

Leopardi moderno

a cura di Aretina Bellizzi, Valentina Maurella, Fulvio Vallana



COSTELLAZIONI | 22

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI PRESS

Costellazioni

22

*Tutto è fatto per custodire la scena in cui costellazioni
sempre nuove, sino ad allora imprevedibili, possano accadere*

Walter Benjamin, Asja Lacis

La collana “Costellazioni” è volta a valorizzare il contributo dei giovani borsisti alle attività dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. I singoli progetti, articolati secondo temi proposti in seminari e laboratori tenuti nel corso dell’anno accademico in Istituto, sono iscritti in un complessivo percorso di formazione che ha come obiettivo primario la creazione di spazi condivisi di riflessione.

Leopardi moderno

A cura di

Aretina Bellizzi, Valentina Maurella e Fulvio Vallana

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press

Con il contributo della Regione Campania



La collana Costellazioni è promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

© 2024 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
www.iisf.it

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
Via Monte di Dio, 14
80132 Napoli
www.scuoladipitagora.it/iisf
info@scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-7723-220-5 (versione cartacea)
ISBN 978-88-7723-221-2 (versione digitale in formato PDF)

Il marchio editoriale Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
è coordinato e diretto dalla Scuola di Pitagora s.r.l.

INDICE

Avvertenza editoriale	9
Introduzione	
<i>Un orizzonte incerto: Leopardi tra antico e moderno</i>	11
di Aretina Bellizzi, Valentina Maurella e Fulvio Vallana	
<i>Sulla soglia. Un dialogo su Leopardi e il moderno</i>	25
con Antonio Prete	

I. LEOPARDI MODERNO TRA GLI ANTICHI

<i>Consolatio antica e sensibilità moderna. Dal "Ciclo di Aspasia" alle due Sepolcrali</i>	35
di Massimiliano Biscuso	
<i>Modernità della prosa e antichità della poesia. Nodi e sviluppi di un problema leopardiano</i>	67
di Paolo Colombo	

*«A pormi con le Muse in disciplina». Leopardi
e l'ars poetica dei moderni* 89
di Fulvio Vallana

Leopardi e l'aristotelismo di F.M. Zanotti 115
di Stefano Schioppi

*Una filosofia "utile" per i moderni.
La tentazione stoica di G. Leopardi* 139
di Aretina Bellizzi

II. LEOPARDI MODERNO TRA I MODERNI

*Sullo snaturamento. La situazione del moderno
nel pensiero leopardiano* 171
di Fabiana Cacciapuoti

*Modernità di Leopardi. Dalla parte della
natura «oscura e difficile»* 197
di Alberto Folin

*Dunque non è il cogito cartesiano.
Giacomo Leopardi e il disincanto della ragione* 223
di Alessandro Mario Scaella

*Figlie della caducità. Alcune rappresentazioni
della moda e della morte* 241
di Valentina Maurella

*Il termine "moderno" nel metalinguaggio
leopardiano dello Zibaldone* 267
di Silvia Cannizzo

<i>L'ultrafilosofia leopardiana e gli archetipi della modernità</i>	291
di Antonia Barba	
<i>Leopardi: la modernità come destino. Appunti per una postfazione</i>	323
di Stefano Gensini	

AVVERTENZA EDITORIALE

Le edizioni di riferimento dell'opera leopardiana (dove non diversamente indicato) sono le seguenti:

Dissertazioni: Dissertazioni filosofiche (1811-1812), edizione critica a cura di Tatiana Crivelli, Antenore, Padova 1995.

Epist.: Epistolario, a cura di Franco Brioschi e Patrizia Landi, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1998.

Poesie: Poesie, a cura di Mario Andrea Rigoni, Milano 1998.

Prose: Prose, a cura di Rolando Damiani, Milano 1998.

Zib.: Zibaldone di pensieri, edizione critica e annotata a cura di Giuseppe Pacella, 3 voll., Garzanti, Milano 1991.

Zib.C: Zibaldone di pensieri. Edizione tematica condotta sugli Indici leopardiani, a cura di Fabiana Cacciapuoti, Donzelli, Roma 2014.

UNA FILOSOFIA “UTILE” PER I MODERNI.
LA TENTAZIONE STOICA DI GIACOMO LEOPARDI

Aretina Bellizzi

1. *Epitteto e gli altri: la Collezione dei Moralisti greci*

Quando, nel novembre 1825, Leopardi inizia a tradurre il *Manuale di Epitteto*, aveva da poco concordato con Antonio Fortunato Stella il progetto di una «Collezione di Moralisti greci»¹. Con questa espressione l'editore milanese sussume la proposta che Leopardi aveva presentato in una lettera del 21 ottobre 1825 nei termini che seguono:

Amerebbe Ella che io mi occupassi di una Collezione di operette morali di vari autori greci, volgarizzate nel miglior italiano che io sappia fare? Avrei già in pronto il primo tometto, se non che bisognerebbe copiarlo. In questa Collezione potrebbero aver luogo i Caratteri di Teofrasto, i Pensieri di M. Aurelio,

¹ *Epist.*, I, p. 988. La lettera in questione è datata 31 ottobre 1825.

e soprattutto i Pensieri di Platone ec. ec. e ciascuna operetta si potrebbe stampare in modo che stesse anche da se, e potesse vendersi separatamente².

Il «primo tometto» al quale Leopardi allude avrebbe dovuto contenere le quattro orazioni di Isocrate già tradotte al principio di quell'anno, dunque, subito dopo aver terminato la stesura – protrattasi per l'intero 1824 – delle prime venti operette. A queste e ai volgarizzamenti di Isocrate Leopardi si riferirà con il medesimo titolo di *Operette morali*, con il quale, nella sezione di lettera indirizzata a Stella appena riportata, definisce anche i volgarizzamenti «di vari autori greci» di cui si sarebbe dovuta comporre la «Collezione». La scelta di un medesimo appellativo, per riferirsi tanto alle opere frutto del suo proprio ingegno quanto ai volgarizzamenti, sembra rivelare *in primis* quanto l'operazione traduttiva fosse interpretata da Leopardi – almeno a questa altezza cronologica – come una vera appropriazione, una forma di riscrittura dell'originale pur nella fedeltà alla lettera del testo greco; sembra inoltre indicare chiaramente il nesso strettissimo che, nella progettualità leopardiana, doveva legare i diversi cantieri “moralì” ai quali, in quegli anni di silenzio poetico, stava alacramente dedicandosi. Su questo, ipotesi molto persuasive, suffragate da attente e dettagliate ricostruzioni, sono già state formulate da Franco D'Intino³. È tuttavia

² *Epist.*, I, pp. 968-969.

³ F. D'Intino, *Introduzione*, in G. Leopardi, *Volgarizzamenti in prosa. 1822-1827*, edizione critica a cura di Franco D'Intino, Marsilio, Venezia 2012 (d'ora in poi: *VP*), si vedano in particolare le pp. 91-105; ma si veda anche Id. *L'immagine della voce*.

utile ripercorrere in questa sede, almeno per un tratto, qualcuna delle tappe che videro Leopardi impegnato a fare e disfare quell'originario progetto, soprattutto a cavallo tra 1825 e 1826, e dunque nel medesimo periodo in cui si dedicava alla traduzione di Epitteto, per comprendere in che modo e a che titolo questa entri nel disegno della «Collezione» e con quali conseguenze sul piano filosofico. Si tenterà poi di capire se le ragioni per le quali Leopardi considera questo testo atto a svolgere una funzione di guida pratica per l'uomo moderno più che per l'antico – come esplicitamente dichiarato nel *Preambolo del volgarizzatore* – siano da mettere in relazione con il rapporto che quel progetto di traduzione dei *Moralisti greci*, ma di Epitteto in particolare, intratteneva con le acquisizioni teoriche nel frattempo raggiunte nelle *Operette morali*.

Se si rilegge quanto Leopardi propone a Stella nella porzione di lettera sopra citata, stringendo l'obiettivo per mettere a fuoco la posizione e il profilo che assume il *Manuale* all'interno del progetto, si rimarrà innanzitutto sorpresi di scoprirlo assente da quella prima idea di composizione complessiva dell'opera, e tanto più perché nel corso di quell'anno, Leopardi aveva letto Epitteto già almeno due volte prima di cominciare a tradurlo⁴: una prima volta, nel

Leopardi, Platone e il libro morale, Marsilio, Venezia 2009 e il commento a G. Leopardi, *Disegni letterari*, a cura di F. D'Intino, D. Pettinicchio, L. Abate, Quodlibet, Macerata 2021.

⁴ Non si tratta di una prima lettura, Il testo dell'*Encheiridion*, in un'edizione che oltre all'originale greco conteneva anche una versione latina e tedesca, era già stato letto durante il primo soggiorno romano come testimonia un appunto segnato nel secondo

maggio 1825, nella traduzione di G.M. Pagnini⁵, e poi, in ottobre (dunque contestualmente alla lettera), nell'edizione di Simpson, stampata ad Oxford nel 1804, la più recente e aggiornata all'epoca per il testo greco dell'*Encheiridion*⁶. La lettura del *Manuale* è accompagnata, in entrambe le occasioni, dalla lettura della *Tavola di Cebete*, un testo che, in buona parte delle edizioni di epoca moderna, è stato affiancato a quello di Epitteto, quasi ne costituisse una sorta di completamento⁷. Tale, invece, probabilmente, non doveva considerarlo Leopardi dal momento che la *Cebetis Tabula* non viene mai menzionata nelle lettere indirizzate a Stella in quel torno di tempo in cui autore ed editore andavano definendo i contenuti della «Collezione». Tuttavia, in quelle lettere, non viene mai esplicitamente richiamata neppure la sezione dei *Memorabili di Senofonte* che Leopardi traduce con il

degli *Elenchi di letture*: «Epicteti Enchirid. Gr. lat. german.», *Prose*, p. 1222 (n. 26).

⁵ *Manuale di Epitteto con la tavola di Cebete Tebano. Versione dal greco di Giuseppe Maria Pagnini*, Comino, Pavia 1795.

⁶ *Epicteti Enchiridion, Cebetis Tabula, Prodicus Hercules, et Theophrasti Characteres Ethici. Graece et latine. In usum Tyronum*. Per Jos. Simpson, Editio quinta, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1804.

⁷ Negli *Elenchi di letture* questi titoli compaiono così appuntati: «Epitteto Manuale trad. dal Pagnini. Pavia 1795» immediatamente seguito da «Cebete La Tavola trad. dallo stesso. Ivi.» tra i libri letti a maggio; «Cebetis Tabula. Oxon. 1804. ed. Simpson.» e subito sotto «Epicteti Enchiridion. Ibidem.» (*Prose*, p. 1233). Sulla *Tabula* e sulla sua fortuna in epoca moderna si veda S. Benedetti, *Itinerari di Cebete. Tradizione e ricezione della Tabula in Italia dal XV al XVIII secolo*, Bulzoni, Roma 2001, e Id., «*Ut pictura philosophia*»: fortuna settecentesca della *Tabula Cebetis*, «Atti e memorie dell'Arcadia», 5 (2016), pp. 209-231.

titolo *Ercole, Favola di Prodicò* e il cui volgarizzamento segue quello del *Manuale di Epitteto* nel manoscritto inviato a Stella in data 4 febbraio 1826. Nel volume immaginato da Leopardi, la posizione che nella storia delle edizioni a stampa del *Manuale* era spesso spettata alla *Tabula*, doveva evidentemente essere destinata alla *Favola di Prodicò*, un altro testo che nella sua storia editoriale aveva spesso viaggiato insieme a quello di Epitteto, e che con la *Tabula* condivideva la trattazione di un motivo archetipico: la scelta tra vizio e virtù allegoricamente rappresentata dalla figura del bivio. Diversi potrebbero essere i motivi ad aver indotto Leopardi a preferire l'estratto dei *Memorabili* senofontei alla *Tavola*. Innanzitutto una predilezione per Senofonte che era già stato oggetto di attenzioni da parte di Leopardi e al centro di altri progetti di volgarizzamento⁸. È possibile, infatti, che volendo scegliere tra due testi che nella tradizione erano stati letti entrambi quali protrettici alla virtù, Leopardi abbia preferito, forse anche per ragioni linguistiche e stilistiche, quello di Senofonte⁹. Altre ragioni potrebbero però aver concorso e non ultima – possiamo supporre – una volontà di *variatio* rispetto al volume di Pagnini, il più recente e noto precedente

⁸ Sui progetti leopardiani di traduzione di Senofonte si veda F. D'Intino, *Introduzione, VP*, e in particolare le pp. 59-70. Oltre al volgarizzamento di Sen. *Mem.* II, 21-33, intitolato da Leopardi *Ercole. Favola di Prodicò*, resta il volgarizzamento dell'inizio dell'*Anabasi* (*Frammento di una traduzione in volgare della impresa di Ciro descritta da Senofonte*, per cui cfr. *VP*, pp. 203-207).

⁹ Su Leopardi e Senofonte cfr. F. D'Intino, *Introduzione, VP*, pp. 59-70.

con cui fare i conti¹⁰. Il manoscritto inviato a Stella infatti conteneva in sequenza non *Manuale e Tabula*, i testi tradotti da Pagnini, ma *Manuale e Favola*. Non andrebbero però esclusi soprattutto motivi di altra natura per spiegare la predilezione per il testo senofon-teo. Quest'ultimo, infatti, si iscriveva perfettamente in quella letteratura socratica alla quale in quegli anni Leopardi guardava con grande interesse, facendone in taluni casi (eclatante quello dei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*) un dichiarato modello. Non altrettanto si poteva dire della *Tabula*, al contrario, nel corso del Settecento assimilata piuttosto a quegli scritti che, soprattutto in virtù della loro natura allegorica, erano considerati portatori di una sapienza riposta e, come tali, facenti capo ad una tradizione

¹⁰ Giuseppe Maria Pagnini, che in Arcadia aveva preso il nome di Eristico Pilenejo, aveva tradotto autori greci tanto di versi che di prosa. Il volume, contenente *Manuale e Tabula* (nel solo volgarizzamento di Pagnini e senza testo greco), stampato a Pavia nel 1795, doveva essere ben presente a Leopardi che, nella fase di traduzione, lo utilizzò probabilmente quale strumento di confronto, ma per prenderne le distanze, come sembra potersi dedurre da quanto dichiara, anche se solo *en passant*, in una lettera del 27 novembre 1825 indirizzata a Luigi Stella, il figlio di Antonio Fortunato. Qui Leopardi chiede, infatti, «licenza di terminare la traduzione del Manuale di Epitteto», aggiungendo che questo è stato «(strapazzatissimo dal Pagnini)» (*Epist.*, I, p. 1005). In passato, il giovane Giacomo impegnato nella traduzione degli *Idilli* di Mosco aveva apprezzato la versione che di questi aveva proposto Pagnini rivolgendosi anzi all'arcade come a un modello, più volte da Leopardi opposto, quale termine positivo, al traduttore francese Poinset De Sivry, aspramente criticato nel *Discorso sopra Mosco*. Cfr. G. Leopardi, *Poeti greci e latini*, a cura di F. D'Intino, Salerno, Roma 1999, pp. 24-112; V. Camarotto, *Leopardi traduttore. La poesia (1815-1817)*, Quodlibet, Macerata 2016, in particolare pp. 79-82.

pitagorico-platonica più che propriamente socratica. Una testimonianza in tal senso è offerta dal modo in cui il testo attribuito a Cebete è descritto in un volume ben noto a Leopardi, *Della Istoria e della indole di ogni filosofia* di Agatopisto Cromaziano (Appiano Buonafede). Qui, sebbene Buonafede tratti di Cebete in una sezione interamente dedicata agli scolari di Socrate, specifica che la *Tavola* non possa considerarsi «un miracolo di sapienza socratica»¹¹; al contrario dichiara di avervi scorto «una strana e non socratica abbondanza di allegorie, e una estrema superficialità e trivialità di sentenze, e altre tali non straordinarie bellezze» cosicché – conclude – dubita «che la scuola socratica possa molto vantarsi di questo Poemetto»¹².

Nel corso degli anni che vanno dalla prima lettura estensiva dei dialoghi platonici – avviata durante il soggiorno romano (novembre 1822-maggio 1823) e protrattasi poi, come testimoniano gli *Elenchi*, anche al ritorno a Recanati, – alla stesura del *Dialogo di Plotino e di Porfirio* (che quelle letture sembra riassumere in una aspra invettiva contro il filosofo ateniese), nell’interpretazione leopardiana la tradizione socratica e quella platonica tendono a divaricarsi progressivamente fino a divenire due tronconi nettamente distinti l’uno dall’altro e difficilmente conciliabili. Nelle polarità assiologiche su cui si imperniano diverse riflessioni zibaldoniane relative alla filosofia antica, Socrate e Platone, e le scuole o le tradizioni

¹¹ A. Buonafede, *Della istoria e della indole di ogni filosofia di Agatopisto Cromaziano*, vol. III, presso Giuseppe Maria Porcelli, Napoli 1787, p. 156. Il capitolo da cui è tratta la citazione è il XXXVI, *Degli Amici e degli Scolari di Socrate*, pp. 147-156.

¹² *Ibidem*.

di pensiero da questi inaugurate, vengono assorbite da orbite solo raramente tangenti tra loro. Ed è alla luce di queste nuove cartografie astrali – disegnate da Leopardi per collocare entro una propria geografia gli autori antichi – che andranno lette anche le scelte in merito ai testi da tradurre per la «Collezione» via via palesate a editori e amici. Oltre alla diffidenza per l'allegoria – espressa in un reciso giudizio che coinvolge direttamente la *Tavola di Cebete*, assimilata al *Mondo morale* di Gozzi a simboleggiare «l'aridità, il nessun interesse, la noia delle novelle, narrazioni, poesie allegoriche» (*Zib.* 4477) –, dunque, potrebbe essere stata proprio la scarsa afferenza della *Tabula* con i *logoi sokratikoi* a determinarne l'esclusione dalla collana dei *Moralisti greci*, dalla quale scompaiono progressivamente anche tutti i progetti di traduzioni da Platone, compresi quei «Pensieri», annunciati nella lettera e Stella e dei quali, però, Leopardi non farà più menzione con l'editore.

È possibile, dunque, che la sostituzione della *Tabula* con un testo di più sicura matrice socratica, e indubitabilmente portatore di una morale e di precetti attribuibili al Socrate senofonteo più che platonico, vada letta anche come una deliberata operazione di rottura con una certa tradizione che aveva affiancato indifferentemente al *Manuale* di Epitteto tanto la *Tabula* quanto la *Favola*. Due testi, questi ultimi, che, invece, se osservati dalla prospettiva di lettura nel frattempo sviluppata da Leopardi in riferimento alle scuole filosofiche antiche, dovevano probabilmente considerarsi appartenenti a due diverse espressioni del pensiero greco.

2. *L'ambigua posizione di Teofrasto all'interno dei Moralisti greci*

È però soprattutto in virtù di un altro aspetto che l'edizione proposta da Leopardi a Stella avrebbe potuto costituire un progetto innovativo (se fosse stato effettivamente realizzato). Nella lettera acclusa al manoscritto del volgarizzamento del *Manuale*, Leopardi proponeva all'editore milanese di «accrescere il volume dell'Epitteto» aggiungendovi la *Comparazione delle sentenze di Bruto e Teofrasto* «(cosa che ha relazione colla filosofia stoica, e che in Lombardia non ha potuto esser conosciuta)»¹³.

Tra parentesi e quasi *en passant* Leopardi rilascia una dichiarazione fondamentale per comprendere il nesso teorico che gli consente di proporre ora – all'inizio del 1826, a fianco ai testi antichi appena tradotti – una ristampa della *Comparazione* scritta nel marzo 1822, dunque di poco successiva alla composizione del *Bruto minore*, e già pubblicata nell'edizione bolognese delle *Canzoni* (Nobili, 1824). Sebbene la «relazione» individuata «con la filosofia stoica» sembri suggerire la volontà di porre nuovamente l'attenzione sulla figura di Bruto e su ciò che, in termini teorici, questa aveva rappresentato, tuttavia la ristampa all'interno della nuova sede dei *Moralisti greci* induce a considerare l'ipotesi che, invece, questa volta, una posizione di maggiore preminenza sarebbe spettata a Teofrasto. Il filosofo aristotelico, però, al contrario di Bruto, non aveva alcun legame con lo stoicismo. Il Teofrasto leopardiano, in particolare, tanto quello della *Comparazione* quanto quello a cui si riferivano

¹³ *Epist.*, I, p. 1067.

alcuni appunti zibaldoniani¹⁴, si prestava, ancora meno di quello storico, a una dichiarata associazione sia con l'origine ellenistica che con lo sviluppo romano della tradizione stoica. Le sentenze raccolte da Leopardi puntavano piuttosto a leggere la filosofia professata da Teofrasto in punto di morte come una traccia della "moderna" tendenza a considerare ormai erosi i valori "antichi" di virtù e gloria. Né sembra soddisfacente spiegare l'associazione proposta da Leopardi con una possibile volontà di ricollocare Teofrasto all'interno dell'orizzonte editoriale che aveva accolto l'autore antico già altre volte lungo tutto l'asse della ricezione moderna della sua opera. Nei *thesauroi philosophiae moralis* e nei più recenti volumi o collane di moralisti greci ai quali Leopardi avrebbe potuto guardare come a dei modelli, erano stampati i *Caratteri* (dunque un testo classificato fin dall'antichità tra gli scritti di etica e che, pertanto, non necessitava di ulteriori accreditamenti o di nuove canonizzazioni) e non le sentenze raccolte nella *Comparazione*¹⁵. Da queste era già emersa ed era già divenuta largamente produttiva all'interno delle *Operette* una linea di pensiero che puntava piuttosto a depotenziare il valore dell'apatia di matrice stoica e a valorizzare – come ha sottolineato Timpanaro – «la

¹⁴ *Zib.* 316-318; 324-325; 351.

¹⁵ I *Caratteri* figuravano a fianco al *Manuale*, alla *Tavola di Cebete* e alla *Favola di Prodicò* nell'edizione di Simpson (1804) che Leopardi tenne presente forse anche per la composizione della sua «Collezione» oltre che come testo di riferimento per la traduzione. Ma assieme al *Manuale* e alla *Tavola di Cebete*, i *Caratteri* comparivano anche nel *Thesaurus philosophiae moralis* (Guaschi, Genuae 1653) una seicentina che – sebbene non restino tracce di consultazione diretta – poteva essere nota a Leopardi perché presente nella sua biblioteca, giusta l'attestazione del Catalogo.

polemica teofrastea (in parte già aristotelica) contro la tesi, tanto cara al pensiero greco, dell'indipendenza della felicità del savio dagli eventi esterni»¹⁶.

Sebbene al principio del '25 – lo conferma lo scambio epistolare con il cugino Melchiorri – Leopardi avesse in animo di tradurre i *Caratteri*, i ritardi nel reperimento di una buona edizione sulla quale condurre il proprio volgarizzamento, lo dissuadono da quell'originario progetto. A testimonianza del sincero interesse nutrito da Leopardi per quel testo, resta però un principio di traduzione dell'opera teofrastea poi mai portato a compimento¹⁷. Mentre, una traccia della volontà di includere i *Caratteri* nella *Collezione*, ancora nell'ottobre del '25, è contenuta in quella lettera a Stella da cui siamo partiti. È possibile dunque che la scelta di inserire la *Comparazione* sia intervenuta per colmare la lacuna che avrebbe lasciato l'assenza di Teofrasto in una collana di *Moralisti greci*, che – almeno all'altezza cronologica dell'invio del manoscritto della traduzione di Epitteto a Stella (febbraio '26) – sembra esemplata sull'edizione di Simpson (1804), la quale includeva i *Caratteri* assieme al *Manuale*, alla *Favola di Prodicco* e alla *Tabula di Cebete* (fatta eccezione per quest'ultimo titolo). Se anche così fosse, la sostituzione dei *Caratteri* con la *Comparazione* avrebbe costituito comunque uno scarto significativo rispetto alle edizioni all'epoca

¹⁶ S. Timpanaro, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, in Id., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano. Testo critico con aggiunta di saggi e annotazioni autografe*, a cura di C. Pestelli, Le Lettere, Firenze 2011, p. 163.

¹⁷ Per un'ipotesi di datazione cfr. F. D'Intino, *Introduzione*, *VP*, pp. 179-180.

correnti di cui Leopardi si era servito. La discrepanza sarebbe risultata innanzitutto dall'associazione di un proprio testo, la *Comparazione*, a testi antichi: il divario sarebbe stato a quel punto non solo cronologico ma strutturale e concettuale, dal momento che le sentenze di Bruto e Teofrasto raccolte da Leopardi avrebbero disseminato all'interno della *Collezione* i medesimi agenti corrosivi dell'etica tradizionale e, innanzitutto antica, sparsi nelle *Operette morali*. Pertanto la proposta di ristampare il testo già edito, e per di più, a fianco al *Manuale*, impone di valutare ancora una volta la complessità e l'intrinseca paradossalità sottesa al progetto dei *Moralisti*; tanto più perché l'intromissione del Teofrasto protagonista della *Comparazione* avrebbe rappresentato una nota dissonante rispetto alla composizione creata. Il profilo del filosofo aristotelico che risultava dal testo del '22, infatti, sebbene costruito servendosi di testimonianze antiche, finiva per assomigliare moltissimo a quello di un filosofo "moderno" collocato alla fine di un'epoca e già rivolto all'antico come al passato. Tale posizione ambigua avrebbe rappresentato un motivo di forte dissenso al quale si aggiungeva l'aperta *recusatio* che il Teofrasto leopardiano, già in un appunto zibaldoniano del novembre del '20, indirizzava verso gli «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» (*Zib.* 317-318). Difficile non identificare questi filosofi con gli stoici. In risposta alla loro dottrina Teofrasto rivendicava «l'impero della fortuna, e la sua preponderanza sopra la virtù relativamente alla felicità dell'uomo e anche del saggio» (*Zib.* 316).

La riflessione di *Zib.* 316-318 appena evocata farà da sostrato ad uno dei nodi teorici cruciali della *Comparazione*: l'inattualità e la singolarità di Teofrasto rispetto ai filosofi antichi suoi contemporanei che, lungi dal celebrarlo «per aver veduto più di loro, [...] lo vituperarono e maltrattarono»¹⁸. Tra i detrattori dell'aristotelico, infatti, nella *Comparazione*, Leopardi annovera

particolarmente quelli, tanto meno sottili quanto più superbi, i quali si compiacevano d'affermare e di sostenere che il sapiente è felice per se; volendo che la virtù o la sapienza basti alla beatitudine; quando sentivano pur troppo bene in se medesimi che non basta, se però avevano effettivamente o l'una o l'altra di quelle condizioni¹⁹.

Il bersaglio è qui di nuovo identificabile negli stoici. E una «puntuale decostruzione critica di questa massima», come ha visto D'Intino²⁰, sarà svolta poco più tardi, in una riflessione consegnata allo *Zibaldone* e datata 21 giugno 1823. Occorre, almeno in parte, ripercorrerla, partendo dalle premesse:

È massima molto comune tra' filosofi, e lo fu specialmente tra' filosofi antichi, che il sapiente non si debba curare, né considerar come beni o mali, né 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

¹⁸ *VP*, p. 342.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, p. 342, n. 56.

in quelle che dipendono interamente e sempre dipenderanno da lui solo. Onde concludono che il sapiente, il quale suppongono dover essere in questa disposizione d'animo, non è per veruna parte suddito della fortuna (*Zib.* 2800-2801).

Dopo aver compiuto tale ricostruzione che appare come la risultante di una visione sincretica delle dottrine di più scuole filosofiche antiche, tra le quali tuttavia, ancora una volta, la principale imputata resta quella stoica – sebbene si tratti di uno stoicismo semplificato e appiattito che non tiene conto della plurivocità e delle diversità, per taluni aspetti, anche sostanziali tra stoicismo ellenistico e romano²¹ –, Leopardi procede chiedendosi:

Ma questa medesima disposizione d'animo, supponendo ancora ch'ella sia più radicata, più abituale, più continua, più intera, più perfetta, più reale ch'ella non è mai stata effettivamente in alcun filosofo, questa medesima disposizione, dico, già pienamente acquistata, ed anche per lungo abito, posseduta, non è ella sempre suddita della fortuna? [...] la memoria, l'intelletto, tutte le facoltà dell'animo nostro non sono in mano della fortuna, come ogni altra

²¹ Già Dolfi segnalava l'importanza delle mediazioni che incisero nella ricostruzione di Leopardi. Quello da lui rappresentato appare, infatti, più accostabile «all'antico stoicismo turbato dalla crisi e necessariamente confinato nell'apatia, che alla media Stoa di Posidonio e Panezio» (A. Dolfi, *Lo stoicismo greco-romano e la filosofia pratica di Leopardi*, in *Leopardi e il mondo antico*. Atti del V Convegno internazionale di studi leopardiani, Olschki, Firenze 1982, pp. 397-427); sulla questione cfr. in particolare pp. 406-408, per la citazione p. 407.

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? (*Zib.* 2801).

Il punto di maggiore frizione con lo stoicismo è rappresentato da quell'“impero della fortuna” del cui peso nella vita umana, tra gli antichi, Teofrasto sembrava essersi accorto più di altri. Nel momento in cui comincia a riflettere sul ruolo del sapiente così come raffigurato dagli antichi, Leopardi può servirsi della chiave argomentativa offerta dal “suo” Teofrasto, quello della *Comparazione* appunto, che gli fornisce strumenti argomentativi imprescindibili per corrodedere dalle fondamenta lo stoicismo. Prima ancora di interfacciarsi da vicino con questa tradizione filosofica, dunque, Leopardi aveva già trovato in Teofrasto un alleato da schierare al proprio fianco nella confutazione di quelle tradizioni filosofiche antiche (tra cui, appunto, anche lo stoicismo) che individuavano nella “noncuranza” e, particolarmente, nella noncuranza delle cose che dipendono dalla fortuna, la via per la “beatitudine”. Degli strumenti argomentativi forniti da Teofrasto, Leopardi si servirà nuovamente nelle *Operette morali*, prestandoli a Ottonieri²². Dunque, questa volta, a un filosofo “moderno” che sembra

²² Commenti e studi relativi alle *Operette* hanno visto nella riflessione appena ripercorsa il diretto antecedente del passo del Capitolo secondo dei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* che sarà preso in esame nel prossimo paragrafo. Cfr. G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, Guida, Napoli 1977, p. 258; G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di L. Melosi, BUR, Milano 2008, p. 390; E. Russo, *Ridere del mondo. La lezione di Leopardi*, il Mulino, Bologna 2017, p. 189, n. 71.

però uscire da uno di quei tanti *logoi sokratikoi* letti e, in qualche caso, finanche inclusi da Leopardi nel novero delle traduzioni progettate (e poi non realizzate, se non solo in parte) per la *Collezione dei Moralisti greci*. Per di più, che a raccogliere il testimone dell'aristotelico Teofrasto sia il socratico Ottonieri potrebbe essere un'ulteriore prova del sincretismo cui prima si alludeva e che, almeno per quanto riguarda il ricorso alle tradizioni filosofiche antiche, sembrerebbe caratterizzare anche le *Operette morali*.

3. *Le Operette del '24: il luogo del dissenso (Ottonieri e Islandese)*

La controfigura leopardiana che «nella filosofia godeva di chiamarsi socratico»²³ – ma che sembra professare un socratismo non platonico²⁴ – rivolge la sua ironia («ridevasi») verso quei filosofi che, ancora una volta, sono forse da identificare con gli stoici.

Ridevasi spesse volte di quei filosofi che stimarono che l'uomo si possa sottrarre dalla potestà della fortuna, disprezzando e riputando come altrui tutti i beni e i mali che non è in sua propria mano il conseguire o evitare, il mantenere o liberarsene; e non riponendo la beatitudine e l'infelicità propria in altro, che in quel che dipende totalmente da esso lui. Sopra la quale opinione, tra le altre cose, diceva: lasciamo sta-

²³ *Prose*, p. 124.

²⁴ La distanza tra il socratismo di Ottonieri e quella del Socrate platonico è stata messa in rilievo da F. D'Intino, *L'immagine della voce*, cit., pp. 120-125.

re che se anche fu mai persona che cogli altri vivesse da vero e perfetto filosofo, nessuno visse né vive in tal modo seco medesimo; e che tanto è possibile non curarsi delle cose proprie più che delle altrui, quanto curarsi delle altrui come fossero proprie. Ma dato che quella disposizione d'animo che dicono questi filosofi, non solo fosse possibile, che non è, ma si trovasse qui vera ed attuale in uno di noi; vi fosse anche più perfetta che essi non dicono, confermata e connotata da uso lunghissimo, sperimentata in mille casi; forse perciò la beatitudine e l'infelicità di questo tale, non sarebbero in potere della fortuna?²⁵.

L'enclisi pronominale della forma «ridevasi» con cui si apre questa sezione dei *Detti Memorabili*, come il «Narrasi» dell'*incipit* della *Storia del genere umano*, amplifica l'impressione di indefinitezza (implementata qui dall'uso dell'imperfetto) che impedisce di individuare un bersaglio unico per lo scherno di Ottonieri. Tuttavia, più di un indizio suggerisce che l'allusione sia rivolta *in primis* agli stoici – per quanto mai esplicitamente nominati – e, in particolare, al *Manuale di Epitteto* che, in taluni tratti, sembra puntualmente evocato. Del resto il *Manuale* doveva essere già noto a Leopardi dal momento che una lettura (di un'edizione greco-latina con versione tedesca), è attestata già nel II degli *Elenchi*, dunque all'altezza del primo soggiorno romano²⁶. È innanzitutto il riferimento ai «mali che non è in sua propria mano il conseguire o evitare» a ricondurre all'*incipit* del *Manuale* che nella traduzione leopardiana suonerà: «Le

²⁵ *Prose*, pp. 129-130.

²⁶ Cfr. *supra* nota 4.

cose sono di due maniere; alcune in poter nostro altre no»²⁷. Ottonieri, infatti, sembrerebbe alludere alla differenziazione operata da Epitteto tra «le cose poste in nostro potere» che «non possono essere impedito» e le altre «sottoposte a ricevere impedimento» e da considerare dunque, a tutti gli effetti, «cose altrui»²⁸. Ciò di cui Ottonieri ride è la convinzione, riposta nelle dottrine di «quei» non precisati «filosofi», che l'uomo possa sottrarsi alla «potestà della fortuna» – ovvero quel potere che Teofrasto in punto di morte aveva riconosciuto come più forte e influente di qualsiasi altro nella vita umana (finanche in quella del saggio) – «disprezzando e riputando come altrui tutti i beni che non è in sua propria mano il conseguire o evitare, il mantenere o liberarsene». Né si può credere che sia sufficiente non riporre «la beatitudine e l'infelicità propria in altro, che in quel che dipende totalmente da esso lui» per conseguire l'una ed evitare l'altra. Qui Leopardi erge su ancora altre fondamenta, costruite a seguito di un serrato confronto con alcuni precetti antichi, uno dei pilastri del suo pensiero: l'impossibilità per l'uomo di raggiungere una condizione di beatitudine e fuggirne una di sofferenza. Sembra essere stato proprio quel confronto, anzi, a offrire un'ulteriore conferma di una acquisizione teorica la cui validità si consolida ora anche per negazione: di nuovo, come altre volte accade, l'antico serve per misurare la distanza e per trovare un nuovo posizionamento entro i confini del moderno. Se è vero che quell'impossibilità è consustanziale all'esistenza umana e dunque non limitata a una precisa epoca della storia e se è

²⁷ *VP*, p. 296.

²⁸ *Ivi*, p. 297.

vero che Leopardi, ben prima della presunta scoperta dell'infelicità degli antichi, si era già confrontato con molte delle fonti attraverso le quali nel '23 sarebbe avvenuta tale scoperta, ed era dunque già da tempo consapevole del fatto che quanto a infelicità non vi era soluzione di continuità tra antico e moderno, tuttavia una frattura tra le due epoche, intese anche in senso storico oltre che propriamente leopardiano, sembra rimanere in piedi quando, dal piano della constatazione dell'infelicità si passa a quello della reazione ad essa e alla possibilità della consolazione. Su quest'ultimo fronte la letteratura consolatoria a lui nota, il *Manuale*, le morali pratiche proposte dalle filosofie ellenistiche fornirono a Leopardi la complessa strumentazione argomentativa della quale gli antichi sembravano essersi serviti per cauterizzare la ferita del vivere. La verifica delle terapie e delle soluzioni ivi proposte, messe alla prova dei fatti nel libro delle *Operette*, ne aveva rivelato il grado di progressiva fallibilità. In particolare l'esperienza dell'Islandese sembra dimostrare, in maniera apparentemente inconfutabile, l'inutilità di cure e rimedi prospettati dallo stoicismo dell'Epitteto di Leopardi. Pur avendo «spogliata» la propria vita «di qualunque altro desiderio e speranza, e quasi di ogni altra cura, che d'esser quieta» [corsivo mio], l'Islandese si era scontrato con l'impossibilità di raggiungere la condizione sperata di quiete, prima ancora che di beatitudine. La duplice fuga, l'una dai luoghi e dai climi non adatti all'uomo, l'altra dai piaceri per evitare i dolori si era rivelata un'inutile *quête*; il tentativo di «non godendo, non patire», fallace illusione²⁹. La perorazione svolta

²⁹ *Prose*, p. 78.

in presenza della Natura aveva annullato, in un colpo solo, tanto la validità del precetto stoico dell'*apátheia* ma anche di quello epicureo dell'*ataraxía* quanto la validità del tentativo leopardiano di trovare un rimedio nella fuga. Quest'ultimo, infatti, sarà riproposto nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* ma in una versione radicale: la fuga apparirà allora ancora un *pharmakon* non più in quanto fuga dal piacere e dal dolore, com'era stato nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*, ma fuga dalla vita, annullamento della condizione di esistenza, una volta accertata l'indissolubilità tra questa e l'infelicità.

L'Islandese che aveva già fatto propri e messi in pratica alcuni dei precetti dell'etica stoica non ne aveva tratto alcun giovamento. La pratica di quella filosofia aveva anzi avuto come effetto un ulteriore e più radicale scoramento. Era stata forse proprio l'acquisizione del dato della invalidità di qualsiasi precetto proposto dalle morali pratiche antiche a condurre Leopardi verso uno dei punti di non ritorno della sua filosofia³⁰. Il caso dell'Islandese pare infatti rappresentare in maniera eloquente e apparentemente inconfutabile il fallimento di qualsiasi forma di disciplina del desiderio nonché dell'aspirazione all'atarassia come presupposto della condizione di beatitudine. Una condizione di cui Leopardi si sarebbe poi preoccupato di mostrare l'in-consustanzialità non solo con la vita ma anche con

³⁰ Che il *Dialogo della Natura e di un Islandese* rappresenti il punto più avanzato della riflessione filosofica svolta da Leopardi fino a quel punto (e anche oltre), lo ha recentemente ricordato G. Panizza, *A proposito delle Operette morali. Una discussione sul libro di Emilio Russo, Ridere del mondo. La lezione di Leopardi*, «Giornale storico della letteratura italiana», vol. 196, n. 653 (2019), pp. 70-90.

la morte: «Però ch'esser beato / Nega ai mortali e nega a' morti il fato» recita, infatti, il Coro con cui si apre il *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*³¹.

Leggendo le *Operette* come un libro “unico” è possibile rinvenire al loro interno le tappe ulteriori del percorso, avviato con Teofrasto, di una preventiva messa in discussione (a tratti di una vera e propria confutazione) della morale stoica e, in particolare, di quella epittetea. Preventiva rispetto alla rivendicazione dell'utilità di quei precetti che sarà svolta di lì a poco nel *Preambolo* premesso alla traduzione del *Manuale*. Ai luoghi già evocati, altri se ne potrebbero aggiungere, molti dei quali già chiamati in causa da D'Intino, da Dolfi e da Natale che ha rilevato i modi in cui «la presenza di Epitteto va insinuandosi nel libro di prose leopardiane»³². Diviene allora inevitabile chiedersi perché proporre una traduzione del *Manuale* ma, soprattutto, perché scrivere un *Preambolo* per ribadire l'utilità dei precetti ivi raccolti dopo averne dimostrato a più riprese l'insussistenza. Dopo aver assistito alla sconfitta di Epitteto apparentemente consumatasi nelle *Operette*, infatti desta particolare stupore l'accento posto da Leopardi nel *Preambolo* sulla spendibilità della filosofia proposta dal *Manuale* nel mondo moderno; tanto più perché nessuna delle maschere indossate fino a quel momento sembrava essere state persuasa da Epitteto. Per tentare di rispondere a questa domanda si dovrà guardare più

³¹ *Prose*, p. 117.

³² M. Natale, *Il canto delle idee. Leopardi fra «Pensiero dominante» e «Aspasia»*, Marsilio, Venezia 2009, p. 138, ma sul tema si veda l'intero capitolo «*Aspasia*», *Epitteto, il desiderio*, pp. 120-155.

da vicino a quel testo in cui Leopardi, nel presentare, con una propria personalissima lettura lo stoicismo epitteteo, continua a dialogare con le sue *Operette* mantenendo così aperto un libro che presto avrebbe arricchito di nuove prose.

4. *Il Preambolo del volgarizzatore. Lo stoicismo, una filosofia per i moderni*

Il volgarizzamento era terminato il 9 dicembre³³; il lavoro era stato concluso in brevissimo tempo, nell'arco di «mezzo mese» come comunica Leopardi all'amico Papadopoli (in una lettera del 16 gennaio 1826)³⁴. Non è dato invece stabilire con precisione il momento di stesura del *Preambolo* che sarà accluso al *Volgarizzamento* fin dall'invio del manoscritto a Stella. Il *terminus ante quem* è tuttavia ricavabile da una lettera inviata a Karl Bunsen il 1° febbraio 1826. Qui Leopardi, infatti, annuncia:

Spero di poterle, di qui a non molto, mandare un esemplare del Manuale di Epitteto che si stamperà presto in Milano, tradotto da me ultimamente con tutto l'amore e lo studio possibile. Vi ho premesso un brevissimo preambolo sopra la filosofia stoica, che io mi trovo avere abbracciato naturalmente, e che mi riesce utilissima³⁵.

³³ Nella lettera scritta ad Antonio Fortunato Stella il 9 dicembre 1825 Leopardi dichiara «Oggi ho terminato la traduzione del Manuale di Epitteto per servire alla scelta dei Moralisti greci», *Epist.*, I, p. 1021.

³⁴ *Epist.*, I, p. 1050.

³⁵ *Epist.*, I, p. 1064.

È forse la più chiara (e anche l'unica esplicita) affermazione dell'adesione allo stoicismo professata da Leopardi. Un'adesione che sorprende, proprio perché formulata – come si è tentato di ricostruire – poco dopo aver consegnato alle *Operette* premesse teoriche (apparentemente) incompatibili, non solo e non tanto con gli esiti dello stoicismo di Epitteto, quanto soprattutto con l'uso del *Manuale* proposto nel *Preambolo del Volgarizzatore*. Il contrasto tra le *Operette* e il progetto di traduzione dei *Moralisti greci* è reso, infatti, ancor più acuto e insanabile dalla presenza di questo testo: molto diverso dagli altri paratesti premessi da Leopardi alle sue traduzioni e, innanzitutto, dal quasi coevo *Preambolo* alle *Operette morali* di Isocrate che – come riferisce Leopardi stesso in una lettera a Stella – pur essendo stato scritto «sull'andare di quello del Manuale», è «più lungo» e «di genere non filosofico ma letterario»³⁶. Mentre, infatti, nel paratesto allegato a Isocrate si soffermava per lo più su questioni traduttive, nel testo premesso a Epitteto, Leopardi si concentra prevalentemente sulla dimostrazione dell'utilità della riproposizione del *Manuale* per i suoi contemporanei³⁷. Sostenendo che

³⁶ «Ho fatto all'Isocrate un preambolo sull'andare di quello del Manuale, ma più lungo, e di genere non filosofico ma letterario, per variare. Così faremo in ciascun volumetto, giacché pare che un libro non si gradisca senza prefazione» (*Epist.*, I, p. 1085). La lettera, datata 22 febbraio 1826 e destinata ad Antonio Fortunato Stella, è corredata di tutte le indicazioni necessarie a predisporre la stampa dei volgarizzamenti ad essa acclusi.

³⁷ È l'amico di Giacomo, Francesco Puccinotti, in una lettera scritta nel luglio del '27, a indirizzare l'attenzione sul programma leopardiano di usare i paratesti dei volgarizzamenti, e in particolare quello di Epitteto, per veicolare qualche «massima morale che

la filosofia ivi professata o meglio che «la pratica filosofica» ivi insegnata vada considerata «se non sola tra le altre, almeno più delle altre profittevole nell'uso della vita umana»³⁸, il Leopardi traduttore di Epitteto sembra aprire un dialogo con il Leopardi autore delle *Operette*. Ad alcuni dei nodi cruciali di quel libro «di argomento profondo e tutto filosofico»³⁹, latore di una «filosofia» definita da Tristano, qualche anno più tardi, «dolorosa, ma vera»⁴⁰, sembrano rispondere puntualmente le argomentazioni del *Preambolo* che si configurano, pertanto, come un nuovo tentativo di auto-persuasione. Non l'ultimo, peraltro, – dobbiamo immaginare – visto che, ancora nei *Disegni letterari* risalenti al 1829, riaffiorerà il progetto di un «Manuale di filosofia pratica»⁴¹. Oltre che, forse, un ulteriore tentativo di verificare l'utilità di quella filosofia quando specificamente indirizzata alle particolari condizioni della modernità, una volta varcato il confine che, seppur continuamente mobile, separa l'«antico» dal «moderno» leopardiano. È a questa seconda categoria che appartengono, infatti, «gli animi di natura o d'abito non eroici, né molto forti, ma temperati e for-

importi» e che, dunque, sia utile ai loro «miseri tempi» (*Epist.*, II, p. 1356). Sul rilievo di questa testimonianza si veda P. Colombo, «Il libro della vera sapienza». Francesco Puccinotti lettore delle *Operette* morali, «Rivista Internazionale di Studi Leopardiani», 15 (2022), pp. 139-151.

³⁸ *VP*, p. 293.

³⁹ Come ebbe a definirlo Leopardi in una lettera ad A.F. Stella del 6 dicembre 1826, *Epist.*, II, p. 1273.

⁴⁰ *Prose*, p. 214.

⁴¹ G. Leopardi, *Disegni letterari*, cit., p. 235. Il titolo coincide con quello di una delle polizze non richiamate dell'Indice dello *Zibaldone* steso dallo stesso autore nel 1827.

niti di mediocre forza, o vero eziandio deboli»⁴², per i quali i precetti di Epitteto risulterebbero particolarmente confacenti. Si comprende meglio ora perché un testo che tra Settecento e primi decenni dell'Ottocento aveva conosciuto diverse traduzioni e ristampe, necessiti di una nuova, ulteriore “giustificazione”. Leopardi infatti propone una lettura del tutto alternativa del *Manuale* (e con esso della filosofia stoica), tanto da specificare: «So bene che a questo mio giudizio è contraria la estimazione universale, reputandosi comunemente che l'esercizio della filosofia stoica non si confaccia, e non sia pure eziandio possibile, se non solamente agli spiriti virili e gagliardi oltre misura». Il presupposto da cui muoverebbero i precetti del *Manuale* sarebbe, al contrario, la considerazione della «debolezza dell'uomo». Infatti, continua, Leopardi – fornendo un'interpretazione di alcuni dei concetti ritornanti nel testo greco che consente, forse, in qualche modo già di prefigurare quell'«Epitteto a mio modo» annunciato nei *Disegni* a cui prima si alludeva – «non altro è quella *tranquillità dell'animo* voluta da Epitteto sopra ogni cosa, e quello *stato libero da passione*, e quel *non darsi pensiero delle cose esterne*, se non ciò che noi chiamiamo *freddezza d'animo* e *noncuranza*, o vogliasi *indifferenza*»⁴³. Ma proprio di questo genere di tranquillità si era preso gioco Ottonieri e, nel tentativo di raggiungerla, l'Islandese aveva già fatto propri alcuni dei precetti delle morali pratiche antiche dimostrandone l'inutilità. All'antitesi simbolicamente rappresentata dalla vicenda e dalla posizione ideologica dell'Islandese,

⁴² *VP*, p. 293.

⁴³ *Ibidem*.

sembrano fare allusione alcuni nodi argomentativi del *Preambolo* (cfr. parr. 6 e 10-11), quasi che Leopardi stesse continuando un dialogo con se stesso e valutando, esattamente come aveva fatto nelle prose destinate al suo libro morale, due posizioni diverse. Pertanto quello presentato nel *Preambolo* appare un'Epitteto letto alla luce delle *Operette*, interrogato sulla base delle domande lì poste e dei nuovi problemi lì riformulati e formalizzati. Diviene dunque forse lecito considerare come una confutazione dell'antitesi prospettata dall'Islandese quanto Leopardi scrive rispetto all'utilità della scelta dell'astensione. Questa discenderebbe, infatti, innanzitutto dalla consapevolezza «che l'uomo non può nella sua vita per modo alcuno né conseguir la beatitudine né schivare una continua infelicità», se invece – continua Leopardi – fosse possibile «pervenire a questi fini» non sarebbe né utile, né ragionevole «astenersi dal procacciarli»⁴⁴. Mentre gli «spiriti grandi e forti», si ostinano a desiderare e a «far guerra feroce e mortale al destino», i «deboli», conformandosi alla fortuna, né sperano né desiderano, poiché hanno compreso che l'unico abito «conveniente alla natura mortale», è quello di «rinunciare» alla felicità e di «astenersi quanto è possibile alla fuga del suo contrario». La *noncuranza* prescritta da Epitteto coinciderebbe, dunque, per Leopardi, esattamente con questo: «non curarsi di essere beato né fuggire di essere infelice»⁴⁵. Tuttavia, anche la risposta offerta dalla filosofia stoica è destinata a rivelarsi insufficiente, ed è in questa direzione che va forse la confidenza fatta all'amico Puccinotti: «sono

⁴⁴ Ivi, p. 294.

⁴⁵ Ivi, pp. 295-96.

stanco della vita, stanco della indifferenza filosofica, ch'è il solo rimedio de' mali e della noia, ma che in fine annoia essa medesima»⁴⁶. La lettera in questione risale, non a caso, all'agosto 1827 dunque all'anno in cui Leopardi aveva scritto due nuovi dialoghi poi destinati a confluire nelle *Operette* e, per questa via, a ridare voce al dissenso. La spia verbale celata nel ricorso al termine “indifferenza” induce a ipotizzare che non sia tanto Epitteto a essere divenuto oggetto di una nuova confutazione, ma che Leopardi stia, ancora una volta, interloquendo con la sua propria interpretazione dello stoicismo fornita nel *Preambolo*. L'abito ivi cucito per essere indossato dall'uomo moderno come una specie di corazza, intessuto com'era di “freddezza”, “indifferenza” e “non curanza”, finiva infatti per assomigliare moltissimo all'atteggiamento mostrato da quella «madre di famiglia» che Leopardi diceva di aver «conosciuto intimamente» (*Zib.* 353-356) e forse, ancor più da vicino, a quello della Natura. Verrebbe da chiedersi dunque se dietro Epitteto non si nasconda la tentazione di una nuova metanoesi: che l'Islandese debba trasformarsi nella Natura per vivere beatamente? Possiamo forse pensare che sia questa la soluzione paradossale proposta dal *Preambolo* se fatto reagire con le *Operette* e portato alle estreme conseguenze l'invito che li Leopardi rivolge ai moderni? E possiamo forse dedurre, allora, che sia proprio prospettando un tale pericolo che Leopardi si dica stanco di quell'abito di indifferenza, riconoscendolo magari ancora utile, ma certo non confacente ad un animo sensibile? È stata forse proprio la torsione in direzione del moderno, alla quale Leopardi ha

⁴⁶ *Epist.*, II, p. 1366.

sottoposto il *Manuale*, ad avvicinare l'antica filosofia stoica alle derive barbare di un cristianesimo che rende marmorei come quello della madre?

Per rispondere a tali domande si dovrebbe guardare al prologo e all'epilogo di questa storia seguendo l'iter del pensiero leopardiano (un percorso che non procede in linea retta ma che può forse, piuttosto, essere raffigurato come una spirale che torna su alcune questioni progressivamente ampliandole e includendovi la presa in carico di sempre ulteriori implicazioni teoriche) mantenendo una prospettiva sinottica che tenga conto dei diversi cantieri ai quali contemporaneamente Leopardi lavora: quello del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani* in cui ritornano, stretti in un'unica unità concettuale, i tre termini chiave del *Preambolo*: "freddezza", "indifferenza", "noncuranza"; tutto l'arco dello *Zibaldone*, prima per verificare come l'interpretazione del *Manuale* si innesti su un terreno già ampiamente dissodato di riflessioni relative alla disperazione, alla consolazione, all'eroismo, alla debolezza e forza dell'animo e poi per osservare in che termini vengano rimesse in discussione le soluzioni di Epitteto già a partire dal '26 (*Zib.* 4201 e 4225); bisognerà guardare di nuovo alle *Operette* il cui nuovo corso si aprirà con *Copernico* e *Dialogo di Plotino e di Porfirio*; e infine ai *Canti*, non solo retrospettivamente al tema di Bruto, ma anche in prospettiva e in particolare, al "ciclo di Aspasia", come ha mostrato Natale⁴⁷ e alle

⁴⁷ Cfr. ancora M. Natale, *Il canto delle idee*, cit., e in particolare il capitolo «*Aspasia*», *Epitteto, il desiderio*, pp. 120-155.

due *Sepolcrali* come illustra in questo stesso volume Biscuso⁴⁸.

Qui non si è potuto che accostare solo qualcuno dei *frame* che compongono la pellicola molto più lunga del confronto con lo stoicismo, limitandosi al periodo in cui più da vicino Leopardi si confrontò con il testo di Epitteto. Ma allo stoicismo, in particolare a quello romano e imperiale, come ha visto D’Intino, Leopardi si rivolge per molto tempo – a lungo anche dopo la traduzione del *Manuale* e la stesura del *Preambolo* – «come a uno dei possibili strumentari concettuali per affrontare, se non risolvere, i nodi che il suo pensiero gli andava proponendo»⁴⁹.

⁴⁸ Cfr. M. Biscuso, *Consolatio antica e sensibilità moderna. Dal “ciclo di Aspasia” alle due Sepolcrali*, pp. 35-65.

⁴⁹ D’Intino, *Introduzione, VP*, p. 159.