



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in
Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

Pascal, Leopardi: miseria e grandezza dell'uomo

Relatrice

Prof.ssa Isabella Adinolfi

Correlatore

Prof. Davide Spanio

Laureanda

Sara El Harit

Matricola

873976

Anno Accademico

2022 / 2023

Indice

INTRODUZIONE	2
PRIMO CAPITOLO. PASCAL, LEOPARDI: DUE PENSATORI AFFINI	
1.1 Due vite parallele	4
1.2 Linguaggi comuni	6
1.3 Leopardi lettore di Pascal	9
SECONDO CAPITOLO. GRANDEZZA O MISERIA? PASCAL, LEOPARDI E IL MANUALE DI EPITTETO	
2.1 Pascal e Leopardi, due lettori del Manuale di Epitteto	17
2.2 Il colloquio tra Pascal e M. de Sacy	19
2.3 Leopardi traduttore di Epitteto	30
TERZO CAPITOLO. MISERIA E GRANDEZZA DELL'UOMO	
3.1 La miseria dell'uomo: la ragione e i suoi limiti	52
3.2 La grandezza dell'uomo: la consapevolezza di sé, del mondo e della propria caduta	70
3.3 Noia e divertissement	88
QUARTO CAPITOLO. VERSO L'INFINITO: NAUFRAGIO E ANCORE DI SALVEZZA	
4.1 Gli spazi infiniti	99
4.2 Naufragio	104
4.3 Ancore di salvezza	106
BIBLIOGRAFIA	114

INTRODUZIONE

Una possibile dimensione comune: lo studio della natura umana

Je blâme également et ceux qui prennent parti de louer l'homme et ceux qui le prennent de le blâmer et ceux qui le prennent de se divertir, et je ne puis approuver que ceux qui cherchent en gémissant

B. PASCAL, *Pensées*

Nelle pagine che seguono, mediante un serrato confronto tra il pensiero di Pascal e quello di Leopardi, si è tentato di individuare una riflessione comune in grado di avvicinare in modo significativo le filosofie dei due autori. Lo sforzo, in altri termini, è stato quello di riconoscere la presenza di una simile interrogazione e ricerca interiore, volte non solo alla comprensione, ma anche all'individuazione di una soluzione possibile del medesimo problema: la paradossale miseria e grandezza della natura umana.

Nell'osservazione di questo condiviso oggetto di riflessione tra i due pensatori, che porta alla luce anche analoghe esperienze biografiche e l'utilizzo di simili strumenti formali nella costruzione e nell'esposizione delle loro riflessioni, si è prestata attenzione anche a quelle che sono le inevitabili divergenze tra i loro pensieri che, su alcuni aspetti, se pur partendo dalle medesime considerazioni, giungono a conclusioni molto diverse. Evitando, quindi, di appiattare meramente il pensiero dell'uno sull'altro, si è tentato di intesserli in un discorso unitario che, sempre consapevole delle differenze, afferra i possibili legami che li avvicinano nel loro peculiare studio dell'umano, a cui con onestà e dedizione hanno dedicato le loro esistenze, senza dimenticare però, che la genialità che li contraddistingue è così ampia da non limitarsi al solo campo filosofico, che questo elaborato predilige per l'analisi della miseria e della grandezza

dell'uomo, ma coinvolge anche altri campi del sapere, nei quali entrambi hanno ampiamente dato prova del loro genio.

Pertanto, per l'analisi della dimensione comune individuata, si è ritenuto opportuno procedere nel modo seguente.

Il primo capitolo della tesi si propone di dimostrare sia la conoscenza diretta del pensiero di Pascal da parte di Leopardi, sia di mettere in luce le vicende esistenziali sorprendentemente simili che hanno segnato le vite dei due filosofi fin dall'infanzia, sia, infine, di richiamare l'attenzione su alcune affinità stilistiche che accomunano i loro pensieri.

Il secondo capitolo, invece, considerando che è nell'analisi antropologica che i due pensatori si avvicinano significativamente, pur senza mancare di originalità, affronta le interpretazioni opposte e inedite di Epitteto e del suo Manuale, simbolo della grandezza dell'uomo per Pascal, segno, invece, della sua miseria per Leopardi.

Nel terzo capitolo, approfondendo le conclusioni del capitolo precedente, viene presentato l'argomento chiave dell'antropologia filosofica dei due filosofi: l'analisi dell'uomo come sintesi paradossale di miseria e grandezza. Partendo dall'esame dei limiti della ragione, che costituiscono la miseria dell'uomo, si passa alla considerazione della sua grandezza e alla riflessione sulla narrazione biblica del peccato originale come possibile spiegazione della paradossalità della natura umana. Il capitolo si conclude con l'esposizione delle due più grandi miserie dell'uomo, proprie della sua grandezza, ovvero la noia e il *divertissement*.

Nel quarto e ultimo capitolo, infine, si valorizza la dimensione sociale delle osservazioni dei due filosofi. Partendo dall'analisi della "Disproportion de l'homme" di fronte all'infinito, un tema caro a entrambi gli autori, si procede poi alla considerazione dei possibili rimedi da loro indicati per affrontare la precarietà dell'esistenza umana, costantemente esposta al tumultuoso mare della vita, dove nessuno è al riparo dai pericoli e dal rischio del naufragio, e dove nessuno può più restare semplice spettatore della rovina altrui. Come ci ammonisce Pascal nel famoso frammento intitolato *Infinito - Nulla*: "Nous sommes tous embarqués"¹ (L. 418).

Rivolti sempre verso la propria e altrui condizione esistenziale, i pensieri di Pascal e di Leopardi si rivelano insegnamenti fondamentali per una comprensione unitaria e collettiva delle potenzialità e dei limiti umani.

¹ Il testo del frammento è stato leggermente ritoccato da chi scrive.

PRIMO CAPITOLO

Pascal, Leopardi: due pensatori affini

Si sentirono soli ed estranei
nelle tristi dimore dell'uomo,
si sentirono più lontani
fra le cose più dolci e care.
E bevendo lo sguardo oscuro
l'uno all'altra dall'occhio nero
vide la fiamma del mistero
per doppia face batter più
forte.

(C. MICHELSTAEDTER, *I figli del mare*)

1.1 Due vite parallele

Una certa affinità biografica è individuabile a prima vista nelle vite di Pascal e Leopardi, tanto da intrecciare tra di esse un parallelismo per nulla superficiale.

Morti entrambi a soli trentanove anni², dopo un'intera vita particolarmente tormentata non solo intellettualmente ma anche fisicamente, tanto da rendere la loro esistenza e il loro pensiero un tutt'uno, Pascal e Leopardi, fin dalla loro giovinezza, danno prova del loro genio. Gilberte Périer, sorella di Pascal, nella biografia a lui dedicata, racconta come il fratello a soli dodici anni giunse da solo alla 32° proposizione di Euclide e questo spinse il padre Étienne, inizialmente contrario a una formazione matematica del figlio nel timore che le matematiche potessero affascinarlo e assorbirne completamente l'attenzione, distogliendolo dallo studio delle discipline classiche, a introdurlo agli studi matematici e a presentarlo all'*Accadémie* di

² La somiglianza fisica del viso dei due pensatori è sorprendente: non solamente dal ritratto di Edelinck raffigurante Pascal e da quello di Leopardi realizzato da Lolli si evince una certa somiglianza, ma quest'ultima è stupefacente se si mettono a confronto le rispettive maschere mortuarie. P. ARRIGHI, *Leopardi et Pascal. Note sur «L'Infinito»*, "Revue de Littérature Comparée", 1 gennaio 1938, p. 350 e G. GULLACE, *Pascal and Leopardi: some relationships*, "Italica", 32 (1955), p. 28.

padre Mersenne (futura *Accadémie des sciences*), a cui venne ammesso³. Frequentandone regolarmente gli incontri, assieme ad altri scienziati illustri, Pascal da inizio, nonostante la giovane età, a rigorosi studi scientifici. Nella stessa situazione si ritrova Leopardi che, fin da giovanissimo nella biblioteca familiare, sotto l'occhio vigile del padre Monaldo, si dedica a uno "studio matto e disperatissimo", come lo definisce lui stesso in una lettera all'amico Giordani, che ne affetta seriamente le condizioni fisiche per tutta la vita⁴.

Due giovani fanciulli dediti, dunque, a uno studio profondo, sotto la guida dei padri Étienne e Monaldo, entrambi fautori del contesto familiare come luogo di cultura. Non solamente la presenza predominante della figura paterna negli studi e nell'ambiente familiare accumuna le vite di Pascal e Leopardi, ma anche l'assenza di una figura materna. La madre di Pascal morì prematuramente quando il filosofo aveva solo tre anni, mentre la madre di Leopardi, per la sua rigidità e freddezza, fu pressoché assente nella vita del figlio. Nell'assenza materna, Pascal e Leopardi trovarono però un forte legame fraterno con le sorelle: Pascal con Jacqueline, oltre che con Gilberte, Leopardi con Paolina.

La loro formazione privata, alla cui base vi è un medesimo sfondo culturale, ancora dedito alla lettura dei testi sacri, sensibile allo studio delle scienze, e che spazia da Platone a Cartesio, passando per Epitteto, Sant'Agostino e Montaigne, si caratterizza per un atteggiamento critico-problematico nei confronti della cultura di riferimento dell'epoca in cui vissero. Pur essendone inevitabilmente figli, non si appiattirono a essa, ma la oltrepassarono denunciandone con consapevolezza i limiti, come lo attestano il binomio pascaliano *esprit de géométrie - esprit de finesse* e il binomio leopardiano natura - ragione. Questa denuncia portò ad uno scontro diretto con i libertini, frequentati assiduamente da Pascal soprattutto nel suo periodo mondano, i quali sarebbero diventati i precursori di quei filosofi illuministi settecenteschi da cui l'iniziale formazione di Leopardi si nutrì vivamente⁵.

³ G. PÉRIER, *Vita di Pascal, scritta da Mme Périer [prima versione o versione B]*, in B. PASCAL, *Opere complete*, a cura di Maria Vita Romeo, Firenze-Milano, Bompiani, 2020, pp. 103-105.

⁴ "io mi sono rovinato con sette anni di studio matto e disperatissimo in quel tempo che mi s'andava formando e mi si doveva assodare la complessione. E mi sono rovinato infelicamente e senza rimedio per tutta la vita, e rendutomi l'aspetto miserabile, e dispregievollissima tutta quella gran parte dell'uomo, che è la sola che guardino i più". G. LEOPARDI, *Epistolario*, in Id., *Tutte le opere*, 2 voll., a cura di W. Binni, con la collaborazione di E. Guidetti, Sansoni Editore, Milano, 1993, I, p. 150, a P. Giordani, 13 febbraio 1818.

⁵ M. F. SCIACCA, *Leopardi et Pascal*, "La table ronde, Le tricentenaire de la mort de Pascal", 171 (1962), pp. 124-125.

Questa coscienza critico-problematica, che accompagnò i due pensatori durante tutta la loro riflessione filosofica, si concretizza in una vera e propria modalità stilistica, ambito con cui si apre un'ulteriore possibilità di confronto non superficiale tra i due pensatori.

1.2 Linguaggi comuni

Le affinità stilistiche comuni ai due filosofi sono molteplici e di varia natura. Innanzitutto, quella coscienza critico-problematica, che li caratterizza entrambi, è espressione di un'attitudine costante all'interrogazione e alla ricerca, non solamente nei confronti della propria interiorità (per la quale entrambi sono debitori verso Sant'Agostino) ma anche nei confronti della realtà esterna, e in cui la drammaticità presente in entrambe le dimensioni è motore costante di tale attività investigativa. Questo stato di ricerca e interrogazione, che porta al dubbio e alla messa in discussione, non mira ad un rigido e puro razionalismo bensì ad un'analisi esistenziale realista, che affonda le proprie radici nella tragicità della condizione umana. Entrambi, infatti, attraverso i binomi sopraccitati, circoscrivono i limiti di un linguaggio meramente tecnico-scientifico, considerato come fattore di successo e progresso, sulla scia di una ragione infallibile e completamente scientifica.

Altra caratteristica, che accomuna i due pensatori, è un ragionamento di tipo dialettico, che ne rende dinamica la riflessione. Il pensiero di entrambi, infatti, è sostenuto da una struttura dialettica, composta da binomi antinomici (si pensi, ad esempio, ai binomi *esprit de géométrie* – *esprit de finesse*, miseria e grandezza dell'uomo, Dio presente – Dio nascosto, in Pascal, e ai binomi natura – ragione, poesia – filosofia, antichi – moderni, in Leopardi), il cui sviluppo nei due filosofi è però differente. Nello schema binario pascaliano, dove si oppongono due termini tra di loro opposti, se ne dimostra la parzialità alla luce di una verità che li comprende dialetticamente entrambi⁶. In Leopardi, invece, una sintesi di questo tipo non è presente, in quanto si assiste al rovesciamento di uno dei due termini opposti nell'altro: la natura, ad esempio, si rivela essere essa stessa quella che, attraverso la ragione, annienta il reale,

⁶ Nel frammento 619 dei *Pensieri* Pascal, infatti, afferma che “Tutti i loro principi sono veri: dei pirroniani, degli stoici, degli atei, ecc... ma le loro conclusioni sono false, perché i principi opposti sono ugualmente veri.” B. PASCAL, *Frammenti*, a cura di E. Balmas, Milano, BUR Rizzoli, 2017, p. 643, frammento XXIV/619.

trasformandosi così da benigna a matrigna, e rendendo misera e disperata la condizione degli uomini, siano essi antichi o moderni.

Questa ragione dialettica trova particolare espressione nelle opere maggiori dei due pensatori: i *Pensieri* di Pascal e lo *Zibaldone* di Leopardi, che, oltre al ragionamento dialettico, condividono anche una scrittura testuale frammentata. Si tratta, in effetti, di pensieri di varia natura e lunghezza, ben lontani stilisticamente dalle opere della ragione tecnico-scientifica. È rilevante notare come questa affinità stilistica sia così caratteristica delle loro opere da costituirne il titolo, acquisendo in questo modo un'importanza primaria. La parola pensieri, infatti, costituisce non solo il titolo dell'opera di Pascal (la cui denominazione sarebbe stata *Apologie de la religion chrétienne*, se l'opera fosse stata portata a compimento) ma anche quello di due opere di Leopardi, ovvero lo *Zibaldone di pensieri* (conosciuto anche come *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, titolo della prima edizione del testo zibaldonico, che riprende il nome che Leopardi diede al primo indice da lui redatto dell'opera) e i *Pensieri*, ultima opera di Leopardi, pubblicata postuma.

Questa forma testuale frammentata, presente in entrambe le opere, non conduce, come apparentemente si potrebbe pensare a prima vista, ad un'assenza totale di ordine e di una certa sistematicità, se pur in potenza. Leopardi provò più volte, attraverso una fitta rete di rinvii e richiami testuali, la realizzazione di tre indici⁷, di uno schedario, basato sulla lemmatizzazione delle parole presenti nei vari testi, e con le polizze (richiamate e non richiamate), ad organizzare i pensieri dello *Zibaldone*, anche in vista della realizzazione di nuove opere. Il suo tentativo non si limita però ad una semplice questione di metodo, alla sola organizzazione testuale, in quanto, dietro alla stesura dei pensieri, c'è l'idea di un vero e proprio sistema filosofico, che Leopardi, soprattutto nei primi anni, non manca di definire più volte suo ("il mio sistema intorno alle cose e agli uomini"⁸), in cui pensieri di varia natura (riguardanti Dio, la natura, l'uomo, le arti e il linguaggio) sono in relazione tra di loro⁹. La potenziale sistematicità,

⁷ Il primo indice, che venne in seguito abbandonato da Leopardi perché ritenuto insufficiente, venne redatto nel 1820 ed è denominato *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura* e riguarda le prime cento pagine dello *Zibaldone*. Il secondo indice, invece, venne realizzato tra il mese di giugno e luglio del 1824 in vista della stesura delle *Operette Morali* ed è conosciuto come *Danno del conoscere la propria età*. Il terzo indice è l'Indice fiorentino, composto a Firenze tra il luglio e l'ottobre del 1827, su proposta dell'editore Stella al fine di scrivere un *Dizionario filosofico e filologico*.

⁸ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 2022, p. 195, [393], 9-15 dicembre 1820.

⁹ "il sistema, cioè la connessione e dipendenza delle idee, de' pensieri, delle riflessioni, delle opinioni, è il distintivo certo, e nel tempo stesso indispensabile del filosofo" G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 366, [950], 17 aprile 1821. Il

e il relativo ordine, non sono estranei nemmeno a Pascal, che aveva ordinato i suoi pensieri in diverse mazzette, denominate *liasses* (titolate e non titolate)¹⁰, al fine di una stesura unitaria di quello che sarebbe stata l'*Apologie de la religion chrétienne*. La prima liassa titolata è la liassa *ordre*, con cui Pascal realizza un primo indice provvisorio dell'opera, dichiarando così esplicitamente la sua volontà organizzatrice. Come in Leopardi, anche in Pascal c'è un progetto ben definito alla base dei *Pensieri*: dimostrare, prendendo le mosse dalla condizione paradossale dell'uomo, che si presenta come sintesi di miseria e grandezza, che la conversione al cristianesimo è scelta opportuna. Inoltre, Pascal intende anche mostrare la superiorità della religione cristiana rispetto alle altre religioni, in particolare l'Islam, religione antagonista del cristianesimo in quel periodo.

Nella liassa *ordre* Pascal appunta la seguente osservazione: "ordine mediante dialoghi"¹¹. È questa, infatti, un'ulteriore caratteristica del pensiero pascaliano: l'essere un pensiero dialogico, caratteristica rintracciabile già ne *Le provinciali*, composte da un insieme di lettere scambiate tra due interlocutori immaginari, e struttura portante dei *Pensieri*, i quali prevedevano dei dialoghi tra un credente e un non credente, ovvero il libertino colto e ateo, a cui il credente si rivolge per convincerlo alla conversione. La dialogicità è caratteristica anche del pensiero di Leopardi, dove trova massima espressione nelle *Operette morali*, costituite da dialoghi fittizi tra due o più interlocutori umani e non, senza escluderne una certa presenza anche nell'opera zibaldonica¹² e poetica in generale¹³.

modello concettuale seguito da Leopardi per la scrittura dello *Zibaldone* è, infatti, quello della *liaison des idées* di Condillac: ogni pensiero contiene un'idea, collegata ad altre idee, presenti in altri pensieri. La scrittura zibaldonica avviene dunque per derivazione genetica: da un pensiero ne derivano altri, creando così delle catene di idee. La composizione e scomposizione delle idee scandisce dunque la scrittura dei pensieri. (Cfr. F. CACCIAPUOTI, *Dentro lo Zibaldone. Il tempo circolare della scrittura di Leopardi*, Roma, Donzelli Editore, 2010, pp. 13-15, 89-96).

¹⁰ Pascal era solito scrivere su grandi fogli di carta, dove i diversi pensieri erano separati da un tratto di penna. Per riordinarli, Pascal li ritagliava e li metteva uno sopra l'altro, legandoli assieme con l'aiuto di ago e filo (alcuni pensieri, infatti, presentano nell'angolo destro in alto un piccolo foro), formando così delle collanine. Non a tutte Pascal diede un nome. I *Pensieri*, infatti, si compongono di 27 *liasses* titolate, seguite da 34 non titolate.

¹¹ B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 105, frammento 1/2.

¹² Nello *Zibaldone* sono frequenti espressioni come "e notate che", "a quanto ho detto aggiungete", "sviluppare questo pensiero", "osservate e guardate", "ricordatevi", "applicare in primo luogo", che rimandano alla dialogicità e ne sottolineano un certo intento didattico. Inoltre, la dialogicità è richiamata anche dall'utilizzo dei pronomi "voi" e "essi", riferiti a personaggi sostenitori di tesi non concordanti con quelle leopardiane. F. CACCIAPUOTI, *Dentro lo Zibaldone. Il tempo circolare della scrittura di Leopardi*, cit, p. 110.

¹³ Si pensi, ad esempio, all'ultima strofa de *Il sabato del villaggio*: "Garzoncello scherzoso, / Cotesta età fiorita / E' come un giorno d'allegrezza pieno, / Giorno chiaro, sereno, / Che precorre alla festa di tua vita. / Godi, fanciullo mio; stato soave, / Stagion lieta è cotesta. / Altro dirti non vo'; ma la tua festa / Ch'anco tardi a venir non ti sia grave." G. LEOPARDI, *Canti*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 31.

Pascal e Leopardi condividono anche un'altra caratteristica stilistica, che spesso accompagna la dialogicità de *Le Provinciali* e delle *Operette Morali* (ma anche lo *Zibaldone* e i testi poetici), che è l'ironia, per svelare l'autentica verità (in Pascal la verità cristiana, in Leopardi l'"arido vero"), evidenziando la falsità e l'ipocrisia delle posizioni che combattono.

Le somiglianze stilistiche tra i due pensatori sono quindi molteplici, e fu proprio un aspetto stilistico di Pascal a catturare l'attenzione di Leopardi, spingendolo a elogiarlo esplicitamente nello *Zibaldone*, attestando e confermando in questo modo una lettura diretta dell'opera pascaliana da parte del filosofo recanatese.

1.3 Leopardi lettore di Pascal

Nella biblioteca familiare Leopardi aveva a disposizione due edizioni dei *Pensieri*, una in lingua francese e una in italiano¹⁴, e una copia de *Le Provinciali*¹⁵. Secondo gli elenchi di letture, realizzati dallo stesso Leopardi, *Le provinciali* sono annotate nel settimo elenco¹⁶, mentre i *Pensieri* in lingua francese sono menzionati nel quarto, nel mese di giugno dell'anno 1825¹⁷. Leopardi fu dunque lettore di Pascal, ma non lo fu solo dal 1825 in poi, perché il filosofo francese è citato nello *Zibaldone* già a partire dagli anni 20 dell'Ottocento.

Risulta ora utile, al fine di attestare l'esistenza di una relazione testuale e intellettuale tra Leopardi e Pascal, riportare sommariamente le varie citazioni pascaliane, lasciando ai capitoli successivi l'onere di un'analisi più approfondita di alcune di esse.

¹⁴ L'edizione in lingua francese è la seguente: *Pensées de M. Pascal sur la Religion et sur quelques autres sujets – Edition nouvelle augmentée de beaucoup de Pensées, de la vie de l'Auteur (et) de quelques Dissertations*. L'edizione è quella di Henry Wetstein, edita ad Amsterdam. L'edizione italiana è invece la seguente: *Pensieri di Pascal sopra la Religione ed alcuni altri soggetti colla vita del medesimo. Traduzione dal francese di Carlo Francesco Badini. Aggiuntovi la lettera del Signor Abate Gauchet contro la critica del Signor Voltaire intorno ai suddetti Pensieri. Tomo primo – Edizione terza – in Vicenza, MDCCXC – presso Antonio Veronese, con Licenza dei Superiori e Privilegio*. I. SCARAMUCCI, *La dimensione pascaliana da Leopardi a Montale*, Milano, Edizioni IPL, 1972, p. 78.

¹⁵ Pascal – *Les Provinciales, ou Lettres écrites par Louis de Montalte (Pascal) à un provincial de ses amis: avec les notes de Guillaume Wendrech (Nicole)* – Voll. 3 in 12° – Amsterdam, 1753. I. Ivi, pp. 78-79.

¹⁶ *Le Provinciali* sono nominate anche nei *Disegni letterari*: "Lettere provinciali (Pascal, Courier ec.)". G. LEOPARDI, *Disegni letterari*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 373.

¹⁷ G. PACELLA, *Elenchi di letture leopardiane*, "Giornale storico della letteratura italiana", 143 (1966), p. 567 e p. 573.

La prima citazione pascaliana nello *Zibaldone* risale all' 11 agosto 1820. Leopardi sta riflettendo sul nesso tra genialità e corporeità nell'individuo e osserva che

Oggidi è cosa molto ordinaria che un uomo veramente singolare e grande si distingua al di fuori per un volto o un occhio assai vivo, ma del resto per un corpo esilissimo e sparutissimo e anche difettoso. Pope, Canova, Voltaire, Descartes, Pascal. Tant'è: la grandezza appartenente all'ingegno non si può ottenere oggidì senza una continua azione logoratrice dell'anima sopra il corpo, della lama sopra il fodero. Non così anticamente, dove il genio e la grandezza era più naturale e spontanea, e con meno ostacoli a svilupparsi, oltre la minor forza della distruttrice cognizione del vero inseparabile oggidì dai grandi talenti, e il maggior esercizio del corpo riputato cosa nobile e necessaria, e come tale usato anche dalle persone di gran genio¹⁸.

Il tema della genialità fragile, riferito sempre a Pascal, ritorna altre due volte nello *Zibaldone*: il 17 giugno 1821 e il 23 agosto 1823. In entrambi i pensieri Pascal viene definito pazzo.

Ho detto altrove che il troppo, spesse volte è padre del nulla. Osserviamolo ora nel genio e nelle facoltà della mente. Certi ingegni straordinarissimi che la natura alcune volte ha prodotti quasi per miracolo, sono stati o del tutto o quasi inutili, appunto a cagione della soverchia forza o del loro intelletto o della loro immaginazione, che finiva nel non potersi risolvere in nulla, né dare alcun frutto determinato. 1. Questi tali geni sommi hanno consumato rapidamente il loro corpo e le stesse loro facoltà mentali, lo stesso genio. La soverchia delicatezza de' loro organi li rende e più facili a consumarsi, e più facili a guastarsi, rimanendo inferiori di facoltà agli organi i meno delicati, e i più imperfetti. Testimonio Pascal, morto di 39 anni, ed era già soggetto a una specie di pazzia¹⁹.

Pascal, quasi pazzo per la forza della fantasia sulla fine della sua vita²⁰.

¹⁸ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 126, [207], 11 agosto 1820.

¹⁹ *Ivi*, p. 455, [1176-1177], 17 giugno 1821.

²⁰ *Ivi*, p. 1083, [3245], 23 agosto 1823.

Il 15 novembre 1820, tramite l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* di Lamennais, Leopardi riprende un'annotazione pascaliana²¹, sostenendo che "l'opinione è la regina del mondo", soffermandosi sul suo potere persuasivo in riferimento alla "massa del popolo".

Quello che ho detto altrove della necessità di una persuasione per le grandi imprese, è applicabile soprattutto alla massa del popolo, e combina con quello che dice Pascal che l'opinione è la regina del mondo, e gli stati dei popoli e i loro cangiamenti, fasi, rovesciamenti provengono da lei²².

Il 2 dicembre 1820 Leopardi elogia lo stile della prosa di Pascal, considerandolo come punto di rottura nella consuetudine stilistica francese, dove ormai sembra non esserci più distinzione tra poesia e prosa.

La poesia e la prosa francese si confondono insieme, e la Francia non ha vera distinzione di prosa e di poesia, non solamente perchè il suo stile poetico non è distinto dal prosaico, e perchè ella non ha vera lingua poetica, e perchè anche relativamente alle cose, i suoi poeti (massime moderni) sono più scrittori, e pensatori e filosofi che poeti [...] non solamente, dico, per tutto questo, ma anche perchè la prosa francese, oramai è una specie di poesia. Filosofi, oratori, scienziati, scrittori d'ogni sorta, non sanno essere e non si chiamano eleganti, se non per uno stile enfatico, similitudini, metafore, insomma stile continuamente poetico, e montato principalmente sul tuono lirico [...]. Non mai sedatezza, non mai posatezza, non semplicità, non familiarità [...] dico quella ch'è propria universalmente e naturalmente della prosa, che non è uno scrivere ispirato. Osservino Cicerone, osservino gli scrittori più energici dell'antichità, e mi dicano se c'è uomo così cieco che non distingua subito come quella è prosa non poesia; [...]. Anche i loro scrittori de' buoni secoli, sebbene la lingua francese ha sempre inclinato a questo difetto, nondimeno hanno un gusto e un sapore di prosa molto maggiore e più distinto (eccetto pochi), hanno non dico austerità, neanche gravità né verecondia (pregi ignoti ai francesi) ma pur tanta posatezza e castigatezza di stile quanta è indispensabile alla prosa: come la Sévigné, Mme Lambert, Racine e Boileau nelle prose, Pascal ec. Anzi

²¹ Nel frammento 44 Pascal, citando un libro sconosciuto intitolato *Dell'opinione regina del mondo*, scrive "Vorrei con tutto il cuore vedere quel libro italiano di cui conosco solo il titolo, che da solo vale molti libri, *dell'opinione regina del mondo*. Sottoscrivo ad esso senza conoscerlo, salvo il male, se ce n'è". B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 127, frammento 2/44.

²² *Ivi*, p. 171, [329-330], 15 novembre 1820.

letto Pascal, e passando ai filosofi e pensatori moderni, si nota e sente il passaggio e la differenza in questo punto²³.

Cinque giorni dopo, in piena polemica con l'*Essai* di Lamennais, Leopardi, mentre ne critica la visione antropologica, rileva che

quanto al dubbio, cagione principalissima d'indifferenza, lo stesso libro ch'io discuto reca un passo di Pascal, dove fra le altre cose (degne d'esser lette) si dice: conviene che ciascuno prenda il suo partito, e si collochi necessariamente o al dogmatismo, o al pirronismo... Sostengo che non ha mai esistito un pirronista effettivo e perfetto. La natura sostiene la ragione impotente, e l'impedisce di delirare fino a questo punto... La natura confonde i pirronisti, e la ragione confonde i dogmatizzanti (vale a dire quelli che ammettono e sostengono delle opinioni come certe). (*Pensées de Pascal*, Ch.21)²⁴

Un anno dopo, il 12 febbraio 1821, Leopardi riflette su uno degli aspetti fondamentali del suo pensiero: il piacere, e la conseguente felicità, sono sempre futuri, risiedono nell'attesa, ed è impossibile, per il loro carattere infinito, soddisfarli qui ed ora. A sostegno di ciò, Leopardi riporta un frammento dei *Pensieri* (inizialmente attribuito erroneamente a Montaigne), ripreso dal *Traité De la vieillesse* di Madame de Lambert.²⁵

ogni vivente, per ciò stesso che vive (e quindi si ama, e quindi desidera assolutamente la felicità, vale a dire una felicità senza limiti, e questa è impossibile, e quindi il desiderio suo non può esser soddisfatto) perciò stesso, dico, che vive, non può essere attualmente felice. E la felicità ed il piacere è sempre futuro, cioè non esistendo, né potendo esistere realmente, esiste solo nel desiderio del vivente, e nella speranza, o aspettativa che ne segue. *Le présent n'est jamais notre but; le passé et le présent sont nos moyens; le seul avenir est notre objet: ainsi nous ne vivons pas, mais nous espérons de vivre*, dice Pascal. Quindi segue che il più felice possibile, è il più distratto dalla intenzione della mente alla felicità assoluta²⁶.

²³ *Ivi*, p. 187-188, [372-375], 2 dicembre 1820.

²⁴ *Ivi*, p. 191, [382-383], 7 dicembre 1820.

²⁵ Cfr. F. D'INTINO, *Leopardi sulle tracce di Montaigne*, "Quaderns d'Italia", 22 (2017), pp. 106-108.

²⁶ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 373, [648-649], 12 febbraio 1821.

Qualche mese dopo, il 26 maggio 1821, in una breve annotazione, Leopardi nomina nuovamente Pascal, in relazione al rapporto contrastante tra genio poetico e indagine scientifica, rapporto in cui il filosofo francese costituisce, assieme a Cartesio, un'eccezione.

Eccetto alcuni ben pochi, come Descartes, Pascal ec. ed altri tali, nessuno de' quali appartiene propriamente alla provincia del genio, anzi a quelle cose che lo distruggono, cioè alle scienze, ed al vero, tanto più nemico del genio, quanto più profondo e riposto, benchè non iscavato né scoperto, se non dal genio²⁷.

L'idea di un Pascal più poeta che scienziato ritorna poco più di due anni dopo, ovvero il 23 agosto 1823, in un passo già citato in precedenza, dove Pascal non viene definito solamente “quasi pazzo” ma viene anche elogiato, assieme ad altri, per la sua facoltà immaginativa e del cuore, e dunque per il genio innegabilmente poetico.

si osservi che i più profondi filosofi, i più penetranti indagatori del vero, e quelli di più vasto colpo d'occhio, furono espressamente notabili e singolari anche per la facoltà dell'immaginazione e del cuore, si distinsero per una vena e per un genio decisamente poetico, ne diedero ancora insigni prove o cogli scritti o colle azioni o coi patimenti della vita che dalla immaginazione e dalla sensibilità derivano, o con tutte queste cose insieme. Fra gli antichi Platone, il più profondo, più vasto, più sublime filosofo di tutti essi antichi che ardì concepire un sistema il quale abbracciasse tutta l'esistenza, e rendesse ragione di tutta la natura, fu nel suo stile nelle sue invenzioni ec. così poeta come tutti sanno. V. il Fabric. in Platone. Fra' moderni Cartesio, Pascal, quasi pazzo per la forza della fantasia sulla fine della sua vita; Rousseau, Mad. di Staël ec.²⁸

Tra queste due citazioni se ne trova un'altra, annotata circa due mesi dopo la prima, ovvero il 20 luglio 1821, in cui Leopardi mette in evidenza come gli scopritori delle grandi verità, tra cui Pascal, non si siano rivolti al pensiero altrui per scoprirle, bensì si siano affidati solamente a loro stessi e ai loro pensieri, e solo dopo averle trovate si sarebbero accorti dei legami con le acquisizioni del pensiero precedente.

²⁷ *Ivi*, p. 421, [1091], 26 maggio 1821.

²⁸ *Ivi*, p. 1083, [3245], 23 agosto 1823.

Se noi potessimo interrogare i sommi scopritori delle più sublimi, profonde ed estese verità, sapremmo quante poche di queste scoperte si debbano ai lumi somministrati dalle età precedenti; quanti di detti geni, per l'ordinario intolleranti degli studi, abbiano ignorate le verità già scoperte ec.; quanti abbiano ritrovate le grandi verità che hanno manifestate al mondo, non prevalendosi delle cognizioni altrui, ma da loro stessi, e in seguito de' soli loro pensieri; e piuttosto dopo ritrovate, si siano accorti ch'elle erano conseguenze delle già conosciute, di quello che ne le abbiano dedotte, e se ne sieno serviti, quantunque dopo trovate, ne abbiano considerati e mostrati i rapporti ec. ec. ec. Esempio di Pascal ec.²⁹

Qualche anno più tardi, il 13 ottobre 1828, Leopardi, ragionando sul potere dell'immaginazione, appunta la sua ultima citazione pascaliana (anch'essa, come quella del 12 febbraio 1821, attribuita inizialmente all'autore degli *Essais*, in quanto ne riporta un celebre passo)³⁰, assieme a una citazione di Montaigne. Entrambe le citazioni, oltre a condividere un contenuto simile, sono tratte dalle *Questions de littérature légale* di Nodier, citate poco dopo.

Qu'on jette une poultre entre ces deux tours de Notre-Dame de Paris, d'une grosseur telle qu'il nous la fault à nous promener dessus, il n'y a sagesse philosophique de si grande fermeté qui puisse nous donner courage d'y marcher comme si elle estoit à terre. Montaigne, *Essais*, livre 2. chap.12. Pascal (*Pensées*) si è appropriato questo pensiero. Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut pour marcher à son ordinaire, s'il y avoit au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra. I funamboli fanno più ancora; ma ciò non distrugge la convenienza dell'osservazione soprascritta³¹.

La conoscenza di Pascal da parte di Leopardi risulta dunque spesso mediata dalla lettura di altri autori, in particolare Lamennais, Madame de Lambert e Nodier. Questo però non esclude una lettura e un'analisi diretta anche delle opere pascaliane, come confermano gli elenchi di letture leopardiane. In particolar modo, è altamente probabile che i *Pensieri*, la cui lettura completa nell'edizione francese è segnata nell'elenco di letture del giugno del 1825, siano stati letti da Leopardi anche precedentemente. Leopardi, infatti, già il 2 dicembre 1820, elogiava nello

²⁹ *Ivi*, p. 520-521, [1348-1349], 20 luglio 1821.

³⁰ Cfr. F. D'INTINO, *Leopardi sulle tracce di Montaigne*, cit, p. 106.

³¹ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 1600, [4416], 13 ottobre 1828.

Zibaldone lo stile della prosa di Pascal, confermando così di averne compiuto una lettura diretta e approfondita. È possibile che l'edizione francese dei *Pensieri* (*Pensées de M. Pascal sur la Religion et sur quelques autres sujets – Edition nouvelle augmentée de beaucoup de Pensées, de la vie de l'Auteur (et) de quelques Dissertations*), segnata appunto nel quarto elenco delle letture leopardiane, contenesse, come riportato nel titolo, dei pensieri aggiuntivi, che forse mancavano nell'edizione italiana (*Pensieri di Pascal sopra la Religione ed alcuni altri soggetti colla vita del medesimo*). Leopardi avrebbe quindi segnato negli elenchi la lettura dei *Pensieri* solo nel 1825 sia perché l'edizione letta in italiano risultava essere meno completa rispetto a quella francese (anch'essa però incompleta, in quanto tutte le edizioni dei *Pensieri* rimarranno incomplete fino alla cosiddetta “svolta filologica”), sia perché in precedenza ne aveva fatto solamente una lettura parziale e discontinua. Oppure, Leopardi aveva forse avuto bisogno, prima del 1825, di rileggere più volte l'opera, essendo il francese seicentesco di Pascal non del tutto semplice, e solo una volta padroneggiata meglio la lingua francese, si sarebbe così dedicato alla lettura completa dell'opera³².

È necessario anche osservare che la maggior parte delle citazioni pascaliane riportate sopra, si situa tra il 1820 e il 1821, periodo della giovinezza in cui Leopardi è impegnato ad analizzare il binomio natura – ragione e in cui si preoccupa di testare la sua possibile conciliazione con la religione cristiana. In questo arco temporale, proprio perché giovanile, il rapportarsi con Pascal da parte di Leopardi ha un forte valore autobiografico, proprio di un “ritratto/autoritratto che Leopardi fa di Pascal e di sé, in un sottile e complesso giuoco proiettivo di descrizione e autodescrizione”³³. Acquistano, infatti, in questo senso particolare rilevanza le varie annotazioni sull'azione usurante del genio sul corpo e la convinzione che le grandi verità vengano scoperte in solitaria. Leopardi, in effetti, ci tiene a sottolineare che, pur non avendo mai letto scritti metafisici³⁴, riuscì da solo a smascherare la “falsità delle idee innate”, a indovinare l'ottimismo di Leibnitz, e a scoprire che il principio della “nuova scienza ideologica” rivela che “tutto il progresso delle cognizioni consiste in concepire che un'idea ne contiene un'altra”³⁵.

³² G. ABBADESSA, *L'écho des pensées de Pascal chez Leopardi*, “Lexicon philosophicum”, 7 (2019), pp. 97-98.

³³ G. SAVOCA, *Leopardi e Pascal: tra (auto)ritratto e infinito*, in Id., *Leopardi profilo e studi*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2009, p. 264.

³⁴ Ciò risulta particolarmente improbabile, in quanto già tra il 1811 e il 1812, all'età di soli 11 anni, Leopardi scrive le *Dissertazioni filosofiche*.

³⁵ È manifesta qui l'influenza del principio della *liason des idées* di Condillac.

Or come ho potuto io povero ingegno, senza verun soccorso, e con poche riflessioni, trovar da me solo queste profondissime, e quasi ultime verità, che ignorate per 60 secoli, hanno poi mutato faccia alla metafisica, e quasi al sapere umano? Com'è possibile che di tanti sommi geni, in tutto il detto tempo, nessuno abbia saputo veder quello, ch'io piccolo spirito, ho veduto da me, ed anche con minori cognizioni in queste materie, di quelle che molti di essi avranno avuto?³⁶

Queste somiglianze sentimentali inducono a pensare che il rapporto tra Pascal e Leopardi, più che un rapporto paterno, il quale implicherebbe una certa verticalità e indurrebbe a non considerare alcune rielaborazioni autonome proprie del pensiero leopardiano, sia piuttosto un rapporto fraterno, alla pari, dove la familiarità congeniale non esclude la possibilità di originalità e diversità.

³⁶ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 520, [1347-1348], 20 luglio 1821.

SECONDO CAPITOLO

Grandezza o Miseria?

Pascal, Leopardi e il *Manuale di Epitteto*

Una sola è la luce del sole anche se interrotta da muri, montagne e infiniti altri ostacoli. Una sola è la sostanza universale, anche se è divisa in infiniti corpi di specifiche qualità. Una sola è l'anima, anche se è divisa e circoscritta in infinite nature e realtà individuali. Una sola è l'anima intelligente, anche se dà l'impressione di trovarsi divisa.

(M. AURELIO, *Pensieri*)

2.1 Pascal e Leopardi, due lettori del *Manuale di Epitteto*

Nel capitolo precedente si è osservato come Pascal e Leopardi condividano uno stato di ricerca e interrogazione costante, il quale mira, più che a un mero razionalismo, a un'analisi esistenziale realista, che prende le mosse dalla drammaticità della condizione umana. Per quest'analisi, si avvalgono delle indagini svolte da diversi pensatori. Epitteto e gli insegnamenti racchiusi nel suo *Manuale* rappresentano un punto di riferimento per entrambi.

Filosofo stoico del I secolo d.C., Epitteto nacque a Ierapoli, da una donna schiava. In gioventù giunse a Roma, dove fu schiavo del liberto Epafrodito, segretario di Nerone, e dove frequentò la scuola del filosofo Musonio Rufo, in cui entrò in contatto per la prima volta con lo stoicismo. Liberato dalla schiavitù, Epitteto fondò una scuola stoica a Roma, ma nel 90 venne esiliato, assieme agli altri maestri di filosofia della città, per ordine di Domiziano. Si stabilì, dunque, a Nicopoli, dove aprì una nuova scuola, che riscosse grande successo e attirò numerosi allievi provenienti da diverse località dell'impero, tra cui Arriano di Nicomedia, che raccolse per

iscritto gli insegnamenti del maestro, appresi durante la permanenza nella scuola, realizzando così le celebri *Diatribè* e l'*Enchiridion*, ovvero il famoso *Manuale* di Epitteto.

Nell'intenzione di Arriano, l'*Enchiridion* avrebbe aiutato i suoi lettori, attraverso semplici principi, espressi con un linguaggio chiaro, a ricordare e a utilizzare gli insegnamenti di Epitteto. L'*Enchiridion*, inoltre, avrebbe permesso di averli sempre a portata di mano, pronti per ogni evenienza, così da riassumere, quando necessario, la corretta disposizione filosofica nei confronti del reale, ed è proprio per questo che all'opera venne dato il nome di *Manuale*³⁷. Non sorprende, dunque, che l'*Enchiridion*, in quanto opera parenetica, abbia avuto da sempre un così grande successo da affascinare e attirare l'attenzione di lettori anche lontani nel tempo, come Pascal e Leopardi.

Letto molto probabilmente da Marco Aurelio (non si ha alcuna notizia precisa in merito ai primi lettori dell'opera), il *Manuale* solamente nella prima metà del VI secolo si dotò di un commentario, realizzato dal filosofo Simplicio, che rese l'opera celebre tra i neoplatonici. Successivamente, a partire dalla prima metà del V secolo, un adattamento cristiano dell'*Enchiridion* (a cui seguirono varie versioni) cominciò a circolare tra i monaci cristiani, sotto il falso nome di un monaco detto Nilo. Gli insegnamenti del *Manuale* rimasero pressoché identici, solo il nome di Socrate venne cambiato con quello dell'apostolo Paolo e le citazioni di Cleante e Platone vennero sostituite con quelle del Vangelo di Matteo. L'opera di Epitteto da "piccolo breviario di filosofia pagana" si trasformò così in un attuale "breviario di asceti monastica"³⁸ del V secolo. Più tardi, durante l'umanesimo, l'*Enchiridion* venne tradotto in latino da Nicolò Perotti e Angelo Poliziano. Un secolo dopo, cominciarono ad apparire diverse traduzioni francesi del *Manuale*, che riaccesero l'interesse per l'antico filosofo stoico, dando vita a una nuova corrente di pensiero: lo stoicismo cristiano, il cui massimo esponente fu il cattolico Guillaume du Vair. All'inizio del XVII secolo, invece, il gesuita Matteo Ricci, missionario in Cina, tradusse una parte del *Manuale* in cinese, intitolandolo *Il libro dei 25 paragrafi*. L'intenzione era quella di riuscire a diffondere il cristianesimo, sfruttando i possibili legami tra la moralità dello stoicismo cristiano e quella del confucianesimo. Come accadde nell'adattamento cristiano del V secolo, anche Ricci dovette ricorrere a qualche modifica, senza però alterare il contenuto dell'opera: il nome di Crisippo venne sostituito con il cinese *Libro*

³⁷ P. HADOT, *Introduzione*, in *Manuale di Epitteto. Introduzione e commento di Pierre Hadot*, trad. it. di A. Taglia, Torino, Einaudi, 2006, pp. 5-138, pp. 124-126.

³⁸ *Ivi*, p. 135.

delle *Mutazioni* e tutti i richiami ai costumi dell'antica Roma, come gli accenni al teatro e ai gladiatori, vennero eliminati. È nella modernità però che l'*Enchiridion* venne letto e interpretato in maniera acuta e originale, per non dire insolita, da tre grandi pensatori: Pascal, Shaftesbury e Leopardi.

Verranno affrontate, nei paragrafi che seguono, le considerazioni antropologiche di Pascal e Leopardi nelle loro opposte e inusuali interpretazioni del celebre *Manuale* di Epitteto.

2.2 Il colloquio tra Pascal e M. de Sacy

Nel famoso *Entretien de Pascal avec Monsieur de Sacy sur Epictète et Montaigne*, Pascal riprende, ai fini della sua indagine antropologica, gli insegnamenti di Epitteto, assieme a quelli del filosofo Montaigne.

Dopo l'esperienza mistica, che lo portò alla sua seconda e ultima conversione, ovvero dopo la *nuit de feu* del 23 novembre 1654, Pascal si ritirò a Port-Royal de Champs tra il 7 e il 28 gennaio del 1655. A consigliarglielo era stato Antoine Singlin, ex direttore e guida spirituale delle monache di Port-Royal, perché riteneva che nell'abbazia il giovane convertito avrebbe potuto discutere di scienza, non solo con Antoine Arnauld, che sarebbe stato capace di fronteggiarne il genio, ma anche con Louis-Isaac Le Maître de Sacy, nuovo direttore spirituale di Port-Royal, da cui Pascal avrebbe imparato a disprezzarla e a circoscriverne i limiti³⁹.

Di queste seconde discussioni è stato conservato e tramandato un resoconto nelle *Mémoires ou histoire des Solitaires de Port-Royal*, scritte da Nicolas Fontaine, segretario di M. de Sacy, tra il 1696 e il 1700. Il resoconto di Fontaine, di cui nel 1992 è stato ritrovato il manoscritto originale nella biblioteca dell'Institut de France⁴⁰, presenta però alcune problematiche, che portano a metterne in discussione più di un aspetto, innanzitutto la data.

Fontaine, all'inizio dell'*Entretien*, afferma che le discussioni tra Pascal e M. de Sacy sarebbero avvenute tra il 7 e il 28 gennaio 1655. Sellier osserva però come questo arco temporale sia

³⁹ B. PASCAL, *Colloquio di Pascal con il Signor de Sacy su Epitteto e Montaigne*, in Id, *Opere complete*, a cura di Maria Vita Romeo, Firenze-Milano, Bompiani, 2020, p. 1533.

⁴⁰ PH. SELLIER, *Un fragment axial des Pensées de Pascal: l'Entretien sur Épictète et Montaigne*, "Il confronto letterario. Quaderni del Dipartimento di Lingue e Letterature straniere moderne dell'Università di Pavia", 39/1 (2003), p. 15. La traduzione delle citazioni appartenenti a questo saggio è a mia cura.

incerto⁴¹ e sostiene che l'*Entretien* si sia svolto con molta probabilità nel 1658, data che rilevarebbe un forte legame tra la riflessione apologetica e gli studi sulla cicloide. In questo periodo, inoltre, Sellier riscontra come numerosi frammenti dei *Pensieri* diano prova della lettura, dell'organizzazione e dell'elaborazione degli scritti di Epitteto e Montaigne, confermando così una certa vicinanza temporale tra l'*Entretien* e il progetto apologetico pascaliano⁴². La data, scelta dal segretario, sarebbe dunque un "artificio retorico"⁴³: Fontaine avrebbe scelto, per comodità narrativa, il ritiro più lungo e significativo di Pascal a Port-Royal. Non solo la data, ma anche lo stesso colloquio, sarebbe una costruzione letteraria, in quanto nel testo Fontaine stesso dichiara di non aver assistito dal vivo alla discussione tra i due interlocutori⁴⁴, ma, anche se ciò fosse avvenuto, non gli sarebbe stato possibile, d'altronde, riportare dopo quarant'anni, in maniera così dettagliata, servendosi di precise e numerose citazioni di Epitteto, Montaigne e Sant'Agostino, che cosa si sarebbero detti effettivamente Pascal e M. de Sacy. Per questo motivo e per delle rilevanze di tipo stilistico⁴⁵, è possibile attestare nell'*Entretien* la presenza di uno scritto pascaliano, che sarebbe servito da testo-guida al resoconto di Fontaine, il quale avrebbe avuto a disposizione anche un testo redatto da M. de Sacy contenente le sue obiezioni. La presenza di questi due testi originali può quindi essere così spiegata: Pascal avrebbe sottoposto a M. de Sacy uno studio antropologico, che esaminava le posizioni di Epitteto e Montaigne, studio che il direttore spirituale dell'abbazia avrebbe poi letto, annotando nel mentre le possibili obiezioni. Anni dopo a Fontaine bastò, quindi, riprendere e unire questi due scritti, trasformandoli in un dialogo.

⁴¹ Fontaine, nota Sellier, ci fornisce due indicazioni temporali non concordanti: nomina, da un lato, la *Storia della cicloide*, il cui primo saggio venne pubblicato da Pascal il 10 ottobre 1658, dall'altro, accenna alla macchina aritmetica, ovvero alla famosa pascalina, la cui realizzazione da parte di Pascal è datata tra il 1642 e il 1645. *Ivi*, pp. 18-19.

⁴² *Ivi*, p. 20-26

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Fontaine afferma quanto segue: "Il signor de Sacy, come mi disse successivamente, ascoltava serenamente il signor Pascal". L'espressione "come mi disse successivamente" attesta la non presenza fisica del segretario durante lo svolgimento del colloquio. B. PASCAL, *Colloquio di Pascal con il Signor de Sacy su Epitteto e Montaigne*, cit, p. 1541.

⁴⁵ "È impossibile immaginare Fontaine, che procedente intenzionalmente in maniera lenta e sinuosa, cimentarsi in un esercizio così acuto e brillante. Non è meno impossibile credere che, nello spazio di poche pagine, abbia trasformato il suo stile sovrabbondante, incline alla dolcezza e soprattutto alla tenerezza, per dargli questo rigore, questa densità, questa audacia, questa luminosità, che non può che essere attribuita a Pascal." P. MENGOTTI-THOUVENIN – J. MESNARD, *Présentation*, in B. PASCAL, *Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne*, texte établi, présenté et annoté par P. Mengotti-Thouvenin et J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 46. La traduzione delle citazioni tratte da questo saggio è a mia cura.

Altra incertezza, che avvolge l'*Entretien*, è la sua finalità. Secondo alcuni, come Gouhier⁴⁶ e il già citato Sellier, il colloquio tra Pascal e M. de Sacy avrebbe principalmente una finalità apologetica. In questo modo, verrebbero così anticipati alcuni temi, come quello della miseria e della grandezza dell'uomo, e alcune modalità stilistiche, come il ragionamento dialettico e la forma dialogica, che si ritroveranno poi nei *Pensieri*. Per altri, invece, come Mengotti-Thouvenin e Mesnard, l'*Entretien* avrebbe, più che un fine apologetico, una “portata prima di tutto pedagogica”⁴⁷, arrivando “fino al punto in cui la pedagogia si confonde con la direzione spirituale”⁴⁸. Entrambi riconoscono, dunque, come scopo centrale “la pedagogia e la guida delle anime” e mettono in evidenza come, da questa finalità, dipenda la differenza principale tra l'*Entretien* e i *Pensieri*: se “la ricerca del paradosso, l'uso frequente dell'ironia, l'elemento personale e familiare” portano nei *Pensieri* “un'atmosfera di grandezza, di tensione, di tragicità, di mistica”, nell'*Entretien*, invece, è “il vigore, la libertà, la vitalità, l'allegria”, a caratterizzare il dialogo, rendendo “apparentemente così semplice” il passaggio “dall'umanesimo alla teologia”⁴⁹. Queste due interpretazioni differenti del fine dell'*Entretien* non sono necessariamente inconciliabili tra di loro: non è del tutto errato pensare che Pascal, proprio discutendo con M. de Sacy sulla valenza pedagogica della lettura degli autori profani, quali Epitteto e Montaigne, per una rigorosa formazione spirituale cristiana⁵⁰, abbia iniziato ad abbozzare il suo metodo apologetico e la sua antropologia religiosa, che saranno poi ripresi ed elaborati in maniera più complessa nei *Pensieri*⁵¹.

Le pagine che introducono il colloquio tra Pascal e M. de Sacy, spesso ignorate dagli studiosi, sono, invece, fondamentali per capire lo sfondo che costituisce la cornice del dialogo, dato dall'atmosfera che si respirava a Port-Royal. Queste pagine iniziali, inoltre, sono importanti anche perché ci svelano il carattere di M. de Sacy, molto meno conosciuto rispetto a quello di Pascal, e perché ci segnalano una certa differenza tra lo spirito di Port-Royal e lo spirito

⁴⁶ H. GOUHIER, *L'entretien de Pascal avec M. de Sacy et les origines de son apologétique*, “Revue de théologie et de philosophie”, 13/1 (1963), pp. 41-58. La traduzione delle citazioni tratte da questo saggio è a mia cura.

⁴⁷ P. MENGOTTI-THOUVENIN – J. MESNARD, *Présentation*, cit, p. 58.

⁴⁸ *Ivi*, p. 60.

⁴⁹ *Ivi*, p. 75.

⁵⁰ Questo tema, ovvero l'utilizzo di letture filosofiche non religiose per una formazione propriamente cristiana, era molto in voga all'epoca di Pascal perché, con l'avvento dell'umanesimo, gli autori greci e latini erano stati inseriti nei programmi formativi scolastici. Sia i collegi dei gesuiti sia le *petites écoles* di Port-Royal avevano, infatti, adottato la nuova riforma. P. MENGOTTI-THOUVENIN – J. MESNARD, *Présentation*, cit, p. 58-59.

⁵¹ I. ADINOLFI, *Superba grandezza o prudente rinuncia? L'Enchiridion di Epitteto nelle opposte interpretazioni di Pascal e Leopardi*, in P. V. MENGALDO, R. DAMIANI, L. BLASUCCI, I. ADINOLFI, “Io nel pensiero mi fingo”. *Seminario leopardiano a quattro voci*, Genova, Il melangolo, 2016, pp. 72-73.

pascaliano. L'*Entretien* tra Pascal e M. de Sacy si colloca, infatti, al “confine tra due mondi, quello del Port-Royal di Saint-Cyran, di cui Sacy è l’ultima grande figura, e quello, contiguo e altro, di Pascal”⁵². All’inizio il colloquio non si presenta per nulla facile a causa delle “diverse fisionomie spirituali”⁵³ dei due interlocutori: Sainte-Beuve, nella sua analisi dell'*Entretien*, ci informa che all’epoca del colloquio Pascal aveva trentun anni, mentre M. de Sacy, che, se non fosse stato per Singlin, non avrebbe ricevuto e discusso con il nuovo convertito, ne aveva invece quarantuno. La condotta di M. de Sacy era sempre equilibrata, cauta e impeccabile. Era un uomo “umile, fine e irrefragabile”⁵⁴, ma anche “quasi docile nell’insegnamento”⁵⁵; era, dice Sainte-Beuve, un piccolo “*train de terre-à-terre*”, capace però di scoprire “tutto d’un tratto il cielo”⁵⁶. Pascal, invece, era l’opposto: era appassionato, impetuoso, vivace nel pensiero e questo lo portava spesso e volentieri a partecipare alle varie dispute. Entrambi, però, erano studiosi e lettori coscienziosi. Pascal fino a quel momento era stato soprattutto un uomo di scienza e per questo le sue letture filosofiche non erano poi molte. Conosceva però molto bene Montaigne, perché suggeritogli dai libertini che aveva frequentato durante il suo periodo mondano, e un po’ meno Epitteto e il suo *Manuale*. M. de Sacy, invece, aveva come unico riferimento filosofico e teologico Sant’Agostino, oltre che al Vangelo. Fontaine ci informa, nelle prime pagine dell'*Entretien*, che M. de Sacy non vedeva affatto in Sant’Agostino e negli insegnamenti che da esso ricavava, l’opportunità di partecipare o alimentare qualche disputa, anzi, racconta Fontaine, contrariamente a Pascal, il suo “spirito di pace” lo “aveva sempre portato a fuggire tutte le dispute nelle scienze sia sacre che naturali”⁵⁷. M. de Sacy, infatti, si tenne lontano dalle dispute, accese soprattutto da Arnauld, riguardanti le “nuove opinioni”⁵⁸ di Descartes, che cominciavano a monopolizzare le discussioni a Port-Royal, turbandone la tranquillità. Fontaine, in effetti, racconta che nell’abbazia “non c’era solitario che non parlasse di automa”, che non si occupasse di vivisezione di animali per studiarne la circolazione del sangue e che non si facesse nessun problema a battere i cani, dato che erano considerati a tutti gli effetti delle macchine, degli “orologi”, i cui guaiti, quando li si batteva, “non erano che il

⁵² *Ivi*, pp. 73-74

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, 5 voll., Paris, Eugène Renduel, 1842, II, p. 382. La traduzione delle citazioni appartenenti a questo volume è a mia cura.

⁵⁵ *Ivi*, p. 383. Per Sainte-Beuve in M. de Sacy si ha il “vero Socrate cristiano”, un Socrate non secondo Platone ma secondo l’immagine che ce ne restituisce Senofonte, di un uomo cioè “giusto” e “non eccessivo”.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ B. PASCAL, *Colloquio di Pascal con il Signor de Sacy su Epitteto e Montaigne*, cit, p. 1530.

⁵⁸ *Ibidem*.

rumore di una piccola molla che era stata mossa”. M. de Sacy non condivideva affatto questa visione delle cose, per la quale gli animali-orologi e l’idea del sole come “ammasso di scorie” non restituivano più l’immagine della “grandezza di Dio”⁵⁹.

Dio ha fatto il mondo per due cose, mi aggiunse [M. de Sacy a Fontaine], una per dare una grande idea di sé, l’altra per dipingere le cose invisibili nelle visibili. Il signor Descartes distrugge l’una e l’altra cosa. Il sole è una così bella opera! gli si dice. Niente affatto, risponde, è un ammasso di scorie. Invece di riconoscere le cose invisibili nelle visibili, come nel sole che è il Dio della natura, e vedere in tutto quello che produce nelle piante l’immagine della grazia, pretendono al contrario di rendere ragione di tutto con certi appigli che si sono immaginati. Li paragono a degli ignoranti che alla vista di un ammirabile quadro, invece di contemplare un bell’insieme, si fermano a ogni colore particolare e dicono: “Che cos’è questo rosso? Di che cosa è composto? È di una tal cosa e non di un’altra”; invece di contemplare tutto il disegno del quadro la cui bellezza affascina i saggi che lo considerano⁶⁰.

L’ostilità di M. de Sacy non si limita solo alle nuove teorie cartesiane⁶¹, ma coinvolge anche la figura autorevole di Aristotele, mostrando così una certa ostilità nei confronti della filosofia in generale. M. de Sacy, infatti, li considera entrambi come due ladri, il primo dei quali “uccide” e “saccheggia” il secondo. “Tanto meglio”, confidava M. de Sacy a Fontaine, “più morti, meno nemici. In seguito capiterà forse altrettanto al signor Descartes”⁶². M. de Sacy, inoltre, era fortemente critico anche verso quei dottori della Sorbona, che consideravano lo Stagirita come il “maestro dei maestri della Chiesa”⁶³. Le considerazioni di Pascal sulla filosofia sono, invece,

⁵⁹ *Ivi*, p. 1531.

⁶⁰ *Ibidem*

⁶¹ M. de Sacy imputava alle nuove teorie di Descartes anche il carattere di incertezza nelle verità da loro scoperte. Per M. de Sacy, Descartes non fa che procedere “a tentoni”. “«Non pretendo, dice il signor Descartes, di dire le cose come sono in effetti. Il mondo è un così grande oggetto che ci si perde; ma io lo considero come una cifra. Gli uni girano e rigirano le lettere di questo alfabeto, e trovano qualcosa; io ho così trovato qualcosa, ma non è forse quel che Dio ha fatto». «No, diceva il signor de Sacy, ma è, secondo il linguaggio dei Padri, *Infinita disputandi libido, tuncque demum magis ignorata veritas postquam præsumptum est quod posset agnosci [Il desiderio infinito di disputa, e allora appunto la verità maggiormente ignorata dopo che si è presunto potesse essere conosciuta]*. Queste persone cercano a tentoni la verità; è un grande caso quando la trovano. Io li guardo come guardo l’insegna del Quadrante passando sul ponte di Notre-Dame. Il quadrante diceva allora la verità e io dicevo: “Passiamo in fretta, tra poco non sarà più buono. È la verità che lo ha incontrato; non lui che ha incontrato la verità. Non dice il vero che una volta al giorno”».” *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

diverse rispetto a quelle di M. de Sacy, ma non così differenti da precludere la possibilità di dialogo. Anche Pascal, come il direttore di Port-Royal, nutre qualche dubbio verso le nuove teorie cartesiane, ma ciò, a suo avviso, non invalida l'idea per cui la filosofia possa essere una "terapia omeopatica"⁶⁴, che ne permette un uso buono e utile, aprendo così la possibilità di accedere alla teologia.

Fontaine narra come M. de Sacy adottasse una particolare tecnica argomentativa ogni qual volta si ritrovava a dialogare con persone non appartenenti al proprio sfondo culturale. M. de Sacy era solito chiedere a ciascuno dei suoi interlocutori, in modo da "adeguare le sue conversazioni a coloro con cui parlava" e per metterli a loro agio, di parlargli dell'argomento che in quel momento gli interessava di più, e in esso "tutto gli serviva per passare subito a Dio e farvi passare gli altri"⁶⁵. Sapendo che Pascal, in quel periodo, era preso da alcune letture filosofiche, gli chiese di intrattenerlo e di colloquiare con lui su questo argomento. M. de Sacy era convinto che Pascal avrebbe parlato, visto la sua formazione scientifica, di "filosofia della natura"⁶⁶ ma il nuovo convertito lo sorprese perché decise di parlargli di due filosofi: Epitteto e Montaigne, della cui lettura, ci dice Fontaine, M. de Sacy "aveva sempre pensato di dover leggere poco"⁶⁷. Assistiamo così, da parte di Pascal, all'inserimento di un dialogo immaginario tra Epitteto e Montaigne all'interno del dialogo reale tra il nuovo convertito e il direttore spirituale. Siamo, dunque, di fronte a un "*dialogue dans le dialogue*"⁶⁸, che attesta come, anche nell'*Entretien*, il pensiero di Pascal sia non solo un pensiero dialogante ma anche dialettico. Pascal procede, infatti, nella maniera seguente: fa dialogare tra di loro Epitteto e Montaigne, elogiando e criticando prima il primo e poi il secondo, al fine di dimostrare la loro parzialità alla luce della verità della fede cristiana, che li comprende dialetticamente entrambi.

Pascal confessa a M. de Sacy di avere una grande ammirazione per il filosofo stoico Epitteto⁶⁹.

Epitteto, gli disse, è uno dei filosofi del mondo che abbiano meglio conosciuto i doveri dell'uomo. Egli vuole, prima di ogni cosa, che l'uomo consideri Dio come proprio scopo principale; che sia persuaso che egli governa ogni cosa con giustizia; che si

⁶⁴ H. GOUHIER, *L'entretien de Pascal avec M. de Sacy et les origines de son apologétique*, cit, p. 53.

⁶⁵ B. PASCAL, *Colloquio di Pascal con il Signor de Sacy su Epitteto e Montaigne*, cit, p. 1533.

⁶⁶ H. GOUHIER, *L'entretien de Pascal avec M. de Sacy et les origines de son apologétique*, cit, p. 50.

⁶⁷ B. PASCAL, *Colloquio di Pascal con il Signor de Sacy su Epitteto e Montaigne*, cit, p. 1535.

⁶⁸ P. MENGOTTI-THOUVENIN – J. MESNARD, *Présentation*, cit, p. 33.

⁶⁹ L'edizione del *Manuale* di Epitteto utilizzata da Pascal è quella di Jean de Saint-François (Goulu), *Le Propos d'épictète, recueillis par Arrien, auteur grec son disciple*, del 1609.

sottometta volentieri a lui, e che lo segua spontaneamente in tutto, non facendo nulla se non con grandissima saggezza: e così tale disposizione porrà fine a ogni lamentela e a ogni scontento e preparerà il suo animo a sopportare con serenità tutti gli eventi più spiacevoli⁷⁰.

Questa sottomissione doverosa al volere di Dio e al suo piano provvidenziale richiama il famoso principio di Epitteto con il quale si apre il suo celebre *Manuale*: “tra le cose che esistono, le une dipendono da noi, le altre non dipendono da noi”⁷¹. Il piano divino, a cui il fedele si affida completamente, non può che rientrare tra le seconde cose, ovvero tra le cose che “non dipendono da noi”.

La fiducia e l’abbandono che il credente pone in Dio, gli permettono, osserva Pascal, di accettare e accogliere con benevolenza, tutto ciò che non è in suo potere, comprese le disgrazie più grandi.

Non dite mai, dice [Epitteto]: “Ho perduto questo”; dite piuttosto: “Io l’ho restituito”. Mio figlio è morto? “Io l’ho restituito”. Mia moglie è morta? “Io l’ho restituita”. Così pure dei beni e di tutto il resto. “Ma chi me lo toglie è un malvagio”, dite voi. Perché state in pena, se chi ve l’ha prestato ve lo richiede indietro? Per il tempo che ve ne permette l’uso, abbiate cura come di un bene che appartenga a un altro, come si considera un viaggiatore in una foresteria⁷².

⁷⁰ B. PASCAL, *Colloquio di Pascal con il Signor de Sacy su Epitteto e Montaigne*, cit, p. 1535.

⁷¹ P. HADOT, *Manuale di Epitteto. Introduzione e commento di Pierre Hadot*, cit, p. 143, I.

⁷² B. PASCAL, *Colloquio di Pascal con il Signor de Sacy su Epitteto e Montaigne*, cit, p. 1535. Epitteto così scrive nel suo *Manuale*: “Se abbracci tuo figlio o tua moglie, di' a stesso: «Abbraccio un essere umano». Se muore, non ne sarai turbato.” P. HADOT, *Manuale di Epitteto. Introduzione e commento di Pierre Hadot*, cit, p. 151, III. La citazione di Epitteto ripresa da Pascal è la seguente: “Non dire mai di una cosa: «L’ho perduta», ma «L’ho restituita». Tuo, figlio è morto? È stato restituito. Tua moglie è morta? È stata restituita. Il tuo campo ti è stato tolto? Anch’esso è stato restituito. «Ma colui che me l’ha portato via è uno scellerato». Che importanza ha per te attraverso chi te lo ha richiesto indietro colui che te lo aveva dato? Per tutto il tempo in cui questi beni ti sono dati, prenditene cura come se non appartenessero a te, come fanno i viaggiatori in una locanda” *Ivi*, p. 159, XI. Gilberte Périer, sorella di Pascal, nella biografia dedicata al fratello, racconta come Pascal stesso fosse solito pensare in questo modo: “Aveva una estrema tenerezza per noi e per tutti coloro che credeva appartenessero a Dio; ma questo affetto non andava fino all’attaccamento, e ne diede una prova molto tangibile alla morte di mia sorella che precedette la sua di dieci mesi. Quando ricevette quella notizia, non disse altro se non: «Dio ci faccia la grazia di morire egualmente bene!» e sempre si mantenne poi in una ammirabile sottomissione agli ordini della Provvidenza di Dio, senza fare mai riflessione se non sulle grandi grazie che Dio aveva fatto a mia sorella durante la sua vita e sulle circostanze del tempo della sua morte; cosa che gli faceva dire incessantemente: «Beati quelli che muoiono, purché muoiano nel Signore!»». Quando mi vedeva in continua afflizione per quella perdita che sentivo così forte, egli s’irritava e mi diceva che non andava bene, che non bisognava avere quei sentimenti per la morte dei giusti, e

“Non dovete”, consiglia, dunque, Pascal, riprendendo l’insegnamento di Epitteto, “desiderare che gli accadimenti avvengano come volete, ma dovete volere che accadano come avvengono”⁷³. Così facendo, Pascal, nell’interpretazione che ci offre di questo insegnamento fondamentale dello stoicismo, finisce per “identificare l’*amor fati* stoico (l’accettazione del dominio del destino nella nostra vita) con la pia e confidente sottomissione al volere di Dio raccomandata dalla religione cristiana”⁷⁴. Bisogna però prestare attenzione: qui, più che a una lettura filologica e rispettosa del pensiero di Epitteto, Pascal si sta rifacendo all’interpretazione che ne veniva data nello stoicismo cristiano, corrente di pensiero molto vivace in quel periodo in Francia. Il principio cosmico immanente dello stoicismo è, infatti, cosa assai diversa dal Dio trascendente e amorevole del cristianesimo.

Pascal poi elogia, riprendendolo quasi alla lettera, un altro insegnamento del maestro stoico.

Ricordatevi, dice [Epitteto] in un altro passo, che voi siete qui come un attore, e che interpretate un personaggio di una commedia così come piace all’autore di darvi. Se vi assegna un ruolo breve, recitatelo breve; se ve lo assegna lungo, recitatelo lungo; se vuole che facciate la parte dell’acattone, la dovete fare con tutta la naturalezza che vi sarà possibile; così per tutto il resto. Sta a voi interpretare bene il personaggio che vi è dato; ma sceglierlo spetta a un altro⁷⁵.

Epitteto, infine, viene lodato per altri tre insegnamenti: l’aver di fronte agli occhi quotidianamente mali tremendi e la morte, fa sì che l’uomo non sia “vile” e lo porta a non desiderare “nulla in modo eccessivo”. L’uomo poi, insegna Epitteto, deve essere “umile”, nascondendo le sue buone intenzioni fin dall’inizio, altrimenti manifestandole non si

bisognava, invece, lodare Dio per il fatto che l’aveva così presto ricompensata per i piccoli servigi che ella gli aveva reso.” G. PÉRIER, *Vita di Pascal, scritta da Mme Périer [prima versione o versione B]*, cit, p. 125.

⁷³ B. PASCAL, *Colloquio di Pascal con il Signor de Sacy su Epitteto e Montaigne*, cit, p. 1535. Epitteto così afferma nel suo *Manuale*: “Non cercare di fare in modo che ciò che accade accada come desideri, ma desidera che ciò che accade accada come accade, e il corso della tua vita sarà lieto”. P. HADOT, *Manuale di Epitteto. Introduzione e commento di Pierre Hadot*, cit, p. 151, VIII.

⁷⁴ I. ADINOLFI, *Superba grandezza o prudente rinuncia? L’Enchiridion di Epitteto nelle opposte interpretazioni di Pascal e Leopardi*, cit, p. 77.

⁷⁵ B. PASCAL, *Colloquio di Pascal con il Signor de Sacy su Epitteto e Montaigne*, cit, p. 1535. Epitteto così sostiene nel suo *Manuale*: “Ricordati che sei un attore che interpreta una parte in un dramma che è come lo vuole il drammaturgo. Una parte breve, se vuole che sia breve, lunga se vuole che sia lunga. Se vuole che tu interpreti la parte di un mendicante, bada di interpretare con bravura questo ruolo: oppure quella di uno zoppo, o di un magistrato, o di un privato cittadino. Infatti il tuo compito è questo: interpretare bene il ruolo che ti è stato assegnato. Ma scegliere questo ruolo spetta a qualcun altro”. P. HADOT, *Manuale di Epitteto. Introduzione e commento di Pierre Hadot*, cit, p. 165 e 167, XVII.

realizzerebbero, e se le realizza lo deve fare in assoluto segreto. Epitteto, infine, non dimentica mai di accettare e rispettare la volontà di Dio ⁷⁶.

All'elogio di Epitteto, ne segue però la critica. Pascal osserva come il ciò che dipende da noi, e dunque è in nostro potere, conduce l'uomo stoico a farsi da sé, a procurarsi da solo, con le proprie forze, la sua libertà e felicità. Grazie alla ragione e alla volontà, che sono facoltà libere e in nostro potere, l'uomo può rendersi perfetto e può “conoscere perfettamente Dio, amarlo, obbedirgli, piacergli, guarirsi da tutti i vizi, acquistare tutte le virtù, rendersi santo, amico e compagno di Dio”⁷⁷. L'uomo si perde, dunque, nella “presunzione di ciò che si può”, presunzione che appare a Pascal il peccato mortale, l'errore capitale dello stoicismo. Per questo motivo, Pascal concentra su questo aspetto la sua critica a Epitteto, il quale avrebbe compreso magistralmente la grandezza dell'uomo, dimenticandone però l'“umana impotenza”⁷⁸, che ne costituisce la miseria. D'altronde, Pascal sottolinea che bisognerebbe essere Dio per insegnare agli uomini non solo i doveri ma anche la loro impotenza e debolezza. Questo orgoglio peccaminoso, che porta lo stoico a porsi sullo stesso livello di Dio, rischiando anche di farne a meno, lo porta a commettere alcuni errori, come il pensare che l'anima è una parte della sostanza divina e il ritenere opportuno il togliersi la vita quando i tormenti giornalieri sembrano insormontabili. Questi, dice Pascal, non sono altro che “principi di una superbia diabolica”⁷⁹. A questo punto dell'*Entretien*, interviene nel dialogo immaginario Montaigne⁸⁰, che Pascal considera come il paradigma dello scetticismo perché il perno attorno a cui ruota l'opera di Montaigne è il pirronismo.

Egli pone tutte le cose in un dubbio universale, e così generale che questo dubbio coinvolge se stesso, e cioè se egli dubita, e dubitando anche di quest'ultima ipotesi, la sua incertezza ruota su se stessa in un circolo perpetuo e senza sosta, opponendosi egualmente a quelli che assicurano che tutto è incerto, e a quelli che assicurano che tutto non lo è, perché egli non vuole garantire alcunché. È in questo dubbio che dubita di sé, e in questa ignoranza che si ignora e che egli chiama la sua forma maestra, che consiste l'essenza della sua opinione, che non ha potuto esprimere con nessun termine

⁷⁶ B. PASCAL, *Colloquio di Pascal con il Signor de Sacy su Epitteto e Montaigne*, cit, p. 1535.

⁷⁷ *Ivi*, p. 1535 e 1537.

⁷⁸ *Ivi*, p. 1535

⁷⁹ *Ivi*, p. 1537

⁸⁰ Sainte-Beuve mette in evidenza come fu Pascal il primo a introdurre a Port-Royal il pensiero di Montaigne, e sottolinea anche come Pascal fosse ben tentato da “quel diavolo lì” di Montaigne. C. A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, cit, pp. 373 e 377.

positivo. Infatti, se dice di dubitare, egli si tradisce assicurando almeno che dubita; e poiché ciò va contro la sua intenzione, non ha potuto spiegarsi che con una interrogazione; di modo che, non volendo dire: “Io non so”, dice: “Che so?”, del che fa il suo motto, ponendolo su delle bilance che, pesando i contraddittori, si trovano in perfetto equilibrio: il che significa che egli è un puro pirroniano⁸¹.

Montaigne, dunque, fa dubitare la ragione, facendola “scendere da quella superiorità che essa si è attribuita” e ponendola così allo stesso “livello delle bestie”⁸². Montaigne ne mostra, quindi, la debolezza e la miseria, che la rendono umile.

Come per il *Manuale* di Epitteto, anche per gli *Essais* di Montaigne, Pascal piega il pensiero dei due filosofi per adattarlo meglio ai suoi fini argomentativi. Pascal ripensa, trasforma e riallaccia i due pensatori al proprio universo⁸³.

Dopo l’elogio di Montaigne, M. de Sacy, che fino ad allora si era limitato ad alcuni accenni, interviene, mettendo in evidenza, con l’aiuto di numerose citazioni agostiniane, la pericolosità della posizione di Montaigne, che Pascal invece elogia perché prova gioia nel vedere la superba ragione oltraggiata dalle sue stesse armi, prova piacere nel vedere la ragione che si oppone a se stessa. M. de Sacy non biasima affatto il genio di Montaigne, ma, a suo avviso, “poteva servirsene meglio, e farne piuttosto un sacrificio a Dio che al demonio”⁸⁴.

Come per Epitteto, all’elogio di Montaigne ne segue anche la critica. Lo scetticismo radicale e universale che Montaigne adotta, con il conseguente ridimensionamento della superba ragione, non sarebbe finalizzato a trovare o ritrovare la fede in Dio, bensì ad acquietarsi su una morale pigra, sedentaria e classista, dove l’“esempio e la comodità sono i contrappesi che prevalgono”⁸⁵.

Rigetta dunque ben lontano quella virtù stoica, che si dipinge con un’aria severa, con uno sguardo truce, coi capelli irti, con la fronte rugosa e sudata, in un atteggiamento affaticato e teso, lontana dagli uomini, in un cupo silenzio, e sola in cima a una roccia: fantasma, a quanto dice, capace di spaventare i bambini e che non fa altro che cercare,

⁸¹ *Ibidem*. La critica, invece, è da sempre solita distinguere tre fasi negli *Essais* di Montaigne: la fase stoica, la fase scettica e la fase epicurea.

⁸² *Ivi*, p. 1541.

⁸³ P. MENGOTTI-THOUVENIN – J. MESNARD, *Présentation*, cit, pp. 49-50.

⁸⁴ B. PASCAL, *Colloquio di Pascal con il Signor de Sacy su Epitteto e Montaigne*, cit, p. 1543.

⁸⁵ *Ivi*, p. 1545.

con un travaglio continuo, la quiete che non arriva mai. La sua virtù è invece spontanea, familiare, piacente, allegra e, per così dire, stravagante. Essa segue quel che la attira, e se ne ride con negligenza degli accadimenti buoni o cattivi, mollemente distesa in grembo a una tranquilla oziosaggine, da dove essa mostra agli uomini, che cercano con tanta fatica la felicità, che quest'ultima sta solo là dove essa riposa, e che l'ignoranza e l'incuriosità sono due morbidi guanciali per una testa ben fatta, come dice lui stesso⁸⁶.

Pascal lega così lo scetticismo di Montaigne al cosiddetto epicureismo dei suoi ultimi saggi, dove appare evidente che Montaigne si adagia, ironizza, sbeffeggia gli uomini che hanno grandi ideali perché trascurano le piccole cose, che potrebbero invece dare loro delle piccole gioie e soddisfazioni.

Epitteto e Montaigne, considerati da Pascal come i più importanti rappresentanti delle “due più celebri sette filosofiche al mondo”⁸⁷, errano però entrambi: nessuno dei due, osserva Pascal, ha compreso che lo stato presente dell'uomo differisce da quello della sua creazione originaria. Entrambi poi ne danno un'immagine parziale e unitaria: Epitteto concepisce solo la grandezza dell'uomo, mentre Montaigne solo la miseria, di modo che nessuno dei due ne restituisce una visione unitaria perché “l'uno conoscendo i doveri dell'uomo e ignorando la sua impotenza, si perde nella presunzione”, mentre l'altro, “conoscendo l'impotenza e non il dovere, piomba nella fiacchezza”⁸⁸. La visione unitaria dell'uomo, auspicata da Pascal, è possibile solo se, dal piano della filosofia si passa a quello della teologia.

Da ciò sembra che, poiché l'uno ha la verità di cui l'altro ha l'errore, si potrebbe formare, unendoli, una morale perfetta. Ma invece di tale pace, dalla loro unione non verrebbero fuori che una guerra e una distruzione generale: perché stabilendo l'uno la certezza e l'altro il dubbio, l'uno la grandezza dell'uomo e l'altro la sua debolezza, essi distruggono tanto le verità che le falsità l'uno dell'altro. Di modo che non possono sussistere da soli a causa dei loro errori, né unirsi a causa delle loro opposizioni, e perciò si spezzano e si annientano per far posto alla verità del Vangelo. È proprio essa che accorda queste contrarietà con un'arte tutta divina: unendo tutto ciò che vi è di vero

⁸⁶ *Ivi*, p. 1545 e 1547.

⁸⁷ *Ivi*, p. 1547.

⁸⁸ *Ivi*, p. 1549.

e cacciando tutto ciò che vi è di falso, ne fa una saggezza veramente celeste, dove si accordano quegli opposti che erano incompatibili in queste dottrine umane⁸⁹.

Pascal aggiunge che questa *coincidentia oppositorum* è “immagine ed effetto dell’unione ineffabile di due nature nella sola persona di un Uomo-Dio”, che rende possibile tale “unione sorprendente”⁹⁰ e la insegna. Le mezze-verità di Epitteto e Montaigne vengono, dunque, ricomprese dialetticamente all’interno della verità superiore e completa della religione cristiana. Pascal ripropone qui il modo tradizionale di concepire il rapporto tra filosofia e teologia nel Medioevo: la filosofia non può che essere l’ancella della teologia.

M. de Sacy, racconta Fontaine, rimase “sorpreso”⁹¹ dalla spiegazione di Pascal e considerò il suo comportamento simile a quello di un abile medico, che dai “più potenti veleni”⁹² sa trarre, grazie alla sua sapienza, dei farmaci utilissimi, dei rimedi efficaci. Alla fine dell’*Entretien*, quindi, M. de Sacy è convinto da Pascal sul buon uso della filosofia in quanto propedeutica allo studio della teologia. Pascal persuade M. de Sacy e come lui, che faceva di tutto “per passare a Dio e farvi passare gli altri”, utilizza le filosofie di Epitteto e Montaigne, nella loro parzialità e unilateralità, dove l’uno “si oppone al male”⁹³ dell’altro, per avvicinare chi lo ascolta alla fede cristiana e alle verità testimoniate dalle scritture⁹⁴.

2.3 Leopardi traduttore di Epitteto

Se, nel colloquio con M. de Sacy, Epitteto rappresenta per Pascal un autore chiave, assieme a Montaigne, nella comprensione religiosa dell’uomo come sintesi paradossale di miseria e grandezza, per Leopardi, invece, Epitteto avrebbe dovuto far parte, assieme ad altri autori, di un ampio progetto morale che, per difficoltà editoriali, non venne mai portato a termine e pubblicato.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ivi*, p. 1551.

⁹⁴ I. ADINOLFI, *Superba grandezza o prudente rinuncia? L’Enchiridion di Epitteto nelle opposte interpretazioni di Pascal e Leopardi*, cit, p. 84.

Nel 1825, qualche mese dopo aver composto le prime *Operette morali*, Leopardi, ancora scosso dall'arido vero degli ultimi componimenti, in una lettera a K. Bunsen, si mostrava preoccupato per lo stato presente dello "spirito umano" e del "secolo" in corso.

Attendendo, come ho fatto, alle ricerche filosofiche, e leggendo i libri di quei moderni che portano il nome di filosofi, non ho potuto a meno di non compiangere la orribile incertezza nella quale tanti buoni ingegni moderni sono stati gettati da una malintesa libertà di pensare, e soprattutto l'infelice stato della morale pubblica ai nostri tempi, e quella totale rovina e dissoluzione dalla quale è minacciata al presente la società, per la diffusione di principii incompatibili. Riflettendo sopra gli andamenti dello spirito umano e sopra lo stato del nostro secolo, mi sono intimamente convinto che la pura ragione umana, secondo un bel detto dello stesso Bayle, è uno strumento di distruzione e non di edificazione⁹⁵.

Proprio a causa di questa ragione nociva, Leopardi, sempre nella lettera a K. Bunsen, dichiara di aver riflettuto su "molti progetti e disegni di opere", il cui fine sarebbe stato quello di "di giovare alla società nel miglior modo possibile, cercando di rimettere in piedi quei principii, senza i quali la medesima società" sarebbe stata "veramente un'idea contraddittoria in se stessa"⁹⁶. I "molti progetti e disegni di opere", che nella lettera rimangono impliciti, sono svelati da Leopardi stesso nei suoi *Disegni letterari*: "Traduzione di Tucidide, Aristofane, Euripide", "Pensieri di Platone", "Storia della lingua greca", "Antologia greca morale", "Spoglio e traduzione di Stobeo", "Biblioteca greca scelta e tradotta", "Colloqui con se stesso", "Storia analitica della letteratura greca", "Massime morali sull'andare del Manuale di Epitt. Rochefoucauld ec.", "Esercitazioni filosofiche e critiche sopra qualche classico", "Saggi Platonici" e molti altri⁹⁷. Si tratta, dunque, di autori antichi, in particolare greci che, agli occhi del filosofo, avrebbero potuto aiutare nel far fronte a quella capacità distruttiva propria della ragione, messa a nudo poco tempo prima. Il Leopardi del 1825, quindi, "sopravvissuto a se

⁹⁵ G. LEOPARDI, *Epistolario*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 1206, a K. Bunsen, 3 agosto 1825.

⁹⁶ Ivi, p. 1206-1207, a K. Bunsen, 3 agosto 1206.

⁹⁷ "Problemi proposti al 20° secolo", "Lettera a un giovane del 20° secolo", "Dottrina morale a uso dei fanciulli" per educare e affrontare problematiche sociali. "Comparazione degli antichi e dei moderni", "Dialogo tra l'io antico e l'io nuovo", "Comparazione dei costumi, caratteri, e opinioni Omeriche colle moderne" per analizzare i rapporti tra l'antichità e la modernità. G. LEOPARDI, *Disegni letterari*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 317.

stesso⁹⁸, dopo aver toccato con mano la potenzialità negativa della ragione, e la conseguente nullità di tutte le cose, cerca in qualche modo di trovare un correttivo nei confronti di ciò che ha portato alla luce, così da ricostituire quei principi che avrebbero aiutato la società, tenendola al riparo dalla lucida consapevolezza del vero.

È con questa intenzione che Leopardi inizia a progettare una collana di *Moralisti greci*, dove grandi autori del passato, proprio perché ritenuti utili per il presente, sarebbero stati tradotti in italiano⁹⁹, così da poter essere alla portata di tutti. Leopardi presenta, dunque, il progetto all'editore milanese Stella (con il quale si era già accordato per curare un'edizione completa dell'opera di Cicerone e per realizzare un commento alle *Rime* del Petrarca), che lo accoglie con gran piacere.

Nella bozza iniziale del progetto, comunicata a Stella il 21 ottobre 1825, Leopardi prevedeva di occuparsi innanzitutto delle *Operette morali* di Isocrate, dei *Caratteri* di Teofrasto, dei *Pensieri* di Marco Aurelio e di quelli di Platone, assieme ad altre opere non menzionate¹⁰⁰. Qualche settimana dopo, cambiò però idea e comunicò all'editore che il primo "volumetto"¹⁰¹ sarebbe stato dedicato ai *Ragionamenti morali* di Isocrate, ai quali sarebbero poi seguiti i pensieri morali di autori greci trattati dal *Florilegio* di Stobeo.

Leopardi prevede, solo qualche giorno dopo, di occuparsi anche di Epitteto, traducendo il suo celebre *Manuale*. Non si sa quando e in che lingua, Leopardi lo lesse per la prima volta. Se la prima lettura avvenne a Recanati, di sicuro non poté leggerlo in lingua originale perché nella biblioteca familiare c'era solamente una traduzione in italiano e una in latino. Solo quando giunse a Roma, tra la fine del 1822 e l'inizio del 1823, Leopardi poté leggere l'*Enchiridion* in greco, come attesta il suo elenco di letture: "Epicteti Enchirid. gr. lat. german."¹⁰². Lo rilesse nuovamente nella traduzione italiana del Pagnini nel maggio del 1825 a Recanati e, molto

⁹⁸ F. D'INTINO, *Premessa*, in G. LEOPARDI, *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, a cura di F. D'Intino, Venezia, Marsilio, 2012, p. 13.

⁹⁹ "Il piano della mia Collezione dei moralisti greci sarebbe di pubblicare in piccoli volumetti (ciascuno dei quali potesse star da sé, e vendersi separato) le più belle e classiche opere morali dei migliori Greci, e specialmente le meno o le peggio tradotte conosciute in Italia." G. LEOPARDI, *Epistolario*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 1221-1222, a A. F. Stella, 16 novembre 1825.

¹⁰⁰ "Ella mi dica. Amerebbe Ella che io mi occupassi di una collezione di operette morali di vari autori greci, volgarizzate nel migliore italiano che io sappia fare? Avrei già in pronto il primo tometto [le *Operette morali* di Isocrate] se non che bisognerebbe copiarlo. In questa collezione potrebbero aver luogo i *Caratteri* di Teofrasto, i *Pensieri* di M. Aurelio, e soprattutto i *Pensieri* di Platone ec. ec. e ciascuna operetta si potrebbe stampare in modo che stesse anche da sé, e potesse vendersi separatamente". *Ivi*, p. 1217, a A. F. Stella, 21 ottobre 1825.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 1222, a A. F. Stella, 16 novembre 1825.

¹⁰² G. PACELLA, *Elenchi di letture leopardiane*, cit, p. 560.

probabilmente, fu proprio la traduzione del Pagnini, che Leopardi giudicava insufficiente (Epitteto, a suo avviso, era “strapazzatissimo dal Pagnini”¹⁰³), che lo spinse a tradurre a sua volta il famoso *Manuale*¹⁰⁴. Non avendo l’opera in lingua originale a Recanati, solo quando arrivò, nelle mense di novembre, a Bologna iniziò il lavoro di traduzione, dopo aver riletto per la terza volta, il mese precedente, l’opera in greco nell’edizione oxoniense di Simpson¹⁰⁵. Il volgarizzamento, iniziato verso il 25 novembre, venne terminato il 9 dicembre, tenendo impegnato il filosofo per un “mezzo mese”, come comunicò lui stesso in una lettera a A. Papadopoli¹⁰⁶. Leopardi però non inviò subito il manoscritto a Stella perché preferì tenerlo ancora un po’ per rivederlo, correggerlo e aggiungervi il *Preambolo del volgarizzatore*, da lui redatto per introdurre l’opera. Il 4 febbraio dell’anno successivo si decise a spedirlo a Stella, assieme a un breve testo, che forse aveva tradotto prima del *Manuale*: la *Favola di Prodicò*, tratta dai *Memorabili* di Senofonte, intitolata da Leopardi *Ercole*. Nelle lettere del 4 e del 22 febbraio, spedite a Stella, Leopardi comunica all’editore alcune modifiche al progetto dei *Moralisti*: indica come più importante la stampa dell’Epitteto, relegando così a un secondo momento quella delle *Operette morali* di Isocrate. Lo avverte poi dell’intenzione di aggiungere all’edizione del *Manuale* due scritti: l’*Ercole* e la *Comparazione delle sentenze di Bruto e Teofrasto*, già pubblicata come premessa alle *Canzoni* del 1824, e infine lo avvisa di aver abbandonato l’idea di pubblicare tutti assieme i *Moralisti greci* in un’unica collana, preferendo, invece, di pubblicarli un po’ alla volta in singoli volumi. Leopardi rinunciò all’ambizioso progetto principalmente per due ragioni: “l’assoluta mancanza di buone edizioni de’ classici”¹⁰⁷ a Bologna e la concorrenza di un altro editore su un progetto simile¹⁰⁸. Il 12 marzo, scrisse preoccupato a Stella perché gli era “sembrato di conoscere, non senza [sua] mortificazione” che egli faceva “poco o nessun conto” dei suoi lavori. Leopardi allora glieli raccomandò a “mani giunte”, temendo che potessero andar persi, il che gli avrebbe causato una “pena indicibile”¹⁰⁹. Passarono i mesi e l’indifferenza di Stella per i volgarizzamenti leopardiani crebbe e, nonostante

¹⁰³ G. LEOPARDI, *Epistolario*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 1224, a L. Stella, 27 novembre 1825.

¹⁰⁴ Dolfi evidenzia come Leopardi “insisteva molto sullo stile delle traduzioni” e “sottolineava l’importanza pratica, morale, civile, educativa delle buone traduzioni, capaci di evitare la noia e in grado così di giovare ai costumi, alle opinioni, alla civiltà.” A. DOLFI, *Lo stoicismo greco-romano e la filosofia pratica di Leopardi*, in AA. VV., *Leopardi e il mondo antico – Atti del V Convegno Internazionale di Studi leopardiani, Recanati, 22-25 settembre 1980*, a cura di U. Bosco, Firenze, Olschki, 1982, p. 411-412.

¹⁰⁵ G. PACELLA, *Elenchi di letture leopardiane*, cit, p. 568.

¹⁰⁶ G. LEOPARDI, *Epistolario*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 1234, a A. Papadopoli, 16 gennaio 1826.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 1236, a A. F. Stella, 4 febbraio 1826.

¹⁰⁸ *Ibidem*, a K. Bunsen, 1 febbraio 1826.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 1244, a A. F. Stella, 16 marzo 1826.

vari tentativi di farli pubblicare presso altri editori (Sonzogno nel 1826, Mancini di Macerata nel 1827-28 e Gamba di Venezia nel 1829-30), i componimenti non riuscirono ad arrivare alla stampa. Leopardi per questo, il 2 settembre 1830, decise di richiedere indietro all'editore i manoscritti originali. Il *Manuale* di Epitteto, assieme ad altri volgarizzamenti¹¹⁰, dopo anni di peripezie editoriali, venne pubblicato postumo nel 1845 presso Le Monnier, grazie a un accordo tra Ranieri e la casa editrice fiorentina.

Dei contenuti presenti in quel "lavoruccio", per il quale aveva un "affetto particolare"¹¹¹, Leopardi sembrava averne già avuto esperienza nella giovinezza, come afferma lui stesso in un pensiero dello *Zibaldone*.

Diceva una volta mia madre a Pietrino che piangeva per una cannuccia gittatagli per la finestra da Luigi: non piangere non piangere che a ogni modo ce l'avrei gittata io. E quegli si consolava perchè anche in altro caso l'avrebbe perduta. Osservazioni intorno a questo effetto comunissimo negli uomini, e a quell'altro suo affine, cioè che noi ci consoliamo e ci diamo pace quando ci persuadiamo che quel bene non era in nostra balia d'ottenerlo, nè quel male di schivarlo, e però cerchiamo di persuadercene, e non potendo, siamo disperati, quantunque il male in tutti i modi si rimanga lo stesso. V. p.188. V. a questo proposito il *Manuale* di Epitteto¹¹².

Appare qui, per la prima volta nell'opera leopardiana, la celebre distinzione, con cui si apre il *Manuale* di Epitteto, tra le cose che non dipendono da noi e quelle che, invece, ne dipendono, come, in questo ricordo, il persuadersi da parte di Pietrino che la "cannuccia" non era in "balìa" d'ottenerla e che non avrebbe comunque potuto schivare in alcun modo quel "male" che lo aveva afflitto perché, se non fosse stato Luigi, ci avrebbe pensato la madre a buttargliela giù dalla finestra¹¹³.

Questa reminiscenza stoica giovanile da parte di Leopardi avvalorava l'idea per cui, agli insegnamenti filosofici di Epitteto, il filosofo ci sarebbe arrivato da solo, sperimentandoli ancor prima di conoscerlo per tradurre il suo *Manuale*. Lui stesso afferma, infatti, in una lettera a K.

¹¹⁰ La *Favola di Prodicò*, le *Operette Morali* di Isocrate, il frammento dell'*Anabasis*, e l'*Orazione di Giorgio Gemisto Pletone* (quest'ultimi due già editi).

¹¹¹ G. LEOPARDI, *Epistolario*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 1234, a A. Papadopoli, 16 gennaio 1826.

¹¹² G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 56-57, [65], 10 giugno-19 novembre 1819. Il riferimento al *Manuale* di Epitteto, osserva Damiani in nota, è stato aggiunto successivamente da Leopardi nel 1827.

¹¹³ F. D'INTINO, *Introduzione*, in G. LEOPARDI, *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, cit, p. 159.

Bunsen del 1 febbraio 1826 (quando ancora pensava che la sua traduzione del *Manuale* si sarebbe presto pubblicata), che aveva introdotto l'opera con un "preambolo sopra la filosofia stoica", che si trovava ad "avere abbracciata naturalmente" e che gli riusciva "utilissima"¹¹⁴. È questo un atteggiamento tipico di Leopardi che, come si è visto in precedenza, lo aveva riscontrato anche in Pascal¹¹⁵.

È proprio con questa utilità, che Leopardi sentiva per una certa affinità personale con l'antico filosofo, che si apre e si chiude il *Preambolo del volgarizzatore*.

Non poche sentenze verissime, diverse considerazioni sottili, molti precetti e ricordi sommamente utili, oltre una grata semplicità e domestichezza del dire, fanno assai prezioso e caro questo libricciuolo. [...]

Ed io, che dopo molti travagli dell'animo e molte angosce, ridotto quasi mal mio grado a praticare per abito il predetto insegnamento, ho riportato di così fatta pratica e tuttavia riporto una utilità incredibile, desidero e prego caldamente a tutti quelli che leggeranno queste carte, la facoltà di porlo medesimamente ad esecuzione¹¹⁶.

Queste "sentenze verissime" erano ritenute utili da Leopardi perché ben si confacevano al suo stato d'animo di allora. Il 3 novembre 1825, qualche giorno prima di iniziare il volgarizzamento del *Manuale*, così scriveva nel suo *Zibaldone*: "Io sono, si perdoni la metafora, un sepolcro ambulante, che porto dentro di me un uomo morto, un cuore già sensibilissimo che più non sente"¹¹⁷, mentre un mese prima si era reso conto, nonostante avesse solamente 27 anni, di essere vecchio¹¹⁸. Non c'è da sorprendersi sullo stato d'animo del filosofo, se si considera che poco tempo prima, con la composizione delle prime *Operette Morali*, aveva dovuto fare i conti

¹¹⁴ G. LEOPARDI, *Epistolario*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 1236, a K. Bunsen, 1 febbraio 1826.

¹¹⁵ Si veda il terzo paragrafo del primo capitolo di questo elaborato.

¹¹⁶ G. LEOPARDI, *Manuale di Epitteto, Preambolo del volgarizzatore*, in Id., *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, cit, pp. 293 e 296.

¹¹⁷ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 1452, [4149], 3 novembre 1825.

¹¹⁸ "Nel corso del sesto lustro l'uomo prova tra gli altri un cangiamento sensibile e doloroso nella sua vita, il quale è che laddove egli per lo passato era solito a trattare per lo più con uomini di età o maggiore o almeno uguale alla sua, e di rado con uomini più giovani di se, perchè i più giovani di lui non erano che fanciulli, allora spessissimo si trova a trattare con uomini più giovani, perchè egli ha già molti inferiori di età, che non sono però fanciulli, di modo che egli si trova quasi cangiato il mondo dattorno, e non senza sorpresa, se egli vi pensa, si avvede di essere riguardato da una gran parte dei suoi compagni come più provetto di loro, cosa tanto contraria alla sua abitudine che spesso accade che per un certo tempo egli non si avveda ancora di questa cosa, e séguiti a stimarsi generalmente o più giovane o coetaneo dei suoi compagni, come egli soleva, e con verità, per l'addietro." *Ivi*, p. 1447, [4141], 8 ottobre 1825.

con la disfatta e con la strage delle illusioni, che lo avevano ben accompagnato e protetto nella giovinezza e che ora, invece, lasciavano campo libero al nulla. Disincantato, Leopardi cercava, quindi, in qualche modo di trovare una soluzione, una nuova morale, che potesse essere d'aiuto non solo a se stesso, ma anche ai suoi "contemporanei, come lui ammalati di ragione e riflessione"¹¹⁹. A questo fine, Epitteto e il suo *Manuale* (assieme, come si è visto, ad altri autori greci, che avrebbero dovuto comporre la collana dei *Moralisti*) risultavano utilissimi, perché avrebbero fornito una "saggezza rassegnata"¹²⁰, perfettamente in linea con le esigenze di una modernità, in cui il dominio della ragione si faceva sempre più forte. Leopardi, dunque, attraverso la "coincidenza personale" con Epitteto cercava di arrivare a un "pubblico da muovere e convincere all'esecuzione" e per questo il suo preambolo, invece di presentare, come di consuetudine, questioni formali legate per lo più allo stile, "puntava piuttosto al messaggio, a una considerazione sulle ragioni dello stoicismo, sulla stessa ragion d'essere, per l'autore e per il pubblico, del *Manuale*"¹²¹.

Bisogna però prestare attenzione: come Pascal aveva rielaborato il pensiero di Epitteto (oltre a quello di Montaigne) per adattarlo meglio alle sue esigenze argomentative, così fa Leopardi con il *Manuale*: "lo piega, lo adatta, lo ribalta"¹²² affinché conservi "le sue caratteristiche di breviario di vita anche per i lettori moderni"¹²³. Quello che stima Leopardi è, dunque, un personalissimo e originalissimo Epitteto e di questo era ben consapevole, tanto da abbozzare nel 1826 un progetto per un proprio manuale di filosofia pratica, "cioè un Epitteto a modo mio"¹²⁴.

Negli insegnamenti dell'antico maestro, Leopardi scorge la possibilità di raggiungere una "tranquillità d'animo", uno "stato libero da passione", un "non darsi pensiero delle cose esterne", ovvero la capacità di far propria una "freddezza d'animo"¹²⁵, una "noncuranza", una

¹¹⁹ I. ADINOLFI, *Superba grandezza o prudente rinuncia? L'Enchiridion di Epitteto nelle opposte interpretazioni di Pascal e Leopardi*, in P. V. MENGALDO, R. DAMIANI, L. BLASUCCI, I. ADINOLFI, "Io nel pensiero mi fingo". *Seminario leopardiano a quattro voci*, cit, p. 96.

¹²⁰ S. TIMPANARO, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, in Id., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa 1969, p. 228.

¹²¹ A. DOLFI, *Lo stoicismo greco-romano e la filosofia pratica di Leopardi*, in AA. VV., *Leopardi e il mondo antico – Atti del V Convegno Internazionale di Studi leopardiani, Recanati, 22-25 settembre 1980*, cit, p. 413.

¹²² C. PELLANDRA, *Ribaltamenti ermeneutici della lezione di Epitteto da Pascal a Leopardi*, in Id., *Seicento francese e strategie di compensazione*, Pisa, Editrice libreria goliardica, 1983, p. 71.

¹²³ *Ivi*, p. 70.

¹²⁴ G. LEOPARDI, *Disegni letterari*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 372.

¹²⁵ G. LEOPARDI, *Manuale di Epitteto, Preambolo del volgarizzatore*, in Id., *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, cit, p. 293

vera e propria “indifferenza”, ritenuta necessaria principalmente per due cause, entrambe legate ai limiti evidenziati dalla teoria del piacere.

Ora la utilità di questa disposizione e della pratica di essa nell’uso del vivere, nasce solo da questo, che l’uomo non può nella sua vita per modo alcuno nè conseguire la beatitudine nè schivare una continua infelicità. Che se a lui fosse possibile di prevenire a questi fini, certo non sarebbe utile, nè anco ragionevole, di astenersi dal procacciarli¹²⁶.

Leopardi era giunto a queste conclusioni qualche anno prima, riflettendo sugli sviluppi della sua teoria del piacere. In essa, già nelle primissime formulazioni, Leopardi affermava di aver individuato la “cagione semplicissima”¹²⁷ dell’infelicità dell’uomo: la felicità non consiste in un piacere materiale e sensibile perché ciò che si desidera non è un piacere particolare bensì un piacere assoluto, infinito. Di conseguenza, dal momento che nessun piacere materiale finito è paragonabile al piacere assoluto, l’uomo si ritrova in una condizione di insoddisfazione costante, che lo rende infelice¹²⁸. Se all’inizio la risoluzione di questa costitutiva infelicità era stata affidata all’immaginazione e alle sue illusioni, offerte come rimedio all’uomo dalla natura benigna, perché capaci di simulare l’infinità, ora tale soluzione non è più possibile. Alla base di questo mutamento, c’è principalmente una nuova distinzione, formulata da Leopardi nella seconda metà del 1823, tra esistenza e vita, ovvero tra una concezione puramente meccanica dell’esistenza della natura e una nozione di natura sensibile, capace cioè di sentire la meccanicità di tale esistenza¹²⁹. Questa distinzione porta Leopardi ad accettare che nella natura possano esserci paradossalmente delle contraddizioni, idea fino ad allora respinta in quanto il

¹²⁶ *Ivi*, pp. 293-294.

¹²⁷ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 106, [165], luglio 1820.

¹²⁸ “Il vivente non può mai conseguire la sua felicità, perché questa vorrebbe essere infinita, come s’è spiegato altrove, e tale ei la desidera; or tale in effetto ella non può essere. Dunque il vivente non ottiene mai e non può mai ottenere l’oggetto del suo desiderio. Sempre pertanto ch’ei desidera, egli è necessariamente infelice, perciò appunto ch’ei desidera inutilmente, esclusa anche ogni altra cagione d’infelicità; giacché un desiderio non soddisfatto è uno stato penoso, dunque uno stato d’infelicità. E tanto più infelice quanto ei desidera più vivamente. Non v’è dunque pel vivente altra felicità possibile, e questa solamente negativa, cioè mancanza d’infelicità”. *Ivi*, p. 1290, [3847], 7 novembre 1823.

¹²⁹ È questa la tesi proposta da Luporini nel *Leopardi progressivo*. Di altra opinione è, invece, Timpanaro, che riconduce tale cambiamento del pensiero leopardiano a “esperienze pratiche” consistenti “nell’aggravarsi delle sue [di Leopardi] condizioni di salute e nell’accentuato senso di infelicità per la sua deformità fisica”. S. TIMPANARO, *Alcune osservazioni sul pensiero del Leopardi*, in Id., *Classicismo e illuminismo nell’Ottocento italiano*, cit, p. 156.

male, contraddizione principale nel sistema naturale, era considerato come accidentale oppure come necessario, a fin di bene, all'armonia del tutto. Con la stesura nel 1824 del *Dialogo della natura e di un Islandese*, questo sdoppiamento della natura viene messo in primo piano. La natura si rivela per ciò che effettivamente è: non più madre provvidenziale e benigna ma matrigna e maligna. Se prima l'infelicità dell'uomo era dovuta all'impossibilità di godere del piacere infinito, ora si aggiunge una nuova causa: l'infelicità è dovuta anche a mali esterni fisici (il clima avverso, le malattie, le bestie feroci, la vecchiaia...), a cui l'uomo è sottoposto per natura e che, per questo, non può fuggire. La natura è anche e soprattutto indifferente e insensibile al destino degli esseri viventi in quanto agisce in modo meccanico, seguendo "un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra sé di maniera, che ciascuna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo: il quale sempre che cessasse o l'una o l'altra di loro, verrebbe parimente in dissoluzione. Per tanto risulterebbe in suo danno se fosse in lui cosa alcuna libera da patimento"¹³⁰. Se all'inizio l'infelicità era dovuta all'immoralità dell'uomo, punito per aver scelto di essersi allontanato dalla natura e per aver usato eccessivamente la ragione, ora, invece, non dipende affatto dalla sua condotta, considerata innocente, perché l'infelicità è ormai un'infelicità ontologica, di natura e origine strutturale, dovuta allo stesso ordine universale delle cose.

Le stesse considerazioni, fuor di metafora e con lucidità espositiva, vengono riprese e approfondite negli anni successivi nello *Zibaldone*.

L'uomo (e così gli altri animali) non nasce per goder della vita, ma solo per perpetuare la vita, per comunicarla ad altri che gli succedano, per conservarla. Né esso, né la vita, né oggetto alcuno di questo mondo è propriamente per lui, ma al contrario esso è tutto per la vita. - Spaventevole, ma vera proposizione e conclusione di tutta la metafisica. L'esistenza non è per l'esistente, non ha per suo fine l'esistente, né il bene dell'esistente; se anche egli vi prova alcun bene, ciò è un puro caso: l'esistente è per l'esistenza, tutto per l'esistenza, questa è il suo puro fine reale. Gli esistenti esistono perché si esista, l'individuo esistente nasce ed esiste perché si continui ad esistere e l'esistenza si conservi in lui e dopo di lui. Tutto ciò è manifesto dal vedere che il vero e solo fine della natura è la conservazione delle specie, e non la conservazione né la felicità degli individui; la qual felicità non esiste neppure punto al mondo, né per gli individui né

¹³⁰ G. LEOPARDI, *Operette morali*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 117.

per la specie. Da ciò necessariamente si dee venire in ultimo grado alla generale, sommaria, suprema e terribile conclusione detta di sopra¹³¹.

Questa “spaventevole” conclusione, che distingue tra esistenza e vita, appiattendo e svuotando l’esistente nell’esistenza, precludendone ogni possibilità di felicità, sta alla base della nuova antropologia leopardiana. È a questo nuovo sfondo antropologico che Leopardi fa riferimento quando cerca in qualche modo di farvi fronte, decidendo di occuparsi dei *Moralisti greci*, dove trovò in Epitteto e nel suo *Manuale*, considerato più come “modo” che come “fine”¹³², una possibile via di sopravvivenza. Prendendo atto della dura realtà e dell’impossibilità della felicità, Leopardi cerca, quindi, di accomodarsi a esse ricorrendo all’indifferenza, all’insensibilità, all’assopimento, così come alla moderazione e alla misurazione dell’animo, sottoposto a un controllo ragionevole per cercare di ridurre al minimo il dolore¹³³. Di qui, il consiglio leopardiano di ricorrere a mezzi anestetici, quali il sonno¹³⁴, l’ebbrezza, l’oppio, la stupidità, che portano a un indebolimento della sensibilità, in quanto più forti sono l’amor proprio e la capacità di sentire, più grande è l’infelicità.

Il pensare l’indifferenza come stato d’animo proprio dei moderni, è un’idea su cui Leopardi aveva già riflettuto prima della svolta del 1823. Il 6 febbraio 1821, infatti, il filosofo annota una distinzione tra due tipi di disperazione: una “disperazione della natura”, propria degli antichi,

¹³¹ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 1466, [4169], 11 marzo 1826. Poco più di un mese dopo, ovvero tra il 19 e il 22 aprile, Leopardi appuntava nel suo *Zibaldone* la celebre riflessione riguardante il giardino malato, evidenziandone l’evidente *souffrance*. “Non gli uomini solamente, ma il genere umano fu e sarà sempre infelice di necessità. Non il genere umano solamente ma tutti gli animali. Non gli animali soltanto ma tutti gli altri esseri al loro modo. Non gl’individui, ma le specie, i generi, i regni, i globi, i sistemi, i mondi.

Entrate in un giardino di piante, d’erbe, di fiori. Sia pur quanto volete ridente. Sia nella più mite stagione dell’anno. Voi non potete volger lo sguardo in nessuna parte che voi non vi troviate del patimento. Tutta quella famiglia di vegetali è in stato di *souffrance*, qual individuo più, qual meno. Là quella rosa è offesa dal sole, che gli ha dato la vita; si corruga, langue, appassisce. Là quel giglio è succhiato crudelmente da un’ape, nelle sue parti più sensibili, più vitali. [...] Certamente queste piante vivono; alcune perché le loro infermità non sono mortali, altre perché ancora con malattie mortali, le piante, e gli animali altresì, possono durare a vivere qualche poco di tempo. Lo spettacolo di tanta copia di vita all’entrare in questo giardino ci rallegra l’anima, e di qui è che questo ci pare essere un soggiorno di gioia. Ma in verità questa vita è trista e infelice, ogni giardino è quasi un vasto ospedale (luogo ben più deplorabile che un cimiterio), e se questi esseri sentono o, vogliamo dire, sentissero, certo è che il non essere sarebbe per loro assai meglio che l’essere”. *Ivi*, p. 1470, [4175-4178], 19-22 aprile 1826.

¹³² A. DOLFI, *Lo stoicismo greco-romano e la filosofia pratica di Leopardi*, in AA. VV., *Leopardi e il mondo antico – Atti del V Convegno Internazionale di Studi leopardiani, Recanati, 22-25 settembre 1980*, cit, p. 425.

¹³³ “*Dei beni umani il più supremo colmo È sentir meno il duolo*. Sentenza che racchiude la somma di tutta la filosofia morale e antropologica”. G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 907, [2673], 19 febbraio 1823.

¹³⁴ “Il sonno e tutto quello che induce il sonno, ec. è per se stesso piacevole, secondo la mia teoria del piacere ec. Non c’è maggior piacere (né maggior felicità) nella vita, che il non sentirla”. *Ivi*, p. 1311, [3895], 20 novembre 1823.

che è “sempre feroce, frenetica, sanguinaria”, che “non cede alla necessità, alla fortuna, ma la vuol vincere in se stesso, cioè coi propri danni, colla propria morte”¹³⁵ e una disperazione propria “della ragione e della filosofia, e quindi specialmente e singolarmente propria de’ tempi moderni”, ovvero

Quella disperazione placida, tranquilla, rassegnata, colla quale l'uomo, perduta ogni speranza di felicità, o in genere per la condizione umana, o in particolare per le circostanze sue; tuttavolta si piega, e si adatta a vivere e a tollerare il tempo e gli anni; cedendo alla necessità riconosciuta; [...] Conseguenza della prima disperazione è l'odio di se stesso, (perchè resta ancora all'uomo tanta forza di amor proprio, da potersi odiare) ma cura e stima delle cose. Della seconda, la noncuranza e il disprezzo e l'indifferenza verso le cose; verso se stesso un certo languido amore (perchè l'uomo non ha più tanto amor proprio da aver forza di odiarsi) che somiglia alla noncuranza, ma pure amore, tale però che non porta l'uomo ad angustiarsi, addolorarsi, sentir compassione delle proprie sventure, e molto meno a sforzarsi, ed intraprender nulla per se, considerando le cose come indifferenti, ed avendo quasi perduto il tatto e il senso dell'animo, e coperta di un callo tutta la facoltà sensitiva, desiderativa ec. insomma le passioni e gli affetti d'ogni sorta;¹³⁶

Vengono qui anticipati diversi temi cardine del *Preambolo del volgarizzatore*: l’adeguarsi alla necessità, il “non darsi pensiero delle cose esterne” e un’altra disposizione, strettamente legata alle prime due, che nel *Preambolo* è considerata come quella “verità”, che costituisce “la cima e la somma” non solo del pensiero ma anche di “tutta la sapienza umana” perché “appartiene al ben essere dello spirito di ciascuno”, ovvero “l’amar se medesimo con quanto si possa manco di ardore e di tenerezza”¹³⁷. L’uomo moderno, quindi, cova al suo interno un’indifferenza verso di sé e verso ciò che è fuori da sé.

Leopardi però non si limita alla sola descrizione della disperazione propria dei moderni, ma ne fornisce anche un esempio concreto, risalente a qualche mese prima della riflessione zibaldonica sopra citata. Nella figura della madre, “saldissima ed esattissima nella credenza

¹³⁵ È questa la disperazione di cui è affetto, ad esempio, Bruto.

¹³⁶ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 264-265, [618-619], 6 febbraio 1821.

¹³⁷ G. LEOPARDI, *Manuale di Epitteto, Preambolo del volgarizzatore*, in Id., *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, cit, p. 296.

cristiana”¹³⁸, il filosofo vide una “freddezza marmorea”, che la rendeva indifferente anche di fronte alla morte di giovani fanciulli; indifferenza che però criticava in quel periodo, in cui l’idea di una natura provvidente era ancora ben viva, perché dovuta alla religione¹³⁹. Cinque anni dopo, paradossalmente, Leopardi riprende ed elogia Epitteto, che nel suo *Manuale* esortava ad assumere un atteggiamento simile a quello della madre: “Se abbracci tuo figlio o tua moglie, di’ a stesso: «Abbraccio un essere umano». Se muore, non ne sarai turbato”¹⁴⁰. Leopardi, dunque, come Pascal¹⁴¹ concorda sul fatto che, cambiando prospettiva, anche il dispiacere più grande non ha il potere di suscitare alcuna afflizione, come afferma lui stesso in un pensiero dello *Zibaldone* del 1826, a un anno dalla traduzione del *Manuale*, in totale conformità con il seguente principio della dottrina stoica di Epitteto: “Ciò che turba gli uomini non sono le cose, ma i giudizi che essi formano sulle cose”¹⁴².

Spesse volte in occasioni di miei dispiaceri, anche grandi, io ho dimandato a me stesso: posso io non affliggermi di questa cosa? E l'esperienza avutane già più volte, mi sforzava a risponder di sì, che io poteva. Ma il non affliggersene sarebbe contro ragione: non vedi tu il male come è grave, come è serio e vero? - Lasciamo star che nessun male è vero per se, poichè se uno non lo conosce o non se ne affligge, ei non è più male. Ma

¹³⁸ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 179, [353], 25 novembre 1820.

¹³⁹ “Le malattie, le morti le più compassionevoli de' giovanetti estinti nel fior dell'età, fra le più belle speranze, col maggior danno delle famiglie o del pubblico ec. non la toccavano in verun modo. Perchè diceva che non importa l'età della morte, ma il modo: e perciò soleva sempre informarsi curiosamente se erano morti bene secondo la religione, o quando erano malati, se mostravano rassegnazione ec. E parlava di queste disgrazie con una freddezza marmorea. Questa donna aveva sortito dalla natura un carattere sensibilissimo, ed era stata così ridotta dalla sola religione. Ora questo che altro è se non barbarie?” *Ivi*, p. 180, [355], 25 novembre 1820. Secondo D’Intino “il nucleo generatore della dottrina stoica (e in particolare epittetea) è stato assorbito e interpretato inizialmente da Leopardi in relazione al cristianesimo di Adelaide”, madre del filosofo. “Dopotutto” continua D’Intino, “il manualetto [di Epitteto] era assimilabile, anche formalmente, a certa letteratura cristiana di taglio precettistico”. Se così fu, Leopardi concepì gli insegnamenti di Epitteto, come il ritirarsi in se stessi, la diminuzione e il controllo della sensibilità e del desiderio, il cui fine era, per gli stoici, il raggiungimento di una libertà interiore, come mezzi negativi di servitù e obbedienza, di rinuncia al corpo e alle passioni. F. D’INTINO, *Introduzione*, in G. LEOPARDI, *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, cit, pp. 163-164.

¹⁴⁰ P. HADOT, *Manuale di Epitteto. Introduzione e commento di Pierre Hadot*, cit, p. 151, III.

¹⁴¹ Si ricordi la nota n. 36 del secondo paragrafo di questo secondo capitolo, dove Gilberte Périer, sorella di Pascal, descrive l’atteggiamento spirituale del filosofo dopo la morte della sorella Jacqueline.

¹⁴² P. HADOT, *Manuale di Epitteto. Introduzione e commento di Pierre Hadot*, cit, p. 153, IV. L’insegnamento così prosegue: “Per esempio, la morte non ha nulla di temibile, altrimenti sarebbe sembrata tale anche a Socrate. Ma è il giudizio che noi formuliamo sulla morte, cioè che essa è temibile, ad essere temibile nella morte. Pertanto quando incontriamo delle difficoltà o siamo turbati o tristi, non attribuiamone la responsabilità a un altro, ma noi stessi, cioè ai nostri giudizi: è proprio di chi non è ancora stato educato attribuire agli altri la responsabilità dei suoi mali; è proprio di chi è all’inizio della propria educazione attribuirne la responsabilità a se stesso; è proprio di chi ha completato la propria educazione non attribuirne la responsabilità né ad altri né a se stesso.”

l'affliggertene può forse rimediarsi o diminuirlo? - No. - Il non affliggertene può forse nuocerti? - No certo. - E non è meglio assai per te il non pensarne, il non pigliarne dolore, che il pigliarlo? - Meglio assai. - Come dunque sarà contro ragione? Anzi sarà ragionevolissimo. E se egli è ragionevole, se utile, se tu lo puoi, perchè non lo fai? che ti manca se non il volerlo? - Io vi giuro che queste considerazioni mi giovavano veramente, ed avevano reale effetto, sicchè io ricusando di affliggermi di una mia sventura, per notevole ch'ella fosse, non me ne affliggeva in verità, e ne pativa per conseguenza assai poco¹⁴³.

Questo dialogo interiore ha una rilevanza particolarmente stoica, sia perché si è chiamati a osservare e analizzare ciò che viene percepito, considerandolo, se ricade tra le cose che non sono in nostro potere, come apparenza, sia perché l'elemento della volontà, che porta e conferma la scelta morale adeguata, in tale processo risulta preminente¹⁴⁴.

La morale di rinuncia, che Leopardi consiglia, frutto di una disperazione tipicamente moderna, che indurisce "l'elasticità delle molle e forze dell'anima"¹⁴⁵, era pensata dal filosofo per una categoria ben precisa di individui. Contrariamente all' "estimazione universale", secondo la quale la filosofia pratica stoica si confaceva solo agli "spiriti virili e gagliardi", Leopardi è

¹⁴³ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 1484, [4201-4202], 21 settembre 1826. R. Damiani, nella nota che accompagna questa riflessione, suggerisce che un "simile stratagemma psicologico" venne forse usato da Leopardi dopo la morte del fratello Luigi nel 1828. Leopardi, dunque, avrebbe condiviso con Pascal la stessa strategia psicologica di derivazione stoica di fronte a un importante lutto familiare. Alla fine di questa riflessione, Leopardi rinvia a un altro pensiero, molto simile a quello già citato, che risale a qualche settimana dopo: "Spesse volte in occasioni di gran travaglio e afflizione d'animo, io mi sono consolato così. Ho dimandato a me stesso: Certo questa è una sventura grande: ma posso io non affliggermi di questa cosa? L'esperienza mia propria, di più altre volte, mi obbligava a risponder di sì, che io potevo: ma il non affliggersene sarebbe cosa irragionevole: la sventura è grande e vera. - Lasciamo star che sia vera: ma affliggendomene la posso io dissipare o scemare? - Nulla. - Non affliggendomene, crescerà ella punto, o me ne verrà punto di danno? - Punto. - Dunque come sarà irragionevole il non affliggermene? E se questo è ragionevole, se mi è utilissimo (il che è manifesto), se io lo posso, perchè non lo vorrò? - Vi giuro che questo discorso era efficace; che la mia volontà si determinava secondo esso, ed otteneva il suo effetto; e che io mi consolava e non pativa." *Ivi*, p. 1498, [4225], 29 ottobre 1826.

¹⁴⁴ Si consideri il seguente insegnamento di Epitteto: "Esercitati dunque ad aggiungere subito a ogni rappresentazione dolorosa: «sei soltanto una rappresentazione, non sei affatto ciò che rappresenti» poi esamina questa rappresentazione e mettila alla prova con l'ausilio delle regole a tua disposizione, in primo luogo e soprattutto di questa regola: bisogna annoverarla tra le cose che dipendono da noi o tra quelle che non dipendono da noi? E se essa fa parte delle cose che non dipendono da noi, abbi ben presente che essa non ti riguarda." P. HADOT, *Manuale di Epitteto. Introduzione e commento di Pierre Hadot*, cit, p. 147, V. Cfr. F. D'INTINO, *Introduzione*, in G. LEOPARDI, *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, cit, p. 170 e A. DOLFI, *Lo stoicismo greco-romano e la filosofia pratica di Leopardi*, in AA. VV., *Leopardi e il mondo antico – Atti del V Convegno Internazionale di Studi leopardiani, Recanati, 22-25 settembre 1980*, cit, pp. 410-411.

¹⁴⁵ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 265, [619-620], 6 febbraio 1821.

convinto, invece, che essa in realtà sia più adatta agli “animi di natura o d’abito non eroici, né molto forti, ma temperati e forniti di mediocre forza, o vero eziandio deboli, e però agli uomini moderni ancora più che agli antichi”¹⁴⁶. Non solo deboli, gli uomini, a cui la personalissima interpretazione della morale epittetea è consigliata, appartengono a una fascia d’età ben precisa: la maturità. Leopardi si rivolge a chi, come lui, si sente vecchio o avanti con gli anni, perché il perdere quasi del tutto la capacità di sperare e di desiderare si addice meglio a chi non è più giovane, in quanto, secondo Leopardi, chi è giovane è portato per natura a estremizzare i sentimenti e le passioni¹⁴⁷, mentre chi è cresciuto con l’età tende, per le varie sventure subite, a scegliere una “vita metodica”¹⁴⁸.

Leopardi, allora, riprende e riconsidera tutta una serie di virtù, che si addicono più ai secondi che ai primi, come la compassione e la pazienza, che inizialmente non considerava tali, perché percepiva la virtù secondo il suo significato etimologico, ovvero come legata alla forza, principalmente fisica¹⁴⁹. Tali virtù, *in primis* la pazienza, avrebbero aiutato ad assopire l’animo di fronte alla noia e ai dolori quotidiani, compresi quelli fisici.

Per il *Manuale di filosofia pratica*. Pazienza quanto giovì per mitigare e render più facile, più sopportabile, ed anco veramente più leggero lo stesso dolor corporale; cosa sperimentata e osservata da me in quell’assalto nervoso al petto, sofferto ai 29 di Maggio 1826 in Bologna; dove il dolore si accresceva effettivamente colla impazienza, e colla inquietezza. Consiste in una non resistenza, una rassegnazione d’animo, una

¹⁴⁶ G. LEOPARDI, *Manuale di Epitteto, Preambolo del volgarizzatore*, in Id., *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, cit, p. 293.

¹⁴⁷ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 1285-1266, [3838], 5 novembre 1823.

¹⁴⁸ “Ordinariamente la maggior cura di questi tali è di conservare lo stato presente, di tenere una vita metodica, e di nulla mutare o innovare, non già per indole pusillanime o inerte, che anzi ella sarà stata tutto l’opposto, ma per una timidità derivata dall’esperienza delle sciagure, la quale porta l’uomo a temere di perdere a causa delle novità, quel tal quale riposo o quiete o sonno, in cui dopo lunghi combattimenti e resistenze, l’animo suo finalmente s’è addormentato e raccolto, e quasi accovacciato. Il mondo è pieno oggidì di disperati di questa seconda sorta [...]. Quindi si può facilmente vedere quanto debba guadagnare l’attività, la varietà, la mobilità, la vita di questo mondo; quando tutti, si può dire, i migliori animi, giunti a una certa maturità, divengono incapaci di azione, ed inutili a se medesimi, e agli altri. *Ivi*, p. 265, [620], 6 febbraio 1821.

¹⁴⁹ “Virtù insomma presso i latt. non era *propriamente* altro che *fortitudo*, applicata particolarmente all’uomo, da vir. E anche dopo il grand’uso di questa parola presso i latini, tardò ella molto a poter essere applicata alle virtù non forti non vive per gli effetti e la natura loro, alla pazienza (quella che oggi costuma), alla mansuetudine, alla compassione ec. [...] credo che in tutte le lingue la parola significativa di *virtù*, non abbia mai originariamente significato altro che *forza, vigore*, (o d’anima o di corpo, o d’ambidue, o confusamente dell’una e dell’altro, ma certo prima e più di questo che di quella.). Tanto è vero che l’uomo primitivo, e l’antichità, non riconosce e non riconobbe altra virtù, altra perfezione nell’uomo e nelle cose, fuorchè il vigore e la forza, o certo non ne riconobbe nessuna che fosse scompagnata da queste qualità, e che non avesse in elle la sua essenza, e carattere principale, e forma di essere, e la ragione di esser virtù e perfezioni.” *Ivi*, p. 773, [2216-2217], 3 dicembre 1821.

certa quiete dell'animo nel patimento. E potrà essere disprezzata questa virtù quanto si voglia, e chiamata vile: ella è pur necessaria all'uomo, nato e destinato inesorabilmente, inevitabilmente, irrevocabilmente a patire, e patire assai, e con pochi intervalli. Ed ella nasce, e si acquista eziandio non volendo, naturalmente, coll'abitudine del sopportare un travaglio o una noia. La pazienza e la quiete, è in gran parte quella cosa che a lungo andare rende così tollerabile, p. e. a un carcerato, il tedio orrendo della solitudine e del non far nulla; tedio da principio asprissimo a tollerare, per la resistenza che l'uomo fa a quella noia, e l'impazienza e smania ed avidità ed ansietà di esserne fuori, la quale passata, e dolore e noia si rendono assai più facili e più leggeri. E in ciò consiste la pazienza, che è una qualità negativa più che altrimenti¹⁵⁰.

Si è, dunque, ben lontani da quella virtù eroica, inizialmente esaltata e travisata autobiograficamente dal filosofo nel periodo della giovinezza¹⁵¹, che aveva portato l'eroe romano Bruto a ribellarsi al destino, alla necessità e a togliersi la vita. Con la sua personale interpretazione dell'eroe antico, il Leopardi di quegli anni metteva in discussione uno dei principi fondamentali dello stoicismo: l'accettazione e l'adesione all'ordine del tutto. Di conseguenza, il suicidio del cesaricida non poteva che essere la conseguenza ultima di un tentativo disperato di sfuggire al fato, di piegarlo alla propria volontà per non adeguarsi ad esso. Il gesto estremo di Bruto apparteneva a quella "disperazione della natura", propria degli antichi, "feroce, frenetica, sanguinaria", che non scendeva a patti con la necessità (come fanno, invece, i moderni che si adeguano a ciò che non è in loro potere), e che la vinceva con la morte, mezzo

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 1508, [4240], 30 dicembre 1826.

¹⁵¹ Così osserva D'Intino: "il gesto tirannicida dell'eroe, seguace dello storico Antioco, e autore di un *De virtute*, assumeva agli occhi di Leopardi un significato al tempo stesso personale e metafisico. Giacomo, isolato dal mondo, senza mezzi e non padrone di sé, guardava Bruto come a un 'eroe' impedito dalle circostanze e dal fato a operare grandi cose. Il motivo ricorrente della corrispondenza con Giordani, che gli raccomandava pazienza, era la ribellione contro l'autorità dei genitori, contro il destino che lo aveva segregato a Recanati, e contro la variante cattolica del destino che gli era propinata in casa, la provvidenza". F. D'INTINO, *Introduzione*, in G. LEOPARDI, *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, cit, p. 143.

di vendetta¹⁵². Bruto, assieme a Cicerone¹⁵³, Teofrasto¹⁵⁴ e Seneca¹⁵⁵, “per un avanzo d’illusioni” si opponeva al vero che avanzava, cercando di ritornare tra le braccia della natura provvidente e delle illusioni sue figlie¹⁵⁶.

Ora non potendogli [la beatitudine e lo schivare una continua infelicità] ottenere, è proprio degli spiriti grandi e forti l’ostinarsi nientedimeno in desiderarli e cercarli ansiosamente, il contrastare, almeno dentro se medesimi, alla necessità, e far guerra feroce e mortale al destino, come i sette a Tebe di Eschilo, e come gli altri magnanimi degli antichi tempi. Proprio degli spiriti deboli di natura, o debilitati dall’uso dei mali e dalla cognizione della imbecillità naturale e irreparabile dei viventi, si è il cedere e conformarsi alla fortuna e al fato, il ridursi a desiderare solamente poco, e questo poco ancora rimessamente; anzi, per così dire, il perdere quasi del tutto l’abito e la facoltà, siccome di sperare, così di desiderare. E dove che quello stato di inimicizia e di guerra con un potere incomparabilmente maggior dell’umano e non mai vincibile, dall’un lato non può avere alcun frutto, e dall’altro lato è pieno di perturbazione, di travaglio, d’angoscia e di miseria gravissima e continua; per lo contrario questo altro stato di

¹⁵² Così scriveva il giovane Leopardi, affetto allora dalla “disperazione della natura” e sulla scia imitativa di Bruto, nel 1821: “Io ogni volta che mi persuadeva della necessità e perpetuità del mio stato infelice, e che volgendomi disperatamente e freneticamente per ogni dove, non trovava rimedio possibile, nè speranza nessuna; in luogo di cedere, o di consolarmi colla considerazione dell’impossibile, e della necessità indipendente da me, concepiva un odio furioso di me stesso [...] Concepiva un desiderio ardente di vendicarmi sopra me stesso e colla mia vita della mia necessaria infelicità inseparabile dall’esistenza mia, e provava una gioia feroce ma somma nell’idea del suicidio. L’immobilità delle cose contrastando colla immobilità mia; nell’urto, non essendo io capace di cedere, ammolliarmi e piegare; molto meno le cose; la vittima di questa battaglia non poteva essere se non io.” G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 231, [505-506], 15 gennaio 1821.

¹⁵³ “Cicerone predicava indarno, non c'erano più le illusioni d'una volta, era venuta la ragione, non importava un fico la patria la gloria il vantaggio degli altri dei posteri ec. eran fatti egoisti, pesavano il proprio utile, consideravano quello che in un caso poteva succedere, non più ardore, non impeto, non grandezza d'animo, l'esempio de' maggiori era una frivolezza in quei tempi tanto diversi: così perirono la libertà, non si arrivò a conservare e difendere quello che pur Bruto per un avanzo d'illusioni aveva fatto, vennero gl'imperatori, crebbe la lussuria e l'ignavia, e poco dopo con tanto più filosofia, libri scienza esperienza storia, erano barbari.” *Ivi*, p. 20, [22-23].

¹⁵⁴ “io credo di essere il primo a notare che Teofrasto essendo filosofo e maestro di scuola (e scuola eccessivamente numerosa), anteriore oltracciò ad Epicuro, e certamente non Epicureo né per vita né per massime, si accostò forse più di qualunque altro alla cognizione di quelle triste verità che solamente gli ultimi secoli hanno veramente distinte e poste in chiaro, e della falsità di quelle illusioni che solamente a’ di nostri hanno perduto il loro splendore e vigor naturale. Ma così anche si vede che Teofrasto conoscendo le illusioni, non però le fuggiva o le proscriveva come i nostri pazzi filosofi, ma le cercava e le amava, anzi si faceva biasimare dagli antichi filosofi, appunto perché onorava le illusioni molto più di loro.” *Ivi*, pp. 166-167, [317-318], 11 novembre 1820.

¹⁵⁵ “Seneca diceva che la ragione ha da osservare e consultar la natura, e che il viver beato, e secondo natura, è tutta una cosa”. G. LEOPARDI, *Epistolario*, in *Id., Tutte le opere*, I, cit, p. 1104, a P. Giordani, 30 giugno 1820.

¹⁵⁶ Il *Bruto Minore* si situa in una fase di transizione del pensiero leopardiano, in cui la natura è sì ancora concepita come benigna ma è possibile intravedere, per l’attribuzione più al fato e agli dei che all’uomo della condizione di infelicità, la sua prossima trasformazione in maligna.

pace, e quasi di soggezione dell'animo, e di servitù tranquilla, quantunque niente abbia di generoso, è pur conforme a ragione, conveniente alla natura mortale, e libero da una grandissima parte delle molestie, degli affanni e dei dolori di che la vita nostra suole essere tribolata¹⁵⁷.

Con il *Preambolo* del volgarizzatore non c'è però più spazio per nessun "avanzo d'illusioni". Se l'esistente vive per l'esistenza, è necessario e conveniente adeguarvisi, pena sofferenze e dolori, dovuti a uno stato di guerra, dove si combatte con un nemico invincibile: il fato. Non c'è più spazio per la "disperazione naturale" ed eroica degli antichi, difensori di illusioni benigne. L'unica possibile e "conforme a ragione" è una "disperazione tranquilla", il cui carattere prudente e difensivo garantisce uno "stato di pace", in cui però nessun tipo di felicità è contemplabile: "Imperocchè veramente a ottenere quella miglior condizione di vita e quella sola felicità che si può ritrovare al mondo, non hanno gli uomini finalmente altra via se non questa una, di rinunciare, per così dir, la felicità, ed astenersi quanto è possibile dalla fuga del suo contrario"¹⁵⁸.

La potenzialità del fato e la sua invincibilità spicca in un'altra opera leopardiana. Nella sua pubblicazione, come già accennato in precedenza, il volgarizzamento del *Manuale* di Epitteto avrebbe dovuto essere accompagnato, su richiesta di Leopardi all'editore Stella, da un'altra opera, composta nel 1822: la *Comparazione delle sentenze di Bruto Minore e di Teofrasto vicini a morte*, in cui le ultime parole, pronunciate in punto di morte dai due antichi personaggi, venivano tra di loro confrontate e commentate. Le sentenze di Bruto e di Teofrasto, osservava Leopardi, dividevano non solo il momento tragico del loro pronunciamento, ma anche la sostanza, l'insegnamento di fondo, di cui si facevano portavoce. Entrambi, infatti, prima di morire, puntarono il dito nei confronti di quei principi in cui avevano fortemente creduto: Bruto rinnegava quella virtù che lo aveva impegnato, ispirandolo con passione, negli affari civili e politici, mentre Teofrasto denunciava la vana gloria, ricercata con assiduità e ricevuta con quegli studi a cui aveva dedicato l'intera vita. Le due affermazioni, commenta Leopardi, sarebbero state perfettamente sovrapponibili, visto che la virtù e la gloria tra gli "antichi sonavano appresso a poco il medesimo"¹⁵⁹, se solo Teofrasto avesse anche dichiarato, come

¹⁵⁷ G. LEOPARDI, *Manuale di Epitteto, Preambolo del volgarizzatore*, in Id., *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, cit, pp. 294-295.

¹⁵⁸ *Ivi*, pp. 295-296.

¹⁵⁹ G. LEOPARDI, *Operette morali*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 206.

fece Bruto con la virtù, che la “stessa gloria le più volte è opera della fortuna piuttosto che del valore”¹⁶⁰. Anche se non evidenziò la potenza del fato in punto di morte, Teofrasto non mancò di sottolinearne l’importanza in vita, soprattutto in riferimento alla felicità¹⁶¹. I penitenti Teofrasto e Bruto (il quale, rispetto al *Bruto Minore*, nella *Comparazione* va incontro a un ribaltamento ermeneutico) riconobbero, dunque, entrambi che la “fortuna è signora della vita”¹⁶² e che da essa dipendono inevitabilmente virtù, felicità e gloria. La *Comparazione* si allinea così al *Preambolo*, giustificando la scelta di Leopardi di voler pubblicare assieme le due opere. C’è però un’altra ragione che convince Leopardi ad accostare i due componimenti. Teofrasto, verso cui Leopardi aveva un’affezione particolare non solo per il sapere enciclopedico che possedeva, ma anche per l’approccio empirico e scientifico, basato sull’osservazione della natura, che perseguiva nei suoi studi¹⁶³, nella *Comparazione* affermava la “poca proporzione che passa tra la virtù e la felicità della vita”¹⁶⁴, riprendendo così l’insegnamento del maestro Aristotele, che nell’*Etica Nicomachea*, polemizzando con Platone, sosteneva che la virtù non è condizione sufficiente per ottenere la felicità, perché per raggiungerla l’uomo necessita sia di beni interiori (la sapienza, la virtù, il piacere) sia di beni esteriori, in quanto chi è in cattiva salute, chi non possiede né amici e nemmeno una certa ricchezza, così come chi non è bello, o manca di talenti naturali o di fortuna, non può essere, secondo lo Stagirita, felice¹⁶⁵. Il voler pubblicare, quindi, la traduzione del *Manuale* di Epitteto, assieme alla *Comparazione*, metteva in risalto, attraverso quest’ultima, il rifiuto del principio morale stoico, che identificava nella dimensione interiore virtù e felicità, concependole come indipendenti dal mondo esterno, dalla forza necessitante della fortuna. Così facendo, l’insegnamento epitteteo, al fine di alleviare le sofferenze, venne trasformato da Leopardi in mera tecnica per sopportare il dolore, inflitto dall’inevitabile negatività della natura. L’Epitteto, nell’interpretazione personalissima e originalissima che ne diede Leopardi, dopo l’esaltazione

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ “Sono parole di Cicerone, il quale in altro luogo scrive che Teofrasto nel libro della vita beata dava molto alla fortuna, cioè a dir che la sentenziava per cosa di gran momento in riguardo alla felicità.” *Ivi*, p. 208.

¹⁶² G. LEOPARDI, *Operette morali*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 208.

¹⁶³ Come Bruto, anche la figura di Teofrasto venne idealizzata e travisata biograficamente dal giovane Leopardi. S. TIMPANARO, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, in Id., *Classicismo e illuminismo nell’Ottocento italiano*, cit, p. 200.

¹⁶⁴ G. LEOPARDI, *Operette morali*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 208.

¹⁶⁵ I. ADINOLFI, *Superba grandezza o prudente rinuncia? L’Enchiridion di Epitteto nelle opposte interpretazioni di Pascal e Leopardi*, cit, p. 114.

giovanile dell'eroismo antico e il suo ridimensionamento nella *Comparazione*, costituisce, dunque, una “terza sentenza”, mediana e definitiva¹⁶⁶.

Non era, dunque, sfuggito a Leopardi, come a Pascal, il riconoscimento di una superbia e di un disprezzamento del mondo, propri della filosofia stoica. Già nel 1820, due anni prima della *Comparazione*, anticipandone i temi, elogiando l'antico maestro Teofrasto, Leopardi così affermava nello *Zibaldone*:

Del rimanente mi pare che Teofrasto forse solo fra gli antichi o più di qualunque altro, amando la gloria e gli studi, sentisse l'infelicità inevitabile della natura umana, l'inutilità de' travagli, e soprattutto l'impero della fortuna, e la sua preponderanza sopra la virtù relativamente alla felicità dell'uomo e anche del saggio, al contrario degli altri filosofi tanto meno profondi, quanto più superbi, i quali ordinariamente si compiacevano di credere il filosofo felice per se, e la virtù sola o la sapienza, bastanti per se medesime alla felicità. Laonde Teofrasto non ebbe giustizia dagli antichi incapaci di conoscere quella profondità di tristo e doloroso sentimento che lo faceva parlare¹⁶⁷.

Questi “filosofi tanto meno profondi, quanto più superbi” non possono che essere gli stoici che, per la propria interiore autonomia morale, identificavano virtù e felicità, negando il peso del fato. L'anno successivo, poco prima di comporre il *Bruto Minore*, Leopardi, come già evidenziato in precedenza in merito a una riflessione riferita alla madre, criticava quell'indifferenza, quella freddezza, che il cristianesimo predicava per il raggiungimento della perfezione nell'aldilà, svalutando il qui e ora, atteggiamento considerato come dannoso per la società.

¹⁶⁶ Dolfi così osserva: “L'Epitteto, teorizzato nel preambolo del volgarizzatore, poteva aggiungere una terza voce in qualche modo finale e mediana: ammesso che ‘tutto il bello, il piacevole e grande è falsità e nulla’, i caratteri epittetici, sulla scorta della personale esperienza, avrebbero offerto l'immagine di un Bruto che con la saggezza di Teofrasto avrebbe cercato di mitigare l'eccesso umano, tentando di spegnere in sé la passione per non arrivare a bestemmiare per troppo amore la virtù (conservata infatti nei limiti, nel *Manuale*, quale ultimo residuo bene lasciato dal ridimensionamento di una astratta felicità, non concessa agli umani). La vicinanza della *Comparazione* all'*Epitteto* suggerita da Leopardi poteva consentire, un po' più del dovuto, di fondere il Bruto giovanile col preambolo al volgarizzamento, facendo del *Manuale*, quale nuda descrizione di uno stato di tempi bui, la terza sentenza (dopo le due esperite nella *Comparazione*) di un Leopardi/Epitteto vicini a morte. A. DOLFI, *Lo stoicismo greco-romano e la filosofia pratica di Leopardi*, in AA. VV., *Leopardi e il mondo antico – Atti del V Convegno Internazionale di Studi leopardiani, Recanati, 22-25 settembre 1980*, cit, pp. 422-423.

¹⁶⁷ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 166, [316-317], 11 novembre 1820.

La perfezione del Cristianesimo mette in pregio la solitudine e il tenersi lontano dagli affari del mondo per fuggire le tentazioni. - Vale a dire per non far male a' suoi simili. - Bel mezzo di non far male, quello di non fare alcun bene. Che utile può seguire da ciò? [...] Che vantaggio può venire alla società, e come può ella sussistere, se l'individuo perfetto non deve far altro che fuggir le cose per non peccare? impiegare la vita in preservarsi dalla vita? Altrettanto varrebbe il non vivere. La vita viene ad essere come un male, come una colpa, come una cosa dannosa, di cui bisogna usare il meno che si possa, compiangendo la necessità di usarne, e desiderando esserne presto sgravato. Non è questa una specie di egoismo? simile a quello di quei filosofi (e son molti) che disperando di poter far bene al mondo, si contentano del ritiro, e di praticare la virtù verso se stessi¹⁶⁸.

Questi “filosofi” non sono altro che gli stoici¹⁶⁹ che, nel racchiudersi in se stessi, praticando virtù, vengono paragonati a quei cristiani che, isolandosi dagli “affari del mondo” perché la vita è “male”, “colpa”, “cosa dannosa”, cercano di raggiungere la perfezione ultraterrena.

Una tale superbia e indipendenza dal mondo non sono ritenuti ragionevoli dal filosofo che, anni dopo nel *Preambolo*, non mancò di evidenziare la forza di ciò che non dipende da noi perché non è in nostro potere, facendo passare in secondo piano ciò che, invece, dipende da noi e dunque è in nostro potere, altro aspetto dell'insegnamento epitteteo di cui era ben consapevole. Quattro anni prima del volgarizzamento del *Manuale*, il 9 febbraio del 1821, Leopardi nello *Zibaldone* appuntava, infatti, che "ogni volta che l'uomo si trova senza speranza, o almeno disgraziato nelle cose che dipendono dagli uomini, comincia a accontentarsi di se stesso, e la sua felicità, e soddisfazione, o almeno consolazione a dipender da lui"¹⁷⁰. Era a conoscenza, dunque, del possibile strumento di libertà, che poteva offrire la morale stoica, ma nel *Preambolo* non lo considerò come rimedio fattibile. Leopardi, quindi, “non prese sul serio il tentativo operato da gran parte della filosofia morale antica e moderna, da Socrate a Kant, di costruire la propria felicità, intesa come scelta del bene, sul fondamento della libertà interiore e della virtù morale”¹⁷¹; questo perché dello stoicismo apprezzò di più la *pars destruens* che la *pars*

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 626, [1685-1686], 13 settembre 1821.

¹⁶⁹ F. D'INTINO, *Introduzione*, in G. LEOPARDI, *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, cit, p. 165.

¹⁷⁰ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 269, [634], 9 febbraio 1821. F. D'INTINO, *Introduzione*, in G. LEOPARDI, *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, cit, p. 162.

¹⁷¹ I. ADINOLFI, *Superba grandezza o prudente rinuncia? L'Enchiridion di Epitteto nelle opposte interpretazioni di Pascal e Leopardi*, cit, p. 116.

*construens*¹⁷². Leopardi, infatti, non considerò mai come realizzabile il raggiungimento di una totale atarassia. Nello *Zibaldone*¹⁷³ e, successivamente, nei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*¹⁷⁴, il filosofo osserva come “quella stessa imperturbabilità del sapiente, anche ammesso che sia raggiungibile in certi casi, è pur sempre uno stato fisiologico, che può essere alterato dai riflessi psichici di una perturbazione patologica dell'organismo”. Leopardi, dunque, è critico verso ogni tipo di volontarismo, che “sempre presuppone un concetto metafisico e antiscientifico dello spirito”¹⁷⁵, e per questo, non riteneva completamente valido il sottrarre spazi di dominio indipendenti da ciò che ci circonda.

Di conseguenza, essendo sempre in balia della fortuna, Leopardi ritenne che il pensiero di Epitteto potesse fungere solamente da utile “analgesico”¹⁷⁶, che avrebbe potuto lenire il dolore, riducendolo, senza però agire attivamente sulle cause che lo producono. Per Pascal, invece, gli insegnamenti dell'antico maestro erano considerati un potente farmaco eccitante, da usare con moderazione perché pericoloso se assunto in dosi eccessive¹⁷⁷. Nonostante l'uso opposto del

¹⁷² A. DOLFI, *Lo stoicismo greco-romano e la filosofia pratica di Leopardi*, in AA. VV., *Leopardi e il mondo antico – Atti del V Convegno Internazionale di Studi leopardiani, Recanati, 22-25 settembre 1980*, cit, p. 402.

¹⁷³ “È massima molto comune tra' filosofi, e lo fu specialmente tra' filosofi antichi, che il sapiente non si debba curare, nè considerar come beni o mali, nè riporre la sua beatitudine nella presenza o nell'assenza delle cose che dipendono dalla fortuna, quali ch'elle si sieno, o da veruna forza di fuori, ma solo in quelle che dipendono interamente e sempre dipenderanno da lui solo. Onde conchiudono che il sapiente, il quale suppongono dover essere in questa tale disposizion d'animo, non è per veruna parte suddito della fortuna. Ma questa medesima disposizione d'animo, [...] non è ella sempre suddita della fortuna? Non si sono mai veduti de' vecchi ritornar fanciulli di mente, per infermità o per altre cagioni, l'effetto delle quali non fu in balia di coloro l'impedire o l'evitare? La memoria, l'intelletto, tutte le facoltà dell'animo nostro non sono in mano della fortuna, come ogni altra cosa che ci appartenga? Non è in sua mano l'alterarle, l'indebolirle, lo stravolgerle, l'estinguerle? La nostra medesima ragione non è tutta quanta in balia della fortuna? Può nessuno assicurarsi o vantarsi di non aver mai a perder l'uso della ragione, o per sempre o temporaneamente; o per disorganizzazione del cervello, o per accesso di sangue o di umori al capo, o per gagliardia di febbre, o per isposamento straordinario di corpo che induca il delirio o passeggero o perpetuo? Non sono infiniti gli accidenti esteriori imprevedibili o inevitabili che influiscono sulle facoltà dell'animo nostro siccome su quelle del corpo? [...] In somma se il nostro corpo è tutto in mano della fortuna, e soggetto per ogni parte all'azione delle cose esteriori, temeraria cosa è il dire che l'animo, il quale è tutto e sempre soggetto al corpo, possa essere indipendente dalle cose esteriori e dalla fortuna. Conchiudo che quello stesso perfetto sapiente, quale lo volevano gli antichi, quale mai non esistette, quale non può essere se non immaginario, tale ancora, sarebbe interamente suddito della fortuna, perchè in mano di essa fortuna sarebbe interamente quella stessa ragione sulla quale egli fonderebbe la sua indipendenza dalla fortuna medesima.” G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 943-944, [2800-2803], 21 giugno 1823.

¹⁷⁴ G. LEOPARDI, *Operette morali*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, pp. 140-141.

¹⁷⁵ TIMPANARO, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, in Id., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, cit, p. 207.

¹⁷⁶ I. ADINOLFI, *Superba grandezza o prudente rinuncia? L'Enchiridion di Epitteto nelle opposte interpretazioni di Pascal e Leopardi*, cit, p. 110.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

medesimo medicinale, Leopardi, come Pascal, si configura come un abile medico, che propone ai suoi pazienti, ammalati come lui, un utile rimedio.

È cosa notevole come l'uomo sommamente sventurato, o scoraggiato della vita, e deposta già e complorata la speranza della propria felicità, [...] naturalmente, e senza veruno sforzo sia portato a servire e beneficar gli altri [...] E non già per vigore di eroismo, chè l'uomo in tale stato non è capace di nessun vigore d'animo; [...] In somma la persona degli altri sottentra nell'animo suo, quasi intieramente, alla persona propria, ch'è sparita, e messa in non cale e per perdita, come quella che non può più sperare, e non è più capace della felicità, senza cui la vita manca del suo fine, e scopo. [...] E l'animo dell'uomo che mancatogli lo scopo della felicità, è moralmente morto, risorge a una languida vita, ma tuttavia risorge e vive in altrui, cioè nello scopo dell'altrui felicità, divenuto lo scopo suo. Come quei corpi di sangue corrotto e malsano, e quindi incapaci di vita, che alcuni medici spogliavano (o proponevano di spogliare) del sangue proprio, e restituivano ad una certa salute, colla introduzione del sangue altrui, o di qualche animale; quasi cangiando la persona, e trasformando quella che non poteva più vivere, in un'altra capace di vita: e così conservando la vita di una persona, per se stessa inetta a vivere¹⁷⁸.

Se, quindi, Pascal vide in Epitteto e nel suo *Manuale* solamente l'esaltazione della grandezza dell'uomo, Leopardi, invece, ne scorse soprattutto la miseria e la debolezza. Nelle loro parziali e unilaterali considerazioni, entrambi restituiscono due versioni opposte e antitetiche, ma anche originali e insolite, del maestro stoico e dei suoi insegnamenti.

¹⁷⁸ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 263-264, [614-616], 21 giugno 1823.

TERZO CAPITOLO

Miseria e grandezza dell'uomo

L'uomo è spirito. Ma cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io. E l'io cos'è? È un rapporto che si rapporta a se stesso oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto si rapporta a se stesso; l'io non è il rapporto, ma il rapportarsi a se stesso. L'uomo è una sintesi d'infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e necessità, insomma una sintesi.

(S. KIERKEGAARD, *La Malattia Mortale*)

3.1 La miseria dell'uomo: la ragione e i suoi limiti

Nel capitolo precedente, si è osservato come Pascal e Leopardi, entrambi abili conoscitori dell'animo, in riferimento alla loro personale e originale interpretazione del *Manuale* di Epitteto, abbiano messo in evidenza principalmente uno solo dei due lati costitutivi dell'uomo, restituendone così un'immagine parziale. Per entrambi però l'uomo non è né pura superbia né sola debolezza, ma sintesi di miseria e grandezza. Se questo aspetto è già in parte emerso in Pascal verso la fine del suo *Entretien avec M. de Sacy*, ora per approfondirlo e prenderlo in considerazione anche nel pensiero di Leopardi che, per questa particolare concezione dell'uomo, è debitore nei confronti del filosofo francese, risulta utile partire da una tema comune ai due pensatori: la ragione e i suoi limiti, espressioni principali della miseria umana.

Nei suoi *Pensieri*, qualche anno dopo l'*Entretien* con M. De Sacy, Pascal riprende, in chiave esplicitamente apologetica, le argomentazioni con cui nel colloquio aveva elogiato e poi criticato quella ragione celebrata dagli insegnamenti dell'antico maestro stoico e contestata da

Montaigne nei suoi *Essais*. In una prospettiva più generale, in cui il nome di Epitteto viene poco menzionato, mentre quello di Montaigne non viene affatto citato, Pascal procede prima con la critica e poi con l'elogio della ragione, rovesciando così l'ordine seguito nell'*Entretien*. La *liasse ordre*, con cui Pascal stabilisce un primo indice provvisorio dei *Pensieri*, prevedeva, infatti, che la prima parte dell'opera fosse dedicata alla "misera dell'uomo senza Dio", alla natura "corrotta, mediante la stessa natura"¹⁷⁹. Le *liasses* successive alla liassa indice vennero, quindi, pensate dal filosofo per indagare ed esporre l'ampia e complessa nozione della miseria umana, declinata come vanità, incostanza, debolezza, piccolezza e bassezza.

La prima liassa, dopo la liassa *ordre*, è quella intitolata Vanità, riguardante l'incapacità, da parte dell'uomo, di giudicare correttamente le cose e di fare dell'inessenziale l'essenziale. Pascal sostiene, sulla scia degli insegnamenti dello scettico Montaigne, che l'errore di giudizio, che caratterizza l'attività umana, sia causato dalla debolezza e dal conflitto sussistente tra le nostre facoltà conoscitive. Secondo il filosofo, infatti, l'io cosciente e razionale, è governato dall'immaginario, dall'interesse, dall'affettività, dall'abitudine; tutti elementi che ne condizionano le scelte senza che ne sia il più delle volte consapevole. Questa situazione provoca una condizione squilibrata, dai risvolti fasulli, perché fa sì che sia l'apparire e non l'essere a colpire la facoltà conoscitiva degli uomini. Pascal, infatti, osserva come la consuetudine di vedere i re accompagnati da un seguito di guardie, ufficiali e tamburi, fa in modo che si ammiri il sovrano più per come appare, che per le sue effettive abilità intrinseche. Il re è temuto e rispettato per il seguito che lo accompagna, per un certo timore reverenziale che produce sulle sensazioni e sull'immaginario umano.

L'abitudine di vedere i re accompagnati da guardie, tamburi, ufficiali e da tutto ciò che inclina la macchina verso il rispetto e il terrore fa sì che il loro volto, quando sia qualche volta solo e senza l'apparato che lo accompagna, imprima nei sudditi il rispetto e il terrore poiché non si separano nel pensiero le loro persone dal seguito con il quale le si vede solitamente congiunte. E il mondo che non sa che questo effetto viene da quell'abitudine, crede che venga da una forza naturale. E da ciò vengono queste espressioni: il carattere della divinità è impresso nel suo volto, ecc¹⁸⁰.

¹⁷⁹ B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 107, frammento n. 1/6.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 113, frammento n. 2/25.

Questa apparenza ingannatrice viene ripresa in un pensiero successivo, appartenente alla stessa *liassa*, intitolato *Imagination*¹⁸¹, in cui la potenza della facoltà immaginativa viene approfondita, denunciandone la forza persuasiva. “Parte dominante dell’uomo”, “maestra di errore e di falsità”, la facoltà immaginativa è “superba” e “nemica della ragione”, in quanto “si compiace di controllarla e di dominarla”.

Fa credere, dubitare, negare la ragione. Sospende gli organi di senso, li fa sentire. Ha i suoi folli e i suoi saggi, e nulla provoca in noi più dispetto del vedere che riempie i suoi ospiti di una soddisfazione ben più piena e intera che non la ragione. [...] Essa non può rendere savi i pazzi ma li rende felici, al contrario della ragione che può solo rendere miserabili i suoi amici; l’una coprendoli di gloria, l’altra di vergogna¹⁸².

Se il credito che si dà alle cose, come, ad esempio, lo stimare un sovrano non per le sue qualità intrinseche ma per il seguito che sempre lo accompagna, è frutto dell’immaginazione e se la reputazione e il rispetto di una persona dipendono più dall’esteriorità, da ciò che appare, che dall’interiorità, ne risulta che ciò che colpisce l’occhio dell’osservatore non può che essere falso. Le toghe rosse e di ermellino dei magistrati, le pantofole e le larghe sottane con cui si avvolgono i medici, il tocco a quattro punte dei dottori, servono semplicemente a suggestionare l’immaginario comune. Non è l’ufficio che questi dotti esercitano a renderli stimabili ma la loro apparenza, il contorno esterno delle loro figure, perché l’immaginazione prevale sulla ragione¹⁸³.

Di conseguenza, ciò che è esteriore, proprio perché facilmente visibile a tutti, è curato da ciascuno, mentre ciò che è interiore non lo è altrettanto, in quanto, essendo difficilmente osservabile, può essere tranquillamente tralasciato. Al riguardo, Pascal, in una *liasse* successiva

¹⁸¹ “Solo i guerrieri non si camuffano in questo modo poiché effettivamente la loro parte è più sostanziale. Si impongono con la forza, gli altri con le smorfie. Per questo i nostri re non hanno cercato simili travestimenti. Non si sono mascherati con abiti straordinari per sembrare tali. Ma si fanno accompagnare da guardie, da alabardieri. Queste scorte in armi che hanno mani e forza solo per loro, le trombe e i tamburi che marciano in testa e le legioni che li circondano fanno tremare i più saldi. Non hanno l’abito, soltanto hanno la forza. Bisognerebbe avere una ragione ben pura per considerare come un altro uomo il sultano circondato nel suo superbo serraglio da quarantamila giannizzeri”. *Ivi*, p. 127, frammento n. 2/44.

¹⁸² *Ivi*, p. 121, frammento n. 2/44.

¹⁸³ “I nostri magistrati hanno ben compreso questo mistero. Le loro toghe rosse, gli ermellini in cui si avvolgono come gatti impellicciati, i palazzi dove giudicano, i fiordalisi, tutto questo augusto apparato era assolutamente necessario, e se i medici non avessero sottane e pantofole, e i dottori non avessero il tocco a quattro punte e toghe troppo ampie ai quattro lati, mai avrebbero ingannato il mondo che non può resistere a questa messa in scena così autentica”. *Ivi*, p. 125, frammento n. 2/44.

intitolata *Raison des effets*, osserva come un uomo che zoppica sia facilmente riconoscibile, il suo zoppicare è evidente a tutti e questo riconosce che gli altri, non zoppicando, camminano dritti. Uno spirito o una mente zoppicante può, invece, pretendere anche di avere ragione in una certa discussione ed è per questo, sottolinea Pascal, che ci irrita¹⁸⁴. Se, dunque, l'esteriore è così facilmente riconoscibile da mettere d'accordo tutti gli osservatori, l'interiore, invece, non può che essere oggetto di innumerevoli dispute.

Oltre all'immaginazione, un altro "principio di errore" sono le malattie, in quanto "alterano il giudizio e il senso": "quelle gravi lo alterano sensibilmente", mentre quelle lievi "vi lasciano traccia secondo la loro proporzione"¹⁸⁵.

La vanità dell'uomo risiede anche nel modo in cui si sceglie un mestiere: la scelta della propria professione non è volontaria ma condizionata da impressioni, che possono addirittura risalire all'infanzia¹⁸⁶. Non solo il lavoro, ma anche le più intime abitudini di vita, come il comportamento, dipendono in buona parte da influenze famigliari e sociali.

Condizionata dall'immaginazione e dalle impressioni, la ragione è poi oscurata anche dalla consuetudine. L'abitudine, afferma Pascal, sulla scorta di Montaigne, nel pirroniano frammento 60 della liassa miseria, è il solo fondamento di ciò che appare giusto o ingiusto¹⁸⁷.

Su cosa fonderà l'economia del mondo che vuole governare? Forse sul capriccio di ogni singolo? Che confusione! forse sulla giustizia? la ignora. Certamente se la conoscesse non avrebbe stabilito questa massima, la più generale tra quante esistono tra gli uomini, che ognuno segua i costumi del suo paese. [...] non si vede niente di giusto o di ingiusto che non cambi di qualità cambiando di clima, tre gradi di elevazione

¹⁸⁴ "Da cosa viene che uno zoppo non ci irrita e che uno spirito che zoppica ci irrita? Dal fatto che uno zoppo riconosce che noi andiamo dritti e uno spirito che zoppica dice che siamo noi che zoppichiamo. Senza di ciò ne avremmo pietà e non collera. Epitteto domanda ben più energicamente: perché non ci irritiamo se ci si dice che abbiamo mal di testa, e ci irritiamo che ci si dica che ragioniamo male o scegliamo male?" *Ivi*, p. 165, frammento n. 5/98. La figura dello zoppo è un'immagine propria di Montaigne. Pascal, infatti, afferma: "Montaigne ha visto che ci si indigna per un'intelligenza che zoppica, e che la consuetudine può tutto; ma non ha visto la ragione di questo effetto". *Ivi*, p. 615, frammento n. XXIII/98.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 129, frammento n. 2/44.

¹⁸⁶ "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, ecc...". *Ivi*, p. 119, frammento n. 2/35.

¹⁸⁷ Lungi dall'affermare un relativismo valoriale e dall'abbracciare una posizione scettica, non considerando pertanto come valida la possibilità di una morale effettiva, Pascal poco più avanti, nello stesso frammento, chiarisce che "Vi sono senza dubbio leggi naturali, ma questa bella ragione corrotta ha corrotto ogni cosa". *Ibidem*, p. 141. Con lo stesso intento, nel frammento 540, sosterrà che "tutte le buone massime sono presenti nel mondo; non si è in difetto che nell'applicarle". *Ivi*, p. 595, frammento n. XXIII/540.

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 là¹⁸⁸.

Alla vanità dell'uomo si aggiunge poi l'incostanza: "Le cose hanno varie qualità e l'anima varie inclinazioni, poiché nulla è semplice di ciò che si offre all'anima, e l'anima non si offre mai semplice ad alcun soggetto. Da ciò viene che si piange e si ride di una stessa cosa"¹⁸⁹. Pascal, inoltre, osserva come gli uomini non siano semplici "organi" musicali che possono essere suonati come tutti gli altri strumenti normali, classici, perché sono "bizzarri, cangianti, variabili" e quindi essenzialmente incostanti. Coloro che suonano solo organi comuni, non potranno mai trarre dalla "tastiera dell'uomo" nessun accordo, perché non ne saprebbero trovare in alcun modo i "tasti"¹⁹⁰.

Vanità, incostanza, debolezza non determinano, tuttavia, la miseria dell'uomo quanto l'amore di sé, che ne costituisce la bassezza. Pascal riprende qui il pensiero agostiniano, che presenta la natura umana come fortemente corrotta: prima del peccato originale l'uomo era giusto, equo e non desiderava dominare il proprio simile, dopo la caduta, invece, è diventato egoista, arido di beni, e incline alla sopraffazione altrui¹⁹¹. Egoatria, bisogno di ammirazione, narcisismo, meschinità, sono tutte espressioni diverse di quest'amor proprio egocentrico, che possiede il desiderio di dominare su tutto e tutti. Questa tirannia, avverte Pascal, "consiste nel desiderio di dominio universale e al di fuori dal proprio ordine"¹⁹² ed è presenza costante nell'uomo, fin dalla nascita: "Questo cane è mio, dicevano quei poveri ragazzi. Questo è il mio posto al sole. Ecco l'inizio e la raffigurazione dell'usurpazione di tutta la terra"¹⁹³. Ma questo amore di sé,

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 139, frammento n. 3/60.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 135, frammento n. 3/54.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 135, frammento n. 3/55.

¹⁹¹ Alcuni frammenti riflettono proprio queste considerazioni: "Quale aberrazione di giudizio quella per cui non vi è nessuno che non si ponga al di sopra di tutto il resto del mondo, e che non preferisca il proprio bene e la durata della sua felicità e della sua vita a quella di tutto il resto del mondo". *Ivi*, p. 705, frammento n. XXVI/749. "La natura dell'amor proprio e di questo *io* umano è di non amare che sé e di non considerare che sé". *Ivi*, p. 977, frammento n. 978.

¹⁹² "Diverse assemblee di persone forti, di belli, di intelligenti, di devoti ciascuno dei quali regna nel proprio ambito, non fuori. E talvolta si incontrano e il forte e il bello si battono stoltamente per sapere chi sarà il signore l'uno dell'altro, poiché la loro preminenza è di diverso genere. Non si intendono. E il loro errore è di voler dominare dovunque. Nulla può farlo, neppure la forza stessa: essa non conta nulla nel regno dei sapienti, signoreggia solo nelle azioni esteriori. – E così questi discorsi sono erronei...". *Ivi*, p. 137, frammento n. 3/58.

¹⁹³ *Ivi*, p. 145, frammento n. 3/64.

per prevaricare efficacemente gli altri, non può che imporsi sui suoi simili attraverso la forza, il cui uso da parte di chi la detiene, nei rapporti sociali e politici, permette di stabilire, in base all'interesse che si vuole perseguire, ciò che è giusto e ingiusto. La ragione, pur riconoscendo la correttezza e la giustizia di alcune norme, per la debolezza che le deriva dall'essere tenuta in scacco dall'amor proprio, non avendo sufficiente saldezza per difenderle e applicarle, finisce per giustificare la forza del più potente, mettendosi al suo servizio. Di questa bassezza, l'uomo prova vergogna e invece di correggersi per migliorarsi, cerca orgogliosamente di coprirla, di occultarla, oppure scoprendola si vanta di conoscerla¹⁹⁴.

È però soprattutto l'interesse egoistico, anch'esso espressione di quest'amore di sé che, assieme all'immaginazione, acceca la ragione umana e impedisce anche all'uomo più corretto di essere giudice nella causa che gli compete.

L'affetto o l'odio fanno cambiare di faccia alla giustizia, e quanto un avvocato ben pagato in anticipo trova più giusta la causa che difende! Quanto il suo atteggiamento deciso, la fa sembrare migliore ai giudici ingannati da questa apparenza! Divertente ragione che un vento governa e in tutti i sensi. Potrei riferire quasi tutte le azioni degli uomini: non si muovono quasi se non per le sue scosse. Infatti la ragione è stata costretta a cedere, e la più savia assume come principii suoi quelli che l'immaginazione degli uomini ha temerariamente introdotto in ogni luogo¹⁹⁵.

Scegliendo di rappresentare la debolezza umana nella quotidianità, nella fragilità presente in ciascuno, compreso l'uomo più equo e onesto, Pascal compone un ritratto umano in cui chiunque si possa riconoscere. Per questo motivo, non esclude dalla sua *peinture de l'homme* le personalità che godono di gran prestigio, come medici, giudici, avvocati, magistrati¹⁹⁶ e filosofi.

¹⁹⁴ "Orgoglio che fa da contrappeso a tutte le miserie, o nasconde le sue miserie, oppure le scopre; si si gloria di conoscerle". *Ivi*, p. 147, frammento n. 3/71.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 125, frammento n. 2/44.

¹⁹⁶ "Non direste che quel magistrato la cui vecchiezza venerabile impone il rispetto a tutto un popolo, si governa mediante una ragione pura e sublime, e che giudica le cose secondo la loro natura senza arrestarsi alle vane circostanze che colpiscono solo l'immaginazione dei deboli? Guardatelo entrare a una predica, dove porta uno zelo devotissimo, rinforzando la solidità della sua ragione con l'ardore della sua carità; eccolo pronto ad ascoltarla con un rispetto esemplare. Che il predicatore si mostri: se la natura gli ha dato una voce roca e lineamenti bizzarri, se il barbiere lo ha mal rasato, se il caso per di più lo ha anche imbrattato, per grandi che siano le verità che annuncia scommetto sulla perdita della gravità del nostro senatore". *Ivi*, p. 123, frammento n. 2/44.

In riferimento a quest'ultima categoria, Pascal sembra proprio alludere al saggio stoico¹⁹⁷.

Il più grande filosofo del mondo su di una tavola più grande di quanto occorra, se vi è sotto un precipizio, per quanto la ragione lo convinca della sua sicurezza, l'immaginazione prevarrà. Parecchi non saprebbero sopportarne l'idea senza impallidire sudare¹⁹⁸.

Tutte queste figure sono o comiche o tragiche e la loro qualità varia in base alla prospettiva da cui le si considera. La loro comicità o tragicità si esprime “dal contrasto tra la loro supposta grandezza, la virtù che ostentano, il credito e la stima di cui godono, e la loro interna debolezza, la loro nascosta fragilità”¹⁹⁹. Queste figure di prestigio appaiono e si considerano grandi, ignorando la loro costitutiva miseria. Per questo, Pascal mette dinanzi ai loro occhi l'inevitabile vanità, fragilità e debolezza di quella facoltà che presumono di possedere ed esercitare: la ragione, la quale non governa l'agire umano perché costantemente in conflitto con le *puissances trompeuses* e così condizionata anche dalle più piccole banalità, che le mosche ne impediscono l'agire²⁰⁰ e che la semplice “vista dei gatti, dei topi”, oppure “lo stritolamento di un carbone” la conducono “fuori dai gangheri”²⁰¹.

Se così è fatto l'uomo, gli stoici, compreso Epitteto e il suo *Manuale*, hanno erroneamente sovrastimato il potere della ragione e per questo, nella *liasse Philosophes*, Pascal presenta un insieme di argomentazioni che ne criticano gli insegnamenti. Epitteto, osserva Pascal, avverte gli uomini dicendo loro che stanno seguendo una via errata, mostra loro “che ce n'è un'altra, ma non conduce verso di essa”. La via “è quella di volere ciò che Dio vuole” ma, sottolinea Pascal, “Gesù Cristo solo vi conduce”²⁰². Gli stoici, come già emerso nell'*Entretien*, hanno sì individuato i doveri dell'uomo, ignorando però i limiti delle sue possibilità²⁰³ e, inoltre, ostentano una perfezione “orribile”, che è quella di “volersi affermare nella stima degli uomini”

¹⁹⁷ I. ADINOLFI, *Superba grandezza o prudente rinuncia? L'Enchiridion di Epitteto nelle opposte interpretazioni di Pascal e Leopardi*, cit, p. 87.

¹⁹⁸ B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 123, frammento n. 2/44.

¹⁹⁹ I. ADINOLFI, *Superba grandezza o prudente rinuncia? L'Enchiridion di Epitteto nelle opposte interpretazioni di Pascal e Leopardi*, cit, p. 88.

²⁰⁰ “La potenza delle mosche, vincono battaglie, impediscono all'animo nostro di agire, mangiano i nostri corpi”. B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 113, frammento n. 2/22.

²⁰¹ *Ivi*, p. 123, frammento n. 2/44.

²⁰² *Ivi*, p. 213, frammento n. 9/140.

²⁰³ “Che bella impresa gridare ad un uomo che non conosce se stesso, che vada con le sue sole forze a Dio. E che bella impresa dirlo ad un uomo che conosce se stesso”. *Ibidem*, frammento n. 9/141.

e “di far loro trovare la felicità nell’amarli”: “Come, hanno conosciuto Dio e non hanno desiderato unicamente che gli uomini lo amassero, [ma] che gli uomini si fermassero a loro stessi. Hanno voluto essere l’oggetto della felicità volontaria degli uomini”²⁰⁴. È poi inefficace l’invito stoico di ricercare in se stessi il bene, la felicità perché “siamo pieni di cose che ci proiettano al di fuori di noi”: non solo gli oggetti esterni ma anche il nostro istinto e le nostre passioni. Coloro che seguono il principio stoico del rientrare in se stessi, secondo il filosofo francese, sono “i più vuoti e i più sciocchi”²⁰⁵. Al concetto proprio della filosofia stoica, che ritiene l’uomo sufficiente e quindi capace di trovare in sé la propria legge morale, Pascal oppone, dunque, la concezione cristiana che, concependo l’uomo come insufficiente, non può che assegnare alla morale un “fondamento esterno”, consistente nel “comandamento di Dio”. Alla morale autosufficiente degli stoici, Pascal, dunque, condivide e difende quella eteronoma del cristianesimo²⁰⁶. C’è un altro aspetto della dottrina stoica che, agli occhi di Pascal, risulta “così difficile e così vano”: il non permettere un’ascesa graduale nel raggiungimento della moralità: “Gli stoici stabiliscono: tutti coloro che non sono al grado alto della saggezza sono ugualmente pazzi e viziosi, come coloro che sono per due dita nell’acqua”²⁰⁷. L’ultimo capo d’accusa, presente nella *liasse Philosophes*, nei confronti degli stoici, è il dedurre dall’eccezione una norma morale universale, ritenendola erroneamente nelle possibilità di chiunque.

Stoici.

Concludono che ciò che si può talvolta lo si può sempre e che perciò, dato che il desiderio di gloria fa pur fare qualcosa a coloro che esso domina, gli altri potranno ben farlo ugualmente.

Si tratta di movimenti febbrili che la salute non può imitare.

Epitteto dal fatto che vi sono dei cristiani costanti conclude che ognuno può ben esserlo²⁰⁸.

C’è però un ulteriore ragionamento fallace, che Pascal denuncia nella *liasse Raison des effets*, riferendosi esplicitamente a Epitteto.

²⁰⁴ *Ibidem*, frammento n. 9/142.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 213, frammento n. 9/143.

²⁰⁶ C. PELLANDRA, *Ribaltamenti ermeneutici della lezione di Epitteto da Pascal a Leopardi*, cit, p. 61.

²⁰⁷ B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 215, frammento n. 9/144.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 215, frammento n. 9/146.

Ragione degli effetti.

Epitteto. Coloro che dicono: [avete] mal di testa²⁰⁹, non è lo stesso. Si è certi della salute, e non della giustizia, e in effetti la sua era una sciocchezza.

E tuttavia credeva di dimostrarla dicendo o in nostro potere o no.

Ma non si accorgeva che non è in nostro potere di regolare il cuore, e aveva torto di concluderlo dal fatto che c'erano dei cristiani²¹⁰.

Ci sono cose certe, come la salute, e cose incerte, come la giustizia. Non è possibile, visto che si ha a che fare con dati eterogenei, ricavare, facendo leva su ciò che è in nostro potere, “la verità dell'uno dalla verità dell'altro”²¹¹, per questo il ragionamento di Epitteto è una “sciocchezza”. Pascal ribadisce, quindi, l'assurdità di pensare l'uomo come capace di raggiungere da solo il bene, la felicità, indirizzando, con le proprie forze, la sua volontà. Denuncia, come nell'*Entretien*, la presunzione del ciò che dipende da noi. Altri aspetti critici degli stoici, già emersi nel colloquio con M. de Sacy, vengono ripresi ed evidenziati in altre due liasse. Nella liassa Sommo bene, si considerano gli stoici contraddittori perché “consigliano alla fine di uccidersi”²¹², mentre nella liassa *A.P.R.* se ne denuncia l'orgogliosa superbia: “Saranno forse i filosofi, che ci propongono per unico bene i beni che sono in noi? Hanno trovato il rimedio ai nostri mali? è forse avere guarito la presunzione dell'uomo l'averlo fatto uguale a Dio?”²¹³.

Epitteto e gli stoici non compresero, dunque, la potenza e gli effetti dell'immaginazione, della consuetudine, dell'interesse egoistico e, di conseguenza, ignorarono i limiti e la debolezza della razionalità che presuntuosamente elogiavano, vittima inevitabile e costante della potenza delle *puissances trompeuses*.

Non solo Pascal, ma anche Leopardi si occupò di evidenziare i limiti della facoltà razionale, utilizzando, in certe riflessioni, alcune considerazioni già esposte dal filosofo francese. È, infatti, nella critica leopardiana agli apologisti cristiani, e in particolare a Lamennais, sviluppata dal filosofo tra il 1820 e il 1821, periodo giovanile in cui la natura è ancora madre benigna, che il pensiero di Pascal viene ripreso da Leopardi in riferimento al tema della ragione.

²⁰⁹ Il riferimento qui è al frammento n. 5/98, già citato in precedenza in nota.

²¹⁰ *Ivi*, p. 167, frammento n. 5/100,

²¹¹ C. PELLANDRA, *Ribaltamenti ermeneutici della lezione di Epitteto da Pascal a Leopardi*, cit, p. 59.

²¹² B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 217, frammento n. 10/147.

²¹³ *Ivi*, p. 223, frammento n. 11/149.

La critica agli apologisti cristiani, da parte del filosofo recanatese, prendeva di mira principalmente la modalità con cui gli apologisti opponevano l'antinichilismo del cristianesimo all'indifferenza religiosa, molto diffusa tra i moderni dopo l'epoca illuminista. Difendendo la religione solo con l'intelligenza, con il puro e mero intellettualismo e non avvalendosi minimamente dell'intima conoscenza del cuore umano, gli apologisti, secondo il filosofo recanatese, riprendevano il carattere negativo della filosofia moderna che, allontanando gli uomini dalla natura, ne distrugge le benefiche illusioni, tra cui vi è anche la religione, considerata dal Leopardi dell'epoca, ancora convintamente cristiano, come una delle più importanti²¹⁴. Difendendo la religione come "dettame del cuore" e non come "dettame dell'intelligenza"²¹⁵, Leopardi riprende l'istanza pascaliana che riconosce nella fede la superiorità del cuore sulla ragione: "È il cuore che sente Dio, e non la ragione. Ecco che cos'è la fede, Dio sensibile al cuore, non alla ragione"²¹⁶.

Tra gli apologisti, Lamennais, con il suo *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, era l'apologista più in voga all'epoca. Più che per aspetti strettamente religiosi, il disaccordo fondamentale tra il filosofo e l'abate riguardava soprattutto la concezione antropologica. Secondo Lamennais, riferisce Leopardi nello *Zibaldone*, la felicità dell'uomo è essenzialmente dovuta alla conoscenza del vero, comunicato dalla rivelazione cristiana, e tale conoscenza pertiene più alla dimensione intellettuale che a quella emozionale²¹⁷. Per Leopardi, invece, la felicità dell'uomo non ha nulla a che vedere con la possibilità di conoscere, anzi, è qualcosa che si deve fuggire in quanto espressione del vero. Di conseguenza, la felicità risiede non nella conoscenza ma nell'ignoranza e nell'errore, strumenti benevoli forniti dall'amorevole natura per occultare il vero al fine di preservare la felicità²¹⁸. Il desiderio umano, inoltre, osserva Leopardi,

²¹⁴ "L'uomo non vive d'altro che di religione o d'illusioni". G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 130, [216], 18-20 agosto 1820.

²¹⁵ *Ivi*, p. 172, [332], 16 novembre 1820.

²¹⁶ B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 427, frammento n. II/424. In un altro frammento, così Pascal afferma: "Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce; lo si sa in mille cose". *Ivi*, p. 425, frammento n. II/423.

²¹⁷ Leopardi riassume così la posizione dell'abate: "L'uomo sente un desiderio infinito di conoscere e così di amare. Dunque la sua facoltà conoscitiva, o l'intelligenza è capace di conoscere la verità infinita; la sua facoltà di amare, è capace di amare il Bene infinito. Laddove la sua facoltà di agire essendo limitata, egli non sente un desiderio infinito di agire, come essere fisico. Dunque la felicità dell'uomo consiste nella perfezione della conoscenza; dell'amore, o sia disposizione dell'anima verso gli oggetti; e dell'azione che deriva da questi due principii. Dunque consiste nel vero". *Ivi*, cit, p. 190, [379-380], 7 dicembre 1820.

²¹⁸ "Dicono che la felicità dell'uomo non può consistere fuorchè nella verità. Così parrebbe, perchè qual felicità in una cosa che sia falsa? E come, se il mondo è diretto alla felicità, il vero non deve render felice? Eppure io dico che la felicità consiste nell'ignoranza del vero. E questo, appunto perchè il mondo è diretto alla felicità, e perchè la natura ha fatto l'uomo felice". *Ivi*, p. 170, [326], 14 novembre 1820. "Ed una di queste verità che son comprese

essendo l'uomo un essere sensibile, non può che essere una ricerca infinita del piacere e non un desiderio infinito di conoscenza.

Se la natura, per la conservazione della felicità, predilige l'ignoranza e l'errore²¹⁹, l'avvento della ragione, invece, assieme alla scienza, è portatrice di dubbi, estranei all'uomo che si trova vicino alla natura perché, per dettame di quest'ultima, ritiene per certo e non prova alcuna ombra di dubbio in merito a ciò in cui crede. È in questa riflessione che Leopardi riprende Pascal, citandolo esplicitamente.

quanto al dubbio, cagione principalissima d'indifferenza, lo stesso libro ch'io discuto reca un passo di Pascal, dove fra le altre cose (degne d'esser lette) si dice: conviene che ciascuno prenda il suo partito, e si collochi necessariamente o al dogmatismo, o al pirronismo... Sostengo che non ha mai esistito un pirronista effettivo e perfetto. La natura sostiene la ragione impotente, e l'impedisce di delirare fino a questo punto... La natura confonde i pirronisti, e la ragione confonde i dogmatizzanti (vale a dire quelli che ammettono e sostengono delle opinioni come certe). (Pensées de Pascal, Ch.21)²²⁰

Rievocando le riflessioni pascaliane sul pirronismo e sul dogmatismo, entrambi simboli della *misère* della ragione umana, Leopardi afferma l'impotenza della facoltà razionale nel suo rapporto con la natura, conclusione a cui era già arrivato poco tempo prima, il 17 novembre 1820: la razionalità non può dominare il reale in quanto ne dipende perché quest'ultimo è più forte, così che il reale non ha nessun legame di dipendenza con la razionalità, i cui poteri possono comunque alterarlo tecnicamente, senza però annientarlo del tutto²²¹.

nel sistema della natura, è che l'errore e l'ignoranza è necessaria alla felicità delle cose, perchè l'ignoranza e l'errore è voluto, dettato, e stabilito fortemente da lei [la natura], e perch'ella in somma ha voluto che l'uomo vivesse in quel tal modo in cui ella l'ha fatto". *Ivi*, p. 172, [332-333], 16 novembre 1820.

²¹⁹ Per Leopardi ciò che è importante è che i giudizi convengano alla natura dell'uomo, indipendentemente dal tipo di verità: "Bisogna che conosca bene per determinarsi bene. *Dunque bisogna che conosca il vero, e l'errore toglie la sua felicità*. Falsa conseguenza. Bisogna che conosca quello che fa per lui. La verità assoluta, e per così dire il tipo della verità, è indifferente per l'uomo. La sua felicità può consistere nella cognizione e giudizio vero o falso. Il necessario è che questo giudizio, convenga veramente alla sua natura". *Ivi*, p. 190, [381], 7 dicembre 1820. "tanto è stolto il confondere la mancanza della verità, colla mancanza dei giudizi, quasi non si dassero giudizi se non veri, o quasi dal detto principio risultasse la necessità di un giudizio vero assolutamente, e non piuttosto di un giudizio veramente utile e adattato alla natura dell'uomo". *Ivi*, p. 191, [384], 7 dicembre 1820.

²²⁰ *Ivi*, p. 191, [382-383], 7 dicembre 1820.

²²¹ R. DAMIANI, *Ragione e poteri del "Caro immaginar"*, in P. V. MENGALDO, R. DAMIANI, L. BLASUCCI, I. ADINOLFI, *"Io nel peniser mi fingo"*. *Seminario leopardiano a quattro voci*, Genova, Il melangolo, 2016, p. 37.

La natura può supplire e supplisce alla ragione infinite volte, ma la ragione alla natura non mai, neanche quando sembra produrre delle grandi azioni: cosa assai rara: ma anche allora la forza impellente e movente, non è della ragione ma della natura. Al contrario togliete le forze somministrate dalla natura, e la ragione sarà sempre inoperosa e impotente²²².

È ravvisabile qui la conoscenza e la condivisione di un preciso pensiero pascaliano, appartenente alla *liasse Soumission et usage de la raison*: “L’ultimo passo della ragione è il riconoscere che vi sono un’infinità di cose che la superano. Essa è proprio debole, se non giunge fino a conoscere questo”²²³, pensiero che richiama, per l’autoconsapevolezza dei propri limiti da parte della ragione, anche la seguente riflessione leopardiana, risalente all’anno successivo: “Il sommo grado della ragione consiste in conoscere che, quanto ella ci ha insegnato al di là della natura, tutto è inutile e dannoso”²²⁴.

La critica alle capacità della ragione prosegue anche nell'anno successivo. Lungi dal sostenere un radicale scetticismo, che lo porterebbe al pirronismo, Leopardi è convinto che la ragione possa essere sia incapace che capace di raggiungere la verità.

Se inizialmente la critica alla razionalità umana era indirizzata principalmente a evidenziare le conseguenze negative della ragione, *in primis* l'infelicità, mettendo in risalto la sua potenza pratica nel distruggere le illusioni e la sua capacità efficace nel far conoscere il vero rivelandolo²²⁵, ora la critica si approfondisce e mina l'essenza stessa della ragione nella sua dimensione conoscitiva: “Io dimostro l'impotenza assoluta ed *essenziale* della ragione, non solo in ordine alla felicità umana, al conservare ec. la società, allo stabilire e mantenere una morale, ma alla stessa facoltà di ragionare e concepire”²²⁶. Oltre che fallace nei sillogismi, la ragione non ha nemmeno un “fondamento assoluto”.

²²² G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 172, [333], 17 novembre 1820.

²²³ B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. p. 247, frammento n. 13/188.

²²⁴ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 530, [1377], 23 luglio 1821.

²²⁵ “La ragione dunque per se, e come ragione, non è impotente nè debole, anzi per facoltà di un ente finito, è potentissima; ma ella è dannosa, ella rende impotente colui che l’usa, e tanto più quanto maggiore uso ei ne fa, e a proporzione che cresce il suo potere, scema quello di chi l’esercita e la possiede, e più ella si perfeziona, più l’essere ragionante diviene imperfetto: ella rende piccoli e vili e da nulla tutti gli oggetti sopra i quali ella si esercita, annulla il grande, il bello, e per così dir la stessa esistenza, è vera madre e cagione del nulla, e le cose tanto più impiccoliscono quanto ella cresce; e quanto è maggiore la sua esistenza in intensità e in estensione, tanto l’esser delle cose si scema e restringe ed accosta verso il nulla”. *Ivi*, p. 990, [2941-2942], 11 luglio 1823.

²²⁶ *Ivi*, p. 613, [1642], 5-7 settembre 1821.

qualunque affermaz. o negaz. ha bisogno di sillogismo: e ciascun sillogismo contiene tanti sillogismi quanti sono i rapporti delle sue proposizioni fra loro. Cioè bisogna che l'uomo si persuada sempre con un sillogismo (benchè tacito) che se la tal cosa è, anche la tal altra dev'essere. Senza questi sillogismi intermedi, nessun sillogismo vale, e siccome questi ordinariamente si omettono, o non son giusti, però infiniti sillogismi son falsi, perchè non è vero il rapporto che noi, o non sillogizzando punto, o falsamente sillogizzando, supponiamo fra la maggiore e la minore, fra queste e la conseguenza. Qui potrei dimostrare che ogni sillogismo, cioè ogni atto ed ogni nozione della nostra ragione, avendo bisogno di più altri sillogismi, e questi di più altri in infinito, si arriva al non poter trovare verun principio nè fondamento assoluto alla nostra ragione, non potendo arrivare a un primo sillogismo che non abbia bisogno di più altri²²⁷.

Inoltre, poiché non è dato “giudicare delle cose avanti le cose, e conoscerle al di là del puro fatto reale”²²⁸ (come, ad esempio, gli attributi propri di Dio²²⁹), la ragione non può che essere impotente.

È all'interno delle cose presenti nel nostro ordine, ovvero nella sfera delle verità di fatto, che la ragione si rivela come facoltà capace di verità, seppur entro certi limiti.

Il nostro modo, la nostra facoltà di ragionare è giusta e capace del vero, quando si restringe all'ordine di cose che noi conosciamo o possiamo conoscere, e che in qualche maniera ci appartiene, ed alle cose che vi hanno rapporto, in quanto ve lo hanno. Io non distruggo verun principio della ragione umana (nè in quanto alla morale, nè a tutto il resto): solamente li converto di assoluti in relativi al nostro ordine di cose ec²³⁰.

Quello che qui presenta Leopardi, più che uno scetticismo, è una posizione relativista, incentrata sulla critica delle potenzialità della ragione: in questa prospettiva empiristico-sensistica, che Leopardi qui introduce, non c'è quindi conoscenza di ciò che sia anteriore o aldilà dell'esperienza, per cui è nostra facoltà conoscere solo ciò che dipende da essa.

²²⁷ *Ivi*, p. 652, [1771-1772], 22 settembre 1821.

²²⁸ *Ivi*, p. 518, [1342], 18 luglio 1821.

²²⁹ Il seguente tema verrà approfondito nel prossimo paragrafo.

²³⁰ *Ivi*, p. 613, [1644-1645], 5-7 settembre 1821.

Nonostante la sua forte potenza nel disvelare il vero, distruggendo ma non annientando del tutto le illusioni²³¹, e la sua capacità non assoluta ma relativa di conoscere la verità, la ragione ha sempre bisogno della natura, dell'immaginazione e delle illusioni che, tuttavia, cerca di distruggere²³² perché “benché mortal nemica della natura, non ha altro fondamento nè principio, altro soggetto di meditaz. speculaz. ed esercizio che la natura”. Chi non la conosce, “non sa nulla, e non può ragionare”, per quanto ragionevole egli sia. Se la ignora, la ragione non ne coglie “una grandissima parte”, ovvero il poetico, frutto delle illusioni dell'immaginazione, ignorando il quale non si “conosce assolutamente la natura” perché non se ne conosce il “modo d'essere”²³³. È questa la tendenza dei filosofi moderni che Leopardi, in un pensiero che sembra richiamare l'*esprit de géometrie* pascaliano²³⁴, condanna perché parziale.

Questa pure è una gran fonte di errori ne' filosofi, massime moderni, i quali assuefatti all'esattezza e precisione matematica, tanto usuale e di moda oggidì, considerano e misurano la natura con queste norme, credono che il sistema della natura debba corrispondere a questi principii; e non credono naturale quello che non è preciso e matematicamente esatto: quando anzi per lo contrario, si può dir tutto il preciso non è naturale: certo è un gran carattere del naturale il non esser preciso. Ma il detto errore è fratello di quello che suppone nelle cose il vero, il bello, il buono, la perfezione assoluta²³⁵.

È dunque “indispensabile”, affinché il filosofo abbia una visione completa della natura che indaga, che esso sia “sommo e perfetto poeta”, ma, chiarisce Leopardi, non per ragionare come i poeti, ma “per esaminare da freddissimo ragionatore e calcolatore ciò che il *solo ardentiss. poeta* può conoscere”, ovvero la totalità della natura. Un filosofo che sia solo tale e che si impegni nel “solo perfezionamento” della sua disciplina e della sua ragione, al fine di scovare il vero, non può essere “perfetto” perché non riconosce che “la geometria e l'algebra”, per essere efficienti, hanno pur sempre bisogno della poesia²³⁶. Di conseguenza, “Nessuno è meno

²³¹ “Le illusioni per quanto sieno illanguidite e smascherate dalla ragione, tuttavia restano ancora nel mondo, e compongono la massima parte della nostra vita. E non basta conoscer tutto per perderle, ancorchè sapute vane. E perdute una volta, nè si perdono in modo che non ne resti una radice vigorosissima, e continuando a vivere, tornano a rifiorire in dispetto di tutta l'esperienza, e certezza acquistata”. *Ivi*, p. 129, [213-214], 18-20 agosto 1820.

²³² *Ivi*, p. 672, [1839], 4 ottobre 1821.

²³³ *Ivi*, p. 671, [1835], 4 ottobre 1821.

²³⁴ I. SCARAMUCCI, *La dimensione pascaliana da Leopardi a Montale*, cit, p. 94.

²³⁵ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, pp. 254-255, [584-585], 29-31 gennaio 1821.

²³⁶ *Ivi*, p. 672, [1839], 4 ottobre 1821.

filosofo di chi vorrebbe tutto il mondo filosofo, e filosofica tutta la vita umana, che è quanto dire, che non vi fosse più vita al mondo”. Questo altro non è che il desiderio dei “filosofastri” e non dei filosofi²³⁷, sottolinea Leopardi in una riflessione che sembra richiamare il breve pensiero pascaliano “Beffarsi della filosofia è filosofare veramente”²³⁸. È sulla base di queste considerazioni che, come si è visto in precedenza²³⁹, Leopardi elogia Pascal, in quanto, assieme ad altri pensatori, è dotato di un genio innegabilmente poetico, la cui peculiare facoltà immaginativa e del cuore si oppone alla distruttività del genio scientifico. Pascal, infatti, nei suoi *Pensieri* sottolinea la necessità non solo dell’*esprit de géométrie*, ma anche dell’*esprit de finesse* per avere una comprensione adeguata, e osserva come sia assai raro che i geometri siano fini e che i fini siano geometri²⁴⁰.

Quando la ragione non ha “notizia del sistema del bello, delle illusioni” e “di ciò che spetta all’immaginaz. e al cuore”, essa è un’“illusione”, un’“artefice di mitologia”, considerata da Leopardi “bruttissima” e “acerbissima”²⁴¹. Qualche mese prima, il 23 luglio 1821, il filosofo osservava, infatti, che il “sommo grado della ragione” è il sapere che ciò che essa insegna “al di là della natura”, e, quindi, indipendentemente dall’immaginazione e dalle sue illusioni, è “inutile e dannoso”, mentre ciò che “ha insegnato di buono, tutto già lo sapevamo dalla natura”²⁴². Per questo motivo, afferma Leopardi due anni dopo, la ragione inganna quando conferisce alle cose proprietà che in realtà non possiedono perché, così facendo, impedisce

²³⁷ *Ivi*, p. 484, [1252], 30 giugno 1821.

²³⁸ B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 581, frammento n. XXII/514. I. SCARAMUCCI, *La dimensione pascaliana da Leopardi a Montale*, cit, p. 94.

²³⁹ Si veda il terzo paragrafo del primo capitolo di questo elaborato.

²⁴⁰ “E così è raro che i geometri siano sottili e che i sottili siano geometri, poiché i geometri vogliono trattare geometricamente queste cose fini e si rendono ridicoli, volendo cominciare con le definizioni e in seguito con i principii; il che non è il modo di agire in questa sorta di ragionamento. [...] E gli spiriti fini, al contrario, avendo questa abitudine a giudicare con un solo sguardo, quando si presentano loro delle proposizioni delle quali non comprendono nulla e per entrare nelle quali occorre passare attraverso definizioni e principii così sterili che essi non hanno l’abitudine di vedere così in dettaglio sono così sorpresi che ne sono ributtati e se ne disgustano”. *Ivi*, p. 579, frammento n. XXII/512. Analoghe riflessioni da parte di entrambi i filosofi, riguardanti la necessità di un’azione congiunta tra la ragione e il sentimento, dove si evidenzia la capacità di sentire da parte del cuore in Pascal e da parte del poetico in Leopardi, si ritrovano in B. PASCAL, *Frammenti*, cit, pp. 173-175, frammento n. 6/110 e G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, pp. 1080-1083, [3238-3245], 22 agosto 1823.

²⁴¹ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 673, [1841-1842], 4 ottobre 1821. Questa considerazione è sempre dovuta alla dipendenza della ragione nei confronti della natura: “la natura in quanto natura è tutta quanta essenzialmente poetica. Da che natura e ragione sono nemiche per essenza, l’una dipende o è legata essenzialmente coll’altra, come lo sono tutti i contrari; e non si può considerar l’una isolatamente dall’altra. O piuttosto non si può considerar la ragione staccatamente dalla natura (bensì al contrario) perchè la ragione sebbene nemica, è posteriore alla natura, e da lei dipendente, ed ha in lei sola il fondam. e il soggetto della sua esistenza, e del suo modo di essere”. *Ivi*, p. 673, [1842], 4 ottobre 1821.

²⁴² *Ivi*, p. 530, [1377], 23 luglio 1821.

all'osservatore di vederle per quel che effettivamente sono nella loro dimensione prettamente empirica e papabile.

La natura ci sta tutta spiegata davanti, nuda ed aperta. Per ben conoscerla non è bisogno alzare alcun velo che la cuopra: è bisogno rimuovere gl'impedimenti e le alterazioni che sono nei nostri occhi e nel nostro intelletto; e queste, fabbricateci e cagionateci da noi col nostro raziocinio. [...] tutte le scoperte fondate sulla nuda osservazione delle cose, non fanno quasi altro che convincerci de' nostri errori, e delle false opinioni da noi prese e formate e create col nostro proprio raziocinio o naturale o coltivato e (come si dice) istruito. Più oltre di questo non si va²⁴³.

È proprio della “sapienza moderna” lo svelare gli errori, i quali però, critica Leopardi, non vengono rimpiazzati da nessuna verità, “se non che tali tuttogiorno si chiamano le proposizioni, i dogmi, i sistemi in sostanza negativi”. Di conseguenza, se l'uomo non avesse mai “errato”, allontanandosi dalla natura, sarebbe non solo “già sapientissimo” ma anche, e soprattutto, “giunto a quella meta a cui la filosofia moderna cammina con tanto sudore e difficoltà”²⁴⁴. Per questo motivo, Leopardi afferma di aver confermato, in questo modo, il suo principio, secondo il quale “la sommità della sapienza consiste nel conoscere la sua propria inutilità”, per cui “gli uomini sarebbero già sapientissimi s'ella mai non fosse nata”. Di conseguenza, la “sua maggiore utilità, o per lo meno il suo primo e proprio scopo” nel tempo presente, non può che essere quello di “riconduurre l'intelletto umano appresso a poco a quello stato in cui era prima del di lei nascimento”.

La ragione, dunque, inganna se indipendente dalla natura, dall'immaginazione e dalle sue illusioni, fondamentali per avere una comprensione poetica, e dunque completa, del reale. Pertanto, la ragione è costretta ad essere “mendicante delle illusioni e dell'immaginazione che pure essa distrugge”²⁴⁵. In questa peculiare considerazione, che ben evidenzia i limiti della razionalità umana, si può scorgere l'affinità con il pensiero pascaliano non solo per il riconoscimento della limitatezza della razionalità umana ma anche per l'interpretazione

²⁴³ *Ivi*, pp. 918-919, [2710-2711], 21 maggio 1823.

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ R. DAMIANI, *Ragione e poteri del “Caro immaginar”*, cit, p. 37.

dell'immaginazione, in quanto strettamente connessa alla natura, come “maestra” di verità²⁴⁶: solo attraverso la natura, l'immaginazione e le illusioni, creatrici del poetico, è possibile conoscere quella totalità del reale tanto bramata e ricercata dai filosofi moderni.

A Leopardi, però, non sfugge l'altro lato della facoltà immaginativa, ben evidenziato dal filosofo francese, ovvero la sua falsità illusoria e persuasiva. Leopardi, infatti, il 13 ottobre 1828, cita esplicitamente sia Pascal che Montaigne in riferimento al potere negativo dell'immaginazione.

Qu'on jette une poultre entre ces deux tours de Notre-Dame de Paris, d'une grosseur telle qu'il nous la fault à nous promener dessus, il n'y a sagesse philosophique de si grande fermeté qui puisse nous donner courage d'y marcher comme si elle estoit à terre. Montaigne, Essais, livre 2. chap.12. Pascal (Pensées) si è appropriato questo pensiero. Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut pour marcher à son ordinaire, s'il y avoit au- dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra. I funamboli fanno più ancora; ma ciò non distrugge la convenienza dell'osservazione soprascritta²⁴⁷.

Era inoltre a conoscenza non solo dell'interpretazione pascaliana dell'immaginazione, ma anche delle considerazioni sugli effetti persuasivi e illusori dell'opinione, che il filosofo francese annotava così nei suoi *Pensieri*: “Vorrei con tutto il cuore vedere quel libro italiano di cui conosco solo il titolo, che da solo vale molti libri, *dell'opinione regina del mondo*. Sottoscrivo ad esso senza conoscerlo, salvo il male, se ce n'è”²⁴⁸. Il 15 novembre 1820, Leopardi riprende questa annotazione pascaliana, affermando che “l'opinione è la regina del mondo” per il potere persuasivo che esercita sulla “massa del popolo”, indipendentemente dalla sua verità o falsità.

Quello che ho detto altrove della necessità di una persuasione per le grandi imprese, è applicabile soprattutto alla massa del popolo, e combina con quello che dice Pascal che

²⁴⁶ Così scriveva Pascal: “Immaginazione. È la parte dominante dell'uomo, questa maestra di errore e di falsità, e tanto più traditrice che non sempre lo è, poiché sarebbe regola infallibile di verità, se lo fosse infallibile di menzogna”. B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 121, 2/44.

²⁴⁷ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 1600, [4416], 13 ottobre 1828.

²⁴⁸ B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 127, frammento 2/44.

l'opinione è la regina del mondo, e gli stati dei popoli e i loro cangiamenti, fasi, rovesciamenti provengono da lei²⁴⁹.

Leopardi, dunque, è consapevole delle possibili limitazioni che l'immaginazione e l'opinione possono attuare, acciecando così la razionalità umana.

C'è però un altro aspetto, sempre riguardante la falsità illusoria e persuasiva dell'immaginazione (facoltà considerata da entrambi i filosofi come una facoltà naturale), che Pascal e Leopardi mettono in rilievo, ovvero la capacità da parte dell'immaginazione di distorcere gli oggetti, esagerandone l'importanza. "La nostra immaginazione", dice ad esempio Pascal, "ingrossa come una montagna" quel "niente" che consiste in quelle "cose che ci stanno più a cuore, come nascondere la nostra poca ricchezza" che in fin dei conti sono cose che non valgono nulla²⁵⁰. Oppure, afferma sempre Pascal in un altro frammento, "L'immaginazione ingrandisce i piccoli oggetti fino a riempire la nostra anima di una valutazione fantasiosa e con insolenza temeraria rimpicciolisce i grandi fino alla sua misura: come quando parla di Dio"²⁵¹. Leopardi allo stesso modo considera l'immaginazione come capace di "concepire le cose che non sono, e in un modo in cui le cose reali non sono", per cui "può figurarsi dei piaceri che non esistono, e figurarseli infiniti"²⁵² in numero, durata ed estensione attraverso le illusioni, fornite dalla natura benigna per nascondere all'uomo l'effettiva impossibilità di esperire il piacere assoluto, preservando così la felicità umana.

Se l'uomo, in questa fase iniziale del pensiero leopardiano, non è ritenuto consapevole dell'illusorietà e della falsità delle illusioni prodotte dall'immaginazione, con il disvelamento della natura da entità benigna in entità matrigna e maligna, successivamente ne diventa, invece, pienamente consapevole. Questo emerge in particolar modo nei *Grandi Idilli* dove Leopardi, dopo l'esperienza delle *Operette Morali* e recuperata l'ispirazione poetica, affianca sempre l'arido vero agli elementi vaghi e indefiniti, che nel pensiero poetico giovanile stimolavano la produzione di illusioni da parte dell'immaginazione. Ora, quindi, tali elementi vaghi e indefiniti non illudono più ingenuamente, come avveniva all'inizio, perché la consapevolezza del vero è sempre presente. Le illusioni giovanili si dissolvono così nell'età adulta, rivelando l'inganno della natura. Non solo gli elementi vaghi e indefiniti, ma anche il piacere viene smascherato

²⁴⁹ *Ivi*, p. 171, [329-330], 15 novembre 1820.

²⁵⁰ B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 591, frammento n. XXIII/531.

²⁵¹ *Ivi*, p. 603, frammento n. XXIII/551.

²⁵² G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 107, [167], 13 luglio 1820-23 luglio 1820.

come falso e illusorio. Ne *La quiete dopo la tempesta*, infatti, dove viene descritta in termini vaghi e indefiniti la tranquilla ripresa delle semplici attività quotidiane dopo una forte tempesta, cessata la pioggia, “si rallegra ogni core”²⁵³ perché il piacere altro non è che “figlio d’affanno”²⁵⁴, è “gioia vana”²⁵⁵ causata da una preoccupazione appena conclusa, che fa sì che chi odiava la vita si aggrappasse a essa per timore di perderla. Gli affanni, che portano a questa “gioia vana” che è il piacere, non possono che essere dispensati da una natura che è crudele e nemica degli uomini, la cui immaginazione menzognera, però, nonostante il persistere degli elementi vaghi e indefiniti, che pur sempre risvegliano la facoltà di sentire e di immaginare, e l’illusione vana del piacere, non inganna più l’uomo perché egli ormai è totalmente consapevole del carattere illusorio e mendace di questi elementi e della conseguente impossibilità di trarne alcuna felicità.

È anche in questa amara considerazione che il pensiero leopardiano si avvicina a quello pascaliano, condividendone l’idea di un’immaginazione “maestra”, oltre che di verità, di menzogne e falsità.

3.2 La grandezza dell’uomo: la consapevolezza di sé, del mondo e della propria caduta

Ben lontani dall’essere dei pirronisti convinti, degli scettici radicali, Pascal e Leopardi riconoscono entrambi, non solo i limiti, ma anche le potenzialità della razionalità umana, segno proprio della grandezza dell’uomo.

Quando ormai nelle *Pensées*, dopo aver letto le prime *liasses*, si è disposti a riconoscere la miseria costitutiva dell’uomo, Pascal inverte bruscamente l’andamento tematico del testo con un capovolgimento dialettico: se dalla superbia, dall’ostentata grandezza dell’uomo si evince la sua miseria, è altrettanto vero anche l’opposto, ovvero dalla sua debolezza, dalla sua miseria è possibile dedurre la sua grandezza.

Nella *liasse Grandeur*, infatti, sono presenti tutta una serie di frammenti che evidenziano quanto l’uomo sia grande e quanto la grandezza che gli è propria, ovvero l’autocoscienza, la

²⁵³ G. LEOPARDI, *Canti*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 30, v. 25.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 30, v. 32.

²⁵⁵ *Ibidem*, v. 33.

consapevolezza che ha di se stesso nella sua misera condizione, lo caratterizza e lo distingue dagli altri esseri viventi, sia animali²⁵⁶ che vegetali.

La grandezza dell'uomo è grande in ciò che egli si riconosce miserabile; un albero non si conosce miserabile.

È dunque essere miserabile il conoscer[si] miserabile, ma è essere grande il conoscere che si è in miserabile²⁵⁷.

Affermando che la grandezza dell'uomo risiede in un atto del pensiero, Pascal si riappropria dell'istanza stoica e prende le distanze da Montaigne che, nei suoi *Essais*, osservava come l'uomo condividesse la ragione con alcune specie animali come le api, in quanto anch'esse sembravano essere dotate di una certa intelligenza.

Se l'errore degli stoici era stato quello di sopravvalutare con superbia e presunzione le capacità della ragione, ignorandone i limiti e le debolezze, che ne evidenziano la miseria, qui Pascal, però, riconosce loro, come già nell'*Entretien*, anche qualche merito, innanzitutto quello di aver colto e compreso che la grandezza dell'uomo e della sua ragione risiede nell'aver coscienza di sé. Epitteto, infatti, nell'edizione francese delle *Diatribes*, a cui Pascal faceva riferimento, evidenzia come la ragione sia la sola facoltà che, conoscendosi, è in grado di comprendersi per com'è e per quello che può realizzare ed è l'unica che comprende, inoltre, il proprio valore e tutte le altre facoltà umane²⁵⁸. Pascal riprende questo elemento epitteteo, modificandone e approfondendone però il significato: avere coscienza di sé significa essere coscienti non solo della propria grandezza, come sostenevano gli stoici, ma anche e innanzitutto della propria miseria²⁵⁹, per cui l'uomo è grande se è consapevole della sua fragilità e della sua grandezza. Considerando il pensiero come segno distintivo della grandezza dell'uomo, Pascal certamente si avvicina e riprende anche ciò che aveva sostenuto Cartesio ma di quest'assunto ne modifica la portata per una via morale che sembra essere propria più della dottrina stoica e agostiniana

²⁵⁶ “Se un animale facesse per intelligenza ciò che fa per istinto, e se dicesse per intelligenza ciò che dice per istinto per la caccia o per avvertire i suoi simili che la preda è trovata o perduta, certo parlerebbe anche per cose che più gli stanno a cuore, come per dire: roscchiate questa corda che mi fa male e alla quale non posso giungere”. B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 169, frammento n. 6/105.

²⁵⁷ *Ivi*, p. 175, frammento n. 6/114.

²⁵⁸ C. PELLANDRA, *Ribaltamenti ermeneutici della lezione di Epitteto da Pascal a Leopardi*, cit, p. 57.

²⁵⁹ “Non si è miserabili senza consapevolezza: una cosa rovinata non lo è. Non vi è che l'uomo di miserabile. *Ego vir videns*”. B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 453, frammento n. V/437.

che di quella cartesiana²⁶⁰. La grandezza dell'uomo, infatti, più che nelle abilità che caratterizzano il pensiero speculativo, consiste in un esercizio introspettivo proprio di una ragione che riflette su di sé²⁶¹. L'uomo, dunque, è così grande perché ha coscienza di se stesso, della sua miseria e della sua grandezza, tanto che è l'unico essere vivente che sa di morire.

L'uomo non è che un giunco, il più debole di tutta la natura, ma è un giunco che pensa. Non occorre che l'universo intero si armi per schiacciarlo; un vapore, una goccia d'acqua basta per ucciderlo. Ma quando pur l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe ancora più nobile di ciò che lo uccide, poiché egli sa di morire e quale vantaggio l'universo ha su di lui. L'universo non ne sa nulla.

Tutta la nostra dignità consiste dunque nel pensiero. A ciò noi dobbiamo richiamarci e non allo spazio e alla durata, che non sapremmo colmare, Sforziamoci dunque di ben pensare: ecco il principio della morale²⁶².

²⁶⁰ V. Carraud, in merito alla rielaborazione pascaliana in termini esistenzialistici della *res cogitans* cartesiana, così osserva: "Thinking about oneself is no longer the Cartesian concept of oneself (as *res cogitans*, the thinking thing) or of God as the author of one's destiny. The concept of the "I" or the self becomes social and existential; one thinks of oneself as king and as man who, if he does not divert himself, becomes dry because of boredom, *sèche d'ennui*. Again, one is not concerned here with the self as "order of thought" (the "I" as the first thing that one can know philosophically by order of reasoning) but with oneself as a new object of thought and, therefore, according to a new sense of thinking. That is why Pascal multiplies the synonyms for "thought" or "to think." For one to think of oneself means to consider oneself, to reflect upon what one is, to dream about oneself, and so forth. But this "what one is" no longer refers us to the essence but to existence: to think of what one is, is to think of oneself in the present (not being in the "future thoughts," *pensée* 36), that is, one's finitude. Because to think of one's existence is to "feel one's nothingness" (*pensée* 36). To put it differently, Pascal preserves the Cartesian concept of evidence (to think of oneself is to think "in evidence"), but this evidence is one of misery, boredom, and nothingness". V. CARRAUD, *Remarks on the Second Pascalian Anthropology: Thought as Alienation*, "The Journal of Religion", 85/IV (October 2005), pp. 550.

²⁶¹ V. Carraud distingue tra una prima e una seconda antropologia: la prima concerne la grandezza come relazione tra il sé e il pensiero, mentre la seconda considera la grandezza come "alienazione" di quest'ultimo: "The greatness here is the greatness of the thought itself—which recaptures the wretchedness of our lives (the beginning of *pensée* 806), which seeks glory (*pensée* 470)—and which through it thinks itself—not only itself—itsself as decentered on the thought of another: word by word, the two (supposed) modalities of greatness would oppose each other. In the first case, greatness comes from the inclusion that man, through his thought, gains through his misery. Here, on the contrary, the greatness of thought does not manifest itself through this movement of inclusion, but in that which we look for in another: that through which we are great, according to the first anthropology, would not suffice to make us great according to the second anthropology, because the greatness of the first anthropology needs to be confirmed by another. It decenters itself, so to speak". *Ivi*, p. 552.

²⁶² B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 275, frammento n. 15/200.

Non solo perché consapevole di se stesso, ma anche perché conscio del mondo che lo circonda, la natura dell'uomo non può che essere grande: "Per mezzo dello spazio l'universo mi comprende e mi inghiotte come un punto, per mezzo del pensiero lo comprendo"²⁶³.

Questo dualismo umano di miseria e grandezza nella sua paradossalità renderebbe l'uomo un essere incomprensibile, se nella fede cristiana questa assurdità non trovasse una spiegazione e una soluzione. È, infatti, solamente nel dogma del peccato originale, che le contraddizioni insite nell'umano vengono chiarificate. Nella *liasse Raison des effets* Pascal difatti aveva cercato, sul piano naturale, una ragione degli effetti che potesse spiegare questa contraddizione costitutiva dell'uomo, senza però alcun successo. Secondo il filosofo francese, gli elementi propri della miseria dell'uomo non hanno un carattere originario, in quanto l'essere umano non è stato così concepito dalla volontà divina. Di conseguenza, è necessario distinguere due diverse nature o stadi nell'uomo, corrispondenti al prima e al dopo della sua caduta dall'Eden. In origine, l'uomo, essendo stato creato a immagine e somiglianza di Dio, era grande e nobile, mentre dopo la caduta, la sua natura, guastandosi con l'atto del peccato, è diventata simile a quella degli animali e perciò misera. Se l'uomo, quindi, percepisce in alcuni tratti della sua natura una certa limitatezza, che lo porta a considerarsi misero, e se pur nella sua effettiva miseria aspira a un qualcosa di superiore, a una vita e a una felicità infinita (istanza questa presente anche nel pensiero leopardiano), è perché esso ha sentore, impressione, memoria di una grandezza passata. L'uomo, dunque, è decaduto da una condizione migliore e le sue miserie sono, quindi, "miserie di gran signore", "miserie di un re spodestato"²⁶⁴.

La grandezza dell'uomo.

La grandezza dell'uomo è così visibile che essa si ricava persino dalla sua miseria, infatti ciò che è natura per gli animali la chiamano miseria nell'uomo, con la qual cosa riconosciamo che essendo la sua natura oggi simile a quella degli animali, egli è decaduto da una migliore natura che gli era propria un tempo.

Poiché, chi si sente infelice di non essere re se non un re spodestato?²⁶⁵

²⁶³ *Ivi*, p. 175, frammento n. 6/113.

²⁶⁴ "Persino tutte queste miserie provano la sua grandezza. Sono miserie da gran signore. Miserie di un re spodestato". *Ivi*, p. 177, frammento n. 6/116.

²⁶⁵ *Ibidem*, frammento n. 6/117.

I *Pensieri* di Pascal, in questo modo, istituiscono una peculiare apologetica, la quale fonda la verità della fede cristiana sulla conoscenza della duplicità della natura umana²⁶⁶. Di tale natura, non bisogna assolutamente negarne né la grandezza né la miseria perché solo riconoscendole entrambe è possibile trovarvi una spiegazione soddisfacente, che non risiede nell'uomo ma al di fuori di esso, ovvero in Dio²⁶⁷. Per questo motivo, qualsiasi proposta avanzata dalle filosofie immanentiste e naturaliste per comprendere la contraddizione umana, come, ad esempio, la filosofia di Montaigne, non possono costituire una soluzione valida perché non ne colgono la duplicità in quanto non ne percepiscono la grandezza; la loro concezione dell'umano si ferma all'unilateralità²⁶⁸. L'uomo lasciato a se stesso, alle sue debolezze e fragilità, nell'ignoranza di Dio, non sarà mai capace di comprendersi nella sua interezza e raggiungere la felicità tanto desiderata²⁶⁹. Questa cupidigia e questa impotenza sono la prova della sua grandezza passata e della sua miseria attuale.

Che cosa dunque ci grida mai questa avidità e questa impotenza se non che esistette altra volta nell'uomo una vera felicità, di cui non gli resta ora che il segno e la traccia del tutto vuota, e che egli tenta inutilmente di riempire con tutto ciò che lo circonda, cercando dalle cose assenti il soccorso che non ottiene dalle presenti, ma che tutte ne

²⁶⁶ A riguardo V. Carraud parla di "an apologetic use of anthropology". V. CARRAUD, *Remarks on the Second Pascalian Anthropology: Thought as Alienation*, p. 543.

²⁶⁷ "È pericoloso far vedere troppo all'uomo quanto egli sia uguale alle bestie, senza mostrargli la sua grandezza. Ed è anche pericoloso fargli vedere troppo la sua grandezza senza la sua bassezza. È ancora più pericoloso lasciargli ignorare l'una e l'altra cosa, ma è molto vantaggioso prospettargli l'una e l'altra. Non bisogna che l'uomo creda di essere uguale alle bestie né agli angeli, né che egli ignori l'una e l'altra cosa, ma che sappia l'una e l'altra". B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 179, frammento n. 7/121.

²⁶⁸ Lo stesso vale anche per lo stoicismo. Così Pascal descrive la fallacia di queste filosofie: "Nessun altro ha conosciuto che l'uomo è la più eccellente creatura. Gli uni, che hanno ben conosciuto la realtà della sua eccellenza, hanno preso per viltà e per ingratitudine i sentimenti bassi che gli uomini hanno naturalmente di se stessi; gli altri, che hanno ben conosciuto come questa bassezza sia effettiva, hanno trattato di ridicola superbia i sentimenti di grandezza, che sono anch'essi naturali all'uomo. Alzate gli occhi verso Dio, dicono gli uni; guardate colui al quale assomigliate, e che vi ha fatti per adorarlo. Potete rendervi simili a lui; la saggezza vi eguaglierà a lui, se volete seguirlo. Alzate la testa, uomini liberi, dice Epitteto. E gli altri gli dicono: Abbassate gli occhi verso la terra, miserabili vermi che siete, e guardate le bestie di cui siete i compagni. Che diverrà dunque quell'uomo? Sarà egli uguale a Dio o alle bestie? Che spaventosa distanza! Che saremo noi dunque? Chi non vede da tutto ciò che l'uomo si è smarrito, che è caduto dal suo posto, che lo cerca con inquietudine, che non può più ritrovarlo? E chi dunque ve lo indirizzerà? I più grandi uomini non hanno potuto". *Ivi*, pp. 445-447, frammento n. III/430.

²⁶⁹ "Tutti gli uomini cercano di essere felici. Questo fatto è senza eccezioni, per quanto siano diversi i mezzi che impiegano. Tendono tutti a questo scopo. Ciò che spinge gli uni ad andare alla guerra e gli altri a non andarci è questo stesso desiderio che è in entrambi accompagnato da vedute diverse. La volontà non muove mai il più piccolo passo se non verso questo obiettivo. È il motivo di tutte le azioni di tutti gli uomini, persino di quelli che vanno ad impiccarsi". B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 217, frammento n. 10/148.

sono incapaci, poiché questa abisso infinito può essere colmato solo da un oggetto infinito e immutabile, cioè da Dio stesso²⁷⁰.

Da questa dialettica di finitezza e infinità, che richiama per certi versi la teoria leopardiana del piacere, in cui il finito, per la sua costitutiva inadeguatezza, non può mai sostituire l'infinito, si deduce l'essenziale insufficienza di qualsiasi pensiero non aperto a una dimensione ulteriore, che sta al di là dell'avvicinarsi storico e temporale.

Se il primo passo fondamentale è che l'uomo conosca se stesso, il perché della sua condizione, l'invito a riconoscere la propria miseria e grandezza, che Pascal rivolge al libertino colto e ateo, alla cui conversione è dedicata l'*Apologie*, è l'inizio di un'interrogazione profonda che lo spinge a ricercare un chiarimento sulla propria condizione e che lo espone necessariamente a valutare la possibilità della fede in Dio. A questo fine, l'apologista francese intesse un dialogo profondo con il libertino, condividendo con esso un punto di partenza ben preciso: la percezione del silenzio di Dio nel mondo. In uno dei primi frammenti della *liasse ordre*, rivolgendosi al credente, l'ateo, infatti, si domanda: "Che debbo fare. Ovunque vedo solo oscurità. Debbo credere che non sono nulla? Debbo credere che sono dio?"²⁷¹. Il libertino è preso da sgomento dinanzi al silenzio di Dio nel mondo, guarda la natura, vede certamente qualcosa che potrebbe portarlo a Dio ma non ne ha nessuna certezza²⁷². "Ma come, non dite voi stesso che il cielo e gli uccelli provano Dio?", chiede al credente, che gli risponde negativamente, e quando il libertino lo sollecita ancora chiedendo "E la vostra religione non dice forse questo?", la risposta che riceve è ancora una volta negativa²⁷³. Dio, dunque, non risulta manifesto in alcun modo evidente all'uomo, che si ritrova così in uno stato di dubbio e incertezza. Per questo, Pascal parla della presenza di un "Dio che si nasconde"²⁷⁴, che l'uomo, per la sua natura corrotta, ha

²⁷⁰ *Ivi*, p. 219, frammento n. 10/148.

²⁷¹ *Ivi*, p. 105, frammento n. 1/2.

²⁷² "Ecco quel che vedo e che mi turba. Guardo da tutte le parti e vedo dappertutto solo oscurità. La natura non mi offre nulla che non sia materia di dubbio e inquietudine. Se non vi vedessi nulla che indicasse una Divinità, mi determinerei per la negativa; se vedessi dovunque i segni di un Creatore, riposerei in pace nella fede. Ma, vedendo troppo per negare e troppo poco per essere certo, sono in uno stato compassionevole, e nel quale ho cento volte auspicato che la natura, se un Dio la sostiene, ce lo indicasse senza equivoco; E che, se i segni che essa ne dà sono ingannevoli, li sopprimesse del tutto; che dicesse tutto o niente, affinché vedessi quale partito devo seguire". *Ivi*, pp. 443-445, frammento n. III/430.

²⁷³ *Ivi*, p. 105, frammento n. 1/3.

²⁷⁴ *Ivi*, p. 461, frammento n. V/449.

inevitabilmente perso²⁷⁵. Se per alcuni Dio non è per nulla nascosto, per cui è possibile risalire da alcuni dati esperienziali a un Dio inteso nell'ordine causale come causa prima, nell'ordine del divenire come motore immobile e nell'ordine valoriale come ente perfettissimo, questo per Pascal non è possibile perché il Dio a cui lui si riferisce è un altro: non è il Dio dei filosofi, ma il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, è il Dio dei cristiani. Non solo “autore delle verità geometriche” e neppure semplice garante della felicità dei suoi discepoli, è un “Dio d'amore e di consolazione”, capace di una “misericordia infinita” e che si rivela agostinianamente nell'interiorità dell'uomo.

Il Dio dei cristiani non consiste in un Dio semplicemente autore delle verità geometriche e dell'ordine degli elementi; è il partito dei pagani e degli epicurei. Non consiste soltanto in un Dio che esercita la sua provvidenza sulla vita e sui beni degli uomini, per dare una felice successione d'anni a coloro che la adorano; è la posizione degli Ebrei. Ma il Dio d'Abramo, il Dio d'Isacco, il Dio di Giacobbe, il Dio dei cristiani, è un Dio d'amore e di consolazione; è un Dio che fa loro sentire interiormente la loro miseria, e la sua misericordia infinita; che si unisce nel fondo della loro anima; che la riempie di umiltà, di gioia, di fiducia, di amore; che li rende incapaci di altro fine che lui stesso²⁷⁶.

A questo Dio non si giunge partendo da un'analisi empirica e per questo Pascal non si serve dell'espedito empirico per provarne l'esistenza. Se lo facesse, Dio risulterebbe responsabile del male nel mondo perché lo avrebbe volontariamente introdotto o perché ne permetterebbe la problematica presenza e, di conseguenza, un tale Dio non potrebbe essere in alcun modo un Dio amorevole e misericordioso. Il male che affligge l'uomo, invece, secondo il pensiero pascaliano, non è un male originario. Le miserie che lo colpiscono dolorosamente non sono che una conseguenza della sua caduta, provocata dal suo agire peccaminosamente superbo, che ricorda quello proprio degli stoici.

²⁷⁵ “Per me, confesso che non appena la religione cristiana svela questo principio, che la natura degli uomini è corrotta e decaduta da Dio, ciò apre gli occhi a vedere dovunque il carattere di queste verità; poiché la natura è tale che indica dovunque un Dio perduto, e nell'uomo e fuori dell'uomo, e una natura corrotta”. *Ivi*, p. 487, frammento n. XI/471.

²⁷⁶ *Ivi*, p. 461, frammento n. V/449.

Ma voi [è la saggezza di Dio che parla] non siete più nello stato in cui vi ho formato. Ho creato l'uomo santo, innocente, l'ho riempito di luce e intelligenza, gli ho comunicato la mia gloria e le mie meraviglie. L'occhio dell'uomo vedeva allora la maestà di Dio. Egli non viveva allora nelle tenebre che ora l'accecano, né nella mortalità e nelle miserie che l'affliggono.

Ma egli non ha potuto sostenere tanta gloria senza cadere nella presunzione. Ha voluto farsi centro di se stesso e indipendente dal mio soccorso. Si è sottratto al mio dominio e poiché si eguagliava a me con il desiderio di trovare in sé la felicità l'ho abbandonato a se stesso, e rivoltandogli contro le creature che gli erano sottomesse, gliel'ho rese nemiche, di modo che oggi l'uomo è divenuto simile alle bestie, in una tale lontananza da me che gli resta appena una luce confusa del suo autore²⁷⁷.

Se le cose stanno così, nell'alternativa o “noi nasciamo colpevoli, oppure Dio sarebbe ingiusto”²⁷⁸ è vera la prima asserzione, mentre è falsa la seconda. Con il peccato si è, dunque, spezzato il legame tra Dio e le sue creature, per cui non è più possibile da parte loro alcun contatto diretto e immediato con il loro Creatore. Per questo motivo, è stato introdotto un mediatore, come testimoniano le Sacre Scritture: “per colpa di un uomo tutto è stato perduto e rotto il contatto tra Dio e noi” ma “grazie ad un uomo [Gesù Cristo] il contatto è ristabilito”²⁷⁹. È possibile riavere un rapporto con Dio solo attraverso Gesù Cristo, per cui “Senza questo mediatore è soppressa ogni comunicazione con Dio”²⁸⁰. Detto questo, Pascal fa un'importante specificazione: “senza la scrittura, senza il peccato originale, senza mediatore necessario” “non si può assolutamente provare Dio”, solo “mediante Gesù Cristo e in Gesù Cristo si prova Dio”²⁸¹. Pascal, quindi, nega la possibilità di provare razionalmente l'esistenza di Dio e con essa anche quella di poterne conoscere l'essenza. Se, in quanto esseri finiti, possiamo conoscere “la natura e l'esistenza del finito perché siamo finiti ed estesi come lui”, allo stesso modo “conosciamo l'esistenza dell'infinito” perché, come l'uomo, possiede un'“estensione”, ma non possiamo che ignorarne la natura perché esso, contrariamente al finito, che è proprio dell'uomo, non presenta alcun limite. Di conseguenza, non è nostra facoltà conoscere “né l'esistenza né la natura di Dio, poiché egli non ha né estensione né limiti”. Dio, senza la mediazione di Gesù

²⁷⁷ *Ivi*, pp. 223-224, frammento n. 11/149.

²⁷⁸ *Ivi*, p. 279, frammento n. 16/205.

²⁷⁹ *Ivi*, p. 277, frammento n. 16/205.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 249, frammento n. 14/189.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 249, frammento n. 14/189.

Cristo, per l'uomo è "infinitamente incomprensibile"²⁸². Pertanto, la metafisica, con le sue dimostrazioni assai care ai filosofi, pretendendo di conoscere Dio senza Gesù Cristo, non viene considerata da Pascal come una via adeguata per indagare ciò che è divino: le sue non sono altro che "prove impotenti"²⁸³. Sulla stessa linea si situa il seguente pensiero: "Le prove metafisiche di Dio sono così lontane dal ragionamento degli uomini e così involute, che colpiscono poco e quando anche servissero ad alcuni, ciò varrebbe solo durante l'istante in cui vedono questa dimostrazione, ma un'ora dopo temono di essersi sbagliati"²⁸⁴.

La conoscenza di Dio senza quella della propria miseria produce l'orgoglio.

La conoscenza della propria miseria senza quella di Dio produce la disperazione.

La conoscenza di Gesù Cristo produce il giusto mezzo poiché vi troviamo, e Dio e la nostra miseria²⁸⁵.

Tra la grandezza e la miseria, si trova così il "giusto mezzo" della verità cristiana, che le ricomprende dialetticamente entrambe al proprio interno. Tale verità è propria di una fede in un Dio dai caratteri morali: un Dio amorevole, compassionevole, misericordioso, giusto, per cui "Quando un uomo fosse persuaso che le proporzioni dei numeri sono verità immateriali, eterne e dipendenti da una prima verità nella quale esse sussistono e che si chiama Dio" Pascal non lo troverebbe "molto avanzato" in merito alla sua "salvezza"²⁸⁶.

Chi non riconosce che "È non soltanto impossibile ma inutile conoscere Dio senza Gesù Cristo"²⁸⁷ non comprende, considerandolo inutile, il valore fondamentale della rivelazione cristiana nella spiegazione della contrarietà paradossale che caratterizza l'uomo. Ricerca non il vero Dio ma il Dio dei filosofi e facendo questo, c'è sempre il rischio che, con la convinzione di averlo provato razionalmente con il solo aiuto del suo lume naturale, si inorgoglisca, si renda

²⁸² *Ivi*, pp. 413-415, frammento n. II/418.

²⁸³ *Ivi*, p. 249, frammento n. 14/189.

²⁸⁴ *Ivi*, pp. 249-251, frammento n. 14/190. Nel frammento 135, Pascal sembra provare l'esistenza di Dio con un argomento ontologico. È però necessario notare che il frammento è stato inserito da Pascal nella *liasse Divertissement*, per cui non sembrerebbe un'argomentazione convintamente sottoscritta e ritenuta valida. Il frammento così afferma: "Sento che io posso non essere esistito, poiché l'io consiste nel mio pensiero; dunque io che penso non sarei esistito, se mia madre fosse stata uccisa prima che io fossi stato animato, dunque non sono un essere necessario. Non sono del pari eterno né infinito, ma vedo bene che viene nella natura un essere necessario, eterno e infinito". *Ivi*, p. 195, frammento n. 8/135.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 251, frammento n. 14/192.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 461, frammento n. V/449.

²⁸⁷ *Ivi*, p. 251, frammento n. 14/191.

superbo. Il vero Dio, il Dio dei cristiani “non si manifesta agli uomini con tutta l’evidenza che potrebbe usare”²⁸⁸; è un Dio nascosto, che esige fede e amore da parte delle sue creature.

Anche per il giovane filosofo recanatese l’entità divina è tutt’altro che evidentemente manifesta, totalmente trasparente e facilmente coglibile dall’intelletto umano. Essa è piuttosto un qualcosa di misterioso, avvolto da un’oscurità che ne impedisce non solo la conoscenza ma anche la comprensibilità.

Nel paragrafo precedente, in merito all’impotenza della ragione, si è messo in evidenza come, nella prospettiva empiristico-sensistica leopardiana, non ci possa essere conoscenza di ciò che sia anteriore o aldilà dell’esperienza, per cui si può conoscere solo ciò che dipende da essa. In questa prospettiva, allora, visto che è solo all’interno delle verità fattuali, degli enti esperienziali che la ragione può effettivamente conoscere, l’entità divina e i suoi attributi non possono che rimanere sconosciuti. Si consideri, ad esempio, il celebre pensiero del 13 luglio 1821, riguardante la nullità e la distruzione di Dio. In questa riflessione, il nulla che Leopardi identifica con “il principio delle cose, e di Dio stesso”, non è ancora da intendersi come quel nulla nichilistico, che sarà proprio e fondamentale nella fase adulta del pensiero leopardiano. Il nulla, preso qui in esame, è un nulla di tipo gnoseologico e non ontologico: indica, in accordo con la prospettiva empiristico-sensistica del filosofo, che non può esserci conoscenza di ciò che precede o non dipende dall’esperienza: “un primo ed universale principio delle cose, o non esiste, né mai fu, o se esiste o esistè, non lo possiamo in niun modo conoscere, non avendo noi né potendo avere il menomo dato per giudicare delle cose avanti le cose, e conoscerle aldilà del puro fatto reale”. In più, il concepire l’esistenza stessa di un tale principio sarebbe un’impossibilità logica perché, anche se per assurdo ne venisse ammessa l’esistenza, non sarebbe comunque possibile conoscerlo, proprio perché trascenderebbe l’esistenza. Sulla base di queste considerazioni, anche la conclusione “Certo è che distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio” non deve essere intesa in senso ateistico perché la negazione di Dio qui attuata è la negazione e la confutazione in chiave empirico-sensistica di una precisa concezione di Dio, ovvero quella della teologia razionalistica tradizionale, la quale concepiva l’entità divina come l’essere assolutamente perfetto e necessario. Tale tradizione, “secondo il naturale errore di credere assoluto il vero”, pensa di conoscere il principio primo e universale delle cose, ovvero Dio, “attribuendogli in sommo grado tutto ciò che noi

²⁸⁸ *Ivi*, p. 457, frammento n. V/449.

giudichiamo perfezione, e la necessità non solamente di essere ma di essere in quel tal modo, che noi giudichiamo assolutamente perfettissimo”. Queste perfezioni però, osserva Leopardi, essendo tali “solamente nel sistema delle cose che noi conosciamo” non possono essere “perfezioni assolutamente, ma relativamente” e perciò “non costituiscono l'idea di un essere assolutam. perfetto, e superiore in perfez. a tutti gli enti possibili”. Anzi, sempre relativamente, possono anche essere "imperfezioni". La qualità della perfezione, conclude Leopardi, può essere relativa solo alle nostre "opinioni"²⁸⁹. Inoltre, concepire Dio con attributi relativi, come la perfezione e la necessità, implica anche una erronea circolarità di tipo logico.

Ma qual ragione ha questo tipo di esser tale quale noi ce lo figuriamo, e non diverso? Come sappiamo noi che gli appartengono quelle qualità che noi gli ascriviamo? - Elle son buone, e la necessità è la ragione per cui gli appartengono, e per cui egli esiste in quel tal modo e non altrimenti. - Ma son elle buone necessariamente? son elle buone assolutamente? primordialmente? universalmente? Che ragione abbiamo per crederlo, quando, come vengo dal dire, non ne troviamo nessuna in questo mondo, vale a dire in quanto possiamo conoscere; anzi quando la osservazione depone in contrario quaggiù stesso, benchè dentro un medesimo ordine di cose? - La ragione che abbiamo è Dio. - Dunque noi proviamo l'idea dell'assoluto coll'idea di Dio, e l'idea di Dio coll'idea dell'assoluto. Iddio è l'unica prova delle nostre idee, e le nostre idee l'unica prova di Dio. Da tutto ciò si conferma ciò che ho detto altrove che il primo principio delle cose è il nulla²⁹⁰.

Non solo l'idea di Dio come ente perfettissimo e necessario è ingiustificata, ma è totalmente errata, per le stesse ragioni, anche l'idea secondo cui Dio avrebbe tratti antropomorfi: “Il formare il nostro Dio degli attributi che a noi appaiono buoni, benché non lo sieno che relativamente, è un'opinione meno assurda, ma della stessa natura, andamento, origine, di quella che attribuiva agli dei figura e qualità e natura quasi del tutto umana”²⁹¹. Come Pascal, anche Leopardi sostiene, dunque, l'impossibilità di arrivare a Dio a partire da ciò che è mondano, ma tra i due pensatori sussiste una radicale differenza: il Dio leopardiano, anche se *absconditus* come quello pascaliano, è un Dio essenzialmente filosofico e, quindi, ben lontano da quel Dio

²⁸⁹ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit. p. 518, [1341-1342], 18 luglio 1821. M. MONETA, *L'officina delle aporie. Leopardi e la riflessione sul male negli anni dello Zibaldone*, Milano, Franco Angeli, 2006, pp. 68-71.

²⁹⁰ *Ivi*, p. 557, [1463-1464], 7 agosto 1821.

²⁹¹ *Ivi*, p. 559, [1469], 8 agosto 1821.

dei cristiani amorevole e misericordioso, di cui il filosofo francese parlava nelle sue *Pensées*. Leopardi, infatti, nella *pars construens* della sua indagine sul divino attribuisce a Dio attributi essenzialmente filosofici: l'infinita possibilità²⁹², l'infinita potenza²⁹³, la sussistenza (non coincidenza) materiale²⁹⁴ e una bontà fredda, impersonale, intesa come semplice convenienza²⁹⁵.

Non solo nella *pars destruens* della riflessione divina leopardiana si nota una certa affinità con il pensiero pascaliano, ma le considerazioni dei due filosofi si avvicinano significativamente anche nell'idea per cui la corruzione e l'infelicità dell'uomo sarebbero dovute fundamentalmente a una caduta da uno stato iniziale felice e incorrotto, come narrato dalle Sacre Scritture. Leopardi, infatti, nella fase giovanile del suo pensiero, con l'intento di spiegare il perché della miseria umana e mostrare l'accordo tra il proprio sistema filosofico e la religione cristiana²⁹⁶, nel

²⁹² “Io considero dunque Iddio, non come il migliore di tutti gli esseri possibili, giacchè non si dà migliore nè peggiore assoluto, ma come racchiudente in se stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili”. *Ivi*, p. 606, [1620], 3 settembre 1821.

²⁹³ “Se esiste l'infinita possibilità esiste l'infinita onnipotenza, perchè se questa non esiste, quella non è vera. Viceversa non può stare l'infinita onnipotenza senza l'infinita possibilità. L'una e l'altra sono, possiamo dire, la stessa cosa”. *Ivi*, p. 614, [1645-1646], 7 settembre 1821.

²⁹⁴ “Escludere affatto la materia dall'essenza di Dio, non è altro che togliergli una maniera di essere, e quindi una perfezione dell'esistenza, vale a dire togliergli un'esistenza completa, cioè in tutti i modi possibili, e crederlo incapace di esistere materialmente, quasi ciò per se stesso fosse un'imperfezione; o che quegli che esiste materialmente, non potesse anche esistere immaterialmente, e dovesse per necessità esser limitato. Anzi sarebbe limitato quell'essere che non esistesse nè potesse esistere materialmente, e quindi imperfetto, cioè incompleto nella sua essenza, secondo l'unica idea che noi possiamo formarci di una perfezione assoluta, la quale non può essere se non un'essenza che abbracci tutti i possibili modi di essere”. *Ivi*, p. 736, [2073], 8 novembre 1821. Subito dopo per chiarire che Dio non coincide con la materia, Leopardi così precisa: “Nè perchè Dio esistesse materialmente, sarebbe materiale, ma abbraccierebbe anche la materia nella sua essenza; il che è certo e convenuto anche fra' teologi, che riconoscono in Dio il tipo, e l'idea, o la forma e la ragione antecedente di tutte le cose possibili, e maniere di essere”. *Ibidem*, [2074].

²⁹⁵ “Verso un altro ordine di cose Iddio può aver de' rapporti affatto diversi, e anche contrari, ma perfettamente buoni in relazione a detti ordini, perocchè egli esiste in tutti i modi possibili, e quindi perfettamente conviene con tutte l'esistenze, e quindi è sostanzialmente e perfettamente buono in tutti gli ordini di bontà, quantunque contrari fra loro, perchè può esser buono in una maniera di essere, quel che è cattivo in un altro”. *Ivi*, p. 606, [1621], 3 settembre 1821.

²⁹⁶ “Il mio sistema intorno alle cose ed agli uomini, e l'attribuir ch'io fo tutto o quasi tutto alla natura, e pochissimo o nulla alla ragione, ossia all'opera dell'uomo o della creatura, non si oppone al Cristianesimo”. *Ivi*, p. 195, [393], 9-15 dicembre 1820. È da osservare però come tale accordo non sia un rapporto di dipendenza, ma una conferma della piena autonomia e sussistenza del sistema leopardiano nei confronti della religione cristiana: “Il mio sistema non si fonda sul Cristianesimo, ma si accorda con lui, sicchè tutto il fin qui detto suppone essenzialmente la verità reale del Cristianesimo: ma tolta questa supposizione il mio sistema resta intatto”. *Ivi*, p. 195, [393], 9-15 dicembre 1820. Pertanto, l'accordo tra il proprio sistema e la rivelazione cristiana in merito alla caduta dell'uomo, è considerato da Leopardi come una conferma della verità del proprio sistema, il quale si inserisce così all'interno di una tradizione sapienziale antichissima: “Del resto combinando quest'osservazione, col racconto della Genesi, dove l'origine immediata della infelicità e decadimento dell'uomo, si attribuisce manifestamente al sapere, come ho dimostrato altrove; mi si fa verisimile che in somma queste gran massime: l'uomo non è fatto per sapere, la

dicembre del 1820, si occupa di commentare i primi libri della *Genesi*. I passi del testo sacro, afferma Leopardi: “somministrano una formale e stretta dimostrazione religiosa del punto principale del mio sistema, cioè che la corruzione e l'infelicità conseguente dell'uomo, è stata operata dalla ragione e dalla cognizione”²⁹⁷. Il considerare la ragione e la cognizione come responsabili della caduta dell'uomo, è un'idea peculiare, che ben si allontana dalla tradizionale interpretazione che di solito viene data dell'episodio biblico, che intende il peccato come disobbedienza alla volontà divina, come “ribellione della carne allo spirito”²⁹⁸. Leopardi ne è totalmente consapevole²⁹⁹ e per questo, lungo tutto il commento all'episodio, cerca di mostrare come i passi della *Genesi* giustificino il suo punto di vista. Secondo Leopardi, il peccato di Adamo, come insegna la tradizione, fu sì un peccato di disubbidienza ma a un comandamento ben specifico e particolare, il quale proibiva all'uomo di conoscere, ovvero di cibarsi dei frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male. La natura del peccato di Adamo, quindi, contrariamente a ciò che sostiene la tradizione, risiedette, nonostante il divieto divino, nell'aver voluto conoscere il vero, e quindi nell'incapacità da parte di Adamo di “contenere la sua ragione, ed astenersi da quella scienza, da quella cognizione, in cui pretendono che consista, e da cui vogliono che dipenda la felicità umana”³⁰⁰. Pertanto, conclude Leopardi, ribaltando l'interpretazione tradizionale, “Il decadimento dell'uomo, non consiste nel decadimento della ragione, anzi nell'incremento”³⁰¹.

Questi mi paiono discorsi concludenti, e raziocini non istiracchiati ma solidi, e dedotti naturalmente e da dedursi dalle parole e dallo spirito bene inteso della narrazione Mosaica, e se ne può efficacemente concludere che lo spirito di questa narrazione, è di attribuire formalmente la corruzione e decadenza dell'uomo all'aumento della sua

cognizione del vero è nemica della felicità, la ragione è nemica della natura, ultimo frutto ed apice della più moderna e profonda, e della più perfetta o perfettibile filosofia che possa mai essere; fossero non solamente note, ma proprie, e quasi fondamentali dell'antichissima sapienza”. *Ivi*, p. 270, [637-638], 10 febbraio 1821. Di tale tradizione, fanno parte anche la sapienza orientale, egizia e greca. In quest'ultima, assume particolare importanza nella spiegazione della condizione umana la favola di Psiche.

²⁹⁷ *Ivi*, p. 204, [420], 9-15 dicembre 1820.

²⁹⁸ *Ivi*, p. 208, [434], 19 dicembre 1820.

²⁹⁹ “Vengano adesso i teologi, e mi dicano che la corruzione dell'uomo consistè nella ribellione della carne allo spirito, e nella superiorità acquistata da quella, ossia nell'assoggettamento della parte ragionevole e intellettuale. Ovvero che questo fu il proprio effetto della corruzione e del peccato”. *Ibidem*.

³⁰⁰ *Ivi*, p. 196, [396], 9-15 dicembre 1820. Leopardi si riferisce qui agli apologisti della religione e ai filosofi illuministi, entrambi sostenitori e promotori “delle sorti magnifiche e progressive della ragione”. R. DAMIANI, *Ragione e poteri del “Caro immaginar”*, cit, p. 30.

³⁰¹ Pertanto, secondo Leopardi, diversamente dalla narrativa biblica tradizionale, Adamo nello stato edenico, al pari degli animali, non possiede alcuna conoscenza.

ragione, e all'acquisto della sapienza; considerar come corruttrice dell'uomo la ragione e il sapere: cioè come mezzi espressi di corruzione, perchè la causa primaria fu la disubbidienza, ma la disubbidienza a un divieto che proibiva appunto all'uomo di procurarsi e di rendere efficaci questi mezzi di corruzione e d'infelicità³⁰².

È da osservare come la responsabilità del decadimento dell'uomo ricada totalmente su se stesso, preservando in questo modo la bontà e la magnanimità della natura che, in questa fase del pensiero leopardiano, è ancora intesa come madre benigna. Tale caduta dall'Eden ha per Leopardi delle conseguenze irrimediabili: non solo non è possibile in alcun modo porre rimedio alla corruzione insita nell'uomo, in quanto la natura umana risulta irreparabilmente guasta (e su questo punto il filosofo si allontana non solo dal pensiero pascaliano, ma anche dalla dottrina cristiana in generale), ma un tale peccato ha anche fatto in modo che venisse introdotto lo "squilibrio" tra la ragione e la natura, che in origine erano "ottimamente equilibrate o subordinate l'una all'altra"³⁰³.

In tale disquilibrio, la perfezione della ragione non riguarda la perfezione dell'uomo nella sua natura originaria ma ne concerne l'essenza dopo la caduta, nell'avvicinarsi storico e temporale. Avendo perduto quella primordiale felicità di cui godeva nel giardino edenico, l'uomo, sulla scorta degli insegnamenti della fede, comincia a formarsi l'idea di un possibile raggiungimento della felicità in un'altra vita, nell'aldilà. La perfezione della ragione conduce, in questo modo, alla salvifica e consolatoria religione.

La ragione autrice di essa corruzione, avendo prevaluto per sempre, il miglior grado dell'uomo corrotto è la perfezione di essa ragione, che forma oggi la sua parte principale. La perfezione della ragione non può condurre se non alla felicità di un'altra vita. Quindi, e anche senza ciò, la perfezione della ragione e della cognizione, non può stare senza la rivelazione. Dunque il migliore stato dell'uomo corrotto, è la Religione, e siccome è il migliore, cioè quello che più gli conviene, perciò, sebbene suppone l'infelicità di questa vita, contiene però il maggior conforto, e quindi la maggior felicità, e quindi la maggior perfezione possibile dell'uomo in questa vita. Ecco come la Religione si accorda mirabilmente col mio sistema, e quasi ne riceve una nuova prova³⁰⁴.

³⁰² G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 196, [398], 9-15 dicembre 1820.

³⁰³ *Ivi*, p. 203, [418], 9-15 dicembre 1820.

³⁰⁴ *Ivi*, p. 199, [406], 9-15 dicembre 1820.

Ribadito il proposito conciliatorio e la conferma della veridicità del proprio sistema, Leopardi osserva come la perfezione della ragione sia inevitabilmente la piena consapevolezza della propria “insufficienza a felicitarci, anzi dell’opposizione intrinseca ch’ella ha colla nostra felicità”. La perfettibilità dell’uomo è, quindi, il riconoscersi “incapace affatto a perfezionarsi”: l’uomo è uscito “perfetto” dall’atto creativo e “alterandosi non può altro che guastarsi”³⁰⁵. È grazie alla religione che la ragione comprende la propria “insufficienza”³⁰⁶.

Così affermando, il giovane Leopardi non solo si avvicina a Pascal per il ruolo chiarificatore e rivelatore della religione cristiana nella comprensione della miseria dell’uomo, dei limiti della sua razionalità, ma si accosta al filosofo anche perché, evidenziando la miseria umana, ne mette in risalto l’ineludibile grandezza: l’uomo, la sua ragione, essendo pienamente consapevole della propria insufficienza, è grande perché si riconosce misera, debole, e per questo è capace di affidarsi consapevolmente e volontariamente alla fede. Se il ruolo positivo della religione cristiana verrà poi abbandonato³⁰⁷, la consapevolezza della propria misera condizione, che rende l’uomo che la possiede grande in virtù del suo pensiero, permarrà, invece, per tutta la riflessione leopardiana.

³⁰⁵ Di opinione completamente opposta sono, invece, gli apologisti della religione (ma anche i filosofi illuministi, anche se quest’ultimi non vengono esplicitamente nominati). Così Leopardi si esprime nei loro confronti, in una critica che per certi versi ricorda quella di Pascal nei confronti della superbia degli stoici: “Laddove coloro che si credono più amici della religione; attribuendo tutto o quasi tutto alla ragione, fanno dipendere la massima e principal parte dell’ordine umano ed universale, dalle facoltà della creatura. Sostenendo la perfettibilità dell’uomo, sostengono che l’opera della natura, cioè di Dio, era imperfetta; che l’uomo può essere perfezionato non già da Dio, ma da se stesso; che per conseguenza la perfezione o felicità della prima delle creature terrestri derivi e debba derivare da essa e non da Dio. [...] Questo e non altro fu il peccato di superbia che gli scrittori sacri rimproverano ai nostri primi padri; peccato di superbia nell’aver voluto sapere quello che non dovevano, e impiegare alla cognizione, un mezzo e un’opera propria, cioè la ragione, in luogo dell’istinto, ch’era un mezzo e un’azione immediata di Dio: peccato di superbia che a me pare che sia rinnovato precisamente da chi sostiene la perfettibilità dell’uomo. I primi padri finalmente peccarono appunto per aver sognata questa perfettibilità, e cercata questa perfezione fattizia, ossia derivata da essi. Il loro peccato, la loro superbia, non consiste in altro che nella ragione: ragione assoluta: ragione, parlando assolutamente, non male adoperata, giacché non cercava se non la scienza del bene e del male. Or questo appunto fu peccato e superbia”. *Ivi*, pp. 195-196, [394 e 397], 9-15 dicembre 1820).

³⁰⁶ *Ivi*, p. 199, [407], 9-15 dicembre 1820.

³⁰⁷ Secondo M. F. Sciacca, Leopardi, rifiutando la soluzione cristiana, resta inevitabilmente nella “contraddizione” perché “si ferma al problema e si rifiuta di fare l’ultimo passo”, ovvero quello di considerare, come aveva fatto Pascal, Dio come quell’“elemento positivo” in grado di spiegare e “risolvere il grande problema della vita”. Secondo M. F. Sciacca, quella di Leopardi però è pur sempre un’“apologetica inversa”, “negativa” del Cristianesimo perché, anche se il filosofo ne rifiuta l’“elemento positivo”, riconoscendo l’insufficienza di qualsiasi altra spiegazione e rimedio della miseria umana perché prettamente intellettualistici, scientifici e bastati sul mero progresso esteriore, e dunque incapaci strutturalmente di risolvere il problema dell’uomo in quanto problema spirituale, porta inevitabilmente a considerare la soluzione cristiana come quella più “integrale” e corretta. M. F. Sciacca, *Leopardi et Pascal*, cit, pp. 123-138.

Qualche anno dopo, nel 1824, Leopardi, infatti, nel *Dialogo della Natura e di un'Anima*, osserva come la grandezza della miseria dell'uomo sia legata all'eccellenza e alla grandezza del suo pensiero e alla sua fine ed esclusiva capacità di sentire. All'inizio dell'operetta, la Natura dice, infatti, all'Anima: "Vivi, e sii grande e infelice", mostrandole come non ci possa essere grandezza senza infelicità, l'una implica necessariamente l'altra: "io voglio che tu sii grande, e non si può questo senza quello"³⁰⁸. Nelle anime umane, e in maniera proporzionale in tutti gli altri generi animali, "eccellenza e infelicità straordinaria" sono "quasi il medesimo", in quanto "l'eccellenza delle anime importa maggiore intensione della loro vita" e questo comporta "maggior sentimento dell'infelicità propria"³⁰⁹. Di conseguenza, più sviluppata e raffinata è la capacità di sentire, più si è infelici, e per questo l'uomo, rispetto a tutti gli altri animali, è la creatura che soffre di più.

Anima. Dimmi: degli animali bruti, che tu menzionavi, è per avventura alcuno fornito di minore vitalità e sentimento che gli uomini?

Natura. Cominciando da quelli che tengono della pianta, tutti sono in cotesto, gli uni più, gli altri meno, inferiori all'uomo; il quale ha maggior copia di vita, e maggior sentimento, che in un altro animale; per essere di tutti viventi il più perfetto³¹⁰.

Nel *Canto di un pastore errante dell'Asia*, Leopardi riprende questa considerazione: essere meno dotati di sentimento e di pensiero, condizione questa propria degli animali, è un vantaggio perché permette di soffrire di meno.

O greggia mia che posi, oh te beata,
che la miseria tua, credo, non sai!
Quanta invidia ti porto!³¹¹

³⁰⁸ G. LEOPARDI, *Operette morali*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 96.

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ *Ivi*, p. 98.

³¹¹ G. LEOPARDI, *Canti*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 30, vv. 105-107. È peculiare il fatto che, nonostante Leopardi, come Pascal, riconosca la superiorità dell'uomo nei confronti degli animali per ciò che riguarda il sentire e il pensare la propria miseria, nell'*Elogio degli uccelli*, riconoscendo i volatili come le creature più felici al mondo, attribuisca loro la capacità del riso, caratteristica per alcuni autori, come, ad esempio Bergson, esclusiva della natura umana, avvicinandosi così alle posizioni di Montaigne, e consideri paradossale l'attribuzione di questa qualità all'uomo proprio per la sua condizione misera. "[Il canto degli uccelli] è, come a dire, un riso, che l'uccello fa quando egli si sente star bene e piacevolmente. Onde si potrebbe dire in qualche modo, che gli uccelli partecipano del privilegio che ha l'uomo di ridere: il quale non hanno gli altri animali; e perciò pensarono alcuni

La consapevolezza della propria miseria e grandezza, nel componimento *Sopra il ritratto di una bella donna*, viene esposto con estrema chiarezza e drammaticità.

Natura umana, or come,
Se frale in tutto e vile,
Se polve ed ombra sei, tant'alto senti?
Se in parte anco gentile,
Come i più degni tuoi moti e pensieri
Son così di leggeri
Da sì basse cagioni e desti e spenti?³¹²

È ne *La ginestra* però che il pensiero leopardiano e pascaliano convergono massimamente per la loro peculiare concezione dell'umano. La ginestra leopardiana rievoca, infatti, il giunco pensante pascaliano, costituendo con esso l'emblema per eccellenza della grandezza dell'uomo, che Leopardi chiama nobiltà. Tale nobiltà, osserva Leopardi, è propria di quella natura che trova il coraggio di sollevare gli occhi contro un comune destino maligno e che, con franchezza e onestà, non occultando o dissimulando la verità, "confessa"³¹³ il male che la affligge, responsabile della miseria e fragilità della condizione in cui si trova. Questa natura nobile, che si mostra "grande e forte"³¹⁴ nella sofferenza, è quella propria della ginestra, compagna di "afflitte fortune"³¹⁵, che con i suoi cespugli odorosi adorna il paesaggio desolato. Tale disposizione d'animo, per il filosofo, risulta sommamente nobile anche perché la nobile natura della ginestra sarà sì costretta a piegare il suo "capo innocente"³¹⁶ dinnanzi alla morte e alla distruzione della lava vulcanica, ma lo farà dignitosamente e non "codardamente

che siccome l'uomo è definito per animale intellettuale o razionale, potesse non meno sufficientemente essere definito per animale risibile; parendo loro che il riso non fosse meno proprio e particolare all'uomo, che la ragione. Cosa certamente mirabile è questa, che nell'uomo, il quale infra tutte le creature è la più travagliata e misera, si trovi la facoltà del riso, aliena da ogni altro animale. Mirabile ancora si è l'uso che noi facciamo di questa facoltà: poiché si veggono molti in qualche fierissimo accidente, altri in grande tristezza d'animo, altri che quasi non servano alcun amore alla vita, certissimi della vanità di ogni bene umano, pressoché incapaci di ogni gioia, e privi di ogni speranza; nondimeno ridere. Anzi, quando conoscono meglio la vanità dei predetti beni, e l'infelicità della vita; e quantomeno sperano, e meno eziandio sono atti a godere; tanto maggiormente sogliono i particolari uomini essere inclinati al riso". G. LEOPARDI, *Operette morali*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 153.

³¹² G. LEOPARDI, *Canti*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 38.

³¹³ *Ivi*, p. 43, v. 116.

³¹⁴ *Ibidem*, v. 118.

³¹⁵ *Ivi*, p. 42, v. 16.

³¹⁶ *Ivi*, p. 45, v. 306.

supplicando innanzi/al futuro oppressor”³¹⁷. Mai compierà quest’atto credendosi orgogliosamente una creatura privilegiata, come fanno alcuni, uguagliandosi alle stelle, e mai lo farà nei confronti del deserto dove, non per sua volontà ma per caso, è nata e cresciuta. Per Leopardi, quindi, la nobiltà e grandezza spirituale non è la mera celebrazione di una superiorità dell’uomo sulla natura, ma è l’averne una lucida consapevolezza della propria miseria e della propria inevitabile morte. La ginestra, per la sua saggezza che è, quindi, simbolo di una grandezza radicata in una conscia miseria, si pone al di sopra e si oppone, per questo motivo, a una natura inconsapevole della propria potenza e totalmente indifferente, che non si preoccupa della sorte dell’uomo più di quanto non si preoccupa di quella delle formiche: come la mela matura cadendo dall’albero “schiaccia, diserta e copre”³¹⁸ i “dolci alberghi”³¹⁹, scavati con gran fatica dalle formiche per conservare le provviste accumulate con cura per tutta l’estate, così le ceneri e la lava del vulcano possono annientare in qualsiasi momento l’uomo, come in passato fecero con gli abitanti di Pompei ed Ercolano.

Non solo per la consapevolezza di se stessi e della propria misera condizione in quanto uomini, Pascal e Leopardi convergono, ma anche per la convinzione, secondo cui la grandezza e nobiltà dell’uomo risieda anche nel suo essere consapevole del mondo che lo circonda. Così scriveva Leopardi nel 1823 nel suo *Zibaldone*:

Niuna cosa maggiormente dimostra la grandezza e la potenza dell’umano intelletto, nè l’altezza e nobiltà dell’uomo, che il poter l’uomo conoscere e interamente comprendere e fortemente sentire la sua piccolezza. Quando egli considerando la pluralità de’ mondi, si sente essere infinitesima parte di un globo ch’è minima parte d’uno degli infiniti sistemi che compongono il mondo, e in questa considerazione stupisce della sua piccolezza, e profondamente sentendola e intentamente riguardandola, si confonde quasi col nulla, e perde quasi se stesso nel pensiero della immensità delle cose, e si trova come smarrito nella vastità incomprendibile dell’esistenza; allora con questo atto e con questo pensiero egli dà la maggior prova possibile della sua nobiltà, della forza e della immensa capacità della sua mente, la quale rinchiusa in sì piccolo e menomo essere, è potuta pervenire a conoscere e intender cose tanto superiori alla natura di lui,

³¹⁷ *Ibidem*, vv. 308-309.

³¹⁸ *Ivi*, p. 44, v. 211.

³¹⁹ *Ibidem*, v. 205.

e può abbracciare e contenere col pensiero questa immensità medesima della esistenza e delle cose³²⁰.

Tale abilità, osserva Leopardi, è propria ed esclusiva dell'uomo: della consapevolezza della propria piccolezza, sono, infatti, tanto più "capaci" quegli "esseri" che "più son grandi", ovvero gli uomini, che si collocano, secondo il filosofo, "sopra tutti gli esseri terrestri". Anche tra gli esseri umani però tale consapevolezza non si dà in tutti allo stesso modo: "questa conoscenza e questo sentimento" della piccolezza sono "tanto maggiori e più vivi, ordinari, continui e pieni, quanto l'individuo è di maggiore e più alto e più capace intelletto ed ingegno"³²¹. Pascal e Leopardi, quindi, entrambi consapevoli della capacità umana di possedere un orizzonte trascendentale, evidenziano la peculiarità tutta umana di aver presente, totalizzandolo, l'universo in quanto tale. Nei confronti di questa totalità, se l'uomo, da una parte, ha la capacità di trascenderla, dall'altra, si riconosce inevitabilmente parte di essa. Nella consapevolezza della propria miseria e grandezza e nella coscienza della presenza di un orizzonte trascendentale, risiede, per entrambi i filosofi, la grandezza e la nobiltà umana.

3.3 Noia e *divertissement*

In questa miseria di gran e nobili signori, Pascal e Leopardi condividono alcune riflessioni simili in merito alla noia e al divertimento, miserie proprie della grandezza dell'uomo.

Per Pascal il divertimento è il mezzo a cui l'uomo ricorre per sfuggire alla considerazione di se stesso, al pensiero della sua precaria e mortale condizione. "Gli uomini", osserva Pascal, "non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l'ignoranza, hanno preso il partito, per rendersi felici, di non pensarvi affatto"³²². Non sempre, però, riescono in tal proposito. L'uomo, infatti, quando è in ozio e da solo, non riesce a sfuggire alla considerazione di se stesso e della sua debole e fragile condizione. Di conseguenza, non stupisce che egli cerchi costantemente e in qualsiasi modo di evadere da sé e che nulla gli sia più insopportabile della solitudine, del riposo totale e della completa astensione dalle occupazioni. Senza divertimento, senza nulla che lo distraiga,

³²⁰ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 1059, [3171-3172], 12 agosto 1823.

³²¹ *Ibidem*, p. 1059, [3172], 12 agosto 1823.

³²² B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 195, frammento n. 8/133.

l'uomo non può che pensare a se stesso. Fin dall'infanzia, nota il filosofo, gli uomini sono oppressi da cure, "incarichi e affari che li fanno pensare fin dallo spuntar del giorno"³²³ e che cercano di impedire loro di pensare e concentrarsi su di sé. Nemmeno chi è re, la cui condizione privilegiata è la più invidiata da tutti, riesce a sopportare il pensiero di concentrarsi sulla propria condizione, pensiero che risulta, quindi, così penoso che nemmeno persone illustri come i sovrani riescono a sfuggirlo. Il re, nel suo ambiente esclusivo e vantaggioso, oltre a poter soddisfare qualsiasi desiderio, ha attorno a sé, sempre a sua disposizione, una corte, il cui unico fine è quello di distrarlo e divertirlo. Se tutto ciò però viene meno, se il re viene lasciato, anche per un momento, da solo con se stesso, comincerà a meditare sui pericoli che lo minacciano, sulle rivolte che potrebbero deporlo, sulle malattie e sulla morte che potrebbero sottrarlo alla vita. Pertanto, privo di divertimento, il re sarà "più infelice dell'ultimo dei suoi sudditi che gioca e si diverte"³²⁴.

si lasci un re tutto solo senza nessuna soddisfazione dei sensi, senza alcuna preoccupazione nella mente, senza compagnie e senza divertimenti, pensare a se stesso del tutto a suo agio, e si vedrà che un re senza divertimento è un uomo pieno di miserie. Perciò si evita questo accuratamente e non manca mai presso la persona del re un gran numero di gente che bada a far seguire il divertimento agli affari e che osserva tutto il tempo disponibile per fornire piaceri e giochi in modo che non vi sia mai un vuoto. In altre parole sono circondati da persone mirabilmente preoccupate di evitare che il re sia solo e in condizione di pensare a se stesso, sapendo bene che egli si sentirà miserabile, con tutto che è re, se vi pensa³²⁵.

Non cercando mai le cose, ma la ricerca delle cose³²⁶, per cui gli uomini quando vanno a caccia "Non sanno che è solo la caccia e non la preda quel che cercano"³²⁷, Pascal osserva come il loro

³²³ *Ivi*, p. 211, frammento n. 8/139.

³²⁴ *Ivi*, p. 199, frammento n. 8/136.

³²⁵ *Ivi*, pp. 209-211, frammento n. 8/137.

³²⁶ "Ci piace solo il combattimento, ma non la vittoria. Piace vedere il combattimento degli animali, ma non il vincitore che si accanisce sul vinto. Che cosa si voleva vedere se non la fine della vittoria? e appena essa aggiunge, se ne è sazi. Così nel gioco, così nella ricerca della verità. Piace vedere nelle dispute lo scontro delle opinioni ma niente affatto contemplare la verità ritrovata. Per farla notare con piacere, bisogna mostrarla che nasce dalla disputa. Lo stesso nelle passioni; si ha piacere a vederne due contrarie che si affrontano, ma quando una è dominatrice, non è più che brutalità. Non cerchiamo mai le cose, ma la ricerca delle cose. Così nelle commedie le scene liete, senza apprensioni, non valgono niente, né le estreme miserie senza speranza, né gli amori brutali, né le severità rigorose". *Ivi*, p. 717, XXVII/773.

³²⁷ *Ivi*, p. 201, frammento n. 8/136.

continuo agitarsi e tenersi impegnati, le loro passioni e imprese audaci derivino tutte da un'unica causa: il “non saper starsene in riposo in una stanza”³²⁸. Pertanto, perseguendo la caccia e qualsiasi altra attività, tentano con tutto ciò di distrarsi e di non pensare in alcun modo a se stessi. Proprio perché si tratta di una fuga e non di una soluzione, il divertimento è la più grande delle miserie umane.

Miseria.

La sola cosa che ci consola delle nostre miserie è il divertimento. E tuttavia è la più grande delle nostre miserie. È lui infatti che ci impedisce principalmente di pensare a noi stessi e fa che ci perdiamo insensibilmente. Senza di lui saremmo nella noia, e questa noia ci spingerebbe a cercare un mezzo più solido per uscirne ma il divertimento ci distrae e ci fa arrivare insensibilmente alla morte³²⁹.

In questo pensiero Pascal introduce la noia, miseria che per essenza è opposta al divertimento e che gli subentra quando esso non è più presente. Sempre immerso in mille e infinite preoccupazioni, l'uomo, sottolinea Pascal, per raggiungere un beato e tranquillo riposo, passa tutta la sua esistenza “combattendo certi ostacoli”, superati i quali, però, non ottiene ciò per cui aveva tanto faticato perché il desiderato “riposo diventa insopportabile per la noia che esso genera”, per cui l'uomo cerca in tutti i modi di uscirne mendicando il “tumulto”³³⁰. Non solo quando cerca riposo, ma anche quando l'uomo si pensa al riparo dalle innumerevoli miserie, presenti e future, che potrebbero affliggerlo, la noia, osserva Pascal, “per forza propria non mancherebbe di uscire dal fondo del cuore ove ha radici naturali, e di riempire l'animo del suo veleno”. Pertanto, anche senza causa alcuna, la noia sorge e si manifesta all'interno dell'uomo “per lo stato proprio della sua natura”³³¹.

È in questa concezione pascaliana del *divertissement* e della noia, che si può osservare come Leopardi tragga le medesime conclusioni del filosofo francese. Il divertimento, infatti, viene inteso come l'espedito più efficace per attirare l'attenzione verso tutto ciò che non è l'arido vero e la considerazione disillusa della costitutiva miseria e infelicità umana che esso porta con

³²⁸ *Ibidem*, p. 199.

³²⁹ *Ivi*, pp. 409-411, frammento n. I/414.

³³⁰ *Ivi*, p. 199, frammento n. 8/136.

³³¹ *Ibidem*.

sé. Nell'*Elogio degli uccelli*, Leopardi descrive in effetti il divertimento, sottoforma di ubriachezza, come fuga dalla considerazione della propria miseria.

E crederei che la prima occasione e la prima causa di ridere, fosse stata agli uomini la ubriachezza; altro effetto proprio e particolare al genere umano. Questa ebbe origine lungo tempo innanzi che gli uomini fossero venuti ad alcuna specie di civiltà; poiché sappiamo che quasi non si ritrovava popolo così rozzo, che non abbia provveduto di qualche bevanda o di qualche altro modo da inebriarsi, e non lo soglia usare cupidamente. Delle quali cose non è da maravigliare; considerando che gli uomini, come sono infelicissimi sopra tutti gli altri animali, eziandio sono dilettrati più che qualunque altro, da ogni non travagliosa alienazione di mente, dalla dimenticanza di sé medesimi, dalla intermissione, per dir così, della vita; donde o interrompendosi o per qualche tempo scemandosi loro il senso e il conoscimento dei propri mali, ricevono non piccolo beneficio³³².

L'importanza e il persuasivo effetto di distrazione del *divertissement* è presentato anche in un'altra operetta morale: la *Storia del genere umano*. In quest'operetta, la natura, sotto le sembianze di Giove, non presentandosi ancora come un'entità malefica, si mostra agli uomini come madre provvidenziale e benigna, che introduce mali fisici e mille occupazioni per far apprezzare i beni ed eliminare la sazietà, rendendo così l'uomo più attivo e immune alla noia. A questo fine, Giove, infatti, "deliberò valersi di nuove arti a conservare questo misero genere: le quali furono principalmente due. L'una mescere la loro vita di mali veri; l'altra implicarla in mille negozi e fatiche, ad effetto d'intrattenere gli uomini, e divertirli quanto più si potesse dal conversare col proprio animo, o almeno col desiderio di quella loro incognita e vana felicità"³³³. Come Pascal, Leopardi, quindi, è consapevole che le varie attività e occupazioni umane distraggono dal pensare a se stessi e alla propria misera condizione e, come il filosofo francese, sottolinea anche come il riposo, invece che portare beneficio, conduce inevitabilmente a riflettere sulla propria esistenza, il cui pensiero e considerazione non possono che aggravare l'infelicità umana in quanto fanno sorgere la noia. Così, infatti, pensa malinconicamente il pastore errante dell'Asia, osservando il suo gregge che, durante la notte, riposa tranquillamente sull'erba:

³³² G. LEOPARDI, *Operette morali*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, pp. 153-154.

³³³ *Ivi*, p. 81.

Ed io pur seggo sovra l'erbe, all'ombra,
e un fastidio m'ingombra
la mente, ed uno spron quasi mi punge
sì che, sedendo, più che mai son lunge
da trovar pace o loco.³³⁴

[...]

Ed io godo ancor poco,
o greggia mia, né di ciò sol mi lagno.
Se tu parlar sapessi, io chiederei:
dimmi: perché giacendo
a bell'agio, ozioso,
s'appaga ogni animale;
me, s'io giaccio in riposo, il tedio assale?³³⁵

La noia, dunque, tocca nel profondo solo l'uomo e per nulla gli animali, che ne risultano quindi immuni. Di conseguenza, per questo, essendo la noia una miseria esclusiva dell'essere umano che, sentendola vivamente, ne è profondamente consapevole, non può che essere segno della sua grandezza e nobiltà d'animo.

C'è però un altro aspetto che avvicina le considerazioni dei due filosofi. Oltre ad aver individuato come sorga nell'interiorità la noia, entrambi ne riconoscono una qualità particolare: il far percepire all'uomo la propria nullità. Si consideri il seguente pensiero pascaliano:

Noia

Nulla è così insopportabile per l'uomo come l'essere in piena tranquillità, senza passioni, senza affari, senza divertimento, senza applicazione.

Sente allora il suo niente, il suo abbandono, la sua insufficienza, la sua dipendenza, la sua impotenza, il suo vuoto.

Incontinentemente uscirà dal fondo della sua anima la noia, la tetraggine, la tristezza, l'infelicità, il dispetto, la disperazione³³⁶.

³³⁴ G. LEOPARDI, *Canti*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 30, vv. 117-121.

³³⁵ *Ibidem*, vv. 126-132.

³³⁶ B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 643, XXIV/622.

Il sentire la propria insufficienza, il proprio niente è la caratteristica principale e portante della concezione leopardiana della noia. Nel *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare*, la riflessione leopardiana sulla noia come sentimento del nulla, prende avvio dopo un'amara considerazione di Torquato Tasso che, rinchiuso in una cella per la sua infermità mentale³³⁷, dialoga di tanto in tanto con il suo Genio familiare. Torquato Tasso asserisce con amarezza che “per tanto, poiché gli uomini nascono e vivono al solo piacere, o del corpo o dell'animo; se da altra parte il piacere è solamente o massimamente nei sogni, converrà ci determiniamo a vivere per sognare”³³⁸. La causa dell'impossibilità del raggiungimento del piacere è sempre la stessa: il suo carattere infinito, per cui il suo godimento non è mai presente ma sempre proiettato o verso il futuro, ovvero verso l'ingannevole speranza di godere, oppure non è altro che un ricordo, ovvero la falsa certezza di averlo goduto in passato: “sognare”, decreta convintamente il Genio familiare, “è credere di avere a godere, o di aver goduto; cose ambedue false e fantastiche”³³⁹.

In questa considerazione del piacere come qualcosa di sfuggibile e mai esperibile nel tempo presente, Leopardi stesso nota un'affinità con il pensiero di Pascal e per questo, conscio di questa concordanza, in una riflessione giovanile, che espone le medesime considerazioni rivolte però solamente all'ingannevole attesa futura del piacere, cita esplicitamente il filosofo francese.

ogni vivente, per ciò stesso che vive (e quindi si ama, e quindi desidera assolutamente la felicità, vale a dire una felicità senza limiti, e questa è impossibile, e quindi il desiderio suo non può esser soddisfatto) perciò stesso, dico, che vive, non può essere attualmente felice. E la felicità ed il piacere è sempre futuro, cioè non esistendo, né potendo esistere realmente, esiste solo nel desiderio del vivente, e nella speranza, o aspettativa che ne segue. *Le présent n'est jamais notre but; le passé et le présent sont nos moyens; le seul avenir est notre objet: ainsi nous ne vivons pas, mais nous espérons de vivre*, dice Pascal. Quindi segue che il più felice possibile, è il più distratto dalla intenzione della mente alla felicità assoluta³⁴⁰.

³³⁷ Per questa infermità, osserva R. Damiani, la figura del Tasso richiama quella di Pascal, che Leopardi, in un suo pensiero zibaldonico, aveva definito “quasi pazzo per la forza della fantasia sulla fine della sua vita”. R. DAMIANI, *Ragione e poteri del “Caro immaginar”*, cit, p. 50.

³³⁸ G. LEOPARDI, *Operette morali*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 111.

³³⁹ *Ivi*, p. 112. Parimenti, Leopardi nello *Zibaldone* mette in evidenza come: “Tutti hanno provato il piacere o lo proveranno, ma niuno lo prova. Tutti hanno goduto o godranno, ma niuno gode. Questo pensiero spetta a quelli sopra il non darsi piacere se non futuro o passato”. G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 1173, [3525], 26 settembre 1823.

³⁴⁰ *Ivi*, p. 373, [648-649], 12 febbraio 1821.

Pascal, infatti, come osserva correttamente Leopardi, ha ben presente lo stratagemma di svalutazione del qui e ora, a favore non solo del futuro, che si cerca in qualsiasi modo di anticipare, ma anche del passato, che vanamente si cerca di trattenere per non far sfuggire³⁴¹. Tale stratagemma è messo in atto per non pensare affatto al tempo che più ci appartiene: il presente, in quanto, rivela Pascal, “solitamente ci ferisce” e “affligge” e per questo “cerchiamo di sorreggerlo con l’avvenire”³⁴², affermazione che richiama il seguente pensiero leopardiano: “Il passato, a ricordarsene, è più bello del presente, come il futuro a immaginarlo. Perché? Perché il solo presente ha una sua vera forma nella concezione umana: è la sola immagine del vero; e tutto il vero è brutto”³⁴³. Nella negatività del tempo presente, Pascal, come Leopardi³⁴⁴, riconosce che ogni uomo cerca di essere felice, utilizzando qualsiasi mezzo a sua disposizione³⁴⁵ e, in questa ricerca essenziale della felicità, evidenzia come “i nostri desideri ci raffigurano uno stato felice poiché uniscono allo stato in cui siamo i piaceri dello stato in cui non siamo” ma, una volta realizzati tali desideri, non si prova alcuna felicità perché, a quei piaceri tanto bramati e desiderati fin dall’inizio, ne subentrano degli altri, completamente nuovi e da soddisfare. Di conseguenza, come Leopardi³⁴⁶, Pascal osserva che “la natura” umana non può che rendere “sempre infelici in tutte le condizioni”³⁴⁷, per cui, come il filosofo recanatese, osserva che chiunque, nel mancato raggiungimento della felicità, si rammarica³⁴⁸ e soffre. La riflessione pascaliana sul tempo e sul desiderio e la teoria leopardiana del piacere condividono, dunque, entrambe il riconoscimento dell’insufficienza della natura umana e dello stato presente,

³⁴¹ “Noi non ci teniamo mai al presente. Ricordiamo il passato; anticipiamo l’avvenire quasi fosse troppo lento a venire, come per affrettare il suo corso, o ricordiamo il passato per trattenerlo come troppo fuggevole, così imprudenti che erriamo in tempi che non sono nostri, e non pensiamo affatto al solo che ci appartiene, e così vani che pensiamo a quelli che non sono nulla, e sfuggiamo senza riflessione il solo che sussiste”. B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 131, frammento n. 2/47.

³⁴² *Ibidem*.

³⁴³ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 574, [1521-1522], 18 agosto 1821. Analogamente, nel *Dialogo di Plotino e Porfirio*, Leopardi così osserva: “E sempre il presente, per fortunato che sia, è tristo e inamabile: solo il futuro può piacere”. G. LEOPARDI, *Operette morali*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 178.

³⁴⁴ “L’anima umana (e così tutti gli esseri viventi) desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente, benchè sotto mille aspetti, al piacere, ossia alla felicità, che considerandola bene, è tutt’uno col piacere”. G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 106, [165], luglio 1820.

³⁴⁵ B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 217, frammento n. 10/148.

³⁴⁶ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 1290, [3847], 7 novembre 1823.

³⁴⁷ B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 651, frammento n. XXV/639. Allo stesso modo, sempre riferendosi alla natura umana, Pascal così riflette in un altro frammento: “Ma quando ho considerato più da vicino e dopo aver trovato la causa di tutte le nostre sventure ho voluto scoprirne le ragioni, ho trovato che ve n’è una ben effettiva che consiste nell’infelicità naturale della nostra condizione debole e mortale e così miserabile che niente ci può consolare quando ci pensiamo fino in fondo”. *Ivi*, p. 197, frammento n. 8/136.

³⁴⁸ “Tutti si lamentano, principi, sudditi, nobili, popolani, vecchi, giovani, forti, deboli, dotti, ignoranti, sani, malati, di ogni paese, di ogni epoca, di tutte le età e di tutte le condizioni”. *Ivi*, p. 217, frammento n. 10/148.

la cui finitezza e sfuggevolezza, è fonte di dolore inevitabile per l'uomo. C'è però una sostanziale differenza: se in Pascal, quel desiderio di piacere, che il tempo presente e la natura umana non riescono mai a colmare per la loro finitezza, trova una soddisfazione completa in Dio³⁴⁹, in Leopardi, invece, eliminata qualsiasi soluzione trascendente e terrena³⁵⁰, rimane sostanzialmente insoddisfatto, per cui resta sempre irraggiungibile e per questo si configura come vano e nullo.

Questo senso di nullità del piacere non può che portare alla noia, descritta da Torquato Tasso e dal suo Genio familiare attraverso un'analogia perturbante.

Tasso. A me pare che la noia sia della natura dell'aria: la quale riempie tutti gli spazi interposti alle altre cose materiali, e tutti i vani contenuti in ciascuna di loro; e donde un corpo si parte, e altro non gli sottentra, quivi ella succede immediatamente. Così tutti gl'intervalli della vita umana frapposti ai piaceri e ai dispiaceri, sono occupati dalla noia. [...]

Genio. E da poi che tutti i vostri dilette sono di materia simile ai ragnateli; tenuissima, radissima e trasparente; perciò come l'aria in questi, così la noia penetra in quelli da ogni parte, e li riempie. Veramente per la noia non credo si debba intendere altro che il desiderio puro della felicità; non soddisfatto dal piacere, e non offeso apertamente dal dispiacere. Il buon desiderio, come dicevamo poco innanzi, non è mai soddisfatto; e il piacere propriamente non si trova. Sicché la vita umana, per modo di dire, è composta e intessuta, parte di dolore, parte di noia; dall'una delle quali passioni non ha riposo se non cadendo nell'altra. E questo non è tuo destino particolare, ma comune di tutti gli uomini³⁵¹.

La noia, dunque, riempie quel vuoto lasciato dalla ragnatela dei desideri e dei piaceri insoddisfatti, ma per farlo, contrariamente al *divertissement*, non distrae, anzi rende lucidamente consapevoli della completa vanità e nullità delle proprie aspirazioni e della propria esistenza. “Figlia della nullità” e “madre del nulla”, la noia è la passione umana più sterile

³⁴⁹ “E tuttavia da un così grande numero di anni mai nessuno, senza la fede, è giunto a questo punto [la felicità] al quale tutti tendono continuamente. [...] Una dimostrazione così lunga, così continua e così uniforme dovrebbe ben convincerci della nostra impotenza ad arrivare al bene grazie ai nostri sforzi”. *Ibidem*, pp. 217-219.

³⁵⁰ Critico verso le soluzioni intellettualistiche e scientifiche delle scienze nei problemi dello spirito, si mostra anche Pascal: “Vanità delle scienze. La scienza delle cose esteriori non mi consolerà dell'ignoranza della morale nel tempo dell'afflizione, ma la scienza della morale mi consolerà sempre dell'ignoranza delle scienze esteriori”. *Ivi*, p. 112, frammento n. II/23 [traduzione mia].

³⁵¹ G. LEOPARDI, *Operette morali*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, pp. 112-113.

perché toglie vitalità a tutto ciò che le si avvicina e che si mischia con essa³⁵². Alla noia possono giovare solo “il sonno, l’oppio e il dolore”, dove quest’ultimo è “il più potente di tutti: perché l’uomo mentre patisce, non si annoia per niuna maniera”³⁵³. Altro rimedio, invece, sono i *divertissements*, in particolare il bere, infatti, il Genio familiare con cui Torquato Tasso dialoga ha origine “in qualche liquore generoso”³⁵⁴. È però nella varietà in generale, nella quale si riconosce il correlativo d’insieme del *divertissement* pascaliano, che si trova il nemico più efficace della noia, mentre nella continuità, che ne è, invece, sommamente “amica”, la noia prende il sopravvento.

La varietà è tanto nemica della noia che anche la stessa varietà della noia è un rimedio o un alleviamento di essa, come vediamo tutto giorno nelle persone di mondo. All’opposto la continuità è così amica della noia che anche la continuità della stessa varietà annoia sommamente, come nelle dette persone, e in chicchessia, e, per portare un esempio, ne’ viaggiatori avvezzi a mutar sempre luogo e oggetti e compagni e alla continua novità, i quali non è dubbio che dopo un certo non lungo tempo, non desiderino una vita uniforme, appunto per variare, colla uniformità dopo la continua varietà³⁵⁵.

Anche la varietà intesa in senso generale, quindi, come tutti gli altri particolari divertimenti, è fallace, incostantemente insoddisfacente, e per questo, anche se a prima vista sembra benefica, non costituisce l’antidoto risolutivo e definitivo alla noia³⁵⁶. Parimenti, anche Pascal, come Leopardi, non riconosce come soluzione efficace e permanente il divertimento, perché il compiacimento che ne deriva, sottolinea il filosofo, non porta ad alcuna vera e continuativa felicità, in quanto il *divertissement* “viene da altro luogo e dal di fuori; e quindi è dipendente, e in ogni caso, soggetto ad essere turbato da mille accidenti, che rendono le afflizioni inevitabili”³⁵⁷. Il divertimento, quindi, ricorrendo al linguaggio del celebre principio epitteteo, ricade tra le cose che non sono in nostro potere, le quali, per questo, non dipendendo dal nostro

³⁵² G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 665, [1815], 30 settembre 1821.

³⁵³ G. LEOPARDI, *Operette morali*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 113.

³⁵⁴ G. LEOPARDI, *Operette morali*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 114.

³⁵⁵ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 46, [51], 1820.

³⁵⁶ Analogamente, nel *Dialogo di Plotino e Porfirio*, Leopardi così afferma: “La varietà delle azioni, delle occupazioni e dei sentimenti, se bene non ci libera dalla noia, perché non ci reca diletto vero, contuttociò la solleva ed alleggerisce”. G. LEOPARDI, *Operette morali*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 113.

³⁵⁷ B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 195, frammento n. 8/132.

volere, si trovano in una condizione di impotenza e di impedimento³⁵⁸. Tuttavia, nonostante la deficienza dei diversi divertimenti, l'uomo li preferisce alla quiete, da cui si origina, attraverso la noia, la dolorosa considerazione della propria miseria, e per questo continua a ricercarli e a servirsene. Leopardi, infatti, come Pascal, osserva che un "uomo isolato, senza nessuna occupazione spirituale e corporale e senza nessuna cura o afflizione, o dolor positivo, o annoiato dalla uniformità di una cosa non penosa, né disdicevole per sua natura" inevitabilmente cade vittima della sofferenza e della disperazione, per cui allo stato di riposo e tranquillità in cui si trova, "preferirebbe qualunque travaglio", in quanto, in mancanza di qualsiasi distrazione, ricadrebbe nella noia, che è assenza del piacere e di "cosa che ci distrae dal desiderarlo"³⁵⁹. Se il piacere per la natura umana non fosse un elemento essenziale, a cui l'uomo tende in continuazione per raggiungerne il soddisfacimento, la noia, precisa Leopardi, non avrebbe ragione di esistere³⁶⁰. L'uomo però, essendo dotato per natura di pensiero e di grande sensibilità, non può che essere conscio di questa afflizione, e una tale consapevolezza lo contraddistingue non solo dagli animali ma anche dagli stessi uomini: "La noia non è se non di quelli in cui lo spirito è qualche cosa. Più può lo spirito in alcuno, più la noia è frequente, penosa e terribile"³⁶¹. La noia, quindi, è tutt'altro che un "male comune"³⁶²: più si è capaci di sentirla e più si soffre, per cui non può affliggere gli animi insensibili. Frutto di un pensiero consapevole e di una sensibilità acuta, la noia è miseria propria della grandezza e della nobiltà dell'uomo.

La noia è in qualche modo il più sublime dei sentimenti umani. Non che io creda che dall'esame di tale sentimento nascano quelle conseguenze che molti filosofi hanno stimato di raccorne, ma nondimeno il non poter essere soddisfatto da alcuna cosa terrena, né, per dir così, dalla terra intera; considerare l'ampiezza inestimabile dello spazio, il numero e la mole meravigliosa dei mondi, e trovare che tutto è poco e piccino alla capacità dell'animo proprio; immaginarsi il numero dei mondi infinito, e l'universo infinito, e sentire che l'animo e il desiderio nostro sarebbe ancora più grande che si fatto universo; e sempre accusare le cose d'insufficienza e di nullità, e patire mancamento e voto, e però noia, pare a me il maggior segno di grandezza e di nobiltà,

³⁵⁸ M. LOSACCO, *Il sentimento della noia nel Leopardi e nel Pascal: nota*. "Atti della reale accademia delle scienze di Torino", 15/XXX (1894-1895), p. 928. P. HADOT, *Manuale di Epitteto. Introduzione e commento di Pierre Hadot*, cit, p. 143, II.

³⁵⁹ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 111, [174-175], 12-23 luglio 1820.

³⁶⁰ *Ibidem*, [174].

³⁶¹ G. LEOPARDI, *Pensieri*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 234, LXVII.

³⁶² *Ibidem*.

che si vegga della natura umana. Perciò la noia è poco nota agli uomini di nessun momento, e pochissimo o nulla agli altri animali³⁶³.

La noia è, quindi, una miseria da gran signore, un'afflizione propria di un re spodestato, la quale però, secondo il filosofo recanatese, non conduce affatto, al fine di trovarne una cura e una definitiva soluzione, alla fede in Dio. Leopardi, infatti, alludendo forse, tra altri pensatori, proprio a Pascal³⁶⁴, non crede che dall'analisi della noia "nascano quelle conseguenze che molti filosofi hanno stimato di raccorne", ovvero il necessario affidamento a Dio come possibile rimedio di tutte le miserie umane. Entrambi avidi di desiderio di piacere e di felicità e ambedue vittime sensibili della noia, Pascal e Leopardi, pur convergendo all'inizio nelle loro riflessioni sulla noia e sul *divertissement*, finiscono per divergere nelle loro conclusioni: mentre Pascal si rivolge alla benefica infinità positiva di Dio, Leopardi, invece, prende atto della desolata infinità negativa del nulla, dove alla misera grandezza dell'uomo non c'è alcun rimedio.

³⁶³ *Ibidem*, LXVIII.

³⁶⁴ M. LOSACCO, *Il sentimento della noia nel Leopardi e nel Pascal: nota.*, cit, p. 929.

QUARTO CAPITOLO

Verso l'infinito: naufragio e ancore di salvezza

mi sono riconosciuto
una docile fibra
dell'universo
(G. UNGARETTI, *L'Allegria*)

4.1 Gli spazi infiniti

Nel primo capitolo, si è osservato come nello *Zibaldone* tutte le citazioni leopardiane riguardanti Pascal siano state annotate tra il 1820 e il 1828. Tuttavia, sembra essercene un'altra, più implicita che esplicita, che precede di un anno la prima menzione diretta e che, invece di trovarsi nello *Zibaldone*, si ritrova in uno dei più famosi componimenti poetici leopardiani: *L'infinito*. Questa suggestiva poesia sembra, infatti, riprendere e fare proprio un celebre pensiero pascaliano: “Il silenzio eterno di questi spazi infiniti mi atterrisce”³⁶⁵. Anche se la critica ha escluso che si tratti di una ripresa consapevole e voluta da parte di Leopardi³⁶⁶, è comunque necessario osservare la presenza di una certa affinità, che avvicina il pensiero dei due filosofi nelle loro riflessioni sul rapporto tra l'umano e l'infinito.

Il breve componimento leopardiano, infatti, sembra sviluppare e dinamizzare il rinomato pensiero pascaliano, invertendone però l'ordine. Nella prima parte, che riprende gli *espaces infinis* pascaliani, Leopardi descrive come l'immaginazione del poeta viene stimolata da un preciso ostacolo visivo³⁶⁷: la siepe che, impedendo allo sguardo di vedere ciò che sta dietro di

³⁶⁵ B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 275, frammento n. 15/201.

³⁶⁶ A Leopardi non poteva che essere preclusa la conoscenza di questo pensiero pascaliano perché esso venne pubblicato per la prima volta solamente nel 1844, quando ormai Leopardi era già morto, nell'edizione dei *Pensieri* di Pascal curata da Faugère. G. SAVOCA, *Leopardi e Pascal: tra (auto)ritratto e infinito*, cit, p. 258. C. GINZBURG, *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Milano, Adelphi, 2018, p. 142.

³⁶⁷ Nel suo compito illusorio, l'immaginazione è stimolata da tutto ciò che è vago e indefinito. Lo *Zibaldone* dà vita a una vera e propria fenomenologia di ciò che è vago e indefinito, in cui vengono descritti moltissimi elementi

essa, stimola l'immaginazione nella costruzione dell'idea di un infinito spaziale, ovvero di uno spazio illimitato, accompagnato da "sovrumani silenzi"³⁶⁸ e da una "profondissima quiete"³⁶⁹. In questa prima parte, dove l'elemento dello spazio e dell'immaginazione collaborano, alla percezione dell'infinità spaziale "per poco / il cor non si spaura"³⁷⁰, espressione che richiama quel "*m'effraie*"³⁷¹, che indica l'atterrimento, lo spaventarsi nel celebre pensiero pascaliano. La consapevolezza e la sensazione della percezione di un'immensa infinità spaziale, che supera l'uomo nella sua finitezza, è un'esperienza comune ai due pensatori, che ricorrono entrambi all'utilizzo di elementi descrittivi simili per rappresentare la vertiginosa sproporzione tra l'uomo e il cosmo. Si consideri il seguente pensiero pascaliano:

Che l'uomo contempli dunque la natura intera nella sua alta è piena maestà, che allontani il suo sguardo dagli oggetti bassi che lo circondano. Osservi questa luce splendente messa come una lampada eterna per illuminare l'universo, che la terra gli sembri come un punto a cospetto del vasto cerchio che questo astro descrive, e si meravigli del fatto che questo vasto cerchio esso stesso non è che una punta lievissima rispetto a quello che abbracciano questi astri che ruotano nel firmamento. Ma se il nostro sguardo si ferma qui, l'immaginazione vada oltre, si stancherà prima lei di concepire che la natura di offrire. Tutto questo mondo visibile non è che un tratto impercettibile nell'ampio seno della natura. Nessuna idea vi si avvicina, abbiamo un bel gonfiare le nostre concezioni aldilà degli spazi immaginabili, non generiamo che degli atomi di fronte alla realtà delle cose. È una sfera infinita il cui centro è dovunque, la circonferenza in nessun luogo³⁷².

L'elemento luminoso e l'immagine astronomica degli astri vengo utilizzati anche da Leopardi ne *La Ginestra* per restituire la stessa vertigine.

sensibili che, per la loro qualità di vaghezza e indefinitezza, acquistano una particolare valenza suggestiva. Per ciò che riguarda il campo visivo, per il suo carattere vago e indefinito, la vista impedita da un ostacolo sollecita l'immaginazione, generando un particolare piacere: "L'anima s'immagina quello che non vede, che quell'albero, quella siepe, quella torre gli nasconde, e va errando in uno spazio immaginario, e si figura cose che non potrebbe se la sua vista si estendesse da per tutto, perchè il reale escluderebbe l'immaginario. Quindi il piacere ch'io provava sempre da fanciullo, e anche ora nel vedere il cielo ec. attraverso una finestra, una porta, una casa passatoia, come chiamano". G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit. p. 109, [171], 12-23 luglio 1820.

³⁶⁸ G. LEOPARDI, *Canti*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit. p. 17, vv. 5-6.

³⁶⁹ *Ibidem*, v. 6.

³⁷⁰ *Ibidem*, vv. 7-8.

³⁷¹ B. PASCAL, *Frammenti*, cit. p. 274, frammento n. 15/201.

³⁷² *Ivi*, *Frammenti*, cit. p. 257, frammento n. 15/199.

seggo la notte; e su la mesta landa,
 in purissimo azzurro
 veggo dall'alto fiammeggiar le stelle,
 cui di lontan fa specchio
 il mare, e tutto di scintille in giro
 per lo vòto seren brillare il mondo.
 E poi che gli occhi a quelle luci appunto,
 ch'a lor sembrano un punto,
 e sono immense, in guisa
 che un punto a petto a lor son terra e mare
 veracemente; a cui
 l'uomo non pur, ma questo
 globo, ove l'uomo è nulla,
 sconosciuto è del tutto; e quando miro
 quegli ancor più senz'alcun fin remoti
 nodi quasi di stelle,
 ch'a noi paion qual nebbia, a cui non l'uomo
 e non la terra sol, ma tutte in uno,
 del numero infinite e della mole,
 con l'aureo sole insiem, le nostre stelle
 o sono ignote, o così paion come
 essi alla terra, un punto
 di luce nebulosa;³⁷³

Di fronte alla vastità del cosmo, l'uomo non può che prendere coscienza della sua piccolezza. Leopardi, infatti, in un passo già menzionato in precedenza³⁷⁴, sostiene che ciò che prova sommamente la grandezza dell'uomo è il poter “conoscere e interamente comprendere e fortemente sentire la sua piccolezza”, per cui, di fronte alla pluralità dei mondi, l'uomo si percepisce una “infinitesima parte di un globo ch'è minima parte d'uno degli infiniti sistemi che compongono il mondo” e, sentendo fortemente la sua piccolezza, “si confonde quasi col nulla”, rischiando di perdersi completamente nel “pensiero della immensità delle cose” e di

³⁷³ G. LEOPARDI, *Canti*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 43, vv. 161- 183.

³⁷⁴ Si veda il secondo paragrafo del secondo capitolo di questo elaborato.

smarrirsi interamente nella “vastità incomprensibile dell’esistenza”³⁷⁵. Non solo Leopardi, ma anche Pascal, dopo aver descritto l’immensità del creato, invita l’uomo, tornato in sé dopo la contemplazione dell’infinita totalità, a considerare “ciò che egli è al cospetto di ciò che esiste”³⁷⁶, a osservarsi come “smarrito”³⁷⁷ e ad apprendere, dalla “piccola prigione” in cui si ritrova, “a stimare la terra, i regni, le città, le case e se stesso al giusto valore”³⁷⁸. Pascal, inoltre, lo induce a rivolgere un ulteriore sguardo, opposto per direzione al primo, verso un “nuovo abisso”³⁷⁹: quello dell’infinita piccolezza.

Voglio rappresentargli non soltanto l’universo visibile, ma l’immensità che si può concepire della natura nel cerchio di questo compendio di atomo, che egli vi veda un’infinità di universi, ognuno dei quali ha il suo firmamento, i suoi pianeti, la sua terra, nelle stesse proporzioni del mondo visibile; in questa terra, degli animali, e infine degli acari, nei quali ritroverà ciò che i primi presentavano e trovando ancora in questi altri la stessa cosa senza fine e senza riposo, si perderà in queste meraviglie tanto sorprendenti nella loro piccolezza quanto le altre per la loro estensione: poiché chi non si meraviglierà che il nostro corpo, testé impercettibile nell’universo, impercettibile a sua volta in seno al tutto, sia ora un colosso, un mondo o piuttosto un tutto a cospetto del nulla dove non si può arrivare³⁸⁰.

Secondo Pascal, dunque, l’uomo si ritrova nel mezzo di “due abissi”³⁸¹: quello dell’infinito e quello del nulla, in cui è un “nulla rispetto all’infinito” e un “tutto rispetto al nulla”. Di conseguenza, essendo una “via di mezzo” tra la nullità e la totalità, è “infinitamente lontano” dalla comprensione di questi due assoluti estremi, per cui la “fine” e il “principio” di tutte le cose, non possono che essergli “invincibilmente nascosti in un segreto impenetrabile”³⁸².

³⁷⁵ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 1059, [3171-3172], 12 agosto 1823.

³⁷⁶ B. PASCAL, *Frammenti*, cit, pp. 257-259, frammento n. 15/199.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 259.

³⁷⁸ *Ibidem*. Analogamente, così Pascal afferma in un altro frammento, sempre accentuando la piccolezza dell’uomo nei confronti dell’universo: “Non vedo che infiniti da tutte le parti che mi racchiudono come un atomo, e come un’ombra che non dura che un istante senza ritorno”. *Ivi*, p. 433, frammento III/427.

³⁷⁹ *Ivi*, p. 259, frammento n. 15/199.

³⁸⁰ *Ibidem*, pp. 259-261.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 261.

³⁸² *Ibidem*. Situato com’è tra due estremi: l’infinitamente grande e l’infinitamente piccolo, ugualmente distanti e ignoti, l’uomo può conoscere solo nella zona mediana situata tra questi due assoluti, per cui il suo atto conoscitivo risulta limitato perché limitate sono le sue facoltà sensibili e intellegibili: “I nostri sensi non percepiscono nulla di estremo, troppo rumore ci assorda, troppa luce abbaglia, troppa distanza e troppa prossimità impediscono la vista.

Sia Pascal, che Leopardi (il quale nei passi sopracitati non si sofferma, come il filosofo francese, sulla concezione dell'uomo come di un "tutto rispetto al nulla"), riconoscono, quindi, la radicale sproporzione dell'uomo nei confronti dell'universo che lo circonda, ovvero il suo essere un "nulla rispetto all'infinito". Ma se in Pascal quest'infinità, di cui l'immensità degli astri fornisce all'uomo un'iniziale e incompleta immagine visiva e nella cui contemplazione l'immaginazione umana si perde³⁸³, "è il più grande carattere sensibile dell'onnipotenza di Dio"³⁸⁴, in Leopardi, invece, quell'infinità spaziale che si percepisce attraverso l'immaginazione, mirando oltre la siepe, osservando gli astri oppure considerando la pluralità dei mondi, non è altro che uno spazio assoluto che, se pur capace di contenere ogni possibile entità fisica, è essenzialmente vuoto, perché non rimanda ad alcuna entità divina³⁸⁵, ed è la paura della sopraffazione della nullità di questa vacuità, che intimorisce il cuore. Pertanto, se in Pascal, l'uomo come "via di mezzo" tra l'infinito e il nulla trova la propria completezza in Dio, nel quale questi due estremi si conciliano³⁸⁶, in Leopardi, invece, l'uomo nella sua finitezza e piccolezza si annienta di fronte

Troppa lunghezza e troppa brevità di discorso lo rende oscuro, troppa verità ci stupisce. Ne conosco che non possono capire che se da zero si toglie 4 resta zero. I primi principi hanno troppa evidenza per noi; troppo piacere in incomoda, troppe consonanze nella musica spiacciono, e troppi benefici irritano. [...] Non sentiamo né l'estremo caldo né l'estremo freddo. Le qualità eccessive ci sono nemiche e non sensibili, non le sentiamo più, le sopportiamo. Troppa giovinezza e troppa vecchiaia impediscono l'intelligenza; come troppa e troppo poca istruzione. Insomma le cose estreme sono per noi come se non fossero e noi non siamo affatto alla loro misura; esse sfuggono a noi o noi a loro". *Ibidem*, p. 267.

³⁸³ "che la nostra immaginazione si perda in questo pensiero". *Ibidem*, p. 257. "si perderà [l'uomo] in queste meraviglie tanto sorprendenti". *Ibidem*, p. 261. Qui Pascal sembra condividere l'idea leopardiana per cui le immagini vaghe e indefinite sono quelle che massimamente attirano l'interesse dell'immaginazione e la suggestionano. Sempre nello stesso frammento, l'espressione "Ma se il nostro sguardo si ferma qui, l'immaginazione vada oltre" (*Ibidem*, p. 257) sembra, invece, richiamare l'idea leopardiana per cui la vista impedita da un ostacolo sollecita l'immaginazione nella visione del vago e dell'indefinito.

³⁸⁴ *Ibidem*.

³⁸⁵ Da qui deriva il senso di sgomento del pastore errante dell'Asia, ai cui interrogativi la luna, che contempla nella notte mentre il gregge riposa, non dà alcuna risposta: "Spesso quand'io ti miro / star così muta in sul deserto piano, / che, in suo giro lontano, al ciel confina; / ovver con la mia greggia / seguirmi viaggiando a mano a mano; / e quando miro in cielo arder le stelle; / dico fra me pensando: / a che tante facelle? / Che fa l'aria infinita, e quel profondo / infinito seren? che vuol dir questa / solitudine immensa? ed io che sono? / Così meco ragiono: e della stanza / smisurata e superba, / e dell'innumerabile famiglia; / poi di tanto adoprare, di tanti moti / d'ogni celeste, ogni terrena cosa, / girando senza posa, / per tornar sempre là donde son mosse; / uso alcuno, alcun frutto / indovinar non so". G. LEOPARDI, *Canti*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, pp. 29-30, vv. 79-98. Lo stesso sgomento è restituito da Pascal, quando descrive la situazione di chi, non ancora trovata la fede in Dio, si interroga sulla propria condizione: "Quando considero la piccola durata della mia vita inghiottita nell'eternità che la precede e che la segue [...] il piccolo spazio che occupo ed anche quello che vedo perduto nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che mi ignorano, mi atterriscono e mi stupisco di vedermi qui piuttosto che altrove, poiché non vi è alcuna ragione che io sia qui piuttosto che altrove, perché io sia oggi piuttosto che allora. Chi mi ci ha messo? Per ordine e per opera di chi questo luogo e questo tempo sono stati destinati a me?". B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 147, frammento n. 3/68.

³⁸⁶ "Questi estremi si toccano e si riuniscono a forza di essersi allontanati e si ritrovano in Dio, e in Dio solamente". *Ivi*, p. 265, frammento n. 15/199.

all'infinita negatività dell'universo³⁸⁷, divenendo così anch'esso un nulla. La seconda parte de *L'infinito* giunge, infatti, proprio a questa conclusione.

4.2 Naufragio

Nel secondo momento del celebre idillio leopardiano, che riprende il *silence éternel* del rinomato pensiero pascaliano, l'immaginazione, che nella prima parte veniva stimolata da un ostacolo visivo, ora, invece, si avvia per una sensazione uditiva³⁸⁸: lo stormire del vento tra le piante che, paragonato all'"infinito silenzio"³⁸⁹, apre la meditazione sull'infinità temporale, sull'"eterno"³⁹⁰.

Tra l'immensità dell'infinità spaziale e temporale, il pensiero si "annega"³⁹¹ e questo naufragio è piacevole, "dolce"³⁹². A naufragare è l'io nella sua interezza che, nella sua esistenza, esperisce profondamente e completamente l'infinità. Il naufragio completo, totale, con cui si conclude *L'infinito*, è una concezione peculiare, che si differenzia da altre riflessioni, sempre rivolte al drammatico inabissamento dell'esistenza. Nei primi versi del secondo libro del *De rerum natura* di Lucrezio, ad esempio, è descritto un naufragio, osservato da lontano da uno spettatore che, trovandosi al sicuro sulla terraferma, è sereno e contempla con decisa imperturbabilità la tempesta che inghiotte i naufraghi. Questo spettatore è il saggio epicureo, il cui atteggiamento però ben si addice anche alla condotta del saggio stoico³⁹³, perché entrambi condividono l'idea per cui, grazie alla virtù acquisita dai loro saperi, possono efficacemente sottrarsi alle avversità

³⁸⁷ "Pare che solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza a esserlo stesso che il nulla". G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 1471, [4178], 2 maggio 1826.

³⁸⁸ Come le immagini vaghe e indefinite, anche i suoni vaghi e indefiniti sollecitano piacevolmente l'immaginazione: "Una voce o un suono lontano, o decrescente e allontanantesi appoco appoco, o eccheggianti con un'apparenza di vastità ec. ec. è piacevole per il vago dell'idea ec. Però è piacevole il tuono, un colpo di cannone, e simili, udito in piena campagna, in una gran valle ec. il canto degli agricoltori, degli uccelli, il muggito de' buoi ec. nelle medesime circostanze". G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, pp. 1542-1543, [4293], 21 settembre 1827.

³⁸⁹ G. LEOPARDI, *Canti*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, pp. 17, v. 10.

³⁹⁰ *Ibidem*, v. 11.

³⁹¹ *Ibidem*, v. 14.

³⁹² *Ibidem*, v. 15.

³⁹³ I. ADINOLFI, *Superba grandezza o prudente rinuncia? L'Enchiridion di Epitteto nelle opposte interpretazioni di Pascal e Leopardi*, cit, p. 118.

dell'esistenza³⁹⁴. Per Leopardi ciò, invece, non è possibile: non ci si può negare al naufragio annientante dell'io nel nulla, alla dolce autodissoluzione dell'esistenza finita nella vacuità. Pertanto, in tale annientamento non c'è alcun spettatore: solo l'io lo è perché ne è il solo protagonista. Non c'è nessun altro: né uomo né Dio³⁹⁵.

Sulla stessa lunghezza d'onda, si ritrova anche Pascal, secondo il quale non c'è nessuno che non sia in alto mare, imbarcato tra le onde ostili dell'esistenza umana, e per questo motivo, secondo il filosofo, non ci si può astenere o sottrarre dal prendere posizione nei confronti della questione più importante e fondamentale: l'esistenza di Dio. "Bisogna scommettere", dice Pascal al libertino colto e ateo, che vorrebbe condurre serenamente la propria vita senza arrischiarsi nella scelta, "Non è facoltativo, siete sulla barca"³⁹⁶.

Pascal e Leopardi riconoscono, dunque, entrambi come l'uomo sia imbarcato e in balia del mare dell'esistenza, per cui vanamente cerca in qualsiasi modo di raggiungere un assetto stabile a cui aggrapparsi. Così osserva Pascal:

Vogliamo su di un vasto mezzo, sempre incerti e ondegianti, spinti da un'estremità all'altra; qualsiasi termine al quale pensiamo di attaccarci e di tenerci fermi, vacilla, e ci abbandona e, se lo seguiamo, sfugge alla nostra presa, ci scivola e fugge, di una fuga eterna; nulla si ferma per noi. È lo stato che ci è naturale e tuttavia il più contrario alla nostra inclinazione. Ardiamo dal desiderio di trovare un assetto fermo, ed un'ultima base costante per edificarvi una torre che si innalzi all'infinito, ma tutte le nostre fondazioni crollano e la terra si spalanca fino agli abissi³⁹⁷.

Lo stesso desiderio di pervenire a una condizione sicura è costantemente anelato da Cristoforo Colombo e dal suo compagno di viaggio Pietro Gutierrez che, nell'omonimo *Dialogo*, si trovano in navigazione verso le Indie.

Chi pose mai nel numero dei beni umani l'averne un poco di terra che ti sostenga? Niuno, eccetto i navigatori, e massimamente noi, che per la molta incertezza del successo di

³⁹⁴ Hans Blumenberg, nel suo *Naufragio con spettatore*, ricostruisce la storia della metafora del naufragio, variamente ripresa e modificata da molti nel corso dei secoli.

³⁹⁵ C. LUPORINI, *Naufragio senza spettatore (L'Infinito)*, in Id., *Leopardi progressivo*, Roma, Editori Riuniti, 2018, pp. 139-140.

³⁹⁶ B. PASCAL, *Frammenti*, cit. p. 417, frammento n. II/418.

³⁹⁷ *Ivi*, pp. 267-269, frammento 15/199.

questo viaggio, non abbiamo maggior desiderio che della vista di un cantuccio di terra; questo è il primo pensiero che ci si fa innanzi allo svegliarci, con questo ci addormentiamo; e se pure una volta ci verrà scoperta da lontano la cima di un monte o di una foresta, o cosa tale, non capiremo in noi stessi dalla contentezza; e presa terra, solamente a pensare di ritrovarci in sullo stabile, e di poter andare qua e là camminando a nostro talento, ci parrà per più giorni essere beati³⁹⁸.

Il toccare terra rimane però solo una vaga e vana speranza. Il *Dialogo*, infatti, si conclude quando i due navigatori sono ancora in mare e, nonostante lo scandaglio da alcuni giorni abbia iniziato a toccare il fondo, non vedono ancora nulla all'orizzonte.

4.3 Ancore di salvezza

Come salvarsi allora, in assenza di qualsiasi appiglio sicuro, dalle perturbazioni con cui costantemente il mare della vita scuote, fino a far naufragare l'imbarcazione in cui si trova l'uomo?

Per Pascal l'unica via possibile è quella della fede: solo in Dio si può ritrovare quello scoglio sicuro, a cui aggrapparsi per mettersi in salvo, che l'uomo tanto inquietamente ricerca. Per Leopardi, invece, non essendo possibile alcuna soluzione trascendente e scientifica alla drammaticità dell'esistenza, risulta molto difficile il trovare un'ancora di salvezza certa e assoluta come quella divina, e per questo sembra ricorrere, per far fronte alle onde ostili del mare della vita, ad un particolare atteggiamento: lo stare saldi e in equilibrio.

Nei capitoli precedenti, si è osservato come Leopardi, in un pensiero dello Zibaldone riguardante il potere negativo dell'immaginazione, faccia riferimento non solo ai celebri passaggi di Montaigne e Pascal riguardanti il filosofo che, a causa della falsa percezione illusoria e persuasiva dell'immaginazione, non riesce ad attraversare un precipizio, anche se le dimensioni della tavola che vi è posta sopra glielo consentirebbero agevolmente e con sicurezza, ma aggiunga alla fine delle due citazioni anche la seguente osservazione: "I funamboli fanno più ancora; ma ciò non distrugge la convenienza dell'osservazione soprascritta"³⁹⁹. Secondo il filosofo recanatese, infatti, la caratteristica aggiuntiva e peculiare dei funamboli, a cui allude in

³⁹⁸ G. LEOPARDI, *Operette morali*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 151.

³⁹⁹ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 1600, [4416], 13 ottobre 1828.

questa riflessione, è il riuscire a mantenere l'equilibrio, evitando così di squilibrarsi e cadere nel precipizio⁴⁰⁰. Ciò che rischia di far perdere la stabilità al funambolo, secondo Leopardi, è proprio la sua facoltà immaginativa, che gli consente di figurarsi ciò che è vago e indefinito, compreso, come si è visto, l'infinito. In particolare, si tratta di una particolare forma di immaginazione che Leopardi definisce "forte" e "profonda", la quale rappresenta "al vivo il pericolo, il dolore, ec. e tanto più al vivo della riflessione, quanto questa racconta e quella dipinge"⁴⁰¹. Per far fronte a questa immaginazione forte e profonda, che intimorisce il cuore ancora vigile, prima di annientarlo inconsciamente e dunque dolcemente di fronte alla vaga e indefinita immagine dell'infinito, l'unico mezzo che il funambolo ha a sua disposizione è un particolare tipo di *habitus*.

Chi di noi volendosi mettere per una stanza a camminare dentro due linee in uno spazio di un palmo e mezzo, ed anche meno, non è capace di farlo, senza neppur pensare di squilibrarsi? (Eccetto il caso che vi pensino, per qualche circostanza che li metta o nel puntiglio, o nella necessità ec. di non isquilibrarsi; perocchè allora correranno parimente rischio di patirlo.) Or ponete che questo medesimo spazio sia un trave, o una tavola posta a modo di ponte sopra un altissimo precipizio, o sopra un fiume, senza ripari nè appoggi da veruna parte. Quanti sono coloro che non si fiderebbero di passarvi, o passandovi perderebbero l'equilibrio, o correrebbero più volte vicinissimo rischio di perderlo! E pure a questi medesimi non manca nè la facoltà né l'abito giornaliero, di far tutto quello che bisogna perchè quel passaggio non faccia loro alcun male; cioè l'abito di camminare allo stessissimo modo tuttogiorno senza punto squilibrarsi, quando lo squilibrarsi non è pericoloso⁴⁰².

Si tratta, dunque, di uno stoicizzante stare saldi, di un camminare sicuri in terra, evitando di fingersi nel pensiero cose che stanno al di là della sicura e ampia tavola sul precipizio che si ha di fronte. In questo modo, non si avrebbe nessun timore e si camminerebbe tranquilli, anche se sotto vi è l'abisso. In questo senso, Leopardi riprende il celebre aneddoto di Pirrone che, per rassicurare i propri compagni spaventati in mare dalla "burrasca", elogia, come atteggiamento massimamente coraggioso, l'imperturbabilità di fronte a qualsiasi pericolo.

⁴⁰⁰ Cfr. F. D'INTINO, *Il funambolo sul precipizio. Leopardi verso Montaigne*, in «Critica del testo», 20/1, 2017, pp. 179-217.

⁴⁰¹ *Ivi*, p. 100, [153], 5 luglio 1820.

⁴⁰² *Ivi*, pp. 795-796, [2296-2297], 27 dicembre 1821.

Forse la similitudine può parer vile, ma io non trovo più naturale immagine di un uomo veramente e perfettamente coraggioso nell'ora del pericolo, di quella che Pirrone navigando mostrò a' suoi compagni spaventati nel tempo di una burrasca; e ciò fu un porco che in un cantone della nave attendea tranquillamente a mangiar le sue ghiande, mostrando bene all'esterno che anche il suo stato interiore si era appunto tale quale se la burrasca non fosse stata⁴⁰³.

Il maiale ha, quindi, un'immaginazione fortemente ristretta e limitata e per questo, anche se percepisce i forti moti della "burrasca", quest'ultima non riesce a turbarne né lo "stato interiore" né quello esteriore, tanto che l'animale, come se nulla fosse, con la solita tranquillità e serenità, continua a mangiare le sue ghiande. Il maiale però, precisa Leopardi, non è propriamente coraggioso, perché non si rende minimamente conto del pericolo che lo circonda. Chi veramente si può definire tale, è quell'uomo che, di fronte al pericolo, "dee pienamente comprenderlo e giustissimamente stimarlo, senza però curarsene più di quanto facesse quell'animale"⁴⁰⁴. In quest'indifferenza, sempre però accorta alla stima e alla misura del pericolo, che richiama quella "noncuranza" sempre attenta all'esterno, che Leopardi tanto predicava nel suo *Preambolo* al *Manuale* di Epitteto, si ritrova l'impegno del funambolo che, conscio del rischio dello squilibrio e della caduta, cerca di rimanere in equilibrio, controbilanciando i colpi di vento che possono farlo precipitare. Il funambolo però, cercando di non squilibrarsi, sente anche la fatica del suo sforzo e non lo abbandona mai quella consapevolezza che inevitabilmente alla fine, prima o poi, dovrà cadere. Cercando di camminare sul precipizio come se fosse in terra, saldo e sicuro, il funambolo cerca di tenere a bada la propria immaginazione, che a lungo andare logora, nel suo esercizio, non solo la mente ma anche il corpo. Un corpo "esilissimo e sparutissimo e anche difettoso" hanno, in effetti, gli uomini moderni "di gran genio"⁴⁰⁵: Pope, Canova, Voltaire, Descartes e Pascal, che alla fine della sua vita, per uno squilibrio interiore dovuto alle attività delle sue facoltà, morì "quasi pazzo per la forza della fantasia"⁴⁰⁶. "La grandezza appartenente all'ingegno", osserva infatti Leopardi, "non si può ottenere oggidì senza una continua azione logoratrice dell'anima sopra il

⁴⁰³ *Ivi*, p. 1176, [3534], 26-27 settembre 1823.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, [1535].

⁴⁰⁵ *Ivi*, cit, p. 126, [207], 11 agosto 1820.

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 1083, [3245], 23 agosto 1823.

corpo, della lama sopra il fodero”⁴⁰⁷. Per cercare di evitare e ridurre al minimo questo effetto distruttivo, Leopardi spiega, in una lettera al padre Monaldo, che l’unica via possibile è il passeggiare, ovvero lo stare saldi e sicuri in terra.

In fatti, da che sono in Pisa, non è passato giorno che io non abbia passeggiato per due in tre ore: cosa per me necessarissima, e la cui mancanza è la mia morte, perché il continuo esercizio de’ nervi e muscoli del capo, senza il corrispondente esercizio di quelli delle altre parti del corpo, produce quello squilibrio totale nella macchina, che è la rovina infallibile degli studiosi, come io ho veduto in me per così lunga esperienza⁴⁰⁸.

Uomini di genio come Pascal e Leopardi, il quale è comunque consapevole, nonostante cerchi il più possibile di mantenersi saldo, di quello squilibrio che aveva colpito anche il filosofo francese, condividono una particolare caratteristica, che permette loro di aver sempre ben presente quale sia la situazione che li circonda: il colpo d’occhio⁴⁰⁹. È proprio in virtù di questa

⁴⁰⁷ *Ivi*, p. 126, [207], 11 agosto 1820.

⁴⁰⁸ G. LEOPARDI, *Epistolario*, in Id., *Tutte le opere*, I, cit, p. 1304, a M. Leopardi, 24 dicembre 1827.

⁴⁰⁹ “Bisogna ad un solo colpo vedere la cosa, con un solo sguardo e non per progresso di ragionamento, almeno fino a un certo grado”. Per Pascal sono gli “spiriti fini” che hanno “questa abitudine a giudicare con un solo sguardo”. B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 579, frammento n. XXII/512. Analogamente, così Leopardi afferma nello *Zibaldone*: “Il poeta lirico nell’ispirazione, il filosofo nella sublimità della speculazione, l’uomo di immaginativa e di sentimento nel tempo del suo entusiasmo, l’uomo qualunque nel punto di una forte passione, nell’entusiasmo del pianto; [...] vede e guarda le cose come da un luogo alto e superiore a quello in che la mente degli uomini suole ordinariamente consistere. Quindi è che scoprendo in un sol tratto molte più cose ch’egli non è usato di scorgere a un tempo, e d’un sol colpo d’occhio [...] scuopra di quelle verità generali e perciò veramente grandi e importanti, che indarno fuor di quel punto e di quella ispirazione e quasi $\mu\alpha\upsilon\upsilon\alpha$ e furore o filosofico o passionato o poetico o altro, indarno, dico, con pazientissime ed esattiss. ricerche, esperienze, confronti, studi, ragionamenti, meditazioni, esercizi della mente, dell’ingegno, della facoltà di pensare di riflettere di osservare di ragionare, indarno, ripeto, non solo quel tal uomo o poeta o filosofo, ma qualunqu’altro o poeta o ingegno qualunque o filosofo acutissimo e penetrantissimo, anzi pur molti filosofi insieme conspiranti, e i secoli stessi col successivo avanzamento dello spirito umano, cercherebbero di scoprire, o d’intendere, o di spiegare, siccome colui, mirando a quella ispirazione, facilmente e perfettam. e pienam. fa a se stesso in quel punto, e di poi a se stesso ed agli altri, purch’ei sia capace di ben esprimere i propri concetti, ed abbia bene e chiaramente e distintam. presenti le cose allora concepite e sentite”. G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 1091, [3269-3271], 26 agosto 1823, G. ABBADESSA, *L’écho des Pensées de Pascal chez Leopardi*, cit., pp. 90-91. Da notare, in questo passo, è l’esigenza di passare, riprendendo due espressioni pascaliane, dall’*esprit de finesse* all’*esprit de géométrie*, ovvero dall’intuizione complessiva alla necessità di esporla in maniera chiara e distinta. Al fatto che sia necessario che i due *ésprits* collaborino per il raggiungimento di una conoscenza adeguata, si è già accennato nel primo paragrafo del secondo capitolo di questo elaborato. Tre giorni prima di questa riflessione, Leopardi attribuisce esplicitamente la capacità del colpo d’occhio a Pascal: “si osservi che i più profondi filosofi, i più penetranti indagatori del vero, e quelli di più vasto colpo d’occhio, furono espressamente notabili e singolari anche per la facoltà dell’immaginazione e del cuore, si distinsero per una vena e per un genio decisamente poetico, ne diedero ancora insigni prove o cogli scritti o colle azioni o coi patimenti della vita che dalla immaginazione e dalla sensibilità derivano, o con tutte queste cose insieme. [...] Fra’ moderni Cartesio, Pascal, quasi pazzo per la forza della fantasia sulla fine della sua vita; Rousseau, Mad. di Staël ec.”. *Ivi*, p. 1083, [3245], 23 agosto 1823.

capacità, da entrambi riconosciuta fondamentale, che è possibile capire come inevitabilmente tutti e due rivolgano le proprie riflessioni non solo verso la propria interiorità ma anche verso l'esteriorità e, quindi, necessariamente anche verso gli altri. Profondi indagatori non solo di se stessi, ma anche dell'animo altrui, Pascal e Leopardi non si mostrano indifferenti nei confronti della dimensione sociale che li circonda.

Animati da un forte senso di autoconservazione e di difesa del proprio io, tutti gli uomini, secondo i due filosofi, sono dotati di un meschino ed eccentrico amor proprio.

Quale aberrazione di giudizio quella per cui non vi è nessuno che non si ponga al di sopra di tutto il resto del mondo, e che non preferisca il proprio bene e la durata della sua felicità e della sua vita a quella di tutto il resto del mondo⁴¹⁰.

Il principio universale dei vizi umani è l'amor proprio in quanto si rivolge sopra lo stesso essere, delle virtù, lo stesso amore in quanto si ripiega sopra altrui, sia sopra gli altrui, sia sopra la virtù, sia sopra Dio. ec⁴¹¹.

Se gli uomini guardano solo a se stessi, ai propri comodi e interessi, facendosi centro di tutto per sopravvivere, non possono che sopraffarsi a vicenda, rendendo la società un hobbesiano stato di guerra di tutti contro tutti. Pascal, infatti, osserva, in un pensiero in cui analizza la nascita delle istituzioni e dei governi di un paese, come si instauri una lotta, un conflitto tra gli uomini che, per combattersi più efficacemente, si coalizzano in gruppi, in partiti opposti, volti a far valere i propri interessi.

I legami che vincolano il rispetto degli uni verso gli altri in generale sono legami di necessità; bisogna infatti che vi siano gradi diversi, perché tutti gli uomini vorrebbero dominare e non tutti lo possono ma alcuni possono farlo.

Immaginiamoci dunque di vederli cominciare a formarsi. È fuori dubbio che si batteranno fino a che la parte più forte opprime la più debole, e che alla fine ci sia un partito dominante. Ma una volta che questo è stato stabilito allora i signori che non vogliono che la guerra continui ordinano che la forza che sta nelle loro mani si trasmetta

⁴¹⁰ B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 705, frammento n. XXVI/749.

⁴¹¹ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, p. 51, [57].

come a loro piace: gli uni la rimettono all'elezione dei popoli, gli altri alla successione per nascita, ecc⁴¹².

Allo stesso modo, Leopardi osserva come la ragione, nei tempi moderni, nutra in particolar modo l'egoismo, che è un "amor proprio mal diretto, male impiegato", che porta a una società individualista, priva di amor patrio e quindi di virtù. Quando questo egoismo giunge al "colmo", la natura dei rapporti sociali cambia completamente,

Perchè ciascuno pensando per se (tanto per sua propria inclinazione, quanto perchè nessun altro vi pensa più, e perchè il bene di ciascheduno è confidato a lui solo), si superano tutti i riguardi, l'uno toglie la preda dalla bocca e dalle unghie dell'altro; gl'individui di quella che si chiama società, sono ciascuno in guerra più o meno aperta, con ciascun altro, e con tutti insieme; il più forte sotto qualunque riguardo, la vince; il cedere agli altri qualsivoglia cosa, o per creanza, o per virtù, onore ec. è inutile, dannoso e pazzo, perchè gli altri non ti son grati, non ti rendono nulla, e di quanto tu cedi loro, o di quella minore resistenza che opponi loro, profittano in loro vantaggio solamente, e quindi in danno tuo⁴¹³.

Di fronte a una realtà in cui, invece di vivere, si sopravvive, Pascal e Leopardi si impegnano, per alleviare le sofferenze, in un forte sentimento di amore e solidarietà nei confronti dell'umano.

Pascal, infatti, osserva come ci sia una ragione diversa, che è la ragione del cuore, che rivela all'uomo quanto questo *moi haïssable* sia menzognero, ingiusto e irragionevole.

Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce; lo si sa in mille cose.

Dico che il cuore ama l'essere universale naturalmente, e naturalmente se stesso, a seconda che vi si consacrì, e si indurisce contro l'uno o l'altro, a sua scelta. Avete respinto l'uno e conservato l'altro; è forse per ragione che amate voi stessi?⁴¹⁴

Per Pascal, quindi, "bisogna tendere al generale" perché "l'inclinazione verso se stessi è l'inizio di ogni disordine, in guerra, in politica, in economia, nel corpo singolo dell'uomo" e "se i

⁴¹² B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 761, frammento n. XXXI/828.

⁴¹³ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit, pp. 279- 280, [671-672], 17 febbraio 1821.

⁴¹⁴ B. PASCAL, *Frammenti*, cit, p. 425, frammento n. II/423.

membri delle comunità naturali e civili tendono al bene del corpo, le comunità stesse devono tendere”, secondo il filosofo, “ad un altro corpo più generale di cui sono membri”⁴¹⁵. Accettando, infatti, di liberarsi da quell’amor proprio che lo portava a farsi centro di tutto, l’uomo si scopre membro di un “corpo di membra pensanti”⁴¹⁶. In tale corpo, in cui vige una forte uguaglianza, tanto che se un solo membro trattiene per sé tutta l’alimentazione del corpo, quest’ultimo perisce e assieme ad esso soccombe anche lo stesso membro⁴¹⁷, Pascal afferma, sulla scia di quanto appena detto, che, ogni membro, amando il corpo di cui è parte, ama se stesso e le altre membra come il corpo li ama: “Il corpo ama la mano, e la mano se avesse una volontà dovrebbe amarsi nello stesso modo in cui l’anima la ama; ogni amore che vada al di là è ingiusto”⁴¹⁸. E subito dopo, nel medesimo frammento, il filosofo precisa che “ci si ama perché si è membra di Gesù Cristo; si ama Gesù Cristo perché è il corpo di cui si è membra”⁴¹⁹. In queste riflessioni, il filosofo, infatti, pensa al *corpus Christi*, di cui parla San Paolo, alla *communio sanctorum*⁴²⁰, ma è possibile che esso si riferisca anche a una comunità e istituzione politica: la “repubblica cristiana”⁴²¹, dove non vige più la legge della forza, ma solo quella dell’amore. In essa, infatti, come nella repubblica “giudaica”, vi è “solo Dio per Signore”⁴²² e sono solo due le “leggi” da rispettare: l’amore di Dio e l’amore del prossimo, le quali sono sufficienti per regolarla “meglio di tutte le leggi politiche”⁴²³.

Riflessioni simili, ma del tutto laiche, si ritrovano anche in Leopardi. Secondo il filosofo, gli uomini, mettendo da parte l’egoismo del loro amor proprio, dovrebbero farsi forza nella sofferenza ed essere solidali tra loro come se fossero fratelli. Se smettessero di farsi la guerra e se si rendessero conto che il vero nemico non è il proprio simile ma è la natura, che è la vera responsabile delle loro afflizioni, gli uomini potrebbero riunirsi in “social catena”⁴²⁴ contro di essa, azione che farebbe nascere “vero amor”⁴²⁵ tra di loro, ma anche “giustizia”⁴²⁶ e

⁴¹⁵ *Ibidem*, frammento n. II/421.

⁴¹⁶ *Ivi*, p. 379, frammento n. 26/360

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ *Ivi*, p. 385, frammento n. 26/372.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

⁴²⁰ *Ivi*, p. 379, frammento n. 26/359.

⁴²¹ *Ivi*, p. 383, frammento n. 26/369.

⁴²² *Ibidem*.

⁴²³ *Ivi*, p. 387, frammento n. 26/376. Cfr. I. ADINOLFI, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, Roma, Città Nuova, 2000, pp 110-117.

⁴²⁴ G. LEOPARDI, *Canti*, in *Id.*, *Tutte le opere*, I, cit, p. 43, v. 149.

⁴²⁵ *Ibidem*, v. 149.

⁴²⁶ *Ibidem*, v. 153.

compassione. La nuova società giusta e solidale, che nascerebbe da questa collaborazione, cercherebbe di salvaguardare gli uomini dalla natura, fornirebbe loro soccorso e conforto quando essa si accanisce contro di loro. Tuttavia, non avendo nessun “Dio per Signore”, che la regoli e la renda infallibile, la “social catena” di uomini non promette, a chi la costituisce, nessuna felicità eterna e infinita. L’unica infinità che conosce è quella del nulla, dell’estrema negatività del vero, frutto di una natura matrigna e maligna, a cui cerca di far fronte in terra, ricorrendo alla solidarietà reciproca, passione però sempre accompagnata dalla consapevolezza di non poter mai raggiungere un’immunità totale dal dolore che la natura infligge. L’ideale della “social catena”, infatti, nulla può contro l’essenza maligna della natura, la quale rimane irrimediabilmente “utero tonante”⁴²⁷ perché “madre è di parto e di voler matrigna”⁴²⁸. In vita, Leopardi fu sempre un gran sostenitore della collaborazione tra gli uomini, dedicando molto tempo al problema della conservazione dell’uguaglianza che, secondo il filosofo, era una questione cruciale e alla base del problema della corruzione continua delle democrazie che, una volta corrotte a causa dell’individualismo illimitato che vi si genera all’interno, conducono, attraverso l’anarchia, al dispotismo, ben conosciuto dal filosofo perché regnava sovrano nella sua epoca. Tra l’assolutismo politico, l’egoismo individuale e la negatività della natura, Leopardi cercava un possibile rimedio collettivo e solidale per vivere, se non una vita pienamente felice, un’esistenza per lo più serena e degna di essere vissuta.

Nella precarietà dell’esistenza umana, sempre in balia del mare della vita e costantemente minata dalla guerra di tutti contro tutti, che semina odio e inimicizia tra gli uomini, Pascal e Leopardi, riconoscono, dunque, l’ineludibile miseria della condizione dell’uomo. È proprio però in questo riconoscimento e in questa consapevolezza, che danno prova della loro grandezza. Anche se i rimedi da loro proposti sono allo stesso tempo simili e diversi, il loro impegno nel trovarli e nel cercare di attuarli è segno della loro grande nobiltà d’animo. Rivolti sempre verso di sé e verso gli altri, rivelano la costitutiva miseria e grandezza della natura umana.

⁴²⁷ *Ivi*, p. 44, v. 213.

⁴²⁸ *Ivi*, p. 43, v. 125.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

LEOPARDI, GIACOMO

- *Canti*, in Id., *Tutte le opere*, 2 voll., a cura di W. Binni, con la collaborazione di E. Guidetti, Sansoni Editore, Milano, 1993, I, pp. 3-47.
- *Disegni letterari*, in Id., *Tutte le opere*, 2 voll., a cura di W. Binni, con la collaborazione di E. Guidetti, Sansoni Editore, Milano, 1993, I, pp. 367-378.
- *Epistolario*, in Id., *Tutte le opere*, 2 voll., a cura di W. Binni, con la collaborazione di E. Guidetti, Sansoni Editore, Milano, 1993, I, pp. 1003-1419.
- *Manuale di Epitteto, Preambolo del volgarizzatore*, in Id., *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, a cura di F. D'Intino, Venezia, Marsilio, 2012, pp. 293-323.
- *Operette Morali*, in Id., *Tutte le opere*, 2 voll., a cura di W. Binni, con la collaborazione di E. Guidetti, Sansoni Editore, Milano, 1993, I, pp. 79-185.
- *Pensieri*, in Id., *Tutte le opere*, 2 voll., a cura di W. Binni, con la collaborazione di E. Guidetti, Sansoni Editore, Milano, 1993, I, pp. 213-246.
- *Zibaldone*, a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 2022.

PASCAL, BLAISE

- *Colloquio di Pascal con il Signor de Sacy su Epitteto e Montaigne*, in Id., *Opere complete*, a cura di Maria Vita Romeo, Firenze-Milano, Bompiani, 2020, pp. 1521-1552.
- *Frammenti*, a cura di E. Balmas, Milano, BUR Rizzoli, 2017.

PÉRIER, GILBERTE

- *Vita di Pascal, scritta da Mme Périer [prima versione o versione B]*, in B. PASCAL, *Opere complete*, a cura di Maria Vita Romeo, Firenze-Milano, Bompiani, 2020, pp. 91-137.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

ABBADESSA, GIULIA

- *L' écho des pensées de Pascal chez Leopardi*, "Lexicon philosophicum", 7 (2019), pp. 77-107.

ADINOLFI, ISABELLA

- *Superba grandezza o prudente rinuncia? L'Enchiridion di Epitteto nelle opposte interpretazioni di Pascal e Leopardi*, in P. V. MENGALDO, R. DAMIANI, L. BLASUCCI, I. ADINOLFI, "Io nel peniser mi fingo". *Seminario leopardiano a quattro voci*, Genova, Il melangolo, 2016, pp. 67-122.
- *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, Roma, Città Nuova, 2000.

ARRIGHI, PAUL

- *Leopardi et Pascal. Note sur «L'Infinito»*, "Revue de Littérature Comparée", 18 (1 gennaio 1938), pp. 350-354.

BAUSOLA, ADRIANO

- *Introduzione a Pascal*, Laterza, 1973.

BLASUCCI, LUIGI

- *Il posto degli "Idilli" nei versi del '26*, in P. V. MENGALDO, R. DAMIANI, L. BLASUCCI, I. ADINOLFI, *"Io nel peniser mi fingo". Seminario leopardiano a quattro voci*, Genova, Il melangolo, 2016, pp. 51-65.

CACCIAPUOTI, FABIANA

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

CARRAUD, VINCENT

- *Remarks on the Second Pascalian Anthropology: Thought as Alienation*, "The Journal of Religion", 85/4 (October 2005), pp. 539-554.
- *L'invention du moi*, Paris, Puf, 2010.

COURCELLE, PIERRE

- *L'Entretien de Pascal et Sacy, ses sources et ses énigmes*, Pris, Vrin, 1960.

DAMIANI, ROLANDO

- *Ragione e poteri del "Caro immaginar"*, in P. V. MENGALDO, R. DAMIANI, L. BLASUCCI, I. ADINOLFI, *"Io nel peniser mi fingo". Seminario leopardiano a quattro voci*, Genova, Il melangolo, 2016, pp. 29-50.
- *All'apparir del vero. Vita di Giacomo Leopardi*, Milano, Mondadori, 2002.

D'INTINO, FRANCO

- *Il funambolo sul precipizio. Leopardi verso Montaigne*, "Critica del testo", 20/1 (2017), pp. 179-217
- *Leopardi sulle tracce di Montaigne*, "Quaderns d'Italià", 22 (2017), pp. 97-110.
- *Premessa*, in G. LEOPARDI, *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, a cura di F. D'Intino, Venezia, Marsilio, 2012, pp. 11-15.
- *Introduzione*, in G. LEOPARDI, *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, a cura di F. D'Intino, Venezia, Marsilio, 2012, pp. 91-105, 141-176.

DOLFI, ANNA

- *Lo stoicismo greco-romano e la filosofia pratica di Leopardi*, in AA. VV., *Leopardi e il mondo antico – Atti del V Convegno Internazionale di Studi leopardiani, Recanati, 22-25 settembre 1980*, a cura di U. Bosco, Firenze, Olschki, 1982, pp. 397-427.
- *Per una rilettura dello Zibaldone*, in *Lettura leopardiana*, Fermo, 1987, pp. 79-99.

MONETA, MARCO

- *L'officina delle aporie. Leopardi e la riflessione sul male negli anni dello Zibaldone*, Milano, Franco Angeli, 2006.

GHINZBURG, CARLO

- *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Milano, Adelphi, 2018

GOUHIER, HENRI

- *L'entretien de Pascal avec M. de Sacy et les origines de son apologétique*, "Revue de théologie ed de philosophie", 13/1 (1963), pp. 41-58.

GULLACE, GIOVANNI

- *Pascal and Leopardi: some relationships*, "Italice", 32/1 (1955), pp. 27-37.

GUYAU, JEAN-MARIE

- *Notice. Sur L'Entretien avec de Sacy*, in B. Pascal, *Entretien avec de Sacy*, Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1875, pp. I-XVIII.

HADOT, PIERRE

- *Manuale di Epitteto. Introduzione e commento di Pierre Hadot*, trad. it. di A. Taglia, Torino, Einaudi, 2006.

LOSACCO, MICHELE

- *Il sentimento della noia nel Leopardi e nel Pascal: nota*. “Atti della reale accademia delle scienze di Torino”, 15/30 (1894-1895), pp. 920-934.

LUPORINI, CESARE

- *Il pensiero di Leopardi*, in Id., *Leopardi progressivo*, Roma, Editori Riuniti, 2018, pp. 111-125.
- *L'officina dello Zibaldone*, in Id., *Leopardi progressivo*, Roma, Editori Riuniti, 2018, pp. 127-133.
- *Leopardi progressivo*, in Id., *Leopardi progressivo*, Roma, Editori Riuniti, 2018, pp. 15-110.
- *Naufragio senza spettatore (L'Infinito)*, in Id., *Leopardi progressivo*, Roma, Editori Riuniti, 2018, pp. 135-140.

MENGALDO, PIER VINCENZO

- *Leopardi, il classico*, in P. V. MENGALDO, R. DAMIANI, L. BLASUCCI, I. ADINOLFI, “*Io nel pensiero mi fingo*”. Seminario leopardiano a quattro voci, Genova, Il melangolo, 2016, pp. 15-28.

MENGOTTI-THOUVENIN, PASCALE – MESNARD, JEAN

- *Présentation*, in B. PASCAL, *Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne*, texte établi, présenté et annoté par P. Mengotti-Thouvenin et J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, pp. 7-77.

PACELLA, GIUSEPPE

- *Elenchi di letture leopardiane*, “Giornale storico della letteratura italiana”, 143 (1966), pp. 557-577.

PELLANDRA, CARLA

- *Ribaltamenti ermeneutici della lezione di Epitteto da Pascal a Leopardi*, in Id., *Seicento francese e strategie di compensazione*, Pisa, Editrice libreria goliardica, 1983, pp. 51-72.

PERATONER, ALBERTO

- *Pascal*, Roma, Carocci Editore, 2011.

PETRUZZI, PAOLO

- *Leopardi e il cristianesimo: dall’Apologetica al Nichilismo*, Macerata, Quodlibet, 2009, pp. 167-186.

PRETE, ANTONIO

- *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Feltrinelli, Milano 1996.

SAVOCA, GIUSEPPE

- *Leopardi e Pascal: tra (auto)ritratto e infinito*, in Id., *Leopardi profilo e studi*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2009, p. 255-272.

SELLIER, PHILIPPE

- *Un fragment axial des Pensées de Pascal: l’Entretien sur Épictète et Montaigne*, “Il confronto letterario. Quaderni del Dipartimento di Lingue e Letterature straniere moderne dell’Università di Pavia”, 39/1 (2003), pp. 15-26.

SAINTE-BEUVE, CHARLES AUGUSTIN

- *Port-Royal*, 5 voll., Paris, Eugène Renduel, 1842, II, pp. 369-384.

SCARAMUCCI, INES

- *La dimensione pascaliana da Leopardi a Montale*, Milano, Edizioni IPL, 1972.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO

- *Leopardi et Pascal*, “La table ronde, Le tricentenaire de la mort de Pascal”, 171 (1962), pp. 123-138.

TIMPANARO, SEBASTIANO

- *Alcune osservazioni sul pensiero del Leopardi*, in ID., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa, 1969, pp. 133-182.
- *Il Leopardi e i filosofi antichi*, in ID., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa, 1969, pp. 183-229.
- *Natura dèi e fato nel Leopardi*, in ID., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa, 1969, pp. 379-407.

UNGARETTI, GIUSEPPE

- *Difficoltà della poesia*, in ID., *Vita di un uomo. Saggi e interventi*, Milano, Mondadori, 1986, pp. 792-814.
- *Secondo discorso su Leopardi*, in ID., *Vita di un uomo. Saggi e interventi*, Milano, Mondadori, 1986, pp. 451-496