così dilettevoli; perchè il presente non illude mai, bensì il lontano, e quanto più è lontano.... Del resto la rimembranza, quanto più è lontana e meno abituale, tanto più innalza, stringe addolora dolcemente, diletta l'anima, e fa più viva, energica, profonda e *fruttuosa* impressione; perchè essendo più lontana è più sottoposta all'illusione, e non essendo abituale nè essa individualmente, nè nel suo genere, è esente dall'influenza dell'assuefazione, che indebolisce ogni sensazione» (p. 1860, 1 = III, 409). Altra cagione di risveglio poetico, sebben languido e passeggero, può esser all'uomo già rassegnato nella disperazione il sopraggiungere d'una nuova e forte sventura (p. 2160 = IV, 83).

Si è visto, nel capitolo sul talento, come verso la fine del 1823 venisse raccogliendo le prove delle differenze che esistono fra i talenti originarie e naturali, o cagionate da accidenti esterni, e in ogni modo indipendenti dall'assuefazione. Nello stesso tempo notava al variare delle disposizioni poetiche in un solo individuo, o in diversi individui, cagioni diverse dall'azione mortificatrice della ragione, cagioni fisiche come l'età; od anche di differenze primitive e naturali (p. 3344, 2 = V, 330).

Veniva poi paragonando la facoltà poetica colla filosofica, e scopriva una quasi identità nell'estro lirico e nel filosofico, e nell'entusiasmo di una forte passione; i quali soli abilitano l'uomo alla scoperta delle grandi verità (p. 3269, 1 = V, 284). Gli pareva che, essendo la natura, o vogliamo dire l'università delle cose, composta ed ordinata ad un effetto poetico, questo può essere scoperto ed inteso solo dall'immaginazione e dalla sensibilità, poichè «siccome alla sola immaginazione e al cuore spetta il sentire e quindi conoscere ciò ch'è poetico, però ad essi soli è possibile ed appartiene l'entrare e il penetrare addentro nei grandi misteri della vita, dei destini, delle intenzioni sì generali, sì anche particolari della natura» (p. 3242 = V, 267). Notava la somiglianza e la rarità e nobiltà delle doti che si richiedono ad essere poeti e filosofi, e come nondimeno, osservava con alta coscienza di sè, «chi si annunzia solo per poeta o per filosofo, ancor ch'egli lo sia veramente e in sommo grado, non trova chi

faccia caso di lui, non ottiene neppure ch'altri gli parli con leggere testimonianze di stima. La ragione si è che tutti si credono esser filosofi, ed aver quanto si richiede ad esser poeti, sol che volessero metterlo in opera, o poterlo facilissimamente acquistare. Perchè il genio da cui principalmente pende e nasce la facoltà poetica e la filosofica, non si misura a palmi, come ciò che si richiede a essere medico o geometra.... oltrechè il genio non può essere nè giudicato, nè sentito, nè conosciuto, nè *aperçu* che dal genio.

Del quale mancando quasi tutti, nol sentono nè se n'avvegono quand'ei lo trovano. E il gustare e potere anche mediocrementemente estimare il valore delle opere di poesia e di filosofia, non è che de' veri poeti e de' veri filosofi, a differenza delle opere dell'altre facoltà ecc.» (p. 3382, 2 = V, 354).

Belli indizi questi (e non sono i soli) che gli si era risvegliata e vigoreggiava più che mai la coscienza del suo genio poetico, e, possiamo liberamente concedergli, della sua profondità di pensiero: facoltà non separate e contraddittorie, come gli era parso altre volte, ma, nei loro atti più sublimi, fuse insieme e sorgenti da una sola radice.

Vedremo nell'ultima parte a che cosa preludesse questo risveglio.

SECONDO PERIODO
Grandezza e infelicità dell'uomo.

CAPITOLO I. – *Il ritorno da Roma nel 1823.*

Verso la fine del 1823 il Leopardi era giunto per diverse vie a giustificare la fede nella nobiltà dell'uomo, e particolarmente dell'uomo di genio. Era riuscito a distinguere l'egoismo dalle passioni generose; ad ammettere l'origine naturale del talento; a distinguere la vita dello spirito dalla vita fisica dell'organismo; aveva riconosciuto che la natura creatrice delle illusioni riesce a trionfare della esperienza e della ragione, sue nemiche; e particolarmente aveva concepito che il genio potesse celebrare il più alto trionfo sulla ragione, non coll'ignorarla ma col trasformarla essa in poesia.

Credo che a riagitare e rinnovare il suo pensiero, abbia giovato non poco il viaggio e la dimora ch'egli fece in Roma, dagli ultimi di novembre del 1822 ai primi di maggio del '23. È nota la desolante impressione ch'egli ebbe dell'eterna città. Ma uscire di casa significava pur sempre sottrarsi per qualche tempo a quella tirannia domestica, che era stata perennemente la sua angoscia e il suo formidabile problema, e gli aveva ispirato le più disperate riflessioni. A Roma si era sentito isterilire, e lo *Zibaldone*

ha ben pochi pensieri originali di quei mesi: ma probabilmente anche questo intervallo di riposo forzato nelle sue speculazioni fu utile ad interrompere le abitudini di pensiero, che si radicavano troppo: e soprattutto poi gli aveva dato occasione di divagarsi, di agire per sè e per la famiglia, di conoscere letterati e dignitari, e di vedersi molto onorato da persone molto illustri, di cui riportava con sè la preziosa amicizia tornando in Recanati. Per tutte queste circostanze i suoi rapporti colla famiglia non potevano non mutarsi alquanto. Dovette sentirsi più libero e più solo. Non mancano testimonianze sue dirette di questo ch'io dico. Circa due mesi dopo il suo ritorno, il 30 giugno scriveva nello *Zibaldone* (p. 2862, 1 = V, 40). «L'amicizia, non che la piena ed intima confidenza tra fratelli, rade volte si conserva all'entrar che questi fanno nel mondo, ancorchè siano stati allevati insieme, ed abbiano esercitato l'estremo grado di questa confidenza sino a quel momento, e di più seguano a convivere. Eppure se l'uomo è capace di piena e d'intima confidenza, e s'egli dovrebbe conservarla perpetuamente verso qualcuno, questo dovrebbe essere verso i fratelli *coetanei* ed allevati con lui dalla fanciullezza.... Nondimeno questa confidenza così fortemente stabilita e radicata, si perde per la varietà che si introduce nel carattere dei fratelli mediante il commercio cogli altri individui della società». Questo pensiero, registrato da lui negli indici sotto la rubrica *Memorie della mia vita*, si riferisce senza dubbio ai suoi

rapporti col fratello Carlo. Il suo amore per lui non era diminuito; poichè il 30 novembre 1828, ritornato da poco nuovamente fra i suoi dove l'aveva richiamato la sventura, e il bisogno comune di affetto e di conforto vicendevole, egli scriveva nello *Zibaldone* (4418, 1 = VII, 352) «non saprei come esprimere l'amore che io ho sempre portato a mio fratello Carlo, se non chiamandolo *amor di sogno*». Ma pure la sua delicata sensibilità avvertiva forse con dispiacere qualche impaccio nei modi del fratello, che lo vedeva tornare così ingrandito.

Il quattro settembre 1826 scriveva (p. 4195 = VII, 125): «Disprezzato e soggetto sempre fino all'età quasi matura, vedutomi poi per le circostanze uguale a molti e superiore ad alcuni; da principio benignissimo ed umile cogli inferiori, sono poi divenuto verso loro un poco esigente, un poco intollerante *φιλόνηκος μεμφίμοιρος*, ed anche cogli uguali un poco *chagrin*, e più difficile a perdonare un'ingiuria, una piccola mancanza, più risentito». Mi par molto probabile che il tempo di questo mutamento cada proprio dopo il suo ritorno da Roma.

A Roma, come ho ricordato, si era trovato male. In questi termini descrisse parecchi anni dopo il suo stato d'animo di quel tempo: «Andato a Roma, la necessità di convivere cogli uomini, di versarmi al di fuori, di agire, di vivere esternamente, mi rese stupido, inetto, morto internamente. Divenni affatto privo ed incapace di azione e di vita interna, senza perciò divenire più atto all'esterna. Io ero allora incapace di conciliare l'una vita coll'altra:

tanto incapace che io giudicava questa cosa impossibile, e mi credeva che gli altri uomini, i quali io vedeva atti a vivere esternamente, non provassero più vita interna di quella che io provava allora, e che i più non l'avessero mai conosciuta.... Quello stato fu forse il più penoso della mia vita; perchè io, divenuto così inetto all'interno come all'esterno, perdetti quasi affatto ogni opinione di me medesimo, ed ogni speranza di riuscita nel mondo e di far frutto alcuno nella mia vita». Anche questo scoraggiamento non è senza una certa coscienza della propria superiorità, e non sembra improbabile che questa impressione sia la prima origine di quel pensiero registrato parecchi mesi dopo il suo ritorno a Recanati, nel quale dimostrava che «quanto nel vivente è maggiore la forza e l'operazione e passione e sensazione del corpo, tanto è minore la vita, l'azione e la passione dello spirito» (p. 3925 = VI, 299).

Ad ogni modo, colle parole che ho citate di sopra si accordano ben molti passi delle lettere ch'egli scriveva al fratello prediletto da Roma, e il desiderio ardente, tante volte espresso, di rivederlo e ristorarsi coll'amor suo. Certo, appena tornato, il cuore gli si allargò, e al suo cugino Melchiorri si affrettò a scrivere: «Sono nel mio bel Recanati, arrivato ieri sera». Il resto di quell'anno pensò e scrisse moltissimo. Potrei aggiungere molti pensieri a quelli che ho citati nelle ultime pagine della parte seconda, per provare che gli si ridestavano gli estri, e con essi la coscienza del suo genio, e l'interesse per i problemi relativi alla

natura di esso, alla sua origine, ai suoi effetti. Il quattro giugno (p. 2752 = IV, 412) annotava: «In primavera non è dubbio che la vita della natura è maggiore, o, se non altro, è maggiore il sentimento della vita, a causa della diminuzione e torpore di esso sentimento cagionato dal freddo, e del contrasto fra il nuovo sentimento, o fra il ritorno di esso, e l'abitudine contratta nell'inverno». Trovava nella grandezza dell'ingegno l'origine della propria irresolutezza: «Gli uomini d'ingegno grande ed esercitato sono per lo più, anzi quasi sempre, prigionieri, per così dire, dell'irresolutezza, difficili a risolvere, timidi, sospesi, incerti, delicati, deboli nell'eseguire. Altrimenti essi dominerebbero il mondo; il quale, perchè la risolutezza per sè può sempre più che la prudenza sola, fu ed è e sarà sempre in balia degli uomini mediocri» (p. 3040 = V, 149): pensiero registrato negli indici sotto la rubrica *Memorie della mia vita*. E osservava che le persone di vastissimo, altissimo e finissimo ingegno fanno cattiva prova nella società perchè «al loro ingegno per la troppa capacità ed ampiezza sfuggono, e in essa ampiezza si perdono le cose piccole; per la troppa finezza riescono difficilissime ed impossibili ad apprendersi, a possedersi le cose grosse; per la troppa altezza escono di vista le cose basse» (p. 3187 = V, 233 – 4).

Leggeva con trasporto Platone, e meditava sulle affinità che ci sono fra la facoltà poetica e la filosofica; onde inclinava, come ebbi ad osservare altra volta, ad accettare la concezione del greco divino. Nel medesimo tempo era visitato da fantasmi amorosi, e

indagava l'origine dell'amor sentimentale, e descriveva i primi effetti dell'amore con osservazioni (p. 3301, 1 = V, 304 e p. 3443, 1 = V, 391) che ritroveremo più tardi nella *«Storia del genere umano»* e in *«Amore e morte»*. Poco appresso scriveva quell'inno *Alla sua donna*, un soave raggio di sole, che, quanto all'arte e alla natura dell'ispirazione, se non ancora per il pensiero, appartiene del tutto alle poesie del secondo periodo. Nelle lettere da Roma al fratello Carlo e alla sorella aveva scritto parole molto gravi ed alte intorno alla felicità che è possibile all'uomo sulla terra: «Il piacere è un nome, non una cosa; la virtù, la sensibilità, la grandezza d'animo sono non solamente le uniche consolazioni dei nostri mali, ma anche i soli beni possibili in questa vita; e questi beni, vivendo nel mondo e nella società, non si godono nè si mettono a profitto, come sogliono credere i giovani, ma si perdono interamente, restando l'animo in un vuoto spaventevole». (Lettera alla sorella del 28 gennaio 1823). Poco tempo dopo il suo ritorno, scriveva la famosa lettera al Jacopssen.

Ricominciava a sentire una grandezza così nel mondo come nell'uomo. Il 10 luglio (p. 2936 = V, 87) scriveva: «Le cose ch'esistono non sono certamente nè piccole nè vili, nè anche una gran parte di quelle fatte dall'uomo. Ma esse e la grandezza e la qualità loro sono di un altro genere da quello che l'uomo desidererebbe, sarebbe, o che ei pensa esser necessario alla sua felicità, ch'egli immaginava nella sua fanciullezza e prima gioventù, e ch'ei s'immagina ancora tutte le volte ch'ei s'abbandona alla fantasia e che

mira le cose da lungi». Ond'è ch' «egli non è giammai contento ogni volta che giunge loro dappresso, che le vede, le tocca, o in qualunque modo ne fa esperienza. E così le cose esistenti, e niuna opera della natura, nè dell'uomo, non sono atte alla felicità dell'uomo». E poco più tardi (p. 3171 = V, 223): «Niuna cosa maggiormente dimostra la grandezza e la potenza dell'umano intelletto, che il poter l'uomo conoscere e interamente comprendere e fortemente sentire la sua piccolezza..... E veramente quanto gli esseri più son grandi, quale sopra tutti gli esseri terrestri è l'uomo, tanto sono più capaci della conoscenza, e del sentimento della propria piccolezza».

I problemi del destino umano lo affaticarono allora più assiduamente che mai: egli pensava a tirare le conclusioni del suo lungo meditare: e sono di questo tempo la sistemazione della teoria che riduce il talento all'opera dell'assuefazione, e poi la critica di quella; e le lunghe dissertazioni per provare che l'uomo è fra gli animali il meno atto alla vita sociale, e che le invenzioni e scoperte più necessarie alla felicità furono dovute ad incontri fortuiti, e così difficili che non si ripetono.

Finalmente nel gennaio del 1824 poneva mano alle operette morali. Fa onore al buon gusto e al senso critico del Leopardi l'aver lasciato da parte tutto quello ch'egli sentiva estremamente ipotetico nelle sue teorie intorno alla storia dell'incivilimento e agli intenti della natura, e l'aver esposto definitivamente per il pubblico solo il nocciolo essenziale dei suoi pensieri intorno alla

virtù e alla felicità umana.

La prima delle prose è l'incantevole *Storia del genere umano*. Questa riassume allegoricamente le teorie torno alle illusioni, al piacere, e all'opposizione tra conoscenza e felicità. Ma come è lontana dalla disperata angoscia e rivolta dell'inno *A un vincitore nel pallone*, o del *Bruto Minore*, o dell'*Ultimo canto di Saffo*! Si vede che gli era diventato natura quel «poco di indifferenza verso sè stesso» che da Roma consigliava alla sorella Paolina: (lettera del 9 aprile 1823), l'abito di « guardare effettivamente e perpetuamente dall'alto le cose proprie» (Zib., p. 1085, 1 = II, 394) «di nobilitare la sua sventura quasi con sentimento di esserne indegno, e di non lasciarsi abbattere senza una magnanima compassione di sè» (p. 235, 1 = I, 332). Questa prosa si chiude coll'allegoria della divinità d'Amore figliuolo di Venere Celeste, quello già invocato e salutato da lungi nell'inno *Alla sua donna*, col presagio chiarissimo di quello che doveva succedere a lui. «Esso non suole scendere se non di rado, e poco si ferma, così per la generale indegnità della gente umana, come che gli Dei sopportano molestissimamente la sua lontananza. Quando viene in sulla terra, sceglie i cuori più teneri e più gentili delle persone più generose e magnanime; e quivi siede per breve spazio, diffondendovi sì pellegrina e mirabile soavità, ed empiendoli di affetti così nobili, che eglino allora provano, cosa al tutto nuova nel genere umano, piuttosto verità che rassomiglianza di beatitudine». Così, affermando altamente la sua rara grandezza, egli stesso annunzia

la meravigliosa maturità del suo genio, e quel periodo di coerenza speculativa, di perfezione poetica, che non si chiuse se non colla sua vita.

CAPITOLO II. — *il concetto della natura nel secondo periodo.*

La concezione in cui si fermò definitivamente dei rapporti fra l'uomo e l'universo, spunta prima nel *Dialogo della Natura e di un'Anima*, e si precisa nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*.

Il primo di questi dialoghi non contiene neppur un pensiero che non ci sia già noto, e che non fosse familiare a lui da gran tempo; — ma la sua importanza sta in questo, che è il primo componimento lavorato di proposito per farne un'esposizione organica e compiuta dei suoi pensieri in quella materia, dove il Leopardi, abbandonato il presupposto che l'origine dell'infelicità umana sia da riferirsi all'opera volontaria dell'uomo, e attribuitala ad una necessità ineluttabile e cieca, pone direttamente a fronte la coscienza umana e questa necessità, e ne rappresenta, liberato da ogni altra costruzione mentale, l'eterno dissidio. A quella necessità egli diede questa, e qualche altra volta in seguito, il nome di *Fato*; e rappresentò invece la Natura come un potere neutro, il quale non fa nè può altro, che formare le creature cogli elementi

di cui dispone, e abbandonarle in mano del Fato. Anche la conclusione non ci riesce nuova: suprema grandezza equivale a suprema infelicità; ma questa volta è affermata con una sicurezza, che non si poteva trovare, quando non aveva ancora stabilito la legittimità del concetto di grandezza spirituale, nè aveva acquistato la certezza interiore della propria originaria grandezza. Si noti che il Leopardi si rese conto allora del mutamento che avveniva (o piuttosto era avvenuto) nel suo pensiero: poichè è del giorno innanzi a quello in cui pose mano a questo dialogo (9 aprile 1824) il pensiero che ho citato in principio di questo studio, intorno al mutar dei caratteri, che col progredir dell'età, è portato, per effetto della cultura, dal mutare delle persuasioni ad una ad una, e del loro sistema (Zib. 4064, 1 = VI, 443).

Ma il passo più importante è fatto nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*. Dopo che i personaggi si sono presentati, l'Islandese comincia subito l'eloquente dimostrazione delle ingiurie che gli sono fatte dalla Natura. Questa è una confutazione espressa della teoria filosofica della storia intorno a cui il Leopardi si era travagliato fino a quel tempo. Dapprima l'Islandese dimostra l'insufficienza dell'ipotesi che l'infelicità umana nasca dalla convivenza sociale; perchè, avendo sperimentato un istituto di vita del tutto solitaria e segregata dal consorzio degli altri uomini, egli vide che ancora la Natura non cessava dall'inquietarlo e dal tormentarlo. Gli venne in mente allora «che forse la *Natura* non avesse destinato al genere umano se non un solo clima della terra (com'ella

ha fatto a ciascuno degli altri generi degli animali, e di quei delle piante), e certi tali luoghi; fuori dei quali gli uomini non potessero prosperare nè vivere senza difficoltà e miseria; da dover essere imputate non a *lei*, ma solo a essi medesimi; quando eglino avessero disprezzati e trapassati i termini che fossero prescritti per le *sue* leggi alle abitazioni umane».

Questa seconda ipotesi, aggiunta alla prima, ricompone per intero i principi fondamentali del suo sistema della storia, – che l'infelicità degli uomini fosse nata dall'essersi essi allontanati, dopo che si furono stretti in società, dagli intendimenti della natura. Ma anche questa seconda supposizione si scopre falsa. L'Islandese, mutando climi senza posa, ritrova in ogni parte le fiere e gli elementi congiurati al suo danno; onde «si risolve a concludere che la *Natura* è nemica scoperta degli uomini, e degli altri animali, e di tutte le opere sue; che ora ci insidia, ora ci minaccia, ora ci assalta, ora ci punge, ora ci percuote, ora ci lacera e sempre o ci offende o ci perseguita; e che, per costume e per istituto, è carnefice della sua propria famiglia, dei suoi figliuoli, e, per dir così, del suo sangue e delle sue viscere;... e per niuna cagione non lascia mai di incalzarci, finchè ci opprime» – In principio dello *Zibaldone*, parecchi anni innanzi, il Leopardi aveva analizzato profondamente l'origine di questa illusione, che ci fa supporre una potenza nemica a ordinare quegli eventi, che semplicemente e per caso non rispondono ai nostri desideri e fini. «L'orrore e il timore della fatalità e del destino si trova più, anche

oggi di che la superstizione è quasi bandita dal mondo, nelle anime grandi e forti che nelle mediocri, per cagione che i desideri e fini di quelle sono fissi, e ch'esse li seguono con ardore, con costanza e risoluzione invariabile. Nella infinita varietà dei casi è molto più improbabile che segua quello a cui tu miri invariabilmente, che gl'infiniti altri possibili. Ora, accadendone piuttosto un altro, non è effetto di destino fisso che ti perseguiti, ma di cieco accidente..... Tuttavia, com'è naturale, come per un'illusione ottica o meccanica,.... gli animi forti ed ardenti..... confondono l'immobilità loro propria con quella degli avvenimenti; e perchè non sono spiriti da secondarli e adattarvisi, immaginano che l'immobilità stia non in sè, ma nei medesimi avvenimenti già stabiliti dal destino» (p. 90 = I, 200). Appunto la Natura non manca di avvertire l'Islandese, che i rapporti che gli accidenti naturali hanno colla felicità e coll'infelicità dell'uomo sono del tutto casuali; «perchè negli ordini e nelle operazioni *sue*, trattone pochissime, sempre *ella ebbe ed ha* l'intenzione a tutt' altro che alla felicità degli uomini, o all'infelicità. E se anche *le* avvenisse di estinguere tutta la nostra specie, *essa* non se ne avvedrebbe». Al che l'Islandese non può acquetarsi: «T'ho io forse pregata di pormi in questo universo? O mi sono intromesso violentemente, e contro tua voglia? Ma se di tua volontà e senza mia saputa, e in maniera che io non potevo nè sconsentirlo nè ripugnarlo, tu stessa, colle tue mani, mi vi hai collocato, non è egli dunque ufficio tuo, se non tenermi lieto e contento in questo tuo regno,

almeno vietare che io non vi sia tribolato e straziato, e che l'abitarvi non mi nocchia?». La Natura risponde opponendo gli interessi dell'universo a quelli dell'individuo. Del che l'Islandese non può già confessarsi soddisfatto. «Poichè quel che è distrutto patisce, e quel che distrugge non gode, e a poco andare è distrutto esso medesimamente; dimmi quello che nessun filosofo mi sa dire: a cui piace o a chi giova cotesta vita infelicissima dell'universo, conservata con danno e con morte di tutte le cose che lo compongono?»

Come si vede, in questo dialogo il problema dell'individualità è molto nettamente sentito e posto. L'individuo dal suo essere cosciente si sente costituito, per usare il termine kantiano, scopo per sè stesso; epperchè non può ammettere nè di essere una cosa priva di scopo in mano della cieca necessità, nè che il fine degli individui sia fuori di essi medesimi: perciò questa miserabile vicenda di sofferenze, di vita e di morte sarà sempre per essi cosa disperatamente inintelligibile. Permane l'abito di considerare la natura come signora ed ordinatrice delle cose secondo un fine: ma questo fine è ammesso con incerta fede, e in ogni modo è dichiarato inconnoscibile, e posto fuori di ogni rapporto coi fini dell'uomo. Così il concetto del rapporto fra l'essere cosciente e il mondo esteriore (natura) è ormai sostanzialmente esatto.

Con pochi ondeggiamenti, in questo concetto il Leopardi quindi innanzi si fermò. Ma subito gli parve che portasse una spaventosa rivoluzione nell'ordine dei suoi pensieri. Pochi giorni

dopo aver terminato quel dialogo, annotava nello *Zibaldone* (p. 4099 = VII, 18): «Non si può meglio spiegare l'orribile mistero delle cose e della esistenza universale (vedi il mio *Dialogo della Natura e di un Islandese*, massime in fine), che dicendo essere insufficienti ed anche falsi, non solo la estensione, la portata e le forze, ma i principi stessi fondamentali della nostra ragione. Per esempio, quel principio, estirpato il quale ogni nostra proposizione, e la facoltà stessa di poterne fare e concepire dei veri, dico quel principio *Non può una cosa insieme essere e non essere*, pare assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura». E qui s'impiglia in ragionamenti scolastici, per dimostrare che «l'essere effettivamente e non potere in alcun modo esser felice.... anzi pure il non poter non essere infelice» implica una contraddizione logica, poichè l'esser felici è un modo di essere imperfetto, e cioè con esistenza non vera e propria; non potendo logicamente il male essere contenuto nell'essere, quando esso per sua natura è contrario all'esistenza rispettiva delle cose, e perciò solo è male; e se l'infelicità è necessaria ai viventi «è meglio assoluto ai viventi il non essere che l'essere. Ma questo ancora come si può comprendere? che il nulla, e ciò che non è, sia meglio di qualche cosa?»

La contraddizione esiste realmente in un certo senso; ma non è ontologica, come vorrebbe il Leopardi, bensì contraddizione, o, per meglio dire, antinomia della pratica. Perchè il Leopardi non ebbe occhi per altro che per gl'interessi etici dell'uomo, nè

potè mai essere un indagatore oggettivo del mondo esteriore, per questo fu tratto, come dissi già, a fondare tutta la sua speculazione su postulati teleologici, e a porre come necessaria all'esistenza, non l'equivalenza fra le cause e gli effetti ma tra i fini e i mezzi; donde la contraddizione logica ed ontologica ch'egli credette di scoprire quando quella equivalenza gli venne a mancare.

Questo si vede anche meglio in un pensiero scritto quasi un anno appresso (p. 4127, 9 = VII, 51) nel quale acutamente si osserva, contro il Volney, che sebbene è verissimo «che la natura, la esistenza non ha in nessun modo per fine il piacere nè la felicità degli animali, ciò non toglie che ogni animale abbia *di sua natura* per necessario, perpetuo e solo suo fine il suo piacere e la sua felicità, e così ciascuna specie presa insieme, e così la università dei viventi. Contraddizione evidente e innegabile nell'ordine delle cose e nel modo dell'esistenza, contraddizione spaventevole; ma non però non vera: mistero grande, da non potersi mai spiegare, se non negando (giusto il mio sistema)⁵ ogni verità o falsità assoluta, e rinunciando in certo modo anche al principio di cognizione, *non potest idem simul esse et non esse*».

Prosegue osservando che neppure lo scopo della natura è la

⁵Si riferisce ai suoi tentativi di costruire un sistema sul principio della relatività. Vedi la *Parte prima* di questo lavoro, e particolarmente il capitolo *Del vero*.

conservazione dell'animale; «anzi il fine della natura universale è la vita dell'universo, la quale consiste ugualmente in produzione, conservazione e distruzione dei suoi componenti; anzi più in distruzione che in conservazione, in quanto si vede che sono assai più quelle cose che cospirano alla distruzione di ciascun animale, che non quelle che favoriscono la sua conservazione; in quanto naturalmente nella vita d'ogni animale occupa maggior spazio la declinazione e consumazione, ossia invecchiamento, che tutte le altre età insieme....; in quanto finalmente lo spazio della conservazione, cioè durata di un animale, è un nulla rispetto all'eternità del suo non essere, cioè della conseguenza e quasi durata della sua distruzione». Questo pensiero è del 5 aprile 1825.

Vengono poco dopo alcuni tentativi metafisici, di un sentimento amaro e scorato, i quali tendono ad attenuare la pretesa contraddizione, negando il valore dell'uomo e degli esseri viventi: la necessità, nell'ordine dell' universo, che gli enti sensibili esistano, e che l'esistenza sia per loro una *souffrance* «è un'imperfezione della natura e dell'ordine universale; imperfezione essenziale ed eterna, non accidentale. Se però la *souffrance* d'una menoma parte della natura, qual'è tutto il genere animale preso insieme, merita d'esser chiamata un'imperfezione. Almeno ella è piccolissima, e quasi un minimo neo della natura». Perchè, se noi consideriamo gli animali «come la parte principale delle cose.... perchè grande per valore se minima per estensione, questo giu-

dizio proviene, diciamo così, da un'illusione ottica, e non è fondato sopra basi indipendenti e assolute, nè conforme al giudizio e modo (diciamo così) di pensare della natura universale..... nè al vedere che tutta la natura, fuor di questa sua menoma parte, è insensibile, e che gli esseri sensibili sono per necessità *souffrants* e tanto più sempre quanto più sensibili». Questo il 9 aprile (p. 4133, 2 = VII, 57). Il giorno 3 maggio (p. 4137, 1 = VII, 60) dal fatto che la felicità presuppone la vita, e i viventi non possono essere felici, deduce, che la felicità «viene ad essere un ente di ragione e una pura immaginazione degli uomini». Finalmente il giorno 8 ottobre 1825 (p. 4141, 4 = VII, 66) nega che la struttura dell'universo renda testimonianza d'una intelligenza creatrice infinita, nega le cause finali, che le si sogliono riferire, e non ammette che le sole cause efficienti. «Le cose sono così perchè così debbono essere, stante la natura loro assoluta, *e quella delle forze e dei principii (qualunque essi siano) che le hanno prodotte*. Se questa natura fosse stata diversa.... le cose altrimenti sarebbero, nè perciò sarebbero men buone, nè men bene andrebbero (o vogliam dire più cattive, e camminerebbero peggio)». È ancora del 1825, probabilmente posteriore di poco, e immaginato per chiarire e dare evidenza a questo pensiero, il *Frammento apocrifo di Statone di Lampsaco*, condotto per intero secondo questa veduta, e senza postulare altre cause che le efficienti; con un'ipotesi non inelegantemente costruita, per mostrare falso quello che aveva creduto sin qui, che il fine della natura universale fosse la vita

dell'universo che noi conosciamo; che anzi questo è probabilmente destinato a perire non meno degli individui e delle loro specie, per dar luogo a nuovi ordini di cose, e nuovi mondi, le qualità dei quali, «siccome eziandio degli innumerabili che già furono e degli infiniti che poi saranno non possiamo nè pur solamente congetturare».

Del resto, questo pensiero non lo interessa per molto tempo. L'11 marzo 1826 lo troviamo di nuovo a meditare (p. 4169, 1 = VII, 98) sulla «spaventevole, ma vera proposizione e conclusione di tutta la metafisica» che «l'uomo (e così gli altri animali) non nasce per goder della vita, ma solo per perpetuare la vita.... L'esistenza non è per l'esistente.... l'esistente è per l'esistenza, questa è il suo puro fine reale». Poco di poi, il 26 aprile (p. 4174, 2 = VII, 104), troviamo un nuovo tentativo cosmologico, una smisurata amplificazione del pensiero del 5 aprile 1825: «Tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male; che ciascuna cosa esista è male; ciascuna cosa esiste per fin di male:.... l'ordine e lo stato, le leggi, l'andamento naturale dell'universo non sono altro che male, nè diretti ad altro che al male. Non v'è altro bene che il non essere..... L'esistenza, per sua natura ed essenza propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità. Ma quest'imperfezione è una piccolissima cosa, un vero neo, perchè», l'universo essendo finito, «il tutto esistente è infinitamente piccolo a paragone dell'infinità vera, per dir così del non esistente, del nulla». Ma questo non è detto se non per esercizio

d'immaginazione speculativa, e come possibile schema di un «frammento che si supponesse di un filosofo antico, indiano ecc. Cosa certa e non da burla si è: che l'esistenza è un male per tutte le parti che compongono l'universo. 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 solamente, ma tutti gli esseri al loro modo. Non gli individui, ma le specie, i generi, i globi, i sistemi, i mondi». Segue quel delicatissimo passo di prosa, che esprime un eccesso romantico di sensibilità e di simpatia universale per gli esseri, forse unico nel Leopardi: «Entrate in un giardino di piante d'erbe, di fiori. Sia pur quanto volete ridente. Sia nella più mite stagione dell'anno. Voi non potete volgere lo sguardo in nessuna parte che voi non troviate del patimento.... Là quella rosa è offesa dal sole che gli ha dato la vita, si corruga, langue, appassisce....; il dolce [miele] non si fabbrica dall'industriose, buone, virtuose api, senza indicibili tormenti di quelle fibre delicatissime, senza strage spietata di teneri fiorellini... Quella donzelletta sensibile e gentile va dolcemente sterpando e infrangendo steli. Il giardiniere va saggiamente troncando, tagliando membra sensibili colle unghie, col ferro. Certamente queste piante vivono, alcune perchè le loro infermità non sono mortali, altre perchè ancora con malattie mortali le piante, e gli animali altresì, possono durare e vivere qualche poco di tempo. Lo spettacolo di tanta copia di vita, all'entrare in questo giardino, ci rallegra l'anima, e di qui è che questo ci pare

essere un soggiorno di gioia. Ma in verità questa vita è triste e infelice, ogni giardino è quasi un vasto ospedale (luogo ben più deplorabile che il cimiterio), e se questi esseri sentono, o, vogliam dire, sentissero, certo è che il non essere sarebbe per loro assai meglio che l'essere».

I pensieri che si trovano dopo questo sopra il sistema della natura, non ci apprendono più nulla di essenziale. Troviamo ancora delle considerazioni intorno alle contraddizioni esistenti in natura, la quale ha creato le tendenze e i mezzi all'offesa e alla difesa, il veleno e l'antidoto (4204, 1 = VII, 135; 4206, 2 = VII, 137): intorno all'illegittimità di ogni giudizio ottimistico rispetto al sistema dell'universo (4257, 11 = VII, 198) e di ogni giudizio sui fini (4467, 3 = VII, 399); intorno all'inconcepibilità dell'esistenza quando il male è nell'ordine, ed esso ordine non potrebbe stare senza il male (p. 4510, 4 = VII, 446). Troviamo una riflessione intorno all'influsso benefico che può avere la sua dottrina la quale «fa rea d'ogni cosa la natura, e disculpando gli uomini totalmente, rivolge l'odio, e se non altro il lamento, a principio più alto» (p. 4428, 1 = VII, 361). Più d'una volta ripiglia e conferma il pensiero del *Frammento apocrifo*, e una volta ne ricava distintamente la teoria della selezione naturale (p. 4510, 1 = VII, 446). Una volta anche ricade nella vecchia teoria degli intenti della natura, e della possibilità che molte creature nel loro stato presente ne siano deviate (p. 4461, 2 = VII, 393).

Sostanzialmente il *Dialogo della Natura e di un'Anima*, quello

Della Natura e di un Islandese, anche, ma è meno importante, il *Frammento apocrifo*, insieme coi pensieri dello *Zibaldone* che vi si connettono più da vicino (e si noti che queste prose, con pochissime altre, sono nello *Zibaldone* citate più volte come testi di nuove riflessioni), queste prose contengono quasi tutto l'essenziale per l'intelligenza dell'ultimo periodo del pensiero e della poesia leopardiana.

Il risultato a cui era giunto per diverse vie, era che l'individuo ha valore in sè e non altro che in sè, mentre il mondo esteriore prosegue i suoi fini, all'individuo indifferente od ostile. Questo gli si svelò pienamente solo quando si fu liberato dai dubbi che lo travagliavano intorno alla verità ed alle condizioni dell'umana grandezza; ed ebbe visto, che essa è possibile in ogni tempo; ma che essa non basta, come si era inconsciamente illuso, anzi è in ogni tempo contraria alla felicità. La coscienza gli si elevò di tanto, quanto il suo dolore gli si ampliava, oltre ogni confine di tempo e di spazio.

Se l'universo essere è sventura, l'uomo, piccolo ed infimo com'è, *deve* mostrarsi degno della sventura pareggiando la grandezza di essa colla propria grandezza interiore. Bisogna mirarla in faccia, e non mentire a sè stessi, nè per viltà nè per presunzione, e non lasciarsene abbattere, ma sopportarla con animo altero e forte.

Nel dialogo di *Timandro e di Eleandro*, il primo che scrisse (dal 14 al 24 giugno 1824) dopo quello *Della Natura e di un Islandese*,

Timandro vien premendo Eleandro di domande, perchè gli dica qual fine si proponga quando scrive dei libri così melanconici. Finalmente Eleandro risponde esser egli mosso prima dall'«intolleranza di ogni simulazione: in secondo luogo non tanto io cerco (egli dice) di mordere nei miei scritti la nostra specie, quanto dolermi del fato... Ma se mi dolessi piangendo darei noia non piccola agli altri, e a me stesso, senza alcun frutto. Ridendo dei nostri mali, trovo qualche conforto, e procuro di recarne altrui nello stesso modo.... Non dovete pensare che io non compatisca all'infelicità umana. Ma non potendovisi riparare con nessuna forza, nessun'arte, nessuna industria, nessun patto; stimo assai più degno dell'uomo, e di una disperazione magnanima, il ridere dei mali comuni, che il mettermene a sospirare, lacrimare e stridere insieme cogli altri, e incitandoli a fare altrettanto». E alla fine della sua carriera, nel *Dialogo di Tristano e di un amico*, con maggior verità, grandezza e forza «Il genere umano che ha creduto e crederà tante scempiataggini, non crederà mai nè di non saper nulla, nè di non esser nulla, nè di non aver nulla a sperare.... Oltre che tutte e tre (queste cose) sono poco a proposito di chi vuoi vivere, le due prime offendono la superbia degli uomini, la terza, anzi ancora le altre due, vogliono coraggio e forza d'animo a essere credute. E gli uomini sono codardi, deboli, e d'animo ignobile e angusto.... Io per me giudico assai poco virile il voler lasciarsi ingannare e deludere come sciocchi, ed oltre ai mali che soffrono esser quasi lo scherno della natura

e del destino.... Se questi miei sentimenti nascono di malattia, non so: so che, malato o sano, calpesto la vigliaccheria degli uomini; rifiuto ogni consolazione e ogni inganno puerile, ed ho il coraggio di sostenere la privazione d'ogni speranza, mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte dell'infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera».

CAPITOLO III. — *I canti dell'ultimo periodo.*

Tutto il bello e il grande è d'origine interiore. Questo insegnamento si trova già nell'*Epistola al Pepoli*; ma molto più distinto e compiuto nel *Risorgimento*:

Proprii mi diede i palpiti
Natura e i dolci inganni;
Sopîro in me gli affanni
L'ingenita virtù.

Non l'annullâr, non vinsela
Il fato e la sventura;
Non con la vista impura
L'infausta verità.

Dalle mie vaghe immagini
So ben ch'ella discorda;
So che natura è sorda,
Che miserar non sa;

Che non del ben sollecita
Fu, ma dell'esser solo,
Purchè ci serbi al duolo
Or d'altro a lei non cal.

.....

Pur sento in me rivivere
Gl'inganni aperti e noti;
E de' suoi propri moti
Si meraviglia il sen.

Da te, mio cor, quest'ultimo
Spirto, e l'ardor natio,
Ogni conforto mio
Solo da te mi vien.

Mancano, il sento all'anima
Alta, gentile e pura

La sorte, la natura,
Il mondo e la beltà.

Ma se tu vivi, o misero,
Se non concedi al fato,
Non chiamerò spietato
Chi lo spirar mi dà.

Un filosofo pedante potrebbe notare un'incoerenza nei primi versi citati «Proprii mi diede i palpiti – Natura e i dolci inganni» e poi «So che natura è sorda, che miserar non sa». Ma si capisce che cosa vuol dire: naturalmente nel mio petto sovrabbondano gli affetti gentili, indipendentemente dal mondo esteriore, e sebbene io sappia che nel mondo esteriore non trovano nè risposta, nè oggetto degno di sè. Non si potrebbe celebrare con più gioconda sicurezza la superiorità della vita affettiva sulla conoscenza e su tutto, e la forza invitta con cui l'io profondo si afferma, non ostante la contraddizione di tutto l'universo.

Quando scrisse questa poesia, già da tempo nello *Zibaldone* non scriveva più se non raramente. Il significato del mondo gli si era rivelato; alla lotta per conquistare sè stesso era succeduta una calma superiore. I pensieri che gli furono più familiari ritorneranno, ma non più come frammenti da raccogliere per costruirne il suo universo; piuttosto come monadi, atte a simboleggiare ciascuna efficacemente il pensiero universale di cui

fanno parte. Non frammenti, ma unità perfette di significato e di forma, perchè pensate e sentite nei loro rapporti più universali e nelle radici più profonde; unità perfette, epperchè stesso, posta la mente che le produce, motivi melodici e poetici.

Appunto verso quel tempo anche si avvide della vera natura dell'arte sua, e combattè l'opinione che la poesia sia imitazione: che sarebbe quanto dire «rinunzia e spoglio della propria individualità; alla quale l'uomo di genio tiene più fortemente che alcun altro» (p. 4368 = VII, 309). Il poeta non imita la natura: se bene è vero che la «Natura parla dentro di lui e per la sua bocca... Così il poeta non è imitatore se non di sè stesso». Ne era tratto a concludere che vera poesia non è se non la lirica; e che il dramma è un componimento artificioso e retorico, non è poesia. Nel che non gli si può consentire; ma non s'ingannava certo definendo l'essenza lirica della poesia; nè si può negare che vi sia qualche cosa di misterioso nella facoltà della creazione drammatica.

Il *Risorgimento* fu subito seguito dal canto *A Silvia*. In esso il Leopardi mostra la sua indole, molto simile a quella ch'egli attribuisce ad Amore, figliuolo di Venere Celeste, cui «molti mortali, inesperti e incapaci dei suoi diletти, scherniscono e mordono tutto giorno, sì lontano come presente, con isfrenatissima audacia: ma esso non ode i costoro obbrobrii; e quando gli udisse, niun supplizio ne prenderebbe, tanto è da natura magnanimo e mansueto».

Il canto *A Silvia* è una meditazione di celestiale dolcezza sulla

sua vita passata, concepita da una altezza in cui la passione, e i patimenti e le lotte non ancora finite della creatura terrena, si compongono in una pace divina. Ma sono fusi in questa, e non dimenticati; così che dal cuore stesso della meditazione insensibilmente risalgono e rompono fuori ad un tratto in querele affannate, ma brevi: e poi si ricompongono nella meditazione accorata, e scossa ancora da qualche singulto e da qualche sospiro.

Una struttura simile a questa hanno ancora più altre poesie: il *Canto Notturmo*, quello *Sopra un bassorilievo sepolcrale*, *Il Tramonto della luna*. La maggior parte dei lirici, e il Leopardi medesimo per lo innanzi, ispirati da una particolare disposizione sentimentale, la proseguono sino alla fine, o mutano tono solo in quanto lo richiede lo sviluppo intellettuale e fantastico del loro concetto. Ma in questi canti Leopardiani il ritmo e l'intonazione sgorga, ondeggia e s'incurva secondo una logica tutta e puramente interiore dell'ispirazione: si sente il germe di tutto il canto in ogni sua parte, e si comprende che lo sviluppo di esso non poteva essere diverso.

Questa perfezione assoluta non ha la sua radice altrove che nella straordinaria profondità e nell'assoluta sicurezza dell'intuizione da cui ha origine il canto.

Il poeta non cerca più i suoi pensieri, e non riceve da essi le sue commozioni; ma li lascia sgorgare dal centro profondo dello spirito, dove essi sono unità di pensiero e di sentimento, di poesia e di musica.

Ritornato a Recanati alla fine del 1828, in un tempo in cui la sua piena maturità chiedeva più imperiosamente che mai per il passato il rispetto degli altri,⁶ si atterrì nell'avvedersi che suo padre intendeva trattenerlo in famiglia; e condannarlo per sempre a vivere in quell'ambiente angusto e soffocato, tra quella società meschina, da cui aveva ricevuto le più sensibili offese.⁷ La pena intollerabile di questa prospettiva, costringendolo continuamente, in un tempo di sensibilità sovraccitata, a pensare alle circostanze accidentali e personali del suo triste destino, lo ricondusse in uno stato di spirito assolutamente analogo a quello del tempo in cui scriveva gli idilli. Non fa meraviglia che quando il suo pensiero era tutto occupato della sua persona, talora gli si annabbiasse quella intuizione universale a cui era giunto da tempo: e tornasse ad ammettere (com'ebbi già a notare) gli intenti benevoli della natura, e l'infelicità nata dalla degenerazione. Questo si vede in un pensiero del 16 febbraio 1829, e, aggiungo ora, nel *Passero solitario*, che è del giugno 1829:⁸

⁶Vedi i pensieri intorno al bisogno della stima, scritti nel 1829, a p. 4438, 4: 4488, 2; 4492, 11; 4499, 2; tutti nel volume settimo.

⁷Vedi le lettere di quel tempo.

⁸Il *Mestica* nella sua ultima edizione dei Canti (Lemonnier, 1907) per questo idillio ha la data " Recanati 1829 probabilmente

“Tu, solingo augellin, venuto a sera
Del viver che daranno a te le stelle,
Certo del tuo costume
Non ti dorrai; che di natura è frutto
Ogni vostra vaghezza”.

Il Passero solitario e *Le Ricordanze* sono scritti interamente nello spirito degli idilli composti fra il 1819 e il 1821. *Il Passero solitario*

nel giugno”. Questa indicazione è confermata dai seguenti fatti: 1. il giorno di San Vito, festa patronale di Recanati, ricorre il 15 giugno; 2. lo Zibaldone ha, tra il 17 giugno e il 7 luglio, tre pensieri consecutivi (p. 4519 – 20 = VII, 456 – 7) che si possono riferire al tempo in cui componeva l'idillio. Il primo parla dell'amabilità che la natura ha dato ai deboli; (e l'idillio muove da questa simpatia per un essere debole e di aspetto melanconico); il secondo è una nota linguistica sull'aggettivo *beatus* (vedi "la beata gioventù" alla fine della seconda stanza); il terzo è sul significato antico di *otium*: gli antichi così chiamavan gli studi "che per gran parte di noi sono il solo o il maggior negozio": e questo è il soggetto delle melanconiche riflessioni intorno a sé medesimo nell'idillio. Un altro pensiero, che contiene la materia dell'ultima stanza, si può vedere a p. 4421, 3 (= VII, 355), ed è del 2 dicembre 1828.

fu unito a questi; e altrove ho spiegato perché gli fu dato il primo posto; *Le Ricordanze* non poterono collocarsi fra gli altri idilli, per l'ampiezza e la complessità della loro composizione.⁹

Col *Sabato del Villaggio* e colla *Quiete dopo la tempesta* ritorniamo nell'ambito dei pensieri dell'ultimo periodo: ma per la loro costruzione si direbbero due pensieri dello Zibaldone fatti poesia, e adornati di quella nettezza, freschezza e vivacità di visione, che splende già in alcuni passi degli *Appunti e ricordi* del 1819. È notevole, che possedendo una così mirabile facoltà di percezione e rappresentazione della realtà esteriore, non la mise compiutamente in opera se non quando poté dare un'interpretazione etica ai suoi meravigliosi quadretti. Così non sogliono fare i virtuosi della poesia.

Sembra che il crescere della disperazione gli facesse come una gran solitudine interiore, la quale gli rese possibile, pur nella detestata dimora di Recanati, il ritorno alle speculazioni metafisiche ed universali. Scrisse allora il *Canto Notturmo di un pastore errante dell'Asia* (fra il 22 ottobre 1829 e il 9 aprile 1830): miracoloso lavoro, se si pensa che fu scritto in un tempo, che l'epistolario ci attesta tormentato dalle più crudeli sofferenze fisiche e spirituali. – Il misterioso spettacolo del firmamento attrasse ugualmente, ma fu oppostamente interpretato dal Kant e dal Leopardi.

⁹Ma esse rammentano, per la struttura, *La vita solitaria*.

Quello che per il Kant era simbolo della legge morale, al Leopardi significava l'immoralità della natura, il cui mirabile ordine è tutto senza scopo od ha un fine di male. Questo forse si spiega, pensando che nella morale del Kant, prevale il concetto di legge, mentre nella morale leopardiana prevale quello della individualità umana e dei fini suoi propri. Un curioso riscontro al canto leopardiano si trova in un pensatore molto recente, che molto probabilmente non lo lesse: parlo del Weininger, il quale in uno scritto «*Ueber rückäufige Bewegungen*» (nel volume *Ueber die letzten Dinge*) vide nel moto circolare dei pianeti un simbolo dell'agire immorale, in quanto privo di scopo.

Uscito di nuovo da Recanati il Leopardi alla fine d'aprile 1830, attraversò nei due o tre anni seguenti la tempestosa tragedia dell'amore d'Aspasia; esempio unico del modo come la passione in queste nature straordinarie penetri le radici più profonde dell'essere, e ne tragga in luce tutto quello che nell'uomo è puro e divino.

Già anche di questa passione si trovano gli elementi sparsi nella vita anteriore del Leopardi. In alcuni pensieri del 1819 ne aveva descritto gli effetti eroici con parole simili a quelle del *Pensiero dominante*. L'aveva invocata nell'inno *Alla sua Donna*, pur fermando il pensiero che l'origine e la perfezione di essa è tutta interiore, e il suo oggetto non si trova nel mondo empirico:

"Che s'anco pari alcuna

Ti fosse al volto, agli atti, alla favella,
Saria, così conforme, assai men bella ".

Nella *Storia del genere umano* l'aveva ritratta ed esaltata con accento commosso; pur osservando che il male «rarissimamente congiunge due cuori insieme, abbracciando l'uno e l'altro a un medesimo tempo, e inducendo scambievolmente ardore e desiderio in ambedue; benchè pregatone con grandissima istanza da tutti coloro ch'ella occupa»; ed era un presentimento di quel che doveva succedere a lui. Sembra che alla sua anima occorresse prima acquetarsi, ingrandita, in un rapporto sicuro coll'universo, per poter ricevere quella passione, di un significato così universale per essa, nella sua pienezza, e riceverla da una creatura reale. Donde avrebbe tratto prima quella straordinaria potenza d'accento per descriverla e scolpirla? La passione riceve il colorito e il tono dell'animo in cui scende, e dei pensieri che vi trova. Niente altro può dare la misura della sua grandezza, che l'ampiezza e la gravità dei pensieri che essa illumina, commuove, ed indirizza ad altre mète. Come avrebbe potuto il poeta riconoscere in essa, con quella gigantesca sicurezza, il centro di tutti i valori della vita, se già non avesse conosciuto l'assenza totale di valore nell'universo? Quella che prima era una passione fra le altre, desiderata e pregiata sopra tutte per inclinazione naturale dell'animo, ora è suprema vetta, centro riconosciuto ed unico affetto per cui la vita ha un senso. Si potrebbe dire, se l'immagine

non fosse gonfia e comune, che gli occorreva il possesso intuitivo dell'universo, per innalzarvi sopra il monumento della sua idea amorosa; e certo nessun altro se non chi riconosceva in sè medesimo un principio più nobile di tutta la realtà terrena, poteva sciogliere un così sublime inno trionfale all'amore, come è *Il Pensiero dominante*.

Prima è come se si avvertisse con tremore e spavento la presenza di cosa eccelsa ed inaccessibile alla nostra concezione: sono quasi suoni cupi e squilli brevi in cui prorompe la commozione estrema, che non può ancora abbracciare interamente il suo oggetto. Poi il canto a grado a grado s'innalza, e si espande in una gloria di melodia ampia luminosa e solenne, celebrando l'ascensione dell'anima alla beatitudine dei celesti.

La grandezza dell'amore è suprema grandezza morale: per essa l'uomo è fatto divino e beato. Ma essa, non ostante le apparenze, non ha origine nella realtà; essa è sogno:

..... Ahi, finalmente un sogno
In molta parte, onde si abbellà il vero,
Sei tu, dolce pensiero.

Essa è un pensiero dell'uomo che la concepisce.

E tu per certo, o mio pensier, tu solo
Vitale ai giorni miei,

Meco sarai per morte a un tempo spento.

Non credo che si possa con maggior grandezza affermare la propria fede in sè solo, nè con maggior forza sopportare, come direbbe il Weininger, la solitudine assoluta di sè nell'universo, nè con maggiore altezza godere di sè medesimo.

Vi era forse ancora un po' di illusione, in quella persuasione di beatificarsi unicamente della propria sublimità; o certo non potè impedire nel seguito che la sua natura terrena chiedesse ad alte grida di essere soddisfatta. Al breve meriggio di gioia del *Pensiero dominante* succede la funebre allegrezza di *Amore e Morte*, dove la passione ha cessato di essere datrice di beatitudine, ma resta datrice di sapienza, ed esaltatrice della forza morale e della dignità umana.

Infine nel *Consalvo*¹⁰ s'indusse ad implorare, quasi costretto dalla morte prossima, e fingere alla sua passione una soddisfazione terrena; così potè una volta aprire il varco alla bollente piena dei suoi affetti umani, teneri e sublimi e terribilmente deliziosi, anelanti d'espandersi e di trovar risposta, e combattuti sempre dalla fierezza indomita e da un «sovrano timore». Alla

¹⁰È noto che il *Consalvo* appartiene a questi anni. Lo pongo dopo *Amore e Morte*, perchè mi sembra sia l'anello necessario fra questo canto e i versi *A sè stesso*.

delusione che ne seguì rispose coi tetrissimi versi *A sè stesso*, dove ancora una volta si sfoga riaffermando, disperatamente, ma pure ancora superbissimamente, l'assoluta solitudine della sua grandezza.

Non val cosa nessuna
I moti tuoi, nè di sospiri è degna
La terra. Amaro e noia
La vita, altro mai nulla; e fango il mondo.

Questo poeta filosofo, che nelle prose si atteggia talvolta a materialista intransigente, ha poi nei versi delle espressioni che non disdegnerebbe lo spiritualista più acceso: quale era veramente nelle sue tendenze profonde.

Quando si riebbe dalla tremenda percossa, spiegò lungamente ad Aspasia come l'amore che pareva ispirato da lei, non avesse in verità altro oggetto che «la figlia della sua mente, l'amorosa idea»; e ch'egli aveva seguito essa, quantunque fosse «conoscente e chiaro dell'esser suo, dell'arti e delle frodi», «ingannato non già, ma dal piacere di quella dolce somiglianza, un lungo servaggio ed aspro a tollerar condotto».

Non possiamo non credergli, poichè già nel maggior ardore della passione aveva sostenuto di dire a sè stesso, che dopo tutto quello era «un sogno in molta parte onde si abbellà il vero...., Sogno e palese error». È pur vero che a spegnere l'amorosa idea

era stato cagione non ultima l'infelice tentativo di farla discendere nella realtà.

Uscì da questa suprema esperienza del tutto sublimato, e disposto alla rassegnazione calma, di chi si sente ormai fuori e sopra alle cose della terra. Dalle ultime poesie esula del tutto il pensiero di sè: esse non hanno altra musa che la pietà. *Nel Dialogo di Tristano e di un amico* (composto contemporaneamente ad *Amore e Morte*) aveva detto che ormai ogni sua immaginazione piacevole, ogni pensiero dell'avvenire consisteva nella morte, e di là non sapeva uscire. Di fatto, se si eccettua, e neppur essa interamente, la *Palinodia*, tutte le poesie che vengono dopo *Aspasia* si aggirano intorno al mistero della morte. La fragilità delle creature, soprattutto se gli si mostrava congiunta alla bellezza, lo aveva sempre commosso ed inclinato all'amore; ora fragilità gioventù e bellezza gli diventavano simboli della caducità umana, e del contrasto fra la nostra infinita idealità e la nostra materialità finitissima, o della crudeltà della natura, o della nobiltà di un soffrire dignitosamente rassegnato. Con dolcezza ineffabile si volge alle creature, e ritrova parlando di esse i toni più delicati ed eterei; ma di fronte alla natura si drizza magnanimo, e le chiede conto fieramente del malgoverno che essa fa di noi, e scaglia i suoi sarcasmi contro la divinità, che ci ha dannati a giovinezza breve e tumultuosa, a vecchiezza lunga e terminata dalla morte.

Si volle vedere nella *Ginestra* un pensiero nuovo, e l'avviamento ad una concezione più serena del mondo. In verità questa

poesia non contiene nulla che esca dal sistema di persuasione (per usare le sue parole) che aveva formato nella mente fin dall'anno 1824, in cui compose la parte più notevole delle prose. Il pensiero centrale di tutta la poesia è quello stesso che informa parecchie delle sue meditazioni in poesia ed in prosa dopo quel tempo: la natura è all'uomo indifferente, anzi nemica; e l'uomo di fronte ad essa non è che un infinitamente piccolo; ma tuttavia può e deve salvare la propria dignità e grandezza morale col non fuggire dinnanzi alla sua sventura, col non mentire a sè medesimo per non vederla, anzi confessandola coraggiosamente; col non abbassarsi a benedir la natura e la divinità, quasi propria benefattrice, ma accettandone magnanimo l'aperta inimicizia. L'accusa che egli fa al pensiero comune di aggiungere alle miserie dell'umanità «gli odii e le ire fraterne», attribuendo agli uomini la colpa dei loro dolori, è preparata in un pensiero del 17 aprile 1824 (p. 4070, 1 = VI, 448), e si trova esplicita, essa, non meno che la lode contraria attribuita alla filosofia sua, in un pensiero del 2 gennaio 1829 (p.4428,1 = VII, 361). E quanto al pensiero che la nozione dell'odio implacabile onde ci persegue la natura per mezzo di tutte le cose esterne a noi, debba promuovere la fratellanza fra gli uomini, e sia stata essa l'origine della società umana; questo non è che la ripresa di un pensiero segnato nello *Zibaldone* il 4 marzo 1823 (p. 2679 = IV, 373). È ripreso da questo pensiero nominatamente il paragone della concordia che dovrebbe generare fra gli uomini la nimicizia della natura, con

quella che nasce nelle nazioni dalla prossimità dell'inimico; solamente nello *Zibaldone* terminava riferendo lo scindersi delle nazioni discordi e guerreggianti, alla sicurezza ottenuta, per le arti della civiltà, contro gli assalti degli elementi naturali; ed invece nella *Ginestra* trova che la terribilità dei mali onde la natura ci minaccia e tormenta, è cosa non della storia ma eterna, epper ciò dovrebbe essere cagione eterna di fratellanza fra gli uomini. Sappiamo come fosse ormai antico il mutamento di pensiero per quanto riguarda i rapporti fra la natura e l'uomo; la conseguenza da ricavarne rispetto ai rapporti degli uomini fra loro, era ovvia. Non solo; ma l'amore e la compassione scambievole è già riconosciuta fonte di tutto il bene possibile sulla terra nella lettera al Jacopssen del 23 giugno 1823: «si tous les hommes... étaient compatissants, bienfaisans, généreux, magnanimes, pleins d'enthousiasme.... n'en serait on plus heureux?»

Solamente in questa lettera fondava ancora la virtù sull'illusione, mentre nella *Ginestra* la fonda sulla conoscenza del vero. Ma già nel *Dialogo di Timandro e di Eleandro* aveva mostrato come la sua filosofia lo portava, se non ad amare, certo a procurare secondo le sue forze il bene dei suoi simili; e aveva designato sè stesso col nome di commiseratore degli uomini. Certo non mai come in quegli ultimi anni si era sentito, come ebbi già ad osservare, puro e lontano da tutti gli affetti egoistici, e disposto ad una virile ed alta compassione per le sofferenze umane; e perciò mai come allora ebbe ragione di essere stomacato di tutta la falsità e

l'artificio, della fiacchezza morale e della retorica ch'ei sentiva nei conati romantici e neocristiani. Ma, ripeto, quel sentimento di compassione non è cosa nuova della *Ginestra*; di nuovo non c'è che la coscienza riflessa di esso, ravvivata dal tacito confronto di sè col volgo degli uomini; e la sistemazione intellettiva, ormai facile ed ovvia, procurata per il fine della polemica e dell'insegnamento.

La *Ginestra* è da taluni, non senza un po' di retorica, esaltata per il suo contenuto morale; da altri è trovata troppo arida e razziocinativa. A me sembra una cosa grande, anche per quella maschia e dantesca spezzatura, onde il poeta non rifugge, per rispetto all'intento morale, dall'interrompere la sua melodiosa poesia colle pagine ossute di ragionamenti in versi. Certo le parti più belle sono le meditazioni intorno all'immensità dell'universo e alla piccolezza dell'uomo, eppoi la straordinaria descrizione delle eruzioni vesuviane. La bellezza di questa nasce da cosa molto più alta che non sia l'eccellenza espressiva: e questa è l'intensità tragica del pensiero universale simboleggiato, e la potenza di una personalità, che si colloca di fronte alla natura, e ne abbraccia e comprende la terribile grandezza senza lasciarsene opprimere.

CONCLUSIONE

L'ultimo insegnamento uscito dalla penna di quel grande, che per tanto tempo aveva lamentato la perdita delle illusioni e i danni della conoscenza, è un'esortazione alla verità, di cui la sua anima diritta era sempre stata assetata. Un edonista propriamente il Leopardi non fu mai: più o meno coscientemente, e spesso fraintendendo sè stesso, egli aspirò sempre non al piacere, ma alla beatitudine che è unione e identificazione della virtù e della felicità. Chiamava indole poetica un'indole «inclinata alla virtù, all'eroismo, magnanimità ecc. ancorchè non applicata alla poesia, ma solamente ai fatti, ai desideri, alle passioni ecc.» (p. 2033 = IV, 18). Della virtù fu spasimato già dalla prima giovinezza: com'egli scriveva a suo padre quando si accingeva, nel 1819, a fuggire di casa; come ripeteva nell'inno *Alla sua donna*, e poi nel *Pensiero dominante*; come accennava al fratello Carlo parlando dei diletti che gli procurava l'affetto concepito per la Malvezzi: «ci confidiamo tutti i nostri secreti, ci riprendiamo, ci avvisiamo dei nostri difetti» (lettera del 30 maggio 1826). E dopo aver cercato sempre la felicità, si sentì alla fine degno di predicare la morale, perchè il suo atteggiamento interiore e la massima del suo volere si trovò corrispondente alla legge kantiana, di poter valere in ogni tempo come principio di una legislazione generale. Non ne aveva avuto un sentore egli medesimo quando scriveva

al Jacopssen che se tutti fossero virtuosi e sensibili la somma della felicità, sarebbe maggiore sulla terra¹¹?

Il tormento di tutta la sua vita fu un tormento etico: quello di non trovare uno scopo all'esistenza terrena. Giovinetto si atterriva al pensiero di dover morire senza lasciar traccia di sè; maturo gli pareva acerbo l'esser vissuto indarno: nel *Canto notturno* cercava a chi giovassero «gli eterni giri e l'esser suo frale». E il 31 maggio 1829 annotava espressamente nello *Zibaldone* «Come i piaceri non dilettono se non hanno un fine fuori di essi, secondo dico altrove, così neanche la vita, per piena che sia di piaceri, se non ha un fine nel totale ecc. Bisogna proporre un fine alla propria vita per viver felici». La determinazione del fine è lasciata in sospeso, anzi nel seguito è considerata come indifferente; il pensiero devia a mezza strada anzichè sollevarsi alla concezione della legge morale. Ma non è perciò men vero che la ricerca del fine è il primo grado della speculazione morale; e che d'altra parte in effetto il Leopardi di quel quietivo scettico non si accontentò mai: il che è essenziale della sua grandezza.

Vide chiaramente che tutto il valore della vita umana è creazione dell'uomo interiore; e questo espresse prima colla teoria

¹¹Con questo non voglio dire che il Leopardi abbia indovinato Kant. Ma se la legge kantiana è vera, in forma implicita ed irriflessa la si deve ritrovare in tutte le coscienze morali.

delle illusioni, poi in modo più razionale e vero, coll'affermazione vigorosa della propria nobiltà morale, unico suo conforto e rifugio, e colla dottrina dell'inimicizia fra l'uomo e la natura.

Conobbe l'insanabile dualismo interiore dell'io empirico e dell'io intelligibile di Kant, o della grandezza e della bassezza che il Pascal osservava nell'uomo. Egli, così superbo della sua pura umanità nel *Risorgimento*, nel *Pensiero dominante*, nei versi *A se stesso*, nel Dialogo di Timandro e di Eleandro esce poi in queste parole: «riserbo sempre l'adirarmi (dei vizi e delle colpe altrui) a quella volta ch'io vegga una malvagità che non possa aver luogo nella natura mia: ma fin qui non ne ho potuto vedere». E chiunque ha qualche pratica sia delle prose, sia dello *Zibaldone*, sa che acuto osservatore egli fosse delle umane debolezze, in sè medesimo non meno, e forse più che in altrui. Espressamente, e con un senso sublime del mistero che ci avvolge, è notato quel contrasto negli ultimi versi del canto *Sopra un ritratto di bella donna*

" Natura umana, or come
Se frale in tutto e vile,
Se polve ed ombra sei, tant'alto senti?
Se in parte anco gentile,
Come i più degni tuoi moti e pensieri
Son così di leggeri,
Da sì basse cagioni e desti e spenti? "

Solo chi non dimentica questa duplicità dell'umana natura, può comprendere come non vi sia contraddizione fra la *Palinodia* e la *Ginestra*; mentre nella *Palinodia* afferma che la giustizia sarà sempre disconosciuta e conculcata sulla terra, perchè

"..... questa legge in pria
Scrisser natura e il fato in adamante
E co' fulmini suoi Volta nè Davy
Lei non cancellerà, non Anglia tutta
Con le macchine sue, nè con un Gange
Di politici scritti il secol nuovo;"

e nella *Ginestra* poi si fa banditore di una dottrina che dovrebbe, quando fosse divulgata, rendere gli uomini più rispettosi della legge morale. Nell'uno e nell'altro luogo il Leopardi ha ragione: nessun progresso scientifico o tecnico, e nessun ordinamento sociale può migliorare l'uomo empirico, quale è formato dalla natura: ma ciascuno può per mezzo di una disciplina interna, e imparando a conoscere il valore vero delle cose, migliorare sè medesimo.

Ma, e questo risulta, credo, abbastanza ampiamente da tutta questa nostra indagine, il Leopardi finì, quanto al principio di fede in cui fondò la sua morale, recisamente solipsista: rifiutò ogni oggettivazione della legge morale, e non le riconobbe

un'entità e un valore superiore all'individuo, nè col derivarla da Dio, nè da un principio metafisico dell'umanità: amò la virtù, e riconobbe in ciò la propria grandezza; ma ebbe fede in essa, solo in quanto ebbe fede in sè stesso.

Chi ha pratica del suo epistolario, sa che incantevole tesoro di affetti egli avesse nell'anima. Poichè egli era d'una natura profondamente e angelicamente buona, concepì la nobiltà e la grandezza interiore piuttosto come una realtà originariamente posseduta, che come un ideale da conseguire; e stimò di meritare la felicità, a cui aspirava con tutto il fuoco d'un animo appassionatissimo. Epperchè si lamentò che la sua legge interiore non fosse effettivamente la legge di tutti gli uomini, della natura e dell'universo, come sarebbe stato necessario alla sua felicità.

È noto quanto egli fosse dolorosamente sensibile alla volgarità degli uomini fra cui viveva. Di giovare al miglioramento dei suoi simili fu più volte il suo sogno. Cominciò la sua opera poetica colle esortazioni civili agli Italiani delle prime canzoni. Più tardi, nel 1821, si proponeva di adoperare a scuotere la sua povera patria e secolo «le armi dell'affetto e dell'entusiasmo e dell'eloquenza e dell'immaginazione nella lirica e in quelle prose letterarie *che egli potrebbe scrivere*; le armi della ragione, della logica, della filosofia nei trattati filosofici *ch'egli disponeva*, e le armi del ridicolo nei dialoghi e nelle novelle lucianee *ch'egli andava preparando*» (p. 1394 = III, 134). Iniziava il ciclo delle canzoni filoso-

fiche di nuovo con due canzoni esortative. Il 5 giugno 1826 scriveva a Francesco Puccinotti che consigliasse la poetessa Caterina Franceschi-Ferrucci «a coltivare assai la prosa e la filosofia» perchè «andando dietro ai versi e alle frivolezze noi facciamo espresso servizio ai nostri tiranni; perchè riduciamo ad un gioco o ad un passatempo la letteratura, dalla quale sola potrebbe aver sodo principio la rigenerazione della nostra patria». Abbiamo visto come negli ultimi anni, acquistata ormai una conoscenza profonda e salda della vita, tornasse a rampognare ed esortare i suoi contemporanei. E più anni attese al poemetto satirico e didattico dei Paralapomeni, con cui si proponeva ancora di castigare gli errori ch'ei riteneva più nocivi alla vera civiltà e al progresso del suo paese.

Tuttavia uomo d'azione non potè essere; non solo perchè per più anni gli mancò a ciò la sicurezza necessaria, quando andava ricercando per sè medesimo la verità, ma anche per l'estrema timidezza, che nasceva dall'eccessivo suo amor proprio. Nel *Dialogo della Natura e d'un'Anima* egli spiega che le anime grandi sono le più infelici perchè «la maggior vita degli animi inchiude maggior efficacia d'amor proprio, dovunque esso s'inchini, e sotto qualunque volto si manifesti: la qual maggioranza di amor proprio importa maggior desiderio di beatitudine, e però maggiore scontento e offesa di esserne privi, e maggior dolore delle avversità che sopravvengono». Ora la sua storia interiore fu in gran parte la storia delle dure battaglie che ebbe a sostenere un amor

proprio eccessivamente intenso e delicato. Nessuno meglio di lui ne notò gli effetti dolorosi. Esso gli toglieva la capacità di godere, rendendolo irremediabilmente irresoluto, per il timore delle offese, e l'angosciosa cura ch'ei poneva in fuggirle (vedi *Zib.* p. 2555, 1 – IV, 304; p. 2528, 1 = IV, 292; 2495, 1 = IV, 274; 4037, 6 = VI, 414). Credette un tempo che la soverchia sensibilità avesse rapidamente partorito in lui una insensibilità ghiacciata; perchè colui che ha da natura uno spirito gagliardamente poetico «prima della cognizione prova gagliarde illusioni, dopo la cognizione gagliardi e pronti e costanti ed interi disinganni» (p. 2032, 1 = IV, 18). «Dopo la prima inutile disperazione e contrasto feroce o doloroso colla necessità egli non ha altro espediente per vivere, nè altro produce in lui la natura stessa ed il tempo, che un abito di tener continuamente represso e prostrato l'amor proprio», il quale produce un'indifferenza assoluta verso le cose non meno che verso sè stesso; perchè «nulla può interessar l'uomo se non in rapporto a sè stesso». Per questa via l'animo sensibile si può mutare in «irrevocabilmente, e freddamente, e duramente, ed eroicamente vizioso, per un eccesso di freddezza che è sempre compagna della malvagità» (p. 1474 = III, 181): oltrechè egli deve «entrando nel mondo, sperimentare e più presto e più fortemente degli altri la scelleraggine degli uomini, e il danno della virtù; e rendersi ben tosto più certo di qualunque altro della necessità di esser malvagio e della inevitabile e somma infelicità che è destinata in questa vita e in questa società agli uomini di virtù

vera» (p. 2473 = IV, 261-2). Oppure egli rivolge il suo furore contro sè stesso. Disingannato e ributtato dal mondo «innanzi di aver deposta la tenerezza verso sè stesso propria di quell'età.... un tal giovane bene spesso tutto l'ardore e la morale e fisica forza.... che lo spingono verso la felicità, l'azione, la vita, ei li rivolge a procurarsi l'infelicità, l'inattività, la morte morale (p. 3837, 1 = VI, 221).

I pensieri che ho citati fin qui non vanno oltre il 29 giugno 1824. Quando, tornando a casa nel 28, ricadde, come narraì addietro, nelle tristezze giovanili, ritrovò anche i vecchi pensieri sull'infelicità che l'amor proprio insoddisfatto e contrariato partorisce. Chi si vede disprezzato non può nè godere nè vivere, a dir proprio (p. 4438, 4 = VII, 372); e perde sin la capacità di concepire un sentimento magnanimo «Analizzando, egli dice, quello ch'io provava in tali occorrenze, ho trovato che quel che spegneva in me immancabilmente ogni moto, era un'inevitabile occhiata che io allora, confusamente e senza neppure accorgermene, dava a me stesso. E che, pur confusamente, io diceva: Che fa, che importa a me questo (la bella natura, una poesia ch'io leggessi, i mali altrui) che non sono nulla, che non esisto al mondo? E ciò terminava tutto e mi rendeva così orribilmente apatico, come io sono stato per tanto tempo» (p. 4488, 2 = VII, 422). «Ancora, che ardisco io formar dei pensieri nobili, che da tutti son tenuto per uom da nulla? Il primo fondamento di qua-

lunque *o immaginazione o sentimento nobile*, grande, sublime è il concetto della propria nobiltà. Ora il concetto di una propria nobiltà sembra ridicolo, è respinto con dolore, come una illusione perduta, quando uno si trova disprezzato, abitualmente o attualmente, da quei che lo circondano» (p. 4492, 11 = VII, 427).

Come si vede, il suo amor proprio dava al mondo esterno un gran potere su di lui. Certo osservarsi a quel modo significa in qualche modo rimaner superiore al proprio avvilito, ed essere abbastanza forte per vincerlo. Sappiamo come il Leopardi lo vinse, conquistando a sè medesimo un concetto della propria nobiltà sicurissimo, e pari al bisogno del suo amor proprio.

Fu uno dei più vigorosi assertori del valore della personalità umana, e della propria personalità; ma fu anche uno di quelli che soffrirono più terribilmente della propria solitudine.

Se sia stata la proba rinuncia e il risoluto abbandono dei conforti e del riposo che la fede porge alla parte superiore dell'uomo, la cagione che l'amore di sè divampasse così violento nell'animo suo, o se l'intensità dell'amor proprio fosse quella che gli impedisse d'astrarre dalla sua persona la legge morale e compierne quell'oggettivazione che tiene presso molti spiriti il luogo della fede tradizionale, non è facile decidere.

Certo egli fu, nel senso volgare e nel senso etimologico della parola, uno dei più grandi martiri di quella legge morale, per cui tanto doveva essere il travaglio nell'indagine, nella critica, e nel rinnovamento, per tutto il secolo XIX, e per cui ancor tanto si

travaglia. Abbandonata la fede, il Leopardi ritrovò la legge morale immediatamente in sè medesimo. Se vi fu peccato nell'eccesso del suo individualismo, questo fu largamente ricomprato dal suo dolore; e il suo peccato e il suo dolore è bene ancora il peccato e il dolore nostro, innalzato nella sfera del genio. Si potrebbe dire che la sua condizione e il suo atteggiamento furon quelli di una natura angelica, caduta in un mondo inferiore.