



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Scienze filosofiche

Tesi di Laurea

Tra compassione e amor proprio

La pietà come passione e come fondamento della legge
naturale nella filosofia di Giacomo Leopardi

Relatrice

Prof.ssa Isabella Adinolfi

Correlatore

Prof. Davide Spanio

Laureando

Lorenzo Da Ros
Matricola 865980

Anno Accademico

2022 / 2023

Je conviendrais, si l'on veut, que la vertu, comme tout ce qui est beau et tout ce qui est grand, ne soit qu'une illusion. Mais si cette illusion était commune, si tous les hommes croyaient et voulaient être vertueux, s'ils étaient compatissants, bienfaisants, généreux, magnanimes, pleins d'enthousiasme; en un mot, si tout le monde était sensible [...], n'en serait-on pas plus heureux?

(Leopardi, lettre à Jacopssen, Recanati, 23 juin 1823)

INDICE

INTRODUZIONE	5
<i>La compassione nel pensiero e nella personalità di Leopardi</i>	5
I. LA COMPASSIONE NELLO ZIBALDONE. UN PERCORSO	13
<i>1. "... compassione, la quale io dico che è l'unica qualità umana che non abbia nessunissima mescolanza di amor proprio"</i>	13
<i>2. L'invidia contrapposta alla compassione</i>	18
<i>3. Stranezze nel meccanismo della compassione</i>	22
<i>4. Il trattatello su Omero</i>	27
<i>5. La pietà di un vincitore nel gioco d'azzardo</i>	36
<i>6. Le sventure e la capacità di compatire</i>	38
II. LA COMPASSIONE IN RAPPORTO ALLA LEGGE NATURALE E AI COSTUMI. ROUSSEAU, LEOPARDI, VICO: TEORIE DIFFERENTI A CONFRONTO	44
<i>1. L'abitudine: una seconda o prima natura?</i>	44
<i>2. La posizione di Rousseau: la legge naturale e la pietà nel Discorso sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini</i>	54
<i>3. La posizione di Rousseau: la legge naturale e la coscienza nell'Emilio</i>	62
<i>4. "... E così la legge naturale potrà essere considerata un sogno": il relativismo di Giacomo Leopardi</i>	70
<i>5. Rousseau e la differenza tra l'uomo e gli animali</i>	80
<i>6. Leopardi: gli animali, l'uomo e la scienza</i>	86
<i>7. La teoria della grazia nello Zibaldone e il discorso sull'amicizia nel Laelius de amicitia di Cicerone</i>	97
<i>8. "In somma il principio di tutte le cose e di Dio stesso è il nulla..."</i>	111

<i>9. “... di qui bisogna prendere le mosse”: la teoria stoica dell’oikeiosis</i>	118
<i>10. Relatività della legge naturale</i>	134
<i>11. Età degli eroi, età degli uomini: Vico e Leopardi</i>	142
<i>12. Compassione verso i morti</i>	156
BIBLIOGRAFIA	161

INTRODUZIONE

La compassione nel pensiero e nella personalità di Leopardi

Antonio Prete nel suo libro *Pietà. Storia di un sentimento* riporta un episodio dell'infanzia di Giacomo Leopardi che è narrato dal poeta nei *Ricordi d'infanzia e di adolescenza*: affacciatosi a una finestra del palazzo di famiglia il fanciullo, futuro poeta, vi vede una scena straziante: una lucciola – la prima della stagione –, che con il suo bagliore illuminava la notte resa ancora più buia da un imminente temporale, viene presa, gettata a terra e schiacciata senza pietà da due ragazzi arroganti e crudeli.

[...] io era maliconichiss. e mi posi a una finestra che metteva sulla piazzetta ec. due giovanotti sulla gradinata della chiesa abbandonata ec. erbosa ec. sedevano scherzando sotto al lanternone ec. si sballottavano ec. comparisce la prima lucciola ch'io vedessi in quell'anno ec. uno dei due s'alza gli va addosso ec. io domandava fra me misericordia alla poverella l'esortava ad alzarsi ec. ma la colpì e gittò a terra e tornò all'altro ec. intanto la figlia del cocchiere ec. alzandosi da cena e affacciata alla finestra per lavare un piattello nel tornare dice a quei dentro = stanotte piove da vero. Se vedeste che tempo. [...] intanto la lucciola era risorta ec. avrei voluto ec. ma quegli se ne accorse tornò [...] un'altra botta la fa cadere già debole com'era ed egli col piede ne fa una striscia lucida fra la polvere ec. e poi ec. finché la cancella¹.

Un abisso separa questi due ragazzi dal fanciullo pietoso e sensibile, capace di intenerirsi per una lucciola; non che quei due giovanotti fossero particolarmente malvagi o violenti: lo erano come lo son tutti gli uomini, e la loro crudeltà era piuttosto insensibilità e indifferenza verso un essere che, pur essendo solo un insetto, rende tuttavia le notti d'estate più belle e affascinanti. A colpire il giovane Giacomo Leopardi dev'essere stata anche l'assoluta gratuità del gesto di violenza e di sopraffazione, che denota anche un sommo disprezzo verso la vittima.

Un altro documento, una poesia scritta all'età di undici anni sulla morte di Ettore, attesta la grande sensibilità dell'animo di Leopardi, così incline a provare compassione e a farsi condizionare da tale sentimento. Chiaro è, infatti, che il componimento è stato scritto per via del coinvolgimento emotivo per l'"iniqua sorte" del guerriero troiano. Forse tutte le persone sensibili hanno una storia che durante l'infanzia ha permesso loro, attraverso il meccanismo dell'identificazione emotiva, di sviluppare il senso di pietà – e per Leopardi, a quanto sembra,

¹ Leopardi, *Ricordi d'infanzia e di adolescenza*, in Id. *Tutte le opere*, Vol. I, Milano, Sansoni editore, 1993. L'episodio è descritto anche da Prete in *Pietà. Storia di un sentimento*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013, p. 141.

questa storia è stata l'*Iliade* (poema che gli sarà sempre molto caro) e, in particolare, il canto che descrive lo scontro tra Achille ed Ettore.

Fermati, duce, non ti basta? Ah mira
Come a te s'avvicina Achille il forte,
Che gran furore e insiem vendetta spira
E inferocito anela alla tua morte.

Ettor non m'ode e alla battaglia aspira;
Ah che quivi l'attende iniqua sorte!
Ei vibra il ferro: quegli si raggira
E schiva il colpo colle braccia accorte.

Drizza poi l'asta sfolgorante luce;
Fermano il corso per mestizia i fiumi;
Già vola il crudo acciar... fermati, o truce.

Torcon lo sguardo inorridito i Numi;
Il colpo arrivò già, cadde il gran duce,
Cadde l'eroe di Troia, e chiuse i lumi².

Dunque, benché la compassione, rispetto ad altri temi (come la natura o il male, oppure l'uomo e la società, o, ancora, il rapporto tra la natura e la ragione), possa sembrare un tema marginale nella filosofia e nella personalità di Leopardi, si intuisce, da questi due esempi tratti dall'infanzia del poeta, che non è affatto così. Il sentimento della pietà, dell'amore per gli uomini e per i viventi – amore, tuttavia, affatto diverso dall'“amore universale” che Leopardi ha sempre ritenuto essere un che di assurdo e di ipocrita – ha sempre caratterizzato e, per così dire, dato forma al suo animo e al suo sentire, segnando con ciò anche una profonda distanza da quasi tutto il resto dell'umanità, da ciò che egli, appoggiandosi a un versetto del Vangelo, chiamava “mondo”.

Tale distanza, che già appare in tutta la sua nettezza in quel ricordo d'infanzia, spiega molte cose oscure o apparentemente paradossali del pensiero e della personalità di Leopardi. Colpisce, infatti, che sia lo stesso fanciullo, che una notte d'estate s'impietosì per una

² Leopardi, *Puerili*, in Id. *Tutte le opere*, Vol I, *La morte di Ettore*. Su questa poesia e sul rapporto di Leopardi con l'*Iliade*, cfr. Rigoni, *Leopardi e gli eroi omerici*, in Id. *Il pensiero di Leopardi*, Napoli, La scuola di Pitagora editrice, 2020.

luciolina, a descrivere, diventato ormai adulto, in un trattatello su Omero e l'epopea, la compassione come un moto dell'animo sostanzialmente *egoistico*. Bisogna supporre, tuttavia, che fosse proprio la nobiltà e sensibilità del suo animo, ossia la sua spiccata capacità di amare e di compatire, a spingerlo a queste lucide e fredde conclusioni. Sarebbe bello che gli uomini, invece di odiarsi, si amassero, che si compatissero invece di uccidersi, che fossero onesti, virtuosi e generosi l'un verso l'altro invece di essere soltanto egoisti, com'egli scrive in una lettera a Jacopssen; ma bisogna pur rendersi conto che le cose non stanno così, che gli uomini sono codardi, sciocchi, insensibili, del tutto simili insomma a quei due giovanotti che, in una lontana notte d'estate, hanno gettato a terra e polverizzato una lucciola – la prima della stagione.

Ciò che Leopardi pensava del *mondo*, ossia degli uomini e della società nel suo meccanismo – v'è da dire infatti che per Leopardi gli uomini non sono di per sé stessi malvagi, bensì lo diventano attraverso appunto l'educazione, affatto inadeguata che ricevono, e attraverso la vita all'interno di una società, quella moderna, ormai totalmente corrotta – è ben espresso in uno dei suoi *CXI Pensieri*:

Gesù Cristo fu il primo che distintamente additò agli uomini quel lodatore e precettore di tutte le virtù finte, detrattore e persecutore di tutte le vere; quell'avversario d'ogni grandezza intrinseca e veramente propria dell'uomo; derisore d'ogni sentimento alto, se non lo crede falso, d'ogni affetto dolce, se lo crede intimo; quello schiavo de' forti, tiranno de' deboli, odiatore degl'infelici; il quale esso Gesù Cristo dinotò col nome di mondo, che gli dura in tutte le lingue colte insino al presente³.

Nella visione storica di Giacomo Leopardi, Gesù Cristo segna, con il suo messaggio, la sua legge così diversa da quella precedente di Mosè, lo spartiacque tra un'epoca e un'altra. Egli nota, infatti, che il concetto di "mondo", per come viene descritto nel Vangelo, è assente, in realtà, negli scrittori e nei filosofi antichi anteriori a Gesù. Pertanto – questa la conclusione che ne trae Leopardi – se nell'età moderna e, in generale, dopo la venuta di Cristo, la società nel suo complesso (il "mondo") è causa di *corruzione*, sicché l'individuo, nato buono, diventa, se così si può dire, malvagio in seguito al suo ingresso nella società; ciò non si può affermare per quanto riguarda l'età antica, in cui l'individuo, invece di andare soggetto a un processo di corruzione, entrando, col passaggio all'età adulta, in società, acquisiva tutte quelle virtù che facevano di lui un buon cittadino e imparava, con ciò, ad amare la patria e a sacrificarsi per essa. Questo viene affermato chiaramente nel pensiero successivo a quello citato:

Negli scrittori pagani la generalità degli uomini civili, che noi chiamiamo società o mondo, non si trova mai considerata né mostrata risolutamente come nemica della virtù, né come corruttrice d'ogni buona indole, e d'ogni animo bene avviato. Il mondo nemico del bene è un concetto, quanto celebre nel Vangelo, e negli scrittori moderni, anche profani, tanto o poco

³ Leopardi, *Pensieri*, Milano, Feltrinelli, 2015, pensiero LXXXIV, cit. p. 132.

meno conosciuto dagli antichi. E questo non farà meraviglia a chi considererà un fatto assai manifesto e semplice, il quale può servire di specchio a ciascuno che voglia paragonare in materia morale gli stati antichi ai moderni: e ciò è che laddove gli educatori moderni temono il pubblico, gli antichi lo cercavano; e dove i moderni fanno dell'oscurità domestica, della segregazione e del ritiro, uno schermo ai giovani contro la pestilenza dei costumi mondani, gli antichi traevano la gioventù, anche a forza, dalla solitudine, ed esponevano la sua educazione e la sua vita agli occhi del mondo, e il mondo agli occhi suoi, riputando l'esempio più atto ad ammaestrarla che a corromperla⁴.

Tuttavia, se si deve affermare che le società antiche erano completamente diverse dalle società moderne – una differenza che Leopardi non si stancherà mai di sottolineare – e gli uomini antichi erano diversi dai moderni per ciò stesso che appartenevano a società diverse dalle moderne; non si può affermare che gli antichi fossero completamente diversi (in senso assoluto, cioè in quanto uomini) dai moderni: l'uomo, infatti, per quanto concerne la sua natura biologica e pulsionale, è sempre lo stesso: ciò che cambia nelle varie società è il modo in cui le sue passioni vengono indirizzate.

La scoperta che gli uomini sono portati naturalmente a odiarsi tra loro, poiché sempre preferiranno perseguire il bene proprio piuttosto che quello di un altro, è una scoperta che Leopardi compie in un'età precoce e che costituisce una di quelle idee che caratterizzarono il suo pensiero dall'inizio alla fine. Così, già nella p. 55 dello *Zibaldone* si trova scritto che

[...] pesa molto più l'odio che l'amore degli uomini, essendo quello molto più operoso. Qui si fermerebbero gli psicologi moderni, lasciando di cercare il principio di questa differenza ch'è manifestissimo, cioè l'amor proprio. Giacché chi segue il suo odio fa per se, chi l'amore per altrui, chi si vendica giova a se, chi beneficia giova altrui, né alcuno è mai tanto infiammato per giovare altrui quanto a se⁵.

L'amor proprio, caratteristica fondamentale di ogni vivente, implica di per sé stesso l'odio verso il proprio simile. Ciò che cambia dalla società antica alla società moderna, è che nell'antica gli individui si identificavano con la patria, sicché l'amor proprio dava origine all'amor di patria, da cui nascevano, germogliavano, per così dire, tutte le virtù. Ora l'assenza dell'amor patrio nelle società moderne implica una chiusura degli individui entro sé stessi, di modo che il loro amor proprio, invece di essere causa di virtù, è causa di egoismo. A ciò si aggiunga che la presenza della virtù nelle società antiche non esclude, in realtà, l'odio verso gli altri: semplicemente, essa lo indirizza altrove, ossia *al di fuori* della comunità, verso lo

⁴ *Ibidem*, pensiero LXXXV, cit. p. 133. Su questi due pensieri (l'LXXXIV e l'LXXXV) di Leopardi e, in generale, sul rapporto del poeta con Cristo e con la religione cristiana, cfr. Damiani, *Gesù Cristo e l'annunciazione del "mondo nemico del bene"*. *Sulla religione di Leopardi*, in AA. VV., *I volti moderni di Gesù. Arte Filosofia Storia*, a cura di Adinolfi e Goisis, Macerata, Quodlibet, 2013.

⁵ Leopardi, *Zibaldone*, p. 55. Su questa pagina dello *Zibaldone* e sul tema dell'amor proprio e dell'odio verso l'altro, cfr. Pinto, *L'archeologia delle emozioni: le pulsioni di morte nello Zibaldone*, in AA. VV., *Lo "Zibaldone" di Leopardi come ipertesto*, a cura di Maria de las Nieves Muñoz Muñoz, Firenze, Leo S. Olschki editore, 2012.

straniero, verso il nemico, affinché esso non distrugga la comunità stessa. L'odio è principio di distruzione e di disgregazione, e tale si rivela nella società moderna, in cui gli individui, chiusi ognuno nel proprio egoismo, si odiano tutti, benché segretamente, tra di loro.

Così, se si estende il concetto di mondo all'umanità nel suo complesso, e non solo a un tipo di società – quella moderna, ma anche quella imperiale romana dell'epoca di Cristo – in cui gli individui imparano, invece della virtù, l'egoismo; si può vedere come, a dominare tale mondo, il “mondo umano”, vi sia sempre la stessa legge: quella della forza, dell'odio, dell'oppressione del più debole da parte del più forte. Ci si chiede allora quale posto abbia la *pietà* nel mondo, se è vero che l'amor proprio implica di per sé l'odio verso l'altro, se è vero che i rapporti tra gli uomini sono soltanto rapporti di forza – e questo, si badi, anche in quelle società nelle quali le virtù spingono gli uomini a superare il proprio egoismo, giacché l'odio e la violenza, in questo caso, si riversano, come detto, al di fuori delle società stesse contro *altre* società. L'esperienza della lucciola e la lettura dell'*Iliade* devono aver avuto un forte impatto sul giovane Leopardi, e devono avergli insegnato che la compassione, un sentimento ch'egli comunque percepiva dentro di sé, non ha in realtà alcuno spazio nel mondo umano.

Eppure, è anche difficile affermare che il sentimento della compassione sia completamente inesistente, che sia estraneo alla realtà umana, quantunque sia in genere ininfluenza nel mondo degli uomini e nelle sue dinamiche. Ciò Leopardi lo sapeva perfettamente, e proprio per questo, ancora molti anni dopo l'episodio della lucciola, e nonostante il senso d'estraneità rispetto al mondo umano, potrà dichiarare: “Dall'odio poi verso la nostra specie, sono così lontano, che non solamente non voglio, ma non posso anche odiare quelli che mi offendono particolarmente: anzi sono del tutto inabile e impenetrabile all'odio”⁶. Così, la compassione diventa, nel pensiero leopardiano e nei frammenti dello *Zibaldone*, un vero *enigma*: se essa ha comunque una sua realtà nell'animo, v'è da interrogarsi sul rapporto di questa passione con l'amor proprio, origine di tutte le passioni. Se la compassione deve derivare anch'essa dall'amor proprio, per quale via la si potrà ricondurre a esso? E se invece la sua origine fosse un'altra, affatto diversa dall'amor proprio? Ma quale sarà allora quest'origine? Si può pensare che veramente nell'animo umano vi siano due principii differenti delle passioni, uno d'amore e uno di odio verso gli altri? Non sarebbe, con ciò, l'animo umano intrinsecamente scisso? E poi, l'amor proprio è come un camaleonte, che cambia pelle e sembianza, cosicché, a ben vedere, lo si può ritrovare dappertutto, anche là dove sembra di non poterlo scorgere.

La compassione, la sua presenza nell'animo umano rappresenta, quindi, un enigma. Per questo, ai tentativi, in realtà molto più frequenti, di ricondurre tale sentimento all'amor proprio – tentativi che trovano il loro apice nel trattatello su Omero e l'epopea del 1823 – si affiancano, nello *Zibaldone*, alcuni passi in cui si cerca di pensare la compassione, se non come affatto indipendente dall'amor proprio, almeno come un sentimento non egoistico ma veramente proteso verso l'altro. Questi luoghi sono soprattutto due pensieri, uno collocato nelle pagine iniziali dello *Zibaldone* (p. 108) e l'altro nelle pagine finali (pp. 4277-994279, 9 aprile 1827): nel primo si pone, per così dire, il problema e si afferma che la pietà sembra

⁶ Leopardi, *Operette morali*, Milano, BUR Rizzoli, 2013, *Dialogo di Timandro e di Eleandro*, cit. p. 499.

essere l'unica passione non riconducibile all'amor proprio; nel secondo si parla della compassione verso i morti, la quale è davvero impossibile ritenere di natura egoistica. Così, dopo aver affermato nel trattatello su Omero che la pietà non è altro che egoismo, dopo averla affatto esclusa dall'animo non solo delle bestie e dell'uomo primitivo (in tutto simile alle bestie), ma anche dell'uomo selvaggio che già ha un principio di civiltà, nel 1827 Leopardi, in certo modo, la riscopre e la ritrova, come sentimento gratuito e sincero, nell'atteggiamento, nei pensieri che gli uomini hanno verso i morti. Veramente commuove il pensare che una persona non c'è più, che non si potrà più rivederla, perché "tutto è finito per lei"⁷.

Questi due brani segnano l'inizio e la fine del mio lavoro, il quale è suddiviso in due parti: nella prima viene indagato il nesso della compassione con l'amor proprio e il suo rapporto con le altre passioni; nella seconda viene indagato invece il rapporto di essa con la legge naturale e con i costumi delle varie società umane, distinte sulla base del loro grado di sviluppo civile. In entrambe le parti ho svolto dei confronti con le posizioni di altri filosofi (soprattutto Rousseau) che hanno avuto, in relazione a questi temi, un'influenza diretta o indiretta su Leopardi. Ciò ho fatto ritenendo che questi confronti fossero utili anche per addentrarsi in misura ancora maggiore in questi problemi e nell'enigma della compassione.

I due temi (quelli delle due parti) sono intrinsecamente legati tra di loro: infatti, se la compassione è soltanto egoismo, se essa ha poca o nessuna influenza sull'animo umano, allora non può neppure essere assunta come fondamento del diritto naturale, come Rousseau aveva invece proposto nel *Discorso sulla disuguaglianza*; d'altra parte, se l'analisi delle religioni, dei costumi e delle leggi delle varie società umane, soprattutto di quelle più antiche, mostra che la pietà non esercita ruolo alcuno nel comportamento degli uomini e nel funzionamento delle loro società, allora si dovrà supporre che la pietà non solo è una passione riconducibile all'amor proprio, come tutte le altre, ma anche che non è un sentimento naturale e originario dell'animo umano, ma che è frutto dello sviluppo civile, della *sensibilità* e di una certa educazione. E questa è, in effetti, una tesi che spesso si affaccia nei testi leopardiani: gli uomini primitivi e selvaggi non sono per nulla toccati dalla pietà, gli antichi lo sono solo in parte, sicché v'è da credere che soltanto i moderni (dai quali però vanno esclusi gli uomini più rozzi, che sono la maggioranza) siano capaci, perché appartenenti a una società più evoluta e raffinata, di farsi toccare da tale sentimento.

⁷ "Non c'è forse persona tanto indifferente per te, la quale salutandoti, o lasciandoti in qualsivoglia maniera, e dicendoti, *non ci rivedremo mai più*, per poco d'anima che tu abbia, non ti commuova, non ti produca una sensazione più o meno trista. L'orrore e il timore che l'uomo ha, per una parte del nulla, per l'altra *dell'eterno*, si manifesta da per tutto, e quel *mai più* non si può udire senza un certo senso. [...] Io dunque da fanciullo aveva questo costume. Vedendo partire una persona, quantunque a me indifferentissima, considerava se era possibile o probabile ch'io la rivedessi mai. Se io giudicava di no, me le poneva intorno a riguardarla, ascoltarla, e simili cose, e la seguiva o cogli occhi o cogli orecchi quanto più poteva, rivolgendosi sempre fra me stesso, e addentrandomi nell'animo, e sviluppandomi alla mente questo pensiero: *ecco l'ultima volta, non lo vedrò mai più, o, forse mai più*. E così la morte di qualcuno ch'io conoscessi, e non mi avesse mai interessato in vita, mi dava una certa pena, non tanto per lui, o perch'egli mi interessasse allora dopo morto, ma per questa considerazione ch'io ruminava profondamente: *è partito per sempre – per sempre? Sì: tutto è finito rispetto a lui: non lo vedrò mai più: e nessuna cosa sua avrà più niente di comune colla mia vita.*" Leopardi, *Zibaldone*, p. 644, 11 febbraio 1821.

Tuttavia, non sarebbe allora auspicabile che la società progredisca ancora in questa direzione, affinché gli uomini diventino più sensibili e, con ciò, più virtuosi anche e magnanimi, più pronti a compatire e a soccorrere vicendevolmente? Questo è il messaggio contenuto nella lettera a Jacopssen citata in esergo; ma questo è anche l'atteggiamento più giusto che gli uomini possano avere gli uni verso gli altri, di fronte all'indifferenza della natura nei confronti del loro dolore e della loro sorte.

Nobil natura è quella
Che a sollevar s'ardisce
Gli occhi mortali incontra
Al comun fato, e che con franca lingua,
Nulla al ver detraendo,
Confessa il mal che ci fu dato in sorte,
E il basso stato e frale;
Quella che grande e forte
Mostra se nel soffrir, né gli odii e l'ire
Fraternali, ancor più gravi
D'ogni altro danno, accresce
Alle miserie sue, l'uomo incolpando
Del suo dolor, ma dà la colpa a quella
Che veramente è rea, che de' mortali
Madre è di parto e di voler matrigna.
Costei chiama inimica; e incontro a questa
Congiunta esser pensando,
Siccome è il vero, ed ordinata in pria
L'umana compagnia,
Tutti fra se confederati estima
Gli uomini, e tutti abbraccia
Con vero amor, porgendo
Valida e pronta ed aspettando aita
Negli alterni perigli e nelle angosce
Della guerra comune⁸.

⁸ Leopardi, *La ginestra o il fiore del deserto*, in Id. *Canti*, Milano, Feltrinelli, 2016, vv. 111-135.

Nell'altro si può ancora trovare un po' d'affetto e di consolazione, ma la natura è completamente insensibile, e non tiene in maggior conto una città umana, che può distruggere in pochi istanti con l'esplosione di un vulcano, di un formicaio schiacciato da un pomo. Come diceva anche Voltaire nel *Poemetto sul disastro di Lisbona*, che Leopardi conosceva, "la natura è muta" e "Dio è indifferente"⁹.

⁹ Che Leopardi avesse letto il poemetto di Voltaire lo si deduce dal fatto che egli ne cita un verso nello *Zibaldone*, nella p. 4174 del 22 aprile 1826, quella del giardino malato. Le posizioni dei due filosofi, per quanto riguarda il problema del male sono le stesse. Si può notare che in entrambi la tesi pessimistica, ossia la negazione dell'asserto "Tutto è bene" sostenuto da Leibniz e da Pope (che nel poemetto di Voltaire costituisce il bersaglio polemico), è motivata da un'esigenza di *pietà* per la sorte umana, per i dolori che gli uomini sperimentano in vita e per la morte, il sonno eterno che pone fine a tutti i dolori. Il pensare, dunque, che tutti i nostri mali siano in realtà necessari perché appartenenti all'ordine delle cose – la natura segue le sue leggi, si sa, e non si può certo pretendere che essa si adoperi per procurare ai singoli esseri la loro propria individuale felicità – non consola per nulla chi è stato colpito da una sventura, come i sopravvissuti del terremoto di Lisbona del 1755. "Forse che i miseri abitanti di questi desolati lidi,/ Nell'orrore dei loro tormenti, si sentirebbero consolati/ Se qualcuno dicesse loro: 'Cadete, spegnetevi serenamente;/ Per la felicità del mondo si distruggono le vostre dimore./ Altre mani costruiranno i vostri palazzi incendiati./ Altri popoli vedranno la luce tra le vostre mura abbattute;/ Il Nord si arricchirà grazie alle vostre perdite fatali./ Tutte le vostre disgrazie sono un bene per le leggi universali./ Dio vi vede con lo stesso occhio che rivolge ai vili vermiciattoli/ Di cui sarete preda in fondo alle vostre tombe'./ Che orribile linguaggio per degli sventurati!/ Crudeli, ai miei dolori non aggiungete l'oltraggio." Voltaire, *Poemetto sul disastro di Lisbona*, in Voltaire, Rousseau, Kant, *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, a cura di Andrea Tagliapietra, Milano, Bruno Mondadori, 2004, vv. 59-70.

I. LA COMPASSIONE NELLO *ZIBALDONE*. UN PERCORSO

1. “...compassione, la quale io dico che è l’unica qualità umana che non abbia nessunissima mescolanza di amor proprio”

L’*essai* leopardiano sulla compassione – come lo definisce A. Prete¹⁰ – si può far cominciare da una pagina dello *Zibaldone* scritta nel 1820, la prima, in ordine cronologico, dedicata dal poeta a questo tema, e che sarà utile tener sempre presente per comprendere le considerazioni che Leopardi svolgerà negli anni successivi: essa è davvero l’inizio del nostro percorso.

Vedi come la debolezza sia cosa amabilissima a questo mondo. Se tu vedi un fanciullo che ti viene incontro con un passo traballante e con un cert’aria d’impotenza, tu ti senti intenerire da questa vista, e innamorare di quel fanciullo. Se tu vedi una bella donna inferma e fievole, o se ti abbatti ad esser testimonia a qualche sforzo inutile di qualunque donna, per la debolezza fisica del suo sesso, tu ti sentirai commuovere, e sarai capace di prostrarti innanzi a quella debolezza e riconoscerla per signora di te e della tua forza, e sottomettere e sacrificare tutto te stesso all’amore e alla difesa sua. Cagione di questo effetto è la compassione, la quale io dico che è l’unica qualità umana che non abbia nessunissima mescolanza di amor proprio¹¹.

Questo, dunque, ciò che Leopardi scrive sulla compassione in una delle prime pagine dello *Zibaldone*, molte delle quali sono dedicate all’analisi delle passioni umane, analisi che si basa certamente sulle letture che Leopardi andava facendo in questi anni, ma anche su certe sue esperienze biografiche e, soprattutto, su un esame accurato di sé stesso e del proprio animo. Così, in queste prime pagine risalenti al 1820 o ad anni precedenti, si intrecciano riflessioni che hanno per oggetto l’invidia – passione che Leopardi considera assolutamente naturale

¹⁰ “[...] quando nell’estate del 1827 Leopardi compila gli *Indici* del suo *Zibaldone*, nelle ‘polizzone’ accoglie trenta passi sotto la voce *Compassione*, e altri frammenti li allinea sotto una sequenza di lemmi che comincia con *Compassione*, altri passaggi ancora li dispone sotto la voce *Compassione verso le bestie* e sotto la voce *Compassione verso i morti*. Luoghi che saranno accolti quasi per intero all’interno della grande scheda, o ‘polizzone non richiamata’, com’è detta dagli studiosi delle carte leopardiane, intitolata *Trattato delle passioni*. A questi passi vanno aggiunti quelli – in verità pochi – scritti dopo la stesura degli *Indici*, e cioè nella fase in cui via via si diradano sempre di più i pensieri affidati alle carte. Nello *Zibaldone* c’è dunque un *essai* sulla compassione: certo, per frammenti, per nuclei discorsivi, per escursioni e ritorni, per preludi e riprese”. A. Prete, *Compassione. Storia di un sentimento*, Torino, Bollati Boringhieri editore, 2013, p. 111.

¹¹ Leopardi, *Zibaldone*, p. 108.

nell'uomo – il desiderio della felicità, l'amicizia, l'egoismo e le illusioni, che tanta parte hanno nella filosofia leopardiana¹².

La cura con la quale egli riflette sulle passioni, l'attenzione che egli pone nel considerare ogni minimo dettaglio della vita quotidiana che possa esser utile per comprendere la natura umana e cogliere le più sottili sfumature delle nostre passioni e i legami onde esse si relazionano l'una con l'altra, possono far tornare alla mente del lettore *La favola delle api* di B. Mandeville, o il *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini* di J. J. Rousseau. E difatti, se l'influenza di Mandeville nel pensiero leopardiano è quantomeno dubbia, è invece sicura quella di Rousseau e del *Discorso* del 1755, come si può evincere anche da alcune di queste prime pagine dello *Zibaldone*, specialmente dalla 56 – pagina assai importante per la definizione di alcuni concetti cardine del sistema filosofico leopardiano¹³.

Maria de las Nieves Muñiz Muñiz delinea in un articolo¹⁴ il rapporto, invero assai complesso, del pensiero leopardiano con quello di Rousseau; ne emerge che Leopardi sarebbe venuto a conoscenza della filosofia rousseauiana già nel 1811 (all'età di 13 anni), anno di composizione della *Dissertazione sopra l'anima delle bestie* in cui si trova una citazione del *Discorso sopra l'origine della ineguaglianza*, che l'adolescente Leopardi avrebbe trovato però non nel *Discorso* medesimo (ch'era presente nella biblioteca paterna tradotto in lingua italiana, laddove il passo citato è in francese), ma all'interno delle *Pensées*, una raccolta di passi tratti dalle opere del pensatore ginevrino realizzata da un editore cattolico, Laurent Prault. La raccolta contribuì non poco alla diffusione del pensiero di Rousseau ed è, anche per Leopardi, la principale fonte di conoscenza di esso¹⁵: alle *Pensées*, infatti, conosciute in età così acerba, Leopardi sarebbe tornato anche negli anni seguenti, in età più matura, traendone spunti per certe riflessioni dello *Zibaldone* (tra cui anche una proprio sulla compassione, che sarà citata in seguito) e poi, nel 1829, per la composizione dei *CXI Pensieri*. Tra le opere originali di Rousseau, molte delle quali presenti nella biblioteca di Recanati in francese o in italiano, Leopardi avrebbe letto sicuramente il *Discorso sopra l'origine della ineguaglianza degli uomini*, nella traduzione di N. Rota (Venezia 1797). Non è

¹² Negli *Indici* dello *Zibaldone*, realizzati nel 1827, Leopardi aveva inserito i passi che concernono la compassione - alcuni dei quali, come si vedrà, sono tratti da un micro-trattato ch'egli scrisse nel 1823 su Omero e sull'*Iliade* - nel *Trattato delle passioni*, nel quale sono inserite anche tutte le sue riflessioni sull'amor proprio, sull'egoismo, sul desiderio, sull'invidia, sulla disperazione, sull'amicizia ec. Sulla struttura dello *Zibaldone* e sulle ricerche filologiche condotte sugli *Indici* di Leopardi che hanno poi condotto alla pubblicazione dello *Zibaldone tematico*, cfr. F. Cacciapuoti, *La forma della scrittura nello Zibaldone di Giacomo Leopardi. Dalla circolarità al progetto*, in AA. VV. *Lo "Zibaldone" di Leopardi come ipertesto*, a cura di M. de las Nieves Muñiz Muñiz, Firenze, Olschki, 2012.

¹³ Sul contenuto filosofico di questa pagina dello *Zibaldone* cfr. E. Severino, *Il nulla e la poesia*, Milano, BUR Rizzoli, p. 44 e sgg.

¹⁴ M. De las Nieves Muñiz Muñiz, *Il Rousseau di Leopardi: tracce di lettura in Giacomo dei libri. La biblioteca Leopardi come spazio delle idee*, a cura di F. Cacciapuoti, Electa.

¹⁵ Vi sono poi, citate nell'articolo perché presenti nella biblioteca del conte Monaldo, delle fonti di conoscenza indirette del pensiero di Rousseau, come *Il ragionamento sopra l'opera di Rousseau* di Gian Rinaldo Carli, *Il deismo confutato da se medesimo* di Nicolas Sylvestre Bergier, *Dei fondamenti della religione e dei fonti dell'empietà* di Antonio Valsecchi e *Filosofia morale* di Zanotti, tutte opere di apologisti della religione note a G. Leopardi.

chiaro, tuttavia, a quale anno risalga la lettura integrale del *Discorso*: si può ipotizzare però che tale lettura fosse già stata portata a termine nel 1820. Più incerta è invece la lettura delle altre opere del pensatore ginevrino.

Si può quindi congetturare che anche il pensiero di p. 108 si ispiri a certe riflessioni di Rousseau contenute, in particolare, nella Prefazione del *Discorso*¹⁶. La compassione assume, dunque, un ruolo cruciale sia nel pensiero di Rousseau che nel pensiero di Leopardi, dal momento che è su di essa, e sulla sua distinzione dall'amor proprio, che si basa la possibilità di fondare un *diritto naturale*, e, di conseguenza, una società – la quale per Leopardi, si tenga presente, deve tenere assieme degli esseri (gli uomini), che per natura si odiano tra di loro.

Lasciando dunque tutti i libri scientifici, che non ci apprendono che a veder gli uomini quali si son fatti, e meditando sulle prime e più semplici operazioni dell'anima umana, credo di scorgervi due principi anteriori alla ragione: uno dei quali ci interessa ardentemente al nostro benessere e alla conservazione di noi stessi, e l'altro c'ispira una ripugnanza a veder perire o soffrire ogni essere sensibile, e principalmente i nostri simili.

Dal concorso e dalla combinazione, che il nostro spirito sa fare di questi due principi, senza che sia necessario farvi entrare quello della socievolezza, mi sembrano scaturire tutte le regole del diritto naturale; regole che la ragione è in seguito costretta a ristabilire su altri fondamenti, quando, per i suoi sviluppi successivi, sia riuscita a soffocare la natura¹⁷.

La critica che Rousseau rivolge ai filosofi che prima di lui si erano interessati di diritto naturale è quella di essere incappati in un circolo vizioso, per cui la società, coi suoi progressi scientifici e filosofici, costituirebbe necessariamente il presupposto per poter comprendere quelle stesse leggi naturali, sulle quali essi vorrebbero fondare la società. Ciò perché essi intendevano le leggi naturali come regole della *ragione*, le quali pertanto possono essere scoperte e rese note soltanto da profondi filosofi metafisici, laddove, per Rousseau, le leggi di natura devono essere delle norme che ogni uomo (anche l'uomo primitivo) possa scoprire facilmente dentro di sé. Le leggi naturali insomma devono parlare all'uomo con la voce della natura, devono cioè essere degli *istinti*. Soltanto così si può risolvere il problema del diritto naturale.

Tali istinti sono, per Rousseau, come si è visto, sostanzialmente due, ch'egli distingue nettamente: l'amore di sé (o istinto di conservazione) e la ripugnanza nel vedere un essere vivente soffrire, ossia la pietà. Può essere che Leopardi abbia cominciato a riflettere sulla compassione dopo aver letto queste pagine del *Discorso* di Rousseau. Anch'egli, infatti, scrive che la compassione è altra cosa dall'amor proprio, che da esso è nettamente distinta,

¹⁶ Vi sono, in realtà, delle considerazioni sulla compassione anche nel libro IV dell'*Emilio*, ma ciò che afferma Leopardi a p. 108 dello *Zibaldone* è più vicino, concettualmente, alle considerazioni contenute nella *Prefazione* del *Discorso*; inoltre non è detto che Leopardi abbia letto l'*Emilio*, almeno in questo lasso di tempo, giacché l'*Emilio* non era nemmeno presente nella biblioteca paterna. I passi ch'egli ha tratto da quest'opera - alcuni dei quali sono certamente anche molto rilevanti per il suo pensiero - provengono infatti dalle *Pensées*.

¹⁷ Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, in Id. *Discorsi*, trad. it. di Rodolfo Mondolfo, Milano, BUR Rizzoli, 2022, Prefazione, cit. p. 88.

che a esso pertanto non si può ricondurre, come invece si può e si deve fare a proposito delle altre passioni, persino di quelle che a prima vista sembrano assai lontane da esso, perché – almeno in apparenza – completamente rivolte all’altro, come l’amore e l’amicizia.

Ma come sempre accade nello *Zibaldone*, il *Discorso* di Rousseau (se davvero sono state le considerazioni di Rousseau sulla compassione ad ispirare il poeta) è solo un punto di partenza per le analisi di Leopardi, il quale, già nella p. 108, della compassione descrive pressoché tutti gli aspetti.

Si apprende così che per Leopardi la compassione è determinata, quanto al suo manifestarsi, dalla vista della *debolezza* dell’altro (la debolezza, infatti, è cosa amabile¹⁸), la quale diventa come “signora” della nostra anima e della nostra forza e che, a differenza dell’eroismo e di ogni altro sacrificio compiuto per amicizia o per amore, o anche per dovere verso la propria patria; non sembra avere, come diceva Rousseau, “nessuna mescolanza di amor proprio”. Difatti l’amicizia e l’amore – questa la differenza fondamentale rispetto alla compassione – sono sentimenti esclusivi, che implicano cioè una *preferenza* per una persona in particolare, cosicché è evidente che l’amor proprio gioca in queste passioni un ruolo fondamentale, e che ne è anzi la *precondizione*¹⁹. Il sacrificio che si compirebbe per una certa persona non lo si farebbe per un’altra.

Ma la compassione che nasce nell’animo alla vista di uno che soffre è un miracolo della natura che in quel punto ci fa provare un sentimento affatto indipendente dal nostro vantaggio o piacere, e tutto relativo agli altri, senza nessuna mescolanza di noi medesimi. E perciò appunto gli uomini compassionevoli sono sì rari, e la pietà è posta, massimamente in questi tempi, fra le qualità le più riguardevoli e distintive dell’uomo sensibile e virtuoso²⁰.

Infatti, il sorgere nell’animo della compassione dipende anche dalle dinamiche che si instaurano tra essa e le altre passioni, sicché in tempi (quelli della società moderna) nei quali

¹⁸ L’*amabilità* (come caratteristica che appartiene al soggetto da compatire) è, per Leopardi, il presupposto per cui la compassione effettivamente sorge nell’animo di un uomo. Sono molti gli elementi che concorrono nel rendere un soggetto amabile e, quindi, degno (per noi) di compassione; tra questi si possono ricordare: la debolezza, la fragilità, la sofferenza, ma anche la virtù, il valore personale - giacché si compatisce soprattutto chi si ritiene essere immeritevole delle sventure che patisce - e, persino, la bellezza fisica, che rende le donne maggiormente amabili degli uomini.

¹⁹ Seppure sia importante distinguere la compassione dall’amore e dall’amicizia, sentimenti, anch’essi, di apertura verso l’altro, e affermare quindi che la compassione è un sentimento più *ampio* di quelli, nel senso cioè che si può rivolgere anche verso persone estranee e che nulla hanno a che fare con noi; tuttavia, non si può neppure negare che la pietà sia strettamente intrecciata con tali sentimenti. E ciò per due motivi: perché, com’è evidente, ognuno di noi è maggiormente incline a provare pietà per persone che gli sono particolarmente care; perché - se si considera anche l’altro lato, quello cioè di chi viene compatito - ci si sente consolati e come sollevati dal proprio dolore, se a compatirci non è una persona qualsiasi, bensì una persona che amiamo particolarmente. Non sempre, infatti, un gesto di pietà può esser ben accetto, giacché talvolta, se tale gesto proviene dalla persona sbagliata ovvero giunge nel momento sbagliato, può esser percepito come un’offesa all’orgoglio di chi soffre, come s’egli non fosse capace di superare da solo il proprio dolore.

²⁰ Leopardi, *Zibaldone*, p. 108. La compassione è definita un “miracolo della natura” perché, almeno in apparenza, non riconducibile all’amor proprio.

l'egoismo, per la scomparsa delle illusioni, è tanto diffuso, è certamente raro trovare uomini inclini a lasciare che essa s'insinui nell'animo. Non è certo la debolezza dell'altro a determinare, da *sola*, il sorgere della compassione: vi sono anche altri fattori di cui bisogna tener conto.

Poiché, come dice Mandeville, ogni passione si riferisce all'amor proprio – il che è ovviamente un principio importante per elaborare una teoria strutturata e coerente delle passioni, come sapeva anche Leopardi – per comprendere quale sarà la condotta tenuta da un uomo in una determinata circostanza, occorre discernere qual è la *passione* che in quel dato momento esercita maggiore influenza sull'anima, occorre capire cioè qual è l'*oggetto* che maggiormente sta a cuore a quel determinato individuo, in quel dato momento. Non esiste una passione che sia talmente forte da imporsi sempre e in ogni caso sulle altre, indipendentemente dalla persona che la prova e dalle circostanze in cui essa si manifesta. Quale passione più forte dell'amore materno? Eppure, dice Mandeville (e le sue considerazioni sono assai importanti anche per comprendere la compassione stessa ed il suo modo di manifestarsi), può anche accadere che una madre uccida il proprio figlioletto – e ciò non già perché ella sia un mostro, bensì perché una qualche altra passione più forte (almeno in quel momento) dell'amore materno e della pietà si è imposta nella sua anima. Una tale passione può certamente essere la vergogna, ossia la paura, che può sopraffare una fanciulla casta e ben educata, di perdere la stima degli altri, se essi venissero a sapere del bimbo che porta in grembo.

Tutte le madri amano naturalmente i loro figli, ma poiché questa è una passione e tutte le passioni hanno la propria radice nell'egoismo, la passione dell'amore materno può essere vinta da un'altra passione più forte che agisca su quell'egoismo che, se nulla fosse accaduto, l'avrebbe spinta ad avere cara la prole. Una comune prostituta, nota per essere tale, difficilmente ucciderà il figlio, anzi persino quelle donne che si fanno complici in furti e assassini si rendono colpevoli di questo crimine, e non perché siano meno crudeli o più virtuose, ma perché hanno perduto in maggior misura il senso del pudore e il timore della vergogna difficilmente le impressiona²¹.

Si tenga anche presente il fatto che l'amore materno si sviluppa e cresce d'intensità via via che il bambino cresce e che il legame con la madre si fa più forte. Per questa ragione, dice Mandeville, l'amore materno è una passione alquanto debole quando ancora il bambino non è nato, poiché la madre non può ancora vederlo né sentirlo piangere né accudirlo in alcun modo; non può neppure averne compassione, giacché anche la compassione generalmente non si esercita che verso oggetti (persone o animali) che noi possiamo vedere e di cui possiamo constatare la sofferenza. Così, se il senso di vergogna per aver ceduto, in un momento di debolezza, alla lussuria è eccessivamente forte, ella sarà portata a compiere un gesto disperato verso sé stessa o verso il bambino, e nulla potrà trattenerla, né la pietà né l'amore materno.

²¹ Mandeville, *La favola delle api*, trad. it. di Clara Valenziano, Milano, BUR Rizzoli, 2021, Nota C, cit. p. 58.

Come la vergogna può ostacolare il sorgere della pietà e dell'amore fino a imporsi su questi sentimenti, lo stesso possono fare l'odio e l'invidia, passioni tanto forti quanto la vergogna, perché radicate anch'esse nell'amor proprio e nell'orgoglio (illimitato) che ognuno porta verso sé stesso. Così, è chiaro che è assai difficile avere compassione di una persona verso la quale, per qualche ragione, si prova odio o invidia; è chiaro cioè che occorre fare un grande lavoro su di sé e sui propri pensieri e sulle proprie passioni per far sì che la compassione, anche in tali casi e verso tali persone, prenda possesso dell'animo nostro e determini le nostre azioni.

2. *L'invidia contrapposta alla compassione*

La teoria delle passioni che certamente si avvicina di più a quella di Giacomo Leopardi è quella che Bernard Mandeville tratteggia ne *La favola delle api*, le cui *Note* si possono considerare quasi come un trattato delle passioni, ancorché, come detto, sia poco probabile che Leopardi abbia letto quest'opera. Tuttavia, la somiglianza della concezione antropologica di Leopardi e di quella di Mandeville è sorprendente, soprattutto per quanto concerne il problema della compassione. Il principio fondamentale della teoria di Mandeville, che è lo stesso della teoria di Leopardi, è che ogni passione di cui l'uomo è affetto deriva dall'amor proprio, ne è come una modificazione. Così, nelle varie coppie di passioni opposte, quella che di volta in volta s'afferma, è quella che, in relazione all'educazione dell'individuo, alla sua intelligenza e alle circostanze esteriori, è legata con più forza all'amor proprio e all'oggetto che, in quel momento, è, per l'individuo, di maggior interesse.

Ciò vale anche per la coppia di passioni invidia e compassione, le quali sono strettamente legate, perché il manifestarsi dell'una dipende dal manifestarsi – o dal non manifestarsi – dell'altra; il che Mandeville spiega con dovizia d'esempi. In generale quel che si può rilevare nel comportamento degli uomini è che essi provano compassione soltanto per quelle persone che non hanno ragione d'invidiare. Ciò è evidente, dice Mandeville, per esempio, nei pittori di talento, i quali, quando ancora hanno da imparare dal loro maestro, tendono a invidiarlo e, quindi, a odiarlo segretamente, finché, dopo essersi perfezionati nella loro arte, non riescono ad eguagliare il loro insegnante, o anche a superarlo; al che l'invidia cessa, ed essi possono allora compatire il loro maestro (se non altro per essere artisticamente da meno di loro), o addirittura desiderare di farselo amico.

In che modo strano ci governano le nostre passioni! Noi invidiamo un uomo che è ricco e lo odiamo, cessiamo di essere agitati dalla passione e la minima benevolenza da parte sua ce lo rende amico, e se poi gli diventiamo evidentemente superiori, possiamo anche compatire le sue disgrazie²².

²² Mandeville, *La favola delle api*, Nota N, cit. p. 121.

L'invidia, dice Mandeville, è assolutamente universale, poiché non v'è uomo, in questo mondo, che non abbia provato questa passione almeno una volta nella sua vita. Ciò dipende dal fatto che essa trae origine dall'*orgoglio* (altra passione di cui non si ha ragione di dubitare l'universalità²³), del quale anzi è diretta conseguenza. L'invidia infatti è un misto di dolore e di rabbia che si prova nei confronti di chi possiede (immeritatamente, secondo noi) qualcosa che anche noi vorremmo avere. Nulla è più frequente, infatti, se ci si riflette, della lamentela nei confronti del mondo, in cui gli immeritevoli e gli indegni soltanto hanno fortuna. Tale lamentela deriva dal semplice fatto che gli uomini, abituati a tenersi da più di tutti gli altri, il che propriamente si chiama *orgoglio*, non possono sopportare che qualcun altro si dimostri migliore di loro.

Per questo tutti sono soggetti a provare invidia, sebbene questa, per via della molteplicità dei sintomi cui dà luogo, sia talvolta difficile da individuare. Infatti, benché spesso essa appaia in modo piuttosto evidente nei discorsi e negli atteggiamenti delle persone (soprattutto di quelle più rozze, le quali, non sapendo neppure comprendere ch'è l'invidia l'origine di certi loro discorsi e atteggiamenti, non sanno neppure nasconderla), altre volte invece viene celata e dissimulata, di modo che occorrono delle osservazioni più acute e accurate per individuarla.

Per convincersi dell'universalità dell'invidia basta scorrere gli esempi riportati da Mandeville: vi si possono ritrovare le persone rozze e ignoranti che difficilmente sanno porre dei freni alle loro passioni e che, se non vi fossero le leggi, potrebbero anche giungere a fare violenza a chi è oggetto della loro invidia; vi sono i letterati, nei quali tale passione, seppure sapientemente dissimulata, traspare nel dolore che provano quando leggono un buon libro di qualche loro rivale, nonché nell'eccessiva severità con cui giudicano gli scritti altrui; vi sono i pittori, come s'è detto; ma vi sono anche le belle fanciulle che si odiano vicendevolmente al primo sguardo; vi sono gli scolari, la cui abnegazione, il cui impegno allo studio non è motivato da altro se non dal bisogno di dimostrarsi da più dei compagni (l'emulazione, dice Mandeville, non è che invidia); vi sono infine i bambini capricciosi e persino i cavalli da corsa.

Noi possiamo spesso osservare nelle bestie lo stesso comportamento che quotidianamente vediamo nei bambini che la troppa indulgenza ha reso capricciosi. Se essi rifiutano, per capriccio, di mangiare quel che hanno chiesto, e noi riusciamo a convincerli che qualcun

²³ Così Mandeville definisce l'orgoglio: "L'orgoglio è quella naturale facoltà per la quale ogni mortale, che abbia capacità d'intendere, sopravvaluta sé stesso e crede di sé cose migliori di quel che potrebbe ammettere qualunque giudice imparziale che ben conoscesse i suoi meriti e la sua vita." E così ne dimostra l'universalità: "Il carattere peculiare di questa facoltà è che coloro i quali più degli altri ne sono affetti, sono i meno disposti a tollerarla negli altri; laddove, per tutti gli altri vizi, quelli che maggiormente ne sono colpevoli sono anche i più disposti alla comprensione. L'uomo casto detesta la fornicazione, e l'ubriachezza è aborrita dal temperante, ma nessuno è tanto offeso dall'orgoglio del prossimo quanto chi è massimamente orgoglioso, e se qualcuno può perdonargli, questi è l'uomo modesto; dal che ritengo che si possa giustamente concludere che, poiché l'orgoglio risulta odioso a tutti, ciò significhi che tutti ne patiscono." *La favola delle api*, Nota M, cit. p. 105.

altro, magari il cane o il gatto, sta per prendere quel cibo, la smetteranno immediatamente e mangeranno con appetito²⁴.

Di tutto ciò (ossia dell'universalità dell'invidia e della molteplicità delle forme in cui essa si manifesta) era pienamente consapevole anche Leopardi, il quale, come Mandeville, per dimostrare tale opinione ricorreva a moltissimi esempi – esempi di vita quotidiana, di esperienza personale, giacché Leopardi scorge l'invidia innanzitutto *dentro* di sé²⁵. Una testimonianza di ciò si trova in una delle prime pagine dello *Zibaldone*, in cui Leopardi prende in considerazione un certo costume dei padri Cappuccini, ch'egli non aveva mai capito fino in fondo, ma che, grazie a un'esperienza personale, per la prima volta gli riesce di comprendere.

Soleva considerar come una pazzia quello che dicono i Cappuccini per iscusarsi del trattar male i loro novizzi, il che fanno con gran soddisfazione, e con intimo sentimento di piacere, cioè che anch'essi sono stati trattati così. Ora l'esperienza mi ha mostrato che questo è un sentimento naturale, giacch'io giunto appena per l'età a svilupparmi dai legami di una strettissima educazione e tuttavia convivendo ancora nella casa paterna con un fratello minore di parecchi anni [...] se non perch'era mutato il genere della vita nostra che convivevamo con lui, anch'egli partecipava non poco alla nostra larghezza, ed avea molto più comodi e piaceruzzi che non avevamo noi in quell'età, e molto meno incomodi e noie e lacci e strettezze e gastighi, ed era perciò molto più petulante ed ardito di noi in quell'età, perciò io ne risentiva naturalmente una verissima invidia [...]²⁶.

Ma, compreso dunque che l'uomo può provare compassione soltanto se, in quel dato momento e verso quella certa persona, non prova invidia; perché dovrebbe egli provar compassione per chi soffre? Se anche la compassione, com'ogni altro sentimento altruistico, dev'esser ricondotta all'amor proprio, come Leopardi cercherà di fare più avanti (soprattutto nei testi dello *Zibaldone* scritti durante il 1823); allora essa dev'essere in qualche modo *piacevole*²⁷ per l'individuo che la sperimenta. Che l'invidia sia piacevole è abbastanza chiaro, giacché, facendo del male all'altro, o semplicemente ritenendosi offeso, per qualche motivo, dall'altro, l'invidioso s'illude di agire sulla *causa* della sua propria infelicità; ma che lo sia la compassione, la quale è un partecipare della sofferenza altrui e, quindi, ancora un soffrire, è

²⁴ Mandeville, *La favola delle api*, Nota N, cit. p. 118.

²⁵ Ed è forse proprio questo intravedere l'invidia prima di tutto dentro di sé a convincere Leopardi dell'universalità di questa passione: l'esperienza, l'analisi di sé e dei moti del proprio animo vale più di qualsiasi testo filosofico.

²⁶ Leopardi, *Zibaldone*, p. 45.

²⁷ Il tema della *piacevolezza* della compassione, ossia della dolcezza che pure si prova quando si compatisce un uomo o un animale che soffre o che sta per morire, è un tema rilevante di cui si discuterà più avanti. Può essere che sia stata proprio la constatazione di una tale piacevolezza a indurre Leopardi a considerare la compassione essenzialmente come un atto di *autocompiacimento* dell'individuo e del suo amor proprio, e, quindi, come un atto di puro, benché celato, *egoismo*.

meno chiaro. Leggendo il testo di Mandeville, (che davvero ricorda per certi aspetti le riflessioni leopardiane sulla compassione), sembra di capire che la compassione sia legata, o addirittura s'identifichi, con la soddisfazione, che certo gonfia d'orgoglio, d'essere in una condizione di *superiorità* rispetto alla persona che viene compatita, laddove, in una condizione d'inferiorità, la passione che in genere si prova è l'invidia; e l'invidia, come detto, impedisce generalmente l'insorgere della compassione, di modo che è assai difficile compatire chi si ritiene, per qualche motivo, superiore a noi.

Si noti che tale superiorità della persona verso la quale si prova invidia non necessariamente è una superiorità reale, giacché non necessariamente s'invidia chi possiede dei beni che noi non abbiamo e che vorremmo avere: s'invidia altresì chi possiede ciò che anche noi abbiamo ma che l'ha ottenuto con minor sforzo. In questo fatto – che altri cioè ottenga facilmente un bene che noi abbiamo penato per avere – intravediamo una somma ingiustizia, che spesso si tramuta nel desiderio di vendicarsi verso colui ch'è oggetto della nostra invidia. La considerazione dei beni e della felicità dell'altro ferisce l'io nell'intimo, ossia nell'immagine, nel concetto stesso ch'egli ha di sé. Per questa ragione l'invidia può facilmente essere causa di comportamenti violenti e crudeli, dove ogni pietà risulta rigorosamente bandita. Della *crudeltà* che trae origine dall'invidia Leopardi scrive in un altro pensiero dello *Zibaldone*, in cui riporta un fatto reale che gli è stato raccontato:

[...] io so di una donna desiderosa di concepire che bastonava fieramente una cavalla pregna, dicendo, tu gravida e io no. L'invidia e l'odio altrui per le felicità che hanno, cade ordinariamente sopra quei beni che noi desideriamo di avere e non abbiamo, o de' quali vorremmo essere gli unici possessori ed esempi²⁸.

L'invidia genera sovente la crudeltà – ch'è l'opposto della compassione –, non soltanto per via della volontà di vendetta ch'ispira nell'io l'orgoglio ferito, ma anche per via del fatto che la persona oggetto di questa passione appare all'io come assolutamente felice, in una condizione, cioè, di superiorità e di forza che rende inutile e insensato ogni esercizio di pietà verso di essa. Perché compatire, infatti, chi ci appare forte e come immune dal dolore e dalla fragilità umana?

Ora se nell'esercizio della violenza e della crudeltà originato dall'invidia l'io si compiace nel vendicarsi della felicità dell'altro e nell'abbassare la sua superiorità, anche nell'esercizio della compassione, per Leopardi (ma ciò emergerà soprattutto nei pensieri dello *Zibaldone* del 1823, e, in special modo, nel trattatello su Omero e l'epopea), l'io sperimenta una sorta di *autocompiacimento* di sé: egli infatti non solo si trova, in questo caso, rispetto all'altro, in una condizione di superiorità, ch'è appunto il presupposto per compatire un'altra persona, ma si comporta anche in modo nobile, rinunciando all'uso della propria forza. Nell'esercizio della pietà, cioè, l'io si compiace non già della violenza esercitata sull'altro, bensì dell'aiuto e

²⁸ Leopardi, *Zibaldone*, p. 204, 10 agosto 1820.

del soccorso che gli porta, meravigliandosi della sua propria generosità e della sua capacità di rinunciare, in quest'occasione, al proprio egoismo.

3. *Stranezze nel meccanismo della compassione*

Ma vi è, per Leopardi, anche un altro elemento che ha una certa influenza sull'insorgere della compassione, e che non concerne, come fanno le passioni, il soggetto che compatisce, bensì il soggetto ch'è compatito; e questo elemento è la *bellezza*, poiché ciò ch'è bello è anche di per sé amabile.

La compassione è determinata in gran parte dalla bellezza rispetto ai nostri simili, così anche rispetto agli altri animali, quando noi li vediamo soffrire. Che poi oltre la bellezza, una grande e somma origine sia la differenza del sesso, è cosa troppo evidente, quando anche l'amore non ci prenda nessuna parte. P. e. ci sono molte sventure reali e tuttavia ridicole, delle quali vedrete sempre ridere molto più quella parte degli spettatori che è dello stesso sesso col paziente, di quello che faccia o sia inclinata a far l'altra parte, massimamente se questa è composta di donne, perché l'uomo com'è più profondo nei suoi sentimenti, così è molto più duro e brutale nelle sue insensibilità e irriflessioni²⁹.

Ora la bellezza non può essere considerata come causa principale della compassione, ma lo è certamente come causa concomitante, se così si può dire, come fattore secondario, giacché la causa principale di questa passione è da considerarsi invece la sofferenza, ossia la debolezza dell'altro. Perché la debolezza cagioni un tale effetto nell'animo di un uomo, tanto da instillare in esso il desiderio di soccorrere l'altro, è questione complessa, ma la cui risposta può forse essere d'aiuto a chiarire il rapporto, su cui Leopardi s'interrogherà molto, della compassione con l'amor proprio.

Se la causa principale della compassione è da individuarsi nella vista della sofferenza e della debolezza altrui, è altrettanto evidente, tuttavia, a chi sia abituato a guardare dentro di sé e a considerare i propri sentimenti, che anche la bellezza v'ha un ruolo. Assai triste è allora da stimarsi la condizione di chi, di questo dono (cioè della bellezza) è privo, dal momento che non solo egli sarebbe escluso quasi dalla società e da quei beni (come l'amore) che a tutti è concesso di godere e che tuttavia sono tra i più preziosi della vita, ma anche dalla stessa compassione – motivo per cui Leopardi consiglia a chi compone tragedie di non rappresentare dei personaggi brutti e sventurati, poiché in essi, generalmente, gli spettatori non s'identificano.

²⁹ Leopardi, *Zibaldone*, p. 233, 9 settembre 1820.

La compassione spesso è fonte di amore, ma quando cade sopra oggetti amabili o per se stessi, o in modo che aggiunta la compassione lo possano divenire. [...] Maggiori calamità in un oggetto anche innocentissimo ma non amabile, come in persona vecchia e brutta, non destano che una compassione passeggera, la quale finisce ordinariamente colla presenza dell'oggetto, o dell'immagine che ce ne fanno i racconti [...]. I quali ancora bisogna che sieno ben vivi ed efficaci per commuoverci momentaneamente, laddove poche parole bastano per farci compatire una giovane e bella, ancorché non conosciuta, al semplice racconto della sua disgrazia. Perciò Socrate sarà sempre più ammirato che compianto, ed è un pessimo soggetto per tragedia. E peccerebbe grandemente quel romanziere che fingesse dei brutti sventurati.³⁰

Difatti, se la sventura patita da un personaggio desta negli spettatori, verso di esso, la pietà (che Aristotele considerava nella *Poetica*, assieme alla paura, tra le passioni che una tragedia, attraverso il meccanismo dell'identificazione emotiva, deve destare nel pubblico), la bruttezza dell'aspetto fisico ne ostacola però il prodursi, sicché l'intento che l'autore s'era posto viene raggiunto soltanto parzialmente.

È difficile spiegare tale fenomeno: forse esso è legato a ciò che Leopardi dice subito dopo, che è più facile cioè provare compassione verso persone di sesso diverso, cosa che sembra essere dovuta a due ragioni: all'*amore*, ossia all'attrazione che per natura si prova verso le persone dell'altro sesso, ancorché Leopardi escluda che ciò possa sempre aver luogo – ma tale passione (quella dell'amore), come dice Mandeville, pur essendo presente, spesso non viene riconosciuta, per via dell'abitudine che gli Europei hanno sviluppato nel reprimerla e nel dissimularla –; e all'*invidia* che, come s'è visto, rende più difficile il sorgere della pietà e che ordinariamente si prova verso le persone dello stesso sesso. Per questo, dice Mandeville, due giovinette che si incontrino a una festa e che vogliano entrambe fare colpo ed esser ammirate, proveranno subitamente, al primo sguardo, odio e invidia l'una verso l'altra - per quanto poi si sforzino di dissimulare tali passioni. Lo stesso sembra si possa dire degli uomini, benché per altri motivi: così, dice sempre Mandeville, un uomo vestito in modo elegante e che, con tale vestito, cada in una pozza di fango e si inozzi completamente, verrà sicuramente compatito da una donna che, casualmente, passi di lì; ma molto più difficilmente da un uomo, il quale invece proverà un impulso irresistibile a ridere³¹.

Tutto ciò sia detto per quanto riguarda le disgrazie meno gravi, verso le quali si prova sempre una sorta di commistione di sentimenti: la tendenza a compatire da un lato, e la tendenza, forse legata all'invidia o ad altre dinamiche, a gioire o a ridere, dall'altro.

³⁰ Leopardi, *Zibaldone*, p. 220, 21 agosto 1820.

³¹ In realtà, si può dubitare anche su ciò, che la premura cioè mostrata dalla donna verso l'uomo caduto nel fango sia compassione, giacché essa può esser il frutto non di pietà verso quello sventurato, bensì di un'altra passione (di cui Leopardi parla in una pagina dello *Zibaldone*) che spesso può esser confusa con la pietà: l'orrore che si prova (e che è tipico soprattutto delle donne) nel vedere che certi oggetti, magari particolarmente belli e preziosi, vengono distrutti o cadono o si rompono. Se, infatti, l'uomo scivolato nel fango non fosse stato vestito in modo elegante e ricercato, la donna ne avrebbe forse avuto compassione? Non si deve allora affermare che è piuttosto il *vestito* ad aver spinto la donna a soccorrere quell'uomo, e non la persona stessa con la disgrazia che le è capitata?

Quando succede una disgrazia noi proviamo pena per quelli che ne sono colpiti o ridiamo di essi a seconda della nostra malizia e della nostra capacità di compassione. Se uno cade e si fa un po' male, noi sorridiamo, e compassione e maliziosità si alternano in noi [...]. Ci sono alcuni così maligni che riderebbero anche se uno si rompesse una gamba, altri invece sono così compassionevoli da compatire sinceramente un uomo per la più piccola macchia sugli abiti, ma nessuno è così selvaggio da non sentire compassione in nessun caso e nessuno così buono da non aver mai provato un impulso di malignità³².

(Questa commistione di sentimenti è ciò che anch'io ho provato molte volte verso i miei amici o i miei parenti. Ricordo che un giorno, mentre camminavo in montagna con mio padre in un percorso lungo e difficile, all'improvviso egli scivolò e cadde all'indietro; si sa infatti quanto sia facile scivolare quando la discesa è ripida e il sentiero è per lo più formato da ghiaia e sassi, che sovente in tali casi si comportano come delle ruote che uno si trovi sotto le scarpe. Ebbene, il mio primo impulso fu quello di ridere - di solito, infatti, queste cadute non sono particolarmente pericolose -, ma poi, quando mi accorsi che avrebbe potuto, cadendo, battere la testa su una di quelle pietre che erano sul sentiero, mi prese un moto insieme di pietà e di paura che potesse farsi male; e questo nel giro di pochi istanti.

Non si creda tuttavia - dirò questo a mia giustificazione - che io sia poco incline alla pietà, giacché il vedere la sofferenza e la morte nel corpo e negli occhi di un qualsiasi essere vivente, anche dei più meschini e - per l'uomo s'intende - insignificanti, mi ha sempre cagionato del dolore. Ricordo, per esempio, di aver sofferto per aver visto gli ultimi istanti di una lucertola ch'era stata catturata e uccisa dalla mia gatta.)

Si può dire allora che la compassione è un sentimento naturalmente presente nell'animo dell'uomo e fors'anche in quello di altri animali, la cui ampiezza (quanto all'oggetto) è potenzialmente l'universalità dei viventi, per il fatto che si prova compassione in generale verso chi soffre: è il *vedere* la sofferenza, la debolezza, la morte negli occhi di chi vive che commuove e impedisce, a chi prova tale sentimento, di usare la propria forza e di esser egli cagione di sofferenza, ovvero spinge a fare qualcosa per soccorrere colui che soffre. Per questo si può provare compassione non soltanto verso un uomo, ma anche verso un animale; non soltanto verso chi si ama, ma anche verso chi si odia o si invidia, se si riesce, ovviamente, a trascendere tali passioni e ad accorgersi della paura o del dolore dell'altro. Per questo si può anche affermare che la compassione, nel suo rapporto con le altre passioni, è un *sentimento secondo*, che si genera cioè solo *in seguito*, quando altri sentimenti, altri moti dell'animo sono messi a tacere. Che le cose stiano così lo dimostrano le continue violenze, le crudeltà che quotidianamente gli uomini perpetrano su altri uomini o sugli animali.

Difatti, il meccanismo della compassione, il modo cioè in cui essa sorge nell'animo è assai complesso e caratterizzato anche da molte assurdità e contraddizioni. Tali assurdità e contraddizioni possono essere facilmente scoperte se si considera il rapporto dell'uomo con gli animali. Posto che gli uomini non furono creati né per uccidere né per nutrirsi di carne, com'è possibile, si chiede Mandeville, che la maggior parte di essi, anche quelli più buoni e

³² Mandeville, *La favola delle api*, Nota N, cit. p. 121.

tolleranti (e non solo quelli abituati alle violenze e ai massacri), sopportino che un'immane quantità di animali venga uccisa ogni giorno per il loro pasto quotidiano? Nella questione della dieta e della crudeltà verso gli animali vengono alla luce tutte le contraddizioni di una società; viene alla luce il dissidio che esiste tra i vizi e i bisogni superflui della civiltà, e la voce della natura, cioè le passioni più vere e genuine che si trovano in noi.

Per Mandeville, infatti, l'uomo non è fatto per uccidere, il che vuol dire che la *pietà*, come penserà anche Rousseau³³, è una passione naturale, insita nel suo animo, primitiva e originaria; laddove tutto ciò che attiene al lusso e alle abitudini e ai bisogni fittizi e acquisiti, deriva dalla società. È un'abitudine inveterata, è un lusso, che ormai però è diventato, nell'opinione delle persone (al pari di molte altre cose che gli uomini primitivi non possedevano e che oggi persino le persone più povere posseggono) una cosa necessaria, mangiare carne; ed è proprio per questo che si continua a mangiare carne. “Gli uomini – dice infatti Mandeville – in tutte le epoche, non hanno mai ricercato il perché del loro sistema di vita, ma, giudicando non secondo ragione, l'hanno sempre accettato per abitudine”³⁴. L'abitudine e il lusso, uniti alla presunzione dell'uomo di essere il fine del creato e di essere, pertanto, legittimato a utilizzare gli animali per come meglio crede, sono quei fattori che, per Mandeville, impediscono il sorgere della compassione nei confronti delle bestie, e perpetuano le violenze. È la civiltà, insomma, con il modo di vivere che essa impone e che gli uomini accettano senza riflettere, a essere la causa di questa continua strage di animali.

Ciò nondimeno, il sentimento della pietà, la ripugnanza cioè ad accettare le violenze sugli animali, manifesta talvolta la sua presenza, ed è allora che si possono notare nei comportamenti degli uomini quelle contraddizioni che Mandeville descrive nella Nota P de *La favola delle api*: taluni uomini, pur avendo abbastanza coraggio da uccidere senza rimorso decine di polli, soffrono indicibilmente però nell'udire il sibilo dell'aragosta sulla brace; altri, non avendo la forza di uccidere gli animali che hanno allevato, aggirano il problema vendendo questi e comprando la carne al mercato.

In tale comportamento – scrive Mandeville – mi sembra che si manifesti una coscienza di colpevolezza, come se costoro si sforzassero di salvare se stessi dall'imputazione di un crimine di cui in qualche modo sono partecipi, allontanandone, per quanto possono, la causa; e in ciò io vedo dei forti residui della primitiva pietà e innocenza che il tirannico potere dell'abitudine e lo strapotere del lusso non sono ancora riusciti a debellare completamente³⁵.

³³ Nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, infatti, la pietà è descritta come un sentimento naturale dell'animo umano e già presente, pertanto, nell'uomo primitivo. Esso viene chiamato in causa da Rousseau sostanzialmente per due motivi: per dare una fondazione al diritto naturale, giacché ciò ch'è naturale, per Rousseau, dev'essere presente nell'uomo primitivo; per mostrare come l'uomo primitivo, in virtù appunto di tale sentimento, ma anche per via di altri fattori propri dello stato di natura, non sia, come pretendeva Hobbes, un lupo per gli altri uomini. Tale concetto è molto rilevante, poiché rappresenta la posizione che Leopardi cercherà di confutare nel micro-trattato su Omero di cui si parlerà in seguito: la pietà non è un sentimento primitivo e originario, ma appartenente invece soltanto a uomini inciviliti e raffinati.

³⁴ Mandeville, *La favola delle api*, Nota P, cit. p. 151.

³⁵ *Ivi*, p. 153.

Dell'ambiguità di tali comportamenti s'era accorto anche Leopardi, in questa annotazione dello *Zibaldone*:

Un villano del territorio di Recanati avendo portato un suo bue, già venduto, al macellaio compratore per essere ammazzato, e questo sul punto dell'operazione, da principio dimorò sospeso e incerto di partire o di restare, di guardare o di torcere il viso, e finalmente avendo vinto la curiosità, e veduto stramazze il bue, si mise a piangere dirottamente. L'ho udito da un testimonio di vista³⁶.

Come si spiegano dunque queste contraddizioni? Considerando il fatto che la compassione si esercita prevalentemente, seppur non esclusivamente, verso un oggetto che ci stia dinanzi agli occhi, verso un essere di cui possiamo *constatare* la sofferenza: “Niente infatti muove la nostra pietà così efficacemente quanto i sintomi di dolore che colpiscono direttamente i nostri sensi [...]”³⁷. Per questo chi compra la carne al mercato non prova compassione e non si dà pensieri di sorta. Ma forse ciò, in realtà, non basta; non è sufficiente cioè constatare la sofferenza dell'animale che soffre perché essa penetri nel nostro animo e ci colpisca: sono sempre degli elementi particolari, infatti, a far sì che la pietà s'impadronisca di noi. Chi mai proverebbe pietà per un'aragosta se essa non mandasse quel sibilo? (Ciò vale anche per me nel mio rapporto con la carne: non credo di aver mai mangiato volentieri una bistecca o una braciola o una coscia di pollo; ma perché ciò? Poiché vedevo in quei pezzi di carne le cartilagini, i vasi sanguigni, i nervetti, la cui presenza era come se mi rendesse consapevole del fatto che ciò ch'avevo nel piatto era veramente il pezzo di un animale ucciso, il cui corpo è composto degli stessi elementi di cui è composto il mio. Ciò mi faceva sentire quasi un cannibale, ed è per tale ragione che mi è sempre stato più facile mangiare della carne più raffinata in cui tutti questi elementi non si scorgono. Per molti è possibile mangiare carne soltanto dimenticandosi della provenienza di ciò che hanno nel piatto.)

Più semplice è invece spiegare perché le persone che praticano certi tipi di mestiere non provano alcuna ripugnanza nell'usare la violenza e nell'uccidere: è l'*assuefazione* alla vista del sangue e alle grida strazianti a estinguere in loro ogni sentimento di pietà.

Tutti sanno che i chirurghi, nella cura di ferite pericolose, fratture, amputazioni, o altre terribili operazioni, sono spesso costretti a far soffrire ai pazienti straordinari tormenti, e più i casi che essi curano sono disperati e gravi, più essi fanno l'abitudine alle grida e alle sofferenze degli altri; questa è la ragione per cui la legge inglese, per riguardo alla vita dei sudditi, non consente che essi facciano parte di alcuna giuria che debba decidere della vita e della morte di una persona, presupponendo che l'esercizio stesso del loro mestiere sia

³⁶ Leopardi, *Zibaldone*, p. 29.

³⁷ Mandeville, *La favola delle api*, Nota P, cit. P. 152.

sufficiente a renderli insensibili e a spegnere in essi ogni pietà, senza di cui nessun uomo è capace di attribuire alcun valore alla vita dei suoi simili³⁸.

Ovviamente v'è anche un'altra categoria di persone esclusa dalla legge inglese dalle giurie sui reati che prevedono la pena capitale: e sono i macellai.

4. Il trattatello su Omero

Che la compassione sia un sentimento completamente rivolto all'altro, senza che in nulla vi si mescoli l'amor proprio, come sosteneva Rousseau nel *Discorso*, pone però dei problemi di cui Leopardi è pienamente consapevole. Essendo infatti essa una *passione*, contuttoché abbia l'altro come suo oggetto, come suo interesse e fine principale, deve pur avere una qualche relazione con l'amor proprio, ch'è la fonte di tutte le passioni, nonché la radice di tutti i comportamenti umani, persino di quelli che, di primo acchito, sembrano i più lontani e indipendenti da esso, o anche contrari; ma l'amor proprio, com'è evidente, è capace, come un camaleonte, di assumere molte maschere, cosicché non ci si deve sorprendere di trovarlo anche dove non sembra di scorgerlo. Perché mai infatti – giusto per dare un esempio – un uomo dovrebbe odiare o disprezzare sé stesso e arrivare financo a porre termine alla sua vita, se non perché, anche nell'atto del suicidio, continua ad amare sé stesso? Sarebbe possibile essere scontenti di sé e della propria vita, senza amarsi?

Se dunque così stanno le cose, se l'amor proprio si può scorgere, in realtà, in tutti i comportamenti umani, se esso, come un camaleonte, è in grado di mutar colore e sembianza, non deve certo destar meraviglia che anche la compassione si possa ad esso, con ragione, ricondurre. Se così non fosse, bisognerebbe ammettere che nell'animo umano v'è un duplice principio delle emozioni e dei sentimenti, di modo che certe passioni debbono essere ricondotte ad uno, e altre all'altro: un dualismo invece di un monismo. Ma con ciò l'uomo sarebbe, per così dire, intimamente scisso.

E forse è stata questa preoccupazione, di tipo speculativo, a spingere Leopardi a compiere un tentativo per ricondurre, nei testi dello *Zibaldone* risalenti al 1823, anche la pietà all'amor proprio. Ma forse più di questo fu la constatazione che sono soprattutto i *forti* a compatire, oltre che a beneficiare e soccorrere gli altri. Ma chi sono i "forti"? Con questa parola Leopardi designa tutti quegli uomini che, essendo energici e attivi, sani e vigorosi, sono in grado di bastare a sé stessi, e in nulla hanno necessità dell'aiuto altrui. Ed è nel *corpo*, come si intuisce leggendo i testi leopardiani, che si fonda ogni differenza, anche di tipo spirituale, tra gli uomini. Così, la salute è cagione di vigore nel corpo, e questo di una maggior copia o intensità di amor proprio (qualsiasi cosa ciò voglia dire), e questo ancora di un abito più

³⁸ Mandeville, *La favola delle api*, Nota P, cit. p. 153.

incline alla compassione e, in generale, a spendersi per gli altri e per la patria. È da notare che ora la compassione viene considerata alla stregua delle altre passioni che spingono l'uomo a sacrificarsi per gli altri e presa insieme con esse, inserita nello stesso discorso. Che siano necessarie la forza, la sensibilità, l'intensità dell'amor proprio per acquisire un abito eroico e generoso, incline alla virtù, Leopardi l'ha sempre sostenuto, ed è facilmente intuibile; che però lo stesso discorso fosse valido anche per la compassione, ciò non era ancora chiaro nel 1820-'21.

Tuttavia, già nel 1821 si possono trovare delle osservazioni che tale discorso contengono, per così dire, *in nuce*; così è nel pensiero seguente, nel quale Leopardi considera il diverso effetto che, su persone diverse, può avere la vista della debolezza dell'altro:

Quello che ho detto in parecchi pensieri della compassione che eccita la debolezza, si deve considerare massimamente in quelli che sono forti, e che sentono in quel momento la loro forza, e ne quali questo sentimento contrasta coll'aspetto della debolezza o impotenza di quel tale oggetto amabile o compassionevole [...]³⁹.

Le riflessioni che Leopardi svolgerà due anni dopo sono già contenute implicitamente in questo passo, dal momento che, se la compassione sorge per lo più negli animi in cui l'amor proprio è più intenso e più vivo, ossia in quegli uomini il cui corpo gode di salute e di vigore, è chiaro che anche la compassione dev'essere legata, per quanto in modo difficilmente comprensibile, all'amor proprio⁴⁰. E dev'esserlo anche in virtù di altre considerazioni: che il suo manifestarsi è sempre dipendente dal manifestarsi o meno di altre passioni; che la passione ad essa opposta, cioè la *crudeltà*, deriva certamente, com'è ovvio, dall'amor proprio.

Che cos'è infatti la crudeltà se non il prendere piacere dal vedere la sofferenza dell'altro; e spesso non solo dal vedere, ma anche dal cagionare direttamente la sofferenza e dall'inferire su chi non può difendersi? Che cos'è la crudeltà se non quell'intima soddisfazione che alcuni provano appunto nel considerare il divario che sussiste tra la propria forza e la debolezza altrui? *“Il soffrire con pazienza e magnanimità, è indizio sicuro di coraggio e d'anima sublime; e l'abusare della propria forza è segno di codarda ferocia”*, dice Leopardi citando un passo di Ugo Foscolo⁴¹. Così, *il contrasto della propria forza con l'altrui debolezza e paura, è cagione, in uomini diversi, di compassione o di crudeltà*. “L'uomo forte ma nel

³⁹ Leopardi, *Zibaldone*, p. 940, 13 aprile 1821.

⁴⁰ Ed è proprio questo problema - scoprire qual è il legame che unisce la pietà all'amor proprio e quali sono le condizioni che ne permettono il manifestarsi - ciò su cui si interrogherà Leopardi nei brani che seguiranno, e per cui giungerà a delle conclusioni talvolta poco condivisibili, benché sempre acute e penetranti, e con un fondo anche di verità.

⁴¹ Leopardi, *Zibaldone*, p. 940. L'opera di Foscolo da cui Leopardi cita queste parole è la *Memoria intorno ai Druidi e ai Bardi Britannici*.

tempo stesso magnanimo deriva senza sforzo e naturalmente dal sentimento della sua forza un sentimento di compassione per l'altrui debolezza [...]”⁴².

Pertanto, se la crudeltà, determinata anch'essa dalla consapevolezza della propria forza, è evidentemente legata all'amor proprio, giacché è chiaro che il sentirsi forti, il percepire di avere potere sull'altro può dar piacere a un uomo; anche la compassione dev'esserlo. Ma in che modo lo sarà? Per quali vie? *Bisognerebbe ammettere che l'io provi soddisfazione e, in certo modo, si compiaccia del fatto di compatire.* Ma qual piacere vi può essere nella compassione, se essa, essendo un prender parte alla sofferenza e alla fragilità dell'altro e come un identificarsi col suo dolore, che diventa il *proprio* dolore, è ancora un soffrire? O non è forse soltanto un soffrire? Come scrive Agostino nelle *Confessioni*, vi è un certo piacere anche nell'abbandonarsi al pianto quando si è al culmine della disperazione, come lo era Agostino stesso dopo la perdita di un amico cui era molto legato, di un amico che era come una parte di lui:

Ed ora, Signore, tutto ciò è ormai passato e il tempo ha lenito la mia ferita. Potrei ascoltare da te, che sei la verità, avvicinare alla tua bocca l'orecchio al mio cuore, per farmi dire come il pianto possa riuscire dolce agli infelici? O forse, sebbene ovunque presente, hai respinto lontano da te la nostra infelicità e, mentre tu sei stabile in te stesso, noi ci muoviamo in un seguito di prove? Eppure, se non potessimo piangere contro le tue orecchie, non rimarrebbe nulla della nostra speranza. Come può essere dunque che dall'amarezza della vita, si coglie un soave frutto di gemiti, di pianto, di sospiri, di lamenti? La dolcezza nasce forse dalla speranza che tu li ascolti?⁴³

Difficile dire se la dolcezza che si prova nel piangere sia dovuta alla speranza che Dio ci ascolti e che ci compatisca, certo è che in certo modo l'addentrarsi nel proprio dolore, il dipingere dinanzi a sé stessi tutte le proprie miserie, ha un effetto consolatorio. Vi può essere quindi anche un certo piacere nel compatire. Si intuisce che per risolvere l'enigma della compassione e del suo legame con l'amor proprio, il nodo più importante da sciogliere è proprio questa *dolcezza* che pur si prova quando si compatisce qualcuno; dolcezza ch'è dovuta all'identificazione emotiva con l'altro e alla conseguente condivisione del suo dolore.

Ora la teoria di Leopardi cerca di individuare questa piacevolezza in una sorta di *autocompiacimento* di chi compatisce, il quale, oltre a compiacersi – com'è naturale – della consapevolezza che ha di essere in una condizione di *forza* rispetto all'altro, si compiace altresì – e in maggior misura – del proprio *rinunciare* alla forza, del proprio non approfittare della debolezza altrui e del potere ch'egli ha, in quella circostanza, sull'altro.

Tale piacere, pur essendo affatto diverso da quello della crudeltà e, forse, non così intenso, è però più sottile, più raffinato; e Leopardi, infatti, lo attribuisce agli uomini colti, inciviliti, sensibili: è assai difficile invece che un uomo selvaggio, rozzo, meno incivilito e, quindi, più

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Agostino, *Confessioni*, trad. it. di Carlo Carena, Torino, Einaudi, 2015, IV, 5, cit. p. 103.

vicino alla natura, possa provare il sentimento della pietà, poiché esso, come detto, sembra essere un *sentimento secondo*, che sorge cioè quando altro non lo impedisce. Non soltanto i selvaggi, ma anche gli antichi, più vicini alla natura rispetto ai moderni, pressappoco come lo sono i contadini rispetto ai borghesi, erano poco inclini a questo sentimento, e se talvolta sacrificavano sé stessi o compivano degli atti generosi, lo facevano con altre motivazioni: per la virtù, o per l'amicizia, o per la patria; non certo per compassione.

Fu Omero, spiega Leopardi, ad aver fatto, per primo, della compassione il soggetto di un poema (*Illiade*), e forse fu lui a introdurlo per primo nella cultura greca o, comunque, a renderlo familiare ai suoi connazionali, i quali invece, come tutti gli antichi, erano poco atti a provare questo sentimento, specie se verso il nemico. Il nemico si odia, si combatte, si uccide: questa era la mentalità dei Greci dell'epoca d'Omero; ciò nonostante Omero, dice Leopardi, fu talmente abile da spingere, con la sua arte, i suoi compatrioti a spargere lacrime per Ettore, un nemico il cui destino era, nel funzionamento della trama di un poema rivolto principalmente ai Greci, di essere sconfitto e ucciso.

Nel trattatello che Leopardi scrisse sulla poesia d'Omero nel 1823 e che era volto a confutare l'accusa ch'era stata diretta contro l'*Illiade* (che tale poema cioè mancasse d'unità e non fosse quindi conforme alle più elementari regole della poesia epica), la compassione viene presentata da Leopardi come un tema assai importante, per non dire fondamentale, per l'intero discorso sull'*Illiade* e sul modo in cui la sua trama è stata costruita dall'autore⁴⁴. La compassione viene quindi analizzata in questo micro-trattato dello *Zibaldone*, essendo essa propriamente il tema principale del testo, in modo molto preciso ed esauriente; viene seguita, per così dire, nei suoi più intimi recessi, onde penetrarne, fino in fondo, il mistero. Il che vuol dire, dal punto di vista di Leopardi, riportarne alla luce la causa, ossia comprendere per quale via essa possa essere ricondotta all'amor proprio. E il poema di Omero costituisce certamente il punto privilegiato per questo: per qualche ragione la sventura di Ettore, lungi dall'attrarre il disprezzo del pubblico verso di lui, *commuove* gli spettatori e suscita in loro un sentimento molto diverso: la *pietà*, appunto - e ciò sebbene Ettore fosse un nemico, sebbene la mentalità degli antichi, soprattutto di quell'epoca così arcaica, com'era quella in cui presumibilmente furono scritti i poemi omerici, scorgesse nel successo delle imprese un indizio del valore di chi le compiva, e, di conseguenza, nella sventura un indizio di debolezza e di viltà: non v'era nulla di peggio per gli antichi che l'essere sconfitti in battaglia o il subire una sciagura. "Gli antichi ammiravano chi aveva fortuna e lodavano il successo delle imprese, così da credere amato dagli dèi chi aveva buona sorte, collegando direttamente la felicità al merito"⁴⁵.

Ma in Ettore – e sta in ciò la genialità d'Omero che, secondo Leopardi, lo rende superiore a tutti i poeti venuti dopo di lui – la sventura non si accompagna alla viltà né al disvalore, bensì alla virtù e al coraggio e all'abilità in battaglia: per questo la sua sorte suscita compassione e non disprezzo. È come se la vicenda di Ettore mettesse in questione proprio questo modo di

⁴⁴ Sul micro-trattato che Leopardi dedica nello *Zibaldone* a Omero e alla sua poesia cfr. F. Cacciapuoti, *L'infinito e la ginestra. Leopardi tra disincanto e illusione*, Roma, Donzelli Editore, 2021, in particolare il cap. Le figure dell'illusione.

⁴⁵ F. Cacciapuoti, *L'infinito e la ginestra*, cit. p.112.

pensare, che identificava la virtù con la felicità e questa con la fortuna, e che era così comune presso gli antichi⁴⁶.

Omero sa rappresentare bene - imitare - sia l'eroe valoroso e vittorioso (Achille), sia l'eroe sconfitto e ucciso (Ettore), e sa destare con l'imitazione del primo l'ammirazione e la meraviglia, e con l'imitazione del secondo la pietà, sentimento meno usuale ai Greci dell'epoca d'Omero, perché, come pensa Leopardi, più complesso e più fine, e più lontano, perciò, dalla natura. L'effetto che deriva da questa commistione di emozioni suscitate negli spettatori nell'episodio della battaglia tra Achille ed Ettore è un effetto poetico altissimo, che giustifica la scelta, da parte di Omero, del doppio personaggio e della rinuncia all'unità del poema. Egli certo va contro le regole che poi saranno stabilite per i poemi epici, e tuttavia con ciò egli si avvicina alla natura e dimostra una profonda conoscenza dell'animo umano, oltre che dei costumi della sua epoca.

Altra proprietà dell'uomo si è che laddove la superiorità, laddove la virtù congiunta colla fortuna non produce se non un interesse debole, cioè l'ammirazione; per lo contrario la sventura in qualunque caso, ma molto più la sventura congiunta colla virtù, produce un interesse vivissimo, durevole e dolcissimo. Perocché l'uomo si compiace nel sentimento della compassione, perché nulla sacrificando, ottiene con essa quel sentimento che in ogni cosa e in ogni occasione gli è gratissimo, cioè una quasi coscienza di proprio eroismo e nobiltà d'animo. La sventura è naturalmente cagione di dispregio e anche d'odio verso lo sventurato, perché l'uomo per natura odia, come il dolore, così le idee dolorose. Mirando dunque, malgrado la sciagura, alla virtù dello sciagurato, e non abbominandolo né disdegnandolo quantunque tale, e finalmente giungendo a compassionarlo, cioè a voler coll'animo entrare a parte de' suoi mali, pare all'uomo di fare uno sforzo sopra se stesso, di vincere la propria natura, di ottenere una prova della propria magnanimità, di avere un argomento con cui possa persuadere a se medesimo di esser dotato di un animo superiore all'ordinario; tanto più ch'essendo proprio dell'uomo l'egoismo, e il compassionevole interessandosi per altrui, stima con questo interesse che niun sacrificio gli costa, mostrarsi a se stesso straordinariamente magnanimo, singolare; eroico, più che uomo, poiché può non essere egoista, e impegnarsi seco medesimo per altri che per se stesso. [...] L'uomo nel compatire s'insuperbisce e si compiace di se medesimo: quindi è ch'egli goda nel compatire, e ch'ei si compiaccia della compassione⁴⁷.

Questo passo segna certamente un cambiamento di prospettiva radicale nel pensiero di Giacomo Leopardi in relazione al problema della compassione, come non è dato riscontrare in nessun altro tema del suo pensiero, benché anche in altri casi vi siano delle oscillazioni, dei ripensamenti, dei cambiamenti del punto di vista; il pensiero di Leopardi è infatti frammentario (com'è la forma del testo in cui esso è più ampiamente esposto, lo *Zibaldone*), ed è in continuo divenire perché si avvale di moltissime fonti anche molto diverse ed eterogenee tra loro, che vengono via via prese in considerazione dall'autore, reinterpretate e

⁴⁶ “Da un punto poetico, Leopardi nota come Omero abbia immaginato un personaggio che stravolge il modo di pensare dei suoi contemporanei, vissuti in quei ‘tempi eroici’ in cui non si stimava affatto il nemico.” *Ivi*, p. 116.

⁴⁷ Leopardi, *Zibaldone*, pp. 3107-3108.

inserirle nel suo sistema filosofico⁴⁸. E però, per quanto concerne il tema della compassione, si assiste a un vero e proprio ribaltamento rispetto a quanto egli aveva scritto nei pensieri precedenti, soltanto 2-3 anni prima. Tale ribaltamento viene sancito dalla frase finale del brano su riportato: “Così anche la compassione che sembra l’affetto il più lontano anzi il più contrario, all’amor proprio, e che sembra non potersi in nessuno modo e per niuna parte ridurre o riferire a questo amore, non deriva in sostanza (come tutti gli altri affetti) se non da esso, anzi non è che amor proprio ed atto di egoismo”⁴⁹.

Era certamente un problema, dal punto di vista filosofico, pensare la compassione come un affetto indipendente dall’amor proprio, sicché in questo passo non soltanto Leopardi ve la riconduce, ma ne disvela i meccanismi, ne scopre la causa, ne indaga gli effetti e aggiunge, financo, che essa è un atto d’*egoismo* – precisazione che si deve ritenere assai significativa, essendo l’egoismo, per Leopardi, cosa affatto differente (seppur derivante anch’essa) dall’amor proprio.

L’egoismo infatti, pur essendo, in fondo, amor proprio, si distingue da esso per il fatto di essere unicamente rivolto a sé medesimo, mentre l’amor proprio, secondo Leopardi, può esser anche diretto e volto ad oggetti e fini differenti rispetto all’io: qualsiasi atto di altruismo o di sacrificio dell’io è pur sempre, difatti, un atto dell’amor proprio. L’egoismo è quindi un amor proprio che si chiude in sé stesso.

In realtà Leopardi già nella p. 108, nelle ultime righe del pensiero, aveva avanzato il dubbio che la compassione potesse, nonostante ogni evidenza, derivare in qualche modo dall’amor proprio:

⁴⁸ Che il pensiero leopardiano si possa definire, almeno nelle intenzioni dell’autore, un “sistema” è Leopardi stesso ad affermarlo “Si condanna, e con gran ragione, l’amor de’ sistemi, siccome dannosissimo al vero, e questo danno tanto più si conosce, e più intimamente se ne resta convinti, quanto più si conoscono e si esaminano le opere dei pensatori. Frattanto però io dico che qualunque uomo ha forza di pensare da se, qualunque si interna colle sue proprie facoltà e, dirò così, co’ suoi propri passi, nella considerazione delle cose, in somma qualunque vero pensatore, non può assolutamente a meno di non formarsi, o di non seguire, o generalmente di non avere un sistema”. *Zibaldone*, p. 945, 16 aprile 1821. Ogni vero pensatore deve dunque avere un sistema, poiché *pensare* significa rapportare le cose insieme, collegare i concetti, formare gli universali a partire dai particolari, “cercare un filo nella considerazione delle cose”. Infatti, ricorda Leopardi, tutti i filosofi moderni più importanti hanno avuto il loro sistema. Il male dei sistemi si ha quando, da pochi particolari, si generalizza e si costruisce un sistema che, pertanto, non può stare in piedi, sicché poi si è costretti ad adeguare i particolari, l’esperienza al sistema già interamente costruito e chiuso ad ogni rielaborazione.

Che il pensiero di Leopardi sia un sistema lo conferma anche, indirettamente, la *struttura* stessa dello *Zibaldone*: in esso, infatti, vi sono – grazie alla lemmatizzazione che l’autore, a partire dal 1820, andava facendo mentre scriveva – precisi nuclei tematici; in esso ogni brano rimanda a quelli precedenti e a quelli successivi dello stesso tema, istituendo una sorta di dialogo dell’autore con sé stesso e con gli autori che di volta in volta leggeva; ma, soprattutto, vi sono 7 percorsi (*Trattato delle passioni, Manuale di filosofia pratica, della natura degli uomini e delle cose, Teorica delle arti, lettere ec., parte speculativa, Teorica delle arti, lettere ec., parte pratica, Memorie della mia vita, Lingue*), delineati nelle cosiddette “polizine non richiamate”, che costituiscono la vera struttura dello *Zibaldone* per come Leopardi l’aveva progettato.

Sulla struttura dello *Zibaldone* cfr. Fabiana Cacciapuoti, *La forma della scrittura nello Zibaldone di Giacomo Leopardi: dalla circolarità al progetto*, in *Lo “Zibaldone” di Leopardi come ipertesto*, a cura di Maria de las Nieves Muñiz Muñiz, Firenze, Leo S. Olschki editore, 2012.

⁴⁹ *Ibidem*.

Se già la compassione non avesse qualche fondamento nel timore di provar noi medesimi un male simile a quello che vediamo. (Perché l'amor proprio s'insinua da per tutto, e si trova nascosto ne' luoghi più reconditi del nostro cuore, e che paiono più impenetrabili a questa passione). Ma tu vedrai, considerando bene, che c'è una compassione spontanea, del tutto indipendente da questo timore, e intieramente rivolta al misero⁵⁰.

È da notare tuttavia che, in questo passo, non soltanto la possibilità di ricondurre la compassione all'amor proprio viene presentata come un dubbio – dubbio legittimo, perché l'amor proprio, come dice, “s'insinua da per tutto” – immediatamente risolto e accantonato; ma anche che il motivo per cui il sentimento della pietà dovrebbe ricondursi all'amor proprio, da cui derivano anche tutte le altre passioni, è molto diverso da quello descritto nel 1823: se in questo caso, infatti, la compassione viene presentata come auto-compiacimento dell'io (ossia come egoismo) e, per tale ragione, ricondotta all'amor proprio; in quello essa viene descritta come semplice ripugnanza verso il male e il dolore, che colpisce per il fatto d'essere riconosciuto dall'io a tutti comune.

Il timore di dover patire ciò che si vede patire da un altro: questa la ragione per cui nel pensiero di p. 108 Leopardi afferma potersi la pietà ricondurre all'amor proprio. Ma ciò implicherebbe una sorta di circolo, per il quale l'io, prima di sperimentare la compassione verso chi soffre e come condizione, anzi, per provare questo sentimento, dovrebbe prima riflettere e pensare che la sofferenza che vede dipinta negli occhi dell'altro è anche la *sua* sofferenza, e che la sventura che ha toccato la vita dell'altro può sconvolgere anche la sua. Per questo motivo, forse, egli afferma ch'esiste anche una compassione completamente “spontanea” – e cioè gratuita – e “intieramente rivolta al misero”. Come credere, inoltre, che quel sentimento così nobile e che Leopardi, in quanto uomo sensibile, deve aver provato molte volte, fosse di natura diversa da questa? Come credere che la pietà, ch'egli da bambino aveva provato per una lucciola schiacciata e calpestata senza motivo da due gradassi, fosse di natura egoistica?

Si può notare dunque come Leopardi, identificando la compassione con un atto di autocompiacimento dell'io, abbia affermato, in realtà, qualcosa di molto radicale, che implica anche - come si può notare leggendo il testo su citato - la dimensione dell'*inganno*; il quale è sempre, innanzitutto, *auto-inganno*: quello stesso che appare come un sentimento completamente rivolto all'altro, è invece, ancora e sempre, amor proprio tutto rivolto e chiuso in sé stesso, e cioè *egoismo*. Ed è proprio quest'elemento dell'autoinganno che, per Leopardi, rende piacevole l'atto del compatire: l'io s'inganna da sé, crede di provare un sentimento totalmente altruistico, ma tale sentimento non è che orgoglio, amor proprio che *s'insuperbisce* per la credenza (falsa, illusoria) d'aver come rinunciato a sé stesso: “[...] pare all'uomo di fare uno sforzo sopra se stesso, di vincere la propria natura, di ottenere una prova della propria magnanimità, di avere un argomento con cui possa persuadere se stesso di esser dotato di un animo superiore all'ordinario [...], poiché può non esser egoista.” Più oltre l'atto di compatire, inteso come un atto dell'amor proprio, viene addirittura paragonato a un

⁵⁰ Leopardi, *Zibaldone*, p. 108.

serpente, poiché in esso l'amor proprio s'illude d'aver come suo oggetto l'altro con la sua sventura, sebbene in realtà tale sentimento si riverberi completamente all'interno dell'io, e non abbia altro fine che l'io, come un serpente tutto in sé aggroviato e attorcigliato⁵¹.

La compassione, anche generalmente parlando (cioè quella che cade sulle persone non inimiche) nasce bensì, come di sopra ho detto, dall'egoismo, ed è un piacere, ma non è già propria né degli animali né degli uomini in natura, né anche, se non di rado e scarsamente, degli animi ancora quasi incolti (quali erano i più a' tempi eroici). Questo piacere ha bisogno di una delicatezza e mobilità di sentimento o facoltà sensitiva, di una raffinatezza e pieghevolezza di egoismo, per cui egli possa come un serpente ripiegarsi fino ad applicarsi ad altri oggetti e persuadersi che tutta la sua azione sia rivolta sopra di loro, benché realmente essa riverberi tutta in se stesso e a fine di se stesso, cioè nell'individuo che compatisce⁵².

Un'esagerazione? Così forse può sembrare. Tuttavia, occorre anche ricordarsi che la compassione descritta, definita e inquadrata in tal modo da Leopardi, è pur sempre un affetto ch'egli attribuisce ai Greci d'epoca arcaica, che viene suscitato in loro dal racconto delle vicende degli eroi omerici in virtù della maestria dell'autore dell'*Iliade*; cosicché, forse, la domanda giusta da farsi non è tanto se Leopardi abbia esagerato nel parlare in questo modo della compassione, quanto piuttosto se tale descrizione, relativa a un preciso contesto storico, possa esser valida anche per quanto concerne l'uomo moderno, se, insomma, tale descrizione possa esser considerata sufficiente per determinare l'affetto della compassione in generale, e, con ciò, descriverlo completamente ed esaurirlo.

Stando a quanto egli scrive nel trattatello sulla poesia d'Omero, sembra che il discorso da lui svolto sulla compassione possa allargarsi anche ad altri popoli e ad altre epoche, e che la definizione da lui fornita possa esser considerata come una definizione generale di quell'affetto. Ciò nondimeno altri passi dello *Zibaldone* suggeriscono un discorso per certi aspetti diverso e, inoltre, alcuni termini, alcune frasi usati da Giacomo Leopardi in quel passo fanno riferimento direttamente al contesto culturale e valoriale dei Greci dell'epoca d'Omero.

⁵¹ V'è anche un'altra situazione in cui la piega che assume l'amor proprio può essere paragonata al viluppo di un serpente, e cioè la cosiddetta "cerimonia delle buone maniere", in cui il gesto, di per sé apprezzabile, di rinunciare al posto migliore o alla parte migliore a favore di qualcun altro, è da ritenersi, spesso, e soprattutto se compiuto da certe persone, ancora un gesto egoistico, ossia di autocompiacimento dell'io. "La persona bene educata non sceglie dal piatto il pezzo migliore, ma il peggiore, e di ogni cosa, a meno che non si insista, prende una piccola porzione. Con queste norme di buona educazione il meglio rimane agli altri e, poiché ciò è gentile verso tutti quelli che sono presenti, ognuno se ne compiace. Quanto più costoro amano sé stessi, tanto più sono portati ad approvare quel contegno e, essendo inoltre in debito di gratitudine, sono indotti, volenti o nolenti, a considerare con simpatia chi con loro è stato gentile. Con queste buone maniere un uomo ben educato acquista la stima di tutte le buone compagnie che frequenta e, se non ne ottiene altro, il piacere che gli procura il pensiero di essere segretamente approvato è superiore alla prova di abnegazione che ha dovuto subire, e il suo amor proprio viene ripagato a usura di quel che ha sacrificato per compiacere gli altri." B. Mandeville, *La favola delle api*, Nota C, cit. pp. 60-61. V'è da notare che, benché questa cerimonia possa apparire molte volte ridicola (e non sia infatti altro che ipocrisia), la società non potrebbe reggersi se ognuno dei suoi membri non cercasse, per quanto può, di celare il proprio egoismo per lisciare quello altrui, poiché altrimenti gli uomini riuscirebbero insopportabili gli uni agli altri.

⁵² Leopardi, *Zibaldone*, pp. 3117-3118.

Si consideri, per esempio, la frase: “Mirando dunque, malgrado la sciagura, alla virtù dello sciagurato, e non abbozzandolo né disdegnandolo quantunque tale, e finalmente giungendo a compassionarlo [...], pare all’uomo di fare uno *sforzo* sopra se stesso, di vincere la propria natura [...].”⁵³. Con queste osservazioni Leopardi prende le distanze con ciò ch’aveva scritto due anni prima, quando aveva affermato: “L’uomo forte deriva *senza sforzo* e naturalmente dal sentimento della sua forza un sentimento di compassione per l’altrui debolezza [...].”⁵⁴. In questo modo egli si ricollega anche al contesto storico, in relazione al quale aveva ricavato la definizione della pietà e che gli aveva permesso di comprenderne il meccanismo: la Grecia arcaica e i costumi di quell’epoca, che Giambattista Vico potrebbe definire “età degli eroi”; e in modo non dissimile, come s’è visto, s’esprime anche Leopardi: “tempi eroici” e, conseguentemente, costumi fondati sull’onore; e guerra, violenza, barbarie, odio e disprezzo del nemico, ch’è piuttosto da annientare che da sconfiggere, come facevano i selvaggi di cui scrisse Montaigne in uno dei suoi *Saggi*⁵⁵, che il nemico addirittura se lo mangiavano.

Difatti lo “sforzo sopra se stesso” si rende necessario quando il compatire, non che essere affatto estraneo alla natura umana (non sembra infatti che si possa affermare una cosa simile, e neppure Leopardi lo fa), non appartiene però ai costumi della società nella quale l’uomo, cui accade di provare questo sentimento, vive ed è cresciuto. Egli deve pertanto “vincere la propria natura”, dove con “natura” non s’intende tanto la natura umana in generale, quanto piuttosto la natura per com’essa si è andata determinando all’interno di una certa società; quantunque l’espressione si possa anche intendere nel senso che l’uomo, per il fatto d’amare sopra ogni altra cosa sé stesso, per risolversi a compiere un atto altruistico, e quindi anche a compatire, debba superare e vincere il suo amor proprio.

In quei tempi arcaici, nei quali ogni valore, così morale come giuridico, era fondato sul concetto d’onore, le passioni che gli uomini provavano verso i loro nemici erano, a detta di Leopardi, l’odio, il disprezzo e la volontà di vendetta: era pressoché impossibile che i nemici sconfitti o catturati venissero compatiti, giacché il fondamento della compassione è la *stima* per l’altro, laddove, in quelle età, i nemici venivano disprezzati, giammai stimati, nemmeno quando, pur nella sconfitta, davano prova di tutto il loro valore: riconoscere il coraggio, l’abilità, la virtù del nemico era infatti, per tali uomini, come sminuire il valore, il significato della propria vittoria su di esso.

Da ciò si deve riconoscere, dice quindi Leopardi, la grandezza d’Omero, il quale, descrivendo Ettore come uomo dotato di forza, abilità nell’uso delle armi, e oltre a ciò coraggio, virtù, carisma, bellezza d’aspetto lo rendeva oltre modo *stimabile* e, quindi, *amabile*, benché egli fosse, per i Greci, cui era dedicato il poema, un nemico e degno, in quanto nemico, del massimo disprezzo. Col dipingere Ettore in tal modo, e col dipingerlo come fornito di tutte le virtù che i Greci potevano apprezzare, il poeta lo rende, agli occhi degli spettatori, un uomo

⁵³ Corsivo mio.

⁵⁴ Leopardi, *Zibaldone*, p. 940. Corsivo mio.

⁵⁵ Montaigne, *Saggi*, I, XXXI.

degnò di stima e, perciò, di *pietà* per la sua sorte, cosicché il duello tra Achille ed Ettore, nel quale propriamente si risolve e giunge a compimento tutto il poema, desta nel pubblico un tale contrasto di passioni, che si è costretti ad affermare, come fa Leopardi, che mai nessuno raggiunse in modo così pieno il fine della poesia (ch'è il *muovere le passioni*) dopo Omero⁵⁶.

E qui si deve considerare il meraviglioso artificio di Omero. Non solevasi a' tempi eroici, cioè quasi selvaggi, stimar gran fatto il nemico. L'odio che gli portava la parte contraria, quell'odio il quale faceva che ciascun soldato considerasse l'esercito o la nazione opposta come nemici suoi personali, e con questo sentimento combattesse, non lasciava luogo alla stima. E quando anche s'avesse cagione di stimare il nemico, ciascuno, come si fa de' nemici personali, cercava a tutto potere di deprimerlo sì nella propria immaginazione che presso gli altri, e ricusava di riconoscere in lui alcuna virtù⁵⁷.

La stima per il nemico, il riconoscimento del suo valore, il compatimento per la sua sconfitta e per la sua uccisione, non erano propri di quei tempi, non appartenevano cioè al modo di pensare di quegli uomini, sicché non v'è da meravigliarsi se l'atto di compatire richiedesse, da parte loro, un grande sforzo sopra sé stessi e un superamento della loro propria natura. Il compatire s'addice dunque a uomini più raffinati; e si può dire che sia stato proprio Omero a introdurre per primo tra i Greci questo sentimento, permettendo in tal modo ai suoi connazionali di fare, per così dire, un salto di civiltà.

5. *La pietà di un vincitore nel gioco d'azzardo*

Nel trattatello su Omero e l'epopea Leopardi, cercando di andare fino in fondo e di scoprire la causa e i meccanismi della compassione, ha forse esagerato nel far di essa un atto di egoismo; tuttavia, come detto, non si deve dimenticare il contesto nel quale egli svolge queste considerazioni e l'argomento che in quel caso costituisce l'oggetto del discorso, nonché il fine del discorso stesso. Ora il fine che Leopardi si poneva in quel micro-trattato era quello di mostrare la sapienza poetica d'Omero – sapienza in realtà fondata sull'istinto e su una profonda conoscenza degli uomini, ossia sulla *natura* invece che su delle regole – nel suscitare in uomini rozzi, quasi selvaggi, un'emozione così fine come la pietà e nel rendere,

⁵⁶ “Omero riesce così, ripete Leopardi, a raggiungere un effetto di forte impatto poetico, lasciando che nella struttura del poema agiscano fini opposti, quando unisce l'interesse che deriva dalla virtù felice a quello che nasce dalla virtù sventurata; in tal modo egli coinvolge contemporaneamente l'immaginazione e il cuore del lettore, attraverso la meraviglia della virtù che supera ogni ostacolo e la ‘compassione della somma virtù caduta in somma e non medicabile né consolabile calamità’. Il continuo alternarsi delle passioni e il loro contrasto penetrano nell'animo dei lettori, garantendo, così, lo scopo essenziale della poesia.” F. Cacciapuoti, *L'infinito e la ginestra*, cit. p. 117.

⁵⁷ Leopardi, *Zibaldone*, p. 3115.

con ciò, l'*Illiade*, un poema degno d'interesse non solo per i Greci (i destinatari dell'opera), ma anche per tutti gli altri popoli, e financo per i moderni; laddove gli altri poemi (cioè tutti quelli scritti dopo i poemi omerici), pur rivestendo un certo interesse per un determinato popolo, di cui celebrano le gesta e le vittorie, non lo rivestono per gli altri, o lo rivestono in misura minore.

L'*Illiade* è universale; è in grado cioè di parlare a tutti gli uomini. Ciò perché, se solo i Greci potevano identificarsi con Achille vittorioso (e la celebrazione di quest'eroe era la celebrazione del popolo greco per il quale Omero scriveva), ognuno invece, in quanto uomo, può identificarsi con Ettore soccombente. È assai raro infatti trovare, in questo mondo, un uomo come Achille, in cui la virtù è di per sé stessa e inevitabilmente congiunta col successo, mentre è certo più frequente trovare uomini che, nonostante la loro forza, il loro valore, siano sfortunati e destinati a riuscire infelicamente nelle imprese loro; il che avviene ancor più nell'epoca moderna, in cui la virtù, non consistendo più nel coraggio e nella forza, com'era nell'antichità – e come testimonia anche la stessa etimologia della parola *virtus* imparentata con *vir* (uomo) e *vis* (forza) –, è cagione, invece che ostacolo, della sventura.

Così, si deve ammettere che, ordinariamente, la virtù si accompagna alla sventura e all'infelicità, e Omero pertanto, rappresentando un personaggio come Ettore, rende il suo poema molto più interessante, poiché sempre l'imitazione – in cui la poesia consiste – guadagna con la verosimiglianza⁵⁸. Ora, se questo era il fine del discorso di Leopardi su Omero, l'oggetto ne era la compassione, la compassione però, si noti, che dei vincitori (ossia che degli spettatori che s'identificano con quei guerrieri vincitori) provano per il nemico sconfitto e che somiglia alla pietà che il vincitore in un qualche gioco d'azzardo prova per chi ha perso, per quelle persone, cioè, a cui, mediante la sua vincita, ha sottratto moltissimi soldi.

È interessante notare quanto sia complessa la commistione di sentimenti che un vincitore nel gioco sperimenta entro sé, e che Mandeville descrive dettagliatamente ne *La favola delle api*⁵⁹. V'è sicuramente la gioia per aver vinto, per aver ottenuto un guadagno tanto considerevole, ch'è anche gioia per non aver perso, per non essere sprofondati nell'abisso della perdita; ma questa gioia è una gioia amara, perché raggiunta mediante la disperazione altrui, dalla quale non si può disgiungere. Alla gioia s'accompagna quindi un sentimento di pietà e di gratitudine verso chi dal gioco è uscito sconfitto, e anche un certo senso di colpa,

⁵⁸ In realtà anche Achille, a ben vedere, può essere considerato un personaggio atto a suscitare, oltre alla meraviglia e all'ammirazione per le sue imprese compiute da una virtù invincibile, la pietà negli spettatori, per via del destino che l'attende, la morte prematura ch'egli ha scelto a prezzo della gloria. Ma su questo lato del personaggio di Achille Leopardi si concentrerà in seguito, in un'altra pagina dello *Zibaldone* scritta non molto tempo dopo il micro-trattato su Omero. "Per quanto gli fu possibile, Omero non mancò di cercar di conciliare ad Achille, cogli altri affetti i più favorevoli, anche l'affetto dolcissimo della pietà, madre o mantice dell'amore. Ciò non solo coll'accidentale sventura della morte del suo amico Patroclo e con altre tali, ma col mostrare eziandio, come in lontananza, la finale sventura e l'infelice destino del bravo Achille, che per immutabile decreto del fato, aveva a morire nel più bel fiore degli anni, e questo in prezzo della sua gloria, ch'egli scientemente e liberamente aveva scelta e preposta, insieme con una morte immatura, a una vita lunga e senza onore." *Zibaldone* p. 3607. Su questo cfr. Anche F. Cacciapuoti, *L'infinito e la ginestra*, p. 121.

⁵⁹ Talvolta, dice Mandeville, le passioni che danno origine ai comportamenti degli uomini, per essere ricche di sfumature e mescolate anche tra di loro, non sono immediatamente evidenti, cosicché occorre aver sviluppato una grande capacità di leggere dentro di sé stessi per discernerele. Tale è anche il caso di chi vince al gioco.

ancorché l'aver vinto al gioco non si debba considerare propriamente come una colpa. Ciò nondimeno, questa vincita è anche causa della perdita altrui, onde il vincitore, dopo che il suo animo si è rasserenato, subito cerca di riappacificarsi con lo sconfitto, ed è verso lui gentile e paziente, perché consapevole del danno che gli ha causato; sopporta da lui anche le offese, perché è consapevole del fatto che anche lui si comporterebbe allo stesso modo, se, invece di aver vinto, avesse perso. Questo comportamento è naturalissimo, e lo si osserva infatti in ogni competizione. V'è in ciò anche la volontà di fuggire l'invidia da parte di coloro che non hanno avuto fortuna.

Per provare la mia asserzione non abbiamo che da osservare quel che di solito avviene tra il vincitore e il perdente. Il primo è sempre compiacente e, solo che l'altro mantenga la calma, è più gentile del solito, è sempre pronto a compiacerlo e a correggere i suoi sbagli con cautela e cortesia. Il perdente è agitato, pronto a contraddire, di cattivo umore, e forse bestemmia e litiga, tuttavia, fino a quando non dice o non fa intenzionalmente nulla di oltraggioso, il vincitore prende tutto in buona parte, senza offenderlo, interromperlo o contraddirlo⁶⁰.

Questa dev'essere – eccettuato il senso di autodifesa che porta il vincitore nel gioco a rifuggire l'invidia altrui, giacché, ovviamente, uno spettatore o un lettore non ha da temere l'invidia di alcuno – la dinamica delle emozioni destate negli uditori greci dalla poesia d'Omero, e in particolare dal canto sullo scontro tra Ettore e Achille, che è, con tutta evidenza, il fine stesso del poema, l'episodio cioè in cui la trama del poema si compie e si chiude.

6. Le sventure e la capacità di compatire

Se si vuole però scoprire quale sia la radice della compassione a prescindere da queste dinamiche e da come essa si manifesta nei rapporti tra vincitore e perdente, fortunato e sventurato, e penetrare in profondità nel suo enigma, si deve tornare a quella che ne è la sorgente: il contrasto tra la propria forza e l'altrui debolezza, che è anche la fonte della crudeltà. A questo proposito giova osservare, come fa Leopardi, che sono in genere gli uomini forti – intendendo con “forti” gli uomini in salute, magari giovani, e soprattutto, in grado di bastare a sé medesimi – quelli maggiormente inclini, per natura, a compatire, mentre i vecchi, i deboli e gli sventurati lo sono assai meno o per nulla.

⁶⁰ Mandeville, *La favola delle api*, Nota E, cit. p. 66. L'asserzione cui fa riferimento Mandeville è quella espressa all'inizio della nota e secondo la quale il vincitore nel gioco tende a nascondere la vera entità della sua vincita per via dell'intreccio di tre passioni: la gratitudine e la pietà per chi ha perso, e il desiderio di non destare in lui un'eccessiva invidia.

Secondo ch'io osservo [...] l'abito di compatire, quello di beneficiare, o di operare in qualunque modo per altrui, e, mancando ancora la facoltà, l'inclinazione alla beneficenza e all'adoperarsi in pro degli altri, sono sempre [...] in ragion diretta della forza, della felicità, del poco o niun bisogno che l'individuo ha dell'opera e dell'aiuto altrui, ed in proporzione inversa della debolezza, della infelicità, dell'esperienza delle sventure e dei mali, sieno passati, o massimamente presenti.

La ragione di tale effetto Leopardi l'espone nella frase immediatamente successiva:

Quanto più l'uomo è in istato di esser soggetto di compassione, o di bramarla, o di esigerla e quanto più egli la brama o l'esige, anche a torto, e si persuade di meritarsela, tanto meno egli compatisce, perocch'egli allora rivolge in se stesso tutta la natural facoltà di compatire, e tutta l'abitudine che forse per lo innanzi egli aveva, di compatire⁶¹.

Così, un sentimento, qual è la compassione, che si è portati a ritenere esclusivamente rivolto agli altri si scopre essere anche, in alcune circostanze, rivolto a sé stessi. Il fatto è che le sventure mutano l'uomo, ne cambiano il modo di pensare, il modo di comportarsi verso gli altri, ne cambiano le passioni e il carattere: lo sventurato, che sente su di sé tutto il peso della sua sventura, che rimugina di continuo sulla gravità di essa, non può credere, nel modo più assoluto, che vi siano persone al mondo più sofferenti di lui, il cui dolore sopravanzi quello di lui. Perciò è impossibile che egli compatisca altri, fuorché sé stesso, sebbene le altrui disgrazie possano essere effettivamente più gravi delle sue. Così, se le sue sventure sono presenti, egli sarà tutto immerso nel suo dolore, che riterrà assoluto e senza via d'uscita, e non sarà punto capace di interessarsi delle disgrazie altrui; se le sue sventure sono invece passate, posto anche ch'egli le abbia superate, che se le sia messe per dir così alle spalle, che non sia più oppresso dal dolore, contuttociò egli non sarà comunque in grado di compatire, giacché, essendo allora abituato a misurare la gravità delle sventure altrui sulla base delle proprie, sarà incline a non trovare in esse alcunché di straordinario.

[...] come già pratico del soffrire, egli si contenta di consigliar tacitamente e fra se stesso agli infelici, che si rassegnino alla loro sorte, e si crede in diritto di esigerlo, quasi egli medesimo n'avesse già dato l'esempio; perocché ciascuno in qualche modo si persuade di aver tollerato o di tollerare le sue disgrazie e le sue pene virilmente al possibile, e con maggior costanza che gli altri, o almeno il più degli uomini, nel caso suo non farebbero, o non avrebbero fatto; nella stessa guisa che ciascuno si pensa sopra tutti gli altri essere o essere stato indegno dei mali ch'ei sostiene o sostenne⁶².

E tuttavia è forse vero che non v'è cosa che maggiormente giovi al sofferente dell'atteggiamento tranquillo e rassicurante di chi, per aver superato le proprie sventure, lo

⁶¹ Leopardi, *Zibaldone*, p. 3271, 26-27 agosto 1823.

⁶² *Ibidem*.

persuade esser la sofferenza cosa ordinarissima nella vita e lo spinge, con ciò, a non dar più tanto peso alle proprie disgrazie, essendo esse comuni a tutti e avendole magari provate anch'egli. Infatti, non è mai l'effettiva gravità della sventura a prostrare l'animo, è bensì l'opinione che si ha della gravità di essa; e si smette di soffrire appunto quando si abbandona l'illusione, ben descritta da Leopardi, che il male, in cui si affoga, sia il più profondo che possa capitare ad un uomo. Siamo noi, di fatto, a decidere quanto un certo evento debba esser importante per noi e quanto, di conseguenza, debba dolerci.

La compassione presuppone la forza: non è possibile che sorga in un animo debole, oppresso dalla sventura, giacché lo sventurato ha solo sé stesso dinanzi agli occhi propri e non pensa ad altri che a sé, il che vuol dire: il suo amor proprio è tutto rivolto e chiuso in sé stesso, da non lasciargli modo di interessarsi agli altri. L'egoismo – giacché così si definisce l'amor proprio quando ha per oggetto esclusivamente sé stesso – impedisce all'uomo di compatire, di rendersi utile agli altri o anche di sacrificarsi per essi, nonché impedisce di coltivare una sincera amicizia. Anche da questo elemento, cioè dal fatto che Leopardi abbia qui accostato la compassione all'amicizia (la quale è un altro tipo di affetto rispetto ad essa, ma che può portare ugualmente ad adoperarsi per il benessere di un'altra persona), si può vedere quanto sia cambiata la prospettiva rispetto al 1821: Leopardi, infatti, ha sempre creduto che non sia la debolezza, la mancanza cioè di amor proprio, a favorire i comportamenti altruistici e generosi (i sacrifici per gli altri o per la patria, l'amore per i parenti e gli amici), giacché un amor proprio avvilito e prostrato è come inetto a ogni attività, e un uomo sopraffatto dalla sventura è sostanzialmente inutile a sé e agli altri, essendo capace solamente di commiserare sé stesso; tuttavia la compassione non rientrava in questo discorso, poiché, essendo altra cosa dall'amor proprio, non potendo cioè esser in alcun modo ricondotta ad esso – come allora Leopardi pensava –, il suo sorgere nell'animo non avrebbe potuto neppure esser dipendente da tali dinamiche. Nel 1823 la compassione è invece accostata all'amicizia, sicché ciò che vale per questa, vale anche per quella, ancorché esse rimangano delle passioni differenti. L'egoismo ch'è l'amor proprio tutto ripiegato su di sé, impedisce in generale ogni comportamento altruistico, nonché ogni minimo interesse per gli altri, sicché il problema di Leopardi sarà capire come far in modo, anche dal punto di vista politico, che l'amor proprio, invece di volgersi in egoismo, dia origine alla compassione, all'amore, all'amicizia, all'interesse per la patria; stante che una società può sussistere ed essere coesa soltanto se l'*odio naturale* che ogni uomo nutre entro sé per gli altri viene, in qualche modo, superato. La risoluzione di questo problema è racchiusa in una sola parola: le *illusioni*.

Questa teoria – che fa dipendere la compassione dalla forza, ossia dall'abbondanza di amor proprio, la quale dipende a sua volta dal vigore del corpo – permette a Leopardi di spiegare anche la genesi della *crudeltà*, ossia per quale motivo, talvolta, la vista della fragilità altrui spinga l'uomo a usare la sua forza su una persona indifesa, inerme, intimorita, invece di spingerlo ad adoperarsi per aiutarla. La crudeltà è indizio di debolezza, non di forza: “Il veder che uno teme e ha ragione di temere, e ch'e' non può difendersi, è cosa amabile, e induce i

forti e i coraggiosi, o della stessa specie o di diversa, a risparmiare quei tali oggetti; quando non v'abbia altra causa che operi il contrario, come nel lupo verso la pecora ec.”⁶³.

“La debolezza è cosa amabile”: questa è un'altra affermazione importante per comprendere cos'è la compassione, qual è la sua radice. Ci si ricordi che l'amabilità, propria della debolezza, ha un elemento chiave che Leopardi aveva chiamato in causa nel trattatello sull'epopea: Omero era stato abile a rendere Ettore, considerato dai Greci, cui era destinato il poema, un nemico, per loro stimabile e amabile; il che era la condizione perché la sua sorte potesse divenire, per loro, oggetto di compassione. Ma per i deboli la debolezza altrui non è cosa amabile e non li spinge pertanto alla pietà, bensì alla durezza, alla crudeltà, alla spietatezza.

Ma perché – ci si chieda – la debolezza è cosa amabile? Che vuol dir ciò? Perché la debolezza piace ai forti e a chi è consapevole della propria forza? Se la compassione, infatti, è legata all'amor proprio e da esso, come tutte le altre passioni, deriva (come Leopardi ha cominciato a pensare dal 1823), essa allora deve in qualche modo costituire un che di utile e di piacevole per l'io, per quanto ciò sia difficile da comprendere. Ora, quale può essere il piacere che l'io ricava, o può ricavare, dalla pietà, se non il sentimento appunto della propria forza? La compassione ingrandisce, nobilita l'animo, aveva scritto nel trattatello su Omero, per la soddisfazione intima che l'io trae dal rinunciare all'uso della propria forza sull'altro; il che ovviamente costituisce per lui un'ulteriore dimostrazione di forza.

L'opposto si deve allora affermare della crudeltà, in cui l'io, per essere più debole, non può che trarre soddisfazione di sé e della propria forza *dimostrandola*, ossia mettendola in atto su chi è più debole di lui e indifeso. Per questo, a parità di circostanze, dice Leopardi – la cui filosofia spesso si gioca su coppie di termini opposti – i giovani sono più compassionevoli dei vecchi, i coraggiosi più dei vili, gli uomini felici e bastanti a sé medesimi più degli uomini prostrati dal dolore.

La somma e la forza di questo pensiero si è che la compassionevolezza, la beneficenza, la sensibilità ec. da tutti (e in particolare da Rousseau) considerate come proprie generalmente dei giovani (massime uomini), e l'insensibilità, la durezza ec. considerate come proprie de' maturi, e più, de' vecchi (massime donne), non tanto derivano dall'innocenza, inesperienza e poca cognizione mondana, dal disinganno morale ec. degli altri, come ordinariam. si crede e si dice, quanto dalle altre cagioni accennate in questo discorso [...]⁶⁴.

Leopardi, pertanto (come si può vedere in quest'ultimo pensiero in cui cita e critica un'osservazione che Rousseau aveva inserito nell'*Emilio* e che Leopardi avrà potuto leggere

⁶³ Leopardi, *Zibaldone*, p. 3765, 24 ottobre 1823.

⁶⁴ Leopardi, *Zibaldone*, p. 3846, 7 novembre 1823. Il discorso cui egli si riferisce è quello del brano principale, ossia la p. 3271 dello *Zibaldone*.

nelle *Pensées*⁶⁵), riconduce la compassione a un gioco di forze, al contrasto cioè tra la forza di chi compatisce e la fragilità di chi è compatito. Il fatto che i giovani siano più portati a compatire non deriva già dall'inesperienza del mondo e, quindi, dalla loro innocenza, poiché tali giovani possono anche essere perfettamente consapevoli di come il mondo funzioni, di quanto gli uomini siano cioè egoisti, e ingrati e indegni che altri si prenda cura di loro; quanto piuttosto dalla loro forza, dalla maggior abbondanza d'amor proprio ch'essi hanno, ossia dalla maggior energia e vitalità ch'essi posseggono e dal non essere ancora stati toccati dalla sciagura, ovvero dalla capacità di non far troppo caso alle sventure che accadono loro. La compassione è piacevole, perché nobilita l'animo, e nobilita l'animo perché è un atto di *vigore*, il quale di per sé stesso, com'è ovvio, è piacevole. Ciò rimanda alla teoria del piacere, e, per esempio, a questo pensiero del 1821:

Il fare un atto di vigore, o il servirsi del vigore passivamente o attivamente [...] quando e finché ciò non superi le forze dell'individuo, è piacevole per ciò solo, quando anche sia per se stesso incomodo [...] quando anche sia senza spettatori, e prescindendo pure dall'ambizione e dall'intima soddisfazione e compiacenza di se stesso, che vi si trova⁶⁶.

In seguito, nello stesso pensiero, egli aggiunge:

Ho detto che ogni sensazione di vigore corporale è piacevole. Così anche nell'anima [...]; così anche ogni atto di vigore spirituale, come risoluzioni virtuose, o energiche, sacrifici, rassegnazioni ec. ec.

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

Da ciò si può dunque concludere che un atto di compassione è piacevole, perché è un atto di vigore, così come lo è ogni atto di rinuncia e di sacrificio per gli altri: in ogni gesto eroico, in ogni gesto altruistico l'uomo si sente vivo, a meno che tale gesto non sia compiuto sotto la spinta di altri moventi, come per gratitudine, o per dovere, o per una sorta di altruismo derivante però dalla debolezza e dal disinganno, e di cui Leopardi scrive in un altro pensiero dello *Zibaldone*.

Si noti che in tale pensiero del 1821 non rientra ancora la compassione: Leopardi vi inserisce infatti ogni risoluzione virtuosa, nonché i sacrifici, la rassegnazione, ma non la compassione, che in tale periodo non considerava come legata e dipendente dall'amor proprio; ma vi

⁶⁵ Su questo cfr. ancora l'articolo di M. de las Nieves Muñiz Muñiz, *Il Rousseau di Leopardi: tracce di lettura*, in AA. VV. *Giacomo dei libri. La biblioteca Leopardi come spazio delle idee*.

⁶⁶ Leopardi, *Zibaldone*, p. 2017, 30 ottobre 1821.

rientrerà due anni dopo, come si è mostrato. Ogni atto di virtù, di altruismo, di pietà è un atto di vigore spirituale, e, quindi, di vigore corporale, giacché per Leopardi ogni cosa umana si riconduce, in fondo, al corpo: non sono forse innanzitutto differenze corporee quelle che distinguono i giovani dai vecchi, gli uomini dalle donne, i coraggiosi dai vili? Lo stesso si dovrà affermare circa gli atti di vigore dell'anima, che, a quanto si può evincere dal testo, sono in generale i moti (cagionati dalla lettura, dagli spettacoli, dalle opere d'arte) delle passioni. Che le cose stiano così si può inferire anche considerando l'ultima frase del brano: "Lo stato naturale provvedeva naturalmente a questa inclinazione *elementare e generalissima* dell'uomo." Qualsiasi cosa, infatti, si intenda qui per "stato naturale", se qualcosa di simile allo stato di natura descritto da Rousseau nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza* e di cui si può trovare traccia in alcune opere leopardiane, (come, ad esempio nei versi finali dell'*Inno ai Patriarchi*, in cui vengono descritti, con una punta di rammarico e di nostalgia, "gli inermi regni della natura" e il popolo dei Californi che ancora li abita e che presto saranno distrutti dal progresso che incalza e incombe); o se invece si debba intendere uno stato simile all'antico, in cui, per l'abbondanza delle illusioni e della vita esterna a ognuno era dato di partecipare di questa abbondanza di vita, ossia di dirigere all'*esterno* le energie proprie e di far sì che il desiderio della felicità (che è lo stesso che l'amor proprio) non avesse a consumarsi entro sé stesso nella noia e nell'inazione, come spesso accade, invece, nei tempi moderni.

Ma, sia che Leopardi intendesse lo stato (rousseauiano) di natura o la civiltà antica, ciò che è certo è che questi stati favorivano, assai più che la civiltà moderna, la forza e il vigore del corpo. L'uomo moderno è infatti, perché più preoccupato d'esercitare lo *spirito* invece che il corpo, assai più debole e dell'uomo primitivo e selvaggio, e dell'uomo antico, della cui capacità di sopportare le fatiche Leopardi potrà aver avuto contezza dalle *Considerazioni sulla grandezza e sulla decadenza dei Romani* di Montesquieu⁶⁷. E anche al progressivo indebolimento fisico delle generazioni sarà invero da attribuirsi la scomparsa delle illusioni, ossia di quella vita esterna che caratterizzava la civiltà antica, e, di conseguenza, anche la diffusione dell'*egoismo* nella società moderna, la chiusura di ognuno entro sé stesso.

⁶⁷ Il discorso di Montesquieu, e in particolare il paragone da lui avanzato tra il vigore dei soldati romani, capaci di sopportare lunghissime marce e di trasportare enormi pesi, di resistere ottimamente all'inverno e all'estate, con l'impreparazione fisica dei soldati moderni, che spesso muoiono per malattia e non in battaglia; verrà ripreso da Rousseau nel *Discorso sulle scienze e le arti*, altra fonte che Leopardi avrà tenuto in considerazione. "Per poter avere armi più pesanti di quelle degli altri uomini, bisognava che diventassero più che uomini: cosa che fecero con un lavoro continuo, che aumentava la loro forza, e con esercizi che davano loro agilità, la quale non è altro che una giusta distribuzione delle proprie forze.

Notiamo, oggi, che nuoce assai ai nostri eserciti il lavoro smodato dei soldati; eppure i Romani si conservavano proprio in virtù di un immenso lavoro. Il motivo, credo, sta nel fatto che le loro fatiche erano continue, laddove i nostri soldati passano senza posa da un lavoro eccessivo a un eccessivo ozio, il che è proprio la cosa più adatta a guastarli". Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, Milano, BUR Rizzoli, 2021, cap. 2, cit. p. 88.

II. LA COMPASSIONE IN RAPPORTO ALLA LEGGE NATURALE E AI COSTUMI. ROUSSEAU, LEOPARDI, VICO: TEORIE DIFFERENTI A CONFRONTO

1. *L'abitudine: una seconda o una prima natura?*

Nel libro *I filosofi e i selvaggi* Landucci ricostruisce gli effetti che la scoperta dei popoli dell'America e dell'Africa ebbero nella filosofia moderna, dal Cinquecento al Settecento. La conseguenza fu dapprima quella di far crollare l'idea, risalente, dice Landucci, alle *Institutiones* di Giustiniano, che vi fosse tra i diversi popoli un sostanziale accordo su ciò ch'è da considerarsi giusto – accordo che veniva denominato *consensus gentium*⁶⁸. Come continuare infatti a sostenere l'esistenza di un tale consenso dopo la scoperta di popoli così diversi da quelli europei? Delle due possibili vie indicate da Grozio nel *De jure belli ac pacis* per dimostrare l'esistenza di un diritto naturale, e cioè quella *a priori* (che si basa sulla considerazione di ciò che è insito alla natura umana in quanto tale) e quella *a posteriori* (che si basa invece sulla raccolta e sul confronto dei dati relativi alle usanze dei diversi popoli), rimaneva soltanto la prima, giacché impossibile era ritrovare, tra i costumi e le culture dei popoli di tutto il mondo – ora scoperto in tutta la sua grandezza – una qualche norma che si potesse definire comune e accettata da tutti come giusta. A ciò si aggiunga anche la difficoltà materiale di compiere un lavoro così vasto e complesso, com'è quello di raccogliere tutte le informazioni necessarie onde confrontare le leggi e i costumi dei diversi popoli: un lavoro che non potrà che risultare sempre incompleto⁶⁹.

Ciò che maggiormente colpì gli Europei fu il veder negate certe norme che essi ritenevano impresse, per così dire, nell'animo umano; tali norme concernevano, a detta di Landucci, soprattutto questi ambiti: i costumi sessuali, la proprietà privata e la religione. Per quanto riguarda il primo ambito, le relazioni dei viaggiatori testimoniavano ai pensatori europei, che avevano una profonda conoscenza di questo genere di letteratura, la presenza di costumi, per loro, assurdi e abominevoli quali l'incesto, la poligamia, il matriarcato ec. Si dovette ammettere, così, che non vi è nessuna ripugnanza, per *natura*, nei rapporti sessuali tra consanguinei, poiché tale costume era praticato da molti popoli selvaggi in America; e si

⁶⁸ L'idea del *consensus gentium*, dice Landucci, era stata codificata nelle *Institutiones* sotto il termine di *jus gentium*, il quale differiva dallo *jus naturae*, essendo questo l'insieme delle norme comuni a tutti i viventi, quello l'insieme delle norme comuni a tutti i popoli. Cfr. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Torino, Einaudi, 2014, p. 60.

⁶⁹ “Il diritto naturale vien provato *a priori*, se si mostri la necessaria convenienza oppure no di qualcosa con la natura razionale e sociale dell'uomo. Invece *a posteriori* (benché così non con una certezza completa, e tuttavia con una almeno probabile), se si concluda che sia di diritto naturale quanto venga ritenuto tale da tutti i popoli, o da tutti quelli più civili”. Grozio, *De jure belli ac pacis*, I, I, 12, in Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cit. p. 63.

dovette ammettere altresì la naturalità del matriarcato, della discendenza matrilineare, della poligamia e persino della poliandria, praticate da alcuni di quei popoli. Allo stesso modo anche i naturali rapporti tra i sessi venivano messi clamorosamente in questione dalla scoperta dei costumi dei popoli selvaggi e barbari dell'America, in alcuni dei quali, come raccontava J. de Laet nel *Novus orbis*, è d'uso che siano le donne a lavorare i campi, mentre gli uomini se ne stanno a casa a tessere e a filare, a compiere cioè tutte quelle attività di cui, in Europa, si occupano solitamente le donne⁷⁰.

Per quanto riguarda il secondo e il terzo ambito considerati da Landucci, i costumi di certi popoli d'America mettevano di fatto in questione che la differenza tra il mio e il tuo affondasse le sue radici nella natura, e mettevano altresì in questione che una società non potesse sussistere senza una religione, giacché in America vi erano popoli che non solo non credevano nel Dio dei Cristiani, ma che erano privi del tutto di religione. E la notizia dell'esistenza di popoli senza dio venne subito utilizzata, con intento polemico, da molti pensatori libertini ed eterodossi dell'epoca moderna, come Fausto Socino, La Mothe le Vajer e Pierre Bayle.

I pensatori europei si resero conto ben presto delle difficoltà di parlare di diritto naturale, essendo impossibile individuare, in questo caos, un qualche costume seguito da tutti i popoli. Alcuni, come Pufendorf, cercarono di fondare il diritto naturale basandosi esclusivamente sulla ragione; altri sostennero che si potesse comunque seguire la via *a posteriori*, e che il concetto di *consensus gentium* avesse ancora un senso, purché lo si limitasse ai popoli più inciviliti: ciò che in essi si troverà essere comune, sarà da considerarsi come senz'altro giusto e conforme alla natura dell'uomo. Ovviamente questa soluzione mostra subito la sua insufficienza non appena ci si domandi: *in base a che cosa* si sceglieranno i popoli entro i quali ricercare le norme del giusto e dell'ingiusto? Quali sono, cioè, i popoli da considerarsi più civili? E in base a quale idea di civiltà? È chiaro che per intraprendere un'operazione simile occorre possedere già un'idea di giustizia e di civiltà: questa via (pur sempre *a posteriori*) presuppone in realtà quella *a priori*, secondo cui le norme del giusto e dell'ingiusto vanno ricercate entro la nostra stessa ragione, come Pufendorf appunto sosteneva si dovesse fare.

Ma chi sarà mai a giudicare in buona fede quale popolo sia da registrare fra quelli barbari e quale fra quelli civili? Noi Europei – in tutto pochi popoli – rivendichiamo bensì a nostra lode d'essere campioni di civiltà, e con arroganza disprezziamo tutti gli altri chiamandoli *barbari*; e tuttavia è certo che vi sono dei popoli che ci giudicano non meno spregevoli di quanto noi giudichiamo loro. Chi non sa come giudicano noi Europei, per esempio, i Cinesi? E i

⁷⁰ Si considerino, per esempio, queste considerazioni riportate da Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, p. 68: “Chi non vede come fosse da barbari, e contro la natura dei due sessi, che presso gli Egiziani – a dire d'Erodoto - alle donne fossero assegnate occupazioni virili e agli uomini occupazioni femminili? Altrettanto, nel Perù, le donne sono dedite all'agricoltura e alle altre faticose attività adatte agli uomini, mentre costoro se ne rimangono a casa, a filare e a tessere e a compiere, senza vergognarsi affatto, tutte le altre faccende adatte alle donne, come racconta Johannes de Laet nel suo *Novus orbis*”. Queste parole sono di Boecler nel suo commento al *De jure belli ac pacis* di Grozio.

Giapponesi si riconoscono inferiori, rispetto a noi, esclusivamente per la loro inesperienza nell'uso delle armi da fuoco⁷¹.

Eppure, che cosa sarà *ragione*? Come ritrovare le norme del giusto in sé, se tutto ciò che riteniamo tale lo è per il solo fatto che vi siamo abituati? Come distinguere ciò che in sé è giusto da ciò che lo è unicamente perché frutto del costume e dell'abitudine? Se si potesse far ciò, non v'è dubbio che si potrebbe parimenti non solo determinare ciò che è giusto per natura, e dare così una base stabile al diritto, ma anche stabilire, in una sorta di gerarchia, quali sono veramente i popoli civili e quali sono invece niente più che primitivi o selvaggi. Non è per niente scontato, infatti, che i popoli europei o asiatici siano più civili dei popoli americani o africani: anch'essi sostengono, senz'esitazione, la loro civiltà esser la migliore e la più evoluta, e non sentono, come ricorderà anche Rousseau, la mancanza di tutte quelle comodità e di tutti quegli agi che gli Europei, nel corso della loro storia, hanno acquisito; men che meno sentono la mancanza della religione degli Europei o dei loro costumi.

È notevolissimo che, dopo tanti anni che gli Europei si tormentano per condurre i selvaggi dei diversi paesi del mondo alla loro maniera di vivere, non abbiano ancora potuto guadagnarne uno solo, neanche con l'aiuto del cristianesimo; perché i nostri missionari ne fanno talvolta dei cristiani, ma giammai degli uomini civili. Nulla può superare l'invincibile repugnanza che essi hanno ad assumere i nostri costumi e a vivere alla nostra guisa. Se quei poveri selvaggi sono così infelici, come si pretende, per quale inconcepibile depravazione di giudizio rifiutano costantemente di civilizzarsi a imitazione nostra, o d'imparare a vivere felici fra noi; mentre si legge che Francesi e altri Europei si sono rifugiati volontariamente da quelle genti, vi hanno passata la loro intera vita senza poter più abbandonare una così strana maniera di vivere, e si vedono anche missionari sensati rimpiangere con commozione i giorni calmi e innocenti che han passato presso quei popoli così disprezzati?⁷²

L'etnocentrismo è, invero, un fenomeno assai diffuso, l'unica abitudine che si possa definire comune per tutti i popoli, e la ragione è anche facile da individuarsi: come noterà Leopardi, essendo l'*amor proprio* il principio che la natura ha posto alla base della vita, è evidente che ogni essere, così come ogni uomo e ogni popolo sarà incline, per natura, a considerarsi superiore agli altri, nonché, addirittura, al centro del mondo: *antropocentrismo*, *etnocentrismo* ed *egoismo* provengono dalla stessa identica radice, quella da cui, in realtà, proviene ogni cosa.

L'immaginarsi di essere il primo ente della natura e che il mondo sia fatto per noi, è una conseguenza naturale dell'*amor proprio* necessariamente coesistente con noi, e necessariamente illimitato. Onde è naturale che ciascuna specie d'animali s'immagini, se non chiaramente, certo confusamente e fondamentalmente la stessa cosa. Questo accade nelle

⁷¹ Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, II, III, 7, in Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cit. p. 61.

⁷² Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, Nota XVI, in Id. *Discorsi*, trad. it. di Rodolfo Mondolfo, Milano, BUR Rizzoli, 2022, cit. p. 207.

specie o generi rispetto agli altri generi o specie. Ma proporzionatamente lo vediamo accadere anche negli individui, riguardo, non solo alle altre specie o generi, ma agli altri individui della medesima specie⁷³.

Leopardi recupererà questo tema e lo metterà, per così dire, in scena nell'operetta *Dialogo di un folletto e di uno gnomo*. Ricorrente è, nei testi leopardiani, il timore che la razza umana debba estinguersi nel giro di qualche secolo, cosa che avverrà di certo se l'uomo continua a vivere in modo contrario rispetto a quanto prescritto per lui dalla natura, e ad allontanarsi, anzi, sempre più, da essa; non sono state ritrovate, infatti, le ossa di animali che ormai non si vedono più in alcuna parte del mondo? Il pericolo dell'estinzione è, per Leopardi, un pericolo concreto, ed egli immagina quindi, nell'operetta, che la razza umana si sia definitivamente estinta e che la notizia – quantunque con gli uomini siano scomparse anche le “gazzette” – si sia diffusa pressoché in tutto il mondo, che essi precedentemente ritenevano fatto unicamente per loro. Le loro storie, infatti, dice il folletto, le chiamavano “storie del mondo”, le loro rivoluzioni, “rivoluzioni del mondo”, dimenticandosi affatto che nel mondo vivono anche tante altre innumerevoli specie animali e vegetali, molte delle quali gli uomini non hanno ancora scoperto e di cui – o perché troppo piccole e impossibili da scorgere con i loro occhi, o perché presenti soltanto in aree del mondo remote e pressoché irraggiungibili – ignorano del tutto l'esistenza.

Nessun uomo e forse nessun animale può credere davvero che il mondo continui anche dopo la sua morte, senza di lui, tanta è l'importanza che ogni essere vivente attribuisce a sé stesso. Così, non v'è da stupirsi che gli uomini, come specie, non possano credere sul serio alla possibilità di scomparire in assoluto dal mondo, come, di fatto, è già accaduto a molte altre specie di viventi; ma questa possibilità è una possibilità reale, e non v'è dubbio che la vita, scomparsi gli uomini definitivamente, continuerà senz'altro anche senza di loro: il sole, dice il folletto, continuerà a sorgere, la luna continuerà a girare attorno alla terra, i giorni e gli anni continueranno a passare, benché nessuno più ne tenga il conto.

Gli uomini, dunque, immagina Leopardi, sono scomparsi improvvisamente dal mondo, non li si vede più, né sopra la terra né sotto (dove essi in realtà si recavano sovente per estrarre pietre e metalli, nella convinzione che anche ciò, ancorché nascosto al loro sguardo, fosse stato destinato dalla natura al loro uso). È di questa novità che il folletto e lo gnomo dell'operetta discutono tra loro, mostrando, nei loro discorsi, come anche gli gnomi e i folletti si rassomiglino, in verità, agli uomini – si rassomiglino precisamente nel ritenersi al centro di tutto, fine e scopo di tutto.

Gnomo. [...] Ben avrei caro che uno o due di questa ciurmaglia risuscitassero, e sapere quello che penserebbero vedendo che le altre cose, benché sia dileguato il genere umano, ancora durano e procedono come prima, dove essi credevano che tutto il mondo fosse fatto e mantenuto per loro soli.

⁷³ Leopardi, *Zibaldone*, p. 390, 8 dicembre 1820.

Folletto. E non volevano intendere che egli è fatto e mantenuto per li folletti.

Gnomo. Tu folleggi veramente, se parli sul sodo.

Folletto. Perché? Io parlo bene sul sodo.

Gnomo. Eh, buffoncello, va via. Chi non sa che il mondo è fatto per gli gnomi?

Folletto. Per gli gnomi, che stanno sempre sotterra? Oh, questa è la più bella che si possa udire. Che fanno agli gnomi il sole, la luna, l'aria, il mare, le campagne?

Gnomo. Che fanno ai folletti le cave d'oro e d'argento, e tutto il corpo della terra fuor che la prima pelle?

Folletto. Ben bene, o che facciano o che non facciano, lasciamo stare questa contesa, che io tengo per fermo che anche le lucertole e i moscherini si credano che tutto il mondo sia fatto a posta per uso della loro specie. E però ciascuno si rimanga col suo parere, che niuno glielo caverebbe di capo: e per parte mia ti dico solamente questo, che se non fossi nato folletto, io mi dispererei.

Gnomo. Lo stesso accadrebbe a me se non fossi nato gnomo⁷⁴.

L'egoismo, l'etnocentrismo, l'antropocentrismo sono, dunque, tutti errori di prospettiva, derivanti dalla tendenza, innata, e impossibile da sradicare, nell'uomo di far di sé stesso – come individuo, come popolo, come specie – il centro di tutto l'universo.

Così, si deve propriamente ritenere conseguenza inevitabile dell'etnocentrismo il considerare, come si faceva e come si fa abitualmente, le proprie usanze come naturali. La diversità culturale riscontrata nei vari popoli del mondo indusse molti filosofi a ritenere che tutto negli uomini dipendesse dall'*abitudine*, la quale finiva per sovrapporsi alla natura, se non per sostituirla interamente. *Ciò che deriva dalla natura, infatti, dev'essere il medesimo presso tutti i popoli e tutti gli uomini; è ciò che deriva dall'educazione e dall'abitudine, invece, a cambiare necessariamente da un paese all'altro, da un'epoca a un'altra*⁷⁵; ma come ritrovare nei diversi popoli qualcosa di *comune*? Non si rischia continuamente, in verità, di confondere ciò che in noi è semplicemente il frutto dell'educazione che abbiamo ricevuto, con ciò che deve essere considerato *razionalmente* giusto? Non si rischia, dunque, sempre di cadere in quell'errore di prospettiva che è l'etnocentrismo?

Il primo ad accorgersi di questo problema – che caratterizzerà tutta la filosofia del Seicento –, a detta di Landucci, e sempre sulla base delle relazioni di viaggio, fu Montaigne nel saggio sulla *coutume*:

⁷⁴ Leopardi, *Dialogo di un folletto e di uno gnomo*, in Id. *Operette morali*, Milano, BUR Rizzoli, 2013, cit. pp. 159-160.

⁷⁵ Questa era opinione, ad esempio, di Bayle, il quale intendeva così dimostrare, basandosi anche sulle relazioni dei viaggiatori - i quali attestavano l'esistenza nel Nuovo Mondo di popoli atei - che la presenza di una religione non è per niente necessaria perché una società sussista. Cfr. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, p. 80.

Le leggi della coscienza, che noi diciamo nascere dalla natura, nascono dalla consuetudine; ciascuno, infatti, venerando intimamente le opinioni e gli usi approvati e accolti intorno a lui, non può disfarsene senza rimorso né conformarvisi senza soddisfazione⁷⁶.

Tutto deriva dall'abitudine: l'abitudine, dice Montaigne, intorpidisce i sensi, cosicché, ad esempio, chi vive vicino ad una chiesa in genere non prova fastidio nel sentir suonare le campane anche più volte al giorno, e, per quanto forte sia il loro suono, egli quasi, per via dell'assuefazione, non ci farà più caso; l'abitudine decide dei nostri gusti alimentari, sicché non v'è da stupirsi se nel mondo vi sono popoli che si cibano di ragni o di rospi o di pipistrelli, e per i quali invece le carni che si mangiano in Europa sono veleno; l'abitudine decide altresì delle nostre usanze e del nostro modo di vestire: come non vedere che molti degli abiti che indossiamo, li indossiamo non perché siano comodi o effettivamente utili, ma solo perché così si usa nella nostra società? Ma l'abitudine, che decide degli aspetti più minuti e insulsi della nostra esistenza, decide anche dei nostri costumi, delle nostre leggi e della nostra religione – e Montaigne si dilunga nell'accumulare esempi di costumi che, benché paiano assurdi e contrari alla natura umana, sono praticati nondimeno da certi popoli, in alcuni remoti luoghi del mondo:

Ci sono popoli presso i quali nessuno parla al re se non per interposta persona, salvo sua moglie e i suoi figli. In uno stesso paese le vergini mostrano scoperte le loro vergogne e le maritate le nascondono accuratamente; e con questo ha qualche relazione quest'altra usanza che si trova altrove: la castità vi è pregiata solo per quanto riguarda il matrimonio, poiché le ragazze possono concedersi a loro piacere e, incinte, abortire per mezzo di appositi medicinali, senza nascondere. E altrove, se è un mercante che si sposa, tutti i mercanti invitati alle nozze giacciono con la sposa prima di lui; e più ce ne sono, più essa acquista onore e fama di resistenza e di capacità. Se un ufficiale si sposa accade lo stesso; e lo stesso se è un nobile, e così per gli altri [...]; eppure non si trascura di raccomandare la fedeltà durante il matrimonio. E ci sono popoli presso i quali si vedono bordelli pubblici di maschi, ed anche matrimoni tra di loro; dove le donne vanno alla guerra insieme con i loro mariti [...]. Dove per regolare la comunanza dei beni che vi è praticata, alcuni magistrati supremi hanno la responsabilità generale della coltivazione delle terre e della distribuzione dei frutti, secondo il bisogno di ciascuno. [...] Dove fanno cuocere il corpo del morto, per poi macinarlo fino a ridurlo a una specie di brodo che essi mescolano al vino e bevono. Dove la sepoltura più ambita è essere mangiati dai cani, altrove dagli uccelli. [...] Dove ognuno fa un dio di ciò che gli piace, il cacciatore di un leone o di una volpe, il pescatore d'un certo pesce, e si fanno idoli di ogni azione o passione umana; il sole, la luna e la terra sono gli dèi principali [...]. Dove si può in tutta onestà far fare figli alla propria madre, e i padri possono unirsi alle figlie e ai figli⁷⁷.

Montaigne cita tutte le pratiche, presenti in certi popoli del mondo, che dovevano destare scalpore, se non indignazione, nei lettori europei, e tali pratiche concernono, come si può

⁷⁶ Montaigne, *Saggi*, trad. it. di Fausta Garavini, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1970, I, XXIII, cit. p. 150.

⁷⁷ *Ivi*, pp. 145-148.

vedere, soprattutto gli ambiti dei costumi sessuali-matrimoniali, della divisione dei compiti tra maschi e femmine, della divisione dei beni, dell'antropofagia e della religione. Si scopre, così, che la verginità, che per le ragazze europee è un valore, in altre culture viene disprezzata, così come viene disprezzata la castità se non all'interno del matrimonio; si scopre che in alcuni paesi le terre sono in comune, che in altri si usa mangiare carne umana nei rituali funebri, che alcuni uomini venerano il sole e la luna, che presso alcuni popoli è consentito l'incesto. Montaigne descrive anche altri usi relativi al modo di vestire, o al modo di combattere o di giurare che non possono che apparire strani a un europeo: veramente, tutto dipende dall'abitudine. "E insomma – conclude Montaigne –, secondo me, non c'è nulla che essa non faccia o che non possa: e con ragione Pindaro la chiama imperatrice e regina del mondo"⁷⁸.

Ognuno ritiene giusto e vero ciò che deriva dall'educazione che ha ricevuto e dai costumi che vede praticati intorno a sé; la consuetudine stende un velo che ci impedisce di scorgere come stanno veramente le cose, cosicché pochi hanno la forza, o il coraggio, o l'apertura mentale sufficienti per mettere in discussione le proprie opinioni: se lo facessero, infatti, e risalissero, per esempio, all'origine storica di ciò in cui credono e delle usanze che praticano, ne scoprirebbero la vacuità e l'insulsaggine. Davvero, le norme della nostra coscienza non hanno altra origine che la consuetudine, e spesso non derivano da altro che dalle opinioni di una nutrice, come dirà John Locke nel *Saggio sull'intelletto umano*.

Se la coscienza fosse una prova dell'esistenza di principii innati, questi potrebbero essere opposti gli uni agli altri, poiché certe persone fanno per principio di coscienza ciò che altre evitano per lo stesso motivo [...]. Come possa accadere che delle dottrine, che non hanno fonte migliore della superstizione d'una nutrice o dell'autorità di una vecchietta, col tempo e col consenso di chi ci sta intorno raggiungono la dignità di principii in religione od in morale, si spiega col fatto che le convinzioni che poi verranno professate per tutta la vita, all'origine vengono istillate, nelle menti prive ancora di conoscenze e di pregiudizi, da coloro che hanno cura di dar buoni principii (come dicono) ai bambini⁷⁹.

Recuperando ciò che aveva detto Montaigne a proposito della coscienza, John Locke non si limita a criticare l'idea del *consensus gentium* basandosi sulle relazioni di viaggio e sulle descrizioni in esse contenute sui costumi dei popoli selvaggi – che, peraltro, egli conosceva molto bene –, ma mostra anche l'*origine* dell'innatismo in fatto di morale, confutando radicalmente, con ciò, la tesi dei suoi avversari. Il credere che la coscienza ci indichi ciò che è giusto per natura non è altro che un'*illusione*, per il fatto che tutte le norme e i divieti che essa ci impone non sono altro che le norme e i divieti che i genitori, la nutrice, il precettore ci hanno instillato durante l'infanzia, e che noi abbiamo interiorizzato.

⁷⁸ *Ivi*, p. 149.

⁷⁹ Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, I, II, 8, in Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cit. p. 83.

Ma vi è anche un altro pensatore ad aver ripreso e fatto suo il discorso di Montaigne sulla consuetudine, e questi è Pascal. Il fr. 60 mostra tutto il debito ch'egli aveva nei confronti di Montaigne, e in particolare del saggio sulla *coutume*, ma mostra anche, in pari tempo, il modo in cui Pascal reinterpreta quanto letto in Montaigne e la piega ch'egli dà al discorso. La diversità delle leggi e dei costumi rende pressoché impossibile affermare l'esistenza di una legge naturale: se essa vi fosse infatti, non dovrebbe essere la base di tutte le legislazioni del mondo? La giustizia e la morale non dovrebbero essere di per sé universali ed eterne? Ma le cose non stanno così: ognuno, in realtà, riconosce che vi è un'*eccedenza* della giustizia rispetto alle consuetudini dei diversi popoli, che queste non possono essere identificate con quella, ma nessuno sembra essere in grado, con la propria sola facoltà razionale, di trascendere le consuetudini del proprio paese e ritrovare la vera equità al di là di esse: l'abitudine, diceva Montaigne, stende come un velo dinanzi ai nostri occhi.

La si vedrebbe [l'equità naturale, se solo la si potesse conoscere] piantata in tutti gli stati del mondo, e in tutti i tempi, mentre non si vede niente di giusto o di ingiusto che non cambi di qualità cambiando di clima, tre gradi di elevazione del polo capovolgono tutta la giurisprudenza, un meridiano decide della verità. In pochi anni di dominazione le leggi fondamentali cambiano, il diritto ha le sue epoche, l'ingresso di Saturno in Leone ci indica l'origine di un certo crimine. Ridicola giustizia delimitata da un fiume. Verità al di qua dei Pirenei, errore al di là⁸⁰.

Si noti che a Pascal non occorre nemmeno fare riferimento alla letteratura sui costumi dei popoli selvaggi per dimostrare questo assunto – seppure vi sia un breve cenno a essi nel prosieguo del frammento, dove Pascal afferma che tutto, persino il furto, l'incesto, l'uccisione dei padri ha avuto il suo posto fra le azioni virtuose –, giacché anche gli stessi popoli europei hanno culture molto diverse tra loro: non occorre andare troppo lontano per vedere mutare tutta la giurisprudenza, non occorre attraversare l'Oceano Atlantico: basta valicare i Pirenei.

Ma il legame col saggio di Montaigne si può vedere anche dalla conclusione che Pascal trae da questo discorso: che è inutile e dannoso, se non esiziale, fare la fronda e sconvolgere gli Stati, per il solo desiderio di sradicare le leggi ingiuste, frutto di una cattiva consuetudine, e per riportare il diritto alle sue fonti, se tutto, in realtà, le leggi giuste come le ingiuste (o che tali vengono considerate), deriva dalla consuetudine. Pascal si accorge – come se n'era accorto Montaigne – che ricondurre le leggi al loro fondamento, ossia alla loro origine storica, significa annientarle, giacché significa far vedere come esse non abbiano altra autorità oltre alla consuetudine: nessuna legge può dirsi veramente giusta, benché ognuno vi obbedisca perché tale la crede. Per questo è pericolosissimo mostrare al popolo l'irrazionalità o l'iniquità delle leggi. Pascal, come Montaigne, è diffidente verso le novità di tipo politico: se nessuno, difatti, può andare al di là della consuetudine e scoprire in che cosa consista la vera giustizia (o equità naturale), non è forse un atto di *presunzione* pretendere di cambiare le

⁸⁰ Pascal, *Frammenti*, trad. it. di Enea Balmas, Milano, BUR Rizzoli, 2017, fr. 60.

leggi o le istituzioni sulla base meramente di ciò che *si ritiene* giusto? Sono solo *fantasie* – afferma risolutamente Montaigne – e non è lecito mettere in pericolo la pace pubblica, il maggior bene che abbiamo, sulla scorta soltanto di fantasie.

L'arte di fare la fronda, di sconvolgere gli stati consiste nello scuotere le consuetudini stabilite scavando fino alla fonte per indicare la loro mancanza di autorità e di giustizia. Bisogna, si dice, ricorrere alle leggi fondamentali e primitive dello stato che una consuetudine ingiusta ha abolito. È un gioco sicuro per perdere ogni cosa; nulla sarà giusto a questa bilancia. Tuttavia il popolo presta volentieri l'orecchio a questi discorsi, scuotono il giogo appena lo riconoscono, e i grandi ne approfittano per la sua rovina, e per quella di questi curiosi indagatori delle abitudini accettate⁸¹.

L'uomo, dice Pascal, desidera essere felice, e forse riesce anche a intravedere in che cosa la felicità consista; e tuttavia questa stessa felicità si dimostra essere completamente e inesorabilmente inafferrabile, di modo che tutto ciò che gli rimane è sperare di raggiungerla in avvenire oppure darsi al divertimento. L'uomo desidera conoscere la verità, ma le sue facoltà conoscitive (i sensi, le passioni, l'immaginazione, e, soprattutto, la ragione) si dimostrano essere tutte quante impotenti per scoprirla, ed anche, spesso, in conflitto tra loro: “La giustizia e la verità sono due punte così sottili che i nostri strumenti sono troppo ottusi per raggiungerle esattamente. Se vi giungono ne smussano la punta e poggiano tutto intorno più sul falso che sul vero”⁸². Così, sempre e inevitabilmente l'uomo si muove entro questo circolo di desideri insoddisfatti, nel che si deve intravedere tutta la sua infelicità e miseria, conseguenze, per Pascal, della caduta e della conseguente corruzione della nostra natura.

L'unica via che all'uomo rimane per afferrare con certezza la verità (e che ricorda quella che poi, dal canto suo, proporrà anche Rousseau nella *Confessione di fede del Vicario savoiardo*) è quella di affidarsi alla natura e al *sentimento*: di certe cose, come ad esempio di certe verità matematiche o geometriche, siamo certi senza che sia necessario che la ragione ne fornisca una qualche dimostrazione. Dei principii, per esempio, non è possibile dare alcuna dimostrazione, e ciò sia perché ogni dimostrazione deve necessariamente avere delle basi da cui partire (“I principii si sentono, le proposizioni si deducono e il tutto con certezza sebbene per vie diverse”⁸³), cosicché si deve affermare che, mentre certe cose si possono e si debbono scoprire unicamente con la ragione e i suoi procedimenti, altre si devono invece conoscere con il cuore; sia perché la ragione si rivela più adatta, di per sé, a distruggere, a confutare, piuttosto che ad afferrare e dimostrare qualche verità. E certamente l'*uso negativo*, corrosivo della ragione – l'uso cioè che ne fanno i Pirroniani – è per Pascal, come sarà anche per Leopardi, l'apice, il grado supremo cui essa può giungere.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*, fr. 44.

⁸³ *Ibidem*, fr. 110.

Non vi è verità, infatti, per quanto certa essa possa essere, che la ragione non riesca a mettere in dubbio. Anche ciò di cui siamo certi in quanto il sentimento ce lo fa conoscere, la ragione può scuoterlo dalle sue fondamenta; allo stesso modo, anche ciò che sembra radicato nella *natura*, come ad esempio la caccia negli animali, si rivela essere frutto dell'educazione e della consuetudine⁸⁴. La *coutume*, è uno strumento estremamente efficace nelle mani di un filosofo pirroniano, poiché nella consuetudine ogni vero assoluto si dissolve, essendo impossibile per chiunque discernere se ciò che ritiene vero o giusto non sia tale in quanto basato unicamente su principii ch'egli ha interiorizzato durante la sua infanzia: a ben vedere, infatti, anche la scelta del mestiere, che dovrebbe fondarsi su dei ragionamenti il più possibile equilibrati e obiettivi, è condizionata invece sempre dalle opinioni che abbiamo sentito esprimere dai nostri genitori, o da altre persone per noi importanti, durante i nostri primi anni di vita. Chi non sceglierebbe, ricordandosi degli elogi attribuiti un tempo dal proprio padre ai soldati coraggiosi, di intraprendere la carriera militare?

Questo il significato del frammento intitolato *Talon de soulier*:

Tacco da scarpa.

Oh, com'è ben riuscito! Che abile operaio! Com'è coraggioso quel soldato! Ecco la fonte delle nostre preferenze e della scelta di una condizione. Come beve bene quello, come beve poco costui: ecco ciò che fa divenire gli uomini sobri o ubriaconi, soldati, codardi, ec...⁸⁵

Stante il carattere così pervasivo della consuetudine – vero principio di tutto il mondo umano e fors'anche naturale –, che, essendo alla base di ogni giustizia come di ogni verità, fa vacillare ogni certezza, anche la distinzione tra di essa e la natura perde di valore. E la natura scompare nell'abitudine; non è essa stessa, in fondo, altro che abitudine.

La consuetudine è una seconda natura che distrugge la prima. Ma che cos'è dunque natura? Perché la consuetudine non è essa naturale? Temo proprio che questa natura non sia essa stessa che una prima consuetudine come la consuetudine è una seconda natura⁸⁶.

⁸⁴ “Cosa sono mai i nostri principii naturali, se non i nostri principii abituali? E nei fanciulli quelli che hanno ricevuto dalla consuetudine dei loro padri, come la caccia negli animali”. *Ibidem*. fr. 125.

⁸⁵ *Ibidem*, fr. 35. Questo pensiero di Pascal sembra costituire quasi una prefigurazione del concetto di desiderio mimetico di René Girard: noi non abbiamo desideri autentici, poiché ciò che desideriamo dipende dalla società in cui viviamo e dalle persone che ci stanno intorno, le quali fingono come da modelli da imitare. Così, anche Girard, come Pascal, in un passo, afferma che è frutto dell'imitazione persino la scelta della carriera o del coniuge: “Osservando le persone intorno a noi, si intuisce subito come il desiderio mimetico, o l'imitazione desiderante, domini sia i nostri minimi gesti, sia ciò che è più importante nelle nostre vite, la scelta di un coniuge, quella di una carriera, il senso stesso che noi diamo all'esistenza”. Girard, *La pietra dello scandalo*, a cura di Fornari, Milano, Adelphi, 2004, cit. p. 21.

⁸⁶ *Ibidem*, fr. 127.

2. La posizione di Rousseau: la legge naturale e la pietà nel Discorso sulla disuguaglianza

Nel Settecento, scrive Landucci, i filosofi tentarono di superare il relativismo dei costumi affermato dapprima da Montaigne e poi dai libertini, da P. Bayle e da J. Locke. Anche Rousseau cercò di riaffermare, su altre basi, sia l'idea di legge naturale, sia l'idea di coscienza in ambito etico⁸⁷.

Un primo tentativo di tracciare una via differente per definire il diritto naturale, che sta al fondamento di ogni società, Rousseau lo compie nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*; tale via consiste nel ritrovare la vera natura dell'uomo attraverso un'opera di scavo, un'opera di rimozione cioè di tutto ciò che di artificiale si è accumulato in esso nel corso dei secoli e dei millenni.

Ma, fin che non conosceremo l'uomo naturale, invano vorremo determinare la legge che egli ha ricevuto, o quella che meglio convenga alla sua costituzione. Tutto quel che possiamo vedere con la massima chiarezza, a proposito di questa legge, è che non solo, perché sia legge, occorre che la volontà di colui che essa obbliga possa sottoporvisi con la conoscenza ma che bisogna ancora, perché sia naturale, che parli immediatamente con la voce della natura⁸⁸.

Si può dire che Rousseau cerchi di tenere una via di mezzo tra la concezione di diritto naturale che avevano gli antichi e quella caratteristica invece dei moderni: i primi, infatti, facevano discendere il diritto naturale (*ius naturae*) dall'istinto di conservazione e lo concepivano come una legge che la natura impone a tutti gli esseri; i secondi consideravano il diritto naturale come l'insieme di tutte quelle norme, suggerite dalla ragione, che, se rispettate da tutti gli uomini, permettono loro di vivere assieme in società. Il problema di questa concezione è che, secondo Rousseau, essa, per il fatto di essere troppo intellettualistica e metafisica, tale cioè che sia impossibile conoscerla per chi non abbia i mezzi conoscitivi di un profondo filosofo, si involge in un circolo vizioso e non può, pertanto, reggersi in piedi: infatti, se la legge naturale dev'essere il fondamento di ogni società – giacché “naturale” significa anche *universale* – essa deve poter essere compresa, in certo modo, da ogni uomo ed anche dall'uomo primitivo e selvaggio, poiché è esso che, in una certa epoca, ha edificato la nostra società; se essa è invece una norma che soltanto un uomo con una ragione ben esercitata e sviluppata può scoprire, si dovrà affermare che essa, non che essere la base della società, ne è invece l'effetto.

Inoltre, una legge naturale che sia semplicemente un insieme di norme contenute nella nostra ragione, si presta facilmente all'obiezione di un qualsiasi filosofo scettico che volesse far notare come ciò che noi consideriamo “razionale” non sia altro, in realtà, che ciò che deriva

⁸⁷ Sul tentativo, in particolare di Rousseau e di Voltaire, di rifondare una morale naturale nel Settecento cfr. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, pp. 81 e sgg.

⁸⁸ Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, Prefazione, cit. P. 87.

dalle nostre abitudini e dai costumi diffusi nella nostra società: una concezione di questo tipo del diritto naturale non permette, evidentemente, di superare il relativismo, contro il quale anche Rousseau si scagliava. Come sapere, infatti, se ciò che i filosofi europei reputano fondamentale per la costituzione e la sussistenza di ogni società, lo sia anche per i popoli selvaggi d'America? Occorre allora risalire alla natura vera dell'uomo, rimuovendo gli strati che nel corso del tempo la vita trascorsa all'interno di un contesto sociale vi ha aggiunto, e riscoprire, così, gli *impulsi originari* dell'essere umano. L'istinto, le passioni, i sentimenti: ecco ciò che senz'altro accomuna *tutti* gli uomini, perché *anteriore* rispetto a qualsiasi legge e consuetudine. Ma quali saranno gli istinti fondamentali dell'uomo, a partire dai quali si può dedurre la legge naturale? Rousseau ne individua due: l'*amore di sé* e la *pietà*, definita come ripugnanza nel veder soffrire un altro uomo e, in generale, un qualsiasi altro essere sensibile.

Lasciando da parte tutti i libri scientifici, che non ci apprendono che a veder gli uomini quali si sono fatti, e meditando sulle prime e più semplici operazioni dell'anima umana, credo di scorgervi due principi anteriori alla ragione: uno dei quali ci interessa ardentemente al nostro benessere e alla conservazione di noi stessi, e l'altro c'ispira una repugnanza naturale a vedere perire o soffrire ogni essere sensibile, e principalmente i nostri simili⁸⁹.

La legge naturale deve parlare agli uomini attraverso la *voce della natura*, aveva scritto Rousseau poche righe prima, poiché soltanto così essa potrà essere intesa da ogni uomo – e la soluzione proposta dal pensatore ginevrino è quella di definire il diritto naturale come combinazione tra i due principali impulsi dell'essere umano, dal che risulta che giammai l'uomo farà del male a un altro uomo, perché la pietà lo tratterrà dal farlo, salvo nel caso in cui sia in gioco la sua stessa sopravvivenza. Questo è, dunque, ciò che accade nello stato di natura, il quale, a detta di Rousseau, e sebbene gli uomini non conoscano legge alcuna né possano stabilirne, è il più adatto alla *pace*.

Il tema della pietà è ripreso, infatti, nella I Parte del *Discorso* nelle pagine in cui Rousseau cerca di confutare la concezione hobbesiana dello stato di natura, accusando il filosofo inglese di aver descritto l'uomo civile, con le sue passioni, invece dell'uomo naturale: lo stato di guerra è all'interno della società stessa, come conseguenza necessaria di essa, non già nello stato di natura, poiché rari sono, in tale stato, gli incontri tra gli uomini, che vivono da soli nelle foreste, rari sono altresì i moventi che potrebbero determinare un conflitto e rare, per diversi motivi, sono le occasioni in cui uno scontro può terminare con l'eliminazione di uno dei due. È verosimile, infatti, che le liti, che pure possono sorgere – magari per il cibo o per le donne – tra gli uomini, si risolvano il più delle volte come si risolvono in genere le liti tra gli animali, i quali magari si feriscono, ma mai arrivano ad uccidersi tra loro: con l'allontanamento cioè di chi percepisce di essere più debole. Perché, infatti, continuare la lotta a rischio della vita, se anche altrove si può trovare un pasto sufficiente? Non offre la terra risorse bastevoli per tutti gli esseri che la abitano? Non è forse vero, inoltre, che l'uomo

⁸⁹ *Ivi*, p. 88.

primitivo ha ben pochi bisogni da soddisfare, cosicché quando ha trovato di che saziarsi non necessita di altro se non di un posto dove dormire e riposarsi?

Il conflitto, per Rousseau, è pensabile soltanto all'*interno* della società, per i bisogni innumerevoli e finti che essa instilla nell'animo umano e che sono di norma impossibili da soddisfare completamente, nonché per il fatto che essa pone gli individui l'uno contro l'altro, di modo che ognuno ritrovi sempre il proprio vantaggio nel recare danno all'altro⁹⁰. Il *meccanismo* della società è, di fatto, un meccanismo diabolico: moltiplica i bisogni degli individui, rende loro impossibile il soddisfarli da soli senza il concorso degli altri e pone i loro interessi in conflitto. Così, se nel caso migliore l'altro appare come un mezzo per soddisfare i miei bisogni, nel caso peggiore apparirà invece come un ostacolo da rimuovere.

Tutto ciò è assente nello stato di natura; e la felicità che Rousseau attribuisce all'uomo primitivo rispetto all'uomo civile deriva sostanzialmente da due fattori: l'assenza di molte preoccupazioni e passioni che rendono difficile e stentata la nostra vita e la capacità dell'uomo naturale di provvedere da sé a tutti i propri bisogni.

Fu certo, fu (né d'error vano e d'ombra

L'aonio canto e della fama il grido

Pasce l'avida plebe) amica un tempo

Al sangue nostro e diletta e cara

Questa misera spiaggia, ed aurea corse

Nostra caduca età. Non che di latte

Onda rigasse intemerata il fianco

Delle balze materne, o con le greggi

Mista la tigre ai consueti ovili

Né guidasse per gioco i lupi al fonte

⁹⁰ I bisogni artificiali che il contesto sociale introduce inevitabilmente nell'uomo sono quelli derivanti dall'*amor proprio*, ossia quelli legati alla preoccupazione costante delle opinioni altrui, alla ricerca della stima, alla necessità di confrontarsi continuamente con gli altri, nonché al desiderio recondito, ma ben presente nel cuore umano, di diventare padrone dell'universo. Dall'*amor proprio* sorge necessariamente l'orgoglio, e da esso sorgono la vergogna, l'invidia e l'odio verso gli altri. Ciò perché, se l'*amor di sé* spinge l'uomo a soddisfare i bisogni necessari per la sua sopravvivenza, l'*amor proprio*, ch'è una modificazione dell'*amor di sé* originatasi all'interno - e per effetto - della società, porta l'uomo non solo a procurarsi i mezzi per sopravvivere, ma anche a fare tutto quanto è in suo potere per elevarsi al di sopra dei suoi simili, per arricchirsi e per migliorare il suo status sociale: l'uomo civile pretende di essere al centro di tutto e che gli altri lo amino almeno tanto quanto lui ama sé stesso, il che ovviamente, essendo il desiderio che anche tutti gli altri hanno, è impossibile da realizzarsi. Con queste parole infatti Rousseau delinea, nella Nota XV del *Discorso sulla disuguaglianza*, la differenza tra l'*amor di sé* e l'*amor proprio*: "Non bisogna confondere l'*amor proprio* e l'*amore di sé stesso*, due passioni molto diverse di natura e di effetti. L'*amore di sé* stesso è un sentimento naturale, che porta ogni animale a vegliare alla propria conservazione, e, diretto nell'uomo dalla ragione e modificato dalla pietà, produce l'umanità e la virtù. L'*amor proprio* non è che un sentimento relativo, artificioso, e nato nella società, che porta ogni individuo a far più caso di sé che d'ogni altro, che ispira agli uomini tutti i mali che si fanno reciprocamente, ed è la vera sorgente dell'onore". *Ibidem*, p. 206.

Il pastorel; ma di suo fato ignara
E degli affanni suoi, vota d'affanno
Visse l'umana stirpe; alle secrete
Leggi del cielo e di natura indutto
Valse l'amenò error, le fraudi, il molle
Pristino velo; e di sperar contenta
Nostra placida nave in porto ascese⁹¹.

Così scrive Leopardi, che in questo, come in molte altre cose, si mostra molto vicino alla filosofia di Rousseau: non altro che questa è la felicità dell'uomo primitivo, il quale, dice Rousseau, può abbandonarsi beatamente al semplice sentimento dell'esistenza, che è cosa possibile per tutti gli animali, ma assai difficile per l'uomo civile, pur essendo l'unica cosa che può rendere amabile e preziosa la sua vita. Rousseau racconta di aver provato un simile sentimento di pace durante il suo soggiorno su un'isola del lago di Biènnè, in cui l'ambiente naturale incontaminato – ricco di alberi, di piante e di fiori – delle sponde che circondavano l'acqua cristallina del lago, invitava di per sé un'anima solitaria ad abbandonarsi alle sue fantasie e ai suoi sogni:

È questo lo stato in cui mi sono trovato spesso nell'isola di Saint-Pierre, nella solitudine dei miei trasognamenti: disteso nella barca, che lasciavo andare alla deriva in balia delle acque, seduto sulla sponda del lago agitato, oppure altrove, sulla riva di un bel torrente, o di un ruscello mormorante sulla ghiaia⁹².

È questa quella felicità duratura che l'uomo essenzialmente desidera e che Rousseau distingue nettamente da quei momenti di gioia che rimangono impressi nella nostra memoria, e che nondimeno passano lasciandoci sempre una sensazione d'amarrezza e d'insoddisfazione, come di un vuoto che non si sia riusciti a colmare. Gli uomini, sempre oppressi dal tumulto della vita sociale e incalzati dai loro impegni e dalle loro preoccupazioni, non riescono, se non di rado, ad abbandonarsi al *presente* e a gioire di nient'altro se non del semplice fatto d'esistere. “Ma come si può chiamare felicità quello stato fuggevole che ci lascia il cuore ancora vuoto e irrequieto, che ci fa sempre desiderare qualche cosa prima e rimpiangere qualche cosa dopo?”⁹³ Per trovare in sé stessi una tale felicità così perfetta e piena, ch'è come una sorta di quiete e di dimenticanza, occorre fare il vuoto dentro di sé, liberarsi delle passioni, delle sensazioni di piacere o di dolore, dimenticarsi di ciò ch'è stato e smettere di

⁹¹ Leopardi, *Inno ai Patriarchi*, vv. 87-103, in Id. *Canti*, Milano, Feltrinelli, 2016.

⁹² Rousseau, *Le passeggiate del sognatore solitario*, trad. it. di Beppe Sebaste, Milano, Giangiacoèmo Feltrinelli Editore, 2019, *Quinta passeggiata*, cit. pp. 86-87.

⁹³ *Ibidem*.

sperare e di pensare al futuro. Un uomo che sappia raggiungere questo stato di pace e godere di nient'altro che di sé stesso, sarebbe davvero indipendente dalle circostanze esteriori, e nessuno potrebbe privarlo della sua felicità.

L'uomo naturale non è, quindi, un uomo miserabile, come taluni, tra cui lo stesso Hobbes, hanno affermato: “vorrei proprio che mi si spiegasse – dice Rousseau – quale possa essere il genere di miseria di un essere libero, il cui cuore è in pace e il corpo in buona salute”. E poi continua notando come gli uomini che vivono in società, ben lungi dall'essere di per sé felici, vadano invece continuamente lamentandosi della propria esistenza, giungendo talvolta anche a privarsene di propria mano.

Attorno a noi non troviamo, quasi, se non persone che si lamentano della loro esistenza, parecchi anche che se ne privano per quanto sta in loro; e la unione della legge divina ed umana a pena basta ad arrestare un tal disordine. Io domando se si è mai sentito dire che un selvaggio in libertà abbia solo pensato a lamentarsi della vita e a darsi la morte⁹⁴.

Il tema, che risale alla filosofia ellenistica, di come l'uomo possa essere contento e soddisfatto della propria esistenza, e che è considerato qui, nel *Discorso* di Rousseau, sotto una diversa prospettiva, verrà ripreso anche da Leopardi in molti dei suoi scritti: il dolore, la malinconia, la profonda scontentezza per la vita, ch'egli sentiva innanzitutto dentro di sé, il male di cui è caratterizzata la condizione umana, deve pur avere una causa; e tale causa Leopardi la individua, come Rousseau, nella società e nel progresso, che rendono l'uomo sempre più *debole* (ogni comodità acquisita è un giogo che l'uomo s'impone senza avvedersene), più *dipendente* (la società è una rete di legami inestricabili tra gli uomini) e sostanzialmente *insoddisfatto* per via della molteplicità dei bisogni che la società instilla nel suo animo. D'altronde, indicare la causa della sua infelicità nel progresso civile è necessario, dice Rousseau – seguito in ciò da Leopardi –, se non si vuole fare un processo alla natura. La *contraddizione* che l'infelicità umana costituisce rispetto all'intero sistema della natura, nonché rispetto al fine stesso dell'esistenza, che è l'esserne contenti, deve essere ricondotta, per Leopardi (che per suo conto esaspera e porta alle estreme conseguenze questi elementi della filosofia rousseauiana), al fatto che l'uomo non vive più, da gran tempo, nel modo che la natura gli aveva prescritto in quanto conveniente alla sua condizione. Ma quanto più l'uomo si allontana dalla natura, tanto più mette in pericolo la sua stessa sopravvivenza, e ciò non soltanto per quanto concerne l'individuo singolo, che se travolto dall'infelicità e dalla disperazione (o dal tedio) può decidere di porre fine ai suoi giorni, ma anche per quanto riguarda la specie: si è detto, infatti, che per Leopardi il pericolo dell'estinzione della specie umana era un pericolo reale – e tale era anche per Rousseau.

Nel *II Discorso* questo timore, sebbene sia per lo più lasciato implicito, si avverte, e per rendersene conto non bisogna far altro che considerare come la maggior parte dei mali, di cui l'umanità si trova a soffrire, sia dovuta, per Rousseau, in un modo o nell'altro, alla società; e

⁹⁴ Rousseau, *Discorso sulla disuguaglianza*, Parte I, cit. pp. 118-119.

questi mali sono tutti potenzialmente esiziali per la conservazione della specie. La guerra, che uccide sovente in un sol momento migliaia di uomini, si dà soltanto nello stato civile; i delitti, le faide, le esecuzioni, che sono causa di altre morti, si danno anch'essi soltanto all'interno di un contesto sociale, che sancisce la sacralità della proprietà privata e che porta inevitabilmente gli uomini ad essere orgogliosi e a odiarsi tra di loro; ma anche tutte quelle disgrazie che appaiono come naturali, e che cagionano innumerevoli altre morti, sono, a ben vedere, impensabili al di fuori della civiltà: i terremoti non farebbero vittime se gli uomini non vivessero all'interno di edifici che con una leggera scossa crollano loro sul capo⁹⁵; le malattie infettive non causerebbero tante vittime se gli uomini non vivessero stipati in grandi agglomerati urbani, le carestie non vi sarebbero se gli uomini non consumassero il suolo con le loro colture; e per finire, tutte quelle malattie dovute alla penuria o all'eccesso di cibo non vi sarebbero se non vi fossero persone che hanno troppo e altre che hanno pochissimo, cosa possibile soltanto all'interno di una società corrotta⁹⁶.

Ma vi è anche un altro fattore che a detta di Rousseau contribuisce non poco alla conservazione della nostra specie e che, essendo naturale nell'essere umano come anche in certi animali, ha un'influenza di non poco conto nello stato di natura, benché ce l'abbia in misura assai minore nello stato civile: e questo elemento è la *pietà*, ch'egli introduce per assestare il colpo definitivo alla concezione hobbesiana dello stato di natura, già di per sé adatto alla pace per tanti altri motivi.

Ragionando sui principi che pone questo autore [cioè Hobbes] doveva dire che, essendo lo stato di natura quello in cui la cura della nostra conservazione è meno dannosa all'altri, questo stato era per conseguenza il più adatto alla pace e il più conveniente al genere umano. Dice precisamente il contrario, per aver fatto entrare a sproposito, nella cura della

⁹⁵ Questo argomento è anche uno di quelli che Rousseau farà valere contro Voltaire nella lettera ch'egli scrisse in risposta all'invio, da parte del filosofo francese, del *Poemetto sul disastro di Lisbona*. A Voltaire che lamentava che il devastante terremoto del 1755, come altri terremoti accaduti precedentemente in altre parti del mondo, si fosse verificato nei pressi di una città popolosa anziché in un deserto, Rousseau risponde che i terremoti accadano anche nei deserti, quantunque noi ne abbiamo notizia, e che la natura non può certo adeguare le sue leggi agli interessi degli uomini.

“Avreste voluto – e chi non l'avrebbe voluto – che il terremoto si fosse verificato in una zona desertica, piuttosto che a Lisbona. Si può dubitare che non accadano sismi anche nei deserti? Soltanto che non se ne parla perché non provocano alcun danno ai Signori delle città, gli unici uomini di cui si tenga conto. Del resto, ne provocano poco anche agli animali e agli indigeni che abitano, sparsi, questi luoghi remoti e che non temono né la caduta dei tetti, né l'incendio delle case. Ma che significa un simile privilegio? Vorrebbe forse dire che l'ordine del mondo deve assecondare i nostri capricci, che la natura deve essere sottomessa alle nostre leggi e che per impedirle di provocare un terremoto in un certo luogo basta costruirvi sopra una città?” Rousseau, *Lettera a Voltaire sul disastro di Lisbona (18 agosto 1756)*, in Voltaire, Rousseau, Kant, *Sulla catastrofe. L'Illuminismo e la filosofia del disastro*, a cura di Tagliapietra, Milano, Bruna Mondadori, 2004.

⁹⁶ Nella Nota IX del *Discorso sulla disuguaglianza* Rousseau descrive tutti questi mali uno per uno ed aggiunge, per dimostrare come la civilizzazione sia un effettivo pericolo per l'umanità, che, secondo alcuni autorevoli filosofi della sua epoca, la popolazione stava, di fatto, diminuendo. Ma ciò in realtà non era vero e, d'altronde, se i mali riconducibili all'incivilimento (e tali sono la maggior parte di quelli di cui noi abbiamo a soffrire) fossero, in effetti, dei pericoli seri per la specie umana e per la sua conservazione, non si vede come l'umanità abbia potuto conservarsi fino all'epoca nostra o a quella di Rousseau.

conservazione dell'uomo selvaggio, il bisogno di soddisfare a una quantità di passioni, che sono prodotto della società, e che hanno rese necessarie le leggi⁹⁷.

Il freno delle leggi, l'istituzione di uno Stato si rendono necessari, dunque, per rimediare a una situazione (lo stato di guerra) che la società stessa ha prodotto e che non è pensabile in natura. Quindi, poche righe dopo, Rousseau scrive, in aggiunta a queste considerazioni:

V'è d'altra parte un altro principio, che Hobbes non ha scorto, e che, essendo stato dato all'uomo per mitigare in alcune circostanze la ferocia del suo amor proprio o il desiderio della conservazione anteriore al sorgere di questo amore, tempera l'ardore ch'egli ha pel suo benessere con una repugnanza innata a veder soffrire il proprio simile⁹⁸.

Questa ripugnanza a veder soffrire il proprio simile e, in genere, ogni essere sensibile, è ciò che si chiama *compassione* e che, propriamente, si definisce come un'*angoscia* che ci prende alla sofferenza dell'altro e che ci spinge a fare qualcosa per aiutarlo. A questa angoscia è davvero difficile resistere. Se vi si resiste, ciò accade solo per via dell'intervento della ragione, che considera i pericoli e che valuta i vantaggi e gli svantaggi dell'intervenire in favore di colui che soffre: è la *ragione* che rende piccoli e vili – e Rousseau si dilunga nel descrivere scene raccapriccianti di bambini che vengono uccisi e di filosofi sotto le cui finestre si può sgozzare un uomo impunemente⁹⁹.

Non vi son più che i pericoli della società intera, che turbino il sonno tranquillo del filosofo e che lo strappino dal suo letto. Si può impunemente sgozzare il suo simile sotto la sua finestra; egli non ha che a mettersi le mani sugli orecchi, e ragionare un po' per impedire alla natura, che si ribella in lui, di identificarsi con quello che viene assassinato. L'uomo selvaggio non ha questo mirabile talento; e, in mancanza di saggezza e di ragione, lo si vede sempre abbandonarsi storditamente al sentimento immediato dell'umanità. Nelle sommosse, nei conflitti di piazza, la plebaglia si accalca, l'uomo prudente si allontana; è la canaglia, son le

⁹⁷ *Ivi*, p. 120.

⁹⁸ *Ivi*, p. 121.

⁹⁹ Su ciò cfr. Guglielmo Forni Rosa, *Leggere Rousseau*, Firenze, Le lettere, 2019, lemma *Pietà naturale*.

donne del mercato a separare i combattenti, e ad impedire ai galantuomini di sgozzarsi reciprocamente¹⁰⁰.

La pietà è, come pensava anche Mandeville (che Rousseau in queste pagine cita più volte), un sentimento pienamente naturale, che forse si può far derivare dall'amore materno e che costituisce l'unica virtù che si possa ritrovare nello stato di natura – benché il termine virtù, che Rousseau utilizza, non sia propriamente corretto, dato che la virtù presuppone in realtà la presenza di una facoltà razionale, il cui sviluppo, appunto, è impensabile nello stato di natura. Ma la pietà dev'essere considerata, secondo Rousseau, anche come il fondamento delle virtù sociali (virtù, queste, propriamente dette), essendo la ragione di per sé insufficiente nel determinare l'uomo a compiere il bene.

Mandeville ha sentito bene che, con tutta la loro morale, gli uomini non sarebbero mai stati che dei mostri, se la natura non avesse dato loro la pietà in appoggio alla ragione: ma non ha visto che da questa sola derivano tutte le virtù sociali che egli vuol contestare agli uomini¹⁰¹.

La benevolenza, l'amicizia, la generosità, l'umanità, la giustizia sono tutte quante, difatti, manifestazioni di compassione applicata ad oggetti via via differenti.

Da notare è però l'ambivalenza del discorso, l'ambivalenza cioè dei due termini in questione: la *ragione* e la *pietà*. Per quanto concerne la ragione, da un lato si ha da affermare che essa è

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 124. La concezione della razionalità e del dubbio (che sempre si accompagna all'intelligenza) come ostacoli all'agire, presente nel *Discorso sulla disuguaglianza* di Rousseau e in particolare in questo passo sulla pietà, si ritroverà poi anche in Leopardi nell'ambito del tema della contrapposizione tra natura e ragione. Si consideri, per esempio, questo pensiero di filosofia politica dello *Zibaldone*, in cui Leopardi dimostra come la Rivoluzione francese, benché derivata da certe idee filosofiche, non sia stata prodotta e portata a compimento se non dalle illusioni e dalle passioni, le uniche in grado di spingere all'azione e gli individui e i popoli. "L'intera filosofia è del tutto inattiva, e un popolo di filosofi perfetti non sarebbe capace di azione. In questo senso io sostengo che la filosofia non ha mai potuto cagionare alcuna rivoluzione o movimento o impresa ec. pubblica o privata; anzi ha dovuto per natura sua piuttosto sopprimerli, come fra i romani, i greci ec. Ma la mezza filosofia è compatibile coll'azione, anzi può cagionarla. Così la filosofia avrà potuto cagionare immediatamente o mediamente la rivoluzione di Francia, di Spagna ec., perché la moltitudine e il comune degli uomini anche istruiti, non è stato né in Francia né altrove perfettamente filosofo, ma solo a mezzo." *Zibaldone*, p. 520, 17 gennaio 1821. La Rivoluzione francese è stata dunque cagionata non da una filosofia perfetta, che trattiene anzi impedisce l'azione per le ragioni citate anche da Rousseau, ma da una *mezza filosofia*, da una filosofia cioè che si accompagna alle illusioni. Un popolo di perfetti e compiuti filosofi, infatti, è, per Leopardi, un popolo di *egoisti*, ossia di cittadini che, pensando soltanto al loro vantaggio e utile personale - e che in ciò sono perfettamente identici al filosofo, che si rifiuta di soccorrere il suo simile in pericolo di morte, descritto da Rousseau – non hanno più interesse alcuno a partecipare alla vita politica della loro nazione. Ma un popolo di egoisti, un popolo cioè che non è più in grado di agire, che quindi non è più vivo, è destinato, per Leopardi, a perdere, presto o tardi, la sua libertà, come di fatto è accaduto ai Romani, e prima di loro ai Greci e a molti altri. L'incremento dell'intelligenza isola di fatto l'individuo nel suo egoismo, lo spinge a valutare i vantaggi e gli svantaggi dell'intervenire in favore dei suoi simili o della sua patria; e il dubbio lo distoglie dall'agire: per questo qualunque conquistatore potrà impadronirsi facilmente di un popolo composto di simili individui, ormai incapaci totalmente di difendersi – e così, dice Leopardi (ma ciò era già stato affermato anche da Rousseau nel *Discorso sulle scienze e le arti*), è sempre accaduto e sempre accadrà nella storia. Su questi temi, e in particolare su quel che pensa Leopardi della Rivoluzione francese, cfr. R. Damiani, *Barbarie e civiltà nella concezione di Leopardi*, Milano-Udine, Mimesis edizioni, 2023, cap. III.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 123.

essenziale nell'esercizio della virtù, quantunque sia di per sé assai debole e necessiti di essere accompagnata da un sentimento che faccia *percepire* all'uomo dove sta il bene prima di conoscerlo – e tale sentimento è la pietà nel *II Discorso*, la coscienza nell'*Emilio* –; dall'altro essa, come si è visto, esercita nell'uomo civile, e soprattutto nell'uomo colto, un'azione di *disgregazione*, per così dire, del sentimento della pietà, ossia di quello stesso sentimento di cui essa ha bisogno per spingere l'uomo a compiere buone azioni.

Per quanto concerne la pietà, invece, l'ambivalenza consiste nel fatto che essa da un lato viene posta da Rousseau a fondamento delle virtù sociali, di quelle virtù cioè che permettono agli uomini di vivere assieme pacificamente tra loro; dall'altro ne viene descritta la continua erosione determinata dal contesto sociale stesso. Non è soltanto lo sviluppo della ragione, infatti, a soffocare nell'animo degli uomini l'impulso a soccorrere i propri simili in difficoltà, ma sono anche le passioni caratteristiche del contesto sociale (l'orgoglio, il desiderio della stima degli altri, la volontà di sentirsi superiori e di essere al centro di tutto, l'invidia e l'odio, il desiderio di vendicare le offese subite, insomma tutte quelle passioni che derivano dall'*amor proprio*) ad entrare in conflitto col sentimento della compassione e a spingere gli uomini a commettere delle nefandezze.

3. La posizione di Rousseau: la legge naturale e la coscienza nell'*Emilio*

Per Rousseau la coscienza non dipende dalle opinioni e dalle abitudini che abbiamo appreso durante l'infanzia: essa è propriamente un *sentimento* che indica all'uomo la via del bene e lo spinge a seguirla, e i suoi dettami sono gli stessi per tutti i popoli e in tutte le epoche: essa è, dunque, il cardine della vita morale dell'individuo. Certo, imprescindibile nella vita morale dell'individuo è anche il ruolo della ragione, giacché essa gli permette di conoscere compiutamente che cosa è bene e che cosa è male. È per l'assenza della ragione, infatti, che l'esistenza e le azioni e del fanciullo e dell'uomo naturale non hanno alcun valore morale, ed essi non sono, propriamente, né buoni né cattivi. Ma la ragione è fallibile, e lo è sostanzialmente per due motivi: perché non possiede una forza atta a spingere effettivamente l'uomo a compiere il bene piuttosto che il male, quantunque glielo faccia conoscere; perché sovente essa si involge e si perde in vani sofismi e antinomie. Chi voglia conoscere la verità si affidi dunque alla coscienza, scandagli il proprio cuore, si inoltri nelle profondità di sé stesso, faccia un esame sincero ed accurato delle proprie opinioni e dei propri principii di condotta, nella solitudine e nel silenzio del mondo; e può stare sicuro che non avrà a sbagliarsi, benché poi non riesca a dimostrare razionalmente le conclusioni a cui è giunto.

È un tale esame, che è da considerarsi come un tentativo di difesa nei confronti delle opinioni dei filosofi atei e materialisti della sua epoca – ch'egli non condivideva ma che non riusciva neppure a confutare – nonché di ripensamento e di rifondazione dei propri principii (che potrebbe ricordare quello compiuto da Cartesio nelle *Meditazioni metafisiche*), che Rousseau

racconta di aver compiuto ne *Le passeggiate del sognatore solitario*, in un periodo della sua vita in cui aveva deciso di rinunciare alle proprie ambizioni e di ritirarsi nella sua solitudine, vivendo alla giornata come copista di musica. Da questo approfondito esame di sé stesso, racconta il filosofo ginevrino, sarebbe sorta poi la *Professione di fede del Vicario savoiaro*, inserita nel IV libro dell'*Emilio*.

Vivevo a quell'epoca con dei filosofi moderni, che non assomigliavano in nulla agli antichi. Invece di togliere i miei dubbi e fissare le mie indecisioni, fecero vacillare tutte le certezze che credevo di avere sulle cose che più mi importava conoscere: quegli ardenti missionari di ateismo, nonché dogmatici imperiosi, non potevano sopportare senza collera che si osasse pensare su qualsivoglia questione in modo diverso dal loro. Mi ero difeso spesso piuttosto debolmente, per odio verso le dispute e per il mio scarso talento a sostenerle, ma non adottai mai la desolante dottrina di costoro, e questa resistenza a uomini tanto intolleranti, che avevano comunque i loro punti di vista, fu una delle cause non minori che ne attizzò l'astio.¹⁰²

Le loro ragioni sono pressoché impossibili da smentire, soprattutto per chi non è abituato alle dispute e non sa trovare, sul momento, la risposta giusta da dare. Rousseau *sente* però che essi hanno torto, che le loro opinioni non possono essere vere. D'altronde, come credere nella sincerità di filosofi che con le loro dottrine e la loro erudizione non hanno altro scopo che mettersi in mostra? *Occorre dedicarsi alla filosofia per sé stessi, e non per gli altri, per amore del vero e non per vanità*. Per questo motivo Rousseau specifica che tutti gli studi ch'egli ha svolto nella sua vita, li avrebbe fatti ugualmente da solo, in un'isola deserta.

Volendo essere più sapienti degli altri, studiavano l'universo per sapere come fosse disposto, così come avrebbero studiato, per pura curiosità, una macchina che avessero intravisto. Studiavano la natura umana per poterne parlare con dottrina, ma non per conoscere sé stessi; lavoravano per istruire gli altri, non per far luce al loro interno. Molti di loro volevano soltanto fare un libro, uno qualsiasi, purché fosse ben accolto. [...] Quanto a me, quando ho avuto il desiderio di apprendere era per sapere io stesso, e non per insegnare¹⁰³.

Le loro ragioni sono inconfutabili, ma le loro passioni li tradiscono: le parole di Rousseau sono analoghe a quelle che Montaigne rivolse contro certi filosofi ed eruditi della sua epoca nel saggio *Della pedagogia*, che egli doveva certamente avere presente. Una sapienza che non consista in altro che in un insieme di nozioni e di pensieri detti da altri, che, invece di essere interiorizzati, rimangono come sulla superficie del cervello e passano, così, dal maestro allo scolaro, senza che nessuno dei due diventi migliore; è una sapienza inutile e dannosa. Un maestro deve insegnarci ad utilizzare il nostro intelletto e ad esercitare tutte quelle virtù che ci saranno utili nel mondo, così come accadeva, secondo la testimonianza di Senofonte, presso gli antichi Persiani, ove il futuro re riceveva un'educazione improntata non

¹⁰² Rousseau, *Le passeggiate del sognatore solitario*, *Terza passeggiata*, cit. p. 52.

¹⁰³ *Ivi*, p. 49.

soltanto allo sviluppo della forza del corpo e delle abilità guerriere, ma anche all'apprendimento delle virtù della saggezza, della temperanza, della giustizia e del coraggio. Impietoso è il confronto di questo tipo d'educazione con l'educazione in uso all'epoca di Montaigne, basata soprattutto sull'apprendimento delle lingue classiche.

Se la nostra anima non ne trae una spinta migliore, se non abbiamo per questo il giudizio più sano, sarei altrettanto contento che il mio scolaro avesse passato il tempo a giocare a palla: per lo meno il corpo sarebbe più gagliardo. Guardatelo tornar di là dopo aver speso quindici o sedici anni: non c'è nessun altro che sia altrettanto incapace di mettersi a far qualcosa. Il solo vantaggio che potete riconoscergli è che il suo latino e il suo greco l'hanno reso più superbo e più tracotante di quando era partito da casa. Doveva tornare con l'anima piena, non la riporta che tronfia [...] ¹⁰⁴.

Impietoso è anche il confronto tracciato da Montaigne tra i filosofi della sua epoca e i filosofi antichi: questi erano filosofi, in quanto la filosofia dava forma alla loro mente, ai loro giudizi e alle loro azioni, di modo che era per il loro modo di vivere, non per la loro erudizione, che si distinguevano dal volgo e ne venivano disprezzati; quelli invece si limitano a riempire la memoria e a ripetere cose dette da altri, ciò che anche un pappagallo (l'immagine è di Montaigne) può fare benissimo.

Noi lavoriamo solo a riempire la memoria, e lasciamo vuoti l'intelletto e la coscienza. Proprio come gli uccelli vanno talvolta in cerca del grano e lo portano nel becco senza assaggiarlo per imbeccare i loro piccoli, così i nostri pedagoghi vanno spigolando la scienza nei libri e la tengono appena a fior di labbra, tanto per ributtarla fuori e gettarla al vento ¹⁰⁵.

Come gli alimenti che mangiamo si trasformano nel nostro sangue e nelle nostre ossa, così ciò che impariamo deve diventare veramente parte di noi e del nostro essere, deve trasformarci, renderci migliori rispetto a ciò che siamo, renderci più forti e capaci di affrontare la vita.

Ora, non bisogna appiccicare il sapere all'anima, bisogna incorporarlo; non bisogna spruzzarla, bisogna tingere con esso; e se questo non la cambia e non migliora la sua condizione imperfetta, certo è meglio lasciarla così com'è ¹⁰⁶.

È da notare che questa distinzione, presente nel saggio *Della pedagogia* di Montaigne, tra una sapienza inutile e dannosa, mero guazzabuglio di concetti, nozioni e sentenze che non

¹⁰⁴ Montaigne, *Saggi*, I, XXV, *Della pedagogia*, cit. p. 181.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 178.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 184.

rende migliori ma solo più tronfi; è una distinzione fondamentale anche per Rousseau, il quale infatti la definì già nel *I Discorso*, quello che vede nel progresso delle scienze e delle arti, che sempre si accompagna al lusso e al fiorire del commercio e dell'industria a scapito dell'agricoltura, un elemento di corruzione dei costumi dei cittadini e, dunque, di indebolimento, delle società e degli Stati.

Rousseau si appella dunque alla coscienza e vi si affida totalmente, onde scoprire il vero e stabilire dei principii di condotta cui attenersi per il resto della vita. Ma che cos'è la *coscienza*? Per capire ciò che ne pensa Rousseau, bisogna prendere in considerazione le riflessioni che di quel periodo di solitudine e di meditazione sono il frutto, ossia quelle contenute nella *Professione di fede del Vicario savoiardo*.

Meditando sulla natura dell'uomo, ho creduto di scoprirvi due principi distinti, di cui l'uno lo elevava allo studio delle verità eterne, all'amore della giustizia e della bellezza morale, alle regioni del mondo intellettuale la cui contemplazione fa la delizia del saggio, e di cui l'altro lo riportava in basso, lo asserviva al dominio dei sensi, alle passioni che sono i loro ministri, e contrariava per loro mezzo tutto ciò che il sentimento del primo gli ispirava. Sentendomi trascinato, combattuto da questi due movimenti contrari, mi dicevo: No l'uomo non è uno: io voglio e non voglio, mi sento ad un tempo schiavo e libero; vedo il bene, l'amo, e faccio il male; sono attivo quando ascolto la ragione, passivo quando le mie passioni mi trascinano; e il mio peggior tormento quando soccombo, è di sentire che avrei potuto resistere¹⁰⁷.

La coscienza è un sentimento che si accompagna ad altri sentimenti, con i quali tuttavia entra in conflitto. “Esistere è sentire”, sentenza Rousseau poche righe dopo; ed è proprio nei sentimenti che compongono il suo cuore che l'uomo appare scisso, benché ogni sentimento gli sia stato dato per il suo bene e per la sua conservazione. Ma non è forse vero che ci sono beni diversi? Non è forse vero che l'uomo è costituito da un *corpo* e da un'*anima immortale*? Come potranno, dunque, essere concordi il bene del corpo e il bene dell'anima? Eppure, l'uomo deve, in pari tempo, provvedere alla sua conservazione e soddisfare i bisogni del corpo, nel che i sensi e le passioni saranno la sua guida; e cercare di realizzare un bene più importante, nel quale è racchiuso tutto il significato e il compimento della sua esistenza. Nel soddisfare i propri bisogni primari, nel ricercare il benessere e anche nel desiderare dei beni superflui, così come nel realizzare il bene morale – che sarà da identificare con le virtù sociali grazie alle quali si rinuncia in una certa misura al proprio egoismo e ci si apre all'altro – l'uomo agisce sempre per il *proprio bene*. E tuttavia questi beni sono essenzialmente diversi, come diversa è l'origine da cui essi derivano.

Questo il motivo di una delle incongruenze che si possono riscontrare nel testo di Rousseau: come sostiene Gatti, Rousseau intende tracciare una linea di continuità tra l'agire bene, secondo i dettami della ragione e della coscienza, e l'interesse individuale, esemplificato dall'amore di sé; in questo senso si può dire che il sentimento morale, come le altre passioni proprie dell'animo umano, derivi necessariamente dall'amore di sé, poiché anch'esso tende,

¹⁰⁷ Rousseau, *Emilio*, a cura di Aldo Visalberghi, Bari, Laterza, 2017, Libro IV, cit. p. 199.

in certo modo, al benessere e alla felicità dell'individuo¹⁰⁸: non v'è dubbio, infatti, che chi compie un gesto d'umanità o di compassione provi *piacere* nel compierlo, così come chi compie un atto ingiusto provi rimorso. Ciò nondimeno Rousseau, in alcuni passi, si sente in dovere anche di differenziare nettamente i sentimenti che portano l'uomo ad agire bene e ad essere benevolo verso gli altri da quelli che lo spingono ad agire per soddisfare unicamente i propri bisogni – i bisogni del corpo –, tutti riconducibili invece all'amore di sé e all'amor proprio (che non è altro che una modificazione dell'amor di sé). Ciò Rousseau lo fa a proposito della coscienza, sempre nella *Professione di fede del Vicario savoiardo*¹⁰⁹, e, com'è stato detto, a proposito della pietà nella *Prefazione del Discorso sulla disuguaglianza*¹¹⁰.

Ma v'è poi un'altra incongruenza. Rousseau, infatti, pone a fondamento della sua teoria morale la coscienza sostanzialmente per due motivi, cui si è accennato precedentemente: perché se non vi è un impulso a spingere l'uomo verso il bene che la ragione gli indica, l'uomo non si risolverà mai a compierlo, poiché per compierlo egli deve vincere il proprio egoismo e le proprie passioni, e la ragione è di per sé troppo debole per indurlo a far ciò; perché fondare la morale e il diritto su un sentimento, invece che su delle *idee astratte* di giustizia e di bene, permette, almeno in apparenza, di superare il relativismo. Scrive infatti Rousseau in un'altra pagina dell'*Emilio*:

Se questo ne fosse il posto, cercherei di mostrare come dai primi movimenti del cuore si levino le prime voci della coscienza, e come dai sentimenti d'amore e di odio nascano le prime nozioni di bene e di male: farei vedere che *giustizia* e *bontà* non sono soltanto delle parole astratte, ma delle vere affezioni dell'anima rischiarata dalla ragione, e che non sono altro che un progresso ordinato delle nostre affezioni primitive; che per mezzo della sola ragione, indipendentemente dalla coscienza, non si può stabilire alcuna legge naturale, e che tutto il diritto di natura non è che una chimera, se non è fondato su di un bisogno naturale al cuore umano¹¹¹.

¹⁰⁸ Rousseau riconduce la coscienza all'amor di sé introducendo, all'interno di questa passione fondamentale e originaria, una distinzione: "La natura della 'coscienza' [...] è spiegata chiaramente nella *Lettera a Christophe de Beaumont* [...]. Come si ricorderà, dopo aver ribadito che 'l'uomo non è un essere semplice, ma è composto di due sostanze', Rousseau aggiunge: 'Provato questo, l'amor di sé non è una passione semplice, ma caratterizzata da due principi, cioè a dire l'essere intelligente e l'essere sensibile, il cui benessere non è il medesimo'. Infatti, 'l'appetito dei sensi tende a quello del corpo, l'amore dell'ordine a quello dell'anima'; ed è quest'ultimo che, 'sviluppato e reso attivo, prende il nome di coscienza'. La 'coscienza' altro non è, dunque, se non l'espressione dell'amore di sé spirituale opposto a quello legato al *physique* dell'uomo; infatti, dall'amore di noi stessi come esseri spirituali nascono i principi di condotta antitetici rispetto a quelli che si originano quando ci amiamo come esseri meramente materiali". Gatti, *Rousseau. Il male e la politica*, Roma, edizioni Studium, 2012, cit. p. 108.

¹⁰⁹ Ciò lo si può dedurre da questo passo: "Questi sentimenti, quanto all'individuo, sono l'amore di sé, la paura del dolore, l'orrore della morte, il desiderio del benessere. Ma se, come non si può dubitare, l'uomo è socievole per sua natura, o almeno fatto per diventarlo, egli non può esserlo che per altri sentimenti innati, relativi alla sua specie; infatti, a non considerare che il bisogno fisico, questo deve certamente disperdere gli uomini anziché avvicinarli." Rousseau, *Emilio*, Libro IV, cap. 6, cit. pp. 200-201.

¹¹⁰ A differenza che nel *II Discorso*, nell'*Emilio* si registra invece il tentativo, non scevro di problemi, di ricondurre la compassione all'amore di sé.

¹¹¹ *Ivi* p. 183.

L'uomo è spinto a compiere il bene, ad aver compassione di chi soffre, ad esercitare la giustizia, da un bisogno fondamentale del suo cuore; non è pensabile altrimenti che egli accetti di agire anche in favore degli altri oltre che in favore di sé stesso: i bisogni legati al corpo e alla sopravvivenza – quelli cioè riconducibili all'*amor di sé* – lo separano e lo isolano dagli altri, e i bisogni legati alla ricerca della stima altrui – e riconducibili quindi all'*amor proprio* – lo pongono addirittura in conflitto con gli altri; non vi è che la coscienza, origine di ogni sentimento d'umanità, che lo induca ad uscire come da sé stesso e a identificarsi con l'altro. Senza la coscienza la legge naturale è impensabile, e la società non può esistere: che cosa, infatti, terrebbe assieme gli uomini? E come potrebbe la società sussistere se gli uomini non rinunciassero a parte del loro interesse personale a favore dell'interesse comune?

Il problema è anche un problema leopardiano; è, anzi, il problema fondamentale della sua filosofia politica, ma che egli risolve in tutt'altro modo rispetto a Rousseau, coerentemente con l'impianto scettico e materialistico della sua filosofia. Infatti, ancorché siano molti i punti di contatto tra la filosofia di Leopardi e quella di Rousseau, soprattutto per quanto concerne i temi legati alla civiltà e al suo rapporto con la natura, qui le loro strade si dividono: Leopardi non ha mai cercato di operare una fondazione assoluta della morale; nel corso degli anni, anzi, egli è andato via via distruggendo ogni principio assoluto, pur continuando a sostenere, come Rousseau, che la sussistenza della società – di ogni società – necessita di una morale che impedisca agli uomini di danneggiarsi tra di loro e li faccia sentire parte di una comunità.

La soluzione proposta da Giacomo Leopardi, completamente diversa da quella di Rousseau, non presenta nemmeno le difficoltà che si possono invece riscontrare in quest'ultima. L'ulteriore incongruenza che si trova nelle pagine che Rousseau dedica alla coscienza concerne, infatti, il tentativo di superare, con una tale teoria, il relativismo morale e giuridico. Come detto, per il pensatore ginevrino, la coscienza è una guida infallibile del bene e del male:

Coscienza! Coscienza! Istinto divino, immortale, celeste voce, guida sicura di un essere ignorante e limitato, intelligente e libero; giudice infallibile del bene e del male, che rendi l'uomo simile a Dio, sei tu che fai l'eccellenza della sua natura e la moralità delle sue azioni; senza di te non sento niente in me che mi elevi al di sopra delle bestie [...]¹¹².

Eppure, poco prima aveva scritto:

Conoscere il bene non è amarlo: l'uomo non ne ha una conoscenza innata; ma non appena la sua ragione glielo fa conoscere, la sua coscienza lo porta ad amarlo; è questo sentimento che è innato¹¹³.

¹¹² *Ivi*, p. 202.

¹¹³ *Ivi*, p. 201.

È la ragione, dunque, che fa conoscere il bene all'uomo, non la coscienza. Come potrà essere la coscienza, allora, un "giudice infallibile del bene e del male" e una guida sicura per l'uomo, essere limitato e ignorante, eppure intelligente e libero? La coscienza, stando a ciò che egli afferma in questo passo, è soltanto un sentimento che porta l'uomo ad *amare* il bene – e quindi a compierlo –, ma quale sia poi questo bene, è pur sempre la ragione, con tutti i suoi difetti, a indicarlo: altrimenti la coscienza, quanto al suo contenuto, rimarrebbe *vuota*¹¹⁴. Come si potrà ritenere, quindi, superato il relativismo? Si può certo affermare, come fa Rousseau, che la coscienza, come amore per il bene, è un sentimento innato, e che, in quanto tale, ce l'hanno gli Europei come i Cinesi, i Turchi, gli Uroni, gli Ottentotti ec., ma ciò non toglie che, quanto alla determinazione del bene che essa spinge a compiere, si potrà continuare a pensare che esso dipenda dai costumi e dalle consuetudini del paese in cui un uomo viene educato.

La coscienza è certamente quella voce interiore cui ognuno innanzitutto deve prestare ascolto per capire ciò che è giusto fare e pensare, ma come dimostrare che essa non sia altro che l'insieme dei doveri e dei divieti, che i genitori e le nutrici ci hanno instillato nella mente durante l'infanzia e che noi abbiamo interiorizzato, come pensavano Montaigne e Locke? Forse, il tentativo di fondare il diritto e la morale sulla compassione, come Rousseau aveva tentato di fare nel *Discorso sulla disuguaglianza*, si presta di meno a queste obiezioni ed è perciò filosoficamente più solido, una volta che si dimostrasse, ovviamente, che la pietà è un sentimento naturale nell'uomo, e non il risultato, anch'essa, di una certa educazione e di certi costumi, come scriverà invece Leopardi nel trattatello su Omero.

Ma ora, a proposito di Rousseau, sorge un'altra domanda: davvero, nell'*Emilio*, la coscienza ha sostituito la pietà nell'ambito della sua filosofia morale? E che rapporto c'è, se esiste, tra la coscienza e la pietà? Per rispondere a questa domanda occorre prendere in considerazione il secondo capitolo del libro IV dell'*Emilio* dedicato, appunto, alla descrizione del sentimento di pietà. Rousseau vi analizza quello che considera "il primo sentimento di relazione che tocchi il cuore umano secondo l'ordine della natura" in tutti i suoi aspetti.

Ora la compassione è caratterizzata da una sorta d'espansione e d'apertura del cuore verso l'altro, visto nella sua debolezza e sofferenza. Ciò che definisce questo sentimento è dunque, secondo Rousseau, l'*identificazione emotiva* con l'altro, in virtù della quale l'individuo soffre, ma non in sé e per la propria sventura, bensì nell'altro, come se il dolore dell'altro fosse il *suo* dolore. Caratteristico della compassione è inoltre il piacere che si prova nel condividere il dolore dell'altro, e che costituisce, in realtà, un vero mistero. E proprio in relazione a questo enigmatico piacere, si registra, in queste pagine dell'*Emilio*, il tentativo di ricondurre in qualche modo la pietà all'amor di sé. Le possibili cause di questo moto di

¹¹⁴ "La mediazione della 'raison' è essenziale poiché, in sua assenza, la 'conscience' resterebbe una tendenza indefinita e priva di orientamento. La coscienza è amore del bene, del giusto e dell'ordine, ma perché quest'amore diventi efficace bisogna che il bene, il giusto e l'ordine siano conosciuti come tali; la chiarificazione razionale è indispensabile affinché la coscienza abbia un oggetto definito verso cui indirizzarsi". Gatti, *Rousseau. Il male e la politica*, cit. p. 112. Per una descrizione complessiva del problema della coscienza in Rousseau, cfr. anche Guglielmo Forni Rosa, *Leggere Rousseau*, lemma *Coscienza*.

piacere, che si possono individuare nel testo di Rousseau, sono tre: provare compassione è piacevole, perché la vista della sofferenza dell'altro ci ricorda i mali da cui noi siamo esenti. In questo senso la compassione si contrappone all'*invidia*, la quale, ponendoci dinanzi agli occhi non i mali ma i beni dell'altro, ci ricorda invece che di quei beni, che noi evidentemente desideriamo, siamo privi. Nell'*invidia* l'io non si identifica con l'altro: se ciò accadesse infatti, egli sarebbe felice, poiché si troverebbe a condividere i beni di cui l'altro gode.

L'immaginazione ci mette al posto del miserabile piuttosto che a quello dell'uomo felice; si sente che l'uno di questi stati ci tocca più da vicino dell'altro. La pietà è dolce, perché mettendoci al posto di colui che soffre ci fa sentire tuttavia il piacere di non soffrire come lui. L'*invidia* è amara, in quanto l'aspetto di un uomo felice, lungi dal mettere l'invidioso al suo posto, gli fa rimpiangere di non esserci. Sembra che l'uno ci esenti dai mali che soffre, e che l'altro ci tolga i beni di cui gode¹¹⁵.

Ma questa spiegazione sembra in verità un po' cinica e non del tutto convincente, sebbene sembri comunque avere un fondo di verità, giacché, come aveva notato anche Leopardi in alcuni pensieri dello *Zibaldone*, all'uomo è possibile compatire chi soffre soltanto trovandosi in una condizione di superiorità e di forza, nella quale cioè i mali che vede nell'altro non lo toccano in prima persona. Chi invece si sente debole perché ha piena consapevolezza della propria miseria, difficilmente compatisce, quantunque per compatire occorra anche che vi sia, insieme alla constatazione di non patire al momento i mali di cui soffre l'altro, la consapevolezza che quegli stessi mali, in realtà, non ci sono estranei e che potranno coinvolgerci, un giorno, in prima persona.

Il piacere misterioso della compassione, che si accompagna alla sofferenza che comunque si prova per l'altro, col quale la nostra immaginazione ci identifica, si può però spiegare anche in un altro modo: ossia con la sensazione di trovarsi in uno stato di forza, dal momento che, apparentemente, l'identificazione emotiva con l'altro, che è la caratteristica principale della compassione, quella cioè in virtù della quale essa si distingue nettamente dalle altre passioni (che Rousseau riconduce solitamente all'amor di sé e all'amor proprio), non sarebbe possibile se l'anima non si trovasse in quel momento in uno stato di *forza* e di *vigore* – ciò che dirà anche Leopardi notando come i giovani, per esempio, siano maggiormente in grado di compatire rispetto agli uomini più anziani. Così, nell'atto di compatire e di soccorrere l'altro, si gioisce, dice Rousseau, e della consapevolezza di essere esenti di certi mali e della *forza* che si dimostra nell'atto stesso – e ogni atto di forza è piacevole di per sé.

Ma la compassione può esser definita piacevole anche per il semplice fatto che il veder l'altro soffrire getta un uomo inevitabilmente in uno stato di pena e di angoscia, dal quale egli può uscire soltanto esercitando la pietà e adoperandosi per aiutare concretamente quella tale

¹¹⁵ *Ivi*, pp. 179-180.

persona¹¹⁶. A fatica, scriveva Rousseau già nel *Discorso sulla disuguaglianza*, la ragione, pur ponendo dinanzi agli occhi del soggetto tutti i pericoli di un eventuale intervento in favore di chi è in difficoltà, può far cessare questo stato di pena e far sì che il suo cuore si cheti: se non si interviene e si rimane indifferenti, la *coscienza* rimorde e ci chiede conto di questa indifferenza.

In una nota a piè di pagina Rousseau riconduce quindi la compassione alla *coscienza* e, tramite questa, all'*amor di sé*, se è vero che è *per non soffrire* – per non rimanere cioè in uno stato d'angoscia – che si sceglie di uscire dall'orizzonte del proprio io e dei propri interessi strettamente personali per aiutare chi si trova in una condizione di sofferenza o di pericolo.

Ma quando la forza di un'anima espansiva mi identifica con il mio simile, ed io mi sento per così dire in lui, è per non soffrire che io non voglio che egli soffra; io mi interesso a lui per amore di me, e la ragione del precetto è nella natura stessa che m'ispira il desiderio del mio benessere in qualunque luogo io mi senta esistere. Donde concludo che non è vero che i precetti della legge naturale siano fondati sulla ragione soltanto, essi hanno una base più solida e più sicura. L'amore degli uomini derivato dall'amore di sé è il principio della giustizia umana¹¹⁷.

Così il cerchio si chiude: la giustizia, la legge naturale, che consiste nell'agire verso gli altri nel modo stesso in cui vogliamo che gli altri agiscano verso di noi, viene ricondotta da Rousseau a un sentimento e, quindi, all'amore di sé (quel tipo di amore di sé, s'intende, che ci spinge a desiderare i beni spirituali e a resistere alle passioni); è impossibile, infatti, che la legge naturale si rispetti solo per un comando della ragione, non essendo neppure propriamente razionale rispettarla verso gli altri senza l'assicurazione che gli altri la rispettino verso di noi.

4. “...E così la legge naturale potrà essere considerata un sogno”: il relativismo di Giacomo Leopardi

Quel che pensa Leopardi sulla legge naturale è contenuto interamente in un pensiero dello *Zibaldone* (p. 208) del 14 agosto 1820. Egli dedicherà al tema certamente altre pagine, altre riflessioni, ma esse saranno sostanzialmente delle aggiunte, delle integrazioni, delle precisazioni. Sono molti gli aspetti che colpiscono in questo brano, e che indicano la complessità del pensiero di Leopardi. In questa pagina vengono infatti richiamati molti temi

¹¹⁶ In quest'ultimo caso il piacere o dolcezza sarebbe più propriamente legata all'*atto* di compatire o di aiutare l'altro, che non alla compassione, la quale sarebbe invece uno stato di pena e di angoscia.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 183.

della sua filosofia che si intrecciano, che convergono per così dire intorno al problema della giustizia.

Il testo comincia con un richiamo agli *ideologi* e alla abolizione delle idee innate compiuta dall'empirismo e, soprattutto, da J. Locke, pensatore che molto influì sulla filosofia leopardiana. Si può anzi affermare, come si può vedere se si considera la parte dello *Zibaldone* intitolata *Della natura degli uomini e delle cose*, che egli venga elaborando il suo sistema filosofico proprio a partire dalla lettura di John Locke.

Si nota infatti che i brani dello *Zibaldone* risalenti agli anni 1820-'21 hanno come scopo quello di considerare i principali aspetti del pensiero leopardiano (il problema del gusto, il problema dei costumi, il problema della civiltà, il problema di Dio, la concezione della natura ec.) sulla base dell'assunto, di derivazione empiristica, della non-esistenza delle idee innate, verità che Leopardi giudica ormai acquisita e non più bisognosa di dimostrazione.

Inizialmente il campo d'applicazione di tale assunto è quello del bello, cui Leopardi dedica molte pagine. Ora ciò che definisce il "bello" è il concetto di *convenienza*, nella sua doppia accezione di convenienza assoluta (cioè astratta, innata, "convenienza in sé") e di convenienza relativa. Tale distinzione ha un significato molto semplice: che il bello in quanto tale è convenienza, sicché se si giudica bella una cosa, la si giudica tale sempre perché *conveniente*; ed è questa l'idea assoluta di convenienza, che l'uomo ha in sé, innata, ma priva di contenuto. La relatività dell'idea di convenienza concerne pertanto il *contenuto* di essa: se il bello, infatti, è ciò ch'è conveniente, ci si dovrà pur chiedere: ma conveniente *a che cosa*? La risposta a questa domanda è, ancora una volta, duplice: un oggetto può essere giudicato conveniente e, quindi, bello perché conforme alla natura, a come essa cioè lo ha voluto e lo ha prodotto; ovvero può essere conveniente ai costumi e alle mode: in questo senso "bello" è ciò che, pur essendo lontano dalla natura, e anzi talvolta contrario a ciò che essa ha stabilito, viene non pertanto ritenuto tale in virtù dell'*assuefazione*, che è come una seconda natura. Se si vuole un esempio, bello nel primo modo, cioè perché conforme alla natura, è un qualsiasi animale, che, non essendo stato addomesticato dall'uomo, o avendo avuto soltanto sporadici contatti con lui, si sia mantenuto pressoché immutato e incorrotto, vicino al modo in cui la natura lo ha creato; bello nel secondo modo è invece un cane cui una lunga serie di incroci con altre razze abbia accorciato alquanto il muso e modificato alquanto il naso, la bocca, la laringe ec. rendendogli difficile persino l'atto, così comune e così necessario alla vita, di respirare.

Ciò che interessa è che Leopardi nella p. 208, lasciate da parte per un attimo le discussioni sul bello e sul gusto, di cui sono ricche le pagine dello *Zibaldone* di quegli anni, passa al problema della legge naturale, facendo rientrare, come il bello, anche il *giusto* all'interno della categoria della *convenienza*, e richiamando, all'inizio del brano, un detto di Archelao, riportato da Diogene Laerzio: "il giusto e il turpe non è determinato dalla natura ma dalla legge". Così, l'autorità di un filosofo antico viene accostata all'autorità dei moderni ideologi, e ciò che questi filosofi hanno dimostrato (ogni idea, cioè, essere posteriore all'esperienza), viene applicato non più solo al problema del bello, ma anche all'ambito morale, al fine di

dimostrare proprio ciò che Archelao (e, come lui, anche altri filosofi greci) affermò nel V sec. a.C.¹¹⁸.

E così la legge naturale potrà essere considerata un sogno – afferma risolutamente Leopardi – Abbiamo sì può dire innata l'idea *astratta* della convenienza, ma quali cose si convengano in morale, appartiene alle idee relative. Considerate la morale dei diversi popoli massimamente barbari. E mettetevi nello stato primitivo dell'uomo. Vedrete che il far male agli altri per vostro bene non vi ripugna¹¹⁹.

Gli unici doveri che la natura ha imposto all'uomo sono, in realtà, quelli verso sé stesso; non si vede su che cosa, negate finalmente le idee innate, e non potendo certamente tornare indietro su questo punto, come in genere non si torna indietro nei progressi dello spirito (della filosofia e delle scienze), si dovrebbe fondare la legge naturale, e in base a che cosa si dovrebbe scorgere nella mente e nel cuore dell'uomo un'innata ripugnanza nel veder soffrire l'altro, o un rispetto per la vita dell'altro in generale¹²⁰. L'uomo è stato affidato a sé stesso dalla natura, come diceva già Seneca nella *Lettera 121*, e di sé solamente deve darsi pensiero, giacché l'*amor proprio*, elemento essenziale di tutto il meccanismo del sistema della natura, fa sì che l'uomo (ma come l'uomo ogni altro essere vivente) ami quasi soltanto sé medesimo, e che, se pure ama qualcun altro oltre a sé, lo ami solo *in relazione* a sé stesso: egli è per natura, in quanto essere vivente, essere desiderante, il *centro* di tutto, talché tutto ciò che gli interessa, gli interessa per il fatto che egli è di supremo interesse per sé stesso. Un interesse gratuito per l'altro, come sarebbe quello della compassione, è semplicemente impensabile: in

¹¹⁸ Il recupero del pensiero antico, l'accostamento dello scetticismo antico a certe correnti filosofiche moderne, nonché alle relazioni dei viaggiatori che, attraverso la descrizione di certi costumi che per gli Europei erano non solo strani, ma anche assurdi e contro natura, finivano per fornire allo scetticismo una prova empirica impossibile, praticamente, da confutare. Tale era il modo di procedere di Oratius Tubero (pseudonimo di La Mothe le Vajer), ma anche di Bayle, e, prima ancora di loro nel '500, dello scopritore di Sesto Empirico, Ginafrancesco Pico della Mirandola. Su questo cfr. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cap. 1.

¹¹⁹ Leopardi, *Zibaldone* p. 208.

¹²⁰ Si noti la distanza di Leopardi da Rousseau su questo punto: questi aveva definito, infatti, la pietà come un impulso innato nell'essere umano e presente, in tutta la sua forza e purezza, nell'uomo primitivo; presente invece, ma con minore intensità, nell'uomo civile, aggiungendo, per suffragare questa tesi, che la compassione si può scorgere anche negli altri animali, nel cavallo che si rifiuta di passare sopra un corpo vivo, negli animali da bestiame che, condotti al macello, soffrono indicibilmente nel vedere i loro simili morire. Leopardi, dal canto suo, contesta radicalmente questa posizione, sostenendo che l'uomo naturale è piuttosto indifferente, che pietoso, verso i suoi simili e pronto anzi ad ucciderli nel momento in cui essi rappresentassero per lui una minaccia, come lo è verso qualsiasi altro animale. Tale differenza sembra dovuta, a ben vedere, alla diversa concezione che i due filosofi hanno dell'*amor di sé* (che Leopardi chiama *amor proprio*): per Rousseau esso è soltanto istinto di conservazione, che non implica di per sé nessun tipo di aggressività verso l'altro; per Leopardi invece esso è origine inevitabilmente dell'odio verso l'altro, che ne è come l'altra faccia. Per questo, secondo Leopardi, affinché un uomo possa sinceramente amare qualcun altro, è necessario che il bene dell'altro si identifichi con il proprio, così come è necessario, se si vuole che gli uomini amino e difendano la propria patria, che il bene comune sia considerato da essi come il *proprio* bene, e il nemico della patria come il *proprio* personale nemico. Solo così si potrà superare la tendenza, derivante dall'*amor proprio*, di isolarsi e di vivere unicamente per sé stessi, agendo soltanto per il proprio interesse. Sul rapporto tra Leopardi e Rousseau riguardo i temi dell'uomo primitivo e dell'*amor proprio*, cfr. Balzano, *I confini del sole. Leopardi e il nuovo mondo*, Venezia, Marsilio editori, 2008, p. 27.

natura, ossia in uno stato che *preceda* la società, nel quale, com'aveva ipotizzato Rousseau, gli uomini vivono prevalentemente da soli nelle selve, non può esistere alcuna legge naturale: è l'amor proprio esclusivamente a guidare le azioni di tali uomini, non già una qualche idea di rispetto, di dovere, di amore verso l'altro. In quello stato non esiste altra legge, né altro impulso che l'amor proprio¹²¹.

Si fa avanti un'idea *evoluzionistica* della civiltà: la società umana si evolve nel corso della storia, ed è in relazione ad essa che si evolve anche la legge cosiddetta "naturale": rubare, ricorda Leopardi, era costume degli Spartani, siccome era costume di certi popoli selvaggi dell'America, come scriverà nella *Scommessa di Prometeo* (in cui il poeta immagina Prometeo scommettere con Momo che il genere umano, di sua invenzione, sia l'opera migliore che gli dèi abbiano mai prodotto), il generare dei figli all'unico scopo di mangiarseli quando fossero divenuti abbastanza grassocci e succulenti per fornir loro un degno pasto, onde poi mangiarsi anche le donne che li avevano partoriti quando non fossero più atte a generare ("come si mangia le galline dopo fatte le uova" – commenta Momo). Ma ecco il dialogo tra i due dèi che, nell'intenzione di verificare se l'uomo fosse davvero la più geniale delle invenzioni, cominciano col visitare il Nuovo Mondo, e il selvaggio, capo d'una tribù di Colombiani:

Si accostarono i due celesti, presa forma umana; e Prometeo, salutati tutti cortesemente, volgendosi a uno che accennava di essere il principale, interrogollo: che si fa?

Selvaggio. Si mangia, come vedi.

Prometeo. Che buone vivande avete?

Selvaggio. Questo poco di carne.

Prometeo. Carne domestica o salvatica?

Selvaggio. Domestica, anzi del mio figliuolo.

Prometeo. Hai tu per figliuolo un vitello come ebbe Pasifae?

Selvaggio. Non un vitello, ma un uomo come ebbero gli altri.

Prometeo. Dici tu da senno? Mangi tu la tua carne?

Selvaggio. La mia propria no, ma ben quella di costui: che per questo solo uso io l'ho messo al mondo, e preso cura di nutrirlo.

Prometeo. Per uso di mangiartene?

¹²¹ La teoria che espone in questo brano Leopardi, secondo cui l'uomo primitivo viveva isolato nei boschi, è un'idea che rinvia certamente a Rousseau; ciò nonostante, si può anche notare come vi sia, tra ciò che sosteneva il pensatore ginevrino e ciò che pensa Leopardi, una fondamentale differenza, almeno a livello teoretico: se per Rousseau, infatti, vi era comunque, nello stato di natura, un diritto naturale basato sulla dialettica tra i due istinti fondamentali per l'essere umano (l'amor di sé e la pietà), per Leopardi il diritto naturale è invece completamente assente nell'uomo primitivo o, per meglio dire, l'unico dovere che vi si può intravedere è quello di conservare la propria esistenza. L'uomo primitivo, per Leopardi, non ha alcun dovere verso gli altri, poiché Leopardi non riconosce nell'animo umano alcun istinto originario di pietà verso l'altro.

Selvaggio. Che meraviglia? E la madre ancora, che già non debbe esser buona da fare altri figliuoli, penso di mangiarla presto.

Momo. Come si mangia la gallina dopo fatte le uova.

Selvaggio. E l'altre donne che io tengo, come sieno fatte inutili a partorire, le mangerò similmente. E questi miei schiavi che vedete, forse che li terrei vivi, se non fosse per avere di quando in quando de' loro figliuoli e mangiarli? Ma invecchiati che saranno, io me li mangerò a uno a uno, se io campo¹²².

Ora non è dubbio che gli Spartani avessero un senso della giustizia, e che l'avessero financo quei selvaggi che cucinavano i propri figli – la propria stessa carne – nelle pignatte; ed è certo che per gli Spartani non era cosa turpe rubare, né per quei Colombiani lo era mangiare carne d'uomo.

La legge naturale presuppone la *società*, poiché questa si basa su quella; ma la società, per Leopardi, non è un dato di natura, non è cosa cioè che esista *necessariamente*, è invece un *accidente*, un elemento che è entrato a far parte del sistema della natura senza che la natura l'avesse stabilito o previsto in alcun modo, e che poteva anche, a quanto ne sappiamo, non prodursi mai. E se la società non è cosa necessaria in natura, così non lo è neppure un certo tipo di società: tutto dipende quindi dalle circostanze e, soprattutto, dallo scopo per il quale la società si costituisce: sarà infatti in relazione a tale scopo – per il quale soltanto individui che per natura amano e prediligono su tutti gli altri sé stessi si mettono assieme – che si costituirà anche la legge naturale. “La società non è propria solo dell'uomo. Le formiche lo fanno per trasportare pesi” - ci ricorda Leopardi. La società, come è nata in certi animali in relazione ad uno scopo specifico – e una tale società è una società che ancora si può, secondo Leopardi, considerare *naturale*, contrariamente alla *società stretta* che invece ha superato ogni limite ed è dovuta a un eccesso di incivilimento – così è da presumere sia nata anche nell'uomo; e forse si può presumere che la *guerra* (lo “stato di guerra”) e la necessità di difendersi dal nemico siano proprio lo scopo per il quale le prime società umane, divise per famiglia e tribù, siano nate e sul quale anche la morale e il senso di giustizia si siano inizialmente modellati.

Difatti, i precetti che formavano tutta la morale di certi selvaggi del Brasile, di cui Montaigne racconta nel suo saggio *Dei cannibali*, erano – ci ricorda l'autore – unicamente due: il valore in battaglia e la spietatezza verso i nemici, e l'amore per le donne, le quali, oltre ad essere le loro mogli, avevano il compito, che essi tenevano in gran conto, di preparare la loro tradizionale bevanda. Questo popolo, di cui Montaigne ha sentito parlare da un testimone, a suo dire, degno di fiducia, non è per niente barbaro; ciò lo dimostrano la sua lingua dolce, i suoi prodotti culturali – come certe loro poesie di cui Montaigne riporta anche qualche esempio –, la fede ch'essi hanno nell'immortalità dell'anima e negli dèi, nonché il coraggio di cui essi danno prova nelle loro guerre, le quali, proprio per questo, terminano sempre con

¹²² Leopardi, *La scommessa di prometeo*, in Id. *Operette morali*, cit. pp. 218-219. Su questa operetta cfr. Marco Balzano, *I confini del sole. Leopardi e il Nuovo Mondo*, Venezia, Marsilio, 2008, cap. *Il selvaggio e l'America nelle Operette morali*.

una strage¹²³. Essi combattono unicamente per dimostrare il proprio valore, ed è questa l'unica ricompensa che traggono di fatto dalla vittoria. Anche il *cannibalismo* ivi praticato è da ricondurre, a detta di Montaigne, a quest'etica dell'onore: i nemici uccisi in battaglia, infatti, diventano dei trofei, sicché le loro teste vengono appese, da chi li ha sconfitti, all'ingresso della propria casa; mentre i prigionieri, dopo un certo tempo di tranquillità e di pace che viene loro concesso acciocché la vita sia loro più cara, vengono torturati, ammazzati e infine mangiati.

Per molto tempo trattano bene i loro prigionieri, e con tutte le comodità che possono immaginare, poi quello che ne è il capo riunisce in una grande assemblea i suoi conoscenti: attacca una corda al braccio del prigioniero e lo tiene per un capo di essa, lontano di qualche passo per paura di esserne colpito e dà da tenere alla stessa maniera l'altro braccio al suo più caro amico: e tutti e due alla presenza di tutta l'assemblea, l'ammazzano a colpi di spada. Fatto ciò, lo arrostiscono e lo mangiano tutti insieme, e ne mandano dei pezzi ai loro amici assenti. Non lo fanno – aggiunge Montaigne – per nutrirsene, come facevano anticamente gli Sciti, ma per esprimere una suprema vendetta¹²⁴.

I prigionieri avrebbero però la possibilità di salvarsi: difatti, l'unica cosa che viene loro richiesta, poiché è l'unica cosa che importa in quel tipo di società, è di ammettere di essere stati vinti, ciò che essi si rifiutano sempre di fare, preferendo essere mangiati piuttosto che abbandonare la loro grandezza d'animo e dimostrare d'essere più deboli dei loro nemici. Durante la loro permanenza nel villaggio godono addirittura di mostrarsi felici e per nulla preoccupati per ciò che sta per accadere loro, facendosi beffe persino degli aguzzini che ricordano loro le torture e la morte che subiranno.

V'è da notare che Montaigne non si mostra per nulla indignato rispetto all'usanza barbara del cannibalismo, come lo erano invece pressoché tutti i suoi contemporanei: egli ricorda, infatti, che anche i medici squartano e dissezionano i corpi per fini scientifici, ma soprattutto che v'è da avere pietà piuttosto per i vivi che per i morti: che importa infatti che cosa accadrà al nostro corpo quando non saremo più? Non è più ragionevole indignarsi invece per le torture e gli strazi che anche in Europa si praticano sovente non già sui cadaveri, ma su corpi vivi e

¹²³ Montaigne ne loda anche la semplicità dei costumi, assai più vicini alla natura dei nostri, ribaltando così la scala usuale dei valori: gli Europei si ritengono superiori per via delle loro leggi e delle loro virtù, ma quei selvaggi, per il fatto di vivere appunto nel modo che la natura ha loro prescritto, non hanno punto bisogno né di virtù né di leggi né di tribunali né di governanti, eccetto durante le battaglie nelle quali vi dev'essere pur un capo a guidare gli altri e a marciare per primo contro il nemico. Ciò che deriva dalla *natura* è in ogni caso migliore di ciò che deriva dall'*arte*, come i frutti selvatici sono più gustosi di quelli coltivati. "Non c'è ragione che l'arte guadagni il punto d'onore sulla nostra grande e potente madre natura. Abbiamo tanto sovraccaricato la bellezza e la ricchezza delle sue opere con le nostre invenzioni, che l'abbiamo soffocata del tutto. Tant'è vero che dovunque riluce la sua purezza, essa fa straordinariamente vergognare le nostre vane e frivole imprese". Montaigne, *Saggi*, I, XXXI, *Dei cannibali*, cit. p. 272. Non v'è dubbio che queste pagine di Montaigne e questo rovesciamento dei valori possano aver destato una certa impressione su Rousseau. Ciò che fa la natura è perfetto, ciò che fa l'uomo con la sua arte è pieno invece di difetti, e così lo è anche la nostra società, dato che anch'essa, a differenza di quella dei selvaggi, è cosa artificiale.

¹²⁴ *Ivi* p 277.

senzienti¹²⁵? “Possiamo dunque ben chiamarli barbari, se li giudichiamo secondo le regole della ragione, ma non confrontandoli con noi stessi, che li superiamo in ogni sorta di barbarie”¹²⁶ – sentenza Montaigne.

Difatti, erano le guerre crudelissime fra tribù, causa dello spopolamento di intere regioni dell’America, nonché il cannibalismo ivi praticato verso i nemici uccisi ad aver colpito e indignato gli Europei, oltre che ad aver messo in questione ciò che essi ritenevano giusto – giusto *in assoluto*, giusto in quanto conforme alla legge naturale. I costumi di questi popoli selvaggi diedero da pensare a molti (se non a tutti i) filosofi europei, e la descrizione delle guerre intertribali si trova in Hobbes¹²⁷, che a loro pensa quando parla dello stato di guerra, si trova in Locke, si trova in Kant, si trova in Mandeville, il quale commenta come fosse costume tra gli Ottentotti l’ornarsi delle budella dei nemici uccisi; e si trova in Leopardi, sempre nell’operetta *La scommessa di Prometeo*. Prima di giungere, infatti, nel villaggio in cui troveranno uomini cibarsi di altri uomini e in cui si svolgerà quel colloquio, Momo e Prometeo passano, a volo, attraverso immense regioni che, pur conservando ancora certi segni della presenza umana (resti di abitazioni, sentieri interrotti, sepolture ed ossa d’uomini ec.), erano nondimeno completamente deserte:

Come sono ora deserti questi paesi, diceva Momo a Prometeo, che mostrano pure evidentemente di essere stati abitati? Prometeo ricordava le inondazioni del mare, i tremuoti, i temporali, le piogge strabocchevoli, che sapeva essere ordinarie nelle regioni calde [...]. Se non che Momo non sapeva comprendere come potesse quella parte essere sottoposta alle inondazioni del mare, così lontano di là, che non appariva da alcun lato; e meno intendeva per qual destino i tremuoti, i temporali e le piogge avessero avuto a disfare tutti gli uomini del paese, perdonando agli sciaguari, alle scimmie, a’ formichieri, a’ cerigoni, alle aquile, a’ pappagalli, e a cento altre qualità di animali terrestri e volatili, che andavano per quei dintorni¹²⁸.

¹²⁵ Il tema ricompare nel saggio *Della crudeltà* (*Saggi*, II, XI), in cui Montaigne nota come, in genere, gli uomini si mostrino inorriditi per ciò che di disumano viene fatto sui cadaveri, piuttosto che per ciò che di crudele viene fatto su chi è ancora in vita. Gli uomini, come scrive nel saggio *I nostri sentimenti vanno oltre noi stessi* (*Saggi*, I, III), si mostrano spesso preoccupati per ciò che accadrà loro dopo la morte, come se essi dovessero ancora vedere e sentire dopo morti; molti, anzi, si danno anche pensiero del loro funerale ed esigono che tutta la cerimonia si svolga esattamente come hanno indicato: ciò li consola e li tranquillizza. È chiaro che Montaigne considera tutto ciò assurdo e irrazionale, come fu assurda e ingiusta la condanna subita da quei capitani ateniesi che, per sfruttare il vantaggio ottenuto in battaglia, preferirono incalzare il nemico piuttosto che recuperare i corpi dei morti in mare.

¹²⁶ *Ivi*, p. 278. Sulla concezione che Montaigne aveva dei selvaggi, cfr. Ginzburg, *Occhiacci di legno*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 25.

¹²⁷ La tesi per cui lo stato di guerra di cui parla Hobbes non sia tra individui isolati, i quali, come sostiene Rousseau, non avrebbero motivo alcuno per farsi guerra, bensì tra clan, è di Landucci (*I filosofi e i selvaggi*, cap. 2).

¹²⁸ Leopardi, *La scommessa di Prometeo*, in Id. *Operette morali*, cit. p. 217.

Sarà il selvaggio capo-tribù a svelare loro il mistero: non sono i terremoti, non sono i temporali, né le inondazioni del mare ad aver cagionato tale distruzione, sono bensì gli uomini stessi ad essersi annientati tra loro vicendevolmente con le guerre crudelissime che si fanno.

L'abilità in guerra, dunque, il valore, il coraggio, lo spirito di vendetta, la crudeltà verso il nemico, in una parola l'*onore*: tali erano i valori propri della morale di questi popoli, i valori *convenienti* a questo tipo di società. Nulla può il sentimento di pietà, la *compassione*, in tali uomini, quand'essi devono distruggere il nemico, ché questo era lo scopo delle loro guerre, non avendo essi alcun tipo di ambizione, né risorse o territori per cui lottare (l'agricoltura e la metallurgia non erano praticate da questi popoli selvaggi), come ebbero a notare, con orrore, i pensatori e i viaggiatori europei.

Così, tutto ciò che gli Europei consideravano ingiusto, ossia escluso di per sé dalla legge naturale (le guerre condotte col solo scopo di annientare il nemico, il cannibalismo, i sacrifici umani, l'incesto), lo ritrovavano nei costumi dei selvaggi d'America o d'Africa. La pietà non può nulla in tali uomini; e mai gli uomini hanno risparmiato il nemico per compassione verso di lui, o si sono astenuti dal distruggere una città per orrore nel vederla rasa al suolo. Se anche i selvaggi (ma lo stesso si può dire degli animali) provano un qualche sentimento d'amore, d'interesse, d'inclinazione, ciò è per i loro figli e per i loro familiari, che sono gli unici esseri verso i quali la natura ci abbia imposto dei doveri¹²⁹. Un animale prova ripugnanza naturalmente nel veder soffrire i propri figli, ma è assai più difficile che provi tale ripugnanza nel veder soffrire un qualche altro essere della sua specie, soprattutto se lo considera, per qualche motivo, un nemico.

Ho detto p. 178 che la natura ha poste negli esseri diverse qualità che si sviluppano o no, secondo le circostanze. Per esempio la facoltà di compatire. In natura è molto meno operosa. Ma non è già propria del solo uomo. In natura si restringe a quegli esseri che ci toccano più da vicino. Così gli uccellini coi loro figliuolini vedendoseli rapire ec. Se vedranno un altro uccello della specie loro, travagliato o moribondo, non se ne daranno pensiero¹³⁰.

V'è da notare che qui Leopardi identifica la *compassione* con l'amore filiale, dal quale certi pensatori antichi, come gli Stoici, intendevano derivare quell'impulso alla socialità e, quindi, alla giustizia, sul quale nasce e si fonda la società; ma ci si può chiedere, a tale proposito, se

¹²⁹ Esclusi sono, ovviamente, da tale discorso, i selvaggi della Colombia di cui parla Leopardi nella sua operetta, visto che essi erano ben lungi dal provare un qualsiasi sentimento d'affetto e di pietà persino verso le persone più care e più intime, come le loro mogli e i loro figli. Per dimostrare la veridicità del discorso, che finisce davvero per distruggere ogni idea di dovere reciproco di rispetto e di benevolenza tra gli uomini – essere freddi e spietati persino verso i propri figli! - Leopardi cita in nota la fonte da cui ha tratto queste informazioni, che è la *Chronica del Perù* di Pedro de Cieça de Leon.

¹³⁰ Leopardi, *Zibaldone* p. 208. Non è completamente esatto, dunque, affermare che Leopardi escluda senz'altro la capacità di compatire dall'animo dell'uomo naturale; egli la limita però, come si può vedere nel testo, agli esseri che l'individuo sente come più prossimi a sé, ossia i propri figli, gli unici che la natura gli abbia affidato, seppure solo per breve tempo. I figli sono, infatti, una parte, un'estensione dell'io: non ci si può stupire, pertanto, che l'individuo provi ripugnanza nel vederli soffrire.

questa identificazione sia senz'altro corretta, o se la compassione non sia piuttosto un sentimento potenzialmente diretto a tutti, che prescinda cioè dai legami d'affetto e di parentela, essendo causato semplicemente dalla vista della sofferenza dell'altro. Eppure, è proprio l'ampiezza del sentimento della compassione, definito come *ripugnanza nel veder soffrire l'altro*, a permettere a Leopardi di identificarla con l'amore filiale, giacché è ovvio che il dolore sarà più grande quando si vedono soffrire le persone care, e sarà invece lieve o vicino addirittura all'indifferenza quando si vede soffrire una qualsiasi altra persona – e la compassione è certamente una componente importante di qualsiasi sentimento d'amore o d'amicizia.

Difatti, è proprio di un'anima esercitata, di un'anima sensibile l'essere incline alla compassione. E qui v'è da notare il riferimento implicito a Rousseau. Tale riferimento è da ravvisare nel tentativo, assai importante dal punto di vista metodologico, di comprendere come fosse l'uomo nel suo stato primitivo, *anteriore* cioè alla società, per riflettere poi sulle condizioni sociali presenti: “Considerate la natura primitiva di diversi popoli, massimamente barbari. E mettetevi nello stato primitivo dell'uomo. [...] L'uomo solitario e selvaggio fa mondo da se, e il suo simile è come un'altra fiera del bosco”¹³¹. Rousseauiana appare anche la concezione dell'uomo primitivo come *solitario* (senza società) e abitante nelle foreste. Ma riconducibile a Rousseau è forse anche l'osservazione, che Leopardi fa di passaggio, ma che è tuttavia un principio rilevante nel suo pensiero, che “la natura ha poste negli esseri diverse qualità che si sviluppano o no secondo le circostanze”. È, questo, il principio della *perfettibilità* che Rousseau aveva descritto nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza* e che Leopardi avrà potuto ritrovare non solo nel *Discorso* medesimo, ma anche nelle *Pensées*, in età adolescenziale.

In tale principio, oltre che in quello della *libertà*, Rousseau poneva la differenza tra l'uomo e gli animali, non potendo individuarla in altro, neppure nel pensiero, come aveva fatto invece Cartesio. Ora ciò ch'è interessante è che Leopardi, se segue Rousseau nell'accogliere questo principio, non lo segue, però, nel momento in cui applica questo medesimo principio alla *compassione*: “Per esempio la facoltà di compatire. In natura è molto meno operosa”. Anche la compassione quindi, che Rousseau poneva come *naturale*, e anzi più sviluppata nell'uomo primitivo che nell'uomo civile, benché non sia, neppure per Leopardi, completamente artificiale; è però per lui una passione che richiede un'anima esercitata, che si può sviluppare cioè soltanto all'interno di un *contesto sociale*: più una società è complessa e progredita, più gli individui sono sensibili e colti, e la compassione in grado di condizionare i loro comportamenti. È l'educazione, l'esercizio ciò che permette alla compassione, qualità presente soltanto in potenza nell'uomo (e negli altri animali), di svilupparsi, come pur accade per le altre attitudini proprie dell'animo umano. Così, si può pensare che la compassione, che Leopardi sembra identificare, quanto al contenuto, con la legge naturale, progredisca e si sviluppi assieme alla società stessa, *man mano che i costumi di essa società si ingentiliscono e si fanno più civili*. Si può pensare cioè che nelle società più primitive (famiglie, tribù, villaggi) la compassione fosse rivolta soprattutto verso i figli, o, tutt'al più, verso i familiari,

¹³¹ *Ibidem*.

mentre nelle società più evolute essa sia rivolta (o possa essere rivolta) anche ad altri oggetti (persone non appartenenti alla famiglia, o persino animali).

Ciascun uomo è come una pasta molle suscettiva d'ogni possibile figura, impronta ec. S'indurisce col tempo, e da prima è difficile, finalmente impossibile il darle nuova figura ec. [...] Questa è la differenza caratteristica che distingue l'uomo dagli altri viventi. La maggiore o minore conformabilità primitiva, è la principale differenza di natura fra le diverse specie di animali, e fra i diversi individui di una stessa specie¹³².

Se nel pensiero di p. 208 il principio della conformabilità era solamente accennato, giacché quella pagina dello *Zibaldone* era, come detto, una sorta di compendio in cui confluivano molti temi rilevanti che sarebbero stati sviluppati più ampiamente in seguito; in quest'altro brano invece, come si può vedere, tale principio è esposto chiaramente – e Leopardi ne approfitta per affermare ancora una volta il suo empirismo, utilizzando il principio rousseauiano della perfettibilità per trarre una conclusione che il pensatore ginevrino non avrebbe certamente mai accettato: “Quindi considerate quanto sia ragionevole l'opinione delle cose assolute, anche dentro i limiti e l'ordine effettivo della natura qual ella è, e dilatate questo pensiero”¹³³. Quanto più un essere è conformabile (o *perfettibile*), tanto più ciò ch'egli è (le sue opinioni, il suo carattere, le sue virtù e i suoi vizi ec.) dipenderà dalle abitudini acquisite durante la sua vita: nulla di assoluto dunque, nulla di innato, se non il principio stesso della conformabilità, ossia la capacità, propria soprattutto dell'uomo, di *assuefarsi* e di conformare la propria vita sulla base delle abitudini acquisite.

Ma ecco il passo del *II Discorso* (che Leopardi aveva già letto nelle *Pensées* all'interno di un pensiero intitolato *L'homme comparé à l'animal*, e che gli era servito per scrivere la sua *Dissertazione sopra l'anima delle bestie*), in cui Rousseau enuncia questo importantissimo concetto della perfettibilità dell'uomo:

Ma [...] c'è un'altra qualità [oltre alla libertà con cui gli uomini scelgono se seguire l'impulso della natura o sottrarvisi] più che mai specifica che li distingue, sulla quale non vi può essere contestazione; ed è la facoltà di perfezionarsi, che con l'aiuto delle circostanze, sviluppa necessariamente tutte le altre, e risiede in noi tanto nella specie quanto nell'individuo; là dove un animale è già al termine di qualche mese ciò che sarà per tutta la vita e la sua specie è ancora al termine di mille anni ciò che era nel primo anno di questi mille. Perché l'uomo solo è soggetto a divenire imbecille? Non forse perché ritorna così al suo stato primitivo, e, mentre la bestia che non ha acquistato nulla e nulla ha neanche da perdere, resta sempre col suo

¹³² Leopardi, *Zibaldone* p. 1452, 4 agosto 1821.

¹³³ *Ibidem*.

istinto, l'uomo invece, tornando a perdere per vecchiaia o per altri accidenti tutto ciò che la sua *perfettibilità* gli aveva fatto acquistare, ricade così più in basso che la bestia stessa?¹³⁴

5. Rousseau e la differenza tra l'uomo e gli animali

Uno dei problemi più complessi e di più difficile soluzione che Rousseau si trova a dover affrontare nel *II Discorso* è quello di determinare la causa che avrebbe reso possibile l'uscita dell'uomo dallo stato di natura. Tale stato è, infatti, descritto da Rousseau come un *equilibrio* perfetto nel quale l'uomo avrebbe potuto anche non uscire mai¹³⁵; e così è se si suppone che gli uomini vivessero isolati, senza alcun contatto tra di loro, senza società alcuna, senza linguaggio, e se si suppone che la naturale fertilità del suolo (che Rousseau, basandosi sull'opinione di Buffon, ritiene superiore alla fertilità dei campi coltivati¹³⁶) fosse sufficiente a soddisfare tutti i bisogni naturali degli uomini. Rousseau, anzi, si spende per dimostrare come lo stato di natura, benché la vita in esso fosse invero assai dura, fosse nondimeno il più adatto all'uomo e il più favorevole alla sua conservazione.

Certo, vi sono i predatori, ma questo pericolo sussiste per molti altri animali, le cui specie ancora non si sono estinte e, inoltre, non sembra che vi siano degli animali che per natura danno la caccia all'uomo. Vi sono le malattie, ma queste, nello stato di natura, e perché l'uomo primitivo, abituato ad una vita selvaggia, è forte e vigoroso, e perché, vivendo egli prevalentemente da solo, è anche assai difficile che venga contagiato, di rado lo colpiscono; il resto dei malanni, se non sono troppo gravi, guariscono invece da soli, senza medici e col

¹³⁴ Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, Parte I, in *Id. Discorsi*, cit. p. 107. Sull'influenza di questo brano sulla filosofia di Leopardi cfr. M. de Las Nieves Muñiz Muñiz, *Il Rousseau di Leopardi: tracce di lettura*, in F. Cacciapuoti (a cura di), *La biblioteca Leopardi come spazio delle idee*, Electa, pp. 127-149, ove è anche riportato per intero, in lingua originale, il pensiero *L'homme comparé à l'animal* (nella forma, dunque, in cui Leopardi lo poté leggere nelle *Pensées*).

¹³⁵ L'*accidentalità* dell'uscita dell'uomo dallo stato di natura, nonché di tutto il processo di incivilimento, è un altro tema, che Leopardi ha in comune con Rousseau: gli uomini potevano non costituire mai una società, rimanere nelle selve, o rimanere in uno stato di civiltà molto più arretrato rispetto a quello della civiltà europea, com'è accaduto, difatti, ai popoli selvaggi d'America.

¹³⁶ Egli cita anche, nella Nota IV del *Discorso*, questo passo tratto dalla *Histoire naturelle*: "Siccome i vegetali traggono per il loro nutrimento molta più sostanza dall'aria e dall'acqua che dalla terra, avviene che, imputridendo, rendono alla terra più di quel che ne hanno tratto; d'altra parte una foresta determina la pioggia, arrestando i vapori. Così in un bosco che venisse lasciato a lungo senza toccarlo, lo strato di terra, che serve alla vegetazione, aumenterebbe considerevolmente, ma, rendendo gli animali alla terra meno di quello che ne traggono, e facendo gli uomini enormi consumi di legname e di piante per il fuoco e per gli altri usi, ne segue che lo strato di terra vegetale di un paese abitato deve sempre diminuire, e diventare infine come il terreno dell'Arabia Petrea, e come quello di tante altre provincie d'Oriente, che è infatti il clima più anticamente abitato, dove non si trovano che sabbia e sale: perché il sale fisso delle piante e degli animali resta, mentre tutte le altre parti si volatizzano". Dovunque l'uomo abbia fatto la sua comparsa e abbia portato la sua civiltà, innumerevoli specie di piante sono scomparse, le foreste sono state abbattute per far spazio ai campi, e il suolo si è impoverito. Gli uomini, secondo Rousseau, consumano immani quantità di risorse per soddisfare (anche in fatto di cibo) bisogni superflui, non naturali, che possiedono solo perché son uomini civili, privandosi di quei frutti che la terra offre spontaneamente e che sono anche più nutrienti.

solo aiuto della natura. Vi è la vecchiaia, ma questa, oltre ad essere presente anche nello stato civile, nello stato di natura è priva di quei malanni dovuti ai nostri vizi e al nostro stile di vita, che la rendono insopportabile. Insomma, lo stato di natura, non che essere il paradiso in terra, era però lo stato più adatto all'uomo e alla conservazione della sua specie; per quale motivo, dunque, egli avrebbe dovuto desiderare di uscirne?

La natura tratta tutti gli animali abbandonati alle sue cure con una predilezione, che sembra mostrare quanto sia gelosa di questo diritto. Il cavallo, il gatto, il toro, l'asino stesso, hanno per la maggior parte una statura più alta, e tutti poi una costituzione più robusta, maggior vigore, forza e coraggio nelle foreste che nelle nostre case; perdono la metà di questi vantaggi diventando domestici, e si direbbe che tutte le nostre cure per trattare e nutrire bene questi animali non riescano che ad imbastardirli¹³⁷.

La vita è dura nelle foreste, senza il supporto delle nostre invenzioni, dei nostri strumenti, delle nostre comodità, ma l'uomo primitivo, così come ogni altro animale selvatico, ha tutti i mezzi per sopravvivere ed ha un corpo sano e robusto, che la natura stessa gli ha fornito. Tutte le nostre comodità rendono la nostra vita molle ed effeminata ed il nostro corpo più debole. Se le cose stanno così, se la vita nello stato di natura era anche più felice, non si riesce a capire perché l'uomo avrebbe dovuto uscirne. A ciò si aggiunga poi l'impossibilità materiale di questo cambiamento: senza società e senza linguaggio, infatti, ogni progresso è impossibile, giacché se anche qualcuno dovesse inventare, grazie al suo ingegno, un qualche strumento utile per la vita umana, tale invenzione morirebbe con lui, non avendo egli qualcuno a cui comunicarla né modo di farlo. Come spiegare dunque l'uscita dallo stato di natura?

Bisogna ipotizzare che l'ambiente naturale non fosse, in realtà, così accogliente e favorevole alla vita umana come lo stesso Rousseau l'aveva descritto; ovvero bisogna ipotizzare che un qualche evento funesto (come un peggioramento del clima, o un'eruzione vulcanica) abbia reso l'ambiente in cui l'uomo viveva un ambiente ostile, tale da rendere cioè la vita impossibile. Soltanto dei fattori esterni avrebbero potuto costringere l'uomo ad inventare degli strumenti per migliorare la propria condizione, a cambiare il proprio stile di vita, ad unirsi ad altri uomini in una società; insomma, a *perfezionarsi*, dando il via al progresso e alla storia¹³⁸. Ciò è esattamente quel che sostiene anche Leopardi, che in questi temi mostra tutto il debito che egli ha nei confronti di Rousseau: che nel sistema della natura si sia prodotta un'imperfezione vistosa come la civiltà, che per lui è la causa di tanta parte dell'infelicità umana, è certamente un'enorme *contraddizione*; e tuttavia essa è una contraddizione *possibile*, poiché il sistema della natura non è un sistema così rigido tale da non lasciare spazio alcuno al *caso* ed alle modificazioni dovute a certi avvenimenti che possono comunque, e sempre, verificarsi. Sia per Leopardi che per Rousseau, insomma, il *caso* sarebbe

¹³⁷ Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, Parte I, cit. p. 103.

¹³⁸ Lo stato di natura, per il fatto stesso di essere sostanzialmente un equilibrio perfetto in cui nulla cambia e le generazioni si susseguono inutilmente le une alle altre, è propriamente, dice Rousseau, *senza storia*.

il maggior responsabile del progresso e, quindi (giacché le due cose sono una cosa sola), della corruzione dell'uomo¹³⁹.

I fattori esterni, come ricorda anche R. Gatti¹⁴⁰, non sono però sufficienti per spiegare perché l'uomo si sia evoluto, e con la società sia nato il linguaggio e, con questo, le scienze e le arti e le istituzioni; bisogna chiamare in causa difatti anche i fattori *interni*, quegli elementi cioè che sono insiti nell'essenza dell'uomo e che lo distinguono pertanto dagli altri animali. Non è forse vero, infatti, che gli animali sono ancor oggi gli stessi che erano migliaia, se non milioni, di anni fa (eccetto quelli che sono stati addomesticati e, quindi, modificati dall'uomo)? Non è forse vero che l'uomo ha da sempre dimostrato una straordinaria capacità adattiva che gli altri animali non hanno? L'uomo, dunque, solo è in grado di evolversi; gli altri animali non possono far altro che seguire il proprio istinto ed obbedire a ciò che la natura impone loro.

È chiaro, pertanto, che l'uomo ha delle caratteristiche interiori che gli altri animali non hanno, e queste sono, per Rousseau, come si è accennato, sostanzialmente due: la *libertà* e la *perfettibilità*. Si può notare che questa teoria di Rousseau si oppone a quella, di origine cartesiana, che pone la differenza tra l'uomo e gli animali nel pensiero, e in questo fa consistere anche la spiritualità dell'anima umana. V'è da supporre che in questo rifiuto della posizione cartesiana da parte di Rousseau, vi sia anche una certa sensibilità per il tema del rispetto verso la vita degli animali: è chiaro, infatti, che v'è molta differenza nel ritenere gli animali sostanzialmente degli automi e nel ritenerli invece degli esseri sensibili come noi; ed è chiaro che v'è molta differenza anche nel trattamento che, conseguentemente, si riserverà loro.

Poiché gli animali sono degli esseri *sensibili*, come scrive Rousseau nella Prefazione del *Discorso*, noi possiamo nutrire pure verso di essi un certo sentimento di *pietà*, e siamo quindi

¹³⁹ Leopardi attribuisce un ruolo fondamentale al caso persino nelle invenzioni umane, le quali non sarebbero mai da ricondurre interamente e unicamente all'ingegno dell'inventore, per il semplice fatto che senza fare certe esperienze, senza incontrare certe persone nessuno potrebbe mai sviluppare il proprio ingegno e diventare uno scienziato o un inventore: e tutto ciò, ovviamente, è ancora opera del caso. Su questo tema si veda il pensiero compreso tra le pp. 830-838 del 21 marzo 1821, in cui appare chiaramente anche il fine di tutto questo discorso, che è quello anche di molte altre pagine dello *Zibaldone*: fornire un argomento ulteriore per la confutazione della tesi della perfettibilità dell'uomo, secondo cui, quantunque l'uomo sia stato creato dalla natura privo di moltissimi mezzi utili, se non necessari, alla sua sopravvivenza e felicità, egli sarebbe comunque in possesso di tutte le facoltà per procurarseli, onde raggiungere un giorno la condizione di vita a lui più adatta. In altre parole, ciò che questa teoria sosteneva, e che Leopardi reputa assurdo, è che la natura, non avendo potuto, o voluto, creare l'uomo perfetto (ossia felice), l'abbia chiamato però a diventarlo con l'uso e lo sviluppo delle sue facoltà. Ma ciò non è possibile, poiché implicherebbe che l'uomo non possa essere felice se non dopo innumerevoli secoli, cosicché molti uomini e popoli non lo saranno mai; e che tale piano della natura tenga conto anche del caso, al quale si debbono in realtà attribuire molte invenzioni umane che contribuiscono alla nostra (supposta) felicità.

“Domando se tutta questa serie di difficilissimi mezzi conducenti al fine primario della natura ch'è la felicità e perfezione delle cose esistenti e il loro ben essere, e massime de' viventi, e de' primi tra' viventi, entravano nel sistema, nel disegno, nel piano della natura, nell'ordine delle cose, nella primordiale disposizione e calcolo relativamente alla specie umana. Domando se nel piano nell'ordine nel calcolo de' mezzi conducenti al fine essenziale primario, ch'è la felicità e perfezione, mezzi per conseguenza necessari ancor essi, v'entrava anche il caso. Ora è noto quante scoperte delle più sostanziali in questo genere, e dell'uso più quotidiano, e di effetti e di applicazioni relevantissime, non le debba l'uomo se non al puro e semplice caso”. *Zibaldone* p. 835.

¹⁴⁰ Gatti, *Il male e la politica*, p. 38.

tenuti, in virtù proprio di questo sentimento – dal quale Rousseau, come detto, fa scaturire ogni criterio di giustizia – ad astenerci da ogni atto gratuito di violenza o di crudeltà; il che è ciò che aveva già detto Mandeville, definendo Cartesio un “vano ragionatore”. Chi sarebbe capace, infatti, dinanzi allo strazio e al dolore di una bestia che viene uccisa fra atroci tormenti per finire poi sulle nostre tavole, di definire gli animali come delle mere macchine?

Quando un grosso e generoso torello, dopo aver resistito a colpi dieci volte più forti di quelli che avrebbero ucciso il suo assassino, cade infine tramortito, gli si lega la testa a terra con le corde e gli viene inferta un larga ferita sul collo; quale mortale può, senza provare pietà, ascoltare i penosi muggiti impediti dal prorompere del sangue, i dolorosi sospiri che denunciano quanto forte sia la sua angoscia, i profondi gemiti disperati che provengono dalle profondità del forte e palpitante cuore, guardare le violente convulsioni delle membra, vedere, mentre il sangue fumante scorre via da lui, l’occhio appannarsi e offuscarsi, e osservare infine la lotta, l’ansito, gli ultimi disperati sforzi per la vita, segni certi della sua prossima fine? Quando una creatura ha dato tali convincenti e innegabili prove del terrore, della sofferenza e dell’angoscia che prova, esiste un seguace di Descartes così uso al sangue da non rifiutare, con la sua pietà, la filosofia di quel vano ragionatore¹⁴¹?

Così Mandeville, per il quale il solo fatto di provare pietà, il fatto cioè – si badi – che non sia possibile (se non per chi sia particolarmente avvezzo al sangue) non provare pietà per un animale che mostra di soffrire in modo così atroce, è sufficiente per confutare la filosofia di Cartesio. Anche per Rousseau, tuttavia, non si può negare che gli animali, in quanto esseri sensibili, siano da compatire ed abbiano anche certi diritti che gli uomini devono rispettare, evitando la crudeltà e la violenza verso di essi, per quanto possibile.

Per questa via si terminano anche le antiche dispute sulla partecipazione degli animali alla legge naturale; perché è chiaro che, sprovvisti d’intelletto e di libertà, essi non possono riconoscere questa legge; ma, essendo in qualche modo partecipi della nostra natura, per la sensibilità di cui sono dotati, si giudicherà che debbano anche partecipare al diritto naturale, e che l’uomo sia soggetto verso di loro a qualche specie di doveri. Sembra infatti che, se io sono obbligato a non fare alcun male al mio simile, ciò sia non tanto perché egli è un essere ragionevole, quanto perché è un essere sensibile, qualità che, essendo comune alle bestie e all’uomo, deve almeno dare alla prima il diritto di non essere maltrattata inutilmente dal secondo¹⁴².

Gli animali sono quindi esseri sensibili la cui vita, la cui morte, il cui dolore vanno rispettati; ed è la pietà che naturalmente, inevitabilmente si prova verso un essere sensibile che soffre, e che noi non possiamo ignorare, ad imporcelo. Gli animali non sono macchine, come riteneva Cartesio. Eppure, ciò che egli afferma nella I Parte del *Discorso* non è, in realtà, molto

¹⁴¹ Mandeville, *La favola delle api*, trad. it. Di Clara Valenziano, Milano, BUR Rizzoli, 2021, Nota P, cit. p. 158.

¹⁴² Rousseau, *Discorso sull’origine della disuguaglianza fra gli uomini*, Prefazione, cit. pp. 88-89.

diverso da questo, cosicché non si capisce bene come si debba conciliare ciò ch'egli dice nella Prefazione con ciò che dice in seguito sugli animali e sulla differenza che sussiste tra loro e gli uomini.

Nella I Parte, infatti, egli afferma che la differenza tra l'uomo e gli animali consiste nei due elementi della libertà e della perfettibilità, i quali soltanto costituiscono la *spiritualità* e l'immortalità dell'anima umana, senza di cui l'essere umano sarebbe anch'egli meramente una "macchina ingegnosa". Che altro sono, infatti, gli animali, visto che anche l'intelligenza, che Rousseau attribuisce loro in un certo grado, è parte della macchina e funziona di fatto come un meccanismo nel quale le idee vengono combinate tra loro? Se gli animali hanno dei sensi, allora hanno anche delle idee; se così è, la differenza tra l'uomo e gli animali deve consistere in altro invece che nell'intelletto – e Rousseau la pone, come detto, nella libertà e nella perfettibilità –, se non si vuole che anche l'uomo sia soltanto una macchina. Ma dunque gli animali sono delle macchine e non degli esseri sensibili? Quale pietà avere per loro quindi? E quali diritti attribuire a delle *macchine*¹⁴³? Ma poi, che significa che gli animali sono esseri *sensibili* per Rousseau? Che hanno semplicemente dei sensi, o che, oltre a ciò, soffrono e provano dolore?

Io non vedo in ogni animale che una macchina ingegnosa, alla quale la natura ha dato dei sensi per ricaricarsi da sé e per proteggersi, fino a un certo punto, da tutto ciò che tenda a distruggerla o a guastarla. Scorgo precisamente le stesse cose nella macchina umana, con questa differenza, che la natura fa tutto da sola nelle operazioni della bestia, là dove l'uomo concorre alle sue, in qualità di agente libero¹⁴⁴.

La bestia segue la natura che gli parla attraverso l'*istinto*; l'uomo, non che sia sordo a questa voce, si riconosce tuttavia *libero* di seguirla o di resistervi. In questo, dice Rousseau, consiste tutta la spiritualità della sua anima. Si vede, quindi, che non è chiaro se questa posizione collimi con quanto espresso da Rousseau nella Prefazione, né se il fatto che gli animali seguano l'istinto, e non siano quindi liberi, sia sufficiente per affermare che son delle macchine. Se ciò è vero, non può essere vero il dire che gli animali debbano essere compatiti e rispettati.

Inoltre, anche il porre la differenza tra l'uomo e gli animali in questi due fattori (della libertà e della perfettibilità) lascia adito a certi dubbi e aporie, che sempre sorgono quando ci si accorge che probabilmente il discrimine tra l'uomo e gli animali non consiste in una differenza netta, in un elemento preciso, bensì in una differenza di *grado*.

Innanzitutto, non è ben chiaro se la *libertà*, che per Rousseau è una caratteristica che l'uomo ha per natura, non derivi invece anch'essa dalla corruzione, di cui dovrebbe essere invece uno dei presupposti. Ma se l'uomo poteva, attraverso la sua libertà, disobbedire all'istinto e

¹⁴³ Si noti anche che nella Prefazione egli aveva detto essere gli animali sprovvisti di intelletto e, perciò, incapaci di conoscere la legge naturale e di rispettarla.

¹⁴⁴ Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, Parte I, cit. pp. 105-106.

allontanarsi dalla natura, e fare così delle scelte che l'avrebbero danneggiato e reso infelice, perché ciò gli sarebbe stato concesso dall'Autore delle cose? La libertà può essere anch'essa il frutto di un processo evolutivo, e cioè corruttivo, dell'uomo. Può essere forse la stessa intelligenza, che l'uomo possiede in comune con gli altri animali, ma evidentemente in un grado maggiore, ad averlo reso libero.

Inoltre, non sembra nemmeno possibile negare agli animali ogni grado, seppur minimo, di libertà, per il fatto che essi, essendo, come ammette anche Rousseau, in un certo grado intelligenti, ed in un certo grado quindi anche consapevoli di sé medesimi, agiscono sempre, come fa anche l'uomo, per degli *scopi* ben precisi, di cui, in una certa misura, devono pur essere coscienti. Non si può, insomma, disgiungere completamente la libertà dall'intelligenza: un essere che possieda un certo grado d'intelligenza, dev'essere anche libero in un certo grado: si può davvero pensare che gli animali, essendo dotati d'intelligenza, agiscano semplicemente per istinto o come delle macchine?

Ma i dubbi si pongono anche per quanto riguarda il secondo elemento chiamato in causa da Rousseau: la *perfettibilità*. Certo, è chiaro che, in relazione a questo tema, la differenza tra l'uomo e gli animali è non solo vistosa, ma abissale, per il fatto che, come si è detto, nessuna specie animale è riuscita a progredire come l'uomo ha fatto nel corso del tempo; inoltre, l'incapacità di qualsivoglia animale di fabbricare uno strumento – benché non è chiaro se per Rousseau l'uomo primitivo avesse una tale capacità – costituisce un evidente limite che l'uomo ha invece superato, aprendosi la strada ad un progresso tecnologico inarrestabile, oltre che alla possibilità di modificare l'ambiente a suo vantaggio.

Eppure, che altro è, in fin dei conti, questa facoltà di perfezionarsi? Non coincide forse essa con la capacità, che anche gli animali posseggono, di essere educati e di imparare? Quando Rousseau afferma che gli animali domestici, non diversamente dall'uomo incivilito, sono corrotti, perché l'uomo corrotto corrompe tutto ciò che tocca, non sta con ciò ammettendo che anche gli animali possono essere “perfezionati”? Gli animali domestici sono peggiori di quelli selvatici, poiché, esattamente come l'uomo civile, hanno acquisito, attraverso il contatto con lui, delle comodità, delle abitudini, dei vizi a cui si sono assuefatti, che li hanno resi più deboli e di cui non possono disfarsi.

La perfettibilità – se riesco ad intendere bene che cos'è – non è altro che la capacità di imparare e di modificare, in base a ciò, il proprio comportamento, ed è una facoltà che trae origine, evidentemente, dalla *capacità imitativa*; e nell'uomo, come dice Leopardi, “tutto è imitazione”¹⁴⁵; ma ciò è vero anche negli animali, giacché anch'essi, come aveva notato Aristotele nella *Poetica* (un testo che un pensatore come Leopardi aveva sicuramente presente), sono in grado di imparare, magari attraverso il gioco, le cose fondamentali per la

¹⁴⁵ Così, per esempio, nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani*: “L'uomo è animale imitativo e d'esempio. Questa è cosa provata. [...] Una parte maggiore o minore, ma sempre una qualche parte, non solo della sua condotta, non solo del suo carattere, de' suoi costumi, non solo del suo animo generalmente, ma del suo stesso intelletto e del suo modo di pensare, dipende, imita, si regola, è modificata dall'esempio altrui [...]”. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani*, Milano, Feltrinelli, 2019, cit. p. 52.

sopravvivenza, e vengono anche educati, a questo scopo, dai propri genitori: altrimenti, infatti, un uccello imparerebbe forse a volare? Un gatto imparerebbe a cacciare?

La perfettibilità sembra essere, in realtà, nient'altro che la capacità imitativa di cui parlava Aristotele o l'assuefazione, la cui importanza nel mondo umano (e non solo) era già stata messa in luce da molti filosofi del Seicento, e verrà poi riaffermata anche da Leopardi.

Pare che gli animali, se anche non si possono definire propriamente *liberi* o *perfettibili*, abbiano però tali facoltà, per così dire, *in nuce*, sicché la differenza tra loro e l'essere umano – che tanto è progredito e si è allontanato dalla vita che la natura aveva stabilito per lui – sia soltanto una differenza di *grado*, una differenza magari minima, ma che nel corso dei millenni, e grazie all'interazione col contesto sociale che tanto ha contribuito al progresso dell'uomo, è stata in grado di scavare un abisso profondo tra di essi.

6. Leopardi: gli animali, l'uomo e la scienza

Un fautore della teoria che vede tra l'uomo e gli animali una differenza, non d'essenza, ma di grado è sicuramente Leopardi, il quale, come si può constatare leggendo alcuni brani dello *Zibaldone*, riconosce agli animali non soltanto la razionalità, ma anche la libertà: essi sono liberi come lo è l'uomo, per il fatto che il negarlo significherebbe dire che essi sono delle macchine, ossia che i loro movimenti e tutte le operazioni del loro corpo, sono forzate; cosa che nessuno però può prendere seriamente in considerazione. Il tema è affrontato nei brani compresi tra le pagine 439-451 (risalenti al dicembre 1820) dello *Zibaldone*, in cui Leopardi riflette su che cosa si debba intendere per *istinto*, ch'è poi la guida dei comportamenti e delle bestie e degli uomini primitivi.

Seguendo le moderne teorie empiristiche, egli sostiene che non vi sia nessun tipo di differenza nel modo d'agire degli animali e degli uomini. Sia gli uni che gli altri, infatti, sono esseri la cui vita dipende non da movimenti meccanici prestabiliti, bensì da libere decisioni della volontà; che poi le bestie agiscano per istinto, non significa che non siano libere (ma ciò lo si comprenderà meglio quando sarà chiaro che cosa Leopardi intende per "istinto").

Ora ogni azione, in quanto tendente a uno scopo, in quanto volta cioè a raggiungere o a fuggire qualcosa, dipende necessariamente da un'*opinione* (o credenza) su ciò che è bene e su ciò che è male per l'individuo stesso: in altre parole io mi deciderò a ricercare qualcosa e fare il possibile per conseguirla, soltanto se sono intimamente convinto che quella cosa sia per me un bene. Ma se ogni azione deriva, come conseguenza naturale e necessaria, da un'opinione corrispondente sui beni e sui mali, ogni opinione è a sua volta il risultato, la conclusione di un ragionamento sillogistico che ha come sue premesse o le inclinazioni naturali dell'individuo (cioè le passioni), o i dati dell'esperienza. L'istinto, secondo questa teoria leopardiana, non è altro che l'insieme delle *credenze naturali* che caratterizzano il comportamento dell'animale.

Ed è proprio la naturalità delle credenze, contrapposta all'artificialità delle credenze che guidano e sostanziano il comportamento umano, a costituire tutta la differenza tra l'uomo e gli animali. La teoria leopardiana vede quindi nell'uso della ragione – dove con ragione si avrà da intendere la capacità di trarre delle conclusioni da determinate premesse, ossia di applicare il principio di non contraddizione – il presupposto ed il principio dell'agire sia negli animali che negli uomini, e riconosce la libertà sia agli uni che agli altri, giacché né gli uni né gli altri agiscono in modo forzato, ma sempre sulla base di decisioni ch'essi prendono guidati dalle credenze che hanno.

Queste credenze ingenite, primitive e naturali, non sono altro se non quello che si chiama istinto, idee innate ec. Gli animali ne hanno: non si contrasta: ma non perciò non son liberi: se non fossero liberi sarebbero macchine pure: l'istinto non è altro che quello che ho detto, cioè credenze ingenite. Queste non tolgono la libertà, perché non fanno altro che determinare la volontà, e non già forzare macchinalmente gli organi: nello stesso modo che una credenza qualunque, o ingenita o acquisita, non toglie la libertà o la scelta all'uomo¹⁴⁶.

Ognuno agisce in base a ciò che crede, cosicché se un uomo si porta dietro un determinato sistema di credenze, il suo agire sarà, per *necessità*, conseguente ad esso. E verrebbe in mente un pensiero di Marco Aurelio:

In chiunque ti imbatti, di' anzitutto a te stesso: – che cosa pensa costui del bene o del male? Se, riguardo al piacere, al dolore e a ciò che li produce, alla gloria, all'ignominia, alla morte, alla vita ha certe idee, non dovrò stupire né dovrò parermi cosa nuova che si comporti in quel certo modo, anzi mi ricorderò che è costretto ad agire così¹⁴⁷.

Ciò vale anche per gli animali, sicché se l'uomo è libero, e tale dev'essere considerato, anche gli animali saranno da considerarsi liberi: agire per istinto o agire invece sulla base di certe opinioni che ci portiamo dietro magari dall'infanzia (come di solito succede) è, propriamente parlando, e per quanto concerne il tema della libertà, esattamente la stessa cosa. La libertà che Leopardi riconosce agli uomini e agli animali consiste semplicemente nell'essere essi stessi, in base alle proprie scelte, gli autori delle loro azioni e di tutti quei comportamenti che ne determinano il successo o l'insuccesso nelle loro intraprese, la felicità o l'infelicità,

¹⁴⁶ Leopardi, *Zibaldone*, p. 439.

¹⁴⁷ Marco Aurelio, *I ricordi*, trad. it. di F. Cazzamini-Mussi, Torino, Einaudi, 2015, Libro VIII, 14. Si veda anche quest'altro pensiero, in cui Marco Aurelio chiarisce qual è di preciso il fine nell'imparare a pensarla così: l'amare gli uomini in quanto appartenenti tutti ad un ordine di esseri razionali; amarli nonostante i torti e le ingiustizie che possiamo subire da essi. "Quando taluno manca verso di te, pensa subito quale concezione del bene e del male ve l'abbia spinto. Questa considerazione farà sì che tu ne abbia compassione, senza stupirti né adirarti: perché o tu stesso hai ancora la sua stessa concezione del bene e del male o una simile, e allora lo dovrai perdonare; oppure ne hai ormai una differente, e allora ti sarà facile esser benevolo verso colui che travede." *Ibidem*, Libro VII, 26. Sul pensiero di Marco Aurelio cfr. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di Davidson, Torino, Einaudi, 2005, cap. *Una chiave dell'eis eautòn di Marco Aurelio: i tre topoi filosofici secondo Epitteto*.

benché le loro scelte conseguano necessariamente dal loro sistema di credenze. Ci si potrebbe chiedere se un uomo possa accontentarsi di una tale libertà e ritenersi perciò senz'altro libero, o se invece non debba aspirare a una libertà più piena, che si fonda sulla possibilità d'individuare e mettere in questione le massime che determinano il suo agire. Egli certamente non agisce più per istinto; agisce tuttavia sulla base di principii che ha interiorizzato – neppur lui sa ormai quando, talmente son diventati parte del suo essere – e che hanno sostituito in lui, di fatto, l'istinto. S'egli quindi agisce sempre e soltanto sulla base dei valori e dei buoni principii che ha ricevuto nella sua infanzia, può egli davvero ritenersi libero? In realtà, egli potrà certamente ritenersi libero, ma solo nel senso di non essere una macchina, di non muoversi cioè in modo necessitato come una macchina, ma di essere, coi suoi principii e con le sue scelte, la causa dei suoi stessi movimenti e dei suoi atti, così come lo sono gli animali.

Ma cosa sono, propriamente, queste credenze ingenite, nelle quali Leopardi identifica l'istinto? Il parlare di credenze ingenite non contraddice forse la stessa teoria empiristica, che Leopardi pone a fondamento di queste considerazioni? Ciò sarebbe se tali credenze derivassero direttamente dalla natura, se fosse cioè la natura stessa ad averle instillate nella mente dell'animale; ma innata non è propriamente l'opinione, bensì il modo in cui l'intelletto, a partire da certe esperienze o sulla base delle inclinazioni e passioni dell'animale – le quali certamente sono innate – trae le dovute conclusioni, e costruisce quindi il proprio sistema di credenze. La natura, insomma, pur non determinando direttamente le credenze che saranno la guida dell'animale nella sua vita, lo pone però nelle condizioni adatte per far sì che egli, col suo proprio intelletto, trovi da sé le opinioni che gli saranno utili per la sua sopravvivenza e per la sua felicità. La natura agisce, dunque, non in modo diretto, ma in modo *indiretto* sull'animale e sull'uomo primitivo, sicché le credenze ingenite e naturali non sono altro che quelle che un animale contrae nel modo conforme alla natura e che, in quanto naturali, contribuiscono alla sua felicità.

Tutti i moderni ideologi hanno stabilito che le idee o credenze, le più primitive, le più necessarie all'azione la più vitale, e quindi tutte le idee o credenze moventi del bambino appena nato (e così di ogni altro animale) [...] non vengono altro che dall'esperienza, e quindi non sono se non tante conseguenze tirate col mezzo di un raziocinio e di un'operazione sillogistica, da una maggiore ec. (E qui osservate la necessità del raziocinio ne' bruti.)

Questa esperienza che deve necessariamente formare la base o come chiamano, le antecedenti del sillogismo, senza il quale sillogismo non v'è idea né credenza, può esser di due sorte. L'una è quella che deriva dalle inclinazioni naturali, passioni affetti ec., tutte cose veramente ingenite, e assolutamente primitive [...]. L'uomo che sente fame (questa è un'esperienza) si sente portato per natura al cibo (questa non è idea ma inclinazione), ne deduce che bisogna cibarsi, che il cibo è cosa buona. Ecco la conseguenza, cioè la credenza. Segue il cibarsi, cioè l'azione, che deriva dalla volontà determinata in quel modo.

L'altro genere d'esperienza, è quello che appartiene ai sensi esterni. E l'uno e l'altro genere d'esperienza sono i soli fonti della cognizione [...]; i soli fonti del credere o del sapere¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Leopardi, *Zibaldone*, p. 443.

Così, la teoria empiristica, che riconduce ogni idea e cognizione all'esperienza rimane interamente in piedi, non essendo le credenze naturali delle idee innate, ma semplicemente delle conseguenze di un raziocinio che trae le sue premesse dall'esperienza, ossia dal senso esterno o dal senso interno, giacché, a ben vedere, anche l'aver passioni, inclinazioni, affetti è un tipo d'esperienza. Ma che cosa sono dunque le credenze ingenite e naturali? La differenza tra l'uomo e gli animali si fa sottile; tale differenza, infatti, è nient'altro che l'istinto, ossia l'insieme delle credenze naturali che fungono da guida per l'animale, e anche per l'uomo primitivo, ma che non è più possibile ritrovare nell'uomo incivilito.

Tali credenze non differiscono da quelle artificiali se non per il modo in cui l'intelletto le trae, per il ragionamento cioè che vi sta dietro, ovvero per le premesse da cui il ragionamento stesso ha origine. Occorre cioè che l'uomo o ragioni in un modo che non è conforme a quello voluto dalla natura, oppure che, in virtù del contesto in cui vive, l'*esperienza* lo spinga a trarre delle conclusioni, e a formarsi quindi delle credenze, che non sono naturali e che, per questo, non possono che essergli di nocumento. Si veda il paragrafo seguente, in cui appare chiaramente anche lo scopo argomentativo di tutto il discorso:

Sicché la credenza è naturale quando l'animale tira da quella esperienza, quella conseguenza che la natura ha provveduto che ne tirasse, e viceversa. E quindi l'azione che ne deriva è naturale, quando proviene da una credenza naturale, ossia da una conseguenza tirata *naturalmente*, e viceversa. E quindi la vita è naturale quando le azioni derivano da credenze naturali, e viceversa. E quindi finalmente l'uomo è perfetto e felice come ogni altro vivente, quando la sua vita si compone di azioni naturali, e viceversa¹⁴⁹.

Ma si veda anche quest'altro brano, che determina in modo ancora più chiaro in che cosa consiste la differenza fra credenze naturali e artificiali: essa, in realtà, non consiste tanto in un modo differente di ragionare – giacché, com'è ovvio, il ragionare, cioè l'utilizzare il principio di non contraddizione e il dedurre con sufficiente certezza le conclusioni a partire da certe premesse, è sempre, quanto al suo funzionamento, il medesimo –, quanto piuttosto in un insieme di esperienze che, imponendo all'uomo un numero maggiore di dati da confrontare tra loro e un diverso tipo di premesse rispetto a quelle naturali, determinano anche delle credenze affatto diverse da quelle ingenite.

L'uomo si allontana dalla natura, e quindi dalla felicità, quando a forza di esperienze di ogni genere, ch'egli non doveva fare, e che la natura aveva provveduto che non facesse [...]; a forza di combinazioni, di tradizioni, di conversazione scambievolmente ec., la sua ragione comincia ad acquistare altri dati, comincia a confrontare, e finalmente a dedurre altre conseguenze sia dai dati naturali, sia da quelli che non doveva avere. E così alterandosi le credenze, o ch'esse arrivino al vero, o che diano in errori non più naturali, si altera lo stato naturale dell'uomo; le sue azioni non venendo più da credenze naturali non sono più naturali; egli non ubbidisce più alle sue primitive inclinazioni, perché non giudica più di doverlo fare

¹⁴⁹ Leopardi, *Zibaldone*, p. 444.

[...]. E per tal modo l'uomo alterato, cioè divenuto imperfetto relativamente alla sua propria natura, diviene infelice¹⁵⁰.

Si intende, dunque, che è la molteplicità delle esperienze che l'uomo compie, e che sono precluse all'animale, sono le tradizioni e i valori che vengono trasmessi, attraverso l'educazione, da una generazione all'altra; in una parola, è la *società* ciò che permette all'uomo di costruirsi un sistema di credenze affatto diverso da quello naturale – che pure era il più adatto alla sua sopravvivenza – e di allontanarsi così dalla natura. La *corruzione* dell'uomo non è altro, pertanto, che una corruzione delle massime e dei principii da cui derivano poi le sue scelte e le sue azioni, la sua felicità o la sua infelicità. In tal modo la teoria che Leopardi propone in queste pagine dello *Zibaldone* si salda con la teoria, di provenienza rousseauiana, ma che Leopardi fa propria, secondo cui l'incivilimento è la causa dell'abbandono, da parte dell'uomo, dello stato di natura e, quindi, della sua *degenerazione*. E difatti Leopardi si serve del discorso sull'istinto e sulle credenze naturali per mostrare, ancora una volta, quanto sia assurda la tesi, sostenuta da certa parte dell'Illuminismo, secondo cui l'uomo, in quanto sprovvisto, a differenza degli altri animali, delle cognizioni necessarie alla sua sopravvivenza, debba *perfezionarsi*, onde acquisire così da sé ciò che la natura non gli ha donato. “Perciò è un vero accecamento il dire che il bruto ha dalla natura tutta quella istruzione che gli bisogna per esistere: l'uomo no: e dedurre ch'egli dunque ha bisogno di ammaestramento, di società ec. [...]”¹⁵¹.

Per Leopardi, invece, l'uomo possedeva delle cognizioni ingenite, la natura non l'aveva lasciato carente delle conoscenze necessarie per affrontare la vita; d'altronde, perché essa avrebbe dovuto far ciò solo con l'uomo? Che è quanto dire: perché essa avrebbe dovuto creare *imperfetto* l'uomo soltanto e perfetti tutti gli altri viventi? Ed è, questa, una domanda che ritorna spesso nello *Zibaldone*¹⁵² e che egli rivolge contro i suoi avversari, ossia contro tutti coloro che sostengono la tesi della *perfettibilità* dell'uomo e che, in tal modo, legittimano il progresso scientifico e tecnologico della civiltà moderna.

Con ciò Leopardi ritorna a Rousseau, che per primo aveva coniato il termine “perfettibilità”, ponendo, come si è visto, in questo elemento (oltre che nella libertà) la differenza tra l'uomo e gli animali. Contrariamente però al pensatore ginevrino, che vedeva in ogni progresso, in ogni perfezionamento nient'altro che un'ulteriore causa di corruzione, certi pensatori, tra i quali spicca il nome di Voltaire, avevano utilizzato il concetto di perfettibilità per dimostrare non soltanto che l'uomo ha la capacità di progredire (il che è propriamente ciò che diceva Rousseau nel *Discorso sulla disuguaglianza*), ma anche che egli è *destinato* ad evolversi,

¹⁵⁰ Leopardi, *Zibaldone*, p. 446.

¹⁵¹ Leopardi, *Zibaldone*, p.441.

¹⁵² I pensieri dello *Zibaldone* dedicati a questo tema sono in genere lemmatizzati sotto il termine *Perfettibilità dell'uomo*.

poiché soltanto perfezionandosi potrà sviluppare compiutamente tutte le sue facoltà e diventare, così, veramente ciò che la natura ha voluto che fosse¹⁵³.

Ora Leopardi, pur proponendo, come si è visto, una teoria per molti aspetti diversa da quella di Rousseau sulla differenza tra l'uomo e gli animali – una teoria che intravede tale differenza unicamente nella diversità delle credenze che caratterizzano il comportamento degli uomini e degli animali e che, riconoscendo agli animali l'*istinto* assieme alla *libertà*, non cade nelle aporie che si potevano ritrovare invece in quella di Rousseau –, utilizza questa stessa teoria per dimostrare ciò che Rousseau aveva per suo conto già affermato nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza* a proposito della perfettibilità: esser essa cioè una delle cause della corruzione dell'uomo, per modo che, se si vuole, si può certo affermare, e per Rousseau e per Leopardi, che quanto più l'uomo si perfeziona, tanto più diventa imperfetto. Così si era infatti espresso Rousseau:

Sarebbe triste per noi essere costretti a convenire che questa facoltà distintiva e quasi illimitata è la fonte di tutte le disgrazie dell'uomo; che essa lo trae fuori, a forza di tempo, da quella condizione originaria, nella quale trascorrerebbe giorni tranquilli e innocenti; che essa, facendo sbocciare nei secoli la sua capacità intellettuale e i suoi errori, i suoi vizi e le sue virtù, lo rende a lungo andare il tiranno di sé stesso e della natura¹⁵⁴.

Leopardi si schiera dunque con Rousseau nell'intendere il processo dell'incivilimento come un continuo allontanarsi dalla vita, dallo stato, dalle condizioni che erano più *convenienti*

¹⁵³ Il confronto tra Rousseau e Voltaire è svolto da Landucci nel cap. V del suo libro *I filosofi e i selvaggi*. Ciò che Voltaire criticava della teoria dello stato di natura di Rousseau è, in particolare, l'*asocialità* da essa attribuita all'uomo: per Voltaire invece, essendo innati nell'uomo il senso di pietà e di giustizia, che sono i veri fondamenti della società, si deve ammettere, per forza di cose, che l'uomo sia per natura un essere socievole e sia quindi destinato a costituire una società; ne conclude infatti Voltaire: "dal momento che il fondamento della società esiste sempre, allora una qualche società c'è stata sempre; e noi non eravamo fatti dunque per vivere alla maniera degli orsi." (Voltaire, *La philosophie de l'histoire*, in S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cit. p. 267). Lo stato di natura, per come lo concepisce Rousseau, dunque, non è mai esistito ed è contrario alla natura umana. È da notare che anche secondo Rousseau l'uomo possiede per natura un certo senso di pietà che gli impedisce di far del male gratuitamente ai suoi simili, ma che, ciò nondimeno, egli asserisce che l'uomo nello stato di natura non possieda alcuna società e viva, pertanto, completamente isolato nei boschi.

Ma ancor più rilevante è la concezione che Voltaire elabora, in contrapposizione alle idee rousseauiane, della civiltà e del suo sviluppo. Secondo tale concezione, mentre lo stato di natura sarà da intendersi non come mancanza totale di società, ma semplicemente come il grado zero della civiltà (peraltro assai difficile da ritrovarsi nel mondo e nella storia), l'*uomo naturale* sarà invece da identificarsi con l'uomo, pienamente civilizzato, dell'Europa del XVIII sec., poiché esso soltanto, e non l'uomo primitivo o selvaggio, avendo sviluppato tutte le proprie capacità, ha veramente portato a *compimento* la sua natura. Si fa avanti quindi, grazie a Voltaire, un'idea di civiltà intesa come *progresso*, che, in quanto tale, viene accostata allo sviluppo biologico e naturale dell'individuo, che da neonato, a poco a poco, diviene adulto. Così, i popoli selvaggi non saranno da considerarsi altrimenti che come popoli ancora giovani o fanciulli, rispetto ai popoli europei, ormai pienamente maturi. Ovviamente una tale concezione presuppone una diversa idea di *natura*, intesa non come principio, origine (in senso meramente temporale), bensì come compimento, *fine* di un ente (in questo caso, nell'idea di Voltaire, la specie umana nella sua interezza); ossia non al modo di Rousseau e di Hobbes come assenza di arte e di istituzioni, ma come compresenza necessaria di esse nello sviluppo della specie umana.

E sarà proprio contro tale concezione della civiltà che insorgerà poi Leopardi nelle molte pagine dello *Zibaldone* dedicate al tema della perfettibilità dell'uomo, oltre che negli scritti satirici delle *Operette morali*, della *Palinodia* e dei *Paralipomeni*.

¹⁵⁴ Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, Parte I, cit. pp. 107-108.

all'uomo e più atte, quindi, a renderlo felice – giacché è chiaro che ciò che più conta, per quanto concerne le credenze, non è tanto se esse siano vere, quanto piuttosto se siano *utili* a chi le nutre e ad esse conforma tutto il proprio essere e il proprio agire, se cioè esse favoriscano effettivamente la sua sopravvivenza e la sua felicità. Non esistendo infatti qualcosa come le idee innate, né tanto meno qualcosa come un'idea di *perfezione*, è anche chiaro che se l'uomo, allontanandosi dalla natura, diventa imperfetto – cosa per Leopardi indubitabile – lo diventa non in modo assoluto, bensì, com'egli scrive, “relativamente alla sua propria natura”.

Tale precisazione è importante non solo perché permette a Leopardi di rimanere all'interno di una filosofia empiristica e di non rinunciare al suo relativismo, ma anche di essere efficace e coerente a livello argomentativo, visto che egli, in molti pensieri dello *Zibaldone*, utilizza proprio la negazione delle idee innate (e in particolare dell'idea di perfezione), per ridicolizzare, ancora una volta e da una prospettiva diversa, “le pazze idee d'incremento di perfezione e di acquisto di nuove buone qualità”: se non esiste infatti un'idea innata e assoluta di perfezione, in che senso si afferma, senz'ombra di dubbio, che l'uomo deve *perfezionarsi*? In qual direzione dovrebbe egli dirigere i suoi sforzi, se il fine cui egli tendeva si rivela in realtà inconsistente?

La distruzione delle idee innate – dichiara infatti Leopardi – distrugge altresì l'idea della perfettibilità dell'uomo. [...] Distrutta colle idee innate l'idea della perfezione assoluta, e sostituita la relativa, cioè quello stato ch'è perfettamente conforme alla natura di ciascun generi di esseri, si viene a rinunciare alle pazze idee d'incremento di perfezione, di acquisto di nuove buone qualità (che non sono più buone per se stesse come si credevano), di perfezionamento modellato sopra le false idee del bene e del male assoluto ed assolutamente maggiore o minore; e si conclude che l'uomo è perfetto qual egli è in natura, appena le sue facoltà hanno conseguito quel tanto sviluppo che la natura gli ha primitivamente e decretato, e indicato. E non può se non essere imperfetto in altro stato¹⁵⁵.

Sarebbe dunque assai curioso, oltre che contraddittorio, che egli, dopo aver negato l'esistenza di una perfezione assoluta come scopo del processo dell'incivilimento, la riaffermasse, ponendola però non alla fine di tale processo, bensì all'inizio. Ma ciò appunto egli si guarda bene dal fare, e pone, come si può vedere anche nel brano appena citato, al posto di una perfezione assoluta e innata, una perfezione *relativa*: l'uomo naturale e primitivo è senz'altro da ritenersi perfetto, ma non già secondo un'idea precostituita di perfezione (che, in quanto tale è sempre, in realtà, arbitraria), bensì unicamente perché la vita ch'egli conduceva nello stato di natura era per lui, come detto, la più *conveniente*, la più atta a permettergli di raggiungere quello che è il *fine* di ogni vivente: il vivere e l'essere soddisfatto della vita in generale.

Non si può negare, dunque, che l'uomo avesse tutti i mezzi e tutte le cognizioni utili per raggiungere questo scopo e trascorrere, come dice Rousseau, in questa condizione originaria,

¹⁵⁵ Leopardi, *Zibaldone*, p. 1618, 3 settembre 1821.

“giorni tranquilli e innocenti”; ossia aveva ciò che viene definito *istinto* e che la natura stessa gli aveva donato. Ora l’essersene allontanato non è stato già un progredire, ma un inoltrarsi nell’errore, un perdersi per non più ritrovarsi.

Ciò nonostante, anche nella filosofia leopardiana è possibile ritrovare una certa concezione di progresso, l’unica che sia davvero conciliabile con questa visione della società e dell’incivilimento: se esiste un progresso, se la vita e le condizioni degli uomini possono essere rese migliori, e se in ciò la scienza e il sapere hanno un ruolo essenziale, tale progresso dev’essere inteso come un *ritorno*, per quanto paradossale, alla natura. In un progresso così inteso, la scienza e la filosofia non possono che avere un compito *negativo*, volto cioè a distruggere gli errori che nel corso dei secoli si sono accumulati negli intelletti degli uomini, e liberarli in questo modo dalle credenze inutili e dannose che sono la causa della sua infelicità.

[...] i progressi dello spirito umano, e di ciascun individuo in particolare, consistono in più parte nell’avvedersi de’ suoi errori passati. E le grandi scoperte non furono altro che scoperte di grandi errori, i quali se non fossero né quelle (che si chiamano, scoperte di grandi verità) avrebbero avuto luogo, né i filosofi che le fecero avrebbero avuto alcuna fama. [...] Lo spirito umano è tutto pieno di errori; la vita umana di male usanze. La maggiore e la principal parte delle utilità che si possono recare agli uomini, consiste nel disingannarli e nel correggerli, piuttosto che nell’insegnare e nel bene accostumare, benché quelle operazioni bene spesso, anzi ordinariamente, ricevano il nome di queste. La maggior parte dei libri, chiamati universalmente utili, antichi o moderni, non lo sono e non lo furono, se non perché distrussero o distruggono errori, gastigarono o gastigano abusi¹⁵⁶.

È questo il compito che Leopardi assegna alla filosofia moderna, la quale, finora, non ha fatto altro che distruggere senza mai edificare nulla, giacché anche quelle verità, ritrovate dai filosofi moderni, che in genere vengono considerate positive, sono, in realtà, nient’altro che verità negative. Tale è anche la tesi, dimostrata da Locke e dagli empiristi, che ogni nostra idea e cognizione deriva dall’esperienza, dal momento che essa, se non fosse il risultato di un lavoro paziente di disvelamento e confutazione di tutti quegli errori che portano gli uomini a credere nelle idee innate, sarebbe di per sé piuttosto ovvia. Il genio di Locke si è rivelato, secondo Leopardi, piuttosto nella distruzione degli errori che la filosofia si portava dietro dall’antichità, che nella scoperta di verità positive. Lo stesso si deve anche affermare per quanto riguarda Cartesio, la cui gloria è non già legata al nuovo sistema di conoscenze da lui fondato – un sistema anch’esso pieno d’errori –, bensì nella distruzione dei principii della scienza aristotelica. Ma ecco come Leopardi parla di Locke:

Qual è la principale scoperta di Locke se non la falsità delle idee innate? Ma qual perspicacia d’intelletto, qual profondità ed assiduità di osservazione, qual sottigliezza di raziocinio non

¹⁵⁶ Leopardi, *Zibaldone*, pp. 2706-2707, 21 maggio 1823.

era necessaria ad avvedersi di questo inganno degli uomini universalissimo, naturalissimo, antichissimo, anzi nato nel genere umano, e sempre crescente in ciascun individuo, insieme colle prime riflessioni del pensiero sopra se stesso, e col primo uso della logica? E pure che infinita catena d'errori nascevano da questo principio! Grandissima parte de' quali ancor vive, e negli stessi filosofi, ancorché il principio sia distrutto. Ma le conseguenze di questa distruzione, sono ancora pochissimo conosciute (rispetto alla loro ampiezza e molteplicità), e i grandi progressi che dee fare lo spirito umano in séguito e in virtù di questa distruzione, non debbono consistere essi medesimi in altro che in seguire a distruggere¹⁵⁷.

Ma l'idea che il sapere umano abbia come suo scopo principale quello di sradicare gli errori dell'intelletto, i quali sempre, all'interno della civiltà, sono causa di *barbarie*, è un'idea che si può ritrovare anche nei lavori giovanili di Leopardi a partire dalla *Storia dell'astronomia* del 1813, e che poi percorre tutto il suo pensiero, sicché è possibile rintracciarla, oltre che nello *Zibaldone*, anche nei suoi ultimi scritti.

Così, la storia dell'astronomia non è altro, per Leopardi, che una progressiva liberazione dagli errori, che si accompagna anche alla progressiva distinzione (compiuta solo in età moderna con Newton) di essa dall'astrologia, con la quale spesso ha finito per confondersi. Emblematica è, a questo proposito, la carriera dell'astronomo secentesco Giandomenico Cassini, il quale, scrive Leopardi, dopo aver compreso l'infondatezza di ogni tipo di predizione astrologica, si liberò anche delle errate teorie sulle comete, ritenute fino ad allora effetto delle esalazioni¹⁵⁸. Ma ciò si deve affermare anche per quanto riguarda gli altri scienziati moderni, come Cartesio, Galileo e Newton; d'altronde, la nascita stessa dell'astronomia nell'antichità rende testimonianza di ciò: non è essa nata, infatti, per scoprire le cause dei fenomeni naturali e liberare, in questo modo, gli uomini dal timore che naturalmente avevano dinanzi a essi? Non aveva essa lo scopo anche di dare leggi all'agricoltura sulla base del ciclo delle stagioni?

Le eclissi cagionavano un grande spavento. L'uomo comincia dalla timidezza a dalla ignoranza. La esperienza è la guida della sua vita. Essa gli somministra lumi e coraggio, e l'uomo arriva finalmente a ridersi dei pregiudizi. [...] La mente si illumina e si rassicura allorché trova ordine e regola, ove non credeva che confusione e ruina. Beneficio grande è fatto all'uomo dall'Astronomia¹⁵⁹.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ “Alcuni libri di astrologia giudiziaria venutigli nelle mani furono per seppellirlo fatalmente nell'errore. Egli ne fece un estratto, e portato naturalmente ad osservare gli Astri, non seppe da principio distinguere l'Astronomia dall'astrologia. [...] Egli ne fece delle profonde riflessioni, comprese che l'arte di predire non potea esser che chimerica, ed avendo letto la eccellente opera di Pico della Mirandola contro gli astrologi, rinunciò all'Astrologia e bruciò il suo estratto. [...] Il nostro Astronomo, che si era liberato dall'errore di credere all'astrologia, da un altro errore pur anche liberossi ben presto. Da giovinetto egli credé le comete provenienti da esalazioni [...]” Leopardi, *Storia dell'astronomia*, in Rignoni, *Il pensiero di Leopardi*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2020, cit. p. 128.

¹⁵⁹ Leopardi, *Storia dell'astronomia*, in R. Damiani, *Barbarie e civiltà nella concezione di Leopardi*, Milano-Udine, Mimesis, 2023, cit. p. 83.

Grande è l'utilità dell'astronomia e della scienza, perché sempre all'ignoranza si accompagna il timore, nel quale nascono poi gli errori e i pregiudizi e le superstizioni, causa di barbarie. Rolando Damiani ricorda infatti come un altro argomento molto presente nello *Zibaldone* fosse quello, che Leopardi riprendeva dal pensiero di certi scrittori antichi, della genesi del pensiero religioso dal timore per i fenomeni naturali. D'altronde, che il timore e il panico si generassero necessariamente in seno all'ignoranza Leopardi lo sapeva bene, avendone avuto esperienza quand'era ancora un bambino di 5 anni, come riferisce nell'Introduzione della *Storia dell'astronomia*. La scena di certi contadini presi dal panico per un'eclissi di sole, gli rimase impressa nella memoria: "Io medesimo fui testimonia dello spavento cagionato nel volgo da un'eclissi del sole accaduta agli 11 di febbraio dell'anno 1804"¹⁶⁰.

Com'è evidente, dunque, l'idea che compito della scienza e dei grandi scienziati sia quello di illuminare le menti e liberarle dall'ignoranza e dagli errori, è un'idea da sempre presente nel pensiero leopardiano, scaturita com'è da quella scena cui egli assisté quand'era ancora un bambino. Ciò nondimeno, sembra altrettanto evidente anche la diversità del fine, che Leopardi pone al sapere e alla sua capacità di distruggere gli errori, nei lavori giovanili (ossia nella *Storia dell'astronomia* e nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*) e negli scritti successivi alla sua conversione filosofica e all'abbandono del confessionarismo. Se negli scritti giovanili, infatti, il progresso della scienza è considerato forse come una condizione, un presupposto per l'affermarsi della religione cristiana (anche il Vangelo, infatti, ha lo scopo e il potere di illuminare le menti), unica religione vera, ciò che si nota invece nelle pagine dello *Zibaldone* è che per Leopardi scopo del sapere sembra essere quello di permettere all'uomo di recuperare quella dimenticanza e ignoranza che gli apparteneva nello stato di natura, e che, proprio per questo, era *vera sapienza*. Se ne conclude che, per Leopardi, non ogni errore il sapere deve sradicare, bensì solo quelli, funesti, prodotti dall'*intelletto*, ossia dal progresso stesso del sapere, quel progresso che non ha fatto altro che allontanare l'uomo dalla natura e, col fargli conoscere ciò che non doveva conoscere, fargli perdere quella sapienza che va sotto il nome di *istinto* e che era la sola che gli fosse davvero utile. Non è l'ignoranza, non sono gli errori naturali ad essere causa di barbarie, poiché la natura non è mai barbara; è bensì il progresso della scienza, distruggendo le illusioni e le credenze naturali, e producendo quindi altri errori, altre credenze, ad essere causa di barbarie.

In questa prospettiva è da considerare anche la critica che Leopardi rivolge alla religione cristiana, che continua a considerare come la più vera: essa viene criticata, infatti, per il ruolo che storicamente ha avuto nella distruzione delle illusioni naturali che facevano tutta la felicità degli uomini primitivi, selvaggi e antichi. Di certo né gli uomini primitivi, né gli uomini selvaggi, né gli antichi penserebbero mai la vita umana esser cosa vana e da nulla; ma questa, oltre ad essere in effetti, per Leopardi, la *verità*, è quella verità che sta a fondamento della religione cristiana e che ogni cristiano è forzato ad apprendere fin dalla sua infanzia. La religione cristiana, insomma, è la più vera e il suo *razionalismo* va di pari passo con il razionalismo proprio della scienza e della civiltà moderna.

¹⁶⁰ Leopardi, *Storia dell'astronomia*, in R. Damiani, *Barbarie e civiltà nella concezione di Leopardi*, cit. p. 82.

Si consideri allora ciò che Leopardi scrive in questo passo del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, un inno che egli poneva a mo' di conclusione, riportato da Sainte-Beuve nel suo *Ritratto di Leopardi*:

Religione amabilissima! È pur dolce poter terminare col parlare di te, ciò che si è cominciato per far qualche bene a quelli che tu benefichi tutto giorno; è pur dolce poter concludere con animo fermo e sicuro che non è filosofo chi non ti segue e non ti rispetta, e non v'ha chi ti segua e ti rispetti che non sia filosofo. Oso pur dire che non ha cuore, che non sente i dolci fremiti di un amor che soddisfa e rapisce, che non conosce le estasi in cui getta una meditazione soave e toccante, chi non ti ama con trasporto, chi non si sente trascinare verso l'oggetto ineffabile del culto che tu c'insegni. Comparendo nella notte dell'ignoranza, tu hai fulminato l'errore, tu hai assicurata alla fede e alla verità una sede che non perderanno giammai. Tu vivrai sempre e l'errore non vivrà mai teco¹⁶¹.

Si può ben dire che su ciò (ossia sul valore di verità del contenuto della dottrina cristiana e sulla capacità di essa, come della scienza, di liberare le menti dall'errore) la sua opinione sia rimasta sempre la medesima. Ciò che cambia è invece il giudizio di valore ch'egli ne dà negli scritti successivi, nei quali, come si è visto, la perdita dell'istinto e dell'ignoranza primitiva – perdita dovuta al processo di incivilimento e alle esperienze e alle scoperte e alle invenzioni che vi si accompagnano – viene considerata come la principale causa dell'infelicità dell'uomo nell'epoca moderna. Pertanto, si ribadisce, se dev'esserci un progresso nella scienza e nella filosofia, questo dev'essere un progresso che, distruggendo tutti quegli errori che il progresso scientifico stesso ha prodotto nel corso della storia, ci permetta di comprendere l'inutilità della filosofia e della scienza, e ci riporti quindi, per così dire, all'origine, facendoci recuperare quelle conoscenze naturali e spontanee che ancor si possono

¹⁶¹ Leopardi, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, in Sainte-Beuve, *Ritratto di Leopardi*, a cura di L. Orlandini, Milano, De Piante, 2022, cit. p. 23. Proprio nel libro di Sainte-Beuve si trova una pagina utile per comprendere la posizione leopardiana sulla civiltà moderna e sul Cristianesimo nel confronto, sempre presente in Leopardi, con i valori e il mondo della civiltà antica. Così scrive infatti Sainte-Beuve: “Ora, virtù e gloria presso gli antichi erano due termini diversi per designare pressoché il medesimo oggetto ideale, la meta delle grandi anime. Oggi, nota bene Leopardi, questi rinnegamenti e, per così dire, queste apostasie dei magnanimi errori, che abbelliscono o meglio compongono la nostra vita, conferendole propriamente ciò che attiene alla vita piuttosto che alla morte, questo genere di parole scettiche sono molto comuni e non hanno più nulla di cui sorprendere: l'intelligenza umana, nella sua evoluzione attraverso i secoli, ha scoperto la nudità e pressoché lo scheletro delle cose; il cristianesimo ha mutato il punto di vista della saggezza; ed esso consiste nel denunciare all'uomo la propria miseria piuttosto che nel coprirlo o nel dissimularla. Ma non era così presso gli Antichi, abituati com'erano, secondo gli insegnamenti della natura, a credere che le cose fossero delle realtà e non delle ombre, e che la vita umana fosse destinata a qualcosa di meglio della sofferenza”. (Sainte-Beuve, *Ritratto di Leopardi*, pp. 51-52).

ravvisare nei fanciulli, e che erano proprie degli antichi¹⁶². Ciò Leopardi lo ribadisce in quest'altro brano dello *Zibaldone*, in cui si appoggia anche all'autorità di Bayle:

Il detto del Bayle, che la ragione è piuttosto uno strumento di distruzione che di costruzione, si applica molto bene, anzi ritorna a quello che mi par di avere osservato altrove, che il progresso dello spirito umano dal risorgimento in poi, e massime in questi ultimi tempi, è consistito, e consiste tutto giorno principalmente, non nella scoperta di verità positive, ma negative in sostanza; ossia in altri termini, nel conoscere la falsità di quello che per lo passato, da più o men tempo addietro, si era tenuto per fermo, ovvero l'ignoranza di quello che si era creduto conoscere: benché del resto, *faute de bien observer ou raisonner*, molte di siffatte scoperte negative si abbiano per positive¹⁶³.

7. La teoria della grazia nello *Zibaldone* di Leopardi e il discorso sull'amicizia nel *Laelius de amicitia* di Cicerone

Nello *Zibaldone*, in relazione al problema del bello e del gusto, vi sono alcune pagine dedicate al problema della *grazia*, definita da Montesquieu, nell'*Essai sur le gout*, come un "non so che". Ed è proprio alle riflessioni del pensatore francese che s'ispira Leopardi.

Ma che cos'è la grazia? Essa, sebbene possa essere compagna della bellezza, ne è però completamente diversa e indipendente. Ciò che è bello non è detto sia anche grazioso, e ciò che è grazioso non è detto sia anche bello, anzi, spesso si deve piuttosto ammettere che non lo è. Si intuisce da subito che la grazia ha poco a che fare con la bellezza, che i due concetti sono sostanzialmente diversi. Le differenze più evidenti sono due: che la bellezza è armonia, regolarità, mentre la grazia è piuttosto disarmonia, irregolarità; che la bellezza si rivela subito e non nasconde nulla, mentre la grazia lascia sempre qualche cosa da approfondire e da scoprire: la grazia si dà nel *tempo*, la bellezza nell'istante. La bellezza colpisce, sorprende, ma non sconvolge l'animo; la grazia invece è un insieme di piccole cose (anche di difetti, di imperfezioni) che colpiscono e che sconvolgono l'animo, seppure non subito, non d'un colpo, non in modo violento, insinuandosi bensì a poco a poco, e penetrando così nel fondo.

¹⁶² Difatti è questo il compito che Leopardi vede nella modernità, la quale dev'essere non un allontanarsi, ma un riavvicinarsi all'epoca antica, recuperandone i costumi e i valori, ossia quelle illusioni naturali che, con l'avvento del Cristianesimo e con la caduta nella barbarie dei tempi di mezzo, si perdettero. "Nel Discorso sui costumi degli italiani, in sintonia con pensieri riposti o espliciti delle *Operette morali*, si argomenta l'infondatezza della modernità a meno che non si richiami alla lezione degli antichi, come una figlia alla madre, facendo risorgere alla maniera dell'Umanesimo italiano quanto fu nei tempi bassi corrotto e perduto". R. Damiani, *Barbarie e civiltà nella concezione di Leopardi*, cit. p. 68.

¹⁶³ Leopardi, *Zibaldone*, p. 4192, 1° settembre 1826. Sull'influenza del pensiero di Bayle e sulle occorrenze del nome di questo pensatore francese nello *Zibaldone* e nelle opere giovanili di Leopardi, cfr. Rigoni, *Nel solco di Bayle*, in Id. *Il pensiero di Leopardi*.

La grazia è la categoria dell'innamoramento: non è infatti la bellezza del volto o del corpo a far perdere la testa, ma è la grazia di certi elementi particolari, di certi difettucci (anche) del volto, o di certi gesti, di certi aspetti dello spirito e del carattere, che *piacciono ad alcuni e ad altri no*. Ma perché ciò? Perché certi aspetti particolari del volto o del carattere di una persona ci fanno innamorare di lei, quantunque possano non esser belli? Perché essi esprimono in certo modo l'*unicità* di quella persona, ed è appunto di ciò che quella persona è, nella sua differenza assoluta rispetto a tutte le altre, che ci si innamora.

La grazia è un *non so che*. Le pagine dello *Zibaldone* a essa dedicate, infatti, sono percorse da un tentativo, vano, di definirla: come detto, essa non è la bellezza, ma ne differisce concettualmente, di modo che il brano sulla grazia non è nemmeno lemmatizzato sotto il concetto del “Bello”, bensì all'interno della “Teoria del piacere”; nel che si deve scorgere tutta la distanza della grazia dalla bellezza, dell'essenza di questa dall'essenza di quella. La bellezza, rivelandosi in un tratto come può fare un paesaggio dolce, ameno, collinare, non lascia nulla a desiderare, laddove ciò che è grazioso, rivelandosi a poco a poco, mantiene vivo il desiderio. Si intuisce così che la grazia, più che essere attinente all'aspetto fisico di una persona, concerne invece la sua personalità, poiché, se si può giudicare in modo immediato dell'aspetto fisico di una persona, l'animo si può conoscere, scoprire soltanto a poco a poco. E difatti ciò ch'è decisivo quando ci si innamora non è tanto il corpo con le sue forme o il volto con la sua bellezza e armonia, quanto piuttosto lo spirito; e graziosi sono tutti quei gesti e atti della persona, ma anche certe caratteristiche del volto (il naso fatto in un certo modo, un certo tipo di sguardo o di sorriso) che di quello spirito sono come dei segni.¹⁶⁴

L'effetto della grazia non è quello di sublimar l'anima, o di riempierla, o di renderla attonita come fa la bellezza, ma di scuoterla, come il solletico scuote il corpo, e non già fortemente come la scintilla elettrica. Bensì appoco appoco può produrre nell'animo una commozione e un incendio vastissimo, ma non tutto ad un colpo. Questo è piuttosto effetto della bellezza che si mostra tutta a un tratto, e non ha successione di parti. E forse anche per questo motivo accade quello che dice Montesquieu, che le grandi passioni di rado sono destate dalle grandi bellezze, ma ordinariamente dalla grazia, perché l'effetto della bellezza si compie tutto in un attimo, e all'anima dopo che s'è appagata di quella vista non rimane altro da desiderare né da sperare, se però la bellezza non è accompagnata da spirito, virtù ec. Al contrario la grazia ha successione di parti, anzi non si dà senza successione. Quindi veduta una parte resta speranza e desiderio di veder le altre¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Anche Pascal si era reso conto di come fossero certi elementi, magari minimi, magari addirittura insulsi, del volto o del carattere di una persona a far perdere la testa a un innamorato, a generare cioè le forti passioni, le quali poi – a conferma di quanto tutto nel mondo umano sia vano e misero – sconvolgono il mondo: il naso di Cleopatra.

“Chi vorrà conoscere appieno la vanità dell'uomo non ha che da considerare le cause e gli effetti dell'amore. La causa ne è un non che. Corneille. E gli effetti ne sono spaventosi. Questo non so che, così poca cosa che non si può riconoscerlo sommuove tutta la terra, i principi, gli eserciti, il mondo intero.

Il naso di Cleopatra, se fosse stato più corto, tutta la faccia della terra sarebbe cambiata”. Pascal, *Frammenti*, fr. 413. Si noti l'espressione usata da Pascal a proposito della causa dell'amore: un “non so che”.

¹⁶⁵ Leopardi, *Zibaldone*, p. 198, 4-9 agosto 1820.

Per queste ragioni la grazia viene poi accostata da Leopardi, che in ciò segue Montesquieu, alla *sorpresa*; e tuttavia, non si può neanche affermare che la grazia e la sorpresa si identifichino, benché si possa senz'altro dire che la grazia, in certo modo, implichi sempre l'elemento della sorpresa, dello straordinario, della meraviglia. La grazia viene anche accostata alla *naturalzza*, alla semplicità, non potendo essere certamente grazioso ciò che è affettato; e tuttavia ciò che è naturale per alcuni non lo è per altri, cosicché si può scorgere come la grazia, in misura ancora maggiore rispetto alla bellezza, sia caratterizzata da un relativismo pressoché impossibile da scalfire, per il fatto che non soltanto ciò ch'è grazioso dipende dai costumi di un paese e di un'epoca o dalle abitudini – come si deve dire a proposito del “bello” –, ma anche da preferenze individuali, che, quantunque si possano ricondurre sovente a differenze di cultura o di condizione sociale, sono sempre, in fondo, impossibili da spiegare. Il concetto di grazia è, quindi, impossibile da definire, e Montesquieu infatti, dice Leopardi, non lo definisce.

Interessante è l'osservazione che svolge Antonio Prete sulla teoria leopardiana della grazia nel suo saggio *Il pensiero poetante*: egli intravede in questa teoria un elemento che percorre, in realtà, tutto il pensiero leopardiano: la critica alla civiltà e alla spiritualizzazione, che hanno denigrato il corpo e i sensi privilegiando in ogni aspetto della vita lo spirito.

Ché l'arco della riflessione sulla grazia [...] va oltre la questione della scrittura, e diventa, a partire dall'interpretazione della “sorpresa” di Montesquieu, meditazione sulla qualità dei rapporti quotidiani, sogno d'una comunicazione dove il linguaggio del corpo sia sottratto alla fissità della stereotipia e sia riportato nella zona smossa, inquietante, “insinuante”, dei suoi movimenti: la grazia leopardiana non è artificio, ma critica corporale della civiltà¹⁶⁶.

Alla denigrazione del corpo s'accompagna, difatti, in un processo ch'è tipico della società moderna, la diffusione delle buone maniere, che, sotto il velo della gentilezza e dell'urbanità – meri simulacri di virtù –, non sono altro, come già aveva notato Rousseau nel *Discorso sulle scienze e sulle arti*, che ipocrisia, omologazione, uniformità nel modo di parlare e di comportarsi, in cui il carattere individuale, l'unicità di una persona viene irrimediabilmente a perdersi.

Oggi, che le ricerche più sottili e un gusto più fine hanno ridotto a principi l'arte di piacere, regna nei nostri costumi una vile e ingannevole uniformità, e tutti gli spiriti sembrano essere stati fusi in uno stesso stampo: senza posa la civiltà esige, la convenienza ordina; senza posa si seguono gli usi e mai il proprio genio. Non si osa più apparire ciò che si è; e, in questa costrizione continua, gli uomini, che formano quel gregge che si chiama società, posti nelle stesse circostanze, faran tutti le stesse cose, se motivi più potenti non ne li distolgano. Non si saprà, quindi, mai bene – conclude Rousseau – con chi si abbia a che fare [...]¹⁶⁷.

¹⁶⁶ A. Prete, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Milano-Udine, Mimesis edizioni, 2021, p.185.

¹⁶⁷ Rousseau, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in Id. *Discorsi*, Parte I, cit. p. 41.

È dunque questa stessa nostalgia per dei rapporti umani più naturali, più spontanei, che Antonio Prete scorge nella teoria leopardiana della grazia. Ciò che è grazioso è tale, infatti, per nessun altro motivo che per essere segno della natura, dello spirito¹⁶⁸ di una certa persona, che si percepisce come a noi affine, come se ella ci appartenesse e noi appartenessimo a lei; oppure, in altre parole, come se tra lei e noi vi fosse una certa qual *familiarità*, differente e più forte però del legame di parentela, che non si riesce a definire né a spiegare, e la cui origine in realtà è insondabile.

Tale discorso, se si vuole, si può accostare a quel che Leopardi scriverà un anno dopo in una pagina dello *Zibaldone* inserita sotto il lemma “Fanciulli”, e relativa al problema del bello e di quanto esso sia, anche in ragione di ciò che Leopardi sta per dire, sempre *relativo*. La bellezza di un volto, infatti, nota Leopardi, è legata anche a certe idee e impressioni che un individuo si forma durante l’infanzia sulla base non certo della regolarità e simmetria del viso, bensì della *significazione* di esso. Il bambino, che ancora non sa né può sapere che sia la bellezza, associa il volto delle persone che lo circondano all’impressione che esse gli destano, al comportamento che esse hanno verso di lui, al ricordo, piacevole o spiacevole, ch’egli conserva di esse; cosicché spesso l’idea di bellezza, invece di essere associata alla regolarità e alla simmetria, derivando da tali impressioni ricevute durante l’infanzia e che, pertanto, difficilmente possono essere cancellate o mutate, si accompagna all’irregolarità e alla sproporzione.

¹⁶⁸ Mi rendo conto che usare la parola “spirito” nell’ambito della filosofia leopardiana che, come sostiene Prete, è una critica continua e radicale alla “spiritualizzazione” apportata dalla società a partire dalla diffusione del Cristianesimo in poi, che contesta in molte pagine la superiorità dello spirito sulla materia, che anzi alla *materia* vuol ricondurre anche ciò che, per tradizione, veniva riferito allo spirito, ossia il pensiero; è quanto meno inappropriato; ma qui per “spirito” non s’intende altro, in realtà, che l’animo o il carattere di una persona, che si lascia scorgere proprio in quei gesti del *corpo* che la spiritualizzazione e la diffusione delle buone maniere hanno inibito.

Inoltre, l’utilizzo della parola “spirito” in questo caso potrebbe essere giustificato, in realtà, dagli accenti fortemente platonici che caratterizzano certe canzoni leopardiane, come *Alla sua donna*, *Il pensiero dominante* e *Aspasia*, dedicate all’amore. Leopardi nota, per esempio, in *Aspasia*, come anche gli amanti più rozzi e grossolani si innamorino non già della donna, come credono, bensì d’una certa idea ch’essi si figurano di lei, e che in lei, per così dire, intravedono. “Vagheggia/ il piagato mortal quindi la figlia/ della sua mente, l’amorosa idea,/ che gran parte d’Olimpo in se racchiude,/ tutta al volto ai costumi alla favella/ pari alla donna che il rapito amante/ vagheggiare ed amar confuso estima./ Or questa egli non già, ma quella, ancora/ nei corporali amplessi inchina ed ama”. *Aspasia*, in Id. *Canti*, vv. 36-44. Ora non altro che questa *idea*, che l’amante intravede negli occhi, nei gesti, nel sorriso dell’amata e per la quale nasce in lui la passione, si deve intendere con la parola “spirito” utilizzata. Ed è interessante notare come certe riflessioni leopardiane si ritrovino poi in altri contesti, espresse magari in termini differenti e legate a fonti letterarie o filosofiche completamente diverse. Se si vuole, infatti, si può accostare, in questo caso, “l’amorosa idea” della canzone a quel “non so che” in cui la grazia consiste, ed affermare che quegli occhi, quei gesti, quel sorriso in cui l’idea della donna traluce sono *graziosi* appunto per questo, che quel “non so che” in essi si fa corpo e realtà – e all’innamorato pare all’improvviso che la vita si sia colorata d’una luce nuova che la rende degna di essere vissuta: l’innamorato vive nel sogno e nell’illusione, senza di cui, come Leopardi sapeva bene, l’esistenza si riduce alla solitudine e alla desolazione. Questo il platonismo di Leopardi, che ben s’accorda con la negazione recisa delle idee innate: l’elogio dell’errore, del sogno, dell’illusione. Su questi temi cfr. Rigoni, *Il materialista e le idee*, in Id. *Il pensiero di Leopardi*.

Il bambino non ha idea veruna di quello che significano le fisionomie degli uomini, ma cominciando a impararlo coll'esperienza, comincia a giudicar bella quella fisionomia che indica un carattere o costume piacevole ec. e viceversa. E bene spesso s'inganna a giudicar bella e bellissima una fisionomia d'espressione piacevole, ma per se bruttissima, e dura in questo inganno moltissimo tempo, e forse sempre (a causa della prima impressione); e non si inganna per altro se non perché ancora non ha punto l'idea distinta ed esatta, e del regolare, cioè di quello ch'è universale, il che egli ancora non può conoscere¹⁶⁹.

Si vede, pertanto, quanto sia difficile dare una definizione del bello che sia valida sempre, in modo assoluto. Anche in base a ciò, a queste riflessioni e notazioni sul problema del bello, Leopardi decostruisce e confuta la tesi dell'innatismo, appoggiando invece la tesi empiristica che vede nell'esperienza l'origine delle idee. Se vi fosse un'idea innata di bellezza, anche i fanciulli l'avrebbero, ed essa sarebbe universale, assoluta, uguale per tutti; si constata invece, sempre che ci si prenda la briga di osservare attentamente le opinioni e i costumi degli uomini, nonché il comportamento dei fanciulli, che l'idea di bellezza che ognuno conserva nella propria mente, si forma durante l'infanzia (e fors'anche nel prosiegua della vita dell'individuo), sulla base di fattori che davvero poco hanno a che fare, in sé stessi, con la bellezza. Ed essi sono: l'*impressione*, piacevole o spiacevole, che certe persone producono nel bambino nei primi anni di vita, e, ovviamente, l'*assuefazione*, che tanta importanza ha nel sistema leopardiano nella formazione e delle idee e dei costumi – che sempre dipendono, peraltro, dalle idee e dalle opinioni sul bene e sul male, sul giusto e sull'ingiusto, su ciò che è opportuno e su ciò che non lo è – che un uomo si porta dietro.

E difatti si può anche affermare, come fa Leopardi nel prosiegua del discorso, che se la simmetria e la regolarità del volto sono considerate bellezza, ciò sono non già in assoluto, bensì solo perché, in base a quanto la natura ha stabilito, la simmetria e la regolarità del volto *significano*, generalmente – ossia a prescindere dalla corruzione che la società produce sui costumi anche degli uomini nati per la virtù –, la bontà e la piacevolezza del carattere¹⁷⁰. A ciò si deve aggiungere il fattore dell'*assuefazione*: non è infatti evidente che un bambino, essendo attorniato magari da persone che hanno una certa fisionomia, una certa statura, certe forme del corpo ec., finirà per giudicare queste, essendo ad esse abituato, e non altre come “belle”?

Gli Ottentotti, scrive Leopardi, considerano belle le donne che hanno una certa malformazione sotto il coccige, giacché quelle sono le loro donne, e quella malformazione (in realtà, un tumore adiposo) giudicano pertanto *conveniente* al sesso femminile, e non

¹⁶⁹ Leopardi, *Zibaldone* p. 1510, 17 agosto 1821.

¹⁷⁰ “Il bambino non ha idea veruna di quello che significhino le fisionomie degli uomini, ma cominciando a impararlo coll'esperienza, comincia a giudicar bella quella fisionomia che indica un carattere o un costume piacevole ec. e viceversa. E bene spesso s'inganna giudicando bella e bellissima una fisionomia d'espressione piacevole, ma per se bruttissima, e dura in questo inganno lunghissimo tempo, e forse sempre (a causa della prima impressione); e non s'inganna per altro se non perché ancora non ha punto l'idea distinta ed esatta del bello, e del regolare, cioè di quello ch'è universale, il che egli ancora non può conoscere”. Leopardi, *Zibaldone*, p. 1510, 17 agosto 1821.

conveniente la mancanza di essa¹⁷¹. Allo stesso modo (cioè per effetto dell'assuefazione e di costumi che da tempo immemore si sono affermati in una certa società) i Cinesi considerano belle le fanciulle i cui piedi sono stati resi, attraverso certe tecniche, più piccoli del normale. Ciò Leopardi considera certamente parte della bellezza, perché tale è ritenuto all'interno di quella data cultura, e tuttavia di una bellezza di cattivo gusto, perché contrario a ciò che la natura aveva giudicato conveniente per quelle fanciulle, come per tutte le altre.

Le Cinesi si storpiano per farsi il piede piccolo riputando bellezza, quello che è contro natura, Che accade il noverare le tante barbare cioè snaturate usanze e opinioni intorno alla bellezza umana? Certo è però che tutti questi barbari, e i cinesi ec. trovano più bella una persona snaturatasi e rovinatasi in quei tali modi, che una persona bellissima e foggata secondo natura. Anzi questa parrà loro anche deforma in quelle tali parti ec. Dunque essi provano il senso del bello, come noi nelle cose contrarie; dunque chi ha ragione de' due? Perché dunque si chiamano barbari simili guasti?

Non perché ripugnino assolutamente al bello, ch'essi vi sentono, come noi vi sentiamo il brutto; ma perché ripugnano al naturale. Il bello è convenienza, il brutto sconvenienza. Ora è conveniente che le cose sieno quali son fatte, ed abbiano le qualità che loro son proprie: e se la tua natura è questa, tu devi esser così e non altrimenti. Quello dunque che ripugna alla natura è sconveniente¹⁷².

Così, negate le idee innate, il bello si decompone e si perde entro la categoria più generale di *convenienza* (nella quale rientra, come detto, anche l'idea del giusto), la quale a sua volta, non essendo neanche essa innata, dipende da innumerevoli fattori *posteriori* – come direbbe Leopardi – all'esistenza. Il bello è quindi sempre *relativo*, poiché dipende da ciò che un uomo è abituato a vedere (che tipo di persone, che tipo di paesaggi, che tipo di opere d'arte ec.), dai costumi che caratterizzano la società in cui vive, dall'educazione e dalle impressioni ricevute durante l'infanzia e, quindi, dai significati che, conseguentemente, attribuisce alle fisionomie; anche la convenienza che deriva dalla natura è difatti, a ben vedere, relativa, giacché, per quanto derivi dalla natura e sia quindi indipendente dai costumi e da tutto ciò che attiene al mondo umano, deriva però da un *arbitrio*, è, in certo modo, *posteriore* all'esistenza, giacché arbitrario e non assoluto è tutto quel che la natura stabilisce e che poteva essere, a quel che ne sappiamo, anche tutt'altro¹⁷³.

Se non si crede in ciò, se non si afferma cioè che conveniente, ma di una convenienza relativa (e non assoluta) è quel che la natura produce, si deve ritornare alle idee innate, e supporre che la natura, nella sua opera, si sia ispirata a dei modelli eterni e ad essa *anteriori*. Ma ciò non è e non può essere, dal momento che ogni idea, derivando, come dice Locke, dall'esperienza, è

¹⁷¹ “Gli Ottentotti hanno generalmente un tumore adiposo sotto il coccige. Le parti sessuali delle loro donne sono singolarmente costruite. Crediamo noi che queste qualità siano bruttezze per loro? Anzi che non sarebbe brutti per loro chi non le avesse?” Leopardi, *Zibaldone*, p. 1593, 30 agosto 1821.

¹⁷² Leopardi, *Zibaldone*, p. 1404, 29 luglio 1821.

¹⁷³ Sulla teoria leopardiana della letteratura e dell'arte, e sul rapporto di questa con la critica all'innatismo, cfr. sempre Prete, *Il pensiero poetante*, cap. *La formazione del gusto*.

posteriore all'esistenza e alla natura; e natura altro non è che l'*esistenza* per come *di fatto* essa si è prodotta e organizzata in *sistema*, in meccanismo cioè quasi perfetto e armonico, nel cui ordine si possono però sempre produrre delle imperfezioni (com'è, per Leopardi, l'incivilimento umano). E forse la non rigidità di questo sistema, la possibilità cioè dell'imperfezione, della falla, dell'accidente, dipende proprio dalla sua non-assolutezza, dal fatto cioè che non esiste un *modello* che l'ordine universale rispecchi e sulla cui base si sia formato; ma che vi è soltanto l'*esistenza* e il modo arbitrario, casuale in cui essa si è organizzata e costruita. Per tale ragione si può affermare che anche una cosa così vistosa come l'incivilimento umano – per Leopardi la principale causa dell'infelicità dell'uomo –, che di per sé è *contro natura*, fuori cioè dall'ordine, si rivela appartenere e rientrare, quindi, nell'ordine, come anche vi appartiene il male, che è anzi non accidentale, ma *essenziale* – come Leopardi si renderà pienamente conto nel 1824 – al mantenimento dell'ordine stesso.

E non si può neppure affermare che ciò – la presenza necessaria del male nel mondo – sia un male; anzi, non si può neppure parlare di male (si dovrà invece parlare di distruzione, di infelicità degli esseri che compongono l'universo) senza ricadere nell'innatismo pensando a un bene e a un male assoluti e anteriori all'esistenza. Si può quindi solo *constatare* la presenza della morte, della distruzione, dell'infelicità; si può constatare che esse sono insite nel sistema della natura e, pertanto, ineluttabili, ma non si può dire che questo sia un male se non *relativamente* – relativamente cioè agli esseri che compongono l'universo e che desiderano non solo vivere, ma anche essere felici.

Tra i passi citati nello *Zibaldone* del *Laelius* di Cicerone v'è anche questo:

Qua propter a natura mihi videtur potius, quam ab indigentia, orta amicitia, et applicatione magis animi cum quodam sensu amandi, quam cogitatione, quantum illa res utilitatis esset habitura. Quod quidem quale sit, etiam in bestiis quibusdam animadverti potest; quae ex se natos ita amant ad quoddam tempus, et ab iis ita amantur, ut facile earum sensus appareat. Quod in homine multo est evidentius¹⁷⁴.

Il passo, tratto dal cap. VIII del *De amicitia* è significativo per molti aspetti. Significativa è, innanzitutto, la prima frase: che l'amicizia trae origine dalla *natura*, affermazione che, in realtà, può voler dire molte cose. L'amicizia, infatti, deriva dalla natura, e si deve ciò asserire, perché conseguenza di quell'impulso alla socialità che Cicerone, riprendendo certe teorie della filosofia ellenistica, riconduce all'amore che sussiste tra genitori e figli, e, in genere, all'interno della famiglia, e che si può osservare anche nel comportamento degli animali. Esso è naturale, perché diretta conseguenza dell'amore di sé, senza il quale nessun vivente

¹⁷⁴ “Perciò secondo me l'amicizia deriva dalla natura più che dal bisogno, da un'inclinazione dell'animo mista a un sentimento di amore, più che da calcoli utilitaristici. Che le cose stiano così lo si può vedere anche in alcuni animali: l'amore che, fino a un certo periodo, riversano sui loro piccoli e l'amore che da essi ricevono rivela chiaramente il loro sentimento. Nell'uomo è molto più evidente”. Cic. *Lael.*, VIII, 27. Il passo è citato nella p. 542 (22 gennaio 1821) dello *Zibaldone*.

può essere pensato in quanto tale, e dalla cui considerazione deve partire, per le scuole ellenistiche, ogni filosofia, come lo stesso Cicerone afferma nel *De finibus* per bocca dei vari personaggi del dialogo chiamati a esporre le tre maggiori correnti filosofiche dell'epoca: l'Epicureismo, lo Stoicismo e la filosofia peripatetica. L'amicizia non è dunque altro che questo amore, che è anche bisogno d'avere un rapporto con l'altro – un rapporto vero, sincero, profondo – che ognuno sente dentro di sé, ristretto, per così dire, e tutto rivolto verso una certa persona: l'amico. L'amicizia è la socialità più piena e più vera: questo il significato delle parole di Cicerone.

Mi sembra chiaro, infatti, che siamo nati perché si instauri tra tutti gli uomini un vincolo sociale tanto più stretto quanto più si è vicini. Così agli stranieri preferiamo i concittadini, agli estranei i parenti¹⁷⁵.

Sono, queste, le parole citate da Leopardi nella pagina precedente dello *Zibaldone*, la 540, scritta lo stesso giorno, il 22 gennaio 1821, e che egli reinterpreta e riutilizza per sostenere la sua teoria dell'impossibilità dell'amore universale (il cosmopolitismo stoico); le riusa, insomma, come asse portante del suo sistema. Ma il discorso di Cicerone prosegue confrontando l'amicizia, e l'affetto che ne deriva, con l'affetto che deriva invece dal vincolo di parentela, com'è quello che unisce appunto genitori e figli. Tutta la differenza consiste, evidentemente, nel fatto che l'amicizia deriva da una *scelta*, mentre il rapporto di parentela è necessitato. Per questo, dice Cicerone, l'amicizia è superiore alla parentela: in questa, infatti, il vincolo permane sempre, in quella il vincolo deriva soltanto dall'affetto, e sussiste se questo permane.

Tutta la forza dell'amicizia emerge soprattutto dal fatto che, a partire dall'infinita società del genere umano, messa insieme dalla stessa natura, il legame si fa così stretto e così chiuso che tutto l'affetto si concentra tra due o poche persone¹⁷⁶.

Nel passo citato, che l'amicizia derivi dalla natura, significa anche, come si evince dalla frase successiva, che l'amicizia è assolutamente *gratuita*, che trae origine unicamente dall'*amore* (le due parole sono anche legate etimologicamente, ricorda Cicerone), e cioè da una sorta di inclinazione che si prova per quella certa persona, accompagnata e rafforzata da una condivisione di vedute e di opinioni. Nell'amicizia il fine è il bene dell'amico, e mai l'ottenimento di un qualche vantaggio: ciò che di meglio, infatti, si desidera ottenere da un rapporto d'amicizia non è altro che la compagnia di chi si ama; se poi dall'amicizia dovesse derivare anche qualche vantaggio di natura diversa (nella fattispecie, economico o politico),

¹⁷⁵ Cic., *Lael.*, V, 19.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

ciò dev'essere considerato come una mera conseguenza¹⁷⁷. La frase, che Cicerone ripete spesso, che presupposto dell'amicizia è la *virtù*, significa anche questo: che soltanto persone indipendenti, autonome, capaci cioè di bastare a sé stesse, possono coltivare un'amicizia vera, un'amicizia che non derivi dal bisogno e che sia aliena dalla logica del dare-avere.

La ripresa da parte di Cicerone di una tale concezione di amicizia, che deriva probabilmente dalle corrispondenti teorie dei Peripatetici e degli Stoici¹⁷⁸, e il suo riadattamento nel contesto romano, risponde, secondo Narducci, all'esigenza di offrire dei modelli etici differenti alla società romana dell'epoca, onde risolvere la crisi politica che stava portando la Repubblica verso la sua fine. Il tema dell'amicizia è al centro del progetto politico di Cicerone, il quale intendeva ridefinirne completamente il concetto avvalendosi delle categorie della filosofia greca. Importante era, cioè, riaffermare con forza il carattere gratuito dell'amicizia, che deve fondarsi unicamente sull'affetto che lega due persone e non su delle logiche utilitaristiche, com'era da tradizione nella società romana, in cui i legami d'amicizia, benché non escludessero completamente dei sinceri sentimenti d'amore, erano però sempre basati soprattutto su convenienze economiche e politiche: l'amicizia così intesa, venendosi a confondere con la connivenza, stava di fatto contribuendo non poco a distruggere le istituzioni repubblicane.

In base a questo discorso dev'essere considerata anche la critica di Cicerone alla concezione epicurea dell'amicizia – critica che in realtà ne distorce completamente (e consapevolmente) il significato¹⁷⁹. Il fatto è che tale concezione, fondando l'amicizia sul *piacere* che se ne può trarre, e dunque su un qualche vantaggio o utilità, viene accostata da Cicerone alla concezione tradizionale romana di essa, quantunque il piacere che per Epicuro si trae dall'amicizia sia semplicemente il poter stare in compagnia di chi si ama, non diversamente quindi da quanto afferma Cicerone stesso nel *Laelius*. Ma la preoccupazione per le sorti della Stato, il sospetto che proprio la diffusione dell'Epicureismo fosse, per diverse ragioni, una delle cause della disgregazione dei valori e dei costumi che avevano garantito, fino ad allora, la libertà della *res publica* romana, indusse, evidentemente, Cicerone ad attaccare in modo netto e deciso la concezione epicurea dell'amicizia, benché le accuse fossero strumentali e smentite dall'esempio – vivente – del suo amico Attico. Così si esprime infatti Narducci:

¹⁷⁷ “Come si vede, Cicerone non intende abolire del tutto il legame con la *utilitas*; si accontenta di invertire il nesso logico fra *utilitas* e *amicitia*; suo scopo è salvaguardare la preziosa funzione pratica di quest'ultima, le sue numerose opportunità sociali, fondandole tuttavia sui valori della collaborazione e non sul miope egoismo di chi persegue solo immediati benefici personali”. E. Narducci, *Le ambiguità della amicitia*, in Cicerone, *L'amicizia*, Milano, BUR Rizzoli, 1994, cit. p. 35.

¹⁷⁸ Le fonti a cui Cicerone si sarebbe ispirato sarebbero Teofrasto, il successore di Aristotele alla guida del Peripato, e, soprattutto, Panezio, che nel II sec. a. C aveva riadattato la filosofia stoica al contesto sociale romano. Su questo cfr. Narducci, *Le ambiguità della amicitia*, in Cicerone, *L'amicizia*, p. 11.

¹⁷⁹ Che Cicerone fosse pienamente consapevole del significato che Epicuro attribuiva all'amicizia, lo si evince da questo passo tratto dal I libro del *De finibus*, in cui Torquato è chiamato ad esporre la dottrina epicurea: “[...] i primi incontri, le prime intimità, e la propensione a stabilire rapporti consuetudinari, sono determinati dal piacere; quando poi l'abitudine prendendo sviluppo ha prodotto la familiarità, sboccia una amore così vivo che, anche se dall'amicizia non proviene alcuna utilità, gli amici tuttavia si amano fra loro per sé stessi”. Cic. *De fin.* I, 20, 69. Su questo passo cfr. Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Bibliopolis, 2008, p. 128.

Il fatto è che nell'epicureismo Cicerone individua uno dei più gravi fattori corrosivi dei valori tradizionali: non un pericolo immediato per le basi etico-politiche della *res publica*, ma un pericolo mediato, suscettibile di indebolire l'assetto politico-sociale attraverso l'indebolimento delle basi etico-religiose dello stato. Un epicureismo rigoroso conduceva a una vita appartata, al disinteresse per la politica; mentre l'attiva partecipazione alla vita pubblica costituisce il fulcro dell'ideale ciceroniano del *consensus bonorum*. Per questo, e per altri motivi connessi, Cicerone arriva a individuare nell'epicureismo il negativo del proprio ideale etico-politico, la proiezione di tendenze sociali avvertite come disgregatrici dell'ordine tradizionale: un immaginario angoscioso, che si condensa sotto l'etichetta onnicomprensiva di una *voluptas* generatrice di qualsiasi misfatto¹⁸⁰.

Ciò che dunque costituisce un problema, nella considerazione ciceroniana dell'Epicureismo, è l'*eteronomia* della morale, per cui sia la virtù sia l'amicizia sarebbero fondate non su sé stesse, ma su qualcos'altro, ossia il piacere: tale filosofia si dimostra essere quindi una filosofia che predica l'egoismo, la vita ritirata in luogo dell'interesse per lo Stato, e la costituzione di amicizie basate sull'utile in luogo di amicizie disinteressate.

L'unico vantaggio che invece si deve ricavare dall'amicizia – ma che è, invero, il più grande vantaggio, senza il quale la vita stessa, nella sua interezza, diventa cosa assai triste – è l'aver qualcuno con cui confidarsi, con cui parlare come se si parlasse a sé stessi, e con cui condividere la sorte buona e la cattiva: non si rischia, infatti, di sprofondare nella sventura, se non vi è un amico che ci risollevi? E che valore potrà avere la prosperità, se non vi è un amico con cui dividerla e che gioisca con noi? Il fatto, come chiunque può constatare, se guarda dentro di sé, è che la vita perde di senso e di consistenza senza l'amicizia, la quale costituisce, a detta di Cicerone, il bene più grande che sia dato all'uomo assieme alla virtù, che ne è il presupposto. Ma si intuisce che anche la felicità originata dalla virtù e dalla saggezza è ben triste, se queste non si accompagnano all'amicizia.

L'amicizia, dunque, comporta moltissimi e grandissimi vantaggi, ma ne presenta uno nettamente superiore agli altri: alimenta buone speranze che rischiarano il futuro e non permette all'animo di deprimersi e di abbattersi. Chi guarda un vero amico, in realtà, è come se si guardasse in uno specchio¹⁸¹.

E la naturalità dell'amicizia consiste, evidentemente, anche in questo: che essa è, assieme alla virtù, quanto di più proprio, di più conforme alla natura dell'uomo sia dato di trovare: virtù e amicizia (congiunte) costituiscono la felicità dell'uomo, ossia ciò in cui la sua esistenza trova compimento. La natura è l'origine e della virtù e dell'amicizia, ed è sempre per natura che gli uomini onesti hanno una certa inclinazione l'uno per l'altro, inclinazione da cui poi nasce l'affetto. È per natura che la virtù è fonte dell'amicizia. È naturale, ossia spontaneo e vero

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 31.

¹⁸¹ Cic., *Lael.*, VIII, 23.

(non finto, non subordinato a logiche utilitaristiche) l'instaurarsi del rapporto d'amicizia, perché frutto di un reciproco interesse. Prosegue, infatti, il passo citato da Leopardi, in questo modo:

Che le cose stiano così lo si può vedere anche in alcuni animali: l'amore che, fino a un certo periodo, riversano sui loro piccoli e l'amore che da essi ricevono, rivela chiaramente il loro sentimento. Nell'uomo è molto più evidente. Prima nell'affetto tra genitori e figli, che solo un crimine abominevole può distruggere. Secondo, in un analogo sentimento di amore che ci nasce dentro quando incontriamo una persona simile a noi per abitudine e per carattere, perché crediamo di vedere in lei, per così dire, una luce di onestà e di virtù¹⁸².

L'inclinazione verso l'amico, l'interesse per quel che egli è deriva dal fatto che dai suoi atti, dai suoi gesti, dai suoi discorsi traspare qualcosa che ce lo fa riconoscere simile a noi e ci induce ad amarlo; ed è la virtù, l'onestà che ce lo rende amabile: "Niente è più amabile della virtù, niente spinge di più a voler bene, se è vero che proprio per la loro virtù e moralità ci sono care, in un certo senso, anche persone che non abbiamo mai visto"¹⁸³.

Ma Cicerone poi rincarà la dose, e afferma che la virtù e l'onestà rendono amabile ai nostri occhi anche un nemico; "perché dunque stupirsi se l'animo rimane turbato quando crede di scorgere virtù e bontà in persone con cui si può legare nei rapporti della vita?" Sono, queste, considerazioni che Leopardi aveva ben presenti, e che, infatti, si ritrovano nello *Zibaldone*: è la virtù a rendere Ettore *amabile* persino agli spettatori greci, suscitando in tali spettatori la compassione e la condivisione delle sue sventure; e anche nell'amicizia, come si è visto, il ruolo della *compassione*, intesa come condivisione della felicità, della prosperità dell'amico, ma anche, e soprattutto, delle sue disgrazie e della noia, della tristezza, dell'abbattimento, è assai importante: si può dire, anzi, che l'amicizia non sarebbe tale senza di essa. L'amicizia è, infatti, *identificazione* con l'amico che viene percepito come un altro sé stesso, e ciò in conseguenza della virtù che lo rende amabile.

Che Leopardi avesse in mente ancora queste parole di Cicerone quando scrisse il micro-trattato sull'epopea nel 1823? È un'ipotesi suggestiva; e tuttavia, se anche non fosse vera, resta il fatto che il dialoghetto sull'amicizia di Cicerone influì molto sul suo pensiero; resta la vicinanza, in molte questioni, tra ciò che afferma Cicerone nel *Laelius* e quel che afferma Leopardi nello *Zibaldone*. E la vicinanza si vede anche da questo: che tali considerazioni di Cicerone ricordano il discorso di Leopardi sulla grazia. Vi sono degli elementi, in una persona, che colpiscono, che addirittura sconvolgono l'animo e che determinano una spiccata inclinazione verso di essa; è da questi elementi – grazie ai quali si scopre la virtù, la generosità, l'onestà, l'unicità di quella tale persona – che nasce l'affetto verso di lei, nonché il desiderio di rivederla e di conoscerla. È la scoperta in lei di ciò che amiamo e che, di conseguenza, ce la rende simile, a far nascere l'amicizia e l'amore, e cioè la nostra

¹⁸² Cic, *Lael.*, VIII, 27.

¹⁸³ *Ibidem*.

predilezione per quella persona in confronto ad altre. “[...] il sentimento di affetto e di stima deriva dalla natura, ogni volta che appaia un segno di onestà”, scrive infatti Cicerone.

Le ragioni per cui la virtù viene posta da Cicerone come presupposto dell’amicizia sono molte e concernono il rapporto, complesso e delicato, e caratteristico della società (e in particolare della sua classe dirigente) a cui Cicerone si rivolge, tra l’amicizia e la vita politica. La complessità del tema risulta ampiamente quando Cicerone cerca di tracciare i *limiti* dell’amicizia: si tratta in particolare di capire come costruire, come delineare un equilibrio tra la giusta aspirazione personale al conseguimento delle cariche pubbliche e al mantenimento di una buona reputazione all’interno della società, e i rapporti d’amicizia che sono ciò che più di tutto – se l’amicizia è vera – rende ricca la vita e degna di essere vissuta.

Occorre innanzitutto potersi fidare dell’amico e del fatto che egli non avanzerà richieste ingiuste o disoneste o che, addirittura (ma all’epoca di Cicerone era una possibilità reale), mettano in pericolo lo Stato. Se questo dovesse accadere, pertanto, v’è motivo sufficiente per rompere un’amicizia, giacché nessuno è tenuto a compiere delle scelleratezze unicamente per dovere verso l’amico¹⁸⁴. Sono molti, infatti, i pericoli che incombono su ogni rapporto d’amicizia e che possono provocarne la rottura: amicizie nuove che subentrano in luogo delle vecchie, avanzamenti di carriera che possono portare a dimenticarsi o, financo, a disprezzare i vecchi amici, litigi che possono nascere per vari motivi, dissensi di natura politica, i quali certamente sono il motivo più serio, nell’ambito della società romana, per la rottura di un’amicizia. La durata dipende certamente dal livello di integrità morale dei due amici, ossia dalla loro capacità di mettere da parte il proprio egoismo e anche le proprie ambizioni a favore dell’amico e del suo bene, della sua fortuna, della sua felicità. Per questo la virtù è necessaria all’amicizia: un uomo che antepone in ogni cosa sé stesso non può essere un buon amico; e inoltre, accantonare il proprio egoismo non è la sola abilità necessaria per essere un buon amico: occorre anche saper superare i dissidi, le divergenze, che sempre possono sorgere tra due persone (cosa che, peraltro, non è neppure da considerarsi come meramente negativa, giacché, se i due amici la pensassero allo stesso modo su tutto, nessuno potrebbe correggere l’altro), nonché dimenticarsi degli screzi e sopportare i difetti dell’amico. Ciò sempre se l’amico si rivela persona degna, o se non subentrano dei motivi seri, come possono essere delle gravi divergenze politiche, per rompere l’amicizia. Il consiglio di Cicerone è allora quello di lasciar spegnere l’amicizia, lasciare cioè che l’affetto si raffreddi ed evitare di conservare rancore verso l’amico, che forse ci ha offesi o forse ci ha traditi, giacché provare odio verso chi prima si amava è cosa assai triste.

¹⁸⁴ Scrive infatti Narducci: “[...] anche il dovere dell’attaccamento all’amico, della fedeltà alle sue sorti, incontra un limite invalicabile in valori superiori alla stessa amicizia: la fedeltà e i doveri verso la *res publica*”. *Le ambiguità della amicitia*, in Cicerone, *L’amicizia*, cit. p. 38. Erano probabilmente di questo tenore le parole che Cicerone rivolse a Mazio, un partigiano di Cesare, con cui era comunque in buoni rapporti: Mazio, infatti, pur non essendo un fanatico, pur avendo sempre svolto in realtà un ruolo di mediazione, decise di rimanere fedele alla causa di Cesare anche dopo la sua morte. Il caso è riportato sempre da Narducci, *Le ambiguità della amicitia*, p. 40.

Niente è più indegno di aprire le ostilità contro la persona con cui hai vissuto in intimità. [...] Per prima cosa, dunque, bisogna impedire tra amici le lacerazioni, ma, se si verificano, bisogna comportarsi in modo che la fiamma dell'amicizia sembri essersi consumata da sola, e non che sia stata soffocata. Occorre poi evitare che le amicizie si convertano in odi feroci, da cui nascono liti, maldicenze, insulti¹⁸⁵.

È assai difficile, infatti, che un rapporto d'amicizia possa durare davvero per tutta la vita; ciò perché, com'è evidente, è assai rara la virtù, ed è, pertanto, assai difficile potersi fidare dell'amico – cosa che pur è necessaria, essendo l'amicizia un rapporto basato sulla reciproca fiducia, e non potendosi concepire altrimenti. Per questo Cicerone afferma anche che norma fondamentale dell'amicizia è il non dubitare dell'onestà e dell'integrità morale dell'amico, evitando di dar credito a voci e dicerie probabilmente false sul suo conto. Ciò nondimeno, è necessario poter mettere alla prova la persona e frenare l'affetto prima di stringere con essa un rapporto d'amicizia, onde verificare che tale persona sia *leale*: la lealtà (*fides*) è, infatti, la qualità principale che un uomo deve possedere per essere un buon amico: un amico è quella persona di cui potersi fidare, con cui poter parlare come se si parlasse con sé stessi, la qual cosa è forse, per ognuno, il principale desiderio della vita: il desiderio di non sentirsi soli e smarriti, di non veder la propria vita scivolare nel sogno e perdere come di consistenza e di realtà; ma come poter soddisfare tale bisogno se l'amico non è una persona leale?

Bisogna quindi scegliere accuratamente le amicizie; ma i più pongono la massima attenzione ad altre cose, ad esempio agli affari e alla carriera politica: della qualità delle loro amicizie poco si preoccupano. E qui v'è da notare nel discorso di Cicerone una contraddizione, la quale però non è a lui che si deve attribuire, giacché essa è presente negli uomini e nella loro società: che l'amicizia, contrariamente alla virtù, è, per consenso di tutti, il bene più prezioso; ma ciò soltanto a parole, giacché nei fatti gli uomini mostrano di preferire altre cose (chi le ricchezze, che gli onori, chi le cariche pubbliche, chi la gloria) rispetto a essa, ed è cosa rara trovare chi sappia rinunciare a tali beni per un amico.

La natura umana è troppo debole per disprezzare il potere; e si raggiunge il potere a prezzo dell'amicizia, si pensa che su ciò calerà un'ombra, perché non senza una valida ragione l'amicizia è stata trascurata. E così è difficilissimo trovare vere amicizie in chi vede nella carriera politica una ragione di vita¹⁸⁶.

Infatti, se rinunciare a un'amicizia per avidità di denaro è considerata cosa troppo meschina, non lo è, per la mentalità romana, rinunciarvi per favorire la propria carriera politica. Di rado si trova chi, pur impegnandosi e facendo il possibile per ottenere delle cariche pubbliche, e, quindi, fama e prestigio, riesce anche a mantenere la fedeltà verso gli amici, rinunciando

¹⁸⁵ Cic., *Lael.*, XXI, 77.

¹⁸⁶ Cic., *Lael.*, XVII, 63.

anche talvolta a tali beni per favorire invece gli amici, e adoperandosi, anzi, sovente per migliorare anche le loro condizioni sociali ed economiche, oltre che le proprie.

Nella seconda metà del dialogo il discorso, questa almeno l'impressione, si fa più realistico e prende in considerazione le innumerevoli difficoltà e i tanti ostacoli, talvolta insormontabili, che ognora rischiano di distruggere le amicizie: un'amicizia eterna, com'è quella che si instaura tra uomini virtuosi (*boni viri*¹⁸⁷), che trae origine dalla natura e non dall'interesse – e che per questo è eterna –, che è sorretta inoltre dall'affetto e da una condivisione di opinioni (*consensio*), sembra cosa più ideale che presente davvero nella realtà, con l'eccezione di pochi casi, come l'amicizia di Lelio e di Scipione (che è la vera protagonista del dialogo) e – s'intende – quella di Cicerone e di Attico, cui l'opera è dedicata.

Si affaccia qui, in particolare nel passo citato, il problema del male: per quale ragione preferire il potere all'amicizia, se questa, per comune ammissione, è il bene più grande della vita? Perché lasciarsi trascinare, ed anche cambiare, dal potere? Perché desiderare, nel proprio cuore, di diventare potenti come un tiranno, la cui vita è infelicissima perché piena di paura e poverissima di amici? Eppure, è questo ciò che la maggior parte degli uomini sceglierebbe, a meno che essi non abbiano già ottenuto ciò che desideravano, e non siano quindi nemmeno più in condizione di scegliere.

Così, si racconta che Dionisio I di Siracusa (Cicerone ne riporta l'episodio nel V libro delle *Tusculanae disputationes*), a un ospite che gli aveva confessato quanto l'ammirasse, e, soprattutto, quanto l'invidiasse, egli abbia veramente concesso d'esperire e comprendere che cosa significasse essere al suo posto, essere cioè tiranni di Siracusa: fece appendere al soffitto una spada legata ad una trave solamente da un crine di cavallo, e costrinse tale ospite a pranzare con la spada sospesa sopra il capo. Questa è l'esistenza dei tiranni, sempre costretti a temere per la propria vita senza avere neppure un istante di requie, e a non fidarsi di nessuno; e ciò per il semplice fatto che essi stessi, avendo conquistato il potere con la forza, hanno basato il rapporto con i loro concittadini, e anche con le persone a loro più vicine e più care, sulla paura. Per queste ragioni è loro preclusa anche la possibilità di coltivare un'amicizia vera, essendo questa, appunto, un rapporto basato sulla fiducia.

Nelle relazioni umane, in quelle anche più strette e importanti proprio per la felicità di un uomo – di qualsiasi uomo –, si possono dunque ritrovare il male, l'egoismo, l'ambizione, l'odio reciproco e l'invidia: contraddizione, mistero della natura umana che Cicerone non può

¹⁸⁷ I *boni viri* si identificano certamente con gli uomini virtuosi, ma questi non sono intesi da Cicerone completamente al modo della filosofia greca, e tanto meno coincidono con il modello del saggio stoico. Ovvio è che Cicerone deve proporre un modello di virtù e di saggezza che, quantunque prenda ispirazione dalla filosofia ellenistica, deve essere anche accettabile per i cittadini romani, cui egli si rivolge, ed è per questo, evidentemente, che i personaggi dei suoi dialoghi sono sempre cittadini illustri della Repubblica. Ai *boni viri* egli assegna anche delle specifiche qualità morali: *fides*, *integritas*, *aequalitas*, *liberalitas*, *constantia*. Ma i *boni viri* si identificano, a detta di Narducci, anche con uno specifico ceto sociale: quello dei proprietari. L'operazione di Cicerone, come si vede, è di tipo politico: egli si rivolge a una specifica classe sociale di cittadini, identifica il fine della politica non con il bene della *nobilitas* o di una fazione di potenti, ma di tutti i proprietari della *res publica*, e nel frattempo delinea un insieme di virtù – le virtù più utili al mantenimento dell'ordine sociale – e ridefinisce il concetto d'amicizia, la quale non deve più essere caratterizzata da logiche utilitaristiche e di fazione, sebbene possa comunque implicare alcuni vantaggi per chi ne fruisce.

spiegare in altro modo che dichiarando l'umana natura essere debole. E si sarebbe tentati di dar ragione a Leopardi, che diceva esser naturale l'odio dell'uno verso l'altro, essendo naturale l'amore verso sé stessi, da cui l'odio verso gli altri inevitabilmente deriva. Per questo Leopardi si dichiarava d'accordo con Cicerone – e, a tal proposito, citava proprio una frase del *Laelius* – nel fondare l'amicizia sulla virtù, *non essendo possibile che un uomo possa anteporre ai propri interessi gli interessi dell'amico e sacrificarsi per lui, se necessario, senza la virtù*. Tuttavia, poiché la virtù, richiedendo un lavoro su di sé per modificare le proprie opinioni e i propri comportamenti, e per vincere le proprie abitudini, è estremamente rara, rare sono le amicizie vere, che durano per tutta la vita nonostante le difficoltà e le vicissitudini che nella vita si attraversano.

Il fatto che la presenza del male e dell'egoismo nelle relazioni umane sia così evidente, tanto da esser rarità il contrario, non è una prova del fatto che la natura porta gli uomini a *odiarsi*, piuttosto che ad amarsi? Tale il limite della teoria antica dell'*oikeiosis* – da Cicerone richiamata nel *Laelius* – che faceva derivare l'impulso che spinge gli uomini ad unirsi, dapprima nella famiglia e poi in società, dall'amore che ognuno di essi porta verso di sé; e su ciò fondavano anche lo Stato e il diritto. Ma, se l'amore di sé comporta l'odio verso gli altri, la società, e, così, ogni rapporto d'amicizia, risultano completamente impossibili. Ciò nonostante, non è nemmeno possibile negare la presenza vera, sincera nell'uomo di un bisogno dell'altro, di un bisogno d'amore che spinge gli uomini a tessere delle amicizie, a formare delle famiglie e a costruire una *res publica* – e il derivare tale bisogno dall'amore di sé, in realtà, era la forza della teoria degli antichi.

8. *“In somma il principio delle cose e di Dio stesso è il nulla...”*

La negazione delle idee innate, come detto, porta Leopardi – ch'era convinto che non si fossero ancora tratte tutte le conseguenze, a livello filosofico, da questa scoperta di Locke – a ripensare, nel corso del 1821, molti aspetti della sua filosofia e a ricostruire il suo sistema. I temi principali di cui egli si occupa in questo periodo, dopo l'accettazione dell'empirismo come base del suo sistema, sono: il bello, in connessione con il problema della grazia e delle fisionomie; la legge naturale, che viene negata come assoluta, ma affermata come relativa; la teologia, ossia i problemi dell'essenza e dell'esistenza di Dio. Tutti questi temi, ma in particolare gli ultimi due, sono legati tra di loro, come apparirà chiaro considerando le pagine 1637-1645, datate 5-7 settembre 1821, dello *Zibaldone*.

All'inizio dello stesso mese risalgono anche le pagine in cui egli cerca di costruire un diverso concetto di Dio (diverso dall'idea che se n'era fatta Cartesio, che appare, in quest'ambito,

come anche in un altro brano relativo però alla teoria del piacere¹⁸⁸, come il bersaglio polemico). Se infatti non si può più fondare il concetto di Dio sull'idea (innata e assoluta) di perfezione, e la sua essenza non può più esser considerata come la somma di tutte le perfezioni, giacché, non potendo esistere una perfezione assoluta, ogni perfezione sarà sempre e soltanto *relativa* – sarà sempre, cioè, quel che *noi* consideriamo perfezione –, anche la sua esistenza dovrà essere dimostrata in altro modo. Ma come pensare l'essenza di Dio se non come perfezione? E come dimostrarne l'esistenza se non affermando che Egli, essendo perfetto, deve esistere? Eppure – e qui sta il punto – se Egli è perfetto (e certo non si può affermare nulla di meglio di Dio se non che Egli è perfetto), la sua perfezione dev'essere una perfezione assoluta e non relativa, dev'essere cioè una perfezione che sia indipendente dal nostro modo di pensare e dalle nostre idee, se è vero – com'è vero (e su questo Leopardi non ha alcun dubbio) – che le nostre idee, derivando dall'esperienza, sono sempre *posteriori* all'esistenza, e non possono quindi essere anteriori a Dio, che è l'origine stessa dell'esistenza.

Per tale ragione Leopardi, in una pagina scritta nel luglio 1821, afferma che “la distruzione delle idee innate distrugge il principio della bontà, bellezza, perfezione assoluta, e de' loro contrarii. Vale a dire di una perfezione, la quale abbia un fondamento, una ragione, una forma anteriore alla esistenza dei soggetti che la contengono”. Dal che egli conclude, nel brano successivo, che “distrutte le forme platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio” – sempre se Dio, nella sua essenza, è costituito dalla somma di tutte queste idee e perfezioni (bellezza, bontà, giustizia ec.), che tali sono, com'è evidente, soltanto per noi¹⁸⁹.

Questo è anche il significato del nulla leopardiano, almeno per come viene formulato in questo lasso di tempo. Il nulla è principio di tutte le cose (ed anche di Dio, del Dio cioè inteso come la somma di tutte le perfezioni), poiché, stante la negazione delle idee innate, che sono come degli archetipi, dei modelli delle cose, in nulla si può rintracciare un principio, una ragione che giustifichi il fatto che le cose ci sono e che sono in un determinato modo. Dire che l'esistenza viene dal nulla, che si regge, per così dire, su di esso, significa affermare che non vi sono principii su cui essa dovrebbe fondarsi.

¹⁸⁸ Nel brano seguente, infatti, Leopardi descrive l'uomo come essere, non solo pensante, come l'aveva definito Cartesio, ma anche *desiderante*, e afferma perciò che ogni atto della sua mente, essendo sempre diretto a un determinato fine, è allo stesso tempo un atto di pensiero e di desiderio, ossia di amore di verso di sé: “Sempre che l'uomo pensa, ei desidera, perché tanto quanto pensa ei si ama. Ed in ciascun momento, a proporzione che la sua facoltà di pensare è più libera ed intera e con minore impedimento, e che egli più pienamente ed intensamente la esercita, il suo desiderare è maggiore. Quindi in uno stato di assopimento, di letargo [...], nell'accesso e recesso del sonno, e in simili stati in cui la proporzione, la somma, la forza del pensare, l'esercizio del pensiero, la libertà e la facoltà attuale del pensare, è minore, più impedita, scarsa ec l'uomo desidera meno vivamente a proporzione, il suo desiderio, la forza, la somma di questo è minore; e perciò l'uomo è proporzionatamente meno infelice. [...] Ogni atto libero della mente, ogni pensiero che non sia indipendente dalla volontà, è in qualche modo un desiderio attuale, perché tutti cotali atti e pensieri hanno un fine qualunque [...], e tutti cotali atti e fini spettano alla felicità che l'uomo e il vivente per sua natura sopra tutte le cose necessariamente desidera e non può non desiderare”. *Zibaldone*, p. 3842, 6 novembre 1823.

¹⁸⁹ Su questo tema cfr. Anche Bodei, *Il male e la sofferenza in Leopardi*, in Id. *Leopardi e la filosofia*, Milano-Udine, Mimesis, 2022.

In somma il principio delle cose e di Dio stesso è il nulla. Giacché nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta perch'ella non possa non essere, o non essere in quel tal modo. E tutte le cose sono possibili, cioè non v'è ragione assoluta perché una cosa qualunque, non possa essere, o essere in questo o quel modo ec. E non v'è divario alcuno assoluto fra tutte le possibilità, né differenza assoluta fra tutte le bontà e perfezioni possibili¹⁹⁰.

Si fa avanti un nuovo concetto di perfezione che avrà, nel pensiero leopardiano, ulteriori sviluppi e diverse implicazioni. Infatti, se la perfezione non può più esser concepita come un modello a cui le cose dovrebbero uniformarsi, ne deriva che *perfetto* è tutto ciò ch'esiste, per come *di fatto* è. Leopardi può trarre da questo discorso una conclusione che gli stava particolarmente a cuore e che riguarda però un argomento completamente diverso: ossia il tema dell'incivilimento e la critica, presente in molte pagine dello *Zibaldone*, ad esso: se l'idea di perfezione, come idea innata, viene meno, non può che crollare anche ogni "pazza idea" di progresso e di perfezionamento dell'uomo. In un sistema tutto si tiene; e Leopardi utilizza l'empirismo e la critica alle idee innate (specialmente all'idea di perfezione) per dimostrare in modo ancora più efficace ciò cui aveva sempre creduto e che spesso ha ripetuto nei suoi scritti, ossia che l'uomo è perfetto tal quale la natura l'ha creato, e che non v'è altra perfezione che questa, cosicché ogni altra idea di perfezione che si ritenga essere assoluta e innata è, in realtà, una mera fantasticheria.

Distrutta colle idee innate l'idea di perfezione assoluta, e sostituita la relativa, cioè quello stato ch'è perfettamente conforme alla natura di ciascun genere di esseri, si viene a rinunciare alle pazze idee d'incremento di perfezione, di acquisto di nuove buone qualità (che non sono più buone per se stesse come si credevano), di perfezionamento modellato sopra le false idee del bene e del male assoluto [...]; e si conclude che l'uomo è perfetto qual egli è in natura, appena le sue facoltà hanno conseguito quel tanto di sviluppo che la natura gli ha primitivamente e decretato, e indicato¹⁹¹.

V'è da notare che in questo periodo, verosimilmente, e sempre in conseguenza della negazione delle idee innate, cambia anche il concetto che Leopardi ha della natura: se tutto è posteriore all'esistenza, che cosa può essere la natura, in verità, se non il sistema, o il meccanismo, dell'esistenza stessa? Ossia un sistema che altro non è che il modo in cui l'esistenza è venuta a costituirsi e ad organizzarsi *di fatto*, e senza obbedire a nessun tipo di modello? Che significato si deve attribuire, allora, alle parole "decretato e indicato" che Leopardi usa a proposito della natura in questo passo? Non si può certo concepire la natura come un'entità che pensa e che dispone le cose sulla base di certe idee e in vista del meglio: certo, ciò che la natura ha fatto è per il meglio, ma non già perché corrisponda a un modello di perfezione, bensì solo perché è la natura ad averlo voluto, siccome si dice che ciò che Dio

¹⁹⁰ Leopardi, *Zibaldone*, p. 1341, 18 luglio 1821.

¹⁹¹ Leopardi, *Zibaldone*, p. 1618, 3 settembre 1821.

fa è giusto per questo solo fatto, anche quando non rispecchia la nostra idea di giustizia. Si deve allora identificare la natura con Dio, come talvolta Leopardi ha pur fatto nello *Zibaldone*?

In effetti, non è sempre chiaro che cosa Leopardi intenda col termine “natura”, il quale è, di fatto, sempre un termine ambiguo. In questo caso, in realtà, non cambia molto a livello concettuale, cioè per quanto concerne lo scopo argomentativo e polemico ch’egli si pone, l’intendere la natura come semplicemente “il sistema dell’esistenza”, ovvero Dio, che l’esistenza ha creato; giacché l’esistenza rimane, anche in questo caso, assolutamente gratuita, essendo completamente insondabili le ragioni per cui Dio avrebbe creato l’universo e l’avrebbe creato in un certo modo – e insondabili è necessario che siano, non potendo noi vedere le cose “avanti le cose”, visto che tutte le nostre idee derivano dall’esperienza. Difatti, l’affermare che principio delle cose e di Dio è il nulla, significa dire, precisamente, che l’esistenza – anche quella di Dio – è completamente *gratuita*, che non v’è ragione cioè perché essa vi sia. È evidente, infatti, che se così non fosse, e l’esistenza di Dio fosse necessaria, ossia si potesse, in qualche modo, giustificare; Dio verrebbe a dipendere e a essere subordinato a qualche altro principio, laddove s’ha da pensare che l’esistenza di Dio è *necessaria* proprio in quanto assolutamente gratuita, senza ragione, così come è gratuita l’esistenza delle sue creature, e ciò per il fatto che le ragioni dell’esistenza sono in Dio e sono, pertanto, inconoscibili. Dio è *onnipotente*, e l’onnipotenza è la caratteristica principale, essenziale che Leopardi attribuisce a Dio: Egli non può essere pensato che come onnipotente. Nella p. 1645 egli riassume così le sue riflessioni su Dio:

Da che le cose sono, la possibilità è primordialmente necessaria, e indipendente da checché si voglia. Da che nessuna verità o falsità, negazione o affermazione è assoluta, com’io dimostro, tutte le cose son dunque possibili, ed è quindi necessaria e preesistente al tutto l’infinita possibilità. Ma questa non può esistere senza un potere il quale possa fare che le cose sieno, e sieno in qualsivoglia modo possibile. Se esiste l’infinita possibilità esiste l’infinita onnipotenza, perché se questa non esiste, quella non è vera¹⁹².

Dio è infinita possibilità per due ragioni: perché, non essendovi dei modelli eterni che stiano a fondamento dell’esistenza e che la giustifichino (ragione per cui Leopardi afferma che “principio di tutte le cose è il nulla”), *tutto* è ugualmente possibile, *tutto* è ugualmente giustificato, sicché si può dire che fondamento dell’esistenza è proprio questa *manca di fondamento*, ch’è infinita possibilità, nella quale deve identificarsi l’essenza di Dio, essendo Dio, com’è ovvio, principio di tutte le cose. Inoltre, non potendosi identificare Dio con ciò che *noi* riteniamo perfezione, e non potendosi dire perfetto in questo senso, giacché questa è soltanto una perfezione relativa, resta che la perfezione di Dio debba assommare in sé stessa tutte le perfezioni *possibili*, e che Dio si debba pertanto ritenere perfetto non già relativamente, bensì assolutamente in quanto infinita possibilità. Così, noi possiamo certamente attribuire a Dio ciò che pensiamo sia perfezione, perché questo certamente Gli

¹⁹² Leopardi, *Zibaldone*, p. 1645, 7 settembre 1821.

conviene, ma contuttociò dobbiamo ricordarci che tale è solamente il modo in cui Dio ha scelto di mostrarsi a noi, e ch'era libero di mostrarsi in modo completamente diverso, ma pur sempre *conveniente*, a tale ordine di cose e a tali esseri. Come certi funzionari del *Castello* di Kafka, il cui volto appare differente a seconda della persona che lo scorge e del modo in cui lo guarda, così anche il Dio di Leopardi è un po' uno specchio che riflette il modo in cui lo si guarda, ed è perfetto nel modo in cui ognuno crede che lo sia.

Come nel caso delle riflessioni sul bello, anche per quanto riguarda il discorso su Dio, Leopardi chiama in causa il concetto di *convenienza*, l'unico concetto che in un certo senso si possa dire assoluto, laddove tutti gli altri si sono trasformati, nella critica di Leopardi, in relativi. Se ciò che si giudica "bello" è, infatti, sempre relativo, perché dipendente da ciò cui si è abituati, nonché dai costumi del luogo in cui si vive o dalle mode; è però pur sempre, il bello, *convenienza*. Così, lo stesso si deve dire a proposito di Dio, che sempre si mostra in modo diverso, eppur sempre *conveniente* agli esseri ai quali si mostra e all'ordine di cose in cui Egli sceglie di mostrarsi – *conveniente*, s'intende, unicamente perché Dio ha scelto di mostrarsi in tal modo.

Se nella pagina 1645 del 7 settembre 1821 Leopardi tirava le fila del suo discorso su Dio affermando che Dio è onnipotenza e infinita possibilità, nel brano precedente, invero molto più lungo ed elaborato e che gli ha richiesto due giorni di lavoro (dal 5 al 7 settembre 1821), egli trae le dovute conclusioni anche per quanto riguarda un altro discorso che gli stava a cuore, ossia quello relativo al bene e alla legge naturale, che egli collega anche al discorso su Dio – il Dio, s'intende, ch'egli era venuto costruendo nei pensieri precedenti, soprattutto in quelli di inizio settembre 1821. E ciò perché, come detto, in un sistema tutto si tiene, cosicché se si tocca una parte del sistema, non si può certo pensare che ciò non abbia un'influenza sulle altre; e la negazione delle idee innate ha obbligato, come si è visto, Leopardi a ridefinire molti concetti del suo pensiero.

Una gran differenza tra la legge di natura e le leggi civili, è questa che la legge civile o umana si può dimenticare o per distrazione o per altro, e infrangerla senza leder la coscienza [...] laddove la legge naturale non ammette distrazione, e non può accadere che uno la infranga non credendo, perch'ella ci sta sempre nel cuore, come un istinto che ci avverte continuamente e il quale non è soggetto a dimenticanza¹⁹³.

Questo passo è importante non solo perché, essendo del 1820, è uno dei primi dello *Zibaldone* a proposito del tema della legge naturale, ma anche perché in esso Leopardi definisce che cosa si debba intendere per legge naturale, ch'è poi il concetto che si ritroverà anche nei brani successivi dello *Zibaldone* dedicati allo stesso tema, benché in essi egli giunga a negare l'esistenza di una legge naturale così intesa. Già nella pagina 208 del 14

¹⁹³ Leopardi, *Zibaldone*, p. 118, 10 giugno 1820. Si noti la vicinanza con quel che diceva Rousseau sulla coscienza nell'*Emilio*.

agosto 1820 egli scrive infatti, appoggiandosi come si è visto a un detto di Archelao riportato da Diogene Laerzio – “l’onesto e il turpe non è determinato dalla natura ma dalla legge” – che, *abolite le idee innate*, anche la legge naturale “potrà essere considerata un sogno”.

La critica alle idee innate travolge, come una sorta di fiume in piena, anche la legge naturale, per come essa era stata definita da Leopardi appena qualche mese prima, ossia com’una legge che ci sta infissa nel cuore, un istinto che ci avverte continuamente e che non è soggetto a dimenticanza. Abolite le idee innate, anche ogni concetto di giustizia che si pretenda assoluto, non può che apparire come un sogno o una fola. E Leopardi vuole bandire dal suo sistema ogni tipo di credenza falsa o distorta, e cioè evitare di commettere l’errore, che pur fanno in tanti, di scambiare ciò ch’è relativo con ciò ch’è assoluto – errore così diffuso e radicato perché discendente direttamente dall’*assuefazione*, ch’è come una seconda natura, e con la natura, infatti, sovente viene confusa.

Pertanto, dei due termini della coppia leggi civili-legge naturale, descritta da Leopardi nella p. 108, soltanto il primo (le leggi civili) sembra avere una certa consistenza, laddove il secondo scompare affatto, evapora, per così dire, per via della spietata critica che Leopardi muove alle idee innate. Ciò nonostante, si può obiettare a tale discorso ch’egli non può negare la legge naturale sulla base solamente della critica alle idee innate, se essa legge non poggia su un’idea insita nella nostra ragione, ma su un istinto, radicato nel cuore, che ci proibisce di commettere empietà e atti che si potrebbero definire disumani. E difatti la critica che Leopardi muove alla legge naturale non si basa soltanto sulla negazione delle idee innate, ma anche sulla constatazione che principio naturalissimo del comportamento di ogni animale è l’*amor proprio*. Così, se si afferma che la legge naturale è un’idea, la critica alle idee innate basta a negarla; se si afferma ch’è un istinto, la presenza dell’*amor proprio*, senza il quale il vivente non può esser definito come tale, la esclude completamente dal cuore dell’uomo. “E mettetevi nello stato primitivo dell’uomo – scrive Leopardi a p. 208 – “vedrete che far male agli altri per vostro bene non vi ripugna. Il vostro simile in natura non è una cosa inviolabile come credete” – e conclude: “l’uomo solitario e selvaggio fa mondo da se, e il suo simile è un’altra fiera del bosco”.

Se principio fondamentale dell’intero meccanismo naturale, cioè dell’intero sistema dell’esistenza, com’egli afferma in un altro pensiero dello *Zibaldone* (p. 1458), è l’*amor proprio*, ed è questo l’istinto primario, originario da cui derivano tutte le altre passioni, è chiaro ed evidente che la legge naturale, che comanda la pietà e l’altruismo in luogo dell’egoismo, non può trovare posto nel cuore dell’uomo, dei suoi pensieri, dei suoi comportamenti. Per questo Leopardi scrive qualche pagina dopo:

La natura in quanto natura assoluta e primitiva non ci ha dato idea di altri doveri che verso noi stessi, ed ha limitato le norme del giusto ai rapporti che l’animale ha con se stesso. Già verso gli animali di altra specie non è dubbio che la natura non ha dettato nessuna regola di onestà e di rettitudine, perché l’uomo non prova nessuna ripugnanza nel far male agli altri animali anche senza suo vantaggio e per mero diletto [...]. E gli altri animali si pascono bene spesso di animali di altra specie. Ma eziandio nella propria specie, l’uomo assolutamente primitivo, non sente ingentamente nessuna colpa a far male a’ suoi simili per suo vantaggio, come non

la sentono gli altri animali, che maltrattano, combattono, e alle volte si cibano dei loro simili, ed anche (sento dire) dei propri figli¹⁹⁴.

È evidente che il concetto problematico, e nel quale si decide la questione, è, ancora una volta, quello di “natura”: non è un caso, infatti, che Leopardi precisi, all’inizio del pensiero, che si parla della natura, e cioè della “natura assoluta e primitiva”, ossia della natura che ha stabilito come principio fondamentale di tutto il suo sistema e di ogni essere vivente l’amor proprio; si parla quindi dell’uomo per come egli è uscito dalle mani di essa natura, intonso, illibato, incorrotto, non toccato ancora dalla civiltà. La legge naturale, dunque, non trova posto nello *stato di natura*, giacché naturale non è essa legge, bensì un istinto che le si oppone. Che cos’è dunque questa legge? In che senso si definisce “naturale”? È chiaro che qui il termine “naturale” denota semplicemente una legge, la quale, invece di essere scritta, stabilita cioè da un’autorità e implicante quindi una coazione, è scritta, per così dire, nel *cuore* o nella coscienza, e comanda l’uomo non dall’esterno, ma dall’interno, prescindendo anche dalle stesse leggi positive e dai costumi del paese. Ma “naturale” questa legge lo è solo in questo senso, giacché essa, come dimostra Leopardi, non può trovarsi nello stato di natura e nell’uomo primitivo: la legge naturale cioè presuppone già la presenza di una *società* e di un elemento senza il quale la società – ogni società – non può stare: la *religione*.

Ciò può sembrare un paradosso, ma così è necessariamente per Giacomo Leopardi. Se l’uomo ha dei doveri verso gli altri, ciò è solo perché esiste una società, e affinché la società sussista e si conservi, dal momento che, come afferma nel passo citato, l’uomo ha, per natura, dei doveri soltanto verso sé stesso o, tutt’al più, verso i propri figli, ma soltanto entro determinati limiti e per un periodo di tempo limitato e stabilito dalla natura.

Ciò può ricordare quello che scrisse Seneca (*Ep. 121*), che la natura ha affidato l’animale a sé stesso, ossia alle proprie cure, alla propria intelligenza, alla propria forza, ai propri sensi, cosicché davvero si può dire, come dice Leopardi, che i primi doveri degli animali sono quelli verso sé stessi: Leopardi non fa che ripetere quel che avevano già detto gli antichi, che reputavano l’amor proprio (*amor sui*), e ciò che gli s’accompagna e che fa come tutt’uno con esso, ossia il sentimento di sé stessi (*sensus sui*), come imprescindibile punto di partenza della filosofia, talché Crisippo, come ricordava Plutarco polemicamente, inseriva questo tema in tutte le sue opere¹⁹⁵. Erano, infatti, soprattutto gli Stoici, ma non solo essi, a costruire tutta la propria filosofia (e soprattutto l’etica), ch’era pensata come un sistema coerente e indistruttibile, su queste fondamenta. Così, la frase di Leopardi – che la natura ha assegnato all’animale dei doveri unicamente verso sé stesso, o, al più, verso la figliolanza –, che pare un’ovvietà, acquista invece un suo significato. Difatti, ciò che afferma Leopardi ricorda molto ciò che aveva scritto Seneca nella *Lettera 121* in cui è esposta la teoria stoica dell’*oikeiosis*; ed anche lo stesso concetto di *dovere* utilizzato da Leopardi, ricorda la filosofia stoica, nella

¹⁹⁴ Leopardi, *Zibaldone*, p. 249, 19 settembre 1820.

¹⁹⁵ Plutarco, *De Stoic. rep.*, 1038 B. Il passo è riportato anche da Wright, *Cicero on Self-Love and Love of Humanity in De finibus III*, in Powell, *Cicero the Philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 175.

quale ciò che viene definito dovere (*kathekon*) discende direttamente da ciò che gli Stoici definivano *hormé*, ossia impulso, istinto di conservazione, amor proprio.

Che Leopardi, nello scrivere questo ed altri brani, avesse in mente, magari assieme ad altre fonti, la teoria stoica dell'*oikeiosis*, è certamente solo una congettura, che però potrebbe spiegare certi concetti presenti nel suo pensiero; d'altronde egli potrebbe certamente averne avuto nozione leggendo Seneca, o Plutarco, o anche Cicerone, il quale la espone ampiamente nel *De finibus* e anche, in parte e per certi aspetti, nel *Laelius*, dialogo che Leopardi sentiva, per diverse ragioni, molto vicino al suo pensiero e alla sua sensibilità. Il confronto con gli Stoici e con la teoria dell'*oikeiosis* può essere comunque fruttuoso – anche senza supporre cioè che Leopardi l'avesse in mente – soprattutto per i successivi sviluppi di questa teoria, nonché per il rapporto tra l'amor proprio e l'amore per gli altri (i figli, gli amici, i concittadini, gli uomini in generale); in fondo quel che fa Leopardi in numerosi pensieri dello *Zibaldone* (quelli sulla compassione, quelli sulla legge naturale, quelli sulla politica e la società, quelli sulla teoria del piacere), che altro è se non proporre una *sua* teoria dell'*oikeiosis*?

9. “...di qui bisogna prender le mosse”: la teoria stoica dell'*oikeiosis*

Il legame tra la filosofia leopardiana e la teoria antica dell'*oikeiosis* – legame in verità assai stretto, anzi talmente stretto ch'è possibile anche affermare che l'intero sistema di Leopardi si configuri come una sorta di rielaborazione di questa teoria – si può vedere anche nella scelta o, per meglio dire, nella necessità, di porre al centro di tutto, come principio di ogni considerazione di tipo metafisico, etico o politico l'amor proprio, o amor di sé stesso, che caratterizza per essenza ogni vivente.

Si può così tentare un paragone tra ciò che afferma Leopardi nelle pp. 3773-3810 dello *Zibaldone* scritte tra il 25 e il 30 ottobre 1823 e la teoria espressa da Cicerone, per bocca di Catone, nel III libro del *De finibus bonorum et malorum*. Il confronto è importante, poiché concerne il rapporto, difficile e conflittuale, tra l'individuo e la società, nonché la derivazione o, come si potrebbe anche dire, la deduzione del diritto, su cui poi devono essere scritte le leggi, dal principio stesso che anima il vivente, ossia l'*amor proprio*. Il principio è, in entrambi i casi, il medesimo, l'amore che ogni essere porta naturalmente a sé stesso; non il medesimo è, tuttavia, ciò che da questo principio viene fatto derivare dagli Stoici (il cui sistema filosofico, nella sua parte etica soprattutto, viene esposto appunto nel III libro del *De finibus*) e da Leopardi in queste pagine dello *Zibaldone* in relazione al tema della società e del diritto, su cui essa dovrebbe fondarsi.

L'esposizione dell'etica stoica da parte di Catone comincia proprio dal principio che s'è detto:

Questi di cui io seguo la dottrina sostengono che l'essere animato, appena nato (di qui bisogna prendere le mosse) ha simpatia per sé stesso e si assume il compito della propria conservazione e della predilezione per il proprio stato e per ciò che è atto a conservare tale stato; prova invece ripulsione per l'annientamento e per ciò che sembra recare all'annientamento¹⁹⁶.

Il predicato – il cui soggetto è l'essere animato (*animal*) – “ha simpatia per sé stesso”, traduce il latino *ipsum sibi conciliari*, dove la *conciliatio* è da intendersi come *attaccamento*, familiarità che ogni essere vivente ha verso sé stesso e il proprio corpo e, quindi, verso la propria costituzione, che esso perciò desidera conservare, per quanto possibile, integra e sana: di qui l'impulso a conservare il proprio stato, e cioè le condizioni che rendono possibile l'esistenza per il vivente. Di fatto, il termine “attaccamento” è forse il migliore per tradurre il latino *conciliatio*, che a sua volta traduce il greco *oikeiosis*, termine tecnico dello Stoicismo (che secondo Cicerone, appunto, differisce dalla filosofia di Platone e di Aristotele, da cui peraltro deriva, soltanto per la terminologia e non già per i concetti, che sono i medesimi), che deriva dalla parola *oikos* (“casa”). Dire che il vivente ama sé stesso e ha simpatia per sé stesso è, pertanto, come dire che il vivente si sente a *casa* in sé stesso (nella propria anima e nel proprio corpo), o, in termini più poetici, che ha sé stesso come una cosa che gli è *cara*.

Ma poi Catone continua e procede ad una confutazione dell'Epicureismo, il quale poneva il principio non già nell'amore, quanto più possibile illimitato, che il vivente ha per sé stesso, ma nella coppia, ch'è alla base di tutta l'etica epicurea, piacere-dolore, sostenendo che per natura l'essere vivente ricerca il piacere e fugge il dolore. Così infatti si esprime Torquato, che nel I libro del *De finibus* è chiamato, nella finzione letteraria, a esporre la dottrina di Epicuro:

Ogni essere animato, appena nasce, tende al piacere e ne gode come di sommo bene, rifiuta il dolore come supremo male e per quanto può lo respinge da sé, e si comporta così quando non è ancora stato depravato, seguendo il criterio incontaminato e intatto della natura stessa. Afferma pertanto che non v'è bisogno di ragionamento né di discussione per capire il motivo per cui è da ricercare il piacere e da rifuggire il dolore. Ritiene trattarsi di sensazione, come per il calore del fuoco, il candore della neve, la dolcezza del miele¹⁹⁷.

Contro questa impostazione che pone il piacere e il dolore, e quindi le sensazioni, come principio a partire dal quale si può leggere il comportamento del vivente e delineare quindi un sistema etico, Catone sostiene che non la coppia piacere-dolore è il principio, bensì l'amor di sé stessi e l'impulso a conservare la propria esistenza.

¹⁹⁶ Cic. *De fin.* III, 5.

¹⁹⁷ Cic. *De fin.* I, 9.

I piccoli – dice infatti –, prima che il piacere e il dolore li abbia sfiorati, desiderano il benessere e rifuggono dal suo contrario: ciò non avverrebbe se non amassero il loro stato e non temessero l’annientamento. D’altra parte non sarebbe possibile che desiderassero qualche cosa, se non avessero coscienza di sé e quindi amore per sé stessi¹⁹⁸.

Dunque, se pur è vero che ognuno desidera il piacere e fugge il dolore, è anche vero però che piacere e dolore non sono l’interesse primario, poiché più originario è l’impulso a conservare l’integrità e la sanità del proprio corpo e della propria anima: prima del piacere il vivente desidera il benessere, come si può osservare nel comportamento del neonato: “*salutaria appetant parvi, aspernenturque contraria*”. Originaria è la coppia vita-morte, e non la coppia piacere-dolore.

Ma importante è anche l’affermazione successiva, in cui Catone fa discendere la presenza del desiderio nel vivente da una sorta di conoscenza innata, istintiva, che il vivente (anche l’infante e l’animale) ha di sé stesso, e che Catone chiama *sensus sui*. È corretta quindi la ricostruzione che Wright fa della teoria dell’*oikeiosis* per come è esposta nel III libro del *De finibus*: egli fa discendere infatti dal *sensus sui*, nell’ordine: l’amore che il vivente ha per sé stesso, l’impulso a conservare la propria esistenza e a fuggire la morte e, quindi, la volontà di conservare il proprio stato e di rifuggire da tutte quelle condizioni che possono comprometterlo¹⁹⁹. Il presupposto di tutto è, pertanto, questo *sensus sui* ch’è una consapevolezza, o coscienza istintiva che il vivente ha di sé stesso, del proprio corpo, delle facoltà della propria anima; e tale è descritto da Seneca nella *Lettera 121*, attraverso il confronto fra natura e arte: ciò ch’è frutto dell’arte deriva dall’esercizio e dall’apprendimento (non tutti, per esempio, sono in grado di pilotare una nave), laddove ciò che deriva dalla natura è spontaneo e istintivo (ognuno è in grado di guidare il proprio corpo). Tale è la conoscenza che il vivente ha delle proprie membra e del loro funzionamento: chi ha mai insegnato a un gatto a saltare? I gatti imparano bensì a cacciare, ma non certo a muovere con agilità il proprio corpo.

Mi domandavo dunque se tutti gli animali abbiano il senso delle loro facoltà naturali. Che lo abbiano appare soprattutto dalla destrezza e dalla facilità dei loro movimenti, proprio come se avessero avuto un particolare addestramento all’uso delle singole membra. Non ce n’è uno che non le muova con la massima agilità. L’artigiano maneggia con destrezza i suoi utensili; il pilota manovra facilmente il timone della nave; il pittore sa trovare subito, fra i numerosi colori che ha davanti a sé, quelli adatti per ritrarre un’immagine, e passa facilmente con l’occhio e con la mano dalla cera al quadro. L’animale ha la stessa destrezza nell’uso di tutte le sue facoltà naturali. [...] Tutto ciò che è offerto ad esse dall’arte, l’animale l’ha ottenuto dalla natura. Nessuno di essi ha difficoltà a muovere le sue membra e ad usare le sue facoltà naturali. Cominciano ad usarle appena nati²⁰⁰.

¹⁹⁸ Cic., *De fin.*, III, 5.

¹⁹⁹ Cfr. Wright, *Cicero on Self-Love and Love of Humanity in De finibus III*, in Powell, *Cicero the Philosopher*, p. 172.

²⁰⁰ Sen., *Ep. 121*, 5-6.

Così, dice Seneca, gli animali hanno anche una conoscenza innata di ciò che devono temere, di ciò che può far loro bene o male: alcuni animali mostrano di temere il falcone anche nel caso in cui, di fatto, il falcone non l'abbiano mai incontrato. Allo stesso modo la tartaruga, rovesciata sul dorso, tenta immediatamente di girarsi, perché *sente* che quella posizione non è favorevole alla sua conservazione e la rende vulnerabile. Ma non si può neanche dire, come farebbero gli Epicurei, che essa ciò percepisca, perché prova dolore: non si può certo pensare che la tartaruga, in questa posizione, senta dolore, non più di quanto lo senta un uomo stando supino. Ecco ciò che dice Seneca:

Alcuni animali di schiena molto dura, se si rovesciano, si torcono e annaspano finché non tornano nella loro posizione naturale. La testuggine, stando supina, non sente alcun dolore; eppure è inquieta per desiderio della sua posizione naturale, né cessa di agitarsi finché non si rimette in piedi. Tutti gli animali, dunque, hanno il senso della propria costituzione, e, in conseguenza, si servono con tanta destrezza delle membra; e la prova migliore che essi vengono alla vita con tale conoscenza sta nel fatto che nessun animale ignora l'uso delle sue facoltà naturali²⁰¹.

Non dissimile è l'impostazione leopardiana, nella quale si ritrova la fondamentale connessione tra amor proprio e coscienza (o, meglio, sentimento) di sé – connessione che è alla base della teoria del piacere e della concezione che Leopardi ha della noia, simile, eppure anche diversa, da quella espressa da Pascal nei *Pensieri*, e che certamente Leopardi doveva conoscere.

Nelle pp. 3773-3810, che costituiscono praticamente un micro-trattato sulla civiltà e sulle sue contraddizioni, da cui si può presumere che Leopardi abbia tratto molto materiale per la stesura dell'operetta *La scommessa di Prometeo*, vi è un passo in cui si può intravedere la vicinanza del poeta a questa teoria degli antichi. Egli sta cercando di dimostrare – come in realtà fa spesso, essendo il problema del male certamente quello che lo angosciava di più – che la natura non ha colpa, che non ad essa sono da attribuire i mali che travagliano la specie umana, mettendo addirittura a rischio la sua stessa sopravvivenza; è bensì la società che, avendo superato i termini prescritti ad essa dalla natura, ha prodotto nel mondo umano infiniti mali (la disuguaglianza e la guerra su tutti) e infinite contraddizioni, finendo per diventare una contraddizione essa stessa. Si potrebbe infatti pensare che la causa di tutti i mali dell'uomo e della società sia l'amor proprio, che in natura è causa di tutto. Se così fosse, se le passioni che spingono gli uomini gli uni contro gli altri derivassero dall'amor proprio, la guerra, che sempre, implicita o dichiarata, è presente nella società umana, sarebbe da ricondursi esclusivamente alla natura; e la contraddizione d'una specie di viventi che nuoce per sua volontà e scientemente a sé stessa, che invece di cercare la propria conservazione tende a distruggersi, sarebbe da attribuire alla natura altresì.

²⁰¹ *Ibidem*, 8-9.

Ma Leopardi distingue allora ciò che è *necessario* da ciò che è *accidentale*: necessario è ovviamente l'amor proprio, senza di cui un vivente non può definirsi come tale, e che implica di sua natura l'*odio* verso gli altri. L'amor proprio e l'odio verso gli altri sono quindi naturali; non sono naturali invece, e sono perciò accidentali, le *circostanze* che rendono *effettivo*, cioè in grado di nuocere, quest'odio. In natura gli uomini vivevano isolati nei boschi o, al più, con una società larga, e non avevano quindi motivo e occasione di nuocersi vicendevolmente. È la società stretta che, costringendo gli uomini a vivere assieme, ponendo i loro interessi individuali in conflitto, scatena l'odio naturale degli uni verso gli altri e genera la guerra, vera e propria "malattia dell'umanità" – per come la definisce Montaigne –, necessaria e intrinseca alla società.

La società stretta, ponendo gli individui a contatto gli uni degli altri, dà necessariamente l'*essor* all'odio innato di ciascun vivente verso altrui, il qual odio in nessun animale è tanto, neppur verso gli individui di specie diversa e naturalmente nemica, quanto egli è negli individui di una società stretta verso gli altri individui della medesima società! Perché ogni odio si accresce a mille doppi colla continua presenza dell'oggetto odiato, e delle sue azioni ec., massime quando quest'odio sia naturale, in modo che, per natura, e' non possa esser mai deposto²⁰².

Interessante è l'allargamento che Leopardi opera dal mondo degli uomini al mondo degli animali: anche gli animali odiano per natura il loro simile, ma le circostanze in cui essi vivono, fanno sì che quest'odio non abbia a mettere a rischio la sopravvivenza delle specie dei viventi: le liti che infatti hanno luogo tra gli animali sono accidentali, poco frequenti, coinvolgono un piccolo numero di esemplari e, di natura, non portano all'uccisione di nessuno di essi, bensì solo al ferimento; ma, soprattutto, gli animali vi sono trascinati da passioni soverchianti, mentre gli uomini, in una battaglia, si uccidono tra loro a migliaia senza neppure odiarsi personalmente – il che fa tutta la barbarie della guerra, specialmente di quella moderna²⁰³.

²⁰² Leopardi, *Zibaldone*, pp. 3782-3783.

²⁰³ Leopardi, in queste pagine dello *Zibaldone*, distingue la guerra tipica della civiltà antica da quella propria dell'epoca moderna, giudicando questa più barbara di quella, sebbene la guerra sia sempre barbara e crudele e, per questo, giammai comparabile alla violenza che ha luogo tra gli animali, poiché tra di essi non si dà mai la guerra propriamente, ma sempre e solo delle liti. Si ritrova in queste pagine leopardiane quel che si è visto già nel *II Discorso* di Rousseau, ossia una visione della specie umana come diretta con tutte le sue forze alla propria distruzione: grave e mostruosa *contraddizione* che non può stare in natura e che deve, pertanto, essere spiegata. Ora la guerra moderna è per Leopardi maggiormente barbara di quella antica non soltanto per le armi più distruttive, come si potrebbe supporre, ma soprattutto perché nell'antichità, quando ancora esistevano le nazioni, e le virtù, e l'amor di patria, i soldati che combattevano per la propria patria, si identificavano completamente con essa e perciò odiavano il nemico con tutto il loro cuore. Nella modernità, invece, i soldati combattono non già per la patria, ma per il loro governo, e uccidono il nemico non perché trascinati dall'odio verso di esso, ma semplicemente perché, come direbbe Pascal (fr. 60), "il suo principe ha una contesa col mio, benché io non ne abbia nessuna con lui". La barbarie, per Leopardi, è intrinseca alla civiltà, sicché l'unica cosa saggia che si può fare è quella di comprendere quale sia il tipo di società che presenta il minor grado di barbarie rispetto alle altre; e questa è, per Leopardi, la civiltà antica.

È in questo contesto che Leopardi sembra agganciarsi all'antica teoria dell'*oikeiosis* esposta da Catone nel III libro del *De finibus*: in questo passo Leopardi ribadisce la necessità che la natura aveva di porre nel vivente l'amor proprio, di costruire anzi il vivente su questa passione:

La natura non ha posto nel vivente l'odio verso gli altri, ma esso da se medesimo è nato dall'amor proprio per natura di questo. Il quale amor proprio è un bene sommo e necessario, e in ogni modo nasce per se medesimo dall'esistenza sentita, e sarebbe contraddizione un essere che sentisse di essere e non si amasse [...] ²⁰⁴.

Come Catone, anche Leopardi fa derivare l'amor proprio dal *sentimento* dell'esistenza (l'"esistenza sentita", come si esprime lui in questo passo), che in lui però assume una connotazione particolare, forse leggermente diversa da quella che ha nello Stoicismo e che è descritta in modo chiaro da Seneca nella *Lettera 121*, quantunque le due concezioni non si escludano di per sé tra di loro. Come detto, in Leopardi il *sensus sui* diventa il concetto fondamentale per spiegare il fenomeno della *noia*: a differenza di ciò che scrive Rousseau, il quale pensa che la felicità consista nell'abbandonarsi al sentimento, di per sé dolce, dell'esistenza, Leopardi pensa che l'esistenza si trasformi in un peso opprimente quando si sia costretti a *sentirla* senz'esserne distratti, il che accade in quei momenti di tempo vuoto, che sono quelli, appunto, della noia. Come diceva anche Pascal, tolto ogni divertimento, tolta ogni attività e distrazione, la noia non mancherà di sorgere dalle profondità dell'animo.

Si fa carico agli uomini fin dall'infanzia della cura del loro onore, della loro ricchezza, dei loro amici, e ancora del bene e dell'onore dei loro amici, li si opprime di affari, dell'apprendimento delle lingue e di esercizi, e si fa loro credere che non potrebbero essere felici, senza che la loro salute, il loro onore, la loro ricchezza e quelli dei loro amici fossero in buono stato, che una sola cosa che mancasse li renderebbe infelici. Così si assegnano loro incarichi e affari che li fanno penare fin dallo spuntar del giorno. Strano modo, direte voi, di renderli felici, che si potrebbe fare di meglio per renderli infelici? Come, cosa si potrebbe fare: occorrerebbe solo toglier loro tutte queste preoccupazioni, poiché allora si vedrebbero, penserebbero a ciò che sono, da dove vengono, dove vanno; e così non si può mai occuparli o distrarli troppo. Ed è per questo che, dopo aver preparato loro tanti affari, se hanno qualche momento di tregua, li si consiglia di impiegarlo a divertirsi, a giocare e a occuparsi sempre interamente ²⁰⁵.

Così Pascal. Ora la differenza rispetto a Pascal è che, mentre questi riconduce la noia al fatto che un uomo, privato di ogni divertimento, ossia di ogni occupazione e distrazione, non può far a meno di mettersi a considerare la propria finitudine, e i pericoli, e i mali che lo attendono; Leopardi la riconduce invece al contrasto che sussiste tra la vuotezza del tempo,

²⁰⁴ Leopardi, *Zibaldone*, p. 3784.

²⁰⁵ Pascal, *Frammenti*, fr. 139, cit. p. 211.

che non passa, e il desiderio di essere felici, che non cessa di mordere. Così, l'esistenza viene soltanto *sentita* – giacché il sentimento dell'esistenza e l'amor proprio non abbandonano mai il vivente finché vive – e diventa una pena, con la conseguenza che l'amor proprio, ch'è di per sé amor della vita, si trasforma in odio per la vita stessa.

Né la occupazione né il divertimento qualunque, non danno veramente agli uomini piacere alcuno. Nondimeno è certo che l'uomo occupato o divertito comunque, è manco infelice del disoccupato, e di quello che vive vita uniforme senza distrazione alcuna. [...] Ciò vuol dire che la vita è per se stessa un male. Occupata o divertita, ella si sente o si conosce meno, e passa in apparenza più presto, e perciò solo gli uomini occupati o divertiti, non avendo alcun bene né piacere più degli altri, sono però manco infelici [...] La noia è manifestamente un male, e l'annoiarsi un'infelicità. Or che cos'è la noia? Niun male né dolore particolare [...] ma la semplice vita pienamente sentita, provata conosciuta, pienamente presente nell'individuo, ed occupantelo²⁰⁶.

Si noti la vicinanza a Pascal: in questo passo dello *Zibaldone* si ritrovano infatti gli stessi temi (il desiderio della felicità, il divertimento, la noia) di Pascal e anche una movenza argomentativa presente in uno dei suoi *Pensieri*: se v'è bisogno di distrarsi, di divertirsi, allora ciò vuol dire che la vita, la pura vita, la semplice e nuda esistenza, è un *male*; questo ciò che dice Leopardi in questo brano; Pascal aveva scritto: “Divertimento – se l'uomo fosse felice tanto più lo sarebbe quanto meno fosse divertito, come i santi e Dio”²⁰⁷. La necessità che gli uomini hanno di divertirsi dimostra di per sé l'infelicità della condizione umana, dovuta alla corruzione della nostra natura, per Pascal, e al male intrinseco alla vita stessa, per Leopardi. Come detto, la differenza tra i due consiste nel fatto che in Pascal il divertimento distrae dal pensare alla propria condizione misera e mortale, in Leopardi esso distrae semplicemente dal desiderio.

Ma sul concetto dell'amor proprio è costruita anche tutta la filosofia politica leopardiana, come si evince anche da questo micro-trattato sulla civiltà. Anche in questo caso, la filosofia di Leopardi non differisce dall'impostazione che, nella finzione letteraria, ne dà Catone nel III libro del *De finibus*. I capitoli finali del libro, infatti, sono dedicati alla costruzione della società per progressivo allargamento della *oikeiosis*, dell'attaccamento, che a partire dal Sé, come dei cerchi concentrici – secondo l'immagine che ne dava Ierocle²⁰⁸ – si allarga prima ai genitori, quindi ai parenti e agli amici, di seguito ai concittadini e infine a tutti gli uomini in quanto tali.

Ovviamente, tale concezione è di per sé problematica, per il semplice fatto che, man mano che ci si allontana dal centro (e cioè dal Sé) l'attaccamento, l'affetto si affievolisce. Di ciò,

²⁰⁶ Leopardi, *Zibaldone*, p. 4043, 8 marzo 1824.

²⁰⁷ Pascal, *Frammenti*, fr. 132, cit. p. 195.

²⁰⁸ Cfr. Wright, *Cicero on Self-Love and Love of Humanity in De finibus III*, in Powell, *Cicero the Philosopher*, p. 180.

com'è ovvio, era pienamente consapevole Leopardi, che contro l'amore universale (il cosmopolitismo), propugnato dagli Stoici e anche da certi filosofi a lui contemporanei, citava nello *Zibaldone*, questo passo del *Laelius*:

Sic enim mihi perspicere videor, ita natos esse nos, ut inter omnes esset societas quaedam²⁰⁹; (ecco l'amore universale, notato anche da Cicerone, e naturale, perché la natura e tutti gli animali tendono più che ad altro al loro simile; preferiscono nella inclinazione, nell'amore, nella società, il loro simile, allo straniero e diverso. Questo è il vero confine dell'amore universale secondo natura, non quello che gli assegnano i nostri filosofi [...])²¹⁰.

All'allargamento dell'*oikeiosis* bisogna porre un limite, e questo limite è costituito appunto dalla vicinanza, dalla somiglianza di chi si ama: non è possibile amare chi non ha nulla in comune con noi, chi è da noi completamente diverso; di qui la vicinanza di Leopardi a Cicerone, ossia alla posizione espressa da Cicerone in questo passo del *Laelius*.

All'allargamento dell'*oikeiosis* bisogna porre un limite; e ciò non solo per il fatto che, come detto, l'affetto diminuisce inevitabilmente man mano che ci si allontana dal centro dei cerchi dell'immagine di Ierocle, ma anche perché l'amor proprio, per Leopardi, comporta di per sé qualcosa che gli Stoici non avrebbero mai ammesso: ossia, come detto, l'odio verso gli altri. Se per gli stoici l'uomo è un essere *sociale* – e la sociabilità dell'uomo dipende dallo stesso impulso alla sopravvivenza che, come si può vedere anche negli animali, lega immediatamente i figli ai genitori –, per Leopardi l'uomo è un essere *anti-sociale*, sicché la *società* viene a essere di per sé stessa una *contraddizione*, laddove per gli Stoici è un principio naturale, di modo che il dedicarsi alla vita politica della propria città costituisce, per il saggio stoico, un *dovere*²¹¹.

Essi [gli Stoici] poi ritengono che abbia attinenza con l'argomento il comprendere che l'amore dei genitori verso i figli è un fatto naturale. Da questo inizio ha avuto origine, secondo il nostro pensiero, la socievole convivenza del genere umano. Ci fan capire ciò anzitutto la conformazione delle membra del corpo: esse rivelano che la natura nella

²⁰⁹ “Mi sembra chiaro, infatti, che siamo nati perché si instauri tra gli uomini un vincolo sociale, tanto più stretto quanto più si è vicini. Così agli stranieri preferiamo i concittadini, agli estranei i parenti”. Cic., *Lael.*, V, 19.

²¹⁰ Leopardi, *Zibaldone*, p. 540, 22 gennaio 1821.

²¹¹ Nella filosofia stoica il dovere (*kathekon*) è distinto dall'azione retta (*katorthoma*), poiché questa è un'azione compiuta non soltanto conformemente al dovere, ma anche secondo virtù. Il dovere è invece semplicemente un'azione conforme alla natura, conforme a quelli che gli Stoici chiamano “principi naturali”, che traggono origine dall'impulso fondamentale dell'amore di sé. La differenza tra il dovere e l'impulso, da cui esso deriva, è la presenza della *ragione*, la quale fa sì che un'azione, come, per esempio, il generare dei figli, che negli animali è soltanto un istinto, diventi negli uomini, che sono esseri razionali, un dovere. L'azione retta è invece l'azione che è compiuta anche secondo virtù, la quale concerne semplicemente il *modo* in cui essa è compiuta, giacché lo *scopo*, in realtà, è già tutto contenuto nel dovere e nei principi naturali.

procreazione segui un criterio ragionevole. Inoltre sarebbe un'incongruenza dire che la natura vuole la procreazione e non si interessa per far amare le creature generate²¹².

Che la procreazione sia un fatto naturale è chiaro per via della presenza, nel corpo umano, di certe membra che altrimenti sarebbero inutili; che l'affetto verso le creature generate sia anch'esso naturale, lo si deduce, pure, per assurdo: sarebbe, infatti, contraddittorio se così non fosse, perché la mancanza dell'amore dei genitori verso i figli comprometterebbe la loro sopravvivenza, ed è assurdo che la natura mandi le sue creature allo sbaraglio. Per lo stesso motivo Seneca, nella *Lettera 121*, afferma che è necessario che gli esseri viventi amino sé stessi e conoscano per istinto come far uso, al meglio, del proprio corpo: è assurdo e impensabile, difatti, che un animale odi sé stesso e la vita²¹³. L'amore tra genitori e figli è quindi naturale e necessario, e, infatti, lo si vede chiaramente anche tra gli animali – e in natura non vi è nulla di più tenero.

Ma da esso gli Stoici intendono poi derivare l'istinto che spinge gli uomini a formare coi loro simili una società: “Ne deriva – dice infatti Catone – che è naturale anche la reciproca solidarietà degli uomini fra loro, per cui necessariamente un uomo non può risultare un estraneo per un altro uomo, per il fatto stesso che è un uomo”. Dal che poi Catone conclude che “è la natura che ci rende idonei alle riunioni, alle assemblee, alle città (*coetus, concilia, civitates*)”. Per tale ragione è lecito pensare che sia dovere d'ognuno, che sia anzi quasi un istinto, l'anteporre il bene comune della propria comunità o, in una visione alquanto più larga, di tutta l'umanità al proprio bene individuale. Ciò è coerente anche con la concezione che gli Stoici avevano del mondo come di un'unica città, retta dalla volontà divina, di tutti gli esseri ragionevoli, degli uomini cioè e degli dèi. Il sapiente deve pertanto adempiere il proprio *dovere* di uomo all'interno del cosmo, conformarsi cioè all'ordine universale – cosa che gli Stoici esprimevano sinteticamente col motto: “Segui la natura”.

Tale visione delle cose è ben descritta da questo pensiero di Marco Aurelio:

Tra gli arti del corpo nei singoli individui esiste la medesima relazione che tra i principi razionali degli individui separati, disposti per una sorta di cooperazione unitaria. Tanto più sarai convinto di questa verità quanto più di frequente ripeterai a te stesso: “Io sono uno degli arti del sistema delle cose razionali”. Ma se invece di “arti” dirai “parti”, con la lettera *p*, allora non ami ancora dal profondo del cuore gli uomini, né il far loro del bene ti rallegra

²¹² Cic. *De fin.* III, 19.

²¹³ “La natura mette al mondo i suoi nati, ma non li getta allo sbaraglio; e poiché il guardiano più sicuro è quello che sta più vicino, ognuno è affidato alla tutela di sé stesso. Ecco perché [...] gli animali, anche nella più tenera età e appena usciti dall'utero materno o dall'uovo, sanno subito da sé ciò che è nocivo e fuggono i pericoli mortali. Gli animali che normalmente sono vittime degli uccelli rapaci si spaventano anche della loro ombra. Nessun animale viene in vita senza la paura della morte”. Sen., *Ep.* 121, 18.

pienamente, bensì lo fai semplicemente, come un dovere, senza avere ancora la convinzione di beneficiare te stesso²¹⁴.

È proprio questo che bisogna pensare, per Marco Aurelio, quando si ha a che fare con persone sgradite, che antepongono il proprio bene a tutto il resto e mancano di rispetto verso gli altri: occorre pensare che è nostro dovere amare anche loro, poiché tutti siamo parte, in quanto esseri razionali, della stessa comunità.

Ora, non vi è nulla di più lontano da ciò che pensa Leopardi da questa immagine delle “membra pensanti”. L’armonia, non che essere presente nel mondo umano (che per questo costituisce un’enorme contraddizione nel sistema della natura, che è tutto ordine e armonia), stante l’odio che oppone gli uni agli altri, è piuttosto impossibile. Il mondo umano, per Leopardi, è un mondo attraversato dalla *forza*, che sempre domina, anche – e soprattutto – all’interno della società e non solo nello stato di natura, in cui tuttavia i conflitti tra gli uomini sono, come pensava Rousseau, rari e accidentali²¹⁵.

In una società stretta il conflitto è ovunque, perché ognuno tende a ricercare il proprio bene a danno degli altri, e ciò non in modo accidentale e occasionale, ma in modo sostanziale e necessario; per questo in Leopardi la società stretta – quella cioè costruita dagli uomini e non dalla natura – si configura come una contraddizione, essendo il fine di ogni società il perseguimento del *bene comune*, cosa che si vede accadere nelle società delle api, delle formiche ec., ma non già in quella degli uomini. Si vede, anche in ciò, la distanza che separa Leopardi dalla teoria stoica esposta da Catone, il quale, nel constatare questo istinto sociale, in certe specie animali, nel vedere la concordia delle loro società, ne arguisce che tutto ciò dev’essere ancor più evidente presso gli uomini. Ma gli uomini per Leopardi sono esseri antisociali – ed egli arriva a negare anche qualsiasi istinto che nell’uomo spinga a ricercare la compagnia dell’altro uomo, chiudendo così definitivamente una questione che rimaneva aperta dal 1821: quel bisogno che ognuno di noi sente di rivelare ad un altro i propri pensieri e i propri sentimenti e che Leopardi aveva trovato nel *Galateo* di G. Della Casa, *non è un bisogno naturale, è bensì un bisogno artificiale che deriva dall’assuefazione*, dal fatto cioè che tutti siamo cresciuti all’interno di un contesto sociale. L’uomo, quindi, *non è un essere sociale; solo, lo è diventato*, mantenendo però nello stesso tempo tutte quelle caratteristiche che fanno di lui, per natura, un essere antisociale.

²¹⁴ Marco Aurelio, *Ricordi*, VII, 13. L’immagine delle “membra pensanti” sarà poi ripresa da Pascal (fr. 360), con la differenza che per Pascal tale immagine, lungi dal rispecchiare il mondo presente, è simbolo piuttosto di quello perduto, del mondo prima del peccato. L’amor proprio, dovuto alla corruzione della nostra natura, ha disgregato l’ordine voluto da Dio, cosicché il mondo appare come un corpo in cui ogni parte vive per sé a danno delle altre.

²¹⁵ Emblematici sono, a questo riguardo, questi versi della *Palinodia*: “Valor vero e virtù, modestia e fede/ E di giustizia amor, sempre in qualunque/ Pubblico stato, alieni in tutto e lungi/ Da comuni negozi, ovvero in tutto/ Sfortunati saranno, afflitti e vinti:/ Perché diè lor natura, in ogni tempo/ Starsene in fondo. Ardir protervo e frode,/ Con mediocrità, regneran sempre,/ A galleggiar sortiti. Imperio e forze,/ Quanto più vogli o cumulate o sparse,/ Abuserà chiunque avralle, e sotto/ Qualunque nome. Questa legge in pria/ Scrisser natura e il fato in adamante;/ E co’ fulmini suoi Volta né Davy/ Lei non cancellerà, non Anglia tutta/ Con le macchine sue, né con un Gange/ Di politici scritti il secol novo.” Leopardi, *Palinodia*, in Id. *Canti*, vv. 69-85, cit. pp. 429-430.

Moltissimi anzi la più parte degli argomenti che si adducono a provare la sociabilità naturale dell'uomo, non hanno valore alcuno, benché sieno molto persuasivi; perciocché essi veramente non sono tirati dalla considerazione dell'uomo in natura, che noi pochissimo conosciamo, ma dell'uomo quale noi lo conosciamo e siamo soliti di osservarlo, cioè dell'uomo in società ed infinitamente alterato dalle assuefazioni. Le quali essendo una seconda natura, fanno che tuttodì si pigli per naturale, quello che non è se non loro effetto [...]»²¹⁶.

Ed ecco quindi che Leopardi ritorna, qualche riga dopo, a considerare quel bisogno (apparentemente) innato di fare partecipi gli altri dei nostri moti dell'animo, che è bisogno d'amore e d'amicizia e che, peraltro, anche lo stesso Leopardi sentiva in modo molto vivo dentro di sé, come testimonia quella frase del *Laelius* che egli aveva citato nello *Zibaldone*: “Cosa c'è di più dolce che avere una persona cui confidare tutto, senza timori, come a te stesso? E quale frutto ci sarebbe nella prosperità se non avessi qualcuno capace di goderne al par tuo?”²¹⁷

Di questo genere è quella inclinazione che tutti abbiamo a far parte ad altrui delle nostre sensazioni vive e non ordinarie, piacevoli o spiacevoli ec., inclinazione della quale ho parlato altrove più volte, ed osservato che bench'ella sembri affatto spontanea ed innata, non è che l'effetto dell'assuefazione e del nostro vivere in società, e nell'uomo posto fuori di essa per qualunque circostanza, e massime nell'uomo primitivo e veramente incorrotto, non ha luogo e gli è ignota²¹⁸.

È impossibile dunque chiamare in causa certi impulsi o certi bisogni come questo per dimostrare che l'uomo è un essere sociale, senza cadere in una *petitio principii*, giacché bisognerebbe dimostrare poi che questi impulsi o bisogni sono effettivamente naturali, ossia esistenti anche nell'uomo primitivo (o naturale) e non soltanto *posta* la società. Pertanto, è puramente un'illusione pensare che l'uomo sia un essere sociale, sicché anche il seguente pensiero di Catone non può che essere travolto dalla critica leopardiana: “E poiché nessuno vorrebbe passar la vita in completa solitudine, neppure con un'infinita abbondanza di piaceri, è facile capire che noi siamo nati per una unione e aggregazione di uomini e per una comunità naturale”²¹⁹.

Un tale bisogno degli altri è assente nell'uomo primitivo, dice quindi Leopardi. Il fatto è che, vivendo all'interno di un contesto sociale, l'uomo ha acquisito delle abitudini e dei bisogni che non aveva quando viveva nelle foreste, al di fuori cioè della società: il bisogno degli altri,

²¹⁶ Leopardi, *Zibaldone*, p. 3804.

²¹⁷ Cic., *Lael.*, VI, 22. Come si era visto nella I Parte, Leopardi ha citato questo passo nella p. 532 dello *Zibaldone* (20 gennaio 1821).

²¹⁸ Leopardi, *Zibaldone*, p. 3804.

²¹⁹ Cic. *De fin.* III, 20.

il bisogno anche di essere amati e di avere degli amici, il cui soddisfacimento è evidentemente ciò che procura le gioie più grandi nella vita, è un bisogno assente, o quasi assente, nell'uomo naturale, così come lo è nelle bestie. Vero è che Leopardi, in realtà, non ha delle argomentazioni incontrovertibili per dimostrare l'assenza di un tale bisogno nell'uomo, come già si era detto a proposito del brano dello *Zibaldone* dedicato al passo del *Galateo*, ma è pur vero che Leopardi è quasi obbligato a negare la spontaneità e la naturalità di tale desiderio (di rivelare agli altri i propri pensieri e le proprie emozioni), per essere coerente fino in fondo con la propria teoria dell'uomo e della società.

La società, infatti, gli appare mostruosa e contro natura, nonché impossibile da realizzare senza produrre delle contraddizioni evidentissime, in ragione appunto del carattere antisociale dell'uomo. Sempre infatti (sempre, ossia: in ogni specie animale) l'amor proprio implica l'odio per l'altro, per il proprio simile, come si può vedere anche in certi animali, i quali, posti che siano in compagnia di un loro simile e forzati a stare con esso nello stesso luogo, subito danno manifestazione del proprio odio reciproco²²⁰. Ciò è confermato dall'esperienza, come ben sapeva Leopardi, e come riferisce anche Wallace nel saggio *Considera l'aragosta*, in cui, oltre a descrivere lo strazio degli ultimi istanti di vita di questi animali, che vengono bolliti vivi per essere mangiati, descrive anche la loro convivenza forzata all'interno delle vasche, in cui vengono posti in attesa di passare nelle mani dei loro carnefici: l'aragosta è un animale libero, abituato a muoversi in grandi spazi nei fondali oceanici, scrive Wallace, sicché quando alcuni di questi animali sono costretti a stare assieme in uno spazio angusto, com'è quello di un acquario, si aggrediscono ferocemente e si fanno a brani; per questo in genere vengono loro legate le chele.

(Ma questo è confermato anche dalla mia esperienza: un giorno, infatti, mi capitò di salvare una gattina di appena un mese, ch'era stata abbandonata nei campi vicino casa mia. Ovviamente fummo costretti ad accudirla per alcune settimane, nel corso delle quali ella si appropriò della casa. Ciò non fu per niente gradito dalla mia gatta, che cominciò a odiarla – questa invero era l'emozione che traspariva dai suoi occhi – e ad allontanarsi sempre più da casa mettendo a rischio la sua vita. Anche i gatti sono animali solitari, che difficilmente tollerano la presenza dei loro simili in quello che considerano come proprio territorio.)

²²⁰ “Gli altri animali verso i lor simili non *provano* mai o quasi mai, e ben pochi di loro, odio, ma sola ira. Eccetto talvolta alcuni di quelli che noi contro la natura loro stringiamo in società e sforziamo a vivere insieme: come talora un cane odia abitualmente per invidia un altro cane suo compagno, e i tori nella mandra si odiano per gelosia ec. E questo stesso dimostra come la società stretta ponga subito in azione l'odio naturale negl'individui e specie ec. che fuori di essa società mai non *provano* odio, o mai verso i loro simili, e sono anche mansuetissimi per natura, e verso gli estrani ec.” Leopardi, *Zibaldone*, p. 3796. Un'altra prova di come la presenza di un proprio simile metta subito in azione l'odio naturale verso l'altro è, per Leopardi, il comportamento che certi animali mostrano quando vedono la propria immagine riflessa allo specchio: “Quanto sia grande l'amore che la natura ci ha dato verso i nostri simili, si può comprendere da quello che fa qualunque animale, e il fanciullo inesperto, se si abbatte a vedere la propria immagine in qualche specchio; che, credendola una creatura simile a se, viene in furore e in ismanie, e cerca ogni via di nuocere a quella creatura, e di ammazzarla. Gli uccellini domestici, mansueti come sono per natura e per costume, si spingono contro allo specchio stizzosamente, stridendo, colle ali inarcate e col becco aperto, e lo percuotono; e la scimmia, quando può, lo gitta in terra, e lo stritola co' piedi.” Leopardi, *Pensieri*, Milano, Feltrinelli, 2015, pensiero XLVIII, cit. p. 91.

Può essere che l'uomo, per Leopardi, lungi dall'essere un animale sociale, sia piuttosto simile alle aragoste e ai gatti, che, infatti, non hanno società alcuna tra loro, se non temporanea e accidentale, come può essere, per esempio, l'accoppiamento e l'allevamento dei figli – sempre ammesso che queste si possano considerare veramente delle società. V'è da aggiungere che Leopardi riteneva l'uomo ancora più incline all'odio verso i suoi simili, perché più *intensamente* vivente: la misura dell'odio verso gli altri, infatti, deriva dalla misura dell'amore che si nutre per sé stessi: più uno ama sé stesso, più sarà portato a odiare gli altri, sostiene Leopardi; e l'uomo, che è sommo tra tutti i generi di viventi per molte cose, lo è anche per l'amor proprio e per l'odio verso i suoi simili, che ne è come l'altra faccia.

Così, la società non può che apparire come una contraddizione e, quanto alla sua nascita, che la natura non ha certamente voluto e che va considerata senz'altro come accidentale, un mistero. Per tali ragioni, sia quel bisogno di cui s'è detto, sia la legge naturale, vanno considerati, secondo Leopardi, non come spontanei, inscritti per così dire nel cuore dell'uomo; ma come risultato dell'assuefazione, la quale è come una seconda natura in cui la prima, inevitabilmente, si perde. Se abbiamo un senso di giustizia, se crediamo sia nostro dovere amare gli altri e rispettarli, ciò è solo per via dell'educazione, di stampo cristiano, che abbiamo ricevuto. Ma la legge naturale, in realtà, è di per sé un sogno, poiché il mondo è governato dalla forza; e anche la società, che dovrebbe realizzare un bene comune, è attraversata dalla forza, che si manifesta anzi prorompente in una misura che sarebbe impossibile nello stato di natura e che, infatti, non si ritrova negli altri animali. Tutto questo micro-trattato, in verità, non è altro che una dimostrazione dei mali cagionati dalla società, della barbarie che sempre s'intreccia con la civiltà, qualunque forma essa possa assumere; e altro non è l'operetta *La scommessa di Prometeo*, che non solo per l'intento, ma anche per i materiali e le fonti utilizzate, è riconducibile a queste pagine dello *Zibaldone*: vi compare infatti, citato come esempio di barbarie, il costume di certi selvaggi del Sud America di mangiare i propri figli, lo stesso descritto nell'operetta; e anche la fonte è la stessa: la *Chronica del Perù* di Pedro de Cieça de Leon.

La legge naturale non è altro che un sogno, e l'uomo rimane per l'altro uomo “come un'altra fiera del bosco”, da eliminare senza pietà se necessario. Anche in questo si vede tutta la distanza di Leopardi da ciò che sostiene Catone nel III libro del *De finibus*, in cui viene teorizzata la presenza di un diritto naturale, diritto che deriva da quell'impulso naturale che spinge gli uomini a costituire una società e a vivere assieme, e che si sviluppa però tra di loro in virtù della *ragione* che accomuna gli uomini agli dèi e li unisce nella stessa comunità. Per questo motivo gli animali ne sono invece esclusi, sicché la loro esistenza, per gli Stoici, è giustificata dall'esser loro in servizio degli uomini, i quali sono legittimati a far di essi quel che più gli aggrada.

Come dunque ci serviamo delle membra prima di avere imparato per quale utilità le abbiamo, così siamo fra noi congiunti per natura ad una comunità di cittadini. Se non fosse così, non avrebbe posto alcuno né la giustizia né la bontà. E come, essi dicono, esistono vincoli di diritto degli uomini fra di loro, così l'uomo non ha nessun diritto in comune con le bestie. Ottima l'asserzione di Crisippo: tutto il resto è nato per gli uomini e per gli dèi, ed essi per la

loro comunità e per la loro società, cosicché gli uomini possono sfruttare le bestie per la loro utilità senza commettere ingiustizia. E poiché, continua Crisippo, la natura dell'uomo è tale che fra lui e il genere umano si stabilisce per così dire un rapporto di diritto civile, sarà giusto chi lo osserva, ingiusto chi se ne discosta²²¹.

La naturalità del diritto, possibile soltanto all'interno di una comunità di esseri razionali, deriva dalla naturalità della società, ben esemplificata dalla prima frase del brano, in cui tale naturalità è accostata alla spontaneità nell'uso delle membra, di cui, come si è visto, parlerà Seneca nella *Lettera 121*, sostenendo che, se si impara a guidare una nave, non si impara di certo a muovere il proprio corpo: questo ognuno lo sa già fare da sé, in modo innato. La naturalità della società deriva a sua volta da quell'allargamento a cerchi concentrici dell'*oikeiosis* che dal Sé va a comprendere la famiglia, la città e, in ultimo, l'intero genere umano. V'è da dire, come ricorda anche Wright, che un simile allargamento, benché in sé assai problematico, era forse meno inconcepibile ai tempi di Cicerone, in cui l'allargamento dell'impero di Roma sembrava di fatto avvicinare la possibilità di estendere tale affezione anche agli stranieri, e di amare allo stesso modo dei propri connazionali (gli Italici) i Greci, i Galli, gli Iberi ec²²². Ciò nondimeno tale prospettiva è quanto di più lontano si possa pensare da Leopardi, il quale, non credendo che la società sia naturale, non crede neppure che lo sia il diritto. La prospettiva leopardiana somiglia piuttosto a quella di Giambattista Vico, il quale nella *Scienza nuova* descrive un allargamento simile a quello di cui parla Catone, ma in un contesto teorico completamente diverso.

Come Leopardi, anche Vico è cosciente del carattere antisociale dell'uomo, della sua tendenza ad agire unicamente per il bene proprio, ad essere egoista, a sopraffare gli altri, cosicché pare davvero un mistero che la società si sia finora conservata, che si sia anzi evoluta portando anche a un addolcimento dei costumi, barbari e inumani nelle civiltà più arcaiche. Opera della Provvidenza, dice Vico; della Provvidenza che agisce a favore di questo mondo di nazioni anche *contro* i singoli proponimenti degli uomini, facendo uso quindi del loro stesso egoismo.

Ma gli uomini, per la loro corrotta natura, essendo tiranneggiati dall'amor proprio, per lo quale non sieguono principalmente che la propria utilità; onde eglino, volendo tutto l'utile per sé e niuna parte per lo compagno, non possono essi porre in conato le passioni per indirizzarle a giustizia. Quindi stabiliamo: che l'uomo nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie e fatti figliuoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle famiglie; venuto a vita civile, ama la sua salvezza con la salvezza delle città; distesi gli imperi sopra più popoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni; unite le nazioni in guerre, paci, alleanze, commerzi, ama la sua salvezza con la salvezza di tutto il genere umano: l'uomo in tutte queste circostanze ama principalmente l'utilità propria²²³.

²²¹ Cic. *De fin.* III, 20.

²²² Cfr. Wright, *Cicero on Self-Love and Love of Humanity in De finibus III*, in Powell, *Cicero the Philosopher*, p. 192.

²²³ Vico, *La scienza nuova*, Milano, BUR Rizzoli, 2021, Parte I, *Del metodo*, cit. p. 228.

Ed è proprio questo, anche per Leopardi, l'unico modo per costruire la società e far sì che essa stia in piedi: utilizzare l'egoismo degli uomini o, come direbbe Vico, trasformare le passioni distruttive di essi in civiche virtù. Ciò è possibile soltanto se l'individuo singolo *si identifica* in qualche modo con la società, grande o piccola, cui appartiene, se identifica cioè il bene proprio con il bene della società. Contrariamente a quel che pensavano gli Stoici, *non è naturale* che l'uomo anteponga il bene di tutti al proprio; *non è naturale* né per Vico né per Leopardi, quantunque il termine "naturale" assuma in essi significati in realtà differenti: infatti, mentre in Leopardi la natura è lo "stato di natura" e l'uomo naturale è l'uomo primitivo, in Vico la natura è la "natura corrotta" dal peccato originale, la *natura lapsa*, cui si devono ricondurre le passioni antisociali degli uomini. Rimane nell'uomo, tuttavia, per Vico, che in ciò ricorda Pascal, qualche traccia della prima natura, dell'uomo cioè per come Dio lo ha creato – tracce che si ritrovano in ciò che egli chiama "senso comune", ch'è una sorta di conoscenza istintiva di tutto ciò che concerne l'ambito dell'agire (ossia l'etica e la politica) e su cui si fonda il diritto naturale, e, quindi, la giurisprudenza dei vari popoli.

La posizione leopardiana, quindi, è molto simile a quella delineata da Vico nel passo citato, con la differenza che per Leopardi un tale allargamento ha un limite preciso, ch'è la *nazione*; vale a dire: l'individuo può certamente adoperarsi per il bene della propria famiglia, e per il bene della propria patria, poiché identifica il bene della famiglia e della patria con il proprio, ma giammai può egli agire per il bene di tutta l'umanità, poiché non può identificarsi, come invece suppone Vico. Il fatto è che per Vico vi sono delle età, nella storia umana, in cui tale identificazione è possibile e sono, queste, le età in cui la civiltà umana appare più evoluta, tutta dedita ai commerci e dimentica delle differenze nazionali. E, difatti, si può scorgere in questo passo di Vico la scansione, ch'è alla base della sua filosofia della storia, delle varie epoche della civiltà: gli uomini che pensano unicamente al bene proprio sono gli uomini nello "stato eslege" che Vico identifica coi giganti, di cui si racconta in certi miti, o coi Polifemi dell'*Odissea*, oppure coi Patagoni dell'Argentina; gli uomini che si preoccupano del bene della propria famiglia sono gli uomini dell'età degli dèi, mentre gli uomini che antepongono il bene della patria al proprio sono quelli dell'età degli eroi; infine, gli uomini dediti prevalentemente al commercio e preoccupati, con il proprio bene, del bene dell'umanità sono quelli dell'età degli uomini – dell'età imperiale romana, ad esempio, oppure dell'età in cui Vico stesso ha vissuto, il XVIII secolo.

Ora anche Leopardi ha una visione per età diverse della storia, e anch'egli distingue l'età, che Vico chiama "degli uomini", l'età che rappresenta il culmine dell'incivilimento, da quella, *eroica*, della "civiltà media", per come la chiama Leopardi, in cui si vedono gli uomini tutti occupati a difendere la patria, e in cui pertanto l'amor di patria coincide con l'odio, feroce, del nemico²²⁴. La differenza consiste nel fatto che, per Leopardi, non essendo possibile che l'individuo s'identifichi col bene di tutta l'umanità e ami allo stesso modo i concittadini e i forestieri, il trapasso dall'età degli eroi all'età degli uomini, questo ingentilirsi dei costumi, questa scomparsa dell'amor di patria, delle virtù e dell'eroismo; non può lasciar posto ad

²²⁴ Su questi temi cfr. Balzano, *I confini del sole. Leopardi e il nuovo mondo*, p. 41 e sgg.

altro che alla diffusione dell'*egoismo* tra gli uomini, i quali, non avendo più un bene comune per cui agire e sacrificarsi, agiranno soltanto per sé, e a danno degli altri. Soltanto la *nazione*, per Leopardi, può far sì che gli uomini superino il loro egoismo e vivano insieme in una società unita e coesa. Quando l'amor patrio viene meno, cosicché gli individui non agiscono più per la patria, non combattono, non muoiono più per essa; ciò che subentra non è l'amore universale, ma l'anarchia, la guerra di tutti contro tutti, benché coperta, nelle società più evolute, dal velo delle buone maniere.

Ed è proprio la mancanza della patria a fare tutta la barbarie delle guerre che le tribù dei selvaggi d'America si fanno tra loro, sterminandosi:

E come la guerra nasca inevitabilmente da una società stretta qual ch'ella sia, nòtisi che non v'ha popolo sì selvaggio e sì poco corrotto, il quale avendo una società non abbia guerra, e continua e crudelissima. Videsi questo, per portare un esempio, nelle selvatiche nazioni d'America, tra le quali non v'aveva così piccola e incolta e povera borgatella di quattro capannucce che non fosse in continua e ferocissima guerra con questa o quell'altra simile borgatella vicina, di modo che di tratto in tratto le borgate intiere scomparivano, e le intiere province erano spopolate di uomini per man dell'uomo, e immensi deserti si vedevano e veggonsi ancora da' viaggiatori [...] ²²⁵.

E quindi, poche righe dopo, aggiunge:

E tanto è l'odio dell'uomo verso l'uomo, e tanto il danno che inevitabilmente ne nasce in una società stretta, che la divisione in popoli diversi, e la nimistà tra popolo e popolo, posta una società stretta, è piuttosto utile che dannosa al genere umano, tenendo lontana la molto più terribile e fiera guerra intestina, sia aperta, come ho detto nel citato luogo, sia la coperta guerra dell'egoismo, che infelicità tutti gl'individui di una stessa nazione [...] ²²⁶.

Non dissimile è il giudizio ch'egli dà del Medioevo, la "barbarie ritornata", come lo chiamava Vico, e come anche Leopardi potrebbe senz'altro definirlo: le guerre medievali ricordano, infatti, le guerre intertribali dei selvaggi:

Il grandissimo e incontrastabile beneficio della rinata civiltà e del risorgimento de' lumi si è di averci liberato da quello stato egualmente lontano dalla coltura e dalla natura proprio de' tempi bassi, cioè di tempi corrottissimi; da quello stato che non era né civile né naturale, cioè propriamente e semplicemente barbaro, da quella ignoranza molto peggiore e più dannosa di quella de' fanciulli e degli uomini primitivi, dalla superstizione, dalla viltà e codardia crudele e sanguinaria, dall'inerzia e timidità ambiziosa, intrigante e oppressiva, dalla tirannide all'orientale, inquieta e micidiale, dall'abuso eccessivo del duello, dalla feudalità dal Baronaggio e dal vassallaggio, dal celibato volontario o forzoso, ecclesiastico o secolare,

²²⁵ Leopardi, *Zibaldone*, p. 3790.

²²⁶ *Ibidem*.

dalla mancanza d'ogn'industria e deperimento dell'agricoltura, dalla spopolazione, povertà, fame, peste, che seguivano ad ogni tratto da tali cagioni, dagli odii ereditari e di famiglia, dalle guerre continue e mortali e devastazioni e incendi di città e di campagna tra Re e Baroni, Re e sudditi, Baroni e Baroni, Baroni e vassalli, città e città, fazioni e fazioni, e suddivisioni di partiti, famiglie e famiglie, dallo spirito non d'eroismo, ma di cavalleria e d'assassineria, dalla ferocia non mai usata per la patria né per la nazione [...]227.

L'età della storia che, per Leopardi, presenta il minor grado di barbarie è, dunque, l'età delle nazioni, delle virtù e dell'amor patrio, la più atta, inoltre, a mantenere la pace. Infatti, le età che la precedono sono quelle, funeste, delle tribù e delle guerre continue e crudelissime tra di esse, mentre l'età che la segue è quella della civiltà corrotta e dell'egoismo, in cui la società appare atomizzata e scissa in tante parti quante son gli individui che la compongono, i quali si odiano tutti segretamente tra di loro – situazione la più adatta, peraltro, all'instaurarsi del dispotismo, come quello che caratterizzò la storia della Francia dal regno di Luigi XIV alla Rivoluzione.

10. *Relatività della legge naturale*

Il brano compreso tra le pp. 1637-1645, scritto tra il 5 e il 7 settembre 1821, rappresenta un punto d'arrivo, una sorta di approdo in cui convergono molti dei temi trattati nelle pagine precedenti; il brano è lemmatizzato, infatti, come “Cristianesimo-Doveri morali-Ente perfettissimo. Dio”, dal che si può già intendere quale fosse l'intenzione di Leopardi in questo brano: operare una sintesi tra questi due importantissimi concetti della sua riflessione filosofica: Dio inteso come infinita possibilità e onnipotenza, e la legge naturale intesa non più in modo assoluto, al modo cioè di certi filosofi contro i quali Leopardi polemizza, bensì in modo relativo e in base alle riflessioni ch'egli aveva svolto nei brani precedenti riguardo a questo tema. In questo brano si possono, così, individuare due principii fondamentali: che Dio si manifesta in modi diversi e pur sempre *convenienti*, e, quindi, *veri* rispetto a quegli esseri verso i quali Egli si manifesta; che fondamento del diritto e dei costumi di un popolo è la *religione*, ossia Dio, nel modo in cui Egli decide di apparire e di rivelarsi a quel tal popolo. Il brano inizia, infatti, richiamando le conclusioni a cui egli era giunto nei pensieri precedenti su Dio, molti dei quali risalgono sempre all'inizio di settembre 1821:

Dal detto in altri pensieri risulta che Dio poteva manifestarsi a noi in quel modo e sotto quell'aspetto che giudicava più conveniente. Non manifestarsi, come ai Gentili; manifestarsi meno, e in forma alquanto diversa, come agli Ebrei; più, come ai Cristiani; dal che non bisogna concludere ch'egli ci si è manifestato tutto intero, come noi crediamo. Errore non

²²⁷ Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, cit. p. 65.

insegnato dalla Religione, ma da' pregiudizi che ci fanno credere assoluto ogni vero relativo²²⁸.

Gli intenti espliciti che Leopardi si pone in questo brano sono, ancora una volta, sostanzialmente due: conciliare il proprio sistema con la religione cristiana – il che significa mostrare la compatibilità tra la rivelazione cristiana e l'immagine di Dio per come egli è venuto delineandola nel corso dell'anno 1821, a partire dalla negazione delle idee innate; risolvere l'antica e annosa questione della discrepanza tra la legge di Mosè e la legge di Cristo. I due intenti sono, uno all'altro, legati: Leopardi non solo vuole risolvere tale problema, ma anche mostrare che *soltanto* il *suo* sistema, coi suoi principi, l'accettazione dell'empirismo e del relativismo in ambito morale, può risolverlo. Il problema è, infatti, irrisolvibile, se si crede che vi sia un'*unica* legge naturale vera sempre e per ogni popolo ed epoca: si deve invece supporre che la morale e il diritto siano, volta per volta, a seconda delle circostanze e dei tempi, differenti; e in ciò, ossia nel dettare a ogni popolo la legge a esso conveniente, adatta al suo grado di civiltà e di sviluppo, si deve intravedere, in certo modo, la stessa sapienza di Dio, oltre che la sua onnipotenza.

Il problema, come si vede, sconfinava in ambito storico e politico, e anzi si potrebbe dire che in questo testo Leopardi elabori anche una filosofia o una scienza della storia, la quale ricorda, per molti aspetti, quella descritta nella *Scienza nuova* da Giambattista Vico. A livello più specificamente teologico il problema è invece un altro: se la potenza di Dio sia da anteporre alle idee o modelli eterni delle cose, o se sia invece da posporre a esse; nel che tale potenza verrebbe a essere considerevolmente limitata. Grazie alla posizione empiristica, perciò, è possibile, stando alle riflessioni leopardiane su Dio, elaborare un concetto di Dio più alto e più vero, e anche più autenticamente cristiano. Affermare che esiste una legge naturale, una legge non scritta innata e sempre vera, significa quindi riaffermare l'esistenza delle idee innate (cosa impossibile, per Leopardi, dopo Locke) indipendenti da Dio e limitare alquanto, in questo modo, la sua potenza. In ciò Leopardi si appoggiava anche all'autorità di S. Agostino, il quale aveva affermato le idee, i modelli eterni delle cose, essere in Dio, e non al di fuori di Lui, indipendenti da Lui. Una citazione di Agostino, infatti, si trova in un'annotazione dello *Zibaldone* di poco precedente:

Intorno a quel che ho detto altrove, che tolte le idee innate è tolto Iddio, tolta ogni verità, ogni buono, ogni cattivo assoluto, tolta ogni disuguaglianza di perfezione ec. tra gli Esseri e necessario il sistema ch'io chiamo dell'Ottimismo, vedi un bel passo di S. Agostino che ammettendo le idee innate, riconosce questa verità ch'io dico, presso Dutens²²⁹.

Il passo di S. Agostino cui Leopardi fa riferimento è il seguente:

²²⁸ Leopardi, *Zibaldone*, p. 1637, 5-7 settembre 1821.

²²⁹ Leopardi, *Zibaldone*, p. 1616, 3 settembre 1821.

Sunt ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles, atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc eternae, ac semper eodem sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri vel interire potest [...]. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse nisi ex ipsa mente creatoris?²³⁰

La negazione delle idee innate, ossia della loro indipendenza da Dio e dall'esperienza – da ciò che di fatto esiste – permette anche di risolvere il problema del male (altro problema che stava particolarmente a cuore a Leopardi), e di risolverlo nel modo in cui l'aveva risolto S. Agostino nel libro VII delle *Confessioni*. S'è detto, infatti, di come Leopardi abbia elaborato, a seguito della critica all'innatismo, un nuovo concetto di perfezione, non più fondato su un modello eterno di essa, ma coincidente invece con ciò che di fatto esiste. Tutto ciò ch'esiste è perfetto così com'è, il che significa: così come Dio l'ha creato. È questo il sistema dell'Ottimismo di cui parla Leopardi e ch'egli intende far proprio, e che corrisponde a ciò che aveva detto Agostino nelle *Confessioni*, che ogni cosa, in quanto creatura di Dio, è un *bene*, cosicché, se pur a noi qualcuna di tali creature par essere un male, ciò è dovuto piuttosto alla nostra incapacità di apprezzare e di stupirci del creato, di amare Dio attraverso le sue creature. Il male è così escluso dal creato, essendo, per S. Agostino, un bene ogni cosa creata.

Nel 1821 la posizione di Leopardi coincide, dunque, con quella di S. Agostino, nonché con quella espressa da Leibniz nella *Teodicea* – da cui forse egli ha desunto il concetto di ottimismo – ed egli trova anzi nell'empirismo un importante punto d'appoggio per confermare tale opinione. *È inevitabile, infatti, che si smetta di giudicare l'esistente, se ogni idea innata di perfezione, sulla cui base si possa esprimere appunto un giudizio sull'uomo e sulla natura, si rivela essere nient'altro che un'illusione, derivante dall'inveterata abitudine di "credere assoluto ogni vero relativo"*.

Ora nelle pp. 1637-1645 il tema del relativismo, della critica alle idee innate, di una perfezione posteriore all'esistenza, viene allargato ed esteso fino a coinvolgere il tema del diritto e della legge naturale. Non esistendo le idee innate – vere e proprie illusioni – anche il giusto e l'ingiusto sono sempre soltanto *relativi*, giammai veri per natura, giammai validi sempre e per ogni popolo.

Da ciò che si è detto della legge pretesa naturale, risulta che non vi è bene né male assoluto di azioni; che queste non sono buone o cattive fuorché secondo le convenienze, le quali sono stabilite, cioè determinate, dal solo Dio, ossia, come diciamo, dalla natura; varia ancor la morale, né vi è legge alcuna scolpita primordialmente nei nostri cuori; che molto meno v'è una morale eterna e preesistente nella natura delle cose, ma ch'ella dipende e consiste del tutto nella volontà e nell'arbitrio di Dio padrone sì di stabilire quelle determinate convenienze che voleva, sì di ordinare o proibire espressamente agli esseri pensanti quello che gli piaccia, secondo gli ordini e le convenienze da lui solo create; che Dio non ha quindi né può avere

²³⁰ Leopardi avrebbe scoperto questo passo, che gli permette di confermare la sua teoria sulle idee innate con l'autorità di Agostino, nell'opera *Origine des découvertes attribuées aux modernes* di Dutens.

alcuna morale, il che non potrebbe essere, se non ammettendo le idee di Platone indipendenti da Dio, e i modelli eterni e necessari delle cose; che la morale per tanto è creata da lui, come tutto il resto, e ch'egli era padrone di mutarla a tenore delle diverse circostanze del genere umano [...] ²³¹.

Si vede come in questo paragrafo, il secondo del testo, Leopardi unisca i due temi, quello della morale e quello della critica alle idee innate e di Dio. Ricompare anche, applicato alla legge naturale, e cioè alle idee di giustizia, bontà ec. ciò che aveva detto Agostino a proposito delle idee e che Leopardi aveva accolto e messo in relazione al moderno empirismo: anche la morale è *creata* da Dio, giacché, come già aveva detto S. Agostino, le idee non possono essere disgiunte da Dio e pensate come da Lui indipendenti, bensì sono, com'è scritto nel testo richiamato da Leopardi, nella *mente di Dio*.

Si può forse notare, tuttavia, una discrepanza tra il discorso di Agostino e quello di Leopardi nel fatto che S. Agostino afferma comunque l'eternità delle idee, modelli eterni della creazione, laddove Leopardi parla esplicitamente, nel passo appena citato, di *creazione* della morale, e, quindi, com'è da supporre, anche di tutte le altre idee. Si noti anche che la negazione operata da Leopardi, non solo dell'indipendenza delle idee da Dio (cosa già attuata da S. Agostino), ma anche della loro eternità e assolutezza (cosa che invece S. Agostino non avrebbe fatto); è alla base della risoluzione del problema del rapporto tra la legge dell'Antico Testamento e quella del nuovo Testamento, che Leopardi risolve infatti in modo diverso da come lo risolse proprio S. Agostino nel libro III delle *Confessioni* ²³².

Leopardi nega, dunque, l'immortalità delle idee, e le pone completamente in balia dell'onnipotenza di Dio, il quale può crearle, mutarle, sostituirle o anche distruggerle, a seconda del modo in cui Egli decide di manifestarsi agli uomini. Compare infatti, anche nel passo citato di p. 1637, il termine chiave di *convenienza*, concetto cardine del relativismo leopardiano. In questo caso ciò ch'è definito conveniente è la legge naturale che sta alla base

²³¹ Leopardi, *Zibaldone*, p. 1637-1638.

²³² La posizione di Agostino, benché diversa da quella leopardiana, non è forse così lontana da essa come si potrebbe pensare; certo è, che è più complessa e forse più difficile da sostenere. Egli, infatti, contro la posizione dei Manichei che poneva il problema della discrepanza tra la legge di Cristo e la legge di Mosè, sostiene l'esistenza di una giustizia divina ed eterna cui le leggi degli uomini devono uniformarsi; e tuttavia sostiene anche che tale divina ed eterna si declina in modo diverso a seconda degli individui e dei popoli cui è destinata, giacché non si può certo pensare che le leggi e i costumi dei vari popoli siano sempre gli stessi. Gli uomini vivono nel tempo, e per questo la giustizia, pur rimanendo sempre la stessa, assume volti diversi a seconda delle epoche; allo stesso modo, dice Agostino, i piedi che si utilizzano per declamare una poesia sono via via diversi a seconda dei metri della poesia stessa, ma ciò non toglie che l'arte poetica sia sempre la stessa. La posizione di Agostino, come si può vedere, non è facile da sostenere e sembra destinata anzi a finire nel relativismo, poiché Dio è onnipotente e la sua giustizia è arcana e spesso incomprensibile per gli uomini, cosicché Egli può ordinare qualsiasi cosa e l'uomo è chiamato ad obbedire. "A un re è lecito impartire nella città di cui ha il regno un ordine mai impartito da nessuno prima di lui né da lui stesso prima di allora. L'ubbidirvi, poi, non è un atto contrario alla convenzione su cui si regge la città; sarebbe anzi contrario alla convenzione il non ubbidirvi, dal momento che la convenzione su cui si regge ogni umana società è l'ubbidienza al proprio re. Quanto più dunque si dovrà servire senza esitazione Dio, re di tutto il creato, in ciò che comanda!" Agostino, *Le confessioni*, trad. it. di Carena, Torino, Einaudi, 2015, III, 8, cit. pp. 81-83. Con questa affermazione potrebbe essere pienamente d'accordo anche Leopardi: Dio è onnipotente, Dio è infinita possibilità e giusto è soltanto ciò che Egli ordina, in quanto conveniente con quel tale individuo, con quel tal popolo, e in quella tal circostanza.

delle leggi e dei costumi dei diversi popoli; il concetto di convenienza sostituisce, in una filosofia relativista, com'è quella di Giacomo Leopardi, il concetto di perfezione; essa sarebbe la corrispondenza di ciò ch'è bello, buono, o giusto con le circostanze in cui esso così viene giudicato. Nel caso della legge naturale è Dio a stabilire ciò ch'è giusto convenientemente a un determinato popolo e al suo grado di sviluppo civile: così, è chiaro che la legge antecedente a quella di Mosè era adatta al popolo ebraico quand'esso era ancora un popolo rozzo e come all'inizio della sua storia, mentre la legge di Mosè si adattava a uno stadio, per così dire, "medio" di civiltà, e la legge di Cristo era conforme invece a uno stadio di civiltà ancora più evoluto, ossia, come direbbe Vico, a tempi più "umani".

Come Giambattista Vico, infatti, anche Giacomo Leopardi delinea una scansione in *tre età* della storia umana, della storia cioè di ogni popolo, com'è evidente in questo passo con la differenziazione, nell'ambito della storia sacra, della legge prima di Mosè, di quella di Mosè e di quella di Cristo, tutte corrispondenti ad altrettante età del popolo ebraico.

L'antica legge ebraica permetteva il concubinato, fuorché colle donne forestiere ec. L'odio del nemico costituiva lo spirito delle antiche nazioni. Ecco le leggi di Mosè tutte patriottiche, ecco santificate le invasioni, le guerre contro i forestieri, proibite le nozze con loro, permesso anche l'odio del nemico privato²³³.

Se forse nell'odio verso il nemico, fondamento dei costumi e delle leggi di tutte le società antiche, i comandamenti di Mosè non si discostano dai costumi degli Ebrei prima di Mosè, il vero cambiamento in ciò – verso costumi più umani – si ebbe con la venuta di Cristo, il quale, scrive Leopardi, "comandando l'amor del nemico, dice formalmente che dà un precetto nuovo". La legge di Cristo e la legge di Mosè sono realmente in *contraddizione* tra loro (Leopardi interpreta invero letteralmente la dichiarazione di Gesù, ch'egli comandando l'amore dà un precetto nuovo), ma con ciò non si deve concludere che Dio sia in contraddizione con sé medesimo; il fatto è che ogni società attraversa, nel corso della sua storia, diversi stadi, sicché, se la legge di Mosè si attaglia in genere ad ogni società umana, perché coi suoi principii assicura l'unità e la conservazione della società stessa (e infatti tali principii erano applicati in tutte le società antiche), la legge di Cristo è però conforme e più adatta a società più evolute, ossia meno rozze e più incivilite.

Giacché queste due leggi non si restringono di gran lunga al decalogo, il quale soltanto è rimasto immutabile, in quanto contenendo i primissimi elementi della morale, è perciò appunto applicabile e conveniente a tutti i possibili stati della società umana, che non può sussistere senza una morale, e questa non può avere fondamento vero se non in Dio²³⁴.

²³³ Leopardi, *Zibaldone*, p. 1640-1641.

²³⁴ Leopardi, *Zibaldone*, p. 1639.

Si noti in questo passo, oltre all'identificazione del Decalogo con i principii della morale – il che però potrebbe essere assunto come obiezione al relativismo etico di Giacomo Leopardi –, la formulazione di due importanti principii di filosofia politica: che la società non può sussistere senza una morale, concetto che sarà ribadito anche qualche anno dopo nel *Discorso sullo stato presente dei costumi degli Italiani*, in cui egli afferma l'insufficienza delle leggi positive e della coazione (ossia della forza pubblica) nel mantenere la coesione di una società nella totale assenza, com'è caratteristico dei popoli moderni e specialmente dell'italiano, di principii etici e di costumi²³⁵; che la morale, come detto, deve avere fondamento in Dio, e cioè nella religione.

Si può notare qui un'ulteriore convergenza col pensiero di Vico. Leopardi nega che vi sia una morale naturale: "L'uomo isolato non aveva bisogno di morale, e nessuna ne ebbe infatti, essendo un sogno la legge naturale. Egli ebbe solo dei doveri d'inclinazione verso se stesso, i soli doveri utili e convenienti nel suo stato". Come Vico, anche Leopardi pone, anteriormente alla società e ai suoi stati successivi, uno stato di natura o, nella terminologia di Vico, uno "stato eslege", in cui gli uomini conducono una vita in tutto simile a quella delle bestie. La morale, assente nello stato di natura, si rende necessaria invece quando gli uomini costituiscono una società. Ma come può avvenire tale passaggio, dallo stato di natura allo stato civile, dall'assenza alla presenza di una morale, di leggi e di costumi? Come in Vico, anche in Leopardi assume grande importanza l'elemento religioso: è Dio a suggerire i principii della morale ai diversi popoli.

Stretta la società la morale fu convenienza, e Dio la diede all'uomo appoco appoco, o piuttosto ora una ora un'altra secondo i successivi stati della società: e ciascuna di queste morali era ugualmente perfetta, perché conveniente; e perfetto è l'uomo isolato senza morale²³⁶.

In virtù di queste considerazioni, che attribuiscono un ruolo imprescindibile alla religione, acquisisce anche maggior rilevanza ciò che Leopardi scriverà in un altro brano dello *Zibaldone*, sempre con l'intento di criticare e confutare coloro che sostengono l'esistenza d'una legge di natura: sostenere tale posizione, secondo Leopardi, significa scambiare per assoluto ciò che è soltanto relativo, credere che valga per ogni uomo, indipendentemente dal paese e dall'epoca in cui vive, quell'insieme di norme etiche che vale, in realtà, soltanto *per*

²³⁵ "Non è da dissimulare che considerando le opinioni e lo stato presente dei popoli, la quasi universale estinzione o indebolimento delle credenze su cui si possono fondare i principii morali, e di tutte quelle passioni fuor delle quali è impossibile che il giusto e l'onesto paia ragionevole, e l'esercizio della virtù degno d'un savio, e da altra parte l'inutilità della virtù e la utilità decisa del vizio dipendenti dalla politica costituzione delle presenti repubbliche; la conservazione della società sembra opera piuttosto del caso che d'altra cagione, e riesce veramente meraviglioso che ella possa aver luogo tra individui che continuamente si odiano, s'insidiano e cercano in tutti i modi di nuocersi gli uni agli altri. Il vincolo e il freno delle leggi e della forza pubblica, che sembra ora esser l'unico che rimanga alla società, è cosa da gran tempo riconosciuta per insufficientissima a ritenere dal male e molto più a stimolare al bene. Tutti sanno con Orazio che le leggi senza i costumi non bastano, e da altra parte che i costumi dipendono e sono determinati e fondati principalmente e garantiti dalle opinioni". Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani*, cit. pp. 43-44.

²³⁶ Leopardi, *Zibaldone* p. 1641.

noi, e cioè all'interno di una società *cristiana*; in altre parole, se noi reputiamo giuste certe cose e ingiuste delle altre, ciò è solo perché *siamo stati educati* con certi valori, che sono, appunto, i valori cristiani. Come pensava anche Vico, non si possono giudicare i popoli antichi, i popoli selvaggi, primitivi alla luce dei nostri valori, credendo che ciò che per noi, uomini civili e pienamente umani, è giusto, lo sia anche per loro; per comprendere tali popoli occorre calarsi invece nel loro mondo e capire, innanzitutto, che il loro modo di ragionare era affatto diverso dal nostro.

Ecco, dunque, ciò che Leopardi scrisse qualche giorno dopo il testo prima citato:

L'amore universale, anche degli uomini, che noi chiamiamo legge naturale (ed è infatti la base della nostra morale, siccome della legge evangelica in quanto spetta a' doveri dell'uomo verso l'uomo, ch'è quanto dire a' doveri di questo mondo) non solo non era noto agli antichi, ma contrario alle loro opinioni, come pure di tutti i popoli non inciviliti, o mezzo inciviliti. Ma noi avvezzi a considerarlo come dovere sin da fanciulli, a causa della civilizzazione e della religione che ci alleva in questo parere sin dalla prima infanzia, e prima ancora dell'uso di ragione, lo consideriamo come innato²³⁷.

Nelle righe successive Leopardi ribadisce ciò che aveva scritto nelle pp. 1637-1645, ossia che, se non si vuole affermare che Dio è in contraddizione con sé medesimo, non si può far altro che ammettere che Egli è l'autore della morale e che Egli detta completamente a suo arbitrio le norme etiche ai popoli che a Lui credono. Negare l'esistenza di una morale innata e assoluta è, pertanto, l'unico modo per risolvere il problema del rapporto tra la legge di Mosè e la legge di Cristo.

Si noti che Leopardi aveva la possibilità, onde confutare in modo ancor più efficace la tesi dell'esistenza di una morale innata, di riferirsi ad un altro dei suoi principii fondamentali e ch'egli ha sempre considerato come una certezza: l'*assuefazione* in quanto caratteristica fondamentale dell'essere umano. Infatti, è proprio tale principio che egli chiama in causa anche nel passo citato: è l'abitudine, ossia l'educazione ricevuta, a portare l'uomo a credere assoluto ciò ch'è soltanto relativo; talché, chi ritiene assoluta la morale e innata la legge di natura è nient'altro che preda d'un errore di prospettiva, d'un errore peraltro molto comune e naturalissimo negli esseri umani, perché derivante dall'assuefazione, che in essi può tutto.

Si noti anche il riferimento all'amore universale, concetto che, per Leopardi contiene tutto l'insegnamento di Cristo, e cioè della legge che noi reputiamo naturale; il termine "amore universale" – che indica il dovere di amare tutti gli uomini per ciò solo che sono uomini, a prescindere quindi dal fatto che siano amici o nemici – potrebbe però anche ricordare (e può darsi che Leopardi l'avesse in mente) il *cosmopolitismo* degli Stoici; e le critiche che Giacomo Leopardi rivolge contro la legge naturale, quelle che nell'antichità erano state rivolte contro tale concetto dello Stoicismo.

²³⁷ Leopardi, *Zibaldone*, p. 1710, 16 settembre 1821.

La citazione di un passo del *Laelius* di Cicerone nello *Zibaldone* permette di collegare le riflessioni di Leopardi sulla legge naturale al tema del cosmopolitismo stoico. Cicerone vi affermava, infatti, l'impulso che gli uomini hanno (e che anche Leopardi sembra ammettere in certi luoghi) alla socialità, a instaurare cioè dei legami con gli altri, ma d'altro canto poneva anche, a quest'impulso, dei limiti precisi: *non è possibile, infatti, amare allo stesso modo un amico, o un figlio, o il padre e la madre, e uno sconosciuto, così come non è possibile amare in egual misura un concittadino e un forestiero*; quelli avranno sempre la precedenza rispetto a questi, specialmente nei casi in cui si instauri un conflitto di interessi tra questi e quelli: nessuno esiterà, ad esempio, ad uccidere lo straniero per salvare la patria.

È lo stesso amor proprio, come si è visto, nella teoria degli Stoici, ad implicare il bisogno dell'altro, che è, all'inizio – ossia nei primi momenti di vita di un uomo o di un animale –, la madre che ne assicura la protezione e il sostentamento; ma tale bisogno dell'altro, che gli Stoici ponevano a fondamento dei legami sociali, non può estendersi a tutto il genere umano, come pure gli Stoici pensavano, ritenendo tale impulso alla socialità e il cosmopolitismo che ne deriva, alla base del diritto naturale e della giustizia, che gli uomini devono rispettare in quanto parte di una comunità di esseri razionali. Ma per Leopardi il concetto del cosmopolitismo è una chimera, è un concetto assurdo, che non può ritrovarsi nella realtà, se gli uomini sono quelli che sono, e cioè animali il cui impulso principale è l'amor proprio. Ora se esso implica e contiene come in sé stesso il desiderio dell'altro – e, certo, in quest'ipotesi consiste tutto l'interesse e la forza della teoria degli Stoici –, è pur vero che basta assai poco per soddisfare tale desiderio, bastano cioè pochissime persone: un amico, per esempio, può essere sufficiente, essendo l'*amicizia*, come si è visto, la miglior realizzazione di tale impulso ad instaurare legami sociali, come se essa fosse la società tutta racchiusa – e però completa, realizzata – tra due o poche persone; come se essa fosse la società perfetta.

L'uomo è capace di amare, e di amare anche con tutto sé stesso, poiché non può definirsi vita completa, vita degna quella in cui mancano le occasioni per soddisfare tale bisogno (e forse sta anche in questo il significato di quella frase di Aristotele, ripetuta da molti dopo di lui, per cui l'uomo è un essere sociale); e tuttavia, non si può neppure pensare che tale capacità d'amare possa esplicarsi verso chiunque, poiché difatti essa si esplica esclusivamente, o per lo più, verso le persone che, per qualche motivo, ci sono *simili*: e simili sono i concittadini, poiché con essi condividiamo la lingua, la cultura, la terra, simili ci sono i genitori, poiché noi siamo come una parte di loro; simile è, soprattutto, l'amico col quale si può parlare come se si parlasse a sé stessi.

L'uomo è capace d'amare, ma il suo amore può indirizzarsi soltanto a chi egli percepisce come affine, ossia soltanto a ciò che, per qualche ragione, costituisce per lui un interesse, per il fatto ch'egli ama, con un'intensità che non ha limiti, soltanto sé stesso.

11. Età degli eroi, età degli uomini: Vico e Leopardi

Secondo Leopardi, che in ciò pare seguire Giambattista Vico²³⁸, i costumi dei popoli selvaggi, e anche dei popoli antichi, sono sovente barbari e inumani, e talvolta spietati. Tale prospettiva, come si è visto, comporta inevitabilmente una relativizzazione di ciò che per i moderni è la legge naturale e che Leopardi identifica con il precetto evangelico dell'amore – anche verso il nemico – e, pertanto, con la *pietà*. Nel brano dello *Zibaldone* analizzato sopra Gesù Cristo con la sua legge rappresenta il discrimine tra due età differenti del corso storico delle nazioni, ossia le età che Vico aveva definito “degli eroi” e “degli uomini”.

Che sia possibile, e fors'anche utile, accostare la scansione descritta da Leopardi nello *Zibaldone* alla scansione in tre età della storia di ciascuna nazione proposta da Vico nella *Scienza nuova*, lo dimostra anche la presenza, nel brano citato, di un'osservazione relativa, apparentemente, a una minuzia: che era caratteristico dei costumi delle antiche nazioni, e anche del popolo ebraico dopo Mosè, il proibire il matrimonio con le donne straniere e il concedere, tuttavia, con esse il concubinato.

Questa norma, che Leopardi notava appartenere alle leggi di Mosè, Vico la dimostra appartenere anche alle leggi della Roma antica; e ciò per il fatto che tale norma è conforme al diritto eroico, sul quale, secondo Vico, la Repubblica romana era stata costruita, e che è differente dal diritto romano per come esso venne elaborato nell'ultimo periodo della repubblica e poi durante il principato, e che è stato infine trasmesso alla posterità da Giustiniano. Non si deve pertanto commettere l'errore, come pur fecero, secondo Vico, Grozio e altri pensatori politici, di assumere il diritto romano d'epoca imperiale come modello di quel che viene definito “diritto naturale”, giacché tale diritto, e la concezione di giustizia che ne deriva, non può essere inteso da popoli ancora rozzi e arretrati, com'erano, ad esempio, gli stessi Greci e Romani nei principii della loro civiltà, e com'erano, ancora all'epoca di Vico, certi popoli selvaggi dell'America. Allo stesso modo non è neppure possibile che gli Ebrei dell'epoca di Mosè potessero intendere e far proprio il comandamento di Cristo; ed è per questo, secondo Leopardi, che Cristo, al momento di dar loro un tale comandamento, disse che dava un “precetto nuovo”.

Si avverte, nella vicenda di Cristo, nel suo messaggio come un conflitto tra due modi differenti d'intendere il giusto e i rapporti tra gli esseri umani, e s'avverte, altresì, il passaggio tra due diverse epoche storiche. Questo invero è anche il modo in cui Leopardi interpreta la vicenda di Achille ed Ettore narrata da Omero e la capacità del poeta di portare gli spettatori a identificarsi non già con Achille, ma col nemico sconfitto – Ettore – e a versare lacrime per la fine, così barbara e cruenta, di un uomo che essi, in quanto nemico, pure odiavano, poiché era

²³⁸ Sul rapporto tra Leopardi e Vico, cfr. Biscuso, *Leopardi tra i filosofi*, Napoli, La scuola di Pitagora editrice, 2019, cap. II. A detta di Biscuso Leopardi avrebbe letto direttamente l'opera di Vico (la *Scienza nuova* nell'edizione del 1744) soltanto nel 1828 a Firenze; ciò nondimeno, la presenza di molte suggestioni e temi vichiani nel pensiero di Leopardi anche precedentemente a quell'anno, fanno pensare comunque o a una conoscenza indiretta, oppure a un sostrato di idee, riconducibile alla diffusione delle idee di Vico nella cultura del tempo, comune ai due filosofi.

costume degli antichi popoli riversare sul nemico tutta la propria rabbia, onde distruggerlo completamente. La *compassione* non trovava posto nelle leggi e nel modo di pensare di queste nazioni che, secondo quel che scrive Vico, si devono perciò definire “eroiche”.

Stando a tal modo di pensare il diritto – come distinto cioè sulla base delle tre età che caratterizzano *in universale* il corso che fanno le nazioni – si deve negare affatto l’esistenza di un diritto naturale comune a tutti i popoli, e si deve negare altresì (se si vuol portare il discorso sul tema della compassione) che la pietà possa essere assunta come fondamento del diritto, come invece pensava Rousseau. La compassione è del tutto esclusa, per vari motivi, dai costumi dei popoli eroici e delle loro città. Tali costumi, come dice Vico, erano infatti volti soprattutto alla conservazione dei confini che dividevano le famiglie, le tribù, le città, e delle leggi e degli ordini, ossia delle famiglie nobili e dei lor patrimoni. Da ciò, com’è evidente, deriva il costume, comune a tutte le genti eroiche, di vietare i matrimoni con le donne straniere; e da ciò derivano anche altri costumi concernenti i matrimoni, le successioni, le proprietà, l’accesso alle magistrature ec. Che la *res publica* istituita da Bruto dopo la cacciata di Tarquinio fosse di natura aristocratica (e cioè eroica) e non popolare, lo si può osservare anche da ciò: che solo i nobili – i padri – erano propriamente cittadini, laddove i plebei, in quanto manchevoli di tutti quei diritti nel cui possesso consiste la piena cittadinanza, come sono il diritto di proprietà delle terre che si coltivano, il diritto di contrarre nozze solenni, sul quale si basano anche altri diritti, come quello di perpetuare nel tempo la propria famiglia, di trasmettere in eredità i propri beni ec.; erano considerati poco più che servi. Ora tali diritti, e altri, come ad esempio l’accesso alle cariche pubbliche più importanti, i plebei li ottennero solo in seguito, grazie a lotte ferocissime contro i patrizi, trasformando Roma da repubblica aristocratica in popolare.

Tali costumi eroici, in quanto si ponevano come scopo la conservazione degli ordini, dei confini e delle leggi, e in quanto appartenevano a uomini di loro natura feroci e barbari, quasi bruti, non potevano che escludere la compassione, *la quale dunque è impossibile che appartenga universalmente al cuore umano*. Emblematica è a tal proposito la reazione di Polifemo verso Ulisse e i suoi compagni, rei d’essere entrati nella sua grotta: in essa Vico ravvisa l’atteggiamento, necessariamente crudele, ch’avevano gli uomini nello stato delle famiglie (cioè nella prima età delle nazioni, l’età degli dèi) verso coloro che tentavano di appropriarsi delle loro terre, delle loro case, delle loro donne; tale atteggiamento così severo, volto alla tutela dei confini, lo si ritrova poi, nella successiva età degli eroi, all’interno delle prime città sorte dalle famiglie, e nella loro diffidenza e crudeltà verso gli stranieri, considerati in genere, come sostiene anche Leopardi, dei nemici.

La custodia de’ confini cominciò ad osservarsi, come si è sopra veduto, con sanguinose religioni sotto i governi divini, perché si avevano da porre i termini a’ campi, che riparassero all’infame comunione delle cose dello stato bestiale; sopra i quali termini avevano a fermarsi i confini prima delle famiglie, poi delle genti o case, appresso de’ popoli e alfin delle nazioni. Onde i giganti, come dice Polifemo ad Ulisse, se ne stavano ciascuno con le loro mogli e figliuole dentro le loro grotte, né s’impacciavano nulla l’uno delle cose dell’altro, servando in

ciò il vezzo dell'immane loro recente origine, e fieramente uccidevano coloro che fossero entrati dentro i confini di ciascheduno²³⁹.

Non v'è compassione verso lo straniero, verso il nemico, verso chi mette in pericolo le proprietà e le terre per com'esse sono ripartite tra le varie città e le varie famiglie. Ma non v'è compassione neppure all'interno delle famiglie, essendo proprio del padre – il *pater familias* – un diritto di vita e di morte su tutti i membri della famiglia, compresi i suoi stessi figli.

Perché i padri di famiglia avevano un sovrano diritto di vita e di morte, e quindi un dominio dispotico sopra gli acquisti d'essi figliuoli: essi contraevano i parentadi per gli medesimi, per far entrar femmine nelle loro case degne delle lor case [...]; consideravano le adozioni quanto le medesime nozze, perché rinforzassero le cadenti famiglie con eleggere strani allievi che fossero generosi; tenevano l'emancipazioni a luogo di castigo e di pena; non intendevano legittimazioni, perché i concubinati non erano che con affranchite e straniere, con le quali ne' tempi eroici non si contraevano matrimoni solenni, onde i figliuoli degenerassero dalla nobiltà de' lor avoli [...]²⁴⁰.

La cura nella conservazione del nome (e cioè delle ricchezze e della potenza) della famiglia, ch'era la principale preoccupazione del padre e che si può far rientrare in quel che Vico chiama "custodia degli ordini", escludeva di fatto persino l'amore paterno verso i figli. La conservazione del *nome* della famiglia era, invero, l'unico scopo che il padre si poneva così nei matrimoni, come nelle adozioni e nei testamenti; e per tale scopo egli aveva il diritto di fare tutto ciò che riteneva più opportuno; l'amore e i sentimenti di tenerezza verso le donne e i figliuoli non appartengono a questi tempi, i tempi eroici, ma a tempi più umani, come sono quelli delle repubbliche popolari e delle monarchie. Nella Roma dei tempi eroici gli uomini erano preoccupati esclusivamente del nome della propria famiglia e della gloria del popolo romano, essendo la Repubblica romana, nel suo ordinamento aristocratico, la maggior tutela che i padri, cioè i nobili, potessero avere per sé stessi e per le proprie famiglie, dinanzi al duplice pericolo dei nemici e della plebe²⁴¹.

²³⁹ Vico, *La scienza nuova*, IV, *Della custodia de' confini*, cit. p. 611.

²⁴⁰ Vico, *La scienza nuova*, IV, *Della custodia degli ordini*, cit. p. 619.

²⁴¹ Se la civiltà comincia per Vico, come ricorda anche Landucci, con un *trauma psicologico*, una frattura interna alle menti degli uomini, ossia la *scoperta di dio*, il cui timore obbliga gli uomini a darsi delle regole precise per quanto riguarda l'ambito della sessualità e a formare le famiglie; la formazione delle prime città, sorte, come sostenevano anche molti altri filosofi oltre a Vico, dalle famiglie, avviene in virtù di una frattura di un altro tipo, una frattura di tipo *sociale*, quella che sussiste cioè tra i padri (e gli altri membri della famiglia) e i "famoli", come li chiama Vico, ossia i servi della famiglia stessa. All'interno delle famiglie cioè, secondo Vico, si ritrova già quella spaccatura che caratterizzerà le prime città, le quali nascono per la volontà dei padri di unirsi tra loro e cautelarsi contro i famoli, diventati, evidentemente, sempre più aggressivi. In altro modo non è possibile, per Vico, spiegare l'origine delle città dalle famiglie: tale origine sarebbe stata impossibile cioè se le famiglie fossero state composte soltanto da padri e figli (senza i famoli). Su questo cfr. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cap. IV, pp. 234-239.

Tanto furono naturalmente abbagliati dalla chiarezza de' loro privati nomi, onde furono per natura infiammati per la gloria del comun nome romano! Tutti costumi propri di repubbliche aristocratiche, quali furono le repubbliche eroiche, le quali tutte sono proprietà confacenti all'eroismo de' primi popoli²⁴².

Caratteristica dell'età degli eroi, e che si osserva nei costumi e nella storia della Roma antica, è ciò che Vico chiama "custodia delle leggi", che è non soltanto il conservare le leggi della città (a Roma quelle delle XII Tavole) intatte e fondare su di esse tutta la giurisprudenza, ma anche il seguire tali norme e l'interpretarle *alla lettera*; dal che derivano altre crudeltà osservate nei costumi antichi e in certi avvenimenti della storia romana. Vico cita in particolare due episodi: l'uccisione di Orazio (il vincitore dei Curiazi) e la condanna a morte dei figli di Bruto, il fondatore della Repubblica romana. Il primo venne ucciso barbaramente in quanto reo d'omicidio, contuttoché avesse sconfitto i Curiazi e salvato la città. Gli altri vennero fatti mettere a morte dal padre, uomo di Stato, per aver congiurato contro Roma. Si vede con ciò come i costumi eroici escludessero quasi totalmente l'equità (che Aristotele nel V libro dell'*Etica Nicomachea* considera caratteristica imprescindibile della giustizia) ed anche la compassione e lo stesso amore paterno.

Ma tutto ciò per Vico era *necessario* acciocché vi fosse *certezza* nel diritto, e le nazioni – che sono tutto il mondo umano – potessero conservarsi, non essendovi altro mezzo, oltre alla severità, per frenare le passioni degli uomini e volgerle in civili virtù: nei costumi inumani di questi popoli Vico intravede l'opera della Provvidenza. Così, egli considera come necessari per far valere il diritto certi costumi selvaggi e violenti, che si ritrovano presso tutti i popoli ancor rozzi e poco inciviliti: un altro esempio di siffatti costumi è quello dei *duelli*, unico modo, in certe epoche, per stabilire chi avesse torto e chi avesse ragione; il medesimo si deve dire delle guerre, sorta di duelli in grande, tra popoli cioè e non tra privati.

Tutto ciò – il costume dei duelli come quello di attenersi alla lettera delle leggi – era in realtà necessario, giacché, non essendo gli uomini ancora capaci di ragionare, essi, onde conservare il diritto e vivere così insieme in una comunità politica, erano costretti, dice Vico, ad attenersi al *certo* invece che al *vero*, poiché il *vero* non potevano scoprirlo. Così è nel duello: la *forza* risolve la controversia in modo certo e definitivo, indipendentemente da chi abbia veramente ragione, dal momento che, nella mentalità di tali uomini, la *ragione* sta dalla parte di chi riesce vincitore, essendo la fortuna un segno del favore della volontà divina. Che sono infatti i duelli e le guerre se non delle specie di *giudizi divini*²⁴³ su cui, pertanto, non si discute? La forza, come diceva anche Pascal, non è soggetta a dispute, sicché i duelli e le guerre sono i mezzi che la Provvidenza ha adottato, secondo Vico, onde il diritto, e con esso la pace – il bene supremo – fossero mantenuti.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ Tale modo di pensare ha un'origine remota nel tempo, in quanto discende direttamente dall'età degli dèi, in cui religione e diritto si confondevano, facevano anzi tutt'uno.

In siffatti giudizi armati estimarono la ragione dalla fortuna della vittoria: lo che fu consiglio della provvidenza divina, acciocché, tra genti barbare e di cortissimo raziocinio, che non intendevan ragione, da guerre non si seminassero guerre, e si avessero idea della giustizia o ingiustizia degli uomini dall'aver essi propizi o pur contrari gli dèi: siccome i gentili schernivano il santo Giobbe dalla regale sua fortuna caduto, perocch'egli avesse contrario Dio²⁴⁴.

La forza e la lettera delle leggi sono il *certo* su cui si fonda il diritto nell'età degli eroi, così come nell'età degli dèi, il certo è costituito dalle cerimonie e dai rituali divini, dagli auspici e dagli oracoli volti a conoscere la volontà divina, giacché in essa si fondava, in quell'epoca, ogni aspetto della vita umana. Come anche Leopardi sapeva, le religioni di questi antichi popoli erano fiere e selvagge, e crudeli erano le divinità che veneravano. Il *timore di dio*, di un dio estremamente potente, di cui gli uomini si sentivano completamente in balia, induceva gli uomini a seguire rituali crudelissimi che comprendevano sovente anche sacrifici umani, onde ingraziarsi la divinità.

Primos in orbe deos fecit timor. Intorno a ciò altrove. Or si aggiunga, che siccome quanto è maggior l'ignoranza tanto è maggiore il timore, e quanta più la barbarie tanta è più l'ignoranza, però si vede che le idee de' più barbari e selvaggi popoli circa la divinità, se non forse in alcuni climi più piacevoli, sono per lo più spaventose ed odiose, come di esseri tanto di noi invidiosi e vaghi del nostro male quanto più forti di noi. Onde le immagini ed idoli che costoro si fabbricano de' loro Dei, sono mostruosi e di forme terribili, non solo per lo poco artificio di chi fabbricolle, ma eziandio perché tale si fu la intenzione e la idea dell'artefice.²⁴⁵

Il timore che gli uomini primitivi e selvaggi avevano dinanzi alla divinità, percepita come fiera e crudele, come una potenza cui gli uomini non si potevano sottrarre, rispecchia il timore ch'essi avevano dinanzi alle forze della natura, che, per la loro ignoranza, personificavano in esseri dotati di volontà, del tutto simili agli uomini stessi. Ciò a causa di due fondamentali caratteristiche della mente umana: l'essere più incline a temere che a sperare, come Leopardi nota in più luoghi dello *Zibaldone*²⁴⁶; il far di sé stessa il centro di tutto l'universo e, quindi, l'interpretare il mondo sulla base delle proprie caratteristiche umane, come ben sapeva anche Vico, che nella prima delle *Degnità* (ossia elementi, postulati)

²⁴⁴ *Ivi*, p. 602.

²⁴⁵ Leopardi, *Zibaldone*, p. 3638, 9 ottobre 1823. Il verso citato da Leopardi all'inizio del pensiero è tratto dalla *Tebaide* di Stazio ed è ripreso anche da Vico nella *Scienza nuova* (I, *Degli elementi*, p. 181), sempre a proposito della religione. Su questi temi, e sul rapporto del pensiero di Leopardi con quello di Vico, oltre che con quello di Lucrezio, cfr. ancora Biscuso, *Leopardi tra i filosofi*, cap. II.

²⁴⁶ Su ciò si veda per esempio questo passo: "Quanta parte abbia nell'uomo il timore più della speranza si deduce anche da questo, che la stessa speranza è madre di timore, tanto che gli animi meno inclinati a temere, e più forti, sono resi timidi dalla speranza, massime s'ella è notevole. E l'uomo non può quasi sperare senza temere, e tanto più quanto più la speranza è maggiore. Chi spera teme, e il disperato non teme nulla". Leopardi, *Zibaldone*, p. 458, 26 dicembre 1820.

della *Scienza nuova*, scrive: “L’uomo, per l’indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell’ignoranza, egli fa sé regola dell’universo”²⁴⁷.

Nelle prime età, per via del timore delle potenze naturali, dell’ignoranza e della fervida immaginazione, ogni cosa veniva trasformata in un dio, come fanno i fanciulli, che a ogni cosa “danno senso e passione”, perché anch’essi dotati di una robusta fantasia²⁴⁸. E quanto più grande è il timore della divinità, tanto più cruento saranno le religioni, che la forza e l’ira di dio verso gli uomini devono placare, sicché non v’è da stupirsi se tutte le nazioni, nei loro primordi, abbiano praticato sacrifici umani.

Del resto, ho detto altrove che dalla considerazione della divinità come formidabile, odiosa, odiatrice, nemica ec. nacque l’uso de’ sacrifici cruenti, comune alla massima parte degli antichi popoli e de’ selvaggi ch’ebbero o hanno una qualunque religione o tintura di religione. Ora è da notare che detti sacrifici furono e sono tanto più crudeli, quanto i detti popoli furono o sono più barbari e ignoranti, perché tanto più crudele, nemica, maligna, odiosa, terribile e’ si figuravano o si figurano la divinità. Onde per placarla e soddisfarla, tormentano le vittime, volendo pascere il di lei odio e sfamarlo, acciocch’esso risparmi i sacrificatori²⁴⁹.

Di tali pratiche Vico cita i sacrifici che i Fenici facevano al dio Moloc, ma anche sacrifici praticati dagli antichi Romani, nonché, ovviamente, il sacrificio compiuto da Agamennone della figliuola Ifigenia, ch’era anche l’esempio citato da Lucrezio al fine di mostrare l’empietà cui conduce ogni religione. Ciò ch’è interessante è però la reazione di Vico al verso lucreziano “*tantum religio potuit suadere malorum*”, poiché, se Vico è pienamente consapevole delle violenze e delle scelleratezze cui la religione può condurre, è però critico verso il giudizio che ne dà Lucrezio, giacché è pur vero che non altri mezzi potevano valere per ridurre in società e ad una convivenza pacifica degli uomini che, fino a poco tempo prima, conducevano una vita fiera e selvaggia tra le selve. Infatti, soltanto a un’autorità divina essi potevano obbedire, cosicché dall’autorità divina derivava ogni fonte del giusto e del diritto. Non è un caso se, come ricorda Vico, gli uomini considerati colpevoli in queste prime età (ma questo costume rimase, in realtà, anche in epoche più civili, come tra i Romani) venissero *consacrati*, e cioè sacrificati agli dèi – costume che si manterrà anche in seguito nelle repubbliche aristocratiche.

Le religioni violente e crudeli di false divinità, l’esigenza di conservare i confini e gli ordini, di difendere il nome delle famiglie e la gloria della patria, il fondamento del diritto posto sul certo anziché sul vero e, conseguentemente, la necessità di serbare la lettera delle leggi e

²⁴⁷ Vico, *La scienza nuova*, I, *Degli elementi*, cit. p. 161.

²⁴⁸ “Il più sublime lavoro della poesia è alle cose insensate dar senso e passione, ed è proprietà de’ fanciulli di prender cose inanimate tra mani e, trastullandosi, favellarvi come se fussero, quelle, persone vive”. *Ivi*, p. 180. Su questi temi, ossia sulla poesia e sull’immaginazione intese in tal modo sia da Vico che da Leopardi, cfr. Bova, *Inganno fantastico e inganno intellettuale*, in Leopardi, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, Canterano (RM), Aracne editrice, 2017.

²⁴⁹ Leopardi, *Zibaldone*, p. 3641.

delle formule che sancivano i patti e i trattati; escludevano da tale mondo arcaico l'affetto verso le donne e i figliuoli, l'equità e la clemenza nei giudizi, nonché la pietà verso il nemico. Fu Omero, infatti, secondo Leopardi, ad aver reso, per la prima volta, un nemico degno di compassione, ad aver per così dire *inventato* tale sentimento, che anche Per Vico appartiene a tempi posteriori – a tempi più *umani*. E v'è anche un passo in cui Vico cita esplicitamente la *compassione*: è in quelle pagine in cui descrive il modo in cui anche le pene, come gli altri costumi, si ingentiliscono nel corso dell'evoluzione delle nazioni e, in particolare, nel passaggio dall'età degli eroi all'età degli uomini, ossia dalle repubbliche aristocratiche alle repubbliche popolari e poi alle monarchie, anch'esse governi caratteristici dei tempi umani. Le pene praticate nello stato delle famiglie e nelle repubbliche eroiche erano, infatti, pene esemplari e spietate e, per questo, spiega Vico, in Grecia si dissero *paradeigmata* e a Roma *exempla*.

Appresso – tuttavia – vennero le pene benigne, praticate nelle repubbliche popolari, dove comanda la moltitudine, la quale, perché di deboli, è naturalmente alla compassione inchinata [...]. Finalmente si venne alle monarchie, nelle qual' i principi godono di udire il grazioso titolo di "clementi"²⁵⁰.

Si dovrà concludere, perciò, che la compassione non appartiene per natura al cuore dell'uomo, come pensavano invece Mandeville e Rousseau, dovendosi essa escludere completamente dai costumi e dalle leggi delle prime età degli uomini (ossia l'età degli dèi e l'età degli eroi).

Ciò nonostante, rimangono dei dubbi: davvero si può pensare che nell'uomo sia completamente assente ogni ripugnanza naturale nel veder soffrire e morire un altro uomo o un altro essere vivente? Giacché questo, e non altro che questo, è la compassione: ripugnanza nel veder soffrire l'altro, identificazione con esso e con la sua sorte, motivo per cui la pietà non può nemmeno essere ridotta all'amore – esso sì, senza dubbio, naturale – dei genitori verso i propri figli (il quale anch'esso, tuttavia, si noti, è messo in questione, nelle età più arcaiche, dal potere assoluto del padre sulla propria famiglia), né all'empatia, ch'è condivisione dei successi e delle sventure, che gli amici nutrono uno per l'altro. Può darsi, infatti, che tali sentimenti siano da comprendere entro la compassione, o che la compassione abbia in certo modo a che fare con essi, visto che amare i propri figli significa soffrire quando stanno male, e condividere le gioie e i dolori dell'amico significa comunque identificarsi con lui; ma la compassione è fenomeno più generale, per il fatto che può essere rivolta anche verso gli estranei e persino verso gli animali. Ma in che cosa consiste dunque la compassione? Com'è possibile, cioè – giacché a questo, in fondo, si riduce il problema – provare dolore per il dolore di un animale o di un estraneo, di un essere cioè che non ha alcun

²⁵⁰ Vico, *La scienza nuova*, IV, *Ultime prove le quali confermano tal corso che di nazioni*, cit. p. 641-642.

rapporto con noi e col nostro amor proprio? *Vi è un qualche costume, anche degli antichi popoli, in cui è possibile scorgere proprio questa passione come suo presupposto?*

Il soffrire dinanzi alla sofferenza, al dolore, alle sventure, alla morte di un altro è in realtà possibile soltanto in virtù della *fragilità* che tutti, uomini e animali, accomuna. Ci si ricordi infatti di ciò che diceva Rousseau a proposito del diritto naturale, ch'egli, come si è visto, intendeva fondare sulla pietà, e del fatto che per Rousseau anche agli animali vada estesa la sfera della giustizia, poiché anch'essi sono esseri *sensibili*, di cui pertanto si deve avere compassione. Non è infatti la sofferenza o la fragilità soltanto che muove alla compassione, bensì anche il fatto che quell'essere che soffre *sente* la propria sofferenza, *sente* di essere fragile, "sente di essere fatto di carne", come diceva Seneca (*Ep. 121*), *sente* di essere vicino alla morte, per quanto possa anche non saperlo. E in questo sentire il sentire che l'altro ha del proprio dolore consiste appunto l'*identificazione emotiva*, ch'è la caratteristica che distingue la compassione dalle altre passioni.

Eppure, a ciò potrebbe presentarsi un'obiezione: il fatto che noi non abbiamo accesso al dolore dell'altro, sicché non possiamo neppure sapere se l'altro (uomo o animale) provi dolore. Un'aragosta che viene gettata nell'acqua bollente, prova dolore? Ora tutti coloro che usano mangiare aragoste, dice Wallace, si tranquillizzano pensando che, secondo ciò che sostengono gli scienziati, le aragoste, avendo un sistema nervoso completamente diverso dal nostro, essendo prive di corteccia cerebrale, non provano alcun dolore nell'essere bollite, se non minimo. In realtà, le cose, anche dal punto di vista scientifico, non sembrano così semplici, visto anche che la corteccia cerebrale è adibita alle funzioni più complesse della nostra mente, come per esempio il linguaggio, mentre il dolore è un'esperienza affatto primitiva.

Lo stesso però, dopo tutte le intellezioni astratte, resta il fatto di quel coperchio sbatocchiato freneticamente, di quel patetico aggrapparsi al bordo della pentola. In piedi davanti ai fornelli è difficile negare in modo significativo che quello è un essere vivente che sta provando del dolore e vorrebbe evitare/sfuggire l'esperienza dolorosa. Per la mia mente profana, il comportamento dell'aragosta nella pentola sembra l'espressione di una preferenza; e potrebbe essere benissimo che la capacità di formarsi delle preferenze sia il criterio decisivo per la vera sofferenza²⁵¹.

In realtà, non vi sono altri criteri per capire se un essere stia soffrendo o no: se un uomo venisse gettato nell'acqua bollente, non si comporterebbe forse circa allo stesso modo dell'aragosta? Eppure, nessuno metterebbe in dubbio il fatto ch'egli stia vivendo un'esperienza estremamente dolorosa. Le aragoste mostrano, attraverso certi segni, di provare determinate emozioni, di preferire i luoghi bui ai luoghi luminosi, di avere paura, e di

²⁵¹ Wallace, *Considera l'aragosta*, in Id. *Considera l'aragosta e altri saggi*, trad. it. di Adelaide Cioni, Torino, Einaudi, 2014, cit. p. 281.

preferire l'acqua di una certa temperatura. Come non sarebbero in grado di provare dolore se immerse nell'acqua bollente?

Il problema, tuttavia, per quanto riguarda la compassione, rimane: se essa consiste nell'identificarsi con la sofferenza altrui, ma nessuno ha accesso al dolore dell'altro, com'è possibile la compassione? E' veramente il dolore ciò che spinge all'identificazione con la sorte di un altro essere vivente? O vi è anche qualcos'altro? A ciò si potrebbe rispondere che, se la mente è in grado di sottilizzare e di sostenere che le aragoste non provano dolore, all'animo nostro è sufficiente il sentire l'aragosta dibattersi nella pentola per identificarci con essa e compatirla; e, di fatto, una tale esperienza risulta sgradita per chiunque, anche per i più accaniti mangiatori di aragoste. Ma forse, ciò che muove alla compassione è semplicemente il veder una vita andarsene, il vedere gli occhi di un animale richiudersi per l'ultima volta, il vedere la crudeltà della vita e della natura agire su di esso, giocare con il suo corpo e le sue membra. Come dice Simone Weil, la capacità di provare pietà è legata all'amore che si ha per la vita: chi non dà importanza alla vita, non è in grado di compatire²⁵².

Ma che cosa – ci si chieda – spaventa così tanto nella fragilità e nella sofferenza di sé e dell'altro? Non forse l'essere risospinti dalla morte e dalla distruzione nell'*insensatezza*, alla quale invano si cerca rimedio nelle relazioni sociali e nel lavoro? Ciò gli uomini, e fors'anche gli animali, l'intendono, come si può vedere se si considera un gesto che gli uomini fanno da sempre, siano essi barbari o civili: la *sepoltura*. La pratica di seppellire i morti è infatti considerata anche da Vico come uno dei principii della civiltà, assieme ai matrimoni e alla religione, di modo che se il diritto naturale, pur essendo sempre basato su una sorta di senso comune, su una sorta di percezione istintiva del giusto e dell'ingiusto, cambia per Vico a seconda dello stadio in cui una civiltà si trova; non mutano però questi principii, che segnano il discrimine tra il mondo degli uomini e il mondo degli animali, e senza i quali gli uomini non possono che regredire nello stato – che Vico chiama *eslege* o “dei giganti” – che precede la civiltà, anche la più barbara.

Osserviamo tutte le nazioni così barbare come umane, quantunque, per immensi spazi di luoghi e tempi tra loro lontane, divisamente fondate, custodire questi tre umani costumi: che tutte hanno qualche religione, tutte contraggono matrimoni solenni, tutte seppelliscono i loro

²⁵² Chi è soggiogato e come trasformato dalla forza, dice Weil nel saggio *Iliade. Il poema della forza*, non è possibile che possa dimostrarsi pietoso verso chi, supplice, gli implora di risparmiargli la vita. Ciò per il fatto che il soldato è assuefatto all'idea di morire, vede la morte continuamente dinanzi a sé, non in un futuro indeterminato, ma nel giorno, nell'istante successivo: questa assuefazione ha così annullato in lui ogni desiderio di vita, sicché non gli può che parer assurdo che vi sia qualche altro che, in tutto questo scenario di morte e di distruzione, voglia ancor vivere. “Il possesso delle armi da una parte e la loro mancanza dall'altra tolgono quasi ogni importanza ad una vita minacciata; in che modo colui che ha distrutto in sé il pensiero di quanto gli sia caro vedere il nuovo giorno, potrebbe rispettarlo in questo lamento umile e vano?” Weil, *Iliade. Il poema della forza*, a cura di Mauro Trentadue, Milano, Farina Editore, 2020. Si noti che anche Mandeville aveva legato la capacità di compatire con l'importanza che si assegna alla vita, ma nel modo opposto, sostenendo cioè che soltanto chi è in grado di provare pietà, può dare davvero importanza alla vita ch'è il lui e negli altri e, quindi, rispettarla.

morti; né tra nazioni, quantunque selvagge e crude, si celebrano azioni umane con più ricercate cerimonie e più consegrate solennità che religioni, matrimoni e sepolture²⁵³.

Ora, se è chiaro il ruolo che la religione e il matrimonio hanno all'interno della civiltà secondo Giambattista Vico, meno chiaro è il ruolo della sepoltura.

La religione è, difatti, quel fattore, l'unico propriamente, che permette alla civiltà di nascere, essendo il timore di dio in realtà l'unico mezzo per ridurre in società degli uomini selvaggi, che vivono da bruti nelle selve e sono abituati a dar libero sfogo alle proprie passioni, poiché non vi è nulla che imponga loro un freno. Infatti, la prima conseguenza di ciò (del timor di dio) fu la regolazione della sessualità e la costituzione delle famiglie mediante i matrimoni, i quali hanno, all'interno di una società, un ruolo assai importante anche per il fatto che permettono ai fanciulli di ricevere un'educazione, che fa tutta la differenza tra un uomo selvaggio e un uomo civile. Come potrebbe, infatti, un bambino imparare a parlare e a pensare e a regolare le proprie passioni, onde vivere poi come un uomo civile e non come quei giganti che, a detta di Vico, vivevano anticamente nelle selve, così come ancora alla sua epoca vivevano i Patagoni; senza ricevere un'educazione?

Perciocché, quanto è per tali genitori, non tenedogli congiunti niun vincolo necessario di legge, essi vanno a disperdere i loro figliuoli naturali, i quali, potendosi i loro genitori ad ogni ora dividere, eglino, abbandonati da entrambi, deono giacere esposti per esser divorati da' cani; e, se l'umanità o pubblica o privata non gli allevasse, dovrebbero crescere senza avere chi insegnasse loro religione, né lingua né altro umano costume²⁵⁴.

In realtà, un bambino non può neppure imparare a camminare con un'andatura eretta, se non vi è nessuno che glielo insegna o lo mette nelle condizioni d'apprenderlo, come dimostrano i casi di quegli *enfants sauvages* che furono talvolta ritrovati nei boschi d'Europa nell'epoca moderna²⁵⁵. La società richiede la conservazione e la suddivisione delle famiglie – su cui poi

²⁵³ Vico, *La scienza nuova*, I, *De' principi*, cit. p. 220-221.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 223.

²⁵⁵ Tali casi sollevarono tra i filosofi un esteso dibattito concernente il problema, insolubile, di discernere ciò che nell'uomo è naturale da ciò che è artificiale e deriva dall'educazione, ossia la domanda di che cosa fosse l'uomo nello *stato di natura*. Anche Rousseau discusse questi casi di *homines feri* (nella definizione di Linneo) nella Nota III del *Discorso sulla disuguaglianza*, negando che in essi fosse da ravvisare l'immagine dell'uomo nello stato di natura: infatti, se pur è vero che l'uomo non può imparare da solo a camminare con un'andatura eretta, non per questo se ne deve dedurre che egli sia fatto *per natura* a camminare a quattro zampe, come si sono trovati di fatto alcuni fanciulli cresciuti nei boschi senza alcun contatto con la società, anche perché la conformazione del corpo e, soprattutto, la posizione della testa rispetto alla spina dorsale, lasciano supporre piuttosto il contrario: se l'uomo fosse cioè destinato dalla natura a camminare a quattro zampe, sarebbe costretto a guardare continuamente in terra, cosa in realtà affatto svantaggiosa per la sua sopravvivenza. I casi citati da Rousseau sono quelli di un bambino allevato dai lupi e ritrovato nel 1334 vicino a Hesse, di un altro fanciullo ritrovato a vivere cogli orsi in Lituania nel 1694, di un selvaggio dell'Hannover condotto poi nella corte d'Inghilterra, e, infine, di altri due selvaggi ritrovati tra i boschi dei Pirenei. Per alcuni di loro vennero fatti dei tentativi per insegnar loro a camminare e a parlare, ma senza successo. Su questo tema cfr. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cap. V, p. 263.

si costituiscono le città – e richiede, altresì, l’educazione dei bambini: per questo sono necessari i matrimoni.

Ma quale sarebbe invece l’utilità delle sepolture? Nella sezione dedicata ai principii, che sono appunto la religione, i matrimoni e le sepolture – principii così della società, come della scienza nuova che Vico intende delineare nella sua opera – egli si limita a descrivere quanto terribile sarebbe l’umana vita se i corpi delle persone defunte giacessero per i campi e per le strade, esposti, insepolti, ai corvi e ai cinghiali.

Finalmente, quanto gran principio dell’umanità sieno le sepolture, s’immagini uno stato ferino nel quale restino insepolti i cadaveri umani sopra la terra ad esser esca de’ corvi e cani; ché certamente con questo bestiale costume dee andare di concerto quello d’esser incolti i campi nonché disabitate le città e che gli uomini a guisa di porci anderebbono a mangiar le ghiande, colte dentro il marciume de’ loro morti congiunti²⁵⁶.

Si noti l’accostamento, testimoniato dall’uso della stessa espressione, operato da Vico tra i matrimoni e le sepolture, o, per meglio dire, tra la conseguenza dell’assenza dei matrimoni e quella dell’assenza delle sepolture: se nel primo caso essa è l’abbandono dei bambini al loro destino, nel secondo è l’abbandono dei corpi alla decomposizione: nello stato ferino, cioè, sia i fanciulli che i cadaveri sarebbero abbandonati ai corvi e ai cani. Non v’è dubbio che in tali condizioni la vita umana sarebbe impossibile, perché non sarebbe, propriamente, *umana*. Ma perché non sarebbe umana? Qual è insomma il significato delle sepolture, per cui senza di esse la vita sarebbe da considerarsi disumana?

La sepoltura, in fondo, è un gesto di pietà, che mai, neppure nei momenti più tragici, neppure nella guerra, vien meno. Al di là, infatti, dell’odio per il nemico, della retorica che oppone le parti, del linguaggio, persuasivo davvero, della violenza; al di là anche della puntigliosità e crudeltà dei costumi eroici descritti da Vico, vi sono altri costumi, altre pratiche, che quasi paiono essere in conflitto con quelli e che si fondano, evidentemente, sulla consapevolezza della fragilità che tutti accomuna, e della morte che tutti pareggia. Tale conflitto, quasi di una morale con un’altra, di un diritto con un altro è, come nota Antonio Prete, il tema centrale dell’*Antigone* di Sofocle.

Antigone è condannata per aver “onorato la pietà”: l’esercizio della compassione, il suo rito, appartiene a un ordine che la politica, con le sue leggi, non comprende. Ma il corpo dell’altro, cessando di vivere, torna in quel prima delle leggi, in quell’enigma, appunto, che è la fonte stessa delle “altre” leggi, quelle non scritte. Da quel fondo giunge alla fanciulla l’impulso a compiere il suo gesto, che è rito e compassione, insieme, affermazione di un legame e osservanza di una legge che è oltre la legge della città²⁵⁷.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 224.

²⁵⁷ Prete, *Compassione. Storia di un sentimento*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015, cit. p. 28.

La compassione è sempre, non soltanto nell'*Antigone*, esclusa dalle leggi e dalla ragion di Stato (che Vico chiama *civilis aequitas*, contrapponendola alla *naturalis aequitas*), e anzi in conflitto con esse. Non s'è mai sentito – o almeno ciò è molto raro – che la pietà per gli uomini che inevitabilmente sarebbero morti, abbia spinto un Capo di Stato a desistere dal fare una guerra; e anche ammesso che un Capo di Stato possa rinunciare alla guerra, ciò farebbe non certo per compassione, bensì per altri tipi di considerazione, ossia per convenienza e interesse politico: insomma sempre per ragioni di Stato. La compassione viene in genere accantonata, perché ritenuta, nella retorica di guerra, un sentimento proprio di uomini deboli ed effeminati, mentre la guerra, con le sue ragioni, viene senz'altro ritenuta *necessaria* – e necessaria, si badi, per la pace –, sicché vero uomo, uomo virile, uomo coraggioso viene ritenuto chi, consapevole dell'ineluttabilità della guerra, nonché della giustizia della causa per cui combatte, riesce a resistere ai moti della compassione.

Eppure, proprio nella guerra, proprio nel “tempo tragico”, come la definisce Antonio Prete, in cui gli uomini agiscono sulla base di altri valori – valori basati sull'odio del nemico, sulla volontà di vendetta e di gloria – ancora s'insinua la compassione, con i valori a essa riconducibili: anche in guerra è considerato un *dovere* dar sepoltura ai morti (anche ai nemici), fornire le giuste cure ai feriti e un degno trattamento ai prigionieri²⁵⁸. Ed è proprio questo (ossia il trattamento riservato ai morti, ai feriti, ai prigionieri) a costituire il discrimine tra una guerra rispettosa del diritto e una guerra completamente ingiusta – tra l'*umanità* e la *barbarie* in guerra. Per questo Antigone vuole seppellire il corpo del fratello ucciso: *impedire la sepoltura di un uomo significa di fatto escluderlo dall'umanità, calpestare la sua dignità di uomo*.

Antigone ha compassione del fratello morto e vuole seppellirlo contrapponendosi all'ordine di Creonte, re di Tebe, ch'era quello di lasciare il cadavere in pasto agli animali, perché considerato cadavere d'un traditore. Una legge diversa, una legge immortale ed eterna, in quanto discendente dagli stessi dèi, Antigone oppone alla fierezza e crudeltà di Creonte, la cui condotta si basa invece sulla cosiddetta “ragion di Stato”, e su dei valori che Vico e Leopardi definiscono eroici e propri di tutte le società antiche. Ma allora non s'ha forse da dire che anche in queste società arcaiche, così spietate, così dure, così crudeli, governate da religioni violente e severi costumi, si percepisce talvolta anche la voce della pietà? E non è la sepoltura, come sostiene anche Vico, un costume diffuso presso tutti i popoli, tanto che mancando essa, si esce inevitabilmente dall'orizzonte dell'umanità? Che vuol dir ciò?

Che il richiamo della compassione continua a sussistere anche nei tempi più tragici e violenti, anche nelle società dai costumi più barbari, anche negli uomini che si sono abituati a uccidere in ragione del mestiere che svolgono; infatti, è un atto di compassione seppellire i morti, che

²⁵⁸ “La compassione è, nel tempo tragico, la tenuta di uno sguardo e di una relazione: il corpo del ferito, dell'ucciso, non è spogliato del suo nome, della sua appartenenza alla terra dei viventi, non è deprivato della sua singolarità, della sua esperienza dolorosa, e per questo è riportato nell'orizzonte del visibile, e della prossimità. Il suo dolore, o la sua privazione di vita, si fanno tempo e respiro del dolore altrui. Una pietà prende forma contro il gelo della spietatezza. Una presenza prende volto, nell'anonimia e nella serialità della distruzione, nella danza macabra della sparizione. E chiede, quella presenza, di essere accolta, e custodita”. Prete, *Compassione. Storia di un sentimento*, cit. p. 26.

sono, d'altronde, il vero volto della guerra, ciò che rimane della retorica che accompagna ogni guerra. Ma per quale ragione si ha compassione per i morti? A che cosa può giovare per loro essere oggetto di compassione? Per quale ragione non si ha compassione piuttosto per i vivi? Se fosse così, certo non vi sarebbero le guerre e le violenze e le iniquità. Si è, con ciò, alla presenza di un *paradosso*.

In virtù della presenza della compassione in ogni società, dalle più antiche e barbare, alle più moderne e civili, si deve supporre che la compassione sia presente sempre nel cuore di ogni uomo, e possa pertanto essere assunta come fondamento di una legge eterna, immutabile e divina, sebbene i costumi e i valori e le leggi dei vari popoli cambino nel tempo e differiscano in base al grado di sviluppo della società, per modo che si deve affermare essere l'equità e la clemenza proprie soltanto di società divenute ormai più civili e umane. Ciò nonostante, l'incapacità della compassione di impedire le violenze e le guerre mette in dubbio la sua universalità. Già Mandeville aveva notato un simile paradosso quando si era chiesto, ne *La favola delle api*, per quale ragione gli uomini continuano a mangiare carne, quando l'orrore che si prova nel veder soffrire un animale – e cioè la compassione che si prova verso di esso – dovrebbe trattenerne²⁵⁹.

La risposta di Mandeville, che, come Rousseau, considera la compassione come un sentimento naturale nell'uomo, faceva leva su due elementi: il fatto che la compassione si esercita verso quegli esseri che soffrono e la cui sofferenza noi possiamo però vedere e udire; l'abitudine che conduce chi per mestiere uccide gli animali o lavora le loro carni ad ignorare i moti di compassione che pur sorgono nel loro animo. Così, mentre chi mangia carne può mettere a tacere ogni moto di compassione rifiutandosi di pensare a tutto ciò che v'è dietro il piatto che mangia, chi invece gli fornisce il pasto è ormai sordo, alla voce della pietà, a causa dell'assuefazione. D'altronde, s'è detto, l'animo umano è percorso da moltissime passioni, tutte diverse tra loro, sicché la pietà, per potersi affermare, deve prevalere su tutte le passioni che le si contrappongono, e anche – si può aggiungere – sulla superficialità di pensiero e di sentimenti, sulla voglia di denaro e sulla necessità di sopravvivere, che spingono gli uomini ad accettare qualsiasi tipo di lavoro. Non ci si deve sorprendere, pertanto, che la compassione non sia sempre efficace, e che spesso gli uomini si facciano guidare da valori e principii completamente diversi da essa. Allo stesso modo non ci si deve stupire se la compassione abbia di rado impedito agli uomini di farsi guerra e di distruggersi tra loro, dal momento che chi decide la guerra, non potendo vedere i suoi soldati morire sul campo, non può neppure averne compassione, cosicché si regolerà sulla base di altre considerazioni e di altri valori, che con la compassione hanno invero poco a che fare – e nell'uomo, i valori ch'egli assume, la morale cui aderisce sono tutto.

²⁵⁹ Nel saggio di Wallace *Considera l'aragosta* si ritrova la stessa questione, a dimostrare, se ce ne fosse bisogno, l'attualità di ciò che dice Mandeville sulla pietà e sulla pratica di mangiar carne. Wallace si domanda se tutti coloro che mangiano, con tranquillità di coscienza, l'aragosta, si siano mai chiesti se quest'animale soffre effettivamente quando viene immerso nell'acqua bollente, come gli estremi tentativi di uscire dalla pentola farebbero supporre, e se si siano dati una risposta soddisfacente. La verità è che gli uomini, pur di continuare a mangiare carne, sarebbero pronti ad acquietarsi la coscienza credendo a qualunque persona (esperta o presunta tale) fornisca loro delle argomentazioni, anche poco credibili, che gli animali non provano dolore come lo proviamo noi. Il fatto è che, tuttavia, la questione se l'aragosta soffra davvero quando viene bollita, non è ancora stata risolta dagli scienziati.

È per queste ragioni che la compassione è stata sopra definita un *sentimento secondo*, in quanto sorge e guida le azioni umane soltanto se non vi è un qualche altro fattore (altre passioni, altri valori assunti, com'è ovvio, acriticamente) che lo impedisce; ovvero sorge *dopo*, quando tutto è compiuto, come nelle battaglie, quando i morti e i feriti che giacciono sul fango mostrano il vero volto della guerra. E allora la compassione è quel sentimento che spinge gli uomini a seppellire i morti e a soccorrere i feriti, ma non già a fermare la guerra, visto che questo dipende da altre considerazioni.

Ma qual è, infine, il legame della compassione con la sepoltura? Che è come chiedersi: perché si ha compassione per i morti? Si noti che, nel momento in cui una persona cara ci lascia, la *pietà* che proviamo per lei ch'è stata abbandonata dalla vita, che non è più, è buona parte del dolore che proviamo. Fa certamente parte del dolore e dello sgomento della perdita anche l'impossibilità di rivedere un volto familiare, ma forse più dolorosa ancora è l'identificazione che noi facciamo col defunto e con la sua sorte – che sarà, presto, anche la nostra. La sepoltura è, dunque, un gesto di *pietà*, ed è il dolore della pietà quello che si prova in un funerale, o anche alla vista di un cadavere: anch'egli ha vissuto, come me che vivo ora; e ora il suo corpo è freddo e immobile come un sasso.

La sepoltura è un gesto di pietà rivolto a chi non è più e non può sentire né comunicare con coloro che lo piangono; è un tentativo di trattenere, con il ricordo, una vita che se ne va nel nulla dell'insensatezza e dell'assenza di significato; *è un tentativo per dire che quella persona era pur importante per qualcuno, che la sua vita non è stata, in fondo, del tutto vana.*

Si avverte l'insensatezza, si sente, se ne percepisce il pericolo e la minaccia nonostante le attività e i divertimenti che la società propone in gran numero e che distolgono l'uomo dal pensare; di fatto la morte è ovunque, cosicché è sufficiente aguzzare la vista per scorgerla: essa è l'uccellino caduto dal nido, la lucertola o il topo ucciso da un gatto, oppure il riccio rimasto schiacciato su una delle nostre strade, e ridotto quasi a una foglia, una foglia sottilissima ch'è diventata una cosa sola con l'asfalto, che non conserva ormai più nulla dell'animale che era – chi mai direbbe che essa, un tempo, era qualcosa di *vivo*?

Anche di tali esseri, che ordinariamente non vengono nemmeno notati, si può avere compassione. Non è triste, infatti, constatare, che quell'essere, che prima era vivo e poteva vedere il mondo ed essere parte dell'esistenza, ora non può più, poiché i suoi occhi sono vuoti, le sue membra inutili, il suo corpo come rimpicciolito. Egli ha perso il suo sguardo sul mondo e la sua vita è stata inghiottita dall'insensatezza; ed è come se egli non fosse mai stato: anche il suo corpo, o quel che ne resta, scomparirà. È questa constatazione che genera il sentimento di pietà, e la sepoltura è come una ribellione all'insensatezza e all'annientamento, essendo anche, come dice Vico, concretamente, un sottrarre il corpo al destino, cui sono destinati tutti i corpi morti in natura, d'esser mangiato dagli altri animali; un sottrarlo, cioè, alla legge stessa della natura e alla sua *indifferenza*.

12. Compassione verso i morti

Nei primi capitoli del *Laelius* di Cicerone i personaggi discutono su come si debba sopportare il dolore per la perdita di un amico con dignità e grandezza d'animo; la stessa che Lelio dimostra per la perdita subita, da pochi giorni, dell'amico Scipione. Egli, mentre ammette la gravità della perdita e la difficoltà di superare il lutto, e mentre si augura che l'amicizia che l'univa a Scipione sia tra quelle – poche – che verranno ricordate dai posteri (rare sono infatti le amicizie vere); dichiara che egli non intende mancare dei propri doveri di cittadino e di senatore, e che soggiacere oltremodo al dolore sarebbe di per sé un atto egoistico non degno di un amico vero, quale egli fu nel suo rapporto con Scipione. Se infatti la morte non è un male – e che non sia un male è una certezza, dato che, e nel caso che l'anima sia immortale, e nel caso che non lo sia, il defunto non avrà, dopo di essa, più nulla da patire – il soffrire per la morte di una persona cara, in realtà, è *egoistico*, per il fatto che tale sofferenza sarebbe da attribuirsi all'immenso vuoto che la mancanza di quella persona ha aperto nel nostro cuore, non già ad un vero dispiacere per il male da essa patito, visto che la morte non è un male.

Se è vero che dopo morti, l'anima dei migliori vola più facilmente come dalla prigione e dalle catene del corpo, chi, secondo noi, avrà avuto un cammino verso gli dèi più facile che Scipione? Ecco perché piangerne la sorte si addice piuttosto all'invidioso, temo, non all'amico. Se invece è più fondata la teoria secondo cui la morte è la stessa per l'anima e per il corpo e non sopravvive nessuna forma di sensibilità, allora come nella morte non c'è alcun bene così non certamente c'è alcun male. Quando si perde la sensibilità, infatti, è come se non si fosse mai nati²⁶⁰.

Se si soffre quindi per la scomparsa di una persona cara, ciò accade per la nostra incapacità di portare il dolore con dignità e di superarlo, per quanto possibile; ossia accade per la nostra incapacità di vivere senza quella tale persona, di bastare a noi stessi. Noi soffriamo per noi, dunque, non per quella persona che c'era tanto cara, poiché essa non ha subito, dalla morte, alcun danno. Nell'ipotesi peggiore, infatti, la morte l'ha privata della sensibilità. Che l'anima però sia immortale, è l'autorità di un filosofo come Platone, a cui si aggiunge anche l'autorità dei Pitagorici, a confermarlo. Se ciò poi non fosse sufficiente per qualcuno, vi sarebbe anche il consenso universale dei popoli, i quali tutti, come si può evincere dai loro riti, mostrano di credere all'immortalità dell'anima, a confermarlo.

L'argomento del consenso universale in rapporto all'immortalità dell'anima viene enunciato da Cicerone, oltre che nel *Laelius*, dov'è soltanto accennato, anche in altre opere, come, per esempio, nel I libro delle *Tusculanae disputationes*; ma l'argomento è presente anche in Vico, nella *Scienza nuova*, dove è accostato all'altro argomento, sempre basato sul consenso universale dei popoli, in favore dell'esistenza di una qualche divinità. I due argomenti, in realtà, sono strettamente legati tra loro, ed anzi quasi si confondono, essendo la fede

²⁶⁰ Cic., *Lael.*, IV, 14.

nell'esistenza di dio e quella nell'immortalità dell'anima correlate, di modo che l'una non può stare senza l'altra: non avrebbe senso, dice Vico, credere nell'immortalità dell'anima senza credere nell'esistenza di dio. D'altronde, entrambe le credenze sono, come detto, per Vico, principii fondamentali della civiltà, del mondo umano, del mondo delle nazioni, visto che tutti i popoli, anche quelli più selvaggi e barbari hanno una qualche religione e seppelliscono i propri morti. Per questo, in molti luoghi della *Scienza nuova* v'è il richiamo ad una *Lettera* di Cicerone, che ad Attico, ch'era epicureo, diceva non poter egli ragionare del diritto e delle leggi per il fatto di non credere in una Provvidenza ordinatrice del cosmo, bensì solo in certi dèi indifferenti alle vicende umane.

Ora, ancorché, ovviamente, si possa mettere in dubbio il fatto che l'argomento del consenso universale sia sufficiente per dimostrare questi assunti, ciò nondimeno si deve senz'altro credere che essi siano, assieme ai matrimoni, alla base di ogni società, cosicché la civiltà non potrebbe sussistere se tali principii venissero a mancare. Ed è, questo, certamente un possibile modo di leggere Vico e ciò ch'egli afferma sulla religione e sull'immortalità dell'anima: non si è certo obbligati a credere in ciò e a considerare i dogmi e il culto dei propri concittadini o di altri popoli come delle prove sufficienti; e tuttavia, se si vuol vivere in società, se si vuol *restare umani*, occorre credere in dio e nell'immortalità dell'anima, o almeno mostrare di farlo, poiché, caduti questi principii, il mondo delle nazioni è destinato a finire e l'umanità destinata a disperdersi nuovamente nelle selve. Emblematico è, a questo proposito, l'appellativo che Vico rivolge a Spinoza, come confutazione della sua filosofia: "rifiuto di tutte le repubbliche", per esser egli uomo senza religione.

In un brano compreso tra le pp. 4277 e 4279 dello *Zibaldone* del 1827, Leopardi sviluppa una critica molto accurata proprio dell'argomento del *consensus omnium*, e proprio a partire dai riti funebri e dal dolore – il più profondo che l'uomo possa provare – che ognuno sperimenta quando perde una persona cara; ch'è lo stesso presupposto su cui facevano leva i sostenitori del consenso universale circa la sopravvivenza dell'anima dopo la morte. Tali riti e il pianto e il dolore che si provano in tali circostanze non depongono in favore della credenza nell'immortalità dell'anima, bensì al contrario: perché piangere infatti se si crede che la morte non sia un male per il defunto? Se si crede che la sua anima viva ancora? E si noti che, come ricorda Leopardi, il primo impulso, ch'è poi quello legato direttamente alla natura, è proprio quello di piangere e di addolorarsi per il defunto; se invece si resiste, portando con dignità il proprio dolore senza cedere alla disperazione, ciò avviene solo per un ragionamento successivo, il quale può convincerci che, essendo l'anima immortale, non v'è ragione di dolersi. E anche l'argomento avanzato da Lelio nel dialogo ciceroniano, che ci si rattrista non per il male subito, con la morte, dal defunto, ma per il male che *noi* abbiamo subito con la perdita di quella tale persona, non è, stando a quel che scrive Leopardi, completamente vero. Si soffre certamente per la perdita di una persona cara, per esempio per la perdita di un amico com'era Scipione per Lelio, per il *vuoto* ch'essa lascia e per il pensiero, angosciante, di un addio che è definitivo – per il pensiero del *mai più* –; ma si soffre soprattutto, in realtà, *per il defunto*, per il pensiero cioè del male irreparabile, assoluto che gli è capitato, e che travolgerà

un giorno anche noi che oggi piangiamo. E se si giunge a convincersi che la morte effettivamente non è un male, che a quella persona che è morta non è accaduto nulla di male, in realtà non si piange.

Il dolore che si prova, dunque, è il dolore della compassione. Si piange per la persona che non c'è più, perché ci si identifica con essa e con la sua sorte.

Allegano in favore dell'immortalità dell'animo il consenso degli uomini. A me par di allegare questo medesimo consenso in contrario, e con tanto più di ragione, quanto che il sentimento che io sono per dire è un effetto della sola natura, e non di opinioni o di raziocinii o di tradizioni; o vogliamo dire è un puro sentimento e non è un'opinione. Se l'uomo è immortale, perché i morti si piangono? Tutti sono spinti dalla natura a piangere la morte dei loro cari, e nel piangerli non hanno riguardo a se stessi, ma al morto; in nessun pianto ha men luogo l'egoismo che in questo²⁶¹.

Impossibile sapere quale sia il riferimento polemico di Leopardi in questo passo; si può congetturare però che il soggetto di quel verbo "allegano" (che è la parola con cui il brano si apre) sia proprio Cicerone, le cui opere, compreso il *Laelius*, erano ben conosciute da Leopardi; e difatti, già in questo primo paragrafo citato, egli distrugge a una a una le argomentazioni utilizzate dall'Arpinate. Il sentimento, e non le opinioni o le tradizioni o i raziocini, è ciò cui si deve prestar fede, poiché il sentimento viene dalla natura, è un segno della natura; è su di esso, pertanto, che si deve valutare che cosa gli uomini credono istintivamente sulla morte: il pianto per la morte dei propri cari è un segno inequivocabile del fatto che per gli uomini la morte è un *male*, ch'è un male l'uscir di vita; e ciò per *natura*.

Il dolore che si prova è un dolore tutto rivolto al defunto, e non a sé stessi: questo dolore e i pianti e i gesti che accompagnano il rito sono ciò che di meno egoistico si possa trovare nell'uomo e nel suo mondo; anzi, non è possibile trovare, in questi gesti, nessuna ombra di egoismo. È estremamente significativo che Leopardi, convinto dell'universale diffusione dell'egoismo tra gli uomini (e ciò soprattutto nella società moderna) e dell'impossibilità di trovare nell'uomo delle passioni che non si possano ricondurre all'amor proprio, affermi, in una delle ultime pagine dello *Zibaldone*, che vi è, nell'uomo, un sentimento non egoistico: e questo è la *pietà* per i morti. Gli uomini soffrono per l'estrema disgrazia, l'ultima, la definitiva, accaduta a coloro che non sono più, in modo sincero.

Coloro medesimi che dalla morte di alcuni ricevono qualche grandissimo danno, se non hanno altra cagione che questa di dolersi di quella morte, non piangono; se piangono non pensano, non si ricordano punto di questo danno, mentre dura il loro pianto. Noi c'inteneriamo veramente sopra gli estinti. Noi naturalmente, e senza ragionare; avanti il ragionamento, e mal grado della ragione; gli stimiamo infelici, gli abbiamo per compassionevoli, tenghiamo per misero il loro caso, e la morte per una sciagura²⁶².

²⁶¹ Leopardi, *Zibaldone*, p. 4277, 9 aprile 1827.

²⁶² *Ibidem*.

Ritorna in questo brano del 1827 la compassione intesa come sentimento non egoistico; e ciò dopo gli innumerevoli tentativi, che Leopardi aveva compiuto negli anni precedenti, di ricondurla all'amor proprio, per ragioni di tipo teoretico (l'origine delle passioni umane dev'essere una) e forse anche per via della reale difficoltà di trovare negli uomini dei comportamenti che siano veramente scevri di egoismo – e di qui la diffidenza verso tutti quei comportamenti degli uomini che, in apparenza, sono altruistici. Ma è proprio l'osservazione dei comportamenti degli uomini durante il lutto a persuadere Leopardi dell'impossibilità di trovare nel pianto per i morti anche solo una traccia di egoismo: nel brano riportato, infatti, Leopardi ciò lo ripete spesso, quasi a voler convincere innanzitutto sé stesso.

Quale sarebbe infatti il vantaggio di piangere i morti? Anche quell'autocompiacimento che per Leopardi è parte del gesto di compatire e al quale è da ricondurre quella dolcezza che pur appartiene alla compassione, e che gli aveva permesso nel 1823 (in particolare nel trattatello su Omero e l'epopea) di collegare la compassione all'amor proprio, ora, dinanzi ai morti, scompare. Il sentimento, che si prova durante un lutto per una persona cara o per un animale cui si era particolarmente affezionati, è un sentimento *sincero*. Al dolore per la perdita, ossia per il fatto di non poter più parlare con quella persona, di non poterla più vedere né toccare né abbracciare – fatto che forse si può definire egoistico, come dice Lelio nel dialogo ciceroniano – si accompagna la *pietà* verso di essa, ossia un dolore ad essa tutto rivolto, e dovuto al semplice fatto che quella tal persona *non è più*. Ed è questo dolore, che implica un'identificazione col defunto, ciò che, in realtà, ci fa piangere.

Aver compassione per chi non è più è però una contraddizione:

Ma se crediamo questo, perché lo piangiamo? Che compassione può cadere sopra uno che non è più? – Noi piangiamo i morti, non come morti, ma come stati vivi; piangiamo quella persona che fu viva, che vivendo ci fu cara, e la piangiamo perché ha cessato di vivere, perché ora non vive e non è. Ci duole non ch'egli soffra ancora cosa alcuna, ma che egli abbia sofferto quest'ultima e irreparabile disgrazia (secondo noi) di esser privato della vita e dell'essere²⁶³.

Noi non abbiamo, dunque, compassione dei morti, per ciò che *ora* essi sono, ossia cadaveri senza più vita e sentimento, magari già chiusi entro una bara, giacché ciò sarebbe insensato in un duplice rispetto: perché non c'è di fatto l'oggetto da compatire; perché tale oggetto, non avendo più vita, non ha neppure sensibilità, e, quindi, non patisce neppure più alcun male per cui lo si debba compatire. Da questo punto di vista aveva ragione Cicerone ad affermare che è assurdo, e perciò non degno di un uomo saggio ed esercitato nella virtù, addolorarsi per la morte di qualcuno, anche di una persona cara, come può esserlo un vero amico.

Noi abbiamo compassione non del morto, ch'è morto e che non soffre più alcun male, ma di quella persona, per ciò che essa *era* – viva cioè e a noi prossima e cara – e che ora non è più,

²⁶³ *Ibidem*.

per via di un evento (la morte) che l'ha privata della vita. Da ciò Leopardi conclude correttamente e dimostra l'assunto iniziale che il consenso di tutti non depone a favore dell'immortalità dell'anima, bensì, all'opposto, della sua mortalità: non si piangerebbe per la morte di qualcuno, se si pensasse che egli vive ancora, sebbene non tra noi, poiché non lo si riterrebbe privo di quel *bene* che, per natura, noi consideriamo come il più importante: la *vita*. D'altronde, aggiunge Leopardi, non si piangerebbe neppure nel caso si credesse che il defunto, non che essere completamente estinto, vive ancora, però all'inferno, soffrendo quindi pene dolorose ed eterne: se fosse così, dice infatti Leopardi, se fosse davvero questo il nostro pensiero, noi non piangeremmo, non avremmo pietà del defunto, ma lo odieremmo, poiché i colpevoli si odiano e non si compatiscono.

In verità se noi vorremo accuratamente esaminare quello che noi proviamo, quel che passa nell'animo nostro, in occasione della morte di qualche nostro caro; troveremo che il pensiero che principalmente ci commuove, è questo: egli è stato, egli non è più, io non lo vedrò più. E qui ricorriamo colla mente le cose, le azioni, le abitudini, che sono passate tra il morto e noi; e il dir tra noi stessi: queste cose sono passate; non saranno mai più; ci fa piangere. Nel qual pianto e nei quali pensieri, ha luogo ancora e parte non piccola, un ritorno sopra noi medesimi, e un sentimento della nostra caducità (non però egoistico), che ci attrista dolcemente e c'intenerisce²⁶⁴.

Qui Leopardi si avvicina molto a quello che si può ritenere che sia il significato della compassione, riuscendo anche a risolvere il problema del rapporto tra la compassione e l'amor proprio, che tanto l'aveva occupato negli anni che vanno dal 1820 al 1823: la compassione deriva, come tutte le passioni, dall'amor proprio, e tale derivazione la si può inferire da "quel ritorno sopra noi medesimi" che la caratterizza e nel quale diventiamo consapevoli della nostra caducità, ch'è allo stesso tempo la caducità e la fragilità dell'altro. La tristezza per la sofferenza dell'altro e per la sua disgrazia è la tristezza per il *nostro* dolore e per la precarietà della condizione umana, di cui proprio la sofferenza dell'altro ci rende consapevoli, e contro cui il nostro amor proprio, ch'è desiderio di vita e di felicità, non può che rivoltarsi. In ciò però, in questo ritorno su di sé e sulla propria condizione, nota Leopardi, non v'è egoismo: v'è sincera commozione per la finitudine dell'uomo, una commozione ch'è insieme triste e dolce.

²⁶⁴ *Ibidem*.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Giacomo leopardi:

Giacomo Leopardi, *Tutte le opere*, Vol. I, Milano, Sansoni editore, 1993.

Giacomo Leopardi, *Operette morali*, Milano, BUR Rizzoli, 2013.

Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Nuova edizione tematica condotta sugli Indici leopardiani a cura di Fabiana Cacciapuoti, Roma, Donzelli editore, 2014.

Giacomo Leopardi, *La vita e le lettere*, Milano, Garzanti Editore, 2014.

Giacomo Leopardi, *Pensieri*, Milano, Giangiacomo Feltrinelli editore, 2015.

Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, Edizione integrale diretta da Lucio Felici, Roma, Newton Compton editori, 2016.

Giacomo Leopardi, *Canti*, Milano, Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2016.

Giacomo Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani*, Milano, Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2019.

Giacomo Leopardi, *La strage delle illusioni*, a cura di Mario Andrea Rigoni, Milano, Adelphi, 2020.

Classici:

Jean-Jacques Rousseau, *Emilio*, a cura di di Aldo Visalberghi, Bari, Laterza, 2017.

Jean-Jacques Rousseau, *Le passeggiate del sognatore solitario*, trad. it. di Beppe Sebaste, Milano, Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2019.

Jean-Jacques Rousseau, *Discorsi (sulle scienze e sulle arti, sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini)*, trad. it. di Rodolfo Mondolfo, Milano, BUR Rizzoli, 2022.

Bernard Mandeville, *La favola delle api*, trad. it. di Clara Valenziano, Milano, BUR Rizzoli, 2021.

Michel de Montaigne, *Saggi*, a cura di Fausta Garavini, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1970.

Blaise Pascal, *Frammenti*, trad. it. di Enea Balmas, Milano, BUR Rizzoli, 2017.

Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Milano, BUR Rizzoli, 2021.

Cicerone, *La vecchiaia. L'amicizia*, trad. it. di Nicoletta Marini, Milano, Garzanti Editore, 2012.

Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, Vol. II (*I termini estremi del bene e del male, Discussioni tuscolane*), a cura di Nino Marinone, Torino, UTET, 2010.

Seneca, *Lettere a Lucilio*, trad. it. di Giuseppe Monti, Milano, BUR Rizzoli, 2018.

Marco Aurelio, *I ricordi*, trad. it. di Francesco Cazzamini-Mussi, Torino, Einaudi, 2015.

Saggi e articoli:

Sergio Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Torino, Giulio Einaudi editore, 2014.

Charles-Augustin de Sainte-Beuve, *Ritratto di Leopardi*, a cura di Luca Orlandini, Milano, De Piante editore, 2022.

Roberto Gatti, *Il male e la politica*, Roma, Edizioni Studium, 2012.

Guglielmo Forni Rosa, *Leggere Rousseau*, Firenze, Le lettere, 2019.

Rolando Damiani, *Barbarie e civiltà nella concezione di Leopardi*, Milano-Udine, Mimesis edizioni, 2023.

Rolando Damiani, *All'apparir del vero. Vita di Giacomo Leopardi*, Milano, Arnoldo Mondadori, 2002.

Antonio Prete, *Compassione. Storia di un sentimento*, Torino, Bollati Boringhieri editore, 2013.

Antonio Prete, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Milano-Udine, Mimesis edizioni, 2021.

Salvatore Natoli, Antonio Prete, *Dialogo su Leopardi. Natura, poesia, filosofia*, Milano, Bruno Mondadori, 1998.

Fabiana Cacciapuoti, *L'infinito e la ginestra. Leopardi tra disincanto e illusione*, Roma, Donzelli Editore, 2021.

Marco Balzano, *I confini del sole. Leopardi e il Nuovo Mondo*, Venezia, Marsilio editori, 2008.

Massimiliano Biscuso, *Leopardi tra i filosofi*, Napoli, La scuola di Pitagora editrice, 2019.

Anna Clara Bova, *Inganno fantastico e inganno intellettuale*, in Leopardi, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, Canterano (RM), Aracne editrice, 2017.

Maria de las Nieves Muñiz Muñiz, *Il Rousseau di Leopardi: tracce di lettura*, in AA. VV., *Giacomo dei libri. La biblioteca Leopardi come spazio delle idee*, a cura di Fabiana Cacciapuoti, Electa, 2012.

Emanuele Narducci, *Le ambiguità della amicitia*, in Cicerone, *L'amicizia*, Milano, BUR Rizzoli, 1994.

M. R. Wright, *Cicero on Self-Love and Love of Humanity in De finibus III*, in J. G. F. Powell, *Cicero the Philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Stefano Maso, *Capire e dissentire*, Bibliopolis, 2008.

Carlo Ginzburg, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Giangiacomo Feltrinelli editore, 1998.

René Girard, *La pietra dello scandalo*, a cura di Giuseppe Fornari, Milano, Adelphi, 2004.

David Foster Wallace, *Considera l'aragosta e altri saggi*, trad.it. di Adelaide Cioni, Torino, Giulio Einaudi editore, 2014.

Emanuele Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Milano, BUR Rizzoli, 2015.

Sebastiano Timpanaro, *Alcune osservazioni sul pensiero di Leopardi*, Chieti, Edizioni Solfanelli, 2015.

Bortolo Martinelli, *Leopardi tra Leibniz e Locke. Alla ricerca di un orientamento e di un fondamento*, Roma, Carocci editore, 2003.

Massimo Donà, *Misterio grande. Filosofia di Giacomo Leopardi*, Milano, Bompiani, 2013/2014.

Antonio Negri, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Milano-Udine, Mimesis edizioni, 2015.

AA. VV., *Lo "Zibaldone" di leopardi come ipertesto*, a cura di Maria de las Nieves Muñiz Muñiz, Firenze, Leo S. Olschki editore, 2012.

Anna Jellamo, *Il cammino di dike*, Roma, Donzelli editore, 2005.

Remo Bodei, *Leopardi e la filosofia*, Milano-Udine, Mimesis, 2022.

AA. VV., *Io nel pensier mi fingo. Seminario leopardiano a quattro voci*, a cura di Isabella Adinolfi, Genova, Il melangolo, 2016.

AA. VV., *I volti moderni di Gesù. Arte Filosofia Storia*, a cura di Isabella Adinolfi e Giuseppe Goisis, Macerata, Quodlibet, 2013.

Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di Arnold I. Davidson, Torino, Giulio Einaudi editore, 2005.

Vincenzo Ferrone, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Torino Giulio Einaudi editore, 2019.

Gaetano Lettieri, *Un dolce naufragio. L'Infinito di Leopardi tra i Padri e Pascal*, in AA. VV., *Interminati spazi. Leopardi e l'Infinito*, a cura di Alberto Folini, Roma, Donzelli Editore, 2021.

Altri autori citati:

Agostino, *Le confessioni*, trad. it. di Carlo Carena, Torino, Giulio Einaudi editore, 2015.

Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, a cura di Davide Monda, Milano, BUR Rizzoli, 2021.

Voltaire, Rousseau, Kant, *Sulla catastrofe. L'Illuminismo e la filosofia del disastro*, a cura di Andrea Tagliapietra, Milano, Bruno Mondadori, 2004.

Simone Weil, *Iliade. Il poema della forza*, a cura di Mauro Trentadue, Milano, Farina Editore, 2020.

Plutarco, *Le contraddizioni degli Stoici*, trad. it. di Marcello Zanatta, Milano, BUR Rizzoli, 2018.