

# ***Appunti leopardiani***

(10) 2, 2015

<http://www.appuntileopardiani.cce.ufsc.br>

**NUMERO TEMATICO**

**ISSN: 2179-6106**

## ***Appunti leopardiani***

### **DIREZIONE**

Andréia Guerini - Universidade Federal de Santa Catarina

Cosetta Veronese - Universität Basel

### **CONDIREZIONE**

Fabiana Cacciapuoti - Biblioteca Nazionale di Napoli

### **COMITATO SCIENTIFICO**

Guido Baldassarri; Novella Bellucci; Roberto Bertoni; Alfredo Bosi; Anna Dolfi; Marco Lucchesi; Laura Melosi; Franco Musarra; Sebastian Neumeister; Luciano Parisi; Lucia Strappini; Emanuela Tandello; Maria Antonietta Terzoli; Jean-Charles Vegliante; Pamela Williams

### **CONSIGLIO EDITORIALE**

Alessandra Aloisi; Francesca Andreotti; Sandra Bagno; Stefano Biancu; Fabio Camilletti; Emanuela Cervato; Walter Carlos Costa; Paola Cori; Floriana Di Ruzza; Luca La Pietra; Loretta Marcon; Rita Marnoto; Wander Melo Miranda; Tânia Mara Moysés; Fabio Pierangeli; Karine Simoni; Lucia Wataghin

### **REDAZIONE**

Roberto Lauro e Cristina Coriasso (direttori)

Uta Degner; Bert de Waart; Anna Palma; Gerry Slowey

### **WEBDESIGNER**

Avelar Fortunato

# *Appunti leopardiani*

**(10) 2, 2015**

## NUMERO TEMATICO

### INDICE

#### **EDITORIALE**

*Vico e Leopardi* - **FABIANA CACCIAPUOTI** p. 5

#### **SAGGI**

*Le scoperte antropologiche della Scienza nuova* - **ANDREA BATTISTINI** p. 8

*Vico, Leopardi: sapienza poetica e pensiero poetante* - **ANTONIO PRETE** p. 20

*Il mito in Gravina, Vico e Leopardi* - **FABIANA CACCIAPUOTI** p. 35

*Su Dante, Vico, Leopardi e «le cose che non sono»* - **LUIGI CAPITANO** p. 46

#### **RECENSIONI**

Fabio Vander, *Il sistema-Leopardi. Teoria e critica della modernità*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 359. - **JONATHAN RIGHI** p. 58

Fabio A. Camilletti, *Classicism and Romanticism in Italian Literature*, London, Pickering & Chatto, 2013, pp. 204. - **ANDRÉIA GUERINI** p. 62

#### **INTERVISTE**

Intervista ad Aldo Masullo - **FABIANA CACCIAPUOTI e ROBERTO LAURO** p. 67

#### **POESIE**

*Ilusão Renitente* - **RAUL POMPÉIA** p. 84

#### **TRADUZIONI**

*O infinito* - **MÁRIO FAUSTINO** p. 87

**PUBBLICAZIONI**

Libri afferenti a Leopardi usciti e/o riediti nel 2015

**p. 89**

### *Vico e Leopardi*

Questo numero di *Appunti leopardiani* ospita saggi su di un unico tema: i rapporti «carsici» (come scrive Antonio Prete) tra Giambattista Vico e Giacomo Leopardi. Tema che qui si presenta per mettere in evidenza una domanda a lungo presente agli studiosi di Leopardi, e cioè se il poeta recanatese avesse letto la *Scienza Nuova*, le cui nascoste tracce erano ben visibili ai lettori dell'opera leopardiana. Ancor oggi mancano studi di ampio respiro che indaghino su corrispondenze o scelte comuni ai due autori, mentre in bibliografia si riscontrano alcuni lavori specialistici, soprattutto d'ordine filologico, che avvicinano Vico e Leopardi.

Da questa domanda e dalla consapevolezza che tanto pensiero di Vico si ritrova soprattutto (ma non solo) nelle pagine dello *Zibaldone* leopardiano, muove la ricerca intorno ai due autori, definiti da Aldo Masullo, che intervistiamo in questo numero, come due dei tre grandi filosofi italiani: il terzo è Giordano Bruno. Una ricerca, promossa dal **Centro Nazionale di Studi Leopardiani** e dall'**Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno**, che intende mettere a fuoco soprattutto l'*humus* culturale alla base del dialogo tra Vico e Leopardi e che proprio in questi giorni si è tradotta in un primo calendario di appuntamenti in Italia e all'estero. Un dialogo che non presenta una diretta derivazione di temi e di problematiche, quindi, (anche se a volte c'è la tentazione di vedere un giovane Leopardi sollecitato nel suo sguardo antropologico dalle istanze vichiane) ma più probabilmente una comune origine di letture in ricche e classiche biblioteche che provoca una comune domanda sull'origine e sull'evoluzione dell'uomo e sulle forme del suo divenire, soprattutto attraverso la sapienza poetica e la storia delle lingue.

La nascita ufficiale della ricerca è testimoniata in questa rivista dalle due prolusioni di Andrea Battistini e di Antonio Prete, che il 20 novembre 2015 hanno in certo qual modo inaugurato proprio lo studio su Vico e Leopardi in una memorabile serata alla Biblioteca Nazionale di Napoli, dove, per l'occasione, era stata organizzata anche una piccola esposizione degli autografi vichiani della *Scienza Nuova* e dello *Zibaldone di pensieri* di Leopardi.

E se Antonio Prete incentra il suo saggio sulla conoscenza intesa quale percezione poetica e creativa del mondo, che in Leopardi si tramuta in una fisica del

vivente, o ancora sulla reciproca implicazione di filosofia e di filologia che comporta un'attenzione alla lingua dalla sua origine all'evoluzione utile a farne un prezioso universo di forme cognitive, non dimentica la presenza di temi vichiani acquisiti dai romantici tedeschi a partire da Herder e accolti da Mme de Stäel in *De l'Allemagne* (opera ben conosciuta dal giovane Leopardi).

Battistini a sua volta insiste sul significato antropologico dell'opera vichiana, premettendo che Leopardi ha nutrito un profondo interesse per le epoche primitive in cui dominava appunto l'immaginazione, fonte di poesia ma anche nutrimento per la creazione di linguaggi e civiltà. Proprio partendo da questo interesse leopardiano, egli ripercorre le tappe significative dell'epistemologia genetica praticata da Vico nella *Scienza Nuova* e sottolinea come a quest'ultimo interessi il dato originario ancor prima del dato storico, cioè quel dato anteriore all'alfabeto: ci troviamo così di fronte a un viaggio che ci porta alle origini dell'umanità, dove la filologia non è tanto legata ai documenti letterari secondo l'accezione umanistica, ma diviene base per l'antropologia. Ciò vuol dire miti classici, tradizioni popolari, ricostruzioni etimologiche, linguaggio poetico arcaico o linguaggio figurato, ma anche indagine sui comportamenti dei fanciulli, psicologia dei popoli meno civilizzati, poemi omerici indagati con una certa impostazione sociologica. E vuol dire dare spazio al significato del corpo, tema su cui insiste anche Prete: il corpo che determina le passioni dei primi uomini e che Leopardi vede assorbito mano a mano che il moderno avanza in una sorta di eccessiva spiritualizzazione.

E da questi argomenti il saggio di Luigi Capitano ci conduce altrove, tra Dante, Vico e Leopardi, sul filo dell'immaginazione e della fantasia, in un intreccio di rimandi reciproci in cui trova spazio l'idea del poeta come *puer aeternus* e «creatore» e del mito come «soffio nel nulla», per usare l'espressione di Rilke.

Rinvii più specifici tra i diversi campi semantici dello *Zibaldone* e i nodi centrali della riflessione vichiana si trovano nel saggio di chi scrive, preludio appunto di una ricerca più vasta e approfondita che vedrà ora impegnati numerosi giovani ricercatori.

Mi piace chiudere questa pagina con l'invito a collaborare a questa ricerca, che offre molteplici spunti di lavoro proprio per la molteplicità dei temi su cui i due autori hanno trovato comune interesse.

Fabiana Cacciapuoti

# SAGGI

### *Le scoperte antropologiche della Scienza nuova\**

Andrea Battistini  
Università di Bologna  
andrea.battistini@unibo.it

Poiché, come è noto, Leopardi ha nutrito un profondo interesse per le epoche primitive dominate dall'immaginazione intesa come risorsa imprescindibile per essere sommi poeti e per le origini del linguaggio e quindi della civiltà, pare conveniente in occasione di questa ideale *synkrisis* tra lui e Vico ripercorrere l'epistemologia genetica praticata nella *Scienza nuova*.

Come è noto, per Vico la natura dell'uomo non si è fissata staticamente una volta per tutte, ma si è costituita dinamicamente nel corso del tempo. Dopo un lungo travaglio speculativo, egli uscì vittorioso dalla lotta contro lo scetticismo storiografico dei libertini che aveva aperto, per dirla con il titolo di un noto libro di Paul Hazard, la «crisi della coscienza europea». Il suo cammino però, anziché percorrere la strada comune dell'erudizione sei-settecentesca imboccò la via di una ricerca alla quale, prima ancora del documento storico, importava il dato originario, di molto anteriore alle testimonianze già consegnate alla scrittura alfabetica. Nel giudizio impietoso di Vico, la «critica erudita» «di nulla serve a far sapienti coloro, che la coltivano».<sup>1</sup> In nome dello «scire per causas» egli è arretrato vertiginosamente alle origini dell'umanità, a un'età «oscura e favolosa» che ha lasciato soltanto le tracce labilissime di confusi «rottami», di enigmatici «relitti», di indecifrabili «frantumi». Di conseguenza la filologia non ha più l'accezione umanistica legata ai soli documenti letterari, ma diventa «dottrina di tutte le cose le quali dipendono dall'umano arbitrio».<sup>2</sup>

Così, mentre negli stessi anni Muratori, educato alla scuola di Mabillon e dei padri maurini, Giannone, Voltaire, Gibbon e gli altri storiografi del Settecento si dedicano alla ricerca e all'interrogazione di carte d'archivio, di diplomi, di manoscritti e di libri, con la *Scienza nuova* Vico, propriamente, si volge all'antropologia e, arretrando ai tempi remotissimi in cui i primitivi «incominciarono a umanamente pensare»,<sup>3</sup> appunta l'attenzione sui miti classici, sulle tradizioni popolari, sulle ricostruzioni etimologiche,



sulle più arcaiche frasi poetiche, sul linguaggio figurato, sulle osservazioni del comportamento dei bambini, sulla psicologia elementare dei popoli meno civilizzati ancora esistenti nel Settecento, sui poemi omerici, indagati con un'impostazione sociologica, in quanto la poesia è esaminata per scoprire le istituzioni umane di cui essa è sempre inevitabile testimonianza. L'intento di Leopardi sarebbe stato diverso, ma non è un caso che le note più esplicitamente vichiane dello *Zibaldone* riguardino proprio la questione omerica. Anche negli anni più maturi Vico conserva intatto il fascino dell'antichissima sapienza, solo che adesso, superata l'*impasse* antistorica che proiettava nel passato i modi di ragionare esclusivi dell'uomo civile e raffinato, la chiave interpretativa per accedervi non è più intellettualistica, ma emotiva, passionale, adeguata, per quanto possibile, alla mentalità dei primi uomini che, affondati nei sensi, «avvertivano con animo perturbato e commosso», del tutto incapaci di riflettere «con mente pura». <sup>4</sup>

Il compito che attendeva il moderno antropologo, per il quale «natura di cose altro non è che nascita di esse in certi tempi e con certe guise», <sup>5</sup> consistette nel «discendere da queste nostre umane ingentilite nature a quelle affatto fiere ed immani, le quali ci è affatto negato d'immaginare e solamente a gran pena ci è permesso d'intendere». <sup>6</sup> Nel costante confronto oppositivo tra le forme percettive dei primi uomini e il modo di pensare dell'umanità civile, la logica e la ragione, imperanti nella stagione cartesiana dei lumi, non possedevano alcuna utilità ermeneutica, per essersi sviluppate in tempi molto più recenti. Etimi e miti non nascondono, come pretendeva la «boria dei dotti» impersonata, tra i filosofi familiari a Vico, da Platone, Bacone e Gravina, verità recondite di una filosofia rarefatta, ma esprimono il rozzo sentire di uomini ingenui e semplici, impossibilitati ad astrarre perché immersi nella corporeità. In ideale parallelismo, anche per Leopardi si peccava di anacronismo nel valutare gli antichi eroi omerici con le categorie della modernità. Per intendere la grammatica della poesia e del mito, per loro natura ambigui, indefiniti, dai significati molteplici, occorre un metodo che si prestasse a interpretare i fenomeni connotativi del linguaggio e riconoscesse i diritti gnoseologici della fantasia, dell'immaginazione, della memoria, già asseriti a livello pedagogico nel *De studiorum ratione* e nella *Scienza nuova* riconfermati per il loro valore ermeneutico quanto mai utile da una prospettiva antropologica.

Da questo punto di vista, nulla si prestava meglio della retorica, la disciplina insegnata da Vico per quasi quarant'anni e impiegata nella *Scienza nuova* per ricostruire la psicologia, la cultura, la gnoseologia, la società dei primitivi, tutti aspetti fondati originariamente su passioni violentissime, congruenti a esseri affatto incapaci di astrazione e di logica. Se dunque egli attese alla faccia espressiva e creativa delle manifestazioni umane non fu perché, come aveva preteso Benedetto Croce, volesse fondare l'estetica, ma perché i primitivi, conservando la natura ferocemente egoistica degli «insensati ed orribili bestioni» da cui discendevano,<sup>7</sup> facevano di sé misura esclusiva di tutte le cose, portando alla ribalta le proprie incontenibili pulsioni. Il loro modo di comunicare non era mai neutro, per il coinvolgimento emotivo con cui vivevano ogni esperienza. Il loro lirismo era pertanto del tutto spontaneo e naturale, e se impiegavano traslati e figure retoriche non lo facevano, a differenza di come si comportano oggi i poeti freddi e cerebrali dei tempi civili, per ornare con belle immagini i loro discorsi, ma per la povertà estrema del loro vocabolario, ristretto dapprima alla sola sfera semantica del corpo umano e delle attività agricole che in origine costituivano le sole fonti di sussistenza.

Il linguaggio originario non fu articolato e quindi riflesso, ma muto, fatto di gesti o, al più, di istintive grida onomatopeiche, da cui prorompeva il *pathos* di chi le emetteva, in assenza totale di *logos*. Per Vico la civiltà nacque a opera della fantasia e delle sue invenzioni di sublime poesia, grazie alla quale la natura si animò e cominciò a diventare cultura. I miti non furono affatto un modo imperfetto o corrotto di pensare, ma mezzi originari di conoscenza, peculiari di epoche in cui l'attività intellettuale con l'elaborazione dei concetti non si era ancora formata a contenere, ordinare e organizzare un patrimonio di conoscenze prodotte dall'incalzare delle passioni. Se quelle storie apparivano ai tempi di Vico assurde od oscene, come non mancò di denunciare la critica libertina di Bayle, lo si dovette a una loro interpretazione antistorica che non teneva in nessun conto la differenza radicale intercorrente tra le barbariche e fertilissime fantasie collettive che le crearono e il moderno stile di pensiero. La storia dell'umanità si sviluppò con scansioni molto simili a quelle di ogni singolo uomo, che nel corso della sua vita passa attraverso l'ingenuità della fanciullezza, l'immaginazione generosa dell'adolescenza, la razionalità posata degli anni maturi. Di conseguenza per avvicinarsi alla comprensione della psicologia dei primitivi il moderno antropologo avrebbe dovuto

rinvenirne «i princìpi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana»,<sup>8</sup> mettendo in pratica il canone del *verum factum* e rivedendo se stesso bambino. Viene alla mente a questo proposito una frase di Leopardi: «nella carriera poetica il mio spirito ha percorso lo stesso stadio che lo stesso spirito umano in generale».<sup>9</sup> Inutile dire, tanto è ovvio, che questa e le altre consonanze con Vico non vogliono dire che siano state desunte proprio dalla *Scienza nuova*, e tanto meno questa che, nel sostenere il parallelismo tra ontogenesi e filogenesi, è molto generica e diffusa, ed è oltretutto molto precoce, risalendo al 1820. Si vogliono semplicemente e in modo molto meno compromettente mostrare le somiglianze dei due pensieri, senza pretendere una discendenza in linea diretta, rispondenti piuttosto a una sorta di *Zeitgeist*.

Per Vico il solo metodo adeguato e pertinente per ricreare il sorgere della civiltà consistette nel raffigurarlo non già con un'impossibile dimostrazione scientifica, ma nell'immaginarlo mimeticamente con un mito, quello del primo fulmine e del primo tuono che inculcarono nei bestioni vaganti anarchicamente nella «gran selva della terra» il terrore di un'entità superiore. La luce accecante e il rombo terribile s'impressero indelebilmente nella «robusta memoria» di quei primi uomini che, vissuti fino allora nella condizione di belve feroci, arrivarono da quel momento a percepire il senso del tempo, rapportando ogni loro istante di vita all'atavico orrore per quel fenomeno naturale trasformato dalla «corpulentissima fantasia» in cenno di comando impartito da una smisurata e prepotente divinità antropomorfa immaginata a loro somiglianza, ma infinitamente più potente. La nascita dell'umanità e dei consorzi umani avvenne, al pari di quella dell'individuo, con un trauma violento, con uno *choc* conoscitivo che faceva giustizia dell'interpretazione idillica con cui gli intellettuali del Sei e Settecento leggevano l'età dell'oro. Lo sguardo disincantato di Vico escluse dal suo orizzonte antropologico ogni condizione edenica e si concentrò sul periodo terribile succeduto al diluvio universale, allorché gli uomini si erano ridotti a «uno stato affatto bestiale e ferino».<sup>10</sup>

Prede di «violentissime passioni», essi potevano essere tratti soltanto da una eccitabilissima immaginazione, capace di trasfigurare la natura, in realtà indifferente – come poi per Leopardi – alle vicende umane, in un ente al quale si doveva ubbidire perché creduto molto più forte di loro. Incominciò da questo terrore religioso il «conato», ossia la volontà, umana e non più animalesca, «di tener in freno i moti

impressi alla mente dal corpo, per o affatto acquietargli, ch'è dell'uomo saggio, o almeno dar loro altra direzione ad usi migliori, ch'è dell'uomo civile». Imponendo «modo e misura», le «passioni bestiali» divennero «passioni umane». <sup>11</sup> A poco a poco, con la religione si passò dagli istinti anarchici all'autocontrollo e all'umanità, fondata anche sul matrimonio e sulle sepolture. Con i matrimoni si garantì una discendenza definita e una trasmissione dei beni nel susseguirsi delle generazioni, rispecchiate a livello iconico dagli alberi genealogici. Il senso della proprietà fu acuito dal terzo dei «principi universali» comune al «mondo di nazioni», ossia il culto dei morti e le «solemnità» delle sepolture, che con la loro presenza attestarono i diritti maturati dagli avi, persistenti anche per la fede nell'immortalità dell'anima, un presupposto che spiega perché i miti narrino che «tutti i gentili fondatori de' popoli», da Ercole a Orfeo, da Teseo a Enea, siano scesi agli inferi, <sup>12</sup> non per impartire allegoricamente lezioni di morale e di metafisica, ma per ribadire il diritto eroico perpetuabile nella discendenza. Se per un verso queste istituzioni furono fattori imprescindibili della vita civile, per un altro verso la loro perdita comporterebbe un ritorno alla barbarie e alla condizione bestiale.

Nel costituirsi della società civile furono per Vico del tutto assenti la razionalità e il calcolo dei suoi fondatori, dominanti viceversa nei sistemi politici dei giusnaturalisti (per i quali il diritto sarebbe stato universale e sempre illuminato dalla ragione fin dalle origini) e dai contrattualisti alla Hobbes, che aveva poggiato la sua concezione dello Stato autocratico sul proposito utilitaristico dell'interesse personale. Invece, secondo l'avvincente ricostruzione della *Scienza nuova*, allo scoppio del primo tuono non tutti i bestioni alzarono gli occhi al cielo e, atterriti, cominciarono ad avere il senso del divino e a esercitare la religione e la pietà. Una parte di loro continuò la vita ferina, esposti a ogni violenza e indeboliti dalla loro stessa vita solitaria. Per sopravvivere, ripararono presso i primi consorzi degli «uomini pii», economicamente superiori per avere cominciato a coltivare le terre e socialmente fortificati dalle leggi che osservavano con cieca ingenuità per crederle in buona fede espressione diretta della volontà divina. Agli uomini empì venne concesso soltanto la vita, in cambio della quale dovettero fornire prestazioni servili che poi furono l'origine di molte contese agrarie. Nacque di qui la rigida divisione in classi tra eroi e volgo, tra nobili e plebei, tra padroni e servi, tra chi, rispettoso della divinità, ne eseguiva gli ordini attraverso il privilegio di trarre gli

auspici e chi, escluso da ogni diritto religioso e civile, combatteva per conquistare lo stesso stato giuridico, in una lotta continua che contribuì in maniera decisiva all'ulteriore incivilimento con l'esercizio delle virtù, perseguite anche dai plebei per rendersi degni in tutto dei nobili.

I miti classici, insieme con la storia delle origini di Roma, anziché celare allegorie di una filosofia misteriosofica, o racchiudere ardue teorie cosmogoniche, come avviene nelle *Metamorfosi* di Ovidio, riprese dai mitografi di Cinque e Seicento, espressero vicende sanguinose di una lotta di classe opponente da una parte gli uomini nobili ed eroici che, atterriti da divinità plasmate dalle loro stesse fantasie, coltivarono la religione, la temperanza dei matrimoni solenni e la pietà delle sepolture, e dall'altra i servi che, non frenati dal timore della religione, vissuti nella promiscuità dei «concupiti incerti»<sup>13</sup> e privi di quel rispetto per i loro defunti derivato dalla credenza dell'immortalità dell'anima, mantennero una condotta ferina che li privò dei diritti civili. Né il numero impressionante di dèi fantasticati nell'antichità e la loro natura spesso ibrida (sirene, fauni, centauri) è da ritenersi il sintomo di insensate inverisimiglianze, dal momento che esso fu il segno della progressiva complicazione della vita, manifestatasi con il politeismo per l'incapacità di unificare fenomeni simili sotto specie, generi o concetti comuni. Su questo abbrivo, Leopardi avrebbe potuto esclamare:

Che bel tempo era quello nel quale ogni cosa era viva secondo l'immaginazione umana e viva umanamente cioè abitata o formata di esseri uguali a noi! quando nei boschi desertissimi si giudicava per certo che abitassero le belle Amadriadi e i fauni e i silvani e Pane ec. ed entrandoci e vedendoci tutto solitudine pur credevi tutto abitato e così de' fonti abitati dalle Naiadi ec.<sup>14</sup>

Si tratta di quel processo di personificazione da lui evocato nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* in relazione alla propria fanciullezza, allorché «il tuono e il vento e il sole e gli astri e gli animali e le piante e le mura de' nostri alberghi, ogni cosa ci appariva amica o nemica [...], insensata nessuna».<sup>15</sup> E di ricalzo si potrebbe citare la dignità XXXVII della *Scienza nuova* che, nel riferire una «proprietà de' fanciulli», ricorda proprio quella di «dare senso e passione» «alle cose insensate».<sup>16</sup>

Soppresse le idealizzazioni con una prospettiva crudamente realistica cui non dovette rimanere estranea la visione sociale e politica di Machiavelli, il cammino verso la civiltà fu per Vico terribile e faticoso, ripercorso tenendo sott'occhio le tesi di

Lucrezio e scandito dalle lotte per la sopravvivenza, dai bisogni dapprima elementari, dal necessario, dall'utile. Mentre però la filosofia epicurea giudicava esecrabile la superstizione, perché cieca e irrazionale, Vico considerò positivamente le religioni primitive, vincoli costitutivi della società, e le sfrenate fantasie che le avevano originate in quanto, lungi dall'essere soltanto un remoto aspetto propedeutico e subordinato all'avvento della riflessione «con mente pura», esse costituirono un vero e proprio codice gnoseologico grazie al quale il mondo acquistò una forma e un significato per l'uomo. La «chiave maestra» della *Scienza nuova* è appunto quella degli «universali fantastici»,<sup>17</sup> con cui i primi uomini facevano di un individuo, di un'immagine o di una percezione sensibile e particolare un punto di riferimento e di aggregazione universale perché non sapevano riconoscere tra soggetto e predicato un rapporto distinto di somiglianza o di analogia.

Identificando una cosa e una sua proprietà, il tuono non fu soltanto “simile” alla voce irata di un essere antropomorfo ma fu, alla lettera, il linguaggio con cui si esprimeva il cielo. Solo per gli interpreti moderni la designazione del cielo e dell'universo con Giove è una metafora che trasforma ciò che è inanimato in animato, perché i primitivi, privi di coscienza paradigmatica, non ebbero la percezione di servirsi di un pensare e di un parlare figurato. La loro cosmogonia, benché tutta fantastica, non aveva nulla di fittizio, essendo creduta assolutamente vera e reale. Per questo i primi uomini «furon detti “poeti”, che lo stesso in greco suona che “creatori”». <sup>18</sup> Si capisce allora la ragione per cui la *Scienza nuova* concede tanta importanza alla «sapienza poetica», alla mentalità mitica, al parlar figurato e ai poemi omerici, nei quali non sono da ricercare verità artatamente occultate ma la storia civile e politica delle prime comunità.

Individuata l'origine dell'umanità, che comportò una regolamentazione del tempo, ritmato su una severa liturgia stagionale, una regolamentazione dello spazio, con l'abbandono del nomadismo e la formazione dei primi insediamenti, mentre le selve vennero ridotte a coltura, e una regolamentazione dei corpi che, soggetti ora all'igiene e ai sacrifici lustrali, restituirono i giganti postdiluviani alle giuste stature, Vico poté ricostruire l'evoluzione della civiltà, secondo la griglia della «storia ideal' eterna». Lungo una successione regolata si sviluppò dapprima un'«età degli dèi», allorché gli uomini vivevano in una teocrazia in cui le leggi inflessibili si credevano emanate dalla

divinità e trasmesse agli uomini attraverso gli auspici recepiti e interpretati dai sacerdoti; a seguire furono l'«età degli eroi», ove un'aristocrazia regnava sui plebei perché si riteneva eticamente superiore, e infine l'«età degli uomini», all'insegna della democrazia da quando la ragione rese finalmente gli uomini consapevoli di essere tutti uguali. In questa uniformità, che tuttavia ammetteva la persistenza di fasi precedenti anche nei periodi successivi, Vico coglieva un disegno della Provvidenza, che però agirebbe per vie del tutto naturali, fungendo nella trama della *Scienza nuova* da concetto regolativo che consente la scientificità delle leggi storiche. Non per caso nella «Dipintura» con cui si apre la *Scienza nuova*, ossia la sinossi iconica che compendia unitariamente il significato dell'intera opera, non mancano la divinità e «il raggio della divina provvidenza»,<sup>19</sup> ma a campeggiare in primo piano sono i manufatti umani, a cominciare dall'aratro per finire con il timone, simbolo dei primi scambi commerciali tra le nazioni.

I fondatori delle nazioni, considerati degli eroi, non si segnalano con atti di guerra contro altri uomini, ma con l'immane fatica necessaria per soddisfare gli impellenti bisogni elementari e vitali della sopravvivenza, lottando contro le bestie feroci, contro le intemperie e contro la fame. Viene in mente ancora una battuta di Leopardi: «l'uomo fu dunque veramente condannato alla fatica, e fatica di stento».<sup>20</sup> Per Vico è Ercole, «con cui è al colmo il tempo eroico di Grecia», la figura più rappresentativa del «fondatore di popoli per l'aspetto delle fatiche»,<sup>21</sup> artefice di un radicale mutamento di rapporti tra l'uomo e la natura. Nell'atto di bruciare le selve c'è però sempre un intento religioso, quello di aprire un «lucus», un luogo sacro in cui entri la luce, un varco delle «selve rasate dentro il chiuso de' boschi»,<sup>22</sup> attraverso cui potere contemplare il cielo e interpretare il volere degli dèi attraverso il volo degli uccelli. Intanto però con questa opera, che oggi Heidegger chiamerebbe di «Lichtung»,<sup>23</sup> di illuminazione dell'Essere, Ercole vinse con l'agricoltura, ovvero con «il *nomos* della terra»,<sup>24</sup> il caos della natura, gettando le fondamenta della civiltà. Per Vico la virtù e l'eroismo furono dunque frutto della fatica.

Anche Ercole, come Giove nell'età degli dèi, è un universale fantastico o, per dirla con lo stesso Vico, è, presente in ogni nazione gentile, «il carattere degli eroi politici, i quali dovettero venire innanzi agli eroi delle guerre».<sup>25</sup> La corposa mentalità dei primitivi fece sì che tutti i lavori benemeriti per l'umanità e il progresso a cui

avevano assistito lungo molte generazioni venissero attribuite a un'unica persona, di nome Ercole, al quale «attaccarono tutti i particolari diversi appartenenti a ciascun d'essi generi».<sup>26</sup> Soltanto a séguito di questo processo antonomastico si spiega perché il mito attribuisce a Ercole dodici titaniche fatiche, impossibili a essere compiute da un unico individuo. Non mette conto di insistere oltre sul significato di universale fantastico, se non per mostrare la singolarità di un eroismo che, di solito pensato in termini di estremo individualismo, acuitosi nel Seicento con il risorgere degli ideali feudali e rilanciato nel Settecento con la popolarità delle *Vite parallele* di Plutarco, per Vico è invece il prodotto di azioni collettive.

Lo schema di filosofia della storia, che consente una semplificazione paradigmatica, pur nella rigidità formata da tre età in costante successione, non sopprime le esperienze tangibili e l'apparato documentario perché, se *verum et factum convertuntur*, la teoria astratta è presente e complanare alla vita concreta. Nella *Scienza nuova* la tensione tra il severo deduttivismo e l'empirica induzione non riesce a placarsi e la possibilità di una serrata catena dimostrativa scende a patti con l'inesauribile varietà del mondo umano. L'intuizione più geniale è che a ogni mutamento sociale debba corrispondere un uguale mutamento delle forme di giurisprudenza, di governo, di religione, di linguaggio, di pensiero, di arte, di organizzazione civile, al punto che non si possono estrapolare statuti di singole discipline, di fatto inserite in una piena totalità. Un unico stile di vita e di pensiero informa ciascun tempo storico e lo rende omogeneo, influenzandone ogni aspetto, talché ciascuna delle tre età degli dèi, degli eroi e degli uomini non definisce soltanto un regime politico ma un modello culturale descritto in chiave sociologica. La *Scienza nuova*, non che essere interessata all'individuo, studia esclusivamente l'uomo in una collettività. La grandezza di Ercole, ma anche di Achille o di Ulisse, per non dire di Omero, i cui poemi, come concorderà Leopardi rimproverando Wolf di non avere «punto mai» citato Vico,<sup>27</sup> furono non già opera di un singolo, ma, in quanto «universale fantastico», opera collettiva del popolo greco, non si erge più quale motivo di distinzione e di separazione, ma come elemento egualitario e di raccordo tra individui, ceti, valori culturali. Polemico contro i «filosofi monastici o solitari»<sup>28</sup> che, stoici o epicurei, professavano l'apatia e l'egoismo, ma anche ostile alla egocentrica autocoscienza riflessiva del *Cogito* cartesiano, Vico si indirizzò alla



«comune natura delle nazioni», alle masse anonime, all'umanità intera, da indagare agli albori del suo stato sociale.

Come nel momento originario ogni popolo della terra immaginò allo stesso modo una divinità, o, come si legge nella *Scienza nuova*, «ogni nazione gentile» ebbe il suo Giove,<sup>29</sup> ancorché di diversa onomastica, così seguì la stessa legge dinamica della storia, sia pure anche in questo caso in modo indipendente l'uno dall'altro e con tempi e modi diversi e peculiari. A differenza degli altri eruditi che lo avevano preceduto, Vico non cercava il primato di un popolo in quanto ne prescindeva per indagare lo sviluppo parallelo e autonomo di tutte le genti. D'altro canto questa evoluzione non è infallibilmente progressiva, perché con la teoria dei “ricorsi” ammette sempre una possibile (ma non meccanica) involuzione verso il ritorno della barbarie. Incidentalmente, anche per Leopardi, da cui ora cito, «la storia dell'uomo non presenta altro che un passaggio continuo da un grado di civiltà ad un altro, poi all'eccesso di civiltà, e finalmente alla barbarie, e poi da capo. Barbarie, s'intende, di corruzione, non già stato primitivo assolutamente e naturale, giacché questo non sarebbe barbarie».<sup>30</sup> La «corruzione» di cui parla Leopardi equivarrebbe quindi alla «barbarie della riflessione». In Vico è molto forte e drammatica la coscienza del possibile decadere progressivo del mondo civile, dovuto in primo luogo all'abbandono della coscienza religiosa, giacché, come ammoniscono le ultime pagine della *Scienza nuova*, «perdendosi la religione ne' popoli, nulla resta loro per vivere in società, né scudo per difendersi, né mezzo per consigliarsi, né pianta dov'essi reggano, né forma per la qual essi sien affatto nel mondo».<sup>31</sup>

Unica eccezione era fatta per gli ebrei, la cui storia sacra era tenuta separata dalla storia profana dei popoli che non conobbero il vero Dio. A prima vista il privilegio del popolo eletto, non toccato dalla degradazione ferina perché prescelto da Dio a ricevere la Rivelazione, potrebbe apparire frutto della prudenza, con cui evitare pericolose identificazioni con quanto era occorso alle nazioni gentili; al tempo stesso però era anche un atto di coraggio, perché mettendo da parte una storia miracolosa Vico svincolava l'analisi sociale e politica degli uomini dagli interventi soprannaturali, proprio come avevano fatto Machiavelli nel *Principe* e, nell'ambito delle scienze della natura, Galileo, il quale aveva rinunciato a discutere di metafisica per avere piena autonomia nell'esame del mondo fisico e delle sue leggi interfenomeniche. In modo

simile a quanto accadeva con il nuovo metodo scientifico, ma applicato alle vicende umane, anche con la «storia ideal' eterna» i fatti e le idee interagivano, in un connubio che, attingendo alla lezione tanto dell'empirismo quanto del razionalismo, fondeva l'esperienza e la teoria, con l'interpretazione dei documenti integrata da una prospettiva filosofica, secondo l'interazione di certo e di vero.

Questo abito scientifico con cui l'accertamento dei dati funge da stimolo e al tempo stesso da verifica ai princìpi che li organizzano dimostra quanto sia pertinente il titolo del suo capolavoro, che con risoluta convinzione e orgogliosa coscienza inneggia alla novità della sua opera. Quanto queste novità siano ancora sembrate tali, un secolo dopo, a Leopardi non è possibile dire. Quello che comunque è certo è che non pochi sono gli aspetti che soprattutto lo *Zibaldone* sembra avere in comune con la *Scienza nuova*, senza che si possa per altro stabilire con certezza una loro discendenza da Vico e senza che si possano ignorare anche le differenze.

---

\* Il testo riproduce la prolusione alla giornata di presentazione del progetto di ricerca Vico-Leopardi, tenutasi alla Biblioteca Nazionale di Napoli il 20 novembre 2015.

<sup>1</sup> Vico, G., Lettera del 12 gennaio 1729 a Francesco Saverio Estevan, in *Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, M. Sanna (a cura di). Napoli, Morano, 1993, p. 144.

<sup>2</sup> Id., *Principi di scienza nuova*, 1744, in *Opere*, A. Battistini (a cura di), I. Milano, Modadori, 1990, p. 419.

<sup>3</sup> Ivi, p. 546.

<sup>4</sup> Ivi, p. 515.

<sup>5</sup> Ivi, p. 500.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 546-47.

<sup>7</sup> Ivi, p. 374.

<sup>8</sup> Ivi, p. 542.

<sup>9</sup> Leopardi, G., *Zibaldone di pensieri*, F. Flora (a cura di), I. Milano, Modadori, 1961<sup>6</sup>, 143 (p. 161); d'ora in poi *Zib.*, cui farà seguito il numero della/e pagina/e autografa/e; tra parentesi si indicherà la/e pagina/e dell'edizione di riferimento.

<sup>10</sup> Vico, G., *Principi di scienza nuova*, cit., p. 564.

<sup>11</sup> Ivi, p. 457.

<sup>12</sup> Ivi, p. 779-80.

<sup>13</sup> Ivi, p. 564.

<sup>14</sup> *Zib.* 63-64 (cit., p. 94).

<sup>15</sup> Id., *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, O. Besomi et al. (a cura di). Bellinzona, Edizioni Casagrande, 1988, p. 19.

<sup>16</sup> Vico, G., *Principi di scienza nuova*, cit., p. 509.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 440 e 621.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 570-71.

<sup>19</sup> Ivi, p. 418.

<sup>20</sup> *Zib.* 402 (cit., p. 342).

<sup>21</sup> Vico, G., *Principi di scienza nuova*, cit., p. 475.

<sup>22</sup> Ivi, p. 630.

<sup>23</sup> Acute *liaisons* tra il «lucus» di Vico e la «Lichtung» di Heidegger provengono da GRASSI, E., *Vico e l'Umanesimo*, trad. it., Milano-Napoli, Guerini e Associati-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1992, pp. 173-91.

<sup>24</sup> Ci si riferisce a SCHMITT, C., *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum Europaeum* (1950), trad. it. di E. Castrucci. Milano, Adelphi, 1991.

<sup>25</sup> Vico, G., *Principi di scienza nuova*, cit., p. 416.

<sup>26</sup> Ivi, p. 823.

<sup>27</sup> *Zib.* 4396 (cit., II, p. 1212). E aggiunge che se nel III libro della *Scienza nuova* Vico reca «minore abbondanza e sviluppo di prove che il Wolf», nondimeno adduce anche altre «buone e forti ragioni, alcune delle quali non toccate da esso Wolf» (p. 1213).

<sup>28</sup> Vico, G., *Principi di scienza nuova*, cit., p. 496.

<sup>29</sup> Ivi, p. 511.

<sup>30</sup> *Zib.* 403-404 (cit., II, p. 342). Ma già nelle primissime pagine si legge che «i progressi della ragione e lo spegnimento delle illusioni producono la barbarie, e un popolo oltremodo illuminato non diventa mica civilissimo, come sognano i filosofi del nostro tempo, la Staël ec. ma barbaro» (*ed. cit.*, I, p. 32).

<sup>31</sup> Vico, G., *Principi di scienza nuova*, cit., p. 970.

### *Vico, Leopardi: sapienza poetica e pensiero poetante\**

Antonio Prete  
Università di Siena  
antonioprete2@alice.it

#### *In limine*

Non il parallelo, e neppure l'eredità sono figure che possiamo invocare nel tracciare le linee di un rapporto di Leopardi con Vico. Solo la corrispondenza di interrogazioni e pensieri, la condivisione di punti d'osservazione, la prossimità di uno sguardo, possono delineare la forma di un dialogo. Ci sono delle fonti, nello *Zibaldone* leopardiano, che trascorrono come rivoli carsici e hanno pochissime emersioni di superficie: tra queste Montaigne e Vico. Sollecitano pensieri, interlocuzioni, repliche, restando sottotraccia, e fuori scena.

Le attestazioni intorno alla presenza della *Scienza Nuova* sono presto dette. Leopardi cita nello *Zibaldone* alcuni brani – una decina – tratti dal libro terzo *Della scoperta del vero Omero* e cita un passo tratto dal libro secondo, sezione quinta, sulla morale e sul carattere dell'eroe che ha per archetipo Achille (*Zibaldone*, 4395-97, 26 settembre 1928, ma vedi anche citazioni del nome di Vico alle pag. 946 e 4379). Le citazioni che fa Leopardi riguardano, dunque, in gran parte l'idea vichiana dell'oralità epica, popolare, che precede la scrittura e la composizione d'autore. Leopardi entra nel merito delle dispute dei filologi – in particolare del Wolf – intorno alla composizione dell'*Iliade* e dell'*Odissea* e alla figura di Omero (*un solo autore* dei due poemi? *Un nome* che designa una pluralità di rapsodi? *Un nome emblema* – il poeta cieco – che raccoglie costruzioni epiche di età diverse?). E, a proposito della posizione che sulla questione ha Hedelin d'Aubignac (il cui libro citato, però, è del 1715), dice di costui che «non nomina punto mai il nostro Vico, il quale de' cinque libri de' suoi *Principj di Scienza nuova*, 3a ediz. Napoli 1744 ne ha uno, cioè il 3.o intitolato *Della scoperta del vero Omero*, tutto dedicato alle quistioni Wolfiane». E aggiunge, a proposito del libro vichiano: «Nel qual libro, con minore abbondanza e sviluppamento di prove che il Wolf,

ma pure con buone e forti ragioni, alcune delle quali non toccate da esso Wolf, asserisce e dimostra che Omero non lasciò scritto niuno de' suoi poemi, poiché infin'a' tempi di esso Omero, ed alquanto dopo di lui non si era ritrovata ancora la Scrittura Volgare». Dopo aver citato altri brani dal terzo libro Leopardi fa alcune osservazioni sugli eroi dell'epica e qui cita dal libro secondo della *Scienza Nuova* le osservazioni vichiane intorno alla natura dell'eroismo dell'Achille omerico, eroismo ben lontano «dalle idee nostre, ed anche antiche civili, circa il carattere eroico». Fin qui le fonti vichiane dichiarate. Ma prima di queste pagine del settembre 1828 la *Scienza Nuova*, nel suo metodo genealogico e nelle sue figure discorsive, rivela in più occasioni un'attiva presenza.

Si possono già subito richiamare, ancora *in limine*, alcuni luoghi essenziali del pensiero di Vico che evocano una prossimità leopardiana. A partire dallo svolgimento stesso di una ricerca variegata ed erudita che, nelle sei *Orazioni*, nel *De antiquissima Italorum sapientia*, nella *Scienza Nuova*, muovendo dal platonismo rinascimentale italiano, liberato da tracce ermetiche e orfiche, cerca le fondazioni di una scienza in grado di convocare le diverse forme del sapere per dirigerle verso una conoscenza dell'uomo e per l'uomo. E questo nella persuasione che il sapere stesso non si svolge come disvelamento dell'oscuro ma come cognizione della natura umana: dal rifiuto, dunque, di un'idea della sapienza antica come conoscenza riposta, inarrivabile, coltivata dalla «boria dei dotti», alla convinzione che, nell'antico, conoscere vuol dire avere una percezione poetica, cioè inventiva, creativa, del mondo. Un cammino, insomma, che rifiutando le vie dell'astrazione approda a una *fisica del vivente*. Ancora: l'istanza in Vico di una reciproca implicazione di filologia e filosofia, di certo e vero – meglio, di «scienza del vero» e «coscienza del certo» – comporta un'attenzione alla lingua, alla sua origine, alla sua genealogia ed evoluzione, come universo davvero prezioso per ogni forma di conoscenza. In questo orizzonte sta il riconoscimento che esiste una sorta di «vocabolario mentale delle cose umane socievoli», sentite da tutti, e dentro questo sentire universale c'è il dispiegarsi delle lingue, della loro varietà, pluralità, disseminazione. Un altro passaggio, questa volta d'ordine morale, richiama ancora interni leopardiani: nello svolgimento della civiltà, nei vari stadi, pur allargandosi l'interesse dal sé alla società, resiste uno svolgimento dell'*amor proprio* come ricerca dell'*utile*.

E tuttavia, non dovremmo dimenticare che questi e altri campi discorsivi, negli anni delle prime riflessioni zibaldoniane, appartenevano non solo al “ritorno” esegetico di Vico nella cultura italiana dopo il primo decennio dell'Ottocento, ma anche a una certa presenza di temi vichiani che, acquisiti dai romantici tedeschi via Herder, erano rimbalsati in una sorta di divulgazione europea attraverso *De l'Alemagne* di Madame De Staël, opera, come si sa, bene esplorata dal giovane Leopardi.

### *Fisica poetica e poesia degli antichi*

Vico, è noto, ha dedicato tutta la seconda parte della *Scienza Nuova* alla *sapienza poetica*: figura antropologica, potremmo dire, che informa una genealogia di saperi (genealogia anche nel senso che darà al termine Foucault), e infatti quella sapienza si declina come *fisica poetica*, *astronomia poetica*, *geografia poetica* ecc. Una sapienza fondata sul nesso tra corporeità e *vis fantastica*, tra senso fisico del mondo e linguaggio, tra conoscenza e immaginazione.

La *fisica poetica*, uno dei modi di questa vichiana declinazione della sapienza, è sintagma che può designare egualmente il pensiero leopardiano, per il quale lo sguardo sulla *physis* non è mai disgiunto dalla necessità del *poetico*.

Per Vico la *sapienza poetica* delle origini è fondata «...dentro le favole, nelle quali, com'in embrioni o matrici, si è scoperto essere stato abbozzato tutto il sapere riposto; che puossi dire dentro di quelle per sensi umani essere stati dalle nazioni rozzamente descritti i principi di questo mondo di scienze...». Ecco, dunque, *un'umanità fanciulla* che con la sua robusta fantasia è produttrice di conoscenza. Ecco la meraviglia, il vigore dei sensi, gli effetti «delle naturali apparenze», che abbacinano le menti con le immagini luminose: «la robustezza dei sensi porta vivezza di fantasia». La formazione delle idee non nasce da astrazione ma dall'energia del sentire e dell'immaginare:

Adunque la sapienza poetica, che fu la prima sapienza della gentilità, dovette incominciare da una metafisica, non ragionata ed astratta qual è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata, quale dovet'essere di tai primi uomini...

O ancora:

...i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente gener umano, dalla loro idea criavan essi le cose, ma con infinita differenza però dal creare che fa Iddio. Perocché Iddio, nel suo purissimo intendimento, conosce e, conoscendole, crea le cose, essi per la loro robusta ignoranza, il facevano in forza d'una corpulentissima fantasia (secondo libro, capitolo *Della metafisica poetica*).

Si tratta dunque di una creazione, di una *poiesis*, che è conoscenza anch'essa, ma abitata e mossa e animata dalla fantasia. Il sentire «perturbato e commosso», nato dalla meraviglia (la «meraviglia che è figliuola dell'ignoranza», come recita la XXXV degnità), si fa creazione: stretto legame dunque tra il *sentire* e il *poiein*, tra la passione e la *poiesis*. Il visibile, mentre giunge al nome e alla conoscenza, mostra il suo respiro. Potremmo dire che la rinascimentale “anima mundi” è osservata da Vico al di fuori del fondamento trascendente, nel vivo del suo rappresentarsi originario, cioè nel rapporto tra lo sguardo umano e un sentire la cui prima lingua è l'immaginazione: «...alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo; e si finsero il cielo esser un gran corpo animato». Proiezione del proprio corpo e animazione del mondo: «...il mondo e tutta la natura è un gran corpo intelligente...». O ancora, prossimità della lontananza: «Fu a' poeti il primo cielo non più in suso delle alture delle montagne» (bellissima considerazione, che ho usato come traccia per una breve storia del cielo, delle sue rappresentazioni, nel *Trattato della lontananza*). Scorgere la presenza del cielo sulla terra, dell'oltre nel qui, dell'invisibile nel visibile, dare respiro alla lontananza saranno poi elementi propri di quello che definiremo come *poetico*. Leopardi, in una sorta di antropologia dell'origine, vede congiunte, vichianamente, sapienza e poesia: «E infatti i primi sapienti furono i poeti, o vogliamo dire i primi sapienti si servirono della poesia» (*Zib.* 2940-41, 11 luglio 1823). La correzione sembra quasi volere attenuare una degnità vichiana, e riportarla in una logica discorsiva e meno aforismatica. Leopardi, tuttavia, estende questa originaria tensione poetica, corporal-fantastica, della sapienza vichiana alla poesia degli antichi: «Così si può ben dire che in rigor di termini, poeti non erano se non gli antichi, e non sono ora se non i fanciulli o giovanetti». La poesia immaginativa «fu unicamente ed esclusivamente propria de' secoli Omerici, o simili a quelli in altre nazioni» (*Zib.* 734). Leopardi va oltre: fa di questa poesia degli antichi anche un paradigma che può agire nell'esistenza individuale. Si pensi (*Zib.* 143-44) al racconto del proprio passaggio dalla stagione del caldo sentire e immaginare alla stagione del disseccamento di ogni fantastico slancio, passaggio letto come addio alla poesia e filosofica cessazione

dell'illusione. Eppure quei modi del poetico, propri dell'antico, resteranno per Leopardi come una soglia i cui riverberi possono riapparire nella poesia di un altro tempo. Soglia, ma anche paragone per un giudizio sulle forme del poetare.

Come per Vico la sapienza poetica, così per Leopardi la poesia degli antichi non nasconde verità, è assoluta vicinanza alla natura, ascolto della sua voce, *mimesis* di una *physis*. L'essenza della vichiana «sapienza poetica», trasferita alla poesia degli antichi, trascorre nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, in più luoghi dello *Zibaldone*, nelle stesse *Operette morali*.

E tuttavia, sia detto subito, Leopardi sembra condurre il centro del discorso vichiano, cioè la *nuova scienza poetica*, verso una *poiesis* in cui il vivente è percepito come privo di protezione: non ha infatti, l'individuo vivente, né provvidenza né grazia, non ha un *éskaton* al di fuori del suo limite e della sua propria natura, respira insomma nel cerchio della finitudine. Sta, solo, sullo sfondo di una cosmologia abissale. Qui è la grande distanza da Vico.

Ma torniamo alla giovanile difesa leopardiana di un poetico nel quale si può avvertire la presenza della “sapienza poetica” vichiana.

La poesia degli antichi, per Leopardi, è prossima alla natura, ha il senso vivente delle cose, ha semplicità – lo stile è studio che giunge alla semplicità –, infine congiunge l'elemento corporeo con quello fantastico.

Sainte-Beuve, nel suo famoso *portrait*, aveva definito Leopardi «le dernier des Anciens». Possiamo riprendere su un altro piano quella definizione. Leopardi come colui che porta la presenza dell'antico nella modernità, e non per vie antiquarie e neppure, in fondo, per via di ricomposizioni filologico-testuali, ma attraverso una lettura dell'età moderna, delle sue figure, a partire dall'interrogazione dell'antico, di quella dimensione corporeo-fantastica, fisico-poetica, propria dell'antico.

Il «parlar fantastico per sostanze animate», di cui dice Vico nella *Scienza Nuova*, dunque la «sapienza poetica» dei primi uomini («che furon poeti») diventa per Leopardi l'essenza stessa del *poetico*: conoscenza del mondo attraverso i sensi e attraverso l'immaginazione, costruzione del linguaggio attraverso la percezione corporea e sensibile del vivente, anzi percezione di quel vivente che è stato reso opaco e



nascosto dalla civiltà. Il giovanile *Discorso* leopardiano in polemica con i romantici milanesi è mosso da un pensiero tutto vichiano del senso fisico, corporeo, del vivente, senso che è stato «spiritualizzato» e reso astratto nella civiltà: la natura ora è «incrostata dall'incivilimento» e proprio per questo non può essere imitata, come invece propongono i romantici milanesi. Non può essere imitata perché è sottratta oggi ai nostri sensi, non la abitiamo più, non la vediamo più. Solo per via di una conoscenza fantastica e sensibile, riscoprendo la corporeità dei sensi e la *vis fantastica* – comune anche al fanciullo e agli antichi – solo in questo modo possiamo sentire ancora la natura. Il problema – e sembra una domanda all'altezza della nostra epoca – per Leopardi è «come abitare la natura in un mondo snaturato».

Soltanto «l'uso e la familiarità» degli antichi può indicare un possibile cammino verso la parola 'naturale'. La poesia presso gli antichi era imitazione sensibile, corporea, della natura vivente. Mentre, dice il giovane Leopardi,

i romantici si sforzano di sviare il più che possono la poesia dal commercio coi sensi, per li quali è nata e vivrà finattantoché sarà poesia, e di farla praticare coll'intelletto, e strascinarla dal visibile all'invisibile e dalle cose alle idee, e trasmutarla di materiale e fantastica e corporale che era, in metafisica e ragionevole e spirituale.

Una nuova *mimesis* il giovane Leopardi propone, una *mimesis* che implica anzitutto un ritrovamento della natura, della sua vita: occorre scoprire la natura, disseppellirla, liberarla dalla «mota dell'incivilimento». Si tratta di ritrovare quel legame tra corporale e fantastico, tra sensibile e immaginoso, che solo la prossimità al vivente, alla sua singolarità, può favorire. Certo, a questa posizione giovanile sulla natura e sull'imitazione, farà riscontro, un decennio più tardi, l'idea di una natura che parla nel poeta, quasi stilnovistico cortese dittatore: «I' mi son un che quando Natura parla, ecc.» (*Zib.* 4372, 10 settembre 1828): in mezzo c'è il riconoscimento della dominanza moderna del «sentimento», il passaggio all'idea di poesia come *lingua del sentire e del patire*. E tuttavia questa idea della necessità del 'naturale', con quel che comporta sul piano dello stile – misura, semplicità, senso della singolarità, della sua aura vivente – non abbandonerà più Leopardi. Potremmo sorprendere innumerevoli luoghi dello *Zibaldone* relativi a questa persistenza: dalla definizione della filosofia socratica come una filosofia che partecipava della natura alle ricorrenti osservazioni sulla *grazia*,

definita sempre nell'orizzonte di un rapporto tra il corpo e il linguaggio (bellezza e movimento, visibile e invisibile congiunti).

Se il sentimento sarà la lingua del vero, senza l'immaginazione – e il vivente che è come la sua sostanza – quella lingua non attingerà la soglia del *poetico*, nelle cui vibrazioni, e risonanze, c'è la traccia, se non la presenza, della parola naturale.

Ma è possibile ancora una parola naturale, in questa distanza «civile» dall'elemento corporeo, dal *bios*? Sembra questo l'assillo di Leopardi. Con la «spiritualizzazione» si è allargata in civiltà la «misera cognizione delle cose». Al grido-rivendicazione di Tristano nelle *Operette* – «E il corpo è l'uomo» – corrisponde una ricerca di quella parola naturale che gli antichi possedevano «naturalmente». Forse nello spazio interrogativo di questa ricerca possiamo oggi riportare l'insistenza leopardiana, anche tarda, sul *canto* come vera origine della poesia, sul nesso tra *canto* e *popolare*, tra musica e verso. Insomma una mai smarrita antropologia poetica – il poetico cioè avvertito come presenza e respiro corporale, come sapienza e conoscenza prima che come strutturazione formale – sottende quella meravigliosa tessitura dei *Canti*, una tessitura che accoglie il tragico nella musica del verso. Appunto il canto: il canto, la voce, il ritmo, l'elemento musicale, come traccia dell'origine, come il prima della lingua che trascorre nella lingua e la conduce verso il poetico. Traccia dell'oralità, e di quella poesia, che precede la scrittura. «La poesia fu perduta dal popolo attraverso la scrittura», leggiamo in un passo dello *Zibaldone*.

#### *La favola antica, l'anteriorità*

La trattazione di Vico sulla «logica poetica», sui tropi e, in particolare, sulla metafora – «vera narratio», «parlar naturale», «picciola favoletta» – presiede all'assiduo e variabilissimo meditare leopardiano sul mito (o sulle «favole antiche», come sarebbe più appropriato dire, leopardianamente, appunto, e vichianamente).

Della metafora (*Scienza Nuova*, libro secondo, sezione seconda) Vico dice che

allora è viepiù lodata quando alle cose insensate ella dà senso e passione, per la metafisica sopra qui ragionata: ch'i primi poeti dieder a' corpi l'essere di sostanze animate, sol di tanto capaci di quanto essi potevano, cioè di senso e di passione, e sì ne fecero le favole; talché ogni metafora sì fatta vien ad essere una picciola favoletta.

Per Vico i primi uomini inventano il linguaggio dando voce umana al suono, lingua alla reazione davanti al fenomeno naturale. Il canto e il verso stesso nascono attraverso il ritmo corporeo e fisico del sentimento che risponde alla paura per il pericolo e alla gioia per il superamento del pericolo (le bellissime pagine di Vico sul *ió paian*, sul ritmo del verso eroico prima spondaico poi dattilico che riflette il circolo di paura e gioia).

Questo patto tra la lingua e il cerchio dei viventi – tra la parola della poesia e *la physis* che genera quella parola come modo stesso del suo mostrarsi – è anche la linea di un' *anteriorità* che trascorre in tutta l'opera leopardiana. Anteriorità che si declina nelle figure dell' *antico*, come abbiamo visto, ma anche del *fanciullo* e dell' *animale*. Anteriorità che è radice della *ricordanza*, ovvero soglia da cui ritorna, col vincolo proprio della *ripetizione* («ritorno, ripercussione, ripetizione») quello che Leopardi chiama «l'immagine antica», l'immagine custodita nell'oblio e che da quella lontananza, da quel silenzio, da quella prigione, torna verso di noi e si fa portatrice non di *nostalgia* per ciò che più non c'è ma rappresentazione in un altro tempo, nel tempo della poesia. Un tempo nuovo, un tempo della nuova presenza, un tempo che raccoglie quello che l'altro tempo, il tempo fisico, il tempo irreversibile, ha bruciato, consumato, distrutto. La poesia come *ospitalità di quel che è perduto*, istituzione nel ritmo e nel canto, e nella voce, di una presenza che torna ad appartenerci anche se come *parvenza* – e con le parvenze si può colloquiare (ecco le «care immagini»). L' *anteriorità* per Leopardi può essere anche quella luce inattuabile che la storia degli uomini ha negato preferendo le «tenebre» della civiltà (ecco l'esergo giovanneo nella *Ginestra*). Tutte queste figure dell' *anteriorità*, proprio con la loro *differenza*, mettono allo scoperto le forme astratte e violente che costituiscono il sapere della civiltà, cioè quel *senso della storia costruito sull'astrazione dal vivente, dal corporeo, dalla singolarità del vivente*.

Ma sostiamo su una di queste figure, il fanciullo. Come non sentire l'ombra di nel notissimo passo del *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*?

Imperocchè quello che furono gli antichi, siamo stati noi tutti, e quello che fu il mondo per qualche secolo, siamo stati noi per qualche anno, dico fanciulli e partecipi di quella ignoranza e di quei timori e di quei dilette e di quelle credenze e di quella sterminata operazione della fantasia; il tuono e il vento e il sole e gli astri e gli animali e le piante e le mura de' nostri alberghi, ogni cosa ci appariva o amica o nemica nostra, indifferente nessuna, insensata nessuna...

Pensiamo solo alla dignità XXXVII del primo libro della *Scienza Nuova*:

Il più sublime lavoro della poesia è alle cose insensate dare senso e passione, ed è proprietà de' fanciulli di prender cose inanimate tra mani e, trastullandosi, favellarvi come se fussero, quelle, persone vive. Questa dignità filologico-filosofica ne approva che gli uomini del mondo fanciullo, per natura, furono sublimi poeti.

O pensiamo alla dignità L:

Ne' fanciulli è vigorosissima la memoria: quindi vivida all'eccesso la fantasia, ch'altro non è che memoria o dilatata o composta. Questa dignità è il principio dell'evidenza dell'immagini poetiche che dovette formare il primo mondo fanciullo.

Il citato passo leopardiano del *Discorso* sul fanciullo compendia più elementi: il nesso tra la nostra fanciullezza e gli antichi, la natura dell'ignoranza -fantasticante, corporea-, il senso del vivente, la proiezione del *polemos* (amica o nemica) contro l'indifferenza, la determinazione e la singolarità contro l'indifferenziato, la proiezione di una *eroicizzazione del mondo*, e della natura, che è soprattutto riconoscimento dell'anima delle cose (che sarà anche un tema che dai romantici salirà per vie diverse fino alla «legenda bretonne» di Proust). Di questi elementi è composto il *poetico*. È su alcuni di questi elementi che Leopardi nel 1823 costruirà la sua critica della *filosofia moderna*, ritenuta analitica, scorporante, che pretende di conoscere la natura «notomizzando», che cioè smonta la macchina della natura e la rimonta, ma dimenticando nell'operazione il *poetico*. In questo poetico che manca, che è rimosso, o sotterrato in civiltà, non si sente forse l'eco dei caratteri attribuiti all'antico e al fanciullo (il «vago e l'indeterminato» delle «idee fanciullesche»)?

Quel «vivificare oggetti insensati» (la rispondenza con Vico è qui del tutto scoperta), che è movimento proprio della fanciullezza, implica una trasmutazione. Una trasmutazione che ha l'*umano*, cioè la lingua degli uomini, come paragone e orizzonte. Questa metamorfosi del vivente è il senso più proprio della *poiesis*: «attribuire alle cose non vita semplicemente ma vita umana» è il passaggio verso la lingua della poesia di cui i fanciulli posseggono, per così dire, il primo movimento. Su questo insistono le note zibaldoniane che polemizzano con il Di Breme, su questo insiste il *Discorso*. Questo dare senso e voce e lingua all'inerte è proprio del poeta, come lo era, secondo

Vico, dei primi uomini («onde furon detti poeti, che lo stesso in greco suona che criatori»), come lo è, secondo Leopardi, dei fanciulli. È vita «umana» quella che si attribuisce alle cose insensate: con questa osservazione, su cui tornerà in una pagina dello *Zibaldone* (2431-32, 8 maggio 1822), Leopardi vuole indicare quanto sia artificiosa una nozione del vivente fondata al di fuori della sola vita che noi conosciamo davvero, quella umana. In certo senso, il biologico non ha lingua. La sola lingua che possiede è quella che gli è attribuita dagli uomini. «La Natura piange perché è priva di lingua (*Sprachelose*)», dice un passaggio di Benjamin. Il poeta ospita nella sua lingua – lingua umana – questo lamento, un lamento che è stormire, bisbiglio, urlo.

In Leopardi ritroviamo la connessione, tutta vichiana, tra *favola*, *favella*, *favilla*. Cioè tra rappresentazione fantastica, lingua, senso del vivente. Nel canto *Alla Primavera* il ritorno della «bella età», della «primavera odorata» che annuncia la rinascita, e, lucrezianamente, scuote la natura col vento d'un «novo d'amor desio», è ritorno della «favola antica» ma in un altro tempo: l'unità dei viventi con la vivente *physis* è detta da quel mostrarsi delle divinità e delle ninfe non come figure d'astrazione o improbabili concrezioni del sacro, ma come corpi che gioiscono e soffrono: nella danza, nel canto, nella metamorfosi. Dafne e Eco vissero davvero la loro sofferenza, la metamorfosi fu la reificazione del loro pianto, del loro grido estremo. L'usignolo che saluta col canto il «rinascente anno» appartiene a quell'altro tempo – tempo senza storia, senza colpa, e senza dolore- al quale appartiene anche l'usignolo di Keats. Anche le piante e il vento furono viventi: «vissero i boschi un dì». Un empedocleo «pensiero delle cose» trascorre in questi versi del canto *Alla Primavera*. E la prossimità con Hölderlin non è stata in Leopardi mai così forte come all'inizio della seconda strofa di questo canto. Ma la «santa Natura», la sua «materna voce» della quale il poeta è in ascolto, ora è spenta. Ora che sono vuote «le stanze d'Olimpo», ora che gli dei sono fuggiti, la vita è uno stato di esilio, e in questa condizione che è anche lontananza dal senso del vivente, il solo sogno possibile è che la natura, la «vaga» natura, renda per un istante la favilla antica. Ma il poeta non accorda, come Hölderlin, la sua cetra col tuono del dio che si allontana, non chiede di abitare nella notte i sentieri abbandonati dal dio. A questa perdita armonia, a questa natura che è presente come mito, come favola, il poeta chiede una *favilla*, cioè la possibilità di percepire ancora il vivente, la sua lingua.

Non la «pietà» per gli affanni umani, ma soltanto uno sguardo, lo sguardo di una muta spettatrice sul deserto del senso, sul deserto del vivente.

Così, nella purezza dell'origine trema la malinconia per una storia, che è storia di crudeltà, spiritualizzazione del corpo, astrazione dai sensi, cancellazione del vivente, della sua singolarità. Questa storia ha dissolto per sempre lo stupore di un tempo senza tempo, di una sapienza senza sapere: l'*Inno ai Patriarchi* è il testo poetico che segue le stazioni di questa invasione tragica della storia.

### *Corollari*

*Sul mitologico.* In Leopardi, proprio l'osservazione – dal timbro vichiano – che il sistema mitologico presso i greci apparteneva nello stesso tempo ai poeti e al popolo («...quanto alla sostanza, alla natura, alla principal parte ed al generale, non fu prima de' poeti che del popolo»: *Zib.* 3461-62, 19 settembre 1823) annuncia una riflessione, per frammenti, sulla genealogia del mito e sulla mitologia comparata che non separa l'invenzione dalla lingua della poesia, la fantasia primitiva dalla nascita del verso, il sacro, per dir così, dal linguistico. E studia il rapporto tra le fonti mitologiche nelle varie culture e la loro rielaborazione letteraria diretta o indiretta, viva o inerte. L'antropologia leopardiana, che appunta notizie, cronache di viaggi, discute credenze e teorie, ha inattesi scarti nei confronti delle convenzioni disciplinari, e non solo per quanto attiene alla critica della centralità dell'uomo nell'ordine della natura (*Zib.* 3647 sgg., 11 ottobre 1823, ma si veda su questo tutto il discorso a più riprese sull'*animale*), ma anche per quanto riguarda le congetture sull'origine. L'inclinazione naturale dell'uomo più al timore che alla speranza, e, inoltre, l'attitudine a «rassomigliare l'ignoto al noto», dunque l'*analogia* che accompagna il primo sguardo sul mondo, spiegano la nascita degli dèi: le forze della natura sono riconosciute superiori all'uomo, e rivestite di figura umana. Il 'terribile' è la prima figura della mitologia: *Primos in orbe deos fecit timor*. Questo accade anche nella mitologia greca, che pure è «più molle ed umana e ridente e amena e vaga e graziosa ed amabile di tutte l'altre ec.» (*Zib.* 3878, 13 novembre 1823, e cfr. 1638 sgg., 9 ottobre 1823 e 4001, 24 dicembre 1823).

Quando finisce la presenza degli dei comincia il mito («vive son le stanze d'Olimpo»): una presenza che l'epica custodisce e rende sempre contemporanea: si è sempre contemporanei, nelle «nazioni civili», degli antichi troiani, greci, romani, ebrei. *L'Iliade* «ha potuto rendere e rende tutti gli uomini civili d'ogni nazione e tempo compatrioti e contemporanei de' troiani» (*Zib.* 3771, 25 ottobre 1823). Contemporaneità, familiarità, che le «reminiscenze della fanciullezza» tengono vive.

*Sul confine del pensiero.* In Leopardi il *rapporto poesia e filosofia* si disegna, con molti passaggi e molte mutazioni, come tensione tra i due modi della conoscenza, come riconoscimento della comune disposizione comparativa, della comune facoltà di cogliere i rapporti nascosti tra le cose più lontane, della comune attitudine immaginativa. Si tratta di scorgere le tracce della loro perduta unità. Nella critica della moderna separazione tra filosofia e poesia, prende forma la ricerca di un nuovo tempo – una *ultrafilosofia* – in cui la conoscenza dell'«intiero e dell'intimo delle cose» potrà produrre una rigenerazione. Sia Vico sia Leopardi declinano i modi e le forme del pensare non a partire da categorie della conoscenza predefinite ma dall'osservazione del vivente, del suo respiro, del suo rapporto con il mondo fisico, e pongono come sorgente stessa dell'atto conoscitivo l'immaginazione, cioè il rapporto con l'indefinito, con il sentire, con il corporeo, e con una lingua che di quell'indefinito e di quel sentire e di quel corporeo è forma per dir così sensibile. E tuttavia, se Vico orienta forme e modi di un pensiero poetante verso l'edificazione di quella che egli chiama una nuova scienza, Leopardi, accogliendo il dire poetico nel cuore stesso del pensare, sbalza il pensiero per dir così oltre il suo confine, o almeno lo sospinge al punto dal quale appare la sua impotenza, e dunque la vanità stessa della sapienza, per dirla con il Teofrasto delle *Operette* (pensiamo a come in quell'«io nel pensier mi fingo» sia messo in gioco lo scacco stesso del pensiero, l'impossibilità della rappresentazione), e in questo balzo nell'estremo di un pensare che tocca il suo vuoto, che si nega, s'annega, come pensare, c'è ancora, grazie alla poesia, una percezione del proprio sentire, una dolcezza: il *dolzore*, il *douçour* della poesia romanza: «E il naufragar m'è dolce in questo mare»: un naufragio del pensiero, della lingua poetica stessa, un resto di dolcezza in questo sentire l'*oltre* del pensare, in questa *s-pensieratezza* (che sarà anche di Amelio dinanzi alla lingua altra, non umana, armoniosa). Un altro balzo fuori dalla cerchia del pensare

vichiano Leopardi lo compie con la centralità data nel suo pensiero al *desiderio* e con lo sguardo assiduo sulla *contraddizione* che è costitutiva dell'umano: *essere per la felicità e non poter essere felici*.

*Contro la tentazione utopica.* Ci sarebbe da indagare su come sia Leopardi sia Vico contengano, trattengano, la tentazione utopica dentro l'ordine dei sensi, non dando ad essa una raffigurazione concreta, non materializzando l'alterità, ma assumendola solo come punto d'osservazione dell'esistente. Lo svolgimento del sapere rinascimentale in disegno visibile, definito, dell'altra città, da More a Campanella a Bacone, non ha né in Vico né in Leopardi un esito per dir così visivo o politico: è la fascinazione del *prima* e dell'*oltre*, non quella dell'*altrove* e dell'*altro* tempo, a divenire dominante sia in Vico sia in Leopardi (il Bacone che Vico mette accanto al suo Platone e al suo Tacito non è quello della *Nuova Atlantide*). Nessun messianismo né in Vico né in Leopardi: quella tensione di una certa *Romantik* che Benjamin compendia nell'espressione *Ursprung ist das Ziel* -l'origine è la meta- è estranea a Leopardi come a Vico. Non c'è *nostos* verso l'origine; e se Vico osserverà la storia, il suo divenire, le configurazioni del suo processo, dei suoi ritorni, Leopardi avrà il senso di una temporalità tutta interiorizzata: ricordanza, percezione acuta del *mai più*, dell'irreversibile, dialogo con le parvenze che salgono dall'oblio verso il nuovo tempo che è il tempo della poesia.

*Sylva.* Genealogia e comparazione: due modi del metodo conoscitivo e rappresentativo sia di Leopardi sia di Vico, a partire dalla critica dell'antico come sapienza riposta, occulta, esoterica. E attraverso il privilegiamento della lingua come specchio di una conoscenza, come sostanza del fare poetico. Nel situarsi tra le lingue lo sguardo del Leopardi filologo avvia indagini su genealogie, parentele, derivazioni, fino a risalire verso confini lungo i quali le lingue si rispondono. Ecco, tra tanti, l'esempio della parentela tra il latino *sylva*, il greco *ύλη*, l'ebraico *hiiuli*, parole, tutte e tre, che designano oltre che la selva e il legno anche la materia, e dunque hanno a che fare con l'origine. Leopardi, annotata la singolare correlazione, suggerisce di andare oltre nella ricerca delle corrispondenze: «Converrebbe consultare specialmente le lingue indiane». E infatti mi è accaduto diversi anni fa, mentre scrivevo *Prosodia della natura*, di imbattermi, leggendo la *Kausitaki Upanisad*, nell'albero *Ylya*, l'albero dove giunge



l'anima dopo aver varcato la porta della luna per incamminarsi nel mondo del Brahman. Al latino, greco, ebraico si può forse, almeno sul piano della fonetica e della designazione, aggiungere il sanscrito. Che la selva sia figura dell'origine lo dice Vico nella dipintura allegorica che apre la *Scienza Nuova*: tutti i geroglifici che designano l'affermarsi dell'età degli uomini si affacciano sul fondo delle *selve* (è il plurale *selve* che preferisce Vico). E Leopardi sceglie, come esempio di una relazione originaria tra le lingue, proprio la parola che designa insieme la selva, la materia, l'origine.

*Cosmografie*. Ritrovo, nella pagina 514 dell'edizione della *Scienza Nuova* nei Classici Utet curata da Nicola Abbagnano (1966, 2.a ed.) una mia annotazione al margine della pagine dedicate alla *cosmografia poetica* e all'*astronomia poetica* (il libro è annotato a matita per via di un corso universitario che tenni a Siena molti anni fa): *rapporto tra la terra (età dell'oro), le spighe, i raccolti e le stelle erranti e fisse; l'origine scritta nel cielo; scrittura stellare, alphabet des astres (Mallarmé); Vico e i romantici (lettura stellare dell'origine)*. Più volte mi è accaduto di tornare sul passaggio della *Cosmografia poetica* dove Vico, riprendendo passi precedenti della *Metafisica poetica*, scrive: «Del mondo in primo luogo contemplarono il cielo, le cui cose dovettero essere a' greci i primi *mathemata*, o sieno "sublimi cose", o i primi *theoremata*, o sieno "divine cose da contemplarsi"». Segue il passaggio sulla contemplazione, la quale «fu detta così da' latini da quelle regioni del cielo che disegnavano gli auguri per prender gli auguri (che dicevano *templa coeli...*)». Urania, la prima Musa, secondo Vico, dà origine all'astronomia. Il primo sapere scrutato e ricomposto da Leopardi in un erudito e appassionato racconto è appunto il sapere astronomico, seguito nel suo separarsi dall'astrologia e presso diversi popoli. Era l'inizio di un cammino nell'esplorazione del sapere, dei saperi, delle loro genealogie e forme, che ha una sua meravigliosa tessitura nelle 4526 pagine dello *Zibaldone* presenti in questa Biblioteca, carte che dialogano silenziosamente con le carte vichiane. Quanto alla radice celeste del contemplare, Leopardi la raccoglie e per dir così la ipostatizza nella luna, «diva viatrice», «compagna alla via», insieme sfinge e amica. Presenza che vela e rivela allo stesso tempo, notturno raggio che apparendo dischiude nel teatro dell'interiorità il movimento della ricordanza. La contemplazione celeste diventa allora sguardo su un altro cielo, quello interiore, colloquio con l'immagine antica, con il tempo che più non c'è, con l'assenza. Ma il

contemplare leopardiano non è solo lunare, è anche stellare: sconfinamento del pensiero e dell'immaginazione in un oltretempo. Nel notturno partenopeo della *Ginestra*, dalle rive desolate, il poeta contempla il fiammeggiar delle stelle, e da quei «nodi quasi di stelle / ch'a noi paion qual nebbia» la terra è men che un punto. Ma nel dispiegarsi del senso estremo della finitudine, c'è, leggero, impalpabile, il profumo di una ginestra. Il sorriso della poesia.

---

\* Il testo riproduce la Prolusione alla giornata di presentazione del progetto di ricerca Vico-Leopardi, tenutasi alla Biblioteca Nazionale di Napoli il 20 novembre 2015.

### *Il mito in Gravina, Vico e Leopardi\**

Fabiana Cacciapuoti  
f.cacciapuoti@tiscalinet.it

In una conferenza del 1937 su Vico e l'estetica contemporanea, Giuseppe Ungaretti avvicina Leopardi a Vico proprio nell'idea di mito, in cui agiscono memoria e fantasia.

Su questi termini si può sviluppare un discorso complesso che qui renderemo solo attraverso una sorta di problematizzazione. Parlare di mito per i due autori presuppone una riflessione su come Leopardi abbia guardato a Vico, quindi sulle modalità di acquisizione di certi concetti vichiani palesi nelle sue opere, e sulla sua effettiva conoscenza della *Scienza nuova*.

Non a caso, Antonio Prete, in un recente simposio vichiano,<sup>1</sup> ha parlato di analogie tra l'uno e l'altro.

Sappiamo che, nel 1828 al Gabinetto Vieusseux, Leopardi legge sull'"Antologia" una recensione di Pietro Capei sulla *Scienza Nuova*; sempre nel 1828, ne consulta la terza edizione del 1744, citata nello *Zibaldone*, quando si sofferma sulla questione del vero Omero, dove accetta la tesi del Wolf, rintracciando appunto il contributo vichiano, e sottolineando il fatto che Vico non fosse da questi nominato.<sup>2</sup> Vico è brevemente citato anche in un brano dell'aprile 1821 dello *Zibaldone*.<sup>3</sup>

Ma la *Scienza Nuova* era un'opera che aveva avuto risonanza europea già durante le diverse elaborazioni tra il 1723 e il 1744 e, se solo vogliamo ripensare alla sua diffusione nell'Europa dell'Ottocento, non possiamo dimenticare il successo dell'*abrégé* di Michelet, che, nel 1827, ne aveva dato una precisa connotazione scegliendo come titolo quello di *Philosophie de l'histoire*; in Italia alla conoscenza dell'opera aveva contribuito la ristampa milanese del 1801, realizzata su suggerimento degli esuli napoletani; Francesco Saverio Salfi, Fabrizio Lomonaco e Vincenzo Cuoco fecero conoscere la *Scienza Nuova* a Monti, che ne parlò nella sua prolusione all'Università di Milano nel 1803. E come Monti, anche Foscolo e Manzoni erano informati sull'opera.<sup>4</sup>

Ma il discorso relativo a Vico e Leopardi deve tener conto soprattutto di un approccio alle categorie o alle forme di pensiero che accomunano i due autori, da inquadrare in una prospettiva che tenga conto del movimento della storia delle idee. E, per quanto riguarda in particolare il mito, non si può dimenticare la comunanza di quello che potremmo definire un immenso archivio delle fonti letterarie, storiche, poetiche, filologiche. Ci troviamo di fronte a due autori che fanno uso di biblioteche che in qualche modo si rispecchiano; infatti, le letture leopardiane corrispondono in molti casi a quelle di Vico: dai grandi lessici e dizionari, alla Bibbia, a tutti i testi che hanno presentato i miti e le storie favolose tra il XVI e il XVIII secolo; dai grandi poeti classici, come Omero, costante riferimento per entrambi (tra l'altro nella comune accezione della "virtù eroica"), a Virgilio, Orazio, Catullo, Ovidio, fino ai grandi storici, geografi e compilatori antichi, come Strabone e Eusebio, per citarne solo alcuni di sfuggita.

Tra i molti temi comuni, ne toccheremo qui solo alcuni utili come esempio di una similitudine di approccio a problematiche diverse. Ed uno dei temi più interessanti cui i due autori sono interessati mi sembra sia quello del mito dell'origine.

#### *Le favole e la sapienza poetica.*

L'epistemologia vichiana si basa sull'idea di sapienza poetica. Una sapienza "riposta" nelle favole e cercata poi dai filosofi, che costituisce l'essenza della *Scienza Nuova*, in cui Vico intende mostrare che «il pensiero e la società umani non hanno tratto origine da una mentalità razionale, discorsiva che si cela nelle favole»,<sup>5</sup> ma che, piuttosto, le favole costituivano di per se stesse una sapienza.<sup>6</sup>

Già nella prima stesura dell'opera, conosciuta come *Scienza nuova in forma negativa* (1723), Vico criticava i mitografi «colpevoli [...] di aver attribuito agli antichi la sapienza e la razionalità»<sup>7</sup> che dovevano essere sconosciute a popoli rozzi e barbari, preda esclusivamente di violente passioni. E nelle altre redazioni del testo<sup>8</sup> amplia e arricchisce la parte relativa appunto a miti e poesia ritenuti «mezzi originari della conoscenza».<sup>9</sup> La sapienza poetica, intesa quale «filosofia dell'immaginazione memoratrice»,<sup>10</sup> consente a Vico di dare spazio a immaginazione e fantasia come

originali poteri della mente, autonomi rispetto alla riflessione, in quanto egli attraverso la memoria, ritrova il mito e le favole per ripercorrere il cammino della mentalità primordiale, che avrebbe ordinato l'esperienza in termini di universali fantastici: questo percorso è, secondo lui, la «chiave maestra» della *Scienza nuova*.

Ora, il *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, scritto dal giovane Leopardi con un'attenzione volta alle superstizioni e ai pregiudizi che dominavano nelle menti dei primi uomini per considerare l'errore rispetto alla fede, costituisce un primo nucleo di pensiero rispetto a forme di conoscenza poi diversamente valutate.

Ignoranza, meraviglia, timore, terrore: questa la griglia essenziale all'idea di divinità su cui il Leopardi del *Saggio sopra gli errori*, e poi il Leopardi dello *Zibaldone* degli anni '20, attento lettore di relazioni di viaggi e di testi gesuitici di missionari, costruisce le sue riflessioni. Il suo punto di vista antropologico nel testo zibaldonico non si discosta molto da quello vichiano.

André Tosal,<sup>11</sup> contrapponendo alla *mathesis universalis* cartesiana la metafisica poetica vichiana, una metafisica sentita e immaginata, ricorda come per Vico la poesia dei popoli antichi fosse divina, in quanto i primitivi erano dominati dall'ignoranza, madre della meraviglia; essi non congiungevano effetti e cause, se non in maniera immaginifica, poiché attribuivano alle cose che li sbalordivano un'entità creata dall'idea che essi avevano di loro stessi.

Il rapporto causa-effetto sfugge al primitivo, concetto questo ben chiaro in Leopardi, già all'epoca del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*,<sup>12</sup> dove dice che i primitivi ignoravano la causa di un effetto meraviglioso giungendo a un pregiudizio. Così in una riflessione dello *Zibaldone* del '23, attento all'origine delle forme cognitive, egli esamina gli atteggiamenti dell'uomo naturale di fronte alle cose misteriose, sostenendo appunto che sono state le cose a suscitare l'idea della divinità, per quella tendenza dell'uomo a spiegare un mistero con un altro mistero, immaginando cause indefinibili a partire da effetti incomprensibili.<sup>13</sup>

Le sue riflessioni collegano quindi un elemento primigenio quale l'ignoranza a una passione, il timore. Quanto più i popoli erano barbari e ignoranti, tanto più l'ignoranza produceva un sentimento di timore nei confronti della divinità che veniva rappresentata, nell'immaginazione di quei popoli, nei modi più truci e spaventosi possibili, rivelando la forza della natura vista nello scatenarsi degli elementi, superiore

all'umana, «primo attributo, scrive Leopardi, riconosciuto dagli uomini nella divinità».<sup>14</sup>

E, aggiunge, nell'immaginazione dei popoli primitivi doveva prevalere il terribile,<sup>15</sup> che sembrava agli uomini, naturalmente inclinati al timore, racchiudere qualcosa di formidabile.

Sentimento d'inferiorità, fascinazione e terrore e «mistero del totalmente altro» che richiamano l'idea di "numinoso" di Rudolf Otto.<sup>16</sup>

Leopardi ha ben chiaro, come Vico,<sup>17</sup> che i popoli primitivi hanno quasi bisogno del terribile, che consente, per opposizione, da un lato il sentimento di sé come sentimento creaturale e dall'altro la dimensione oggettiva del numinoso, di un mistero tremendo che conduce al terrore demoniaco dei primitivi. E lo ha chiaro fin dalla scrittura del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*,<sup>18</sup> dove rileva dalle *Scritture* e dal *De divinationibus* di Cicerone che il terrore dei primi uomini è causato dal tuono e dalla folgore.

L'universale fantastico vichiano sorge proprio dalla paura:<sup>19</sup> è il tuono che desta i giganti alla loro essenziale condizione umana,<sup>20</sup> rappresentando un linguaggio e provocando il primo scambio tra cielo e uomo.

Dalla scena primitiva, quella dei bestioni spaventati dal fulmine e dal tuono, il mondo diventa significante: dal cielo, che Vico, come il giovane Leopardi del *Saggio*, e lettore del Pluche<sup>21</sup> nella *Storia dell'astronomia*, vede come un grande corpo animato, con Giove che rappresenta la prima favola divina, si determina un dialogo con l'uomo.

All'origine dell'umanità c'è quindi un trauma conoscitivo ben lontano dalla visione idillica con cui l'Arcadia e lo stesso Bacone leggevano l'età dell'oro.<sup>22</sup>

Qui si deve porre attenzione a un punto importante, cioè al rapporto Gravina-Vico, Gravina-Leopardi.

Elio Franzini<sup>23</sup> ha individuato nell'idea di sapienza poetica vichiana una considerevole influenza di Gian Vincenzo Gravina, che a partire dal *Discorso sopra l'Endimione*, attraverso *Delle antiche favole* fino a *Della ragion poetica*, opera del 1708, segue il tema della favola e della sapienza poetica. Con ogni probabilità Vico ha subito l'ascendente di Gravina su questo punto, ma ne ha capovolto il significato. Difatti, come ha mostrato Quondam, l'interpretazione che Gravina dà delle favole e dei

miti è del tutto razionalistica, in quanto la poesia permane come “sopravveste” della filosofia, a conferma di una sua dimensione gnoseologica didascalica e utilitaristica.<sup>24</sup>

In realtà, la cosmogonia dei primitivi era opera di una fantasia straordinaria e non a caso Vico definisce i primi uomini “poeti” nel senso greco di “criatori”: è in questa identità che si definisce la sapienza poetica, in cui non va individuato un proposito estetico<sup>25</sup>, rileva Battistini, ma antropologico, in quanto i miti e la poesia costituiscono il modo naturale espressivo dei primi uomini.<sup>26</sup>

In un noto brano dello *Zibaldone* (2939,1-2941) risalente all’11 luglio 1823, anche Leopardi affida, come Vico e Gravina, la sapienza ai poeti, affermando che essi furono «i primi sapienti» ai quali le verità «si presentavano [...] in un abito lavorato dall’immaginazione».<sup>27</sup>

Andrebbe qui esaminato il significato di un’immaginazione, cui Leopardi dedica numerosi brani zibaldonici con interazioni lemmatiche diverse, che non si distacca completamente dall’ambito della ragione. Difatti, quando Leopardi dice che i poeti dell’origine raccontavano le verità attraverso le favole, servendosi dell’immaginazione specialmente per quanto riguardava le cause dei fenomeni, sottolinea che tra i sapienti e il volgo c’era una grande distanza, una vera separazione che consentiva ai primi di usare l’immaginazione, comune anche al popolo, a proprio piacimento.

Queste verità metaforicamente trasformate si avvicinano alla metafisica «sentita e immaginata» di cui parla Vico,<sup>28</sup> oppure ha ragione Luporini quando sottolinea la ricerca in Leopardi di una verità razionale nascosta nel mito quale atteggiamento che deriverebbe anche da Fontenelle?<sup>29</sup>

In un altro brano, Leopardi attribuisce ai poeti la funzione di ordinare la società: citando *l’Ars poetica* di Orazio, egli sembra avvicinarsi a posizioni graviniane affidando ai poeti un ufficio morale quando sostiene che le favole diventano strumenti necessari «a’ bisogni e comodi della società».<sup>30</sup> Furono infatti i poeti a spingere gli uomini a onorare i defunti, quando raccontavano che le anime degli insepolti vagavano in pena: non va comunque dimenticato che questo delle sepolture è uno dei temi su cui Vico costruisce l’idea della formazione della civiltà umana, a partire dal *pathos*, cioè dal sentimento del terrore da cui derivò la religione, quale principio universale e eterno.<sup>31</sup>

Si delinea allora un terzo punto importante, relativo al significato della conoscenza ed al conseguente ruolo dell'immaginazione e della metafora.

Pierre Girard ha sottolineato come la forza iniziale della ragione vichiana, evitando i rischi di una vuota e sterile riflessione, consista nel rivivere l'ignoranza creatrice dell'uomo primitivo;<sup>32</sup> ed è interessante notare come in un luogo della *Scienza Nuova* l'immaginazione resti legata alla ragione, a tal punto da spingere Vico a suggerire di addormentarla, facendo assopire anche la memoria, per ridurre lo spirito, il soggetto a puro intendimento.

Si tratta, quindi, di restare lontano dagli eccessi della ragione e dell'immaginazione («ci è affatto negato d'immaginare») a favore della «sola forza del nostro intendere», dice Vico, per accedere al mondo poetico dei primi uomini e discendere dalle nostre nature civilizzate a quelle barbare, feroci, orribili che non riusciamo a immaginare e a comprendere.

D'altro canto, anche il Leopardi degli anni '20 distingue tra una immaginazione e ragione primitive e quelle legate alla civiltà: egli nega, infatti, la forza di una immaginazione «metafisica derivante più dalle verità, dalla filosofia, dalla ragione che dalla natura e dalle vaghe idee proprie naturalmente della immaginazione primitiva»<sup>33</sup>; allo stesso modo, ritiene nemica della natura la ragione, non la primitiva, comune anche agli altri animali, di cui si serviva l'uomo nello stato naturale, ma quella il cui uso non è più naturale, divenuto com'è eccessivo, proprio dell'uomo corrotto e nemico della natura. Un uso sconosciuto all'uomo primitivo.

Questa idea di conoscenza naturale, propria dei popoli primitivi e dei fanciulli si traduce nella forma della favola e della metafora, cui Vico e Leopardi attribuiscono valore di prima espressione cognitiva.

Se la metafora è essenziale quale espressione di una forma di conoscenza, questo è valido soprattutto quando Vico ne rileva l'origine fisica, legata alla sensazione («simiglianze prese da' corpi a significare lavori di menti astratte»)<sup>34</sup> quando quella conoscenza è colta nel flusso della totalità delle sensazioni che investivano i primi uomini. Ugualmente prossimo a Vico è l'interesse di Leopardi per il nesso sensazione, idea e parola, quando, in un brano dello *Zibaldone* del luglio 1821, sostiene che non c'è azione o idea umana che non cada sotto i sensi e che le parole metaforiche nascono dalle cose sensibili; inoltre, esaminando il percorso che dalla sensazione conduce al concetto



astratto, Leopardi usa termini vichiani quando dice che solo in un secondo momento l'uomo ha potuto concepire «prima confusamente, poi chiaramente, poi esprimere e fissare con parole, altre idee prima un poco più lontane dal puro senso[...] e finalmente affatto metafisiche, e astratte».<sup>35</sup>

Questa attenzione continua alla metafora come forma di concezione e di significazione ci conduce ad un altro punto ampiamente trattato dai due autori: il linguaggio e, con il linguaggio, il simbolico.

Contro e oltre la gnoseologia di tipo cartesiano posta tra il razionalismo delle idee a priori e l'empirismo della genesi sensista delle idee,<sup>36</sup> Vico crea quindi una teoria della conoscenza che unisce dimensione semiotica e costruzione concettuale; ed a ciò è funzionale un'antropologia basata appunto sul simbolico.

Ora, appunto, il linguaggio dei poeti teologi, di cui parla Vico e cui si riferisce Leopardi, non fu conforme alla natura delle cose, ma fu un linguaggio fantastico che si serviva di sostanze animate e immaginate come divine: dalla sapienza poetica, al linguaggio segnico attraverso la logica affabulatrice, la storia viene iscritta nella storia del linguaggio, riprendendo un ruolo che la ricerca cartesiana aveva di gran lunga ridimensionato.

Vico e Leopardi seguono un percorso comune: se da un lato individuano nel linguaggio l'ordine simbolico del mondo, e nel sentire della poesia un potere gnoseologico più forte che nella ragione, dall'altro traducono il discorso simbolico nell'evoluzione della mente umana, esaminando comparativamente la storia dello stato della lingua e l'evoluzione delle lingue.

E come i miti disegnano la storia dell'uomo, così la storia del linguaggio umano si collega alle origini mitiche che si perdono nell'oscuro dei tempi.<sup>37</sup>

Probabilmente è questo il punto in cui sembra che Leopardi abbia davvero letto direttamente la *Scienza Nuova*: in sintesi, la visione antropologica si esplicita nell'analisi della nascita di un unico linguaggio comune all'unico genere umano, fino alla diffusione e diversificazione delle lingue, perché a Leopardi come a Vico interessa comprendere la storia dell'evoluzione della mente umana. E la mente si muove parallelamente al linguaggio.

Se Vico è attento ai monosillabi come prima forma dell'espressione linguistica, lo stesso vale per Leopardi, che dedica numerosissime riflessioni dello *Zibaldone* ai monosillabi e alle etimologie: queste ultime, in analogia coll'assunto di Vico, vanno esaminate filologicamente e filosoficamente,<sup>38</sup> per identificare l'unica lingua che si perde nella caligine dei tempi, da cui deriverebbero tutte le altre.

Per Leopardi esiste, infatti, un'unica lingua madre di tante figlie, una lingua rozza, priva d'inflessioni, inesatta e «costretta a significar cento cose con un segno solo»;<sup>39</sup> lingua orale, da cui è esclusa l'eventuale influenza di una scrittura geroglifica che Leopardi non vede in rapporto con la prima lingua, in quanto rappresentante di un altro ordine di segni, che non si riferiscono alla parola ma alla cosa. Unica lingua e unico alfabeto che lentamente e progressivamente si diffusero «crescendo e formandosi la favella» sulle radici delle prime parole che la componevano.<sup>40</sup> E Leopardi si sofferma a lungo sulle lingue orientali, forse le prime al mondo, e sui loro alfabeti, così come sull'importanza delle vocali, cioè sui primi suoni pronunciati dall'uomo e dagli animali, che egli individua come «fondamento di tutte le favelle».<sup>41</sup>

La *favella*, vicina alla *fabula*: Leopardi insiste sul rapporto fra le due parole in un microtrattato zibaldonico intitolato *Fuoco*, in cui il mito prometeico della scoperta del fuoco dà origine a tutta una serie di ragionamenti che seguono la nascita e lo sviluppo del genere umano e del linguaggio parallelamente alla tensione verso una perfettibilità che sarà poi dannosa per l'uomo. La scoperta misteriosa del fuoco, «formidabile» e «pericolosissimo», è un «ardire» contro la natura,<sup>42</sup> poiché avvia quel processo di snaturamento del soggetto che porrà l'individuo, appunto, al di fuori e non più nella natura.<sup>43</sup>

L'attenzione all'origine delle lingue attraversa cronologicamente tutto lo *Zibaldone*, arricchendosi questo tema di alcuni approfondimenti dove l'assunto vichiano per cui la storia di un individuo corrisponde a quella delle nazioni, viene ripreso in diverse prospettive: mi sembra particolarmente importante l'analisi dell'intelletto individuale, che dalla nascita alla maturità percorre lo stesso cammino intercorso tra la nascita del primo uomo e i tempi moderni,<sup>44</sup> in una straordinaria coincidenza di cesure e evoluzioni della specie che il singolo racchiude nella sua memoria, nel profondo del suo intelletto, salvaguardando dentro di sé «non solo la storia dello spirito umano, ma quella eziandio de' caratteri successivi delle nazioni».<sup>45</sup>

Così pure l'idea che la storia delle lingue sia quella delle menti umane,<sup>46</sup> che è anche un punto centrale del discorso di Vico, quando afferma che le menti (*ingenia*) sono formate dal carattere delle lingue e non viceversa. E vicino a intuizioni vichiane è il rapporto fra lingua illustre, cioè organizzata, e nazione,<sup>47</sup> o ancora la visione di un senso ciclico, quando Leopardi afferma che «una medesima nazione può avere più civiltà, cioè dopo fatta civile ricadere nella barbarie, e poi risorgere a civiltà nuova» e che la lingua segua lo stesso destino della nazione di appartenenza.<sup>48</sup>

Queste brevi riflessioni intorno ai nuclei di pensiero che con più evidenza legano i due autori sono propedeutiche a un lavoro di più ampio respiro che spero vedrà luce in tempi non lontani.

---

\* L'articolo è in corso di stampa in *Le mythe repensé dans l'oeuvre de Giacomo Leopardi*, Actes du colloque international d'Aix-en-Provence, 5-8 février 2014, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2016.

<sup>1</sup> Ci si riferisce alla *Lectio magistralis* tenuta da Antonio Prete al VI *Certamen* vichiano su: *Sapienza poetica in Vico e Leopardi*, Napoli, 5 marzo 2013.

<sup>2</sup> «Il Wolf [...] non nomina punto mai il nostro Vico, il quale de' cinque libri de' suoi *Principj di Scienza nuova*, 3<sup>a</sup> ediz. Napoli 1744, ne ha uno, cioè il 3° intitolato *Della iscoverta del vero Omero*, tutto dedicato alle questioni Wolfiane» (*Zib.* 4395). Nota del 26 settembre 1828.

<sup>3</sup> *Zib.* 946,1. Nel brano, incentrato sul concetto di 'sistema', Leopardi cita Vico (usando la forma 'De Vico') inserendolo tra quei «pensatori» che, per l'appunto, hanno elaborato un proprio sistema di pensiero.

<sup>4</sup> Il primo ne accolse molti pensieri nei *Sepolcri* e nei *Saggi critici*, il secondo fece un raffronto, molto noto, tra Vico e Muratori nel *Discorso sulla storia longobarda*.

<sup>5</sup> Verene, D. Ph., *Vico. La scienza della fantasia*. Roma, Armando, 1984, p. 224.

<sup>6</sup> «Favole, ovvero favelle vere» dice Vico: «allegorie che contengono sensi univoci storici dei tempi dei popoli della Grecia; vere *sentenze poetiche*, cioè sentimenti vestiti di grandissime passioni, piene di sublimità, e risveglianti la meraviglia» [cfr. Vico, G. B., *La Scienza Nuova*, 1744, P. Cristofolini e M. Sanna (a cura di). Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, p. 113].

<sup>7</sup> Battistini, A., *Principi di Scienza nuova di Giambattista Vico*, in *Letteratura italiana. Le opere. II Dal Cinquecento al Seicento*. Torino, Einaudi, 1993, p. 1057.

<sup>8</sup> Una sapienza poetica, già ampiamente trattata nella *Scienza Nuova* del 1730, ma a cui, come è noto, Vico dedica tutto il secondo libro dell'edizione del 1744; questa sapienza equivale alla cultura primitiva del genere umano, fondata sulla sensibilità e sulle emozioni, piuttosto che sull'intelligenza. Da questo concetto, nella *Scienza Nuova* si dipana quella che Maria Donzelli ha definito una vera enciclopedia poetica, che abbraccia la logica, la morale, l'economia, la politica, la storia fisica, la cosmografia, l'astronomia, la geografia e la cronologia (cfr. Donzelli, M., «'Sapientia', 'sagesse' et 'science' dans la philosophie de Vico», *Noesis*, 8, 2005: *La «Scienza Nuova» de Giambattista Vico* (<http://noesis.revues.org/139>)).

<sup>9</sup> Cfr. Battistini, A., *Principi di Scienza nuova*, cit., p. 1076.

<sup>10</sup> Verene, D. Ph., *Vico. La scienza della fantasia*, cit., p. 225.

<sup>11</sup> Tosel, A., «La science nouvelle de Vico face à la 'mathesis universalis'», *Noesis*, 8, 2005: *La «Scienza Nuova» de Giambattista Vico* (<http://noesis.revues.org/120>)).

<sup>12</sup> Cfr. Leopardi, G. *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, in Id., *Poesie e prose*, R. Damiani e M. A. Rigoni (a cura di), con un saggio di C. Galimberti, Il. Milano, Mondadori, 1998, p. 877.

<sup>13</sup> «Sono state le cose – dice Leopardi – che hanno suscitata l'idea della divinità (perché gli uomini amano e son soliti di spiegar con un mistero un altro mistero, e d'immaginar cause indefinibili dagli effetti che non intendono, e di rassomigliare l'ignoto al noto...)» (*Zib.* 3683,3).

<sup>14</sup> *Zib.* 3638,3.

<sup>15</sup> Le considerazioni leopardiane risalgono al 9 ottobre del 1823, epoca di letture di riviste e di relazioni di viaggio in cui si trovava abbondante materiale riguardo agli usi e ai costumi di popoli lontani e più selvaggi, come i messicani di cui raccontava Antonio de Solis, autore molto letto da Leopardi (cfr. de Solis, A., *Historia de la conquista de Mexico*. Madrid 1748).

<sup>16</sup> Otto, R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau, Trewendt und Gravier, 1917.

<sup>17</sup> Lo spavento e il timore pongono quindi le condizioni per l'esperienza del divino, ma anche, dice Vico, per la fondazione di un mondo delle istituzioni umane contrapposto a quello naturale.

<sup>18</sup> A parte la comunanza di molte fonti del *Saggio* con quelle vichiane della *Scienza Nuova*, nel discorso leopardiano è palese la consapevolezza che quei miti, quegli "errori" tracciavano comunque un'archeologia della storia dell'uomo. Il *Saggio* ha una valenza antropologica.

<sup>19</sup> Verene sostiene che Vico pone l'origine della religione nella paura servendosi dell'antica tradizione dell'epicureismo di cui Napoli fu centro in età romana, e specificamente riferendosi a Lucrezio, che vide la nascita della religione collegata alla paura degli dei (cfr. Verene, D. Ph., *Vico. La scienza della fantasia*, cit., pp. 88-9).

<sup>20</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>21</sup> A.-N. Pluche, *Spectacle de la nature, ou Entretiens sur les particularités de l'histoire naturelle qui ont paru les plus propres à rendre les jeunes gens curieux et à leur former l'esprit* (Paris 1732-1750); Id., *Historie du ciel*. Paris 1739. Leopardi consulta nella sua biblioteca rispettivamente l'edizione di Venezia 1786, in 14 vol. e quella di Venezia 1769 in 2 voll.

<sup>22</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>23</sup> Franzini, E., *L'estetica del Settecento*. Bologna, Il Mulino, 1995, p.143.

<sup>24</sup> Quondam (in G. Gravina. *Scritti critici e teorici*, A. Quondam (a cura di). Roma-Bari, Laterza e Figli, 1973) ha ben dimostrato come la spinta alla formulazione dell'estetica graviniana fosse la reazione all'esperienza barocca nel segno di una ripresa della tradizione classica, e come il limite di fondo fosse da individuare proprio nelle basi razionalistiche scelte per l'individuazione delle funzioni della poesia e nel ruolo della fantasia, troppo passiva e legata al significato di immaginazione, senza avere quella dimensione proprio "fantastica" che assumerà in Vico.

<sup>25</sup> Come sosteneva Benedetto Croce.

<sup>26</sup> Cfr. Battistini, A., *Principi di Scienza nuova*, cit., p. 1079.

<sup>27</sup> «Oltrechè in quei tempi l'immaginazione influiva e dominava così nel popolo come anche nei sapienti medesimi, onde nasceva che questi, eziandio senz'alcuna intenzione di misteriosità, e senz'alcun secondo fine, vestissero le verità di figure, e le rappresentassero altrui con sembianza di favole. E infatti i primi sapienti furono i poeti, o vogliamo dire i primi sapienti si servirono della poesia, e le prime verità furono annunziate in versi, non, cred'io, con espressa intenzione di velarle e farle poco intelligibili, ma perchè esse si presentavano alla mente stessa dei saggi in un abito lavorato dall'immaginazione, e in gran parte erano trovate da questa anzi che dalla ragione, anzi avevano eziandio gran parte d'immaginario, specialmente riguardo alle cagioni ec., benchè di buona fede creduto dai sapienti che le concepivano o annunziavano. E inoltre per propria inclinazione e per secondar quella degli uditori, cioè de' popoli a cui parlavano, i saggi si servivano della poesia e della favola per annunziar le verità, benchè niuna intenzione avessero di renderle *méconnaissables*. (11. luglio 1823.)» (*Zib.* 2939,1-2941).

<sup>28</sup> Non a quella «metafisica ragionata e astratta» propria degli «addottrinati» (degnità 199). Nel caso della lunga riflessione leopardiana, la verità tradotta in favola è quella relativa al concetto di "corruzione" e decadenza del genere umano dall'originario stato felice cui era stato destinato: corruzione nata dal "troppo conoscere". I due momenti, quello dell'eccessiva conoscenza e della conseguente decadenza e corruzione, sono metaforicamente rappresentati dalla favola di Psiche e dal passo del *Genesi*, quando si parla dell'albero della scienza.

<sup>29</sup> Atteggiamento che si palesa nell'*Inno ai Patriarchi* nell'inserimento dei versi relativi all'età dell'oro (cfr. Luporini, C., *Decifrare Leopardi*. Napoli, Macchiaroli editore, 1999, pp. 230).

<sup>30</sup> *Zib.* 3430,2.

<sup>31</sup> Cfr. Battistini, A., *Principi di Scienza nuova*, cit., p. 1077.

<sup>32</sup> Vico sostituisce all'«homo intelligendo fit omnia», l'«homo non intelligendo fit omnia» (cfr. Girard, P., «Science et sagesse poétique: le conflit des interprétations», *Noesis*, 8, 2005: *La «Scienza Nuova» de Giambattista Vico*, <http://noesis.revues.org/141>).

<sup>33</sup> *Zib.* 274,1.

<sup>34</sup> Ed è nota l'espressione che ogni metafora «è una picciola favola» e ogni favola un discorso vero: «le favole nel loro nascere furono narrazioni vere e severe, onde μύθος» (cfr. Verene, D. Ph., *Vico. La scienza della fantasia*, cit., p. 88).

<sup>35</sup> *Zib.* 1388-1389.

<sup>36</sup> Cfr. Tosel, A., «La science nouvelle de Vico face à la 'mathesis universalis'», cit., p. 1.

<sup>37</sup> Sappiamo da Eliade che ai livelli arcaici della cultura i simboli sono sempre religiosi e il reale equivale al sacro, pervenendo da un lato ad un'ontologia, dall'altro alla rivelazione del mondo come linguaggio. Attraverso il simbolo, il mondo assume significato e si apre al trascendente (cfr. Eliade, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Paris, Payot, 1976-1983).

<sup>38</sup> «Lo studio delle etimologie fatto coi lumi profondi dell'archeologia, per l'una parte, e della filosofia per l'altra, porta a credere che tutte o quasi tutte le antiche lingue del mondo, (e per mezzo loro le moderne) sieno derivate antichissimamente e nella caligine, anzi nel buio de' tempi immediatamente, o mediatamente da una sola, o da pochissime lingue assolutamente primitive, madri di tante e sì diverse figlie» (*Zib.* 1263,1).

<sup>39</sup> *Ivi.*

<sup>40</sup> C'è quindi una formazione progressiva delle lingue che si diversificano a seconda della diffusione del genere umano nel mondo, già diviso in nazioni primitive, sia nei caratteri che nelle pronunzie.

<sup>41</sup> *Zib.* 1286,1.

<sup>42</sup> *Zib.* 3646.

<sup>43</sup> Testo interessante per l'individuazione del rapporto tra conoscenza e mito, sempre nel segno della caduta del genere umano, che dopo l'età dell'oro delle origini, si perde nella conoscenza simbolica del fuoco.

<sup>44</sup> *Zib.* 4064,1. La riflessione è dell'8 aprile 1824.

<sup>45</sup> *Ibidem.*

<sup>46</sup> Nel rifiuto della possibilità «di un linguaggio immutabile e logicamente perfetto, costruito per riflettere la struttura fondamentale della realtà» di riferimento leibniziano; cito da Berlin, I., *Le idee filosofiche di G. B. Vico*, A. Verri (introduzione e traduzione di). Roma, Armando, 1996, p. 60.

<sup>47</sup> Leopardi specifica che «la durata della civiltà di una nazione è la misura della durata della sua lingua illustre e viceversa».

<sup>48</sup> *Zib.* 2694,1.

### *Su Dante, Vico, Leopardi e «le cose che non sono»\**

Luigi Capitano  
luigi.capitano@gmail.com

Dante ha raggiunto la realtà della poesia indistruttibile, trasportandosi nell'aldilà (la poesia diventa una realtà solo quando sa di essere un aldilà, un irreale), nel regno delle ombre, nel regno delle Chimere – ombre che soffrono, ombre che sperano, ombre che gioiscono. La consistenza di queste ombre e di questo nulla dipende dal fatto di far parte organica di un mondo in se stesso compiuto, un immenso *hortus conclusus*, diviene una realtà. Non abbiamo più il criterio con cui stabiliamo se sia più reale questo cosmo di Chimere o quello a cui comunemente si dà questo nome – il mondo delle realtà solide che consente ai nostri piedi di camminare, ma non di volare.

Andrea Emo, *Supremazia e maledizione*

La poesia illumina le «cose che non sono»,<sup>1</sup> ovvero le cose che solo la «facoltà immaginativa [...] può concepire».<sup>2</sup> Leopardi non sembra subire ripensamenti su tale punto, se ancora a dieci anni di distanza può ripetere che «l'immaginazione vede il mondo come non è».<sup>3</sup> La 'svolta' speculativa del 1826 non scalfisce, anzi consacra l'assioma dell'ontologia immaginale: «Non v'è altro bene che il non essere [...]; le cose che non son cose».<sup>4</sup> Questo famoso passo si ricollega, infine, al regno elisio della poesia, al «pays de chimères»,<sup>5</sup> a quelle cose-non-cose capaci di trasportare l'animo del poeta in un fantastico Altrove.<sup>6</sup>

Non lontano dall'epifania del roussoiano «paese delle chimere», Leopardi torna a celebrare «le cose supremamente vaghe, fantastiche, chimeriche, impossibili»,<sup>7</sup> sicché dovrebbe apparire ormai chiaro che le leopardiane «cose che non son cose»<sup>8</sup> – a scampo di equivoci – s'identificano con le chimere poetiche, con le illusioni dell'immaginazione. Esiste peraltro una grande coerenza negli appunti zibaldonici degli anni Venti, a cominciare da quando Leopardi aveva parlato della «facoltà» di «concepire le cose che non sono, e in un modo in cui le cose reali non sono».<sup>9</sup> Si tratta chiaramente

della capacità immaginativa, che apre le porte della percezione allo spazio invisibile, in modo da prendere il posto della realtà, subentrando ad essa:

[...] il fantastico sottentra al reale. L'anima s'immagina quello che non vede, che quell'albero, quella siepe, quella torre gli nasconde, e va errando in uno spazio immaginario, e si figura cose che non potrebbe se la sua vista si estendesse da per tutto, perchè il reale escluderebbe l'immaginario (*Zib.* 171, 12-13 luglio 1820).

La fantasia è dunque la capacità di vedere quel che non c'è. Le leopardiane «cose che non son cose» sembrano conservare un'eco delle «cose le quali non sono» di cui Dante parlava nella *Vita Nova*.<sup>10</sup> Che si tratti di una precisa reminiscenza o di una semplice consonanza, il parallelismo rimane significativo, per quanto finora inesplorato. Nella *Vita Nova* Dante si riferisce a quei poeti – Virgilio, Orazio, Ovidio, Lucano<sup>11</sup> – che fanno parlare in modo fantastico le «cose inanimate» e le «cose le quali non sono».<sup>12</sup> Dante incontrerà un'analogia «schiera» luminosa di poeti nel limbo (con Omero al posto di Virgilio, ormai sua guida ultraterrena), venendo eletto, «sesto tra cotanto senno», nel novero dei rimatori che discute «cose che 'l tacere è bello, / sì com'era 'l parlar colà dov'era».<sup>13</sup> I poeti limbicoli saranno pure stati prescelti in rappresentanza del loro rispettivo stile, ma domandiamoci: di che cosa parlano, almeno finché non giungono di fronte al castello dei filosofi e degli «spiriti magni»?<sup>14</sup> Alla luce di quanto Dante scriveva nella *Vita Nova* sul quartetto dei poeti latini – rievocati di scorcio nello *Zibaldone* con Foscolo<sup>15</sup> –, si intuisce come la soluzione dell'enigma sia da ricercare nella meontologia delle cose poetiche. È infatti l'infinito intrattenimento della letteratura a rimanere l'oggetto misterioso dei lieti conversari della «bella scola» formata da Omero, Orazio, Ovidio e Lucano, come ha visto bene Jorge Louis Borges.<sup>16</sup> Nella *Vita Nova* Dante illustra, in un rapido *excursus* sui rimatori latini, la combinatoria completa delle possibilità locutorie fra le «cose» «animate» e le «non animate», precisando come nella narrazione mitica di Virgilio si può vedere parlare una cosa inanimata con una animata (il contrario di quanto accade in Lucano). Analogamente, in Orazio l'uomo (ente animato) parla alla sua arte (ente inanimato), mentre in Ovidio «parla Amore sì come se fosse persona umana».<sup>17</sup> Attraverso un uso consapevole delle figure della personificazione, i poeti classici fanno dunque parlare in modo fantastico le «cose inanimate, sì come se avessero senso e ragione», esprimendo non solo «cose vere, ma cose non vere», ovvero, appunto, «cose le quali non sono».<sup>18</sup> Ora è proprio a questa

traccia dantesca che sembra riallacciarsi la poetica vichiana del «parlare fantastico per sostanze animate». <sup>19</sup> Non per caso, simili passi sono stati spesso accostati a possibili rimandi di Leopardi a Vico. <sup>20</sup>

Non va poi dimenticato che nel *Parini* Vico viene evocato insieme ai massimi filosofi moderni (Cartesio, Leibniz) che – in linea con l’ideale leopardiano dei filosofi-poeti – grazie alla loro «grande forza immaginativa» <sup>21</sup> avrebbero anche potuto diventare «sommi poeti», <sup>22</sup> accanto alla triade Omero, Dante e Shakespeare (che, a sua volta, avrebbe senz’altro potuto ambire alla gloria filosofica). Né ci sembra trascurabile il fatto che il primo riferimento zibaldonico a Vico, per quanto vago, contenga già *in nuce* l’idea del sistema enciclopedicamente aperto a «tutti i generi» (*Zib.* 946, 16 aprile 1821; Cacciapuoti 2010: 93). Probabilmente allo stesso periodo risale l’abbozzo del *Dialogo Galantuomo e Mondo*, in cui Dante viene ricordato nel segno di «un certo quale ingegno» <sup>23</sup> paragonabile a quello «di Omero e di Salomone».

L’associazione leopardiana fra il genio di Dante e quello di Omero – risalente al 1817 <sup>24</sup> – ripete una convinzione propria di Vico. Il filosofo napoletano offre infatti un’interpretazione «figurale» della *Divina Commedia*, istituendo un parallelo privilegiato fra Dante e Omero: <sup>25</sup> «Dante nella sua *Commedia* sposò in comparsa persone vere e rappresentò veri fatti de’ trappassati, e perciò diede al poema il titolo di “commedia”, qual fu l’antica de’ greci, che [...] poneva persone vere in favola». <sup>26</sup>

In consonanza con Vico, Leopardi sostiene che «i primi sapienti furono i poeti», ovvero coloro che sapevano travestire «le verità di figure». <sup>27</sup> Il mito era infatti «un abito lavorato dall’immaginazione» <sup>28</sup> e «i saggi «si servivano della poesia e della favola per annunziar le verità». <sup>29</sup> Il mito, come Leopardi sa al pari di Vico, non è un racconto semplicemente falso, bensì una «vera narratio», <sup>30</sup> una «metafisica fantasticata», <sup>31</sup> allusa per cenni divini. Scrive Leopardi nel suo *Discorso* sulla poesia romantica: «ciascun oggetto che vedevamo ci pareva che in certo modo *accennando*, quasi mostrasse di volerci favellare». <sup>32</sup> Non per caso, da *favella* e *favellare* il Recanatese fa derivare la *fabula* (e il *fabulari*), il cui significato originario «non era favola ma discorso, da *for, faris*». <sup>33</sup> Già Vico aveva rievocato la parola muta, mitica e ‘fatica’ degli dèi: «favella mutola [...], la quale ne’ tempi divini si era parlata». <sup>34</sup> *Numen*, nota ancora Vico, deriva da *nuo*, «accenno». In questo linguaggio muto e mitico-allusivo degli dèi, <sup>35</sup> il tuono poteva alludere ad un cenno di Giove, l’eco alla



voce d'una ninfa, e via di questo passo. La canzone *Alla primavera* appare ancora nostalgicamente pervasa da tale dileguante aura affidata all'irresistibile suggestione dei segni divini.

Nel Novecento Walter Otto potrà ancora concepire il *mythos* come «la parola vera»<sup>36</sup> proferita dagli dèi, «la verità dell'essere e dell'accadere nella parola»,<sup>37</sup> la rivelazione dei caratteri numinosi della natura.<sup>38</sup> Un simile fraseggiare risuonerà notoriamente anche in Martin Heidegger, per il quale il linguaggio della poesia rimane il luogo privilegiato dell'accadere della verità. «Cenni sono / fin dai tempi più antichi, le parole degli dèi», diceva Hölderlin, il poeta più amato da Otto come da Heidegger.<sup>39</sup>

Gli «dei fuggiti» o in «esilio» hanno reso insensata l'imitazione delle «antiche favole», alle quali tuttavia Leopardi continua a guardare con comprensiva indulgenza,<sup>40</sup> malgrado lo struggente addio al cielo del mito nella canzone *Alla primavera*. E mentre per il Recanatese non ha più senso sforzarsi di rendere credibili le ormai inverosimili favole cristiane, avanzano altri inflazionanti miti moderni: le nuove atlantidi e le «superbe fole» progressiste che invadono le speranze, colonizzando le menti del «secol superbo e sciocco» (*La ginestra*). Il terreno per questa nuova ondata di razionalizzante reincanto del mondo è preparato dalle nuove imperanti «mitologie» filosofico-religiose dell'Occidente – platonismo e cristianesimo – tendenti a rimuovere il felice palinsesto delle «favole antiche». Non c'è dubbio che per Leopardi le «ultime mitologie» rappresentino un traslato delle «prime»: il significato originario della parola viene infatti qui *trasferito* dalle «prime mitologie» («gaie») alle «ultime» («tetre»)<sup>41</sup>. Inoltre, Leopardi non ignora il fatto che la parola *mythos* aveva subito fin dall'origine un analogo slittamento di significato da «discorso» (*logos*) a «racconto falso»,<sup>42</sup> proprio nell'impatto col nuovo spirito del platonismo che inventava così *ex post* una mitologia prima inesistente.<sup>43</sup> Si comprende come la posizione del Recanatese tenda a farsi abissale in quel gioco di decostruzione mitica che rimane una risorsa per la stessa *reinvenzione* narrativa. Di qui la rifabulizzazione desublimata e disincantata messa in scena nei «sogni poetici» delle *Operette*, alle soglie dell'epoca postmoderna e nichilistica della fine delle favole del mondo.

L'ultimo rifugio dell'illusione resta comunque, per Leopardi, il regno delle chimere, la felicità utopica del fantasticare e del «comporre».<sup>44</sup> Costretta ad evadere da ogni tempo presente, come dal mito antico, la felicità leopardiana migra nel

Nessundove, nel chimerico Paese di Altrove.<sup>45</sup> Così perfino la beffarda rivelazione del Sileno può rovesciarsi nella più brillante delle utopie se, almeno nel Paese dei Meropi di cui parla una favola di Eliano e che riecheggia sottilmente in Leopardi, si è liberi di regredire felicemente al nulla della preesistenza.<sup>46</sup> «Il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas», ripeterà Leopardi con Rousseau, glorificando così il regno delle non-cose, delle chimere.<sup>47</sup> Se per i poeti «il mito è il nulla che è tutto»<sup>48</sup> (Pessoa), «un soffio nel nulla»<sup>49</sup> (Rilke), non stupisce che la stessa mitografia possa essere definita come la «scienza di ciò che non c'è».<sup>50</sup> Su questa falsariga si pone l'osservazione di Freud, secondo cui i miti appartengono «alla categoria di quei sogni che non sono mai stati sognati» da nessuno, fuorché dai poeti.<sup>51</sup>

Nell'immaginazione s'accende «una certa luce»:<sup>52</sup> si tratta della luce che promana dalla «facoltà divina»<sup>53</sup> e creativa del poeta. Ciò vale per Leopardi come già per Dante: «qual può voce mortal celeste cosa / agguagliar figurando?».<sup>54</sup> Sovrani e divini nei loro regni umbratili, i poeti trattano le illusioni «come cosa salda»;<sup>55</sup> «reale e salda» (*Ad Angelo Mai*, v. 130). L'immaginazione poetica lascia apparire il mondo «sott'altra luce che l'usata errando» (*Il pensiero dominante*, v. 104; Folin 1993: 3-14). A tal proposito, non si può non pensare al «genio» sognante dell'immaginazione leopardiana: Torquato Tasso. La potenza della creazione che accomuna il poeta al fanciullo è un «divino stato»:<sup>56</sup> «I fanciulli trovano il tutto anche nel niente»,<sup>57</sup> essendo *naturaliter* immaginativi e poetici, «veramente Omerici in questo».<sup>58</sup> Tornano ancora alla mente i vichiani poeti «creatori»<sup>59</sup> di Vico, insieme alla sentenza: «Omero compose giovane l'*Iliade*, quando era giovanetta la Grecia».<sup>60</sup>

Se per Dante il linguaggio figurato è la via privilegiata che conduce alle «superne cose» (*Convivio*, II, I, 6), per Vico esso ci restituisce la poetica infanzia perduta del genere umano, insieme a un'inedita legittimità del fantasticare e della «sapienza poetica».<sup>61</sup> In Leopardi – che pure ripudia l'allegoria e si congeda dal mondo mitico – la letteratura fantastica rappresenta ancora uno spazio per la rielaborazione del mito nel tempo dell'Olimpo svuotato e ridotto ad una dimora infestata dai più perturbanti fantasmi della modernità. Non va peraltro sottaciuto che il *puer aeternus* leopardiano rimane come 'fissato' all'età d'oro della fantasia, se nei cicli della «storia ideal eterna» del genere umano può resistere allo sfacelo delle illusioni e continuare a parlare – anche dietro le maschere eteronime di Tasso e Plotino – della sopravvivenza «dentro a

ciascuno di noi» di quel ‘vichiano’ «primo uomo», di quell’ «uomo antico», «sensibile e immaginoso»,<sup>62</sup> la cui vita non è «trista» solo per il fatto di riuscire a vedere e a sentire cose che non sono quel che sono («un’altra torre», «un altro suono»...).

Fino all’ultimo «fedele alla sua gioventù»,<sup>63</sup> nella sua breve vita Leopardi non cessò di naufragare in «un altro mare», nel «gran mare» del nulla e dell’immaginazione; un mare infinito il cui linguaggio, come sapevano già Dante e Vico,<sup>64</sup> è intessuto di metafore e di immagini, ovvero di «cose che non sono». Attraverso la poesia traspare così il regno sognante delle ombre e delle chimere, non meno solido del nostro mondo per il semplice fatto di essere puramente immaginato.

---

\* La presente nota riproduce, con alcune modifiche e aggiunte, il § 3 della nostra relazione: «Il palinsesto silenico e la desublimazione del mito nelle *Operette morali*», presentato al Colloque international: *Le mythe repensée dans l’oeuvre de Giacomo Leopardi*, Aix-en-Provence, 5-8 febbraio 2014, in corso di stampa dalle Presses Universitaires de Provence.

<sup>1</sup> *Zib.* 167 (12-23 luglio 1820). Il sintagma ritorna in *Zib.* 4174 (17 aprile 1826), con qualche variante.

<sup>2</sup> *Zib.* 167 (12-23 luglio 1820).

<sup>3</sup> *Zib.* 4358 (29 agosto 1828).

<sup>4</sup> *Zib.* 4174 (19 aprile 1826).

<sup>5</sup> *Zib.* 4500 (7 maggio 1829). Cfr. Capitano, L., «L’oriente delle chimere», *RISL*, 9, 2013: 109-134.

<sup>6</sup> Cfr. *Zib.* 4310 (30 giugno 1828): «Quel fiore purissimo, intatto, freschissimo di gioventù [...], fanno in voi un’impressione così viva così profonda, così ineffabile, che voi non vi saziare di guardar quel viso ed io non conosco cosa che più di questa sia capace di elevarci l’anima, di trasportarci in un altro mondo, di darci un’idea d’angeli, di paradiso, di divinità, di felicità» [c. n.]. La nota zibaldonica in cui si accenna alla ninfa moderna si riallaccia idealmente ad un passaggio delle *Annotazioni alle dieci Canzoni* dove Leopardi parla di una «donna che non si trova», se non nel sogno giovanile di «immagini» e «fantasmi di bellezza e virtù celeste e ineffabile»; una donna ricercata «tra le idee di Platone», «nella luna, nei pianeti del sistema solare, in quei de’ sistemi delle stelle» [*Poesie e Prose*, M. A. Rigoni (a cura di), vol. I. Milano, Mondadori, 1987, p. 163]. Per questa via, le stelle-ninfe di Dante (*Purg.*, XXIX, v. 64 ss.; *Par.*, XXIII, v. 26), incrociando le «Vaghe ninfe del Po» della *Corona* di Tasso, possono mutarsi nelle «Vaghe stelle dell’Orsa» delle *Rimembranze* [cfr. Leopardi, G., *Canti*, Fubini-Bigi (a cura di). Torino, Loescher, 1964].

<sup>7</sup> *Zib.* 4513 (21 maggio 1829). Per un’analisi più ravvicinata della meontologia fantastica leopardiana, rimando alla conferenza da noi tenuta, nell’ambito del seminario permanente «La ginestra» organizzato da Cristina Coriasso presso il Dipartimento di Filologia italiana dell’Università Complutense di Madrid: Capitano, L., «“Cose che non son cose”. Ermeneutiche del nulla e dell’immaginazione in Leopardi», 1 giugno 2015, di prossima pubblicazione su *Appunti leopardiani*. Il tema è ampiamente ripreso nel capitolo 12 («Il paese delle chimere») del nostro volume: *Leopardi. L’alba del nichilismo*, in corso di stampa presso la casa editrice Orthotes.

<sup>8</sup> *Zib.* 4174 (19 aprile 1826).

<sup>9</sup> *Zib.* 167 (12-13 luglio 1820). La specificazione: «e in un modo in cui le cose non sono» ricorre anche in *Zib.* 1908 (13 ottobre 1821), in un contesto in cui Leopardi discute della perfezione relativa della natura, volendo significare che l’idea di perfezione non esiste da nessuna parte e che quindi non può essere attribuita, sia pure in negativo, alle cose. Per converso, Leopardi considera «le illusioni come cosa in certo modo reale» (*Zib.* 51).

<sup>10</sup> Dante, *Vita Nova*, XXV, 8. Cfr. Capitano, L., «Dirò de l’altre cose...», *Mediaeval Sophia*, 14, 2013, pp. 71-100.

<sup>11</sup> Dante, *Vita Nova*, XXV, 8-10.

<sup>12</sup> Dante, *Vita Nova*, XXV, 8.

<sup>13</sup> Dante, *Inf.*, IV, vv. 104-105.

<sup>14</sup> Dante, *Inferno*, in *Commedia*, A. M. Chiavacci Leonardi (con il commento di), vol. I. Milano, Mondadori, 1991, pp. 118-119, nota 90. Cfr. Capitano, L., «Dirò de l'altre cose...», cit., pp. 82-84.

<sup>15</sup> Foscolo, U., *Discorso sul testo e su le opinioni diverse prevalenti intorno alla storia e alla emendazione critica della Commedia di Dante*. Lugano, 1827 (cit. in *Zib.* 4387, 21 settembre 1828). Tale inserzione foscoliano-dantesca che prelude alla questione omerica – Foscolo già notava come Vico avesse anticipato la teoria di Wolf – testimonia quanto Leopardi fosse attratto negli stessi giorni da questioni poetiche che lo trasportavano da Dante («l'Omero toscano» di Vico) a Omero.

<sup>16</sup> Cfr. Borges, J.L., «Saggi danteschi», in *Tutte le opere*, D. Porzio (a cura di). Milano, Mondadori, 1987<sup>3</sup>, p. 1274. A rafforzare questa lettura, cfr. Dante, *Purg.*, XXII, vv. 104-105: «ragionam del monte / che sempre ha le nutrice nostre seco». Naturalmente, si tratta del Parnaso che ospita le Muse, nutrici dei poeti.

<sup>17</sup> Dante, *Vita Nova*, XXV, 9-10.

<sup>18</sup> Dante, *Vita Nova*, XXV, 8.

<sup>19</sup> Vico, G., *Principi di scienza nuova*, A. Battistini (a cura di). Milano, Mondadori, «I Classici del pensiero», 2008, – d'ora in poi: *SN* –, § 401, p. 220 (cfr. *ivi*, § 34, p. 74; § 404, p. 222; § 528, p. 296; § 431, p. 236; § 916, p. 493). Cfr. Gravina, V., *Della ragion poetica*, I, 9: «il poeta dà corpo ai concetti e, con animar l'insensato ed avvolger di corpo lo spirito, converte in immagini visibili le contemplazioni eccitate della fantasia». Implicitamente o esplicitamente [*Discorso di un italiano*, in *Poesie e prose*, R. Damiani e C. Galimberti (a cura di), vol. II. Milano, Mondadori, 1988, p. 392, d'ora in poi: *PP*, II; *Zib.* 16], Leopardi si richiama a Gravina: «l'anima [...] abbraccia la favola come vera e reale e si dispone verso i finti come verso i veri successi» (*Della ragion poetica*, I, 2).

<sup>20</sup> Si pensi, ad esempio, al famoso parallelismo tra filogenesi e ontogenesi dell'umanità, ai «primi uomini» vichiani paragonati ai «fanciulli del nascente genere umano» (*SN*, § 376), che ritorna in Leopardi: «Quello che furono gli antichi, siamo stati noi tutti» (*Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, in *PP*, II, p. 359; cfr. Schiller, F., *Sulla poesia ingenua e sentimentale*. Milano, SE, 1986, p. 12: «essi sono ciò che noi eravamo»). Si pensi nondimeno al ruolo della metafora in Vico, «picciola favoletta» – simile al «piccolo discorso» leopardiano (*Zib.* 497) – che «alle cose insensate [...] dà senso» (*SN*, § 404, p. 222). Quest'ultima sembra rifrangersi nella concezione della natura del *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*: «ogni cosa ci appariva o amica o nemica nostra, indifferente nessuna, insensata nessuna» (*PP*, II, p. 359). Si veda pure *Zib.* 2940-2941 (11 luglio 1823), dove è detto che i primi sapienti si espressero nella forma poetica più congeniale all'immaginazione. Ci riproiettiamo di tornare su possibili tracce vichiane nella *Storia del genere umano*. Qui basti accennare al primo quadro dell'operetta, in cui gli uomini rimangono incantati dalla bellezza del cielo e della terra, «maravigliandose sopra modo» [Leopardi, G., *Operette morali*, C. Galimberti (a cura di). Napoli, Guida 1998<sup>5</sup>, d'ora in avanti: *OM*, p. 56]. Non siamo lontani dai vichiani «fanciulli del nascente gener umano», ugualmente avvinti dalla «maravigliosa sublimità» della loro stessa «fantasia» e capacità di creare le cose fingendole, secondo il detto di Tacito: «gli uomini spaventati “fingunt simul creduntque”» (*ibid.*). In linea con Vico (*ivi*, p. 205), Leopardi rintraccia così la genesi psico-antropologica delle prime religioni nel timore provato dagli uomini verso le potenze terrificanti della natura (*Zib.* 2206-2208; *Zib.* 2387-2389; *Zib.* 3638-3643; *Zib.* 4126; *Zib.* 4410). Analogamente, nello *Zibaldone* (*Zib.* 2208, 1 dicembre 1821; *Zib.* 3638, 9 ottobre 1823) viene citato un verso di Stazio (*Tebaide*, III, v. 661): «*Primos in orbe deos fecit timor*», che sarà adottato a ruota da Bayle e Hobbes, ma anche da Vico (*SN*, § 191; cfr. Girolami, P., *L'antiteodicea*. Firenze, Olschki, 1995, pp. 123-125; Horkheimer, M., «Vico e la mitologia», in *Gli inizi della filosofia borghese della storia*. Torino, Einaudi, 1978, pp. 77-78). Si tratta di un'esplicazione della genealogia degli dèi e del mito a partire dal timore umano ignaro delle cause, con significative rifrazioni in Virgilio (*Georgiche*, II, vv. 490-492; cfr. Piazzi, L., *Lucrezio. Il De rerum natura e la cultura occidentale*. Napoli, Liguori, 2009, p. 43). Per Leopardi, Vico rimane dunque un genio dell'immaginazione, ma al tempo stesso anche della genealogia, ossia della «storia filosoficamente considerata» (*Zib.* 946, 16 aprile 1821).

<sup>21</sup> *Il Parini, ovvero della gloria* (*OM* 273). Cfr. *Zib.* 2133-2134 (20 novembre 1821); cfr. *Zib.* 3245 (23 agosto 1823); *Zib.* 4160-4161 (20 dicembre 1825).

<sup>22</sup> Leopardi, G., *Il Parini, ovvero della gloria* (*OM* 274).

<sup>23</sup> Leopardi, G., *Dialogo Galantuomo e Mondo* (*OM* 571).

- <sup>24</sup> Paolini, P., «Leopardi di fronte a Dante», in *Lo Zibaldone cento anni dopo. Atti del X Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 14-19 settembre 1998)*, vol. I. Firenze, Olschki, 2001, p. 143. Dante torna ad essere menzionato accanto ad Omero in *Zib.* 152 (5 luglio 1820), per la sua «forte immaginazione». Cfr. *Elogio degli uccelli* (OM 380).
- <sup>25</sup> Auerbach, E., *Studi su Dante*. Milano, Feltrinelli, 2012<sup>6</sup>, p. 101; p. 133; Id., *San Francesco, Dante, Vico e altri saggi di filologia romanza*. Roma, Editori Riuniti, 1987, p. 47.
- <sup>26</sup> Vico, G., *SN*, § 816 («Pruove filosofiche per la scoperta del vero Omero»), p. 460.
- <sup>27</sup> *Zib.* 2940 (11 luglio 1823).
- <sup>28</sup> *Zib.* 2941 (11 luglio 1823).
- <sup>29</sup> Ivi. L'uso di un simile linguaggio poetico-fantastico per avanzare verità parrebbe potersi assimilare al senso allegorico («veritate ascosa sotto bella menzogna») individuato da Dante nel *Convivio* (II, I, 3) come nell'epistola XIII a Cangrande della Scala. Sennonché, come Vico, Leopardi non accenna qui ad alcuna «sapienza riposta» o velata, ma piuttosto a una sapienza primitiva e costitutivamente immaginosa.
- <sup>30</sup> Vico, G., *SN*, § 403, p. 221; cfr. ivi, § 408, p. 225.
- <sup>31</sup> Vico, G., *SN*, § 405, p. 223.
- <sup>32</sup> Leopardi, G., *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, in *PP*, II, p. 359; cfr. ivi, p. 411. Vico fa derivare la parola *numen* da «nuo», «cennare» in una pagina (*SN*, § 379, p. 207) in cui, trattando di «teologia» come di una «scienza del parlar degli dèi», sembra addirittura precorrere l'idea di «theophania» nel senso di Walter Otto (*Theophania*. Genova, Il melangolo, 1975, pp. 36-41).
- <sup>33</sup> *Zib.* 497 (13 gennaio 1821); cfr. *SN*, § 401, pp. 219-220. Cfr. Prete, A., *Il demone dell'analogia*. Milano, Feltrinelli, 1986, pp. 134-137; Id., *Finitudine e infinito*. Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 131-134; Felici, L., *L'Olimpo abbandonato*. Venezia, Marsilio, 2005, pp. 69-71.
- <sup>34</sup> Vico, G., *SN*, § 34, p. 75.
- <sup>35</sup> Vico, G., *SN*, § 379, p. 207 e *passim*.
- <sup>36</sup> Otto, W. F., *Il mito*. Genova, Il melangolo, 2000, p. 32.
- <sup>37</sup> Otto, W. F., *Il volto degli dèi*. Roma, Fazi, 1996, p. 53.
- <sup>38</sup> Otto, W. F., *Gli dèi della Grecia*. Milano, Adelphi, 2004, p. 46. Come Leopardi, Otto intuisce non solo che il mito greco nasce dal numinoso, ma anche che esso si staglia sul fondo di una più arcaica meraviglia premitica, tipica del mondo magico (cfr. ivi, pp. 46-47).
- <sup>39</sup> Heidegger, M., *La poesia di Hölderlin*. Milano, Adelphi, 1994<sup>4</sup>, p. 55.
- <sup>40</sup> *Zib.* 2946 (12 luglio 1823): «Perdòno dunque se il poeta moderno segue le cose antiche». Cfr. Calasso, R., *La letteratura e gli dèi*. Milano, Adelphi, 2001, pp. 40-41.
- <sup>41</sup> *Zib.* 4238-4239 (29 dicembre 1826).
- <sup>42</sup> Come Vico, Leopardi sa bene che per Omero il significato originario di *mythos* era quello di discorso, corrispondendo al latino *for, faris* (*Zib.* 497-498), il proferir parola anche da parte degli dei. Difatti gli etimologi – Forcellini per tutti – spiegano concordemente *fabula* con «favella» (*Zib.* 497). Analogamente, il senso del *mythos*, da «discorso e favola» venne trasferito al secondo significato, quello appunto di favola o «racconto falso» (*Zib.* 498), «novella falsa» (*Zib.* 1917).
- <sup>43</sup> Detienne, M., *L'invenzione della mitologia*. Torino, Bollati Boringhieri, 1983, pp. 104-127.
- <sup>44</sup> *Zib.* 4418 (30 novembre 1828).
- <sup>45</sup> L'immagine roussoiana del «paese delle chimere» (*Zib.* 4500, 7 maggio 1829) trova dei significative premonizioni nel *Discorso di un italiano*: «la fantasia [...] nei primi uomini andava liberamente vagando per immensi paesi» (*PP*, II, p. 363), come pure nella *Comparazione*: «l'effetto della calamità si rassomiglia al furore de' poeti lirici, che d'un'occhiata [...] scuoprono tanto paese quanto non ne sanno scoprire i filosofi nel tratto di molti secoli» (OM 531). Analogamente, gli uccelli leopardiani «dall'alto scuoprono, a un tempo solo, tanto spazio di terra, e distitamente scorgono tanti paesi» (*Elogio degli uccelli*, OM 379). Non sarà neppure un caso che uno dei tanti personaggi-*alter ego* di Leopardi, Filippo Ottonieri, abbia il destino di nascere «a Nubiana, nella provincia di Valdivento», come a dire in un paese immaginario sospeso fra le nuvole. In una Jena suggestionata dal mito romantico dell'idealismo magico, nel finale del suo capolavoro del 1800, Schelling aveva parlato, analogamente, di un «paese della fantasia».
- <sup>46</sup> Eliano, *Storie varie*, Nigel Wilson (a cura di). Adelphi, Milano, 1996, l. III, cap. 18, pp. 92-94. Nella Biblioteca di Casa Leopardi figura un'edizione cinquecentesca di Eliano (*ÆLIANUS, Variarum Historiarum item Rerum publicarum descriptiones Heraclide*. Lugduni, 1587). Nel *Saggio sugli errori popolari degli antichi*, Leopardi si riferisce espressamente alla favola del Sileno in Teopompo «presso Eliano» (cap. XII, in *PP*, II, p. 788). Eliano compare pure nel VII elenco di letture. A nostro avviso rinvenibili echi di questa

favola nella *Storia del genere umano* (cfr. Capitano, L., «Il palinsesto silenico e la desublimazione del mito nelle *Operette morali*», cit.).

<sup>47</sup> *Zib.* 4500 (7 maggio 1829); cfr. *Zib.* 4174 (19 aprile 1826); *Zib.* 4513 (21 maggio 1829).

<sup>48</sup> Pessoa, F., «Ulisse», in *Un sola moltitudine*, A. Tabucchi (trad. di), vol. II. Milano, Adelphi, 1990<sup>3</sup>, p. 143.

<sup>49</sup> Rilke, R. M., «Sonetti a Orfeo», in *Poesie*, G. Pintor (tradotte da), I, 3, v. 14. Torino, Einaudi 1989, p. 41.

<sup>50</sup> Jesi, F., *Mito*. Milano, Mondadori, 1989, p. 82.

<sup>51</sup> Freud, S., «Delirio e sogni nella *Gradiva* di Jensen» (1907), in *Opere 1905-1921*. Roma, Newton Compton, 2002, p. 99.

<sup>52</sup> *Zib.* 261 (5 ottobre 1820).

<sup>53</sup> *Zib.* 4373 (10 settembre 1828). A questo proposito, Leopardi cita, a mo' di parafrasi («I' mi son un che quando Natura parla, ec.»), i versi di Dante: «[...] "I' mi son un che quando / Amor mi spira, noto, e a quel modo / ch'e' ditta vo significando"» (*Purg.*, XXIV, vv. 52-54).

<sup>54</sup> Leopardi, G., *Sopra il monumento di Dante*, vv. 58-59.

<sup>55</sup> Dante, *Purg.*, XXI, v. 136: «trattando l'ombre come cosa salda». Cfr. Steiner, G., *Grammatiche della creazione*. Milano, Garzanti, 2003, p. 95.

<sup>56</sup> *Zib.* 76.

<sup>57</sup> *Detti memorabili di Filippo Ottonieri (OM 320)*; *Zib.* 527 (19 gennaio 1821).

<sup>58</sup> *Zib.* 170 (12-23 luglio 1820).

<sup>59</sup> Vico, G., *SN*, § 376, p. 205.

<sup>60</sup> Vico, G., *SN*, § 879, p. 477. Com'è noto, Leopardi rievoca con Vico la questione omerica (*Zib.* 4395-4397 / 26 settembre 1828), facendo espressamente riferimento alla terza edizione dei «Principj di Scienza nuova» (Napoli, 1744).

<sup>61</sup> Jesi, F., *Mito*, cit., pp. 37-38.

<sup>62</sup> Rispettivamente: *OM* 213; *OM* 479; *Zib.* 4418 (30 novembre 1828).

<sup>63</sup> Benjamin, W., *Giacomo Leopardi, «Gedanken»*, in *Ombre corte. Scritti 1928-1929*. Torino, Einaudi 1993, p. 109.

<sup>64</sup> Sul tema del linguaggio e dell'immaginazione in Vico (in relazione a Leopardi), torna ancora utile la riflessione di Gensini, S., «Immaginazione, linguaggio, conoscenza: un nesso teorico vichiano nella filosofia dell'uomo di Giacomo Leopardi», in *Linguistica leopardiana*. Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 251-268.

## **Bibliografia**

Auerbach, E., *Studi su Dante*. Milano, Feltrinelli, 2012<sup>6</sup>.

Id., *San Francesco, Dante, Vico e altri saggi di filologia romanza*. Roma, Editori Riuniti, 1987.

Benjamin, W., *Giacomo Leopardi, «Gedanken»*, in *Ombre corte. Scritti 1928-1929*. Torino, Einaudi, 1993.

Borges, J. L., «Saggi danteschi», in *Tutte le opere*, D. Porzio (a cura di). Milano, Mondadori, 1987<sup>3</sup>.

Cacciapuoti, F., *Dentro lo Zibaldone*. Roma, Donzelli, 2010.

Calasso, R., *La letteratura e gli dèi*. Milano, Adelphi, 2001.

- Capitano, L., «L'oriente delle chimere», *RISL*, 9, 2013, pp. 109-134.
- Id., «Dirò de l'altre cose...», *Mediaeval Sophia*, 14, 2013, pp. 71-100.
- Id., «“Cose che non son cose”. Ermeneutiche del nulla e dell'immaginazione in Leopardi», Madrid, 1 giugno 2015, di prossima pubblicazione su *Appunti leopardiani*.
- Id., *Leopardi. L'alba del nichilismo*, in corso di stampa presso la casa editrice Orthotes, Napoli-Salerno.
- Dante, *Vita Nova*, M. Barbi (a cura di). Torino, Einaudi, 1932.
- Id., *Commedia*, A. M. Chiavacci Leonardi (con il commento di), 3 voll. Milano, Mondadori, 1991-94.
- Emo, A., *Supremazia e maledizione*. Milano, R. Cortina, 1998.
- Felici, L., *L'Olimpo abbandonato*. Venezia, Marsilio, 2005.
- Folin, A., *Leopardi e la notte chiara*. Venezia, Marsilio, 1993.
- Freud, S., «Delirio e sogni nella *Gradiva* di Jensen», in *Opere 1905-1921*. Roma, Newton Compton, 2002<sup>3</sup>.
- Gensini, S., «Immaginazione, linguaggio, conoscenza: un nesso teorico vichiano nella filosofia dell'uomo di Giacomo Leopardi», in *Linguistica leopardiana*. Bologna, Il Mulino, 1984.
- Girolami, P., *L'antiteodicea*. Firenze, Olschki, 1995.
- Heidegger, M., *La poesia di Hölderlin*. Milano, Adelphi, 1994<sup>4</sup>.
- Horkheimer, M., «Vico e la mitologia», in *Gli inizi della filosofia borghese della storia*. Torino, Einaudi, 1978.
- Jesi, F., *Mito*. Milano, Mondadori, «Oscar saggi», 1989.
- Leopardi, G., *Operette morali*, C. Galimberti (a cura di). Napoli, Guida, 1998<sup>5</sup>.
- Id., *Poesie e Prose*, M. A. Rigoni (a cura di), vol. I. Milano, Mondadori, 1987.
- Id., *Poesie e prose*, R. Damiani e C. Galimberti (a cura di), vol. II. Milano, Mondadori, 1988.

- Id., *Zibaldone di pensieri*, G. Pacella (edizione critica a cura di), 3 voll. Milano, Garzanti, 1991.
- Otto, W., *Theophania*. Genova, Il melangolo, 1975.
- Id., *Il mito*. Genova, Il nuovo melangolo, 2000.
- Id., *Gli dèi della Grecia*. Milano, Adelphi, 2004.
- Id., *Il volto degli dèi*. Roma, Fazi, 1996.
- Paolini, P., «Leopardi di fronte a Dante», in *Lo Zibaldone cento anni dopo. Atti del X Convegno internazionale di studi leopardiani* (Recanati, 14-19 settembre 1998), vol. I. Firenze, Olschki, 2001.
- Pessoa, F., «Ulisse», in *Un sola moltitudine*, A. Tabucchi (trad. di), vol. II. Milano, Adelphi, 1990<sup>3</sup>.
- Piazzi, L., *Lucrezio. Il De rerum natura e la cultura occidentale*. Napoli, Liguori, 2009.
- Prete, A., *Il demone dell'analogia*. Milano, Feltrinelli, 1986.
- Id., *Finitudine e infinito*. Milano, Feltrinelli, 1998.
- Rilke, R. M., «Sonetti a Orfeo», I, 3, v. 14, in *Poesie*, G. Pintor (tradotte da). Torino, Einaudi, 1989<sup>3</sup>.
- Steiner, G., *Grammatiche della creazione*. Milano, Garzanti, 2003.
- Vico, G., *Principi di scienza nuova*, A. Battistini (a cura di). Milano, Mondadori, «I Classici del pensiero», 2008.



# RECENSIONI

Fabio Vander, *Il sistema-Leopardi. Teoria e critica della modernità*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 359.

Jonathan Righi  
jonathan.righi@hotmail.it

Il lavoro di Fabio Vander rinuncia sin da subito ad ogni semplificazione in favore di quella che sembra, costante sino all'ultima pagina, una rigorosa e capillare indagine. Il libro è composto di quattro parti, che ripercorrendo la cronologia delle opere leopardiane, vengono a costruire un innovativo quanto ardimentoso ragionamento sul fenomeno leopardiano. L'obiettivo prefissosi è certo impegnativo, audace nel suo voler includere tutto l'ingombro poetico ed intellettuale del pensiero leopardiano. Vander si muove tuttavia con dimestichezza fra temi e fonti storiche, arrivando a delineare un interessante percorso che cerca di intendere le intime trame e uniformità dell'opera leopardiana.

Una iniziale e necessaria presa di posizione porta l'autore a schierarsi tra le fila di chi rileva una sistematicità nella visione del mondo del poeta marchigiano. Vander ritiene che il pensiero di Leopardi si inclini sistematicamente ad una «fondazione dell'«essere in quanto divenire»» (p. 16), profilando la possibilità di una «teoria della relatività» leopardiana. Nella relatività, nella mediazione fra estremi, si apre lo spazio per sostenere che l'*essere* leopardiano è «*disarmonico*, contraddittorio e solo in quanto tale può fondare poi l'incontraddittorietà dell'ente» (p. 21). La prospettiva di Vander si schiera in parziale disaccordo rispetto a quanto sostenuto da Severino, che, giudicando quella di Leopardi una ontologia simil tradizionale, legge nell'essere in quanto contraddizione un nichilismo che «annienta l'essere»,<sup>1</sup> rendendo però il presunto sistema Leopardi un insieme mai «irrimediabilmente frammentario», e nichilista (Severino 1997: 21). Come lo stesso Vander sintetizza argutamente, «per Severino il nulla di Leopardi è assoluto, per noi relativo» (p. 339).

Tale presunta organizzazione sistematica vedrebbe fondersi in Leopardi le dimensioni di poesia e filosofia, quasi a formare un *unicum* capace di intendere e filtrare dialetticamente le diverse tematiche oggetto del suo pensiero. Da chiarire che Leopardi

si riferisce sempre a poesia e filosofia *buone*, mediane l'una all'altra, che si sfumano vicendevolmente in una *poesia filosofica*, ed in una *filosofia poetica* tanto che: «il vero poeta è sommamente disposto ad essere gran filosofo, e il vero filosofo ad essere gran poeta» (*Zib.* 3383). Una differenza quasi funzionale si trova però a dividere queste nobili e quasi elitarie attività dello spirito: mentre la poesia, «fortunata», ricopre la verità delle cose con desiderate illusioni, la filosofia, *massime* quella moderna e razionalista, schiude «sfortunata» all'uomo il quadro della sua finita miseria.

Nella prima parte del libro (pp. 51-66), *Metodo della verità*, l'autore introduce la questione del rapporto fra poesia e verità, delineando poi grazie ad estratti dallo *Zibaldone* una visione leopardiana dell'*essere* in polemica con l'ontologia tradizionale: il cardinale principio di non contraddizione varrebbe dunque in Leopardi per il piano ontico, ma non per quello ontologico. La ragione fonda il principio di non contraddizione, ma tale principio non è un assoluto, poiché la radice dell'essere, l'essere del mondo, è contraddizione. Le parole della vecchia ontologia perdono dunque significato, e questa *perdita ontologica* dimostrabile in primis nelle lingue col mezzo filologico, suggerisce che ad un altro tipo di *essere* è più adeguato riferirsi, non più statico e assolutamente significativo (alla maniera greca), ma dinamico, in divenire (alla maniera latina).

Nella seconda parte (pp. 69-224), *L'opera poetica e la saggistica*, Vander conduce una ricostruzione dell'opera poetica e prosastica di Leopardi, partendo dalle produzioni giovanili (*Juvenilia*) sino ad arrivare, attraverso le *Operette morali*, al messaggio democratico della *Ginestra*. Le numerose opere sono indagate e variamente confrontate, tanto che da ognuna emergono temi e proposizioni che formano le chiavi di una possibile e quanto mai articolata rilettura del pensiero leopardiano. Non è possibile rendere nel dettaglio le tappe attraverso cui Vander costruisce il proprio ragionamento, proprio in virtù della natura strettamente organica e progressiva della sua dissertazione. Nel corso dell'intera ricostruzione Vander dimostra il pregevole intento di voler sistemare le proprie osservazioni organicamente, attraverso una costante applicazione della propria posizione interpretativa ai diversi punti della produzione leopardiana.

In particolare, dagli *Juvenilia* sono estratti i diversi temi che saranno poi alcuni dei cardini centrali delle composizioni per così dire mature; fra questi troviamo il tema della relatività, ovvero del rifiuto dialettico delle posizioni estreme, e una concezione di

tempo circolare che sarà alla base della critica leopardiana al progressismo lineare della modernità. Dopo l'analisi degli *Juvenilia*, inizia l'indagine del capitolo *Saggi e discorsi*, nella quale si chiarisce, fra l'altro, il tema della mediazione che sottende al relativismo dialettico di Leopardi, e si rende quindi conto del suo continuo riferirsi a condizioni di mezzo, mai assolute.

È però nell'analisi delle *Operette morali*, in *L'anno dei Moralia*, che Vander dimostra la pervasività della sua sistemazione, proprio nell'approfondire le diverse tematiche estratte precedentemente dall'opera poetica di Leopardi: *Antiminimalismo di Leopardi*, *Leopardi e la tecnica*, *Prime considerazioni sulla natura del tempo*, *Immanenza e modernità*, *Destino dell'universo*. Un accenno particolare merita il capitolo *Nichilismo o Italia*, nel quale trova luogo l'analisi del *Discorso sopra i costumi*. La ricapitolazione della teoria politica leopardiana rende appieno l'attualità delle osservazioni del poeta sulla questione italiana, la loro contemporanea effettività. Ci si riferisce in particolare alla caratterizzazione del nichilismo radicale italiano, per cui «gli italiani non hanno costumi: essi hanno delle usanze. Così tutti i popoli civili che non sono nazioni» (*Zib.* 2923) e all'auspicabile equilibrio fra la polarizzazione *naturale* dello stato (foriera, come nel caso italiano, di disaggregazione sociale), e la polarizzazione *sociale* (anti-naturale, ma illusoriamente aggregante).

La lungimiranza della prospettiva leopardiana, come ben sottolinea Vander a più riprese, sembra cogliere involontariamente quelle che saranno le *premesse filosofiche* alla formazione dei totalitarismi nel Novecento ed alle loro verità assolute.

Dopo un'ulteriore serie di temi ben organizzati, si apre la terza parte del libro (pp. 227-72), dedicata allo *Zibaldone*, già più volte richiamato nel corso della trattazione. Dalla concezione del bello in un'arte che ricerca d'imitare la Natura, al circuito di contraddizioni che vede il suicida negare la propria finitezza e il naturale desiderio di esistere, si arriva ai *Momenti della fondazione* (p. 243) in cui Vander nomina quella leopardiana una *Ultrafilosofia*, una *critica dei limiti della ragione*, che ingenua abita illusori paesaggi di non contraddizione. Sono poi ripresi ed approfonditi i temi di *essere*, *non essere*, *tempo*, e fra tutti, quello della *trascendenza*. Sorprendentemente, sostiene Vander, il Cristianesimo conduce nel sistema leopardiano una possibilità: la religione diviene infatti uno degli augurabili modi attraverso cui scandagliare i limiti della ragione. In questa *sfida* al razionalismo (p. 266) viene a

svelarsi infatti l'esistenza dei *Misteri*, ovvero delle accettabili contraddizioni al principio di non-contraddizione (p. 266).

La quarta e ultima parte (pp. 275-353) è dedicata alla *Critica dei critici*, ovvero ad una disamina delle posizioni teoriche dei principali critici leopardiani, alla ricerca di similarità, divergenze, possibili compromessi e risolvimenti teorici. Una breve ricapitolazione dei nomi considerati nei diversi capitoli: Gioberti in *Dialettica e trascendenza*, Nietzsche in *L'anti-Leopardi*, Michelstaedter in *Ontologia e suicidio*, Gentile in *Due filosofie di Leopardi?*, Croce in *Il "miracolo" della poesia*, Luporini in *Ermeneutica della irrazionalizzazione*, Ungaretti in *"Ironia" dell'Infinito*, e per concludere Severino in *Leopardi nichilista?*. La panoramica degli autori, sottesi comunque sul piano concettuale a ogni sezione del libro, chiarisce bene, in maniera sintetica, i diversi punti di vista che hanno tentato di rendere le linee del complesso universo (sistematico o meno che sia) leopardiano.

In conclusione, *Il sistema-Leopardi* fornisce un contributo quantomeno innovativo alla comprensione del pensiero e dell'opera leopardiani. La peculiare impronta filosofica permette all'autore di illustrare come Leopardi possa essere considerato organicamente come poeta, filologo, filosofo: «è solo perchè fanno parte del suo bagaglio filosofico che *questa* filologia e *questa* poesia possono incontrarsi, determinando quel miracolo che chiamiamo Leopardi» (p. 64).

---

<sup>1</sup> Severino, E., *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*. Milano, Rizzoli, 1997, p. 463 (sigla: Severino 1997).

Fabio A. Camilletti, *Classicism and Romanticism in Italian Literature*, London, Pickering & Chatto, 2013, pp. 204.

Andréia Guerini/CNPq  
Universidade Federal de Santa Catarina  
andrea.guerini@gmail.com

*Classicism and Romanticism in Italian Literature* é um livro que apresenta pela primeira vez e integralmente a tradução para o inglês do *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* de Giacomo Leopardi, realizada por Fabio Camilletti e Gabrielle Sims, mas também um amplo e importante ensaio, de aproximadamente 112 páginas, de autoria de Camilletti, dividido em quatro partes, respectivamente intituladas: “Introduction”, “Romanticism, Classicism and Leopardi’s *Discourse*” e “Post-Revolutionary Romance”, “Conclusion: ‘The Evening of the Holiday’”.

Ao longo desse ensaio, o organizador do volume procura, através de um minucioso estudo de caráter histórico-cultural, (re)avaliar o romantismo italiano a partir da famosa querela classicismo/romantismo na Itália, e da problemática relação de Leopardi com as principais questões do romantismo, pois conforme afirma:

[...] the main purposes of this book – attempting a reassessment of the problem of Italian Romanticism through an analysis of the Classicist/Romantic quarrel and of Leopardi’s problematic relationship with Romanticism and its main issues, and providing the first complete English translation of his *Discourse of an Italian on Romantic Poetry* to the wider community of scholars in nineteenth-century and Romantic studies [...] (p. 14).

A ênfase da análise ao longo do ensaio recai sobre os aspectos históricos e políticos, a começar pelo forte impacto causado pela Revolução Francesa, mas também literários, ao abordar as principais ideias de importantes escritores italianos da época, como o questionamento do que é ser romântico na Itália, a opinião de observadores externos sobre a real existência de um romantismo na Itália, a inconsistência do programa romântico de Milão, a questão da mitologia condenada pelos românticos e adotada pelos classicistas, entre outros.

Camilletti destaca que a discussão entre classicismo/romantismo funcionou como

[...] a first laboratory for the definition and shaping of what Italian culture and identity would be, in terms of literary canon, relationship with foreign strains of thought, openness to innovation, and the dialectics between tradition and the avant-garde. At the same time, it appears as a litmus test for the several tensions that would later deeply affect the political process known as the Risorgimento [...]. The debate aimed to conciliate (without resolving) the dichotomies between progress and tradition, revolutionary instances and pragmatic moderatism (p. 5).

O marco da polêmica entre classicismo/romantismo, como pontuado pelo autor, se dá entre 1810 e 1820 e os principais protagonistas dessa discussão são Mme de Stäel, Ludovico di Breme, Silvio Pellico, Federico Confalonieri, Pietro Borsieri e, naturalmente, Giacomo Leopardi, que, segundo Camilletti, é quem apresenta a contribuição mais complexa e radical sobre o assunto (p. 2), pois traz à tona, entre outras coisas não menos polêmica questão sobre a “italianità/italianidade”, que já foi objeto de muitas reflexões e estudos.

Podemos dizer que o grande propulsor de toda a discussão sobre classicismo/romantismo foi o texto de Mme de Stäel intitulado *Do espírito das traduções*, publicado em 1816 na revista *Biblioteca Italiana*. Nesse artigo, Mme de Stäel advoga em favor das traduções e incita os italianos a olharem para além dos Alpes, especialmente quando ela diz:

Il serait fort à désirer, ce me semble, que les Italiens s’occupassent de traduire avec soin diverses poésies nouvelles des Anglais et des Allemands; ils feraient ainsi connoître un genre nouveau à leurs compatriotes, qui s’en tiennent, pour la plupart, aux images tirées de la mythologie ancienne: or, elles commencent à s’épuiser, et le paganisme de la poésie ne subsiste presque plus dans le reste de l’Europe. Li importe aux progrès de la pensée, dans la belle Italie, de regarder souvent au-delà des Alpes, non pour emprunter, mais pour connaître; non pour imiter, mais pour s’affranchir de certaines formes convenues qui se maintiennent en littérature comme les phrases officielles dans la société, et qui en bannissent de même toute vérité naturelle (p. 148).

A resposta mais contundente de Leopardi a esse texto de Mme de Stäel está na *Lettera ai Sigg. Compilatori della Biblioteca Italiana*, de 1816, que serviu de base para o aprofundamento das questões retomadas no *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, escrito em 1818, mas que permaneceu inédito até 1906.

Algumas das reflexões do *Discorso* já estavam presentes nas páginas iniciais do *Zibaldone di pensieri*, mais precisamente nos autógrafos 16 a 21, sem data, e serviu, principalmente, de resposta à *Osservazione del Cavalier Lodovico di Breme sulla poesia moderna*, publicado na revista *Spettatore Italiano* de Milão em janeiro de 1818.

Além de fazer parte do caloroso debate, para Leopardi esse momento foi uma oportunidade, conforme destaca Camilletti, para entrar no mundo (p. 11) e mostrar a sua preferência pelos clássicos ou antigos, depois de desmontar algumas das principais ideias/teorias dos românticos, ou dos modernos e ainda estabelecer as bases da sua poética.

Assim, ao examinar questões políticas, sociais, históricas e literárias, Camilletti apresenta o *Discorso* de Leopardi destacando como e em que condições se deu a formação literária de Leopardi, o seu desejo de se lançar no meio literário e a renovação da literatura italiana proposta pelo escritor de Recanati. Aliás, a proposta de renovação da literatura na Itália como uma continuidade e não como uma ruptura dos valores aceitos até então, desafiando questões cruciais para a época é uma das principais contribuições de Leopardi para o debate e importante ainda hoje para compreendermos a complexa questão literária da época.

Não por acaso, o *Discorso* causou certo furor e não foi publicado em seu tempo. Uma das causas da não valorização do *Discorso*, destacadas no livro, é a periodização da literatura proposta pelos românticos de Milão, a outra refere-se à intenção de Leopardi de escrever um livro político e passa então a analisar a ideologia política de Leopardi manifestada em suas obras, que vai se modificando ao longo do tempo conforme as novas leituras, assim como às diversas leituras que contribuíram para as reflexões sobre temas filosóficos, conforme examinado em detalhes nos duas partes do ensaio. As questões levantadas por Leopardi, como a ruptura entre antigos e modernos, o despertar de ilusões numa idade de desencantamento, e o conflito entre razão e emoção estão presentes no *Discorso* e estão ligadas de acordo com o estudo de Camilletti ao projeto político de Leopardi.

Após serem abordadas essas questões, chega-se à tradução integral do *Discorso* em inglês. Sobre a tradução, os tradutores dedicam apenas uma nota final, explicando que:



[i]n translating the *Discourse* we have attempted to preserve the flavour of Leopardi's extreme formal care, trying to keep, as much as possible, several features that may sound uncustomary to an English-speaking reader, such as his clearly Latinate syntactical structures, the vivid lexical figurativeness that he borrowed from his Greek models and that are remarkable and distinctive feature of his style, and his frequent asyndetic enumerations [...] (p. 188).

Vale destacar que o *Il discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* em inglês chega ao mercado editorial concomitantemente à tradução inglesa do *Zibaldone di pensieri*, que teve como organizadores os professores Franco D'Intino e Michael Caesar, contando com uma equipe de 07 tradutores. Essa edição do *Zibaldone* em língua inglesa foi a segunda a ser publicada integralmente (a primeira foi a francesa, de 2003) e foi acompanhada de um imenso aparato hipertextual e midiático, o que permitiu que o nome de Leopardi voltasse a circular com força na Europa e também Estados Unidos.

Concluindo, podemos dizer que este livro, além de contribuir para enriquecer os estudos leopardianos em língua inglesa, mas também nos estudos comparados, oferece uma visão abrangente do complexo movimento romântico dentro e fora da Itália, e ainda possibilita ao leitor monolíngue ter acesso a um importante texto leopardiano, já que o *Discorso* oferece uma chave de leitura fundamental não apenas para se pensar o romantismo, mas também outras épocas, pois o *modus operandi* leopardiano é o de analisar um determinado fenômeno em chave comparada, ou seja, é um pensamento em movimento que está em constante diálogo com passado e o presente, nos projetando para o futuro.

# INTERVISTE

### Intervista ad Aldo Masullo

Fabiana Cacciapuoti  
f.cacciapuoti@tiscalinet.it

Roberto Lauro  
lauroroberto2@tin.it

Aldo Masullo è nato ad Avellino il 12 aprile del 1923. Laureatosi in filosofia e in giurisprudenza, è stato discepolo di Antonio Aliotta e Cleto Carbonara. Libero docente di Filosofia teoretica dal 1955, Professore ordinario dal 1967, attualmente è Professore emerito di Filosofia Morale nell'Università degli Studi di Napoli "Federico II". Ha trascorso vari periodi di ricerca e di insegnamento in Germania. Dal 1984 al 1990 è stato direttore del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Napoli. È socio dell'Accademia Pontaniana e della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli. È membro di varie società scientifiche internazionali e del comitato scientifico della rivista filosofica *Paradigmi*. Insignito della medaglia d'oro del Ministero per la Pubblica Istruzione, è autore di molte centinaia di pubblicazioni, alcune in lingua straniera. L'intensa attività di studioso e di docente non gli ha impedito di essere presente nel dibattito politico e nell'azione civile, con frequenti interventi polemici sulla stampa nazionale. Candidato indipendente nelle liste del PCI, dal 1972 al 1976 è stato Deputato al Parlamento e, dal 1976 al 1979, Senatore della Repubblica e Parlamentare europeo. È stato Senatore di nuovo dal 1994 al 1996, e dal 1996 al 2001, eletto rispettivamente nelle liste del PDS e in quelle dell'"Ulivo", sempre come indipendente.<sup>1</sup>

**Roberto Lauro:** *Lo scorso 20 novembre è stato presentato alla Biblioteca Nazionale di Napoli il progetto di ricerca Vico-Leopardi, frutto di una convenzione tra l'Istituto per la Storia del Pensiero Scientifico e Filosofico Moderno e il Centro Nazionale di Studi Leopardiani. Il progetto vedrà impegnato un cospicuo gruppo di ricercatori, italiani e stranieri, nello studio dei rapporti tra i due pensatori. Ci potrebbe dire, Prof. Masullo, quale influenza hanno avuto Vico e Leopardi nell'elaborazione del Suo pensiero?*

**Aldo Masullo:** È una domanda molto intrigante, a cui dare una risposta, per me, non è facile, perché gli elementi che concorrono alla formazione intellettuale e morale di una persona spesso non sono gli elementi più noti alla persona stessa. È come se noi fossimo formati da forze, processi, incontri che non sono nel fuoco della nostra attenzione; mentre magari cose che abbiamo l'impressione di avere studiato, approfondito o che ci hanno colpito, in realtà non hanno lasciato nulla di vitale in noi stessi. Questo è un punto molto importante. Ora, per quanto riguarda Vico, debbo dire che l'ho conosciuto piuttosto tardi. Certamente avevo letto Vico negli anni della giovinezza, ma in chiave soprattutto idealistica: il Vico di Gentile e di Croce. Solo molto dopo mi sono ritrovato con un altro Vico, quel Vico al quale faccio riferimento nel mio libro *La libertà e le occasioni*, la cui prima parte è appunto dedicata a lui. Quindi c'è un Vico che non ha concorso alla mia formazione, ma è stato come un traguardo verso cui inconsapevolmente mi movevo. Il mio Leopardi, invece, è stato quello che i giovanissimi non possono non amare. Ogni generazione, in Italia, ha amato Leopardi. È noto lo straordinario fascino che la voce di Leopardi ha sui giovani. Dico la 'voce' perché immagino che la sua voce dovesse essere straordinaria. Non posso sapere come in effetti fosse, ma la immagino: non forte, non articolata con sfumature di colore, neutra, eppure come se nella sua neutralità avvertibilmente trapelasse tutta la carica della sua profonda passionalità. Da ragazzo, al liceo, ho letto Leopardi con la sorpresa gioiosa di un incontro straordinario. Da ragazzo due persone ho incontrato idealmente: Giordano Bruno e Giacomo Leopardi. Negli anni della mia adolescenza sono vissuto a Nola, in un ambiente e in una atmosfera in cui tutto richiamava Bruno. Ho, tra l'altro, licenziato da pochissimo un libricino in cui ho raccolto quattro scritti su Bruno e nella cui prefazione dico che così sciolgo un voto di riconoscenza. Quando infatti, adolescente solitario, camminavo per le strade delle campagne vicine alla città e passavo ai piedi del 'Monte di Cicada', io sentivo la presenza di Bruno. I grandi compagni della mia adolescenza sono stati, insomma, Bruno e Leopardi, non Vico. Quando poi, molto più tardi, ho scoperto veramente Vico, mi sono accorto che egli sta molto bene assieme ai primi due. Sta bene con Bruno. Anzi, oso immaginare che, senza Bruno, non ci sarebbe potuto essere Vico. Bruno scatena la rivoluzione che, presentandosi cosmologica, abbatte in linea di principio anche la verticalità del sistema dei poteri sociali. Come l'infinità dei mondi comporta l'inesistenza

di un centro spaziale assoluto, così nella società umana non si dà naturalmente un centro assoluto di valore, né un alto dalla cui assoluta autorità discenda di grado in grado il potere disciplinatore. Un tal potere non si costituisce, in modo rispettoso della dignità umana, se non di volta in volta per una complessa dinamica, in cui tutti paritariamente concorriamo. Senza Bruno non avrebbe potuto fare ingresso nel mondo il seme ideale di uno dei principi portanti della modernità, il principio della democrazia, benché da lui in termini politici mai esplicitamente formulato. Peraltro all'idea della infinità dell'universo e degli infiniti suoi centri, insomma dell'infinità spaziale, corrisponde la relativa centralità dell'uomo come ragione, centralità non statica ma dinamica dell'azione. Ci si apre così al senso del tempo profondo e della storia, per cui Vico finalmente dice che «questo mondo civile egli è certamente stato fatto dagli uomini». Si può in un certo senso riconoscere che Vico completa Bruno, l'uno e l'altro avendo scritto i due capitoli dell'unità antropologica. La bruniana «istoria della natura» è la premessa alla vichiana storia del mondo civile.

**R. L.:** *Proseguendo sull'asse Vico-Leopardi, una funzione importante ha in entrambi la sequenza natura-ragione-civiltà-barbarie. Come si pone, oggi, il filosofo dinanzi a questa serie concettuale?*

**A. M.:** Innanzitutto la chiave dell'unità in questa sequenza è l'evoluzione, certo non nel senso 'evoluzionistico', ma come coscienza della processualità storica. L'uomo non è messo sulla terra bell'e fatto; l'uomo si fa. Quale idea più evoluzionistica di questa? L'identità umana non è un'immutabile astrazione. L'uomo è l'umanità nel suo processo, nel suo divenire. Oggi si riconosce che, quando si parla di identità, dell'individuo come di una civiltà, s'intende non una determinazione fissa, immutabile, ma un profilo che di continuo muta. Questo è ciò che più ha inquietato la cultura antica, la quale elabora a difesa il pensiero metafisico. Se Eraclito per primo ha pensato in modo radicale il cambiamento, Parmenide è stato il primo a pensare l'immutabilità. La grande scoperta di filosofi come Bruno e Vico è che il cambiamento dell'uomo non viene dall'esterno, non gli viene imposto: egli non cambia perché è costretto a cambiare – anche se ci sono forze che premono su di lui –, ma perché, re-agendo a queste forze, si trasforma. Qui sta il carattere evolutivo, la storicità dell'uomo. Questo è il nucleo dell'antropologia, a cui variamente s'interessano sia Vico che Bruno, e poi, a ben guardare, Leopardi. La grande

riflessione leopardiana sul rapporto tra natura e ragione si concentra sulla dinamica dell'umano. Il contrasto natura-ragione in Leopardi è un modo per pensare la processualità dell'uomo.

**R. L.:** *Potremmo dire, quindi, che natura e ragione sono i parametri attraverso i quali Leopardi legge l'evoluzione dell'uomo, indaga la costruzione dell'identità del genere umano...*

**A. M.:** ...come in fisica è necessario il contatto tra due cariche di opposto segno perché scatti quella vibrazione che chiamiamo energia, così nell'antropologia vanno prese in considerazione due polarità concettuali, per poter comprendere l'uomo nel suo proprio che è la sua inarrestabile processualità.

**R. L.:** *La necessità di una dialettica tra elementi contrastanti.*

**A. M.:** Sì, possiamo parlare di una 'dialettica'. Non ho usato questo termine perché suscita molti sospetti. Il rapporto natura-ragione è, se si vuole, una dialettica, però non nel senso di due opposti, tra cui si cerca una mediazione, ma di due forze, di cui l'una nasce dal seno dell'altra e, cercando senza sosta di emanciparsene, esclude ogni possibile mediazione.

**Fabiana Cacciapuoti:** *Oltre che di una dialettica nel senso appena precisato, è possibile parlare, per Leopardi, di storicismo? Oppure è una categoria non appropriata?*

**A. M.:** 'Storicismo' è un termine che ha molti significati; quindi ogni volta bisogna precisare con quale significato intendiamo usarlo. 'Storicismo' innanzitutto può essere il riconoscimento del valore fondamentale del sapere storico. Nel tempo la stessa idea della storia, come di ciò di cui si occupa il sapere storico, è stata elaborata in modi diversi, e in modi altrettanto diversi è stata elaborata l'idea della storia come campo degli eventi di cui gli uomini siano stati i protagonisti. Il pensiero antico considera scienza solo il sapere del logicamente necessario. Vico segna proprio su ciò un decisivo passaggio alla modernità. Quando egli afferma l'inaudito principio, secondo cui «si sa solo ciò che si

fa», la storia, campo dei fatti compiuti dall'uomo, si presenta come il più proprio ambito di oggetti accessibili alla conoscenza dell'uomo. Il pensiero di Vico s'accorda qui con quello del di poco più vecchio Leibniz, il quale riconoscendo, accanto alle verità necessarie, proprie dei logici e matematici, le verità di fatto, semplici possibilità, realizzatesi come fatti della storia o ancora solo eventuali, legittima da un altro punto di vista la scienza storica. Quando con Leopardi, cercando di dar conto del passaggio dalla natura alla ragione, dobbiamo ammettere che la ragione via via eccede e si corrompe, e quindi diventa barbarie – non nel senso della fanciullagine e ingenuità, ma della corruzione, che Vico chiamerebbe la 'barbarie ritornante' –, che cosa pensiamo? Ciò che siamo stati o ciò che possiamo essere? Nella storia non v'è necessità, essa è il regno del possibile. La barbarie non è impossibile che ritorni. Il gioco natura-ragione non cessa mai e proprio nel suo non cessare si produce imprevedibile il cambiamento, la dinamica della storia. Proprio per questo si affiancano Bruno, Vico e Leopardi. Sono i tre pensatori italiani e universali della modernità.

**F. C.:** *Possibilità e divenire, in realtà...*

**A. M.:** Sì, come si possa pensare il possibile del divenire umano, questo è la filosofia: l'instancabile impegno a pensare ciò che dell'idea di uomo può cambiare, entro quale orizzonte si muove il futuro di essa. Però non posso pensare le possibili linee del cambiamento futuro, se non a partire dai cambiamenti del passato, come in un celebre saggio osservò Henry Bergson.

**R. L.:** *Credo sia anche ciò che differenzia lo storico dal filosofo; il primo si limita a fare chiarezza sui fatti, il secondo si proietta, da un senso della storicità, verso ciò che ancora deve accadere.*

**A. M.:** Certo. Lo storico è interessato ad accertare i fatti, direbbe Vico, ciò che è avvenuto. Questa è la funzione storiografica. Ma essa sarebbe sterile, se non portasse in se stessa una protensione verso il futuro. Potremmo chiederci: perché lo storico cerca di capire quello che è avvenuto? Che gliene importa? Ebbene quel che è avvenuto importa, perché lì s'intravedono possibilità di futuro. L'interesse dominante è sempre il futuro, perché

l'uomo è progetto, proiezione prospettica. Per lui il passato ha interesse soprattutto perché è gravido di possibili sviluppi di futuro. La filosofia cerca di far piena luce sulle possibilità realizzatesi nel passato, al fine di comprendere più a fondo le possibili linee del futuro evolversi dell'uomo. La storia è preziosa per l'antropologia.

**R. L.:** *In polemica con la ragione cartesiana, Vico, come anche Leopardi, insiste su concetti quali 'immaginazione', 'fantasia', 'memoria'. Secondo Lei, c'è ancora spazio nel Postmoderno per queste forme? Se sì, in che misura?*

**A. M.:** Forse sarebbe preferibile domandarsi se le filosofie di grandi forme mentali, come l'immaginazione, la fantasia, la memoria, valorizzate da Bruno, Vico, Leopardi, siano rimaste non superate ma ignorate o eclissate da un contrario pensiero successivo, oppure no. Si potrebbe certamente dire che nella centralità riconosciuta a fantasia, immaginazione, fanciullezza dello spirito, da questi tre pensatori, c'è un motivo anticartesiano, *ante litteram* come in Bruno, o *ad personam* come in Vico. Ma dopo questi pensatori, perfino dopo Leopardi, che è l'ultimo dei tre, la cultura del mondo, anche ossessionata sempre più dalle tecniche del produrre e dalla razionalità computazionale che le rende possibili, non ha mai cessato di coltivare nei più diversi modi l'emozionale e il fantastico. Per esempio, alla fine del secolo decimonono, mentre dominante è lo scientismo positivista, fiorisce il pensiero di Wilhelm Dilthey, con i suoi concetti di vita e di vissuto ('Erlebnis'). È una filosofia che in una chiave nuova riprende il percorso di Bruno, Vico, Leopardi, interessata cioè non alle astratte strutture del conoscere ma alle forme con cui nella vita si sviluppa l'umano. L'anticartesiano era nato dalla critica ad un impianto teorico, in cui la vita umana risultava spezzata in due competenze l'una all'altra del tutto estranea, la fisica e la mentale: il che, se pur sembrava molto nuovo, perché apriva alla nuova fisica, era in effetti molto vecchio, in quanto riproponeva l'antico dualismo metafisico di corpo e anima. La filosofia di Dilthey è una delle più forti riprese del pensiero della vita. Cosa significa pensare la vita, se non pensare a fondo nel loro rapporto, e nella loro articolata unità, la natura e la ragione? Intorno a questo tema si muove tutta l'intelligenza di Leopardi, non solo nel suo filosofico interrogarsi ma ancor più nel suo poetico esprimersi.



**F. C.:** *Quindi oggi, alla luce di ciò, siamo in una visione olistica...*

**A. M.:** ...in una visione molto più organica e unitaria, che sta inevitabilmente alla base delle cosiddette scienze umane. Va prevalendo sempre più la visione unitaria dell'uomo, la cui evoluzione non è passaggio dall'imperfetto al perfetto, ma da una forma di perfezione ad un'altra. La fanciullezza è perfetta nel suo essere fanciullezza, così come l'età adulta è perfetta nel suo essere età adulta.

**R. L.:** *Questo è anche Leopardi...*

**A. M.:** ...per esempio, per un filosofo dello 'spirito' come Gentile l'arte è un momento aurorale, imperfetto, astratto, perché è solo un momento dello sviluppo dello spirito, che nella sua maturità, nella pienezza del suo atto, è puro pensiero. L'arte è solo una sala d'ingresso nel palazzo del pensiero. Invece per la filosofia della vita l'uomo in ogni suo momento è la piena unità di fantasia e logica, di natura e ragione.

**F. C.:** *Questo implica anche la posizione delle neuroscienze...*

**A. M.:** ...le neuroscienze possono integrarsi all'interno di una visione umanistica aggiornata proprio perché la filosofia stessa non separa più il corporeo dal mentale. Bruno, Vico, Leopardi – ciascuno a proprio modo – hanno sottolineato che il corporeo e il mentale non sono due entità separate, ma modi di manifestarsi di un'unica realtà, in cui per esempio età adulta e fanciullezza si sviluppano l'una dall'altra e mai nell'una cessa di vivere l'altra.

**F. C.:** *Una realtà in cui la memoria ha un ruolo importante...*

**A. M.:** ...perché concorre potentemente a far sì che l'età successiva mantenga entro di sé l'età precedente.

**F. C.:** *C'è una differenza tra 'memoria' e 'rimemorazione'?*

**A. M.:** Sì. Aristotele usa due distinti termini: ‘memoria’ e ‘reminiscenza’. La memoria è la potenza del ricordare, la reminiscenza ne è l’atto. Se non immagazzinassi dentro di me delle informazioni, non potrei nel momento in cui incontro una persona ricordarmi che l’ho incontrata in precedenza...

**F. C.:** *...e la fantasia ha ancora un ruolo?*

**A. M.:** Questo è un altro problema; a questo punto viene fuori la questione se in un modo di vivere fortemente condizionato dalle tecnologie avanzate si possa conservare come intatta la capacità della fantasia. È evidente che a questa domanda avevano già risposto *ante litteram* Vico e Leopardi. Anche se neppure nell’epoca di Leopardi si era verificato lo sviluppo tecnologico odierno, mai è mancato lo sviluppo culturale, mai l’uomo è rimasto semplice natura. È il tema centrale di Leopardi, il rapporto di natura e ragione. Se per ‘ragione’ intendiamo il prodotto della cultura, in qualche modo questa occupa gli spazi della vita, e quindi appare antagonista della naturale potenza fantastica. Oggi la razionalità computazionale, produttiva di sempre più numerose e varie tecnologie, appare come l’estraneo, il nemico che invade gli spazi emozionalmente fantastici della originaria natura dell’uomo. Così la vita dell’uomo ci sembra condannata al dolore dal contrasto insanabile tra natura e ragione. Eppure le cose non stanno propriamente così. La ragione è figlia della natura. Come mai l’una può porsi contro l’altra? Leopardi non manca di spiegarlo. «La ragione nemica della natura non è la ragione primitiva, di cui si serve l’uomo allo stato naturale... Questa l’ha posta nell’uomo la stessa natura, e nella natura non si trovano contraddizioni. Nemico della natura è quell’uso della ragione che non è naturale, quell’uso eccessivo che è proprio solamente dell’uomo, e dell’uomo corrotto» (*Zibaldone*, 375). Ciò che corrompe l’uomo è il vivere in società, dunque lo corrompono le istituzioni in cui ogni società esprime il proprio ordine, in breve ciò che noi chiameremmo la cultura di un popolo.

**F. C.:** *Quando Leopardi dice che la ragione è la facoltà più materiale si inserisce in questo discorso?*

**A. M.:** La ragione è natura, che si corrompe appunto quando alla ragione-natura si sovrappone la ragione-cultura, cioè le funzioni comuni di una collettività organizzata. Leopardi è rousseauiano.

**F. C.:** *Leopardi parla anche del 'sentimento interno', che dà la conoscenza vera...*

**A. M.:** ...quello che i francesi chiamavano le 'sens intime'.

**F. C.:** *Non so se l'abbia derivato da Buffon, di cui era un grande lettore...*

**A. M.:** ...il 'senso interno' può però intendersi in due modi diversi. L'uno è il modo spiritualistico, l'altro il naturalistico. È naturalistica l'idea che la stessa natura umana porti in sé, risultato del suo evolversi, il 'sensus sui'. Il che, fin dalla grande filosofia italiana rinascimentale, fin da Telesio e Campanella, segnava il pensiero della vita. Altra cosa è il meccanicismo. Cartesio, che per quel riguarda la mente è spiritualista, per quel che riguarda il corpo è meccanicista. Leopardi invece è naturalista, la sua è a suo modo filosofia della vita.

**R. L.:** *Ci avviciniamo al cuore della nostra conversazione. Abbiamo parlato di ragione. Leopardi puntualizza a più riprese nello Zibaldone che l'eccesso di ragione conduce alla barbarie. Come leggere questa posizione anche alla luce degli scenari storici del '900? C'è un nesso con quanto accaduto con i totalitarismi?*

**A. M.:** Il nesso c'è, eccome! Mi riferisco a tutta quella parte dello *Zibaldone*, in cui Leopardi parla della «società stretta» e della «società larga». Nella società larga, la ragione non è del tutto corrotta, porta ancora dentro gran parte dell'energia naturale, permette perciò all'individuo di realizzarsi con notevole indipendenza. Questo è il pensiero di Leopardi negli anni 1820-21, quando più forte su di lui è il fascino del liberalismo. Secondo lui, la situazione dell'individuo umano peggiora man mano che la ragione naturale è sopraffatta dalla ragione socializzata. La ragione naturale è libertà, mentre la ragione socializzata, ossia eccessiva nei suoi interventi regolatori della vita, è una gabbia che sempre più costringe l'individuo e lo corrompe. A proposito della famosa

*querelle* degli antichi e dei moderni, Leopardi infatti è dalla parte di coloro i quali sostengono che la libertà più vera è quella degli antichi.

**R. L.:** *Crede che Leopardi, facendo riferimento a questo eccesso di ragione, si riferisca alla ragione illuministica? Se sì, che rapporto c'è tra la ragione illuministica e quanto avvenuto nel '900?*

**A. M.:** Guardi, la ragione illuministica reca in sé una contraddizione, perché non ancora è giunta a chiarire che la ragione non è tanto un dispositivo presente più o meno in ogni individuo, ma neppure all'opposto una grande macchina collettiva. La ragione autentica, cioè quella evolutiva, è la vivente relazione tra gli individui, alla quale nessun cappello si può mai mettere in testa. La libertà senza la relazione è sterile. Così come la relazione senza la libertà di coloro che si mettono in relazione è pura e semplice oppressione. Su questo punto l'illuminismo rimane ambiguo. Su questa ambiguità si regge la polemica di Leopardi nella distinzione tra la società larga e la società stretta. Solo nella società larga le relazioni possono esercitarsi come scelte di vita, espressione e non contrazione di libertà; nella società stretta invece le relazioni si sovrappongono alla libertà di ciascuno. Qui la ragione come sistema delle istituzioni collettive, 'cultura', determina inevitabilmente la condotta degli individui.

**F. C.:** *C'è tutto un legame con quanto dice sul dispotismo. Leopardi distingue tra dispotismo degli stati più naturali, che ha bisogno dell'ignoranza del popolo, e dispotismo degli stati con una civiltà più avanzata, in cui il despota ha bisogno non dell'ignoranza del popolo, ma di un livello di conoscenza tale che gli consenta di dominarlo; conoscenza che poi diventa omologazione.*

**A. M.:** Lo domina attraverso il sapere... In una pagina degli *Eroici furori* di Bruno, che io amo ricordare, si legge che «non v'è armonia e concordia dov'è unità, dove un essere vuol assorbire tutto l'essere, ma dove è ordine e analogia di cose diverse, dove ogni cosa serve la sua natura». In fondo il totalitarismo riduce tutti a numeri, a copie di un'unica identità. Esso toglie a ciascuno il suo proprio per lasciargli solo il generico. Ognuno è omologato, deve fare e avere ciò che lo stato totalitario vuole. L'analogia, come c'insegna

la grande filosofia medioevale, è invece la compartecipazione degli individui, il loro avere proprietà in comune ma non meno proprietà diverse. In termini politici, la vera libertà si trova dove l'individuo è civile in quanto appartenente ad una totalità ordinata, ed perciò titolare di diritti e doveri comuni, ma nel contempo gli viene riconosciuta l'irriducibile differenza individuale e per conseguenza uno spazio primario d'incomprimibile autonomia.

**F. C.:** *Oggi si stanno profilando i presupposti di una dimensione totalitaria.*

**A. M.:** Sì. A questo proposito tagliente è la riflessione di Leopardi sulla società...

**F. C.:** *...la sua analisi sulla tirannia, sul dispotismo, sull'omologazione...*

**A. M.:** ...si pensi alla sua implicita polemica con Benjamin Constant, autore del celebre pamphlet su *La libertà degli Antichi e la libertà dei Moderni*.

**R. L.:** *La preoccupazione di Leopardi è che al di fuori del perimetro tracciato da questa ragione sul piano sociale non trovi spazio la diversità, la natura; prevalga quindi l'omologazione...*

**A. M.:** ...quello che oggi chiameremmo 'statalismo', l'intrusione dello Stato nell'intimo delle vite individuali.

**R. L.:** *Passiamo, ora, a un'altra domanda, a suo modo connessa con quanto discusso finora. Illusione e azione costituiscono, rispettivamente per Leopardi e per Vico, due momenti importanti della dimensione etica. Illusione e azione possono considerarsi, oggi, valori?*

**A. M.:** Comincerei col dire, celiando: dobbiamo ammettere che l'illusione è un valore o non piuttosto che il valore è un'illusione? È un'illusione nel senso leopardiano della parola. In fondo noi viviamo e cerchiamo nel vivere continuamente il senso; il fatto è che il senso non si trova mai perché la vita stessa è il senso. Il valore è la idealizzazione di ciò

che noi fortemente desideriamo. Che cosa possiamo desiderare di più della vita? La vita è valore. Che cosa possiamo desiderare di più della libertà? La libertà è valore. Il valore è il vissuto che noi desideriamo di rivivere sempre; quello che, avendolo provato, tanto desideriamo ancora di provarlo da immaginare che tutti debbano desiderarlo, tanto insomma da universalizzarlo. Per esempio, si desidera la libertà come se tutti dovessero desiderarla, anche se di fatto c'è pure chi prova, per sentirsi sicuro, il bisogno d'un padrone, desidera la sottomissione. Allora è evidente che l'etica è la dimensione umana in cui si costituisce il valore, però non nel senso comune della parola, come una bandiera, una entità astratta, un dovere formale. Questo modo d'intendere è dettato dalle convenienze economico-politiche: il valore come ciò che la società di un certo periodo ritiene utile assumere. Si tratta, per usare i termini leopardiani, di un modo indotto dalla società stretta. Se guardiamo alla concreta esperienza, ci rendiamo conto invece che i nostri valori sono diversi perché desideriamo cose diverse, anche se alla base ci sono cose che desideriamo tutti, come la vita. La vita ci appare come un valore assoluto, quasi fosse una pura idealità, solo per l'empirico fatto che tutti siamo viventi e consapevoli di dover morire. È una situazione di fatto che ci fa desiderare la vita, anche se nella falsificazione culturale essa appare desiderabile in quanto valore assoluto.

**F. C.:** *Quindi la desideriamo, come dice Leopardi, in base al principio dell'amor proprio, di conservazione...*

**A. M.:** ...ancora una volta di naturalità...

**F. C.:** *...però, oggi, con tanta autodistruzione è come se il principio del piacere vacillasse, laddove dovrebbe essere il fondamento della nostra vita.*

**A. M.:** Leopardi risponderebbe dicendo che corrotto non è il nostro desiderio, ma corrotta è la ragione collettiva che contraffà il nostro desiderio, sostituendolo con modelli utili al meccanismo sociale...

**F. C.:** *...i falsi bisogni.*

**A. M.:** Ancora una volta, potremmo dire, ragione naturale da una parte e ragione civile dall'altra.

**F. C.:** *A cui si lega anche il tema del suicidio, che, per ragione, potrebbe essere giustificato in qualche modo...*

**A. M.:** Leopardi dice che è impensabile che io, che amo più di tutto me stesso, possa uccidermi. Né ai suoi tempi si poneva il problema, che nasce solo più tardi, che dinanzi a condizioni della vita umana per cui essa è, fisicamente o moralmente insopportabile, è preferibile morire. Infatti non c'erano tecniche eutanasiche che assicurassero una morte meno dolorosa dei dolori cui si voleva sfuggire.

**F. C.:** *Però nel Dialogo di Plotino e di Porfirio c'è una parte in cui il suicidio è giustificato razionalmente, non potendo l'uomo raggiungere il piacere e la felicità, che sono gli scopi della vita.*

**A. M.:** Ma la giustificazione viene da una ragione che forza la natura; la ragione autentica è quella che coincide con la natura. Per essa l'uomo non si procaccia la morte, ma neanche la desidera. La tentazione suicidaria nasce non dalla ragione naturale, ma da quella corrotta. Essa ha preteso di dettar legge alla vita. Perché non dovrebbe pretendere di dettarla anche alla morte?

**R. L.:** *Tornando ai termini della domanda precedente, illusione e azione, Leopardi dice che nel mondo antico gli uomini agivano perché nutrivano illusioni: si pensi all'amor di patria, alla gloria ecc. C'è ancora la possibilità di porre i due termini in un rapporto di causa-effetto? Cioè, agisce solo chi ancora nutre illusioni?*

**A. M.:** Io non parlerei propriamente di un rapporto di causa-effetto. L'illusione è la proiezione di ciò che noi desideriamo in una prospettiva verso cui vogliamo muoverci e che, come prima ho detto, ci sembra degna sol perché la desideriamo e, desiderandola, agiamo per raggiungerla. Dire che qui c'è causa ed effetto non è corretto. Causa ed effetto sono tali quando due stati di cose, ognuno pensabile indipendentemente dall'altro, si

presentano per una qualche ragione connessi l'uno all'altro e, nel caso particolare, l'uno dipendente dall'altro. Nel caso invece dell'illusione e dell'azione, le due sono un unico momento di vita: non è che io prima m'illudo e poi agisco. L'illusione stessa è azione. Le neuroscienze stesse individuano nella rappresentazione l'azione. Non vi sono percezioni, rappresentazioni, illusioni, senza qualche modifica del nostro sistema nervoso. Penso alla modernissima teoria delle cellule specchio: se vedo una danzatrice che balla, perché il suo danzare mi piace? Perché dentro di me si producono movimenti, solo incoati, che imitano il movimento della danzatrice. Così è il piacere dei miei movimenti che mi rende piacevoli i movimenti della danzatrice. Era una cosa che avevo intuito e descritto già sessant'anni fa sulla base delle vecchie teorie dell'imitazione, e vedo ora confermata dalla recente neurobiologia. Mettendo da parte queste cose complicate, la cosa essenziale è che l'illusione è già azione, la vera illusione è azione.

**F. C.:** *La morte delle illusioni è la morte dell'azione, scenario del moderno.*

**A. M.:** È giusto. Il problema non è che oggi non ci siano illusioni, ma che non ci sono illusioni a tempo lungo, ma tutte a tempo brevissimo. È il caso di chi si droga. Nel decidersi ad assumere la sostanza, egli conta sull'illusione che poi starà benissimo. L'illusione è qui a tempo molto breve perché l'effetto piacevole dura poco e poi ci si ritrova peggio di prima. La realizzazione della democrazia, invece, è un desiderio per il quale posso battermi tutta la vita.

**F. C.:** *Torniamo sempre al discorso ragione-natura.*

**A. M.:** Siamo sempre lì. A quella che potremmo chiamare ragione-vita. La coincidenza di ragione e vita: non vige in Leopardi una visione né meccanicistica, né spiritualistica, né astrattamente razionalistica. La sua è una filosofia della vita.

**R. L.:** *Abbiamo parlato di 'eccesso di ragione'. Per Leopardi la filosofia, se intesa proprio come eccesso di ragione, ha una connotazione negativa, in quanto distrugge l'uomo, lo devitalizza. Oggi, invece, come dobbiamo pensare la filosofia in una realtà dominata dal sapere scientifico e tecnologico?*



**A. M.:** Proprio perché la nostra realtà è dominata dal sapere scientifico e tecnologico, cioè dal calcolo, qual è oggi l'urgenza, che punge la nostra coscienza, interpella la nostra responsabilità? La risposta più banale è dire: impediamo che la tecnologia arrivi a certi punti estremi. È una reazione difensiva, perciò debole. L'avanzare della ragione computazionale è inarrestabile. Perché, invece, non ricordare che la mente umana è sì potere calcolante, ma è anche trascendimento della propria immediatezza, riflessione e giudizio universalizzante. Torniamo alla filosofia della vita: esistere umanamente è essere immersi nella vita, nella sua naturalità, ma non esserne sommersi. Il non essere sommersi dalla vita è ancora vita, ma vita umana. Il pensiero è sempre un passo più avanti della vita, pur essendone un'espressione. Tra vita e pensiero non c'è dicotomia, ma dislocazione funzionale. Non ha senso condannare la scienza e la tecnologia, perché ne saremmo comunque sconfitti, e peraltro amputeremmo la parte più utile del nostro lavoro. Conviene piuttosto adottare la strategia opposta, cioè elevare la potenza del nostro pensiero riflessivo, etico, all'altezza della potenza e dei pericoli della tecnologia, imparare a governare questo strumento. Non basta affidarsi all'abilità nella conoscenza di questa macchina. Occorre impegnarsi nel potenziare la forza morale, e politica, per mantenere la libertà, quella ragione naturale di cui parlava Leopardi.

**R. L.:** *Siamo alla fine della nostra conversazione. Abbiamo cominciato con Vico e Leopardi e con loro chiudiamo. Come è possibile 'tradurre' questi due grandi pensatori alle nuove generazioni?*

**A. M.:** Io risponderei con una citazione vichiana. Una delle orazioni inaugurali di Vico, intitolata *Della mente eroica*, termina ammonendo i giovani a non lasciarsi irretire dalle dicerie di coloro secondo cui la cultura è completa, è inutile darsi da fare, perché ormai tutto è stato fatto. «Al contrario il mondo è giovane ancora!». Perché i giovani del nostro tempo sono tristi, mortificati? Perché tutto dà a loro l'impressione che non ci sia più nulla da fare, non ci sia più spazio per loro, non ci sia un futuro. Se tutto è stato fatto, vivere si riduce a un presente che si ripete. Su questo punto occorre che la nostra energia morale si mobiliti. Il futuro è tutto da progettare e volere. Leopardianamente, è necessario attivare l'illusione, intesa non come un'ingenua e inerte aspettativa, destinata ad essere delusa,

ma come immaginare vite nuove e mondi inesplorati, orizzonti di pace, che, pur non essendoci, non sono impossibili e a noi sta far essere. Si tratta insomma di riaprire il tempo dell'utopia.

**F. C.:** *Bellissimo. Chiuderei con queste parole meravigliose, che sono un messaggio per i giovani.*

**R. L.:** *Non potevamo concludere meglio. Grazie, Prof. Masullo.*

**A. M.:** Ringrazio io voi per avermi dato l'occasione di parlare di queste cose.

---

<sup>1</sup> La nota biografica riproduce, adattandola e aggiornandola, quella di <http://tuttoscorre.org/filosofi-co/aldo-masullo-profilo/>

# POESIE

### *Ilusão Renitente\**

Raul Pompéia

*E tu, lenta ginestra,  
Chi di selve odorate  
Queste campagne dispogliate adorni  
Anche tu presto, ala crudel passanza  
Soccomberai...*

G. Leopardi, *La ginestra*

Estranho sonho. Cataclismo inaudito assaltou a natureza. A espessura trágica de uma noite extraordinária invadiu o espaço como se de asas de corvo se fizesse o firmamento. Nesta sombra, espantoso sepulcro! jaz aniquilado o universo.

Desconcertadas as leis do mundo, rota a máscara das cores, desarmadas as perspectivas, reina a definitiva realidade cega do pavor. O nada, irmão da treva e do caos, revela-se em toda a grandeza do prestígio brutal, negativo, incontestável. Cessou o tumulto animado das transformações; o conflito dos átomos foi substituído por uma pacificação profunda; o fogo e a água, confundidos no acordo de uma destruição mútua e simultânea, renunciaram ao velho antagonismo de elementos rivais. Não mais a vida dos vermes na entranha do cadáver, não mais a vida dos astros no vácuo; nem há mais astros no céu nem há mais vermes na terra; o demônio do aniquilamento sustou a marcha sideral das esferas!

Nem uma lasca de túmulo a nos lembrar mais os homens, nem um serólito perdido a recordar os planetas, nem uma fugitiva centelha que diga dos consumidos sóis. A efeméride dos aspectos, no tempo, cessou.

O tempo e o espaço imanentes numa só uniformidade, sem soluções, sem sucessões, realizam a hipótese do termo absoluto.

Resolveu-se enfim a universal comédia das formas, das superfícies, das ilusões...

---

\* Este texto foi extraído de M. Lucchesi (a cura di), *Giacomo Leopardi. Poesia e Prosa*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1996, p. 969, que por sua vez foi extraído das *Canções sem metro*. Rio de Janeiro, Topografia Aldina, 1900.

# TRADUZIONI

### *O Infinito*\*

Eu sempre amei este deserto monte,  
como esta sebe, que tamanha parte  
do último horizonte oculta à vista.  
Sentando e contemplando intermináveis  
espaços além dela e sobre-humanos  
silêncios, profundíssima quietude,  
no pensamento afundo-me: e por pouco  
não se apavora o coração A brisa  
sussurra entre essas plantas e eu aquele  
infinito silêncio à voz do vento  
vou comparando: e lembro-me do eterno  
das mortas estações, e da presente,  
que é viva, e o rumor delas. E buscando  
a imensidão se afoga meu pensar  
e naufragar é doce nesse mar.

Tradução de Mário Faustino

---

\* Este poema foi extraído de M. Lucchesi (a cura di), *Giacomo Leopardi. Poesia e Prosa*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1996, p. 978.

# **PUBBLICAZIONI**



### Libri afferenti a Leopardi usciti e/o riediti nel 2015

- Marco Balzano, *Gli assurdi della politica. Odio e amore nel pensiero di Leopardi*, Milano, Unicopli.
- Fabio A. Camilletti and Paola Cori (a cura di), *Ten Steps. Critical Inquiries on Leopardi*, Oxford, Peter Lang.
- Michele Canalini, *Leopardi e l'angoscia*, Urbino, Quattroventi.
- Anna De Simone (a cura di), *Leopardi a Trieste con Virgilio Giotti*, Novara, Interlinea.
- Lucio Felici, *L'italianità di Leopardi e altre pagine leopardiane*, presentazione di Luigi Blasucci, Lucca, Maria Pacini Fazzi Editore.
- Sabrina Ferri, *Ruins past. Modernity in Italy (1744-1836)*, Oxford, Oxford University Press.
- Armin Paul Frank, *Auch eine kopernikanische Wende? Übersetzungsbegriffe Französisch, Englisch, Deutsch – 1740er bis 1830er Jahre. Mit einem Beitrag zu Giacomo Leopardi von Harald Kittel*, Göttingen, V&R unipress.
- Ottavio Ghidini, *Manzoni e Leopardi. Dialettiche dello stile, forme del pensiero*, Pisa, ETS.
- Giuseppe Leone, *D'in su la vetta della torre antica. Giacomo Leopardi e Carmelo Bene sospesi fra silenzio e voce*, Lecco, Grafiche Rusconi Bellano.
- Biagio Guastella, *Giacomo Leopardi, hérétique et inactuel*, Préface d'Alberto Giovanni Biuso, Parigi, L'Harmattan.

## Pubblicazioni

---

- Paola Italia (a cura di), *Giacomo Leopardi. Il libro dei Versi del 1826: 'poesie originali'*, vol. monografico del periodico "L'Ellisse", 9/2, 2015, Roma, L'Erma di Bretschneider.
- Paola Italia, *Il metodo di Leopardi. Varianti e stile nella formazione delle Canzoni*, Roma, Carocci.
- Giacomo Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, a cura di Maurizio Moncagatta, Milano, Feltrinelli.
- Giacomo Leopardi, *Storia del genere umano*, con un saggio introduttivo di Alessandra Aloisi, Lavagna (Genova), Zona.
- Andrea Malagamba (a cura di), *Il gusto*, Roma, Edizioni Estemporanee, 2015.
- Giuseppe Manitta, *Giacomo Leopardi. Percorsi critici e bibliografici (2004-2008). Con appendice (2009-2012)*, Castiglione di Sicilia (CT), Il Convivio.
- Alessandra Mirra (a cura di), *Leopardi: immaginazione e realtà*, introduzione di Fabio Finotti, Venezia, Marsilio.
- Antonio Negri, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Milano-Udine, Mimesis.
- Laura Novati, *La Bibbia di Leopardi*, Torino, Claudiana; Bologna, EMI.
- Paola Polito e Strudsholm Erling (a cura di), *Il senso del tempo in Giacomo Leopardi*, Ravenna, Giorgio Pozzi.
- Gaspare Polizzi, *'Io sono quella che tu fuggi'. Leopardi e la Natura*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Renato Minore, *Leopardi. L'infanzia, le città, gli amori*, Milano, Bompiani.
- Georgia Schiavon, *Felicità antica e infelicità moderna. L'epicureismo e Leopardi*, Milano, Edizioni Albo Versorio.

## Pubblicazioni

---

- Fábio R. Teixeira, *A crítica à modernidade em Giacomo Leopardi: em busca de uma ultrafilosofia*, São Paulo, Humanitas.
- Sebastiano Timpanaro, *Alcune osservazioni sul pensiero di Leopardi*, presentazione di Antonio Prete, Chieti, Edizioni Solfanelli [ristampa].
- Emanuele Severino, *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Milano, Rizzoli.
- Raffaele Urraro, «*Questa maledetta vita*». *Il «romanzo autobiografico» di Giacomo Leopardi*, Firenze, Leo S. Olschki.