



**UNIVERSITÀ
DI TRENTO**

**Dipartimento di
Lettere e Filosofia**

Dottorato di Ricerca “Le Forme del Testo”

Curriculum: Linguistica, Filologia e Critica

Ciclo 33°

Tesi di Dottorato

Platone, l'antagonista.

Tracce della presenza e forme della rielaborazione di Platone
nell'opera di Giacomo Leopardi

Tutor

Prof. Andrea Comboni

Dottoranda

Aretina Bellizzi

Coordinatore del Dottorato

Prof. Fulvio Ferrari

Anno accademico 2019-2020

INDICE

INTRODUZIONE

PARTE PRIMA

La ricezione di Platone in Italia prima di Leopardi

CAPITOLO PRIMO

Per una storia della ricezione dei dialoghi di Platone in Italia (1700-1806)

1. QUALCHE NECESSARIA PREMESSA, p. 31
2. CENNI SULLO STUDIO DEL GRECO IN ITALIA TRA FINE XVIII E INIZIO XIX SECOLO, p. 36
3. UN PLATONE ANCORA TUTTO FICINIANO, p. 50
4. LA VERSIONE «PIÙ ACCREDITATA» DI PLATONE, p. 56
5. TENTATIVI E PROPOSTE DI TRADUZIONE, p. 59
 - ANTON MARIA SALVINI: LE POSTILLE A PLATONE E LA TRADUZIONE DI *EUTIFRONE* E *CONVITO*, p. 60
 - MICHEL'ANGELO GIACOMELLI: IL PROGETTO DI TRADUZIONE DEI DIALOGHI DI PLATONE E IL PROGETTATO COMMENTO AL *TEETETO*, p. 72
 - MELCHIORRE CESAROTTI: UNA PROPOSTA DI TRADUZIONE ANTOLOGICA DEI DIALOGHI DI PLATONE, p. 80
 - PRIME CONCLUSIONI PROVVISORIE, p. 88
6. UNA "NUOVA" TRADUZIONE DI PLATONE, p. 89
7. UNA SINGOLARE INTERPRETAZIONE: *L'ILLUSTRAZIONE DEL PARMENIDE DI PLATONE* DI ANTONIO CONTI, p. 97
 - I RAPPORTI CON L'EDIZIONE BETTINELLI E L'INFLUENZA DEL SOGGIORNO FRANCESE, p. 97
 - *IL GLOBO DI VENERE* E LA *LETTERA A MONSIGNOR CERATI*, p. 101
 - *L'ILLUSTRAZIONE DEL PARMENIDE DI PLATONE*, p. 109
8. PLATONE PERSONAGGIO, *IL PLATONE IN ITALIA* DI VINCENZO CUOCO, p. 117

PARTE SECONDA

Il Platone di Leopardi, tracce di una presenza assente

CAPITOLO SECONDO

Platone dai Puerilia agli scritti eruditi. Citazioni e fonti

1. PROLOGO: UNA FORMAZIONE SENZA METAFISICA, p. 131
2. I *PUERILIA*, p. 138
3. LE *DISSERTAZIONI FILOSOFICHE*, p. 143
 - 3.1 LA *DISSERTAZIONE SOPRA LA FELICITÀ*, p. 144
4. IL *DIALOGO FILOSOFICO*, p. 154
5. LA *STORIA DELL'ASTRONOMIA*, p. 164
6. LA "SORGENTE" DEL NESSO PITAGORA-PLATONE, p. 180
7. LE PRIME TRACCE DI LETTURA DIRETTA: LE CITAZIONI DA PLATONE NEL *SAGGIO SOPRA GLI ERRORI POPOLARI DEGLI ANTICHI*, p. 190
 - 7.1 I TESTIMONI MANOSCRITTI E GLI AVANTESTI, p. 190
 - 7.2 LE CITAZIONI DA PLATONE, p. 197
 - 7.2.1 LA CITAZIONE DAL *GORGIA*, p. 203

CAPITOLO TERZO

Il progetto di traduzione e le letture di Platone

1. GLI ALBORI DI UN PROGETTO, IL RUOLO DI CARLO ANTICI, p. 215
2. LA TESTIMONIANZA DI C. L. XV. 31, p. 224
3. LA PROPOSTA DI DE ROMANIS, p. 230
4. LE LETTURE PLATONICHE DEL 1823, p. 245
5. LE NOTE FILOLOGICHE, p. 256
6. IL PROGETTO DI TRADUZIONE ANTOLOGICA DI PLATONE, p. 260

PARTE TERZA

Platone nello *Zibaldone*

CAPITOLO QUARTO

Tra favole e idee innate, tra mania e astrazione, il volto duplice di Platone nello Zibaldone

1. LA VOCE 'PLATONE' NELL'INDICE DEL MIO ZIBALDONE DI PENSIERI, UN DEPISTAGGIO D'AUTORE?, p. 293
2. LA DUPLICITÀ DI PLATONE, UN ANTICO GIUNTO «ALL'ULTIMO FONDO DELL'ASTRAZIONE», p. 297
3. UN AUTORE 'FUTURO' RISPETTO AI SUOI CONTEMPORANEI, p. 303
4. LA LETTURA DEL SOFISTA E LA RICERCA DI UNA LINGUA FILOSOFICA, p. 310
5. PLATONE, «UN POETA COME TUTTI SANNO», p. 320
6. LA MANIA COME PHARMAKON CONTRO L'ASTRAZIONE, p. 324
7. ALLA RICERCA DI UNA PROSA POETICA, p. 332
8. IL PLATONE DEGLI IDÉOLOGUES. LE INTERFERENZE GENERATE DA UNA POSSIBILE LETTURA, p. 337
9. PLATONE E IL "SISTEMA DELLE IDEE INNATE", LA NEGAZIONE DEGLI ASSOLUTI: DALLA NECESSITÀ ALL'INFINITA POSSIBILITÀ, p. 348

PARTE QUARTA

Operette morali

CAPITOLO QUINTO

Dall'Esichio Milesio all' Elogio degli uccelli: sulla rielaborazione dei miti platonici

1. IL PLATONE DI ESICHIO E DEI *SILLI* DI TIMONE, «TETTIËIN ÎΣΟΓΡΑΦΟΣ», p. 367
2. UNA NOTA O UN APPUNTO? ANACREONTE, Omero e PLATONE SULLA VOCE DELLE CICALI, p. 372
3. UN PRIMO INDIZIO DI LETTURA: LA CITAZIONE DAL *FEDRO* NEL *SAGGIO SOPRA GLI ERRORI POPOLARI DEGLI ANTICHI*, p. 380
4. SU ALCUNE RIFLESSIONI DELLO *ZIBALDONE*: UNA PRIMA PARZIALE RIELABORAZIONE DEL MOTIVO DELLA VOCE DELLE CICALI, p. 383
5. LA PRIMA CRITICA A PLATONE O DELLA RELATIVITÀ DEL BELLO, p. 389
6. DALLO *ZIBALDONE* ALL' *ELOGIO DEGLI UCCELLI*, p. 392
7. PERCHÉ AMELIO?, p. 393
8. AMELIO E IL *FEDRO*: NUOVO SOCRATE O NUOVA CICALA?, p. 398
9. I CIGNI DEL *FEDONE* E LE ANIME ALATE DEL *FEDRO*, p. 401
10. IL MODELLO DI FELICITÀ PROPOSTO DAGLI UCCELLI, p. 408
11. L'ALTO COME ANTERIORE, L'ASCESA COME RITORNO: AMELIO IN PREDÀ ALL'ESTASI, p. 413
12. LA METAMORFOSI, p. 419
13. DELL'IMPOSSIBILITÀ DI TRADURRE ANACREONTE, p. 424
14. SULL'ANACREONTE AUTORE DI *ALLA SUA DONNA*, p. 427

CAPITOLO SESTO

Dalla traduzione della Vita Plotini al Dialogo di Plotino e di Porfirio: il rifiuto dei miti platonici

- I. PORFIRIO APOSTATA DEL PLATONISMO
 1. PREMESA, p. 433
 2. UN 'PLATONICO' CONTRO PLATONE, p. 435
 3. IL CRITERIO DELLA VEROSIMIGLIANZA, p. 438
 4. LA METANOESI DI PORFIRIO, p. 444
 5. QUANDO PLATONE TRIONFAVA, p. 446
 6. PLATONE TRA PLATONICI, CRISTIANI E SPIRITUALISTI, p. 448
 7. PLATONE ΜΥΘΙΚΩΤΕΡΟΣ, p. 455

- II. LA STORIA DELL'OPERETTA: DA EGESIA PISITÀNATO AL DIALOGO DI PLOTINO E DI PORFIRIO
1. DAL FRAMMENTO SUL SUICIDIO AL DIALOGO DI PLOTINO E DI PORFIRIO, ATTRAVERSO I MORALISTI GRECI, p. 460
 2. EGESIA PISITÀNATO: UN PROGETTO MAI REALIZZATO, p. 470
 3. SULLE TRACCE DI EGESIA E DI SILENO, p. 476
 4. IL DESIDERIO DI MORTE SULLA RIELABORAZIONE DELLO SCHEMA DELLA *CONSOLATIO*, p. 489
 5. CONTRO LA TEORIA PLATONICA DELL'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA: LA RIELABORAZIONE DELL'ARGOMENTO EPICUREO DELL'INSENSIBILITÀ, p. 495
- III. L'INVETTIVA CONTRO PLATONE: LA RISCrittURA DEL *FEDONE*, LA CRITICA AI MITI DELL'ALDILÀ DEL *GORGIA*
1. IL DIVIETO DEL SUICIDIO: UN RICHIAMO AL *FEDONE*, LA VITA COME CARCERE-LA MORTE COME LIBERAZIONE, p. 503
 2. L'ADLILÀ DEL MITO E DEL LOGOS, p. 512
 3. PER UN'ETICA SENZA METAFISICA, p. 519

BIBLIOGRAFIA, p. 525

INTRODUZIONE

Questo lavoro è l'esito di un percorso di ricerca iniziato con un obiettivo diverso da quello poi effettivamente perseguito. Il progetto di dottorato, infatti, si proponeva di sondare l'influenza esercitata dalla lettura dei dialoghi di Platone sulla genesi delle *Operette morali* di Leopardi, sulla scorta dei risultati della ricerca avviata da Franco D'Intino in diversi contributi e compiutamente presentata nel libro *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale* (Venezia, Marsilio, 2009).¹ A tal fine mi ripromettevo di prendere in considerazione alcuni elementi caratterizzanti del libro morale leopardiano per descriverli attraverso la lente della comparazione con i dialoghi platonici: una lente che, come aveva dimostrato lo studio di D'Intino, poteva rivelarsi molto più utile di quanto non fosse apparso in passato per soffermarsi tanto su aspetti minuti dei singoli testi quanto sulla struttura del libro nel suo complesso.

La stessa possibilità di un'indagine in questa direzione, per decenni, è stata compromessa da un reciso giudizio di Timpanaro, secondo il quale, data per assodata la radicale avversione nei confronti del platonismo maturata da Leopardi prima ancora della lettura di Platone datata al '23, le *Operette morali* sarebbero la traccia di quella «breve fase di platonismo leopardiano» che si realizzò unicamente in senso «artistico e non ideologico».² Tale giudizio, per quanto sottoposto da più di uno studioso a diversi tentativi di riconsiderazione, aveva fatto sì che, per lungo tempo, il solo accostamento del

¹ Su alcuni dei percorsi platonici individuati ne *L'immagine della voce*, D'Intino è tornato recentissimamente implementando il discorso già avviato e spostando questa volta l'attenzione sui *Canti*: F. D'INTINO, *L'amore indicibile. Eros e morte sacrificale nei Canti di Leopardi*, Venezia, Marsilio, 2021. L'interpretazione proposta in questo nuovo studio dimostra quanto il libro poetico leopardiano risuoni di echi platonici e come sia sorretto da una trama di nessi in cui la memoria delle immagini del *Fedro* e del *Simposio* si carica dei significati che a quei testi ha attribuito la tradizione successiva tanto pagana (un caso su tutti: Frontone) quanto cristiana (i Padri della Chiesa tra i quali un posto preminente è riservato a Clemente Alessandrino).

² S. TIMPANARO, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, in ID., *Classicismo e Illuminismo nell'Ottocento italiano*, Firenze, Le Lettere, 2011, p. 173.

nome di Platone a quello di Leopardi risultasse, almeno per una parte della critica, un atto 'eretico'.³

Per molto tempo gli studi critici sull'argomento, si sono limitati a considerare la possibile influenza esercitata da Platone in relazione alla composizione della canzone *Alla sua donna*, confortati dai riferimenti alla teoria platonica delle idee interni al testo poetico e, soprattutto, da quanto dichiarato da Leopardi stesso nelle *Annotazioni*.⁴ L'indagine talvolta si è estesa al cosiddetto «ciclo di Aspasia», ma è rimasta confinata ai *Canti*.⁵

Da parte loro, gli assertori dell'«antiplatonismo» hanno invece rivolto le loro attenzioni maggiori alle molte pagine dello *Zibaldone* in cui la critica al sistema delle idee di Platone si fa aspra e inappellabile.⁶

³ La definizione è di A. FOLIN, *Presentazione*, in M. NATALE, *Il canto delle idee. Leopardi fra «Pensiero dominante» e «Aspasia»*, Venezia, Marsilio, 2009. Lo spunto è stato poi sviluppato da A. CAMICIOTTOLI, *Un'inchiesta 'eretica': Leopardi, Platone e i neoplatonici*, «La Rassegna della letteratura italiana», 2013, CXVII, 2, pp. 389-401. Di un Leopardi platonico aveva sospettato Cacciari in un contributo del 1992, M. CACCIARI, *Leopardi platonicus?*, «Con-tratto» 1, 1992, poi riedito in ID., *Magis amicus Leopardi*, Caserta, Saletta dell'uva, 2005. Sul peso filosofico esercitato dalla lettura e dalla conoscenza di Platone nel pensiero leopardiano ha indagato F. TRABATTONI, *La filosofia di Leopardi: tra Platone e Severino*, «Acme» 52, 1999, pp. 251-263; tornando poi nuovamente sulle implicazioni di quello che Trabattoni definisce «un incontro mancato» tra Leopardi e Platone in un contributo più recente, F. TRABATTONI, *Leopardi e Platone. Storia di un incontro mancato, Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea*. (Atti della Tredicesima Giornata di Studi. Sestri Levante, 11 marzo 2016), a cura di S. Audano e G. Cipriani, Il Castello, 2017, pp. 105-140.

⁴ Tra questi si considerino almeno F. DE SANCTIS, *'Alla sua donna'. Poesia di Giacomo Leopardi*, in ID., *Saggi critici*, Napoli, 1893⁸, pp. 225-245; M. FUBINI, *Un canto e una stagione poetica del Leopardi*, «Il Casanostra» di Recanati, 1 gennaio 1964, pp. 5-25 (ora col titolo *Alla sua donna*, in G. LEOPARDI, *Opere*, a cura di M. Fubini, Torino, Einaudi, 1977, pp. 1185-1202); G. SAVARESE, *La canzone leopardiana 'Alla sua donna' tra consapevolezza e illusione*, «La Rassegna della letteratura italiana», LXXIV, 1970, pp. 3-15 (poi in ID. *L'eremita osservatore. Saggio sui Paralipomeni e altri studi sul Leopardi*, Padova, Liviana, 1987); i due saggi di C. GALIMBERTI, *Un «mot sous les mots» nella canzone «Alla sua donna»? e Sulla Imagery della canzone Alla sua donna*, in ID. *Cose che non son cose: Saggi su Leopardi*, Venezia, Marsilio, 2001; i due saggi di M. A. RIGONI, *Il materialista e le Idee e Sulla fonte della canzone leopardiana "Alla sua donna"*, in ID., *Il pensiero di Leopardi*, Torino, Aragno, 2015 (rispettivamente pp. 51-68 e 69-72); e i due saggi di L. BLASUCCI, *Petrarchismo e platonismo nella canzone 'Alla sua donna' e Un sonetto di Eustachio Manfredi e la canzone 'Alla sua donna'*, in ID., *I tempi dei «Canti»*, Torino, 1996 (rispettivamente pp. 62-80 e 81-89); ma a questi studi appena citati vari altri se ne potrebbero aggiungere.

⁵ Per una disamina della presenza di Platone nei *Canti* ma che tuttavia non rimane confinata alla sola produzione poetica di Leopardi si veda M. NATALE, *Il canto delle idee. Leopardi fra «Pensiero dominante» e «Aspasia»*, Venezia, Marsilio, 2009.

⁶ Tra costoro si consideri almeno F. BRIOSCHI, *Anti-platonismo leopardiano*, in *Studi di lingua e letteratura italiana in onore di Giuseppe Velli*, vol. II, Milano, Cisalpino, 2000, pp. 691-709; ma anche in questo caso si potrebbero citare molti altri studi che, in taluni casi anche se solo

Se si escludono le somiglianze individuate dai commentatori delle *Operette* tra l'andamento narrativo della *Storia del genere umano* e quello proprio dei miti platonici – ormai quasi un *topos* della critica leopardiana risalente al commento di Idelbrando Della Giovanna – piuttosto rari sono, invece, gli interventi critici volti a sondare la 'funzione' esercitata dal modello dei dialoghi di Platone sul disegno generale del libro morale leopardiano.⁷

Eppure, già i contemporanei di Leopardi si erano accorti che le *Operette* erano la risultante dell'azione congiunta di due distinti modelli antichi, Luciano e Platone. Nel *Discorso* che compose per accompagnare la pubblicazione di un saggio delle *Operette morali* sull'«Antologia», Giordani scrisse: «tutto lo spirito di Luciano, tutta l'arguzia di Platone si muovono per entro gran copia di sapere moderno, con tutta la forza del singolare intelletto di lui».⁸

Mentre la presenza del modello luciano è stata abbondantemente sondata ed è divenuta oggetto anche di studi specifici, quali quello di G. Sangirardi (*Il libro dell'esperienza e il libro della sventura. Forme della mitografia filosofica nelle*

marginalmente, si sono dovuti confrontare con la questione Platone all'interno dello *Zibaldone*, di alcuni si farà menzione nel corso del lavoro.

⁷ Sebbene non specificamente o non soltanto dedicati alla relazione Platone-*Operette morali*, tra gli interventi che seguirono quello di Timpanaro prima menzionato, vanno segnalati il contributo di V. DI BENEDETTO, *Giacomo Leopardi e i filosofi antichi*, «Critica storica», VI, 1967, pp. 289-320 che si pone come una risposta e, insieme, un'espansione rispetto ad alcune grandi questioni aperte dallo studio di Timpanaro e il volume di M. CARBONARA NADDEI, *Momenti del pensiero greco nella problematica leopardiana*, Lecce, Milella, 1977 che si apre con uno studio su *La storia del genere umano nel mito del 'Protagora' e nell'operetta leopardiana* (pp. 13-36) e affronta poi varie questioni dirimenti per l'analisi del rapporto Leopardi-Platone dedicando al tema un'intera sezione del libro (pp. 155-295) articolata in due parti: nella prima si sofferma sui "Momenti di convergenza", nella seconda, invece, sui "Momenti del dissenso". Sul tema più generale del rapporto Leopardi-Platone si segnalano inoltre i tre contributi contenuti negli Atti del V convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 22-25 settembre 1980), *Leopardi e il mondo antico*, Firenze, Olschki, 1982, quello di A. GRILLI, *Leopardi, Platone e la filosofia greca* (pp. 53-73), quello di F. PUGLISI, *Il non essere come condizione del nostro essere in Platone e Leopardi* (pp. 515-520) e quello di C. STUFFERI MALMIGNATI, *Leopardi e Platone nel Dialogo di Plotino e di Porfirio* (pp. 617-620). Il tema tuttavia è divenuto oggetto di una compiuta e sistematica analisi solo di recente con i lavori di F. D'Intino che per primo ha riconsiderato criticamente gli assunti su cui si basava la ricostruzione di Timpanaro proponendo un'interpretazione della relazione Leopardi-Platone che non si limita, come tutte le precedenti, all'analisi di singoli testi o 'momenti' ma cerca e individua la presenza, spesso carsica, del filosofo antico in tutta l'opera leopardiana.

⁸ GIORDANI, *Opere*, vol. XI, pp. 149-178, p. 174; cfr. anche L. MELOSI, *Giordani, Leopardi, l'«Antologia» (con una redazione inedita del Discorso sulle 'Operette morali')*, in *I segni e la storia. Studi e testimonianze in onore di Giorgio Luti*, Firenze, Le Lettere, 1996, pp. 115-137 ma soprattutto EAD., *Ancora sul Discorso di Pietro Giordani sulle 'Operette morali' (la redazione fiorentina e le correzioni del 1846)*, «La rassegna della letteratura italiana», CIII, 1999, pp. 302-321.

«*Operette morali*»), considerato ormai un punto di riferimento sul tema,⁹ non altrettanto è stato fatto per l'altro modello individuato da Giordani, quasi che il rifiuto ideologico di Platone, sottolineato con forza da Timpanaro (e prima di lui già da Luporini), potesse confliggere con la possibilità di un'influenza esercitata da Platone, finanche in negativo, sulle *Operette morali*. Se però il modello luciano è in grado di render conto di molteplici elementi caratteristici dei dialoghi leopardiani, e soprattutto di quelli che compongono la prima parte del libro, non mi pare possa spiegare le profonde questioni filosofiche che li sostanziano, né l'istanza teorica e speculativa che, seppur mitigata dall'ironia, permea questi testi. Né credo che Luciano possa considerarsi l'unico modello antico di un libro che, per dichiarazione dello stesso autore, voleva essere «di argomento profondo e tutto filosofico e metafisico».¹⁰ Ho ritenuto, pertanto, opportuno verificare l'ipotesi che la 'funzione' Platone all'interno delle *Operette* potesse essere considerata se non quella di un modello, quanto meno quella di un anti-modello, ovvero di un punto di riferimento che resta fondamentale anche se prevalentemente per prenderne le distanze.

Come ho già ricordato, la questione è stata riaperta dagli studi di D'Intino, che ha proposto di leggere l'influenza esercitata da Platone sul libro morale leopardiano sotto una luce differente, quella dell'opposizione binaria tra oralità e scrittura che percorre in modo carsico l'intero arco del pensiero leopardiano sovrascrivendosi alla polarità antico-moderno (che, a sua volta, si lega alle molte opposizioni binarie caratterizzanti il pensare duale di Leopardi). Le *Operette* rappresenterebbero una fusione di questi due elementi, oralità e scrittura appunto, «una forma ibrida, ambigua e contraddittoria che ha gli stessi caratteri di quella dei dialoghi platonici, anch'essi su una linea di confine: prodotto di una cultura scritturale, e tuttavia permeati di un'idea di filosofia come canto e poesia».¹¹ Sulla scorta di questi studi, intendevo ampliare ulteriormente la prospettiva di ricerca ivi proposta per verificare la presenza di questo modulo nei singoli elementi costitutivi tanto dei dialoghi

⁹ Indaga gli effetti della lettura di Luciano sulle *Operette* anche E. RUSSO, *Ridere del mondo. La lezione di Leopardi*, Bologna, il Mulino, 2017, il più recente studio complessivo sul libro leopardiano.

¹⁰ La dichiarazione ivi riportata, com'è noto, è contenuta nella lettera inviata da Leopardi all'editore Stella in data 6 dicembre 1826.

¹¹ F. D'INTINO, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Venezia, Marsilio, 2009, p. 11.

platonici quanto delle *Operette*, con il fine di realizzare, attraverso uno sguardo sinottico, una comparazione che consentisse di stabilire fino a che punto Platone potesse considerarsi un interlocutore per i testi leopardiani.

In origine, pertanto, mi ripromettevo di dedicare particolari attenzioni ai seguenti elementi: la scelta della forma dialogica che nelle *Operette morali* risulta strutturale e predominante; l'uso del mito che, soprattutto in alcuni casi, era già apparso a diversi critici strettamente legato al modello platonico (si consideri su tutti il caso della *Storia del genere umano* ma nel novero si potrebbero inserire anche singole sezioni di altre *Operette*);¹² la caratterizzazione dei personaggi e, soprattutto, quella del socratico Filippo Ottonieri per comprendere in quale misura il personaggio conservasse i tratti del Socrate platonico; collateralmente a quest'ultimo punto, avrei voluto soffermarmi sull'ironia dell'Ottonieri e, più in generale, sul «tuono ironico» che domina il libro leopardiano per stabilire in che misura Leopardi avesse contratto un debito con l'ironia socratica, di cui i dialoghi platonici conservano forse la più fulgida testimonianza. Avrei voluto inoltre lavorare ad un confronto tra Luciano e Platone intesi quali principali modelli antichi dei dialoghi leopardiani per comprendere a che livello avessero agito e per tentare di distinguere, se possibile, all'interno delle *Operette*, gli elementi riconducibili all'uno e all'altro.

Infine, avrei voluto dedicarmi alla costruzione di un lessico di intersezione che raccogliesse alcuni lemmi particolarmente significativi (come, per esempio, 'virtù') per comprendere quanto questi avessero trattenuto dell'originaria semantica platonica e quanto, invece, fossero stati risemantizzati e riconfigurati nel linguaggio leopardiano.

Procedendo con il lavoro ho compreso, però, che il progetto, così com'era stato formulato, avrebbe rischiato di trattare separatamente in una griglia precostituita i diversi oggetti d'analisi, rischiando così di non valorizzare adeguatamente quelle interconnessioni che connotano il testo

¹² Lo stesso Timpanaro riconosceva che «Un mythos platonico è, nel ritmo narrativo e in alcune invenzioni singole (Amore figlio di Venere Celeste), la *Storia del genere umano*: sebbene anche in essa i principii ideologici del Leopardi, tutt'altro che platonici, siano espressamente enunciati», S. TIMPANARO, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, p. 173. Per l'individuazione di singoli possibili momenti di rielaborazione di testi platonici all'interno della *Storia del genere umano* e di altre operette si vedano le edizioni commentate del testo leopardiano di C. Galimberti e di G. Panizza (rispettivamente G. LEOPARDI, *Operette Morali*, a cura di C. GALIMBERTI, Napoli, Guida, 1986 e G. LEOPARDI, *Operette morali* a cura di G. Panizza, Mondadori, Milano, 1991).

leopardiano. Ho ritenuto inoltre che alcuni risultati ai quali sarei giunta, perseguendo gli obiettivi che mi ero proposta, sarebbero potuti risultare deboli da un punto di vista metodologico perché, in taluni casi, avrebbero dovuto basarsi su impressioni più che su dati oggettivi. Altri risultati attesi avrebbero, invece, ripetuto quanto già noto alla critica leopardiana apportando solo minime innovazioni rispetto al quadro disegnato negli ultimi decenni.

Pertanto sono partita da quegli ambiti della ricerca che mi apparivano ancora lacunosi al fine di integrarli, là dove possibile, con nuovi dati utili non solo a disegnare un profilo il più possibile completo del Platone di Leopardi, ma anche a inserire la ricezione leopardiana dei testi platonici all'interno di un orizzonte più ampio. Per far ciò era necessario innanzitutto creare i presupposti per poter guardare al filosofo antico con le categorie interpretative vigenti all'epoca di Leopardi liberandosi di quelle attuali, sviluppate nei quasi due secoli di storiografia filosofica che ci separano dalla scrittura dello *Zibaldone* e delle *Operette*. Non si è tenuto infatti nel debito conto che Leopardi si colloca 'prima' di una svolta epocale nella storia della ricezione di Platone, una svolta che determina la nascita di un nuovo paradigma ermeneutico, quello del quale le letture ottocentesche e novecentesche di Platone, pur nelle estreme diversità che le caratterizzano, possono dirsi figlie. Tale svolta, realizzatasi proprio negli anni in cui Leopardi prendeva le distanze da Platone, ha permesso di leggere i testi del filosofo antico in edizioni aggiornate secondo i nuovi criteri che la filologia classica – indirizzata ormai a divenire una vera e propria scienza – aveva nel frattempo adottato e, conseguentemente, ha consentito di allontanarsi progressivamente dal paradigma che aveva dominato quasi incontrastato nell'Europa dei secoli XVI-XVIII, quello offerto da Marsilio Ficino. Dalla versione latina e dall'interpretazione dei dialoghi proposta da quest'ultimo è divenuto possibile svincolarsi solo negli anni '20 e '30 del XIX secolo, quando furono realizzate le prime traduzioni in francese e in tedesco. Tale 'riconversione' determinò una seconda 'riscoperta' del testo platonico, reso finalmente disponibile per un pubblico molto più ampio di fruitori. L'Italia – che aveva avuto un ruolo da protagonista in occasione della prima 'riscoperta' moderna di Platone, quella che aveva raggiunto le vette speculative più alte proprio con Ficino – nei primi decenni dell'Ottocento sembra arrancare dietro altri Paesi europei, tanto sul piano esegetico quanto su quello più strettamente editoriale. Complici la scarsa conoscenza della lingua greca, rimasta ormai appannaggio di un numero esiguo di dotti o di

esclusivissimi circoli accademici, e la difficoltà di scardinare un modello tanto pervasivo e considerato ancora sommamente autorevole quale quello ficiniano, perchè in Italia si realizzi una traduzione completa dell'intero *corpus* dei dialoghi di Platone bisognerà attendere la seconda metà dell'Ottocento, con le versioni di Acri, Bonghi e Ferrai.

Calato entro questo contesto, il fallimento del progetto leopardiano di tradurre tutti i dialoghi di Platone su proposta dell'editore De Romanis non appare più soltanto l'esito di una vicenda privata con le sue motivazioni contingenti, ma anche una tappa di un percorso storico che forse occorre delineare con maggiore attenzione di quanto non si sia fatto finora, quello della ricezione in Italia dei dialoghi di Platone tra Settecento e primo Ottocento.

A questo specifico obiettivo è dedicato il primo capitolo, che vorrebbe fungere da ideale soglia attraverso cui accedere alla dettagliata ricostruzione della ricezione dei dialoghi di Platone nell'opera di Leopardi, alla quale sono dedicati tutti i successivi capitoli di questo lavoro. Obiettivo precipuo di tale indagine preliminare è stato tentare di storicizzare l'episodio leopardiano nella convinzione che solo una comparazione con precedenti momenti della ricezione platonica potesse consentire di valutare la posizione assunta da Leopardi nei confronti del filosofo antico non in modo assoluto, ma sulla base di confronti utili a individuare variabili e costanti e a verificare così l'effettiva novità insita nella lettura, interpretazione e rielaborazione leopardiana dei dialoghi. Da tale tipologia di analisi, sebbene condotta su un fronte non specificamente leopardiano, sono emersi alcuni risultati importanti e inattesi.

Dopo una prima sezione introduttiva volta a verificare quali fossero le effettive possibilità e i contesti di fruizione del testo di Platone nel XVIII secolo, sono stati isolati tre casi ritenuti particolarmente significativi anche e soprattutto nella prospettiva di un confronto con la vicenda leopardiana: si tratta dei progetti di traduzione completa o parziale dei dialoghi di Platone ideati, sebbene con modalità e fini diversi, da Michel'Angelo Giacomelli, Anton Maria Salvini e Melchiorre Cesarotti. Del primo restano solo testimonianze sparse intorno alla volontà di tradurre e commentare *ex novo* Platone al fine di correggere le versioni circolanti là dove si riteneva che queste fossero portatrici di errori emendabili grazie agli ultimi ritrovati della scienza; di Anton Maria Salvini restano, invece, le traduzioni di due dialoghi (*Eutifrone* e *Convito*) e un gran numero di postille manoscritte alla *editio princeps* dell'*opera*

omnia di Platone, stampata a Ginevra nel 1578 con il testo revisionato da Stephanus e la versione latina di Serranus. Ai casi appena considerati, bisognerà aggiungere quello di Cesarotti che, nel *Piano ragionato di traduzioni dal greco*, proponeva di realizzare una traduzione antologica di Platone motivando l'inutilità e la dannosità di dedicarsi ad una traduzione completa dei dialoghi con argomentazioni che ricordano da vicino quelle utilizzate, solo qualche decennio più tardi, da Leopardi per motivare, a sua volta, la necessità di approntare una selezione di scritti platonici. Le analogie individuate appaiono tanto più significative in quanto non possono in alcun modo essere attribuite ad una conoscenza leopardiana del testo di Cesarotti qui esaminato, rimasto a lungo inedito e, dunque, certamente sconosciuto ai primi dell'Ottocento; andranno pertanto attribuite a un sentire comune, a un'opinione diffusa che si era costruita in relazione a Platone in secoli di ricezione e di cui è stato possibile trovare tracce in diverse testimonianze, di alcune delle quali non si è potuto tenere conto in questo lavoro.

Alla definizione del testo di Platone come oscuro, spinoso, eccessivamente incline ad una dialettica ormai incomprensibile e 'insoffribile' aveva contribuito il progressivo sedimentarsi delle critiche che gli aristotelici avevano tradizionalmente rivolto a Platone (almeno a partire dalle dispute sorte all'epoca di Giorgio Gemisto Pletone e di Giorgio Trapezunzio); queste critiche, a loro volta, affondavano le radici nella scolastica e, prima ancora, nell'interpretazione della teoria platonica delle idee proposta da Aristotele. Il radicamento di tale linea interpretativa è testimoniato anche dall'episodio della ricezione settecentesca di Platone in territorio italiano a cui è stato dedicato maggiore spazio, quello che ha come protagonista l'abate padovano Antonio Conti. Questi aveva maturato una lunga e solida consuetudine con il testo platonico, al quale rivolse inizialmente le sue attenzioni per dare seguito ai suggerimenti di alcuni dotti e accademici conosciuti durante un soggiorno a Parigi. A stare alle sue stesse dichiarazioni, infatti, è dai francesi che Conti avrebbe imparato a leggere Platone come un filosofo-poeta; ed è sempre da costoro che avrebbe appreso il metodo di lettura allegorica dei dialoghi che presiede alla rielaborazione del *Fedro* realizzata in occasione della stesura del poema filosofico *Il Globo di Venere*. Tali paradigmi ermeneutici confluiscono più tardi nell'*Illustrazione del Parmenide di Platone*, un commentario puntuale all'intero dialogo che si presenta come il risultato di un'ibridazione di materiali, fonti e prospettive interpretative diverse, talvolta finanche

contrastanti. Questo testo, tuttavia, per quanto rappresenti un singolarissimo esperimento esegetico che costituisce per più aspetti un *unicum* nel panorama della ricezione dei dialoghi di Platone nel corso del XVIII secolo (non solo in Italia) ha ricevuto scarse attenzioni, rimanendo quasi del tutto sconosciuto agli storici della filosofia nonostante le alte ambizioni speculative che lo informano. In questa sede si è potuto rendere ragione solo di alcuni dei molti interrogativi che il testo pone, scegliendo di concentrare le attenzioni soprattutto su quegli aspetti che diventeranno dirimenti nell'interpretazione che di Platone fornirà Leopardi; spicca, tra questi, la definizione dei dialoghi quali luoghi di una suprema forma di conciliazione tra poesia e filosofia.

Il capitolo si chiude con la trasformazione del filosofo antico in personaggio realizzata nel primo scorcio del XIX secolo da Vincenzo Cuoco nel *Platone in Italia*. Il (pre)giudizio critico, quasi unanimemente accettato, che legge questo romanzo epistolare come un'appendice minore e mal riuscita del *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, non ha consentito di focalizzarsi adeguatamente sul significato politico fondamentale di cui si carica il richiamo a Platone. Scelto da Cuoco quale guida del viaggio compiuto da Cleobolo – protagonista del romanzo e controfigura dell'autore – tra le comunità pitagoriche in un'Italia delle origini ancora non invasa, seppur già minacciata, dallo straniero, il Platone personaggio diviene l'allegoria di un'utopia regressiva che elegge a proprio modello la *Repubblica* e la disillusione che il Platone storico aveva maturato nei confronti dell'Atene della sua epoca. Il XIX secolo si apre dunque con una novità significativa rispetto a quanto era accaduto nel secolo precedente soprattutto negli ambienti illuministi che, pur avendo fatto di Socrate un martire, avevano quasi del tutto ignorato Platone che quel modello aveva contribuito in larga parte a creare. In tal senso il romanzo di Cuoco prelude a diversi episodi della ricezione ottocentesca di Platone ai quali si è potuto fare non più che un rapido cenno e che, però, meritano forse di essere esplorati più e meglio di quanto non si sia fatto finora (mi riferisco per esempio ai *Dialoghi di scienza prima* di Terenzio Mamiani, ma anche, forse, al Manzoni in diretto rapporto con Cousin, con Rosmini e Bonghi).

Con il primo capitolo si chiude anche la prima sezione che costituisce una sorta di *extra metrum* rispetto al corpo principale del testo; le altre tre sezioni di cui si compone questo lavoro sono infatti tutte concentrate su Leopardi: la prima è dedicata ad una ricognizione di carattere quasi

esclusivamente documentario, la seconda indaga la presenza di Platone nello *Zibaldone* e la terza invece è quella più specificamente concentrata sulle *Operette*.

Dal novero delle opere leopardiane prese in esame, si è scelto consapevolmente di escludere quasi del tutto il libro dei *Canti* di cui si è comunque tenuto conto nell'analisi di alcuni specifici temi; inoltre, si sono potuti dedicare solo brevi e fugaci cenni all'ultimo Leopardi. Il confine cronologico che si è stabilito di non varcare è stato fissato al 1832. Molteplici fattori hanno orientato questa scelta: *in primis* il carattere stesso della ricerca di cui qui si presentano i risultati impediva di oltrepassare quella soglia. Si è scelto, infatti, di vincolare l'indagine quanto più possibile alla documentazione e, com'è noto, gli ultimi anni della vita di Leopardi non avrebbero consentito di poter verificare di volta in volta i dati presi in esame al pari di quanto è stato possibile fare per il periodo precedente; in secondo luogo, dal momento che il principale oggetto d'analisi era stato originariamente individuato nelle *Operette*, si è scelto di arrivare all'anno di composizione degli ultimi due testi che, per volontà dell'autore, confluiranno nel libro. Questa data, però, risultava significativa anche e soprattutto perché coincide con l'interruzione della scrittura dello *Zibaldone*. Al '32 risale, infine, l'ultima lettura platonica registrata negli *Elenchi*.

Si è preferito invece scavare più a fondo nella prima formazione leopardiana al fine di individuare attraverso quali fonti e filtri Leopardi fosse giunto a Platone anche prima di leggerlo direttamente, e stabilire quindi quali schemi interpretativi si fossero sedimentati e avessero condotto al processo di genesi delle *Operette*. A questa indagine è dedicata la seconda sezione della tesi (*Tracce di una presenza assente*), articolata in due diversi capitoli. Il primo ("Dai *Puerilia* agli scritti eruditi: citazioni e fonti") raccoglie i risultati della mappatura delle occorrenze del nome Platone e delle citazioni da testi platonici nella primissima produzione leopardiana, quella che va dalla composizione dei versi puerili (1809-1810) alla stesura degli scritti eruditi (1813-1815), passando per le *Dissertazioni filosofiche* (1811-1812) e il *Dialogo filosofico* (1812). Si tratta di un arco cronologico piuttosto breve ma estremamente significativo, tanto più perché finora mai incluso nella sezione del *corpus* leopardiano analizzato per stabilire la presenza e la rielaborazione di Platone. L'indagine qui condotta e, in particolare, l'*excursus* sulla produzione erudita, ha dimostrato, invece, che è proprio a questa altezza

cronologica che avviene il primo incontro diretto di Leopardi con il testo di Platone. Diversi anni prima di leggere i dialoghi nell'edizione di Ast, Leopardi aveva già sfogliato la cinquecentina posseduta nella Biblioteca paterna contenente *l'opera omnia* di Platone corredata dalla traduzione e dagli *argumenta* di Ficino. Del resto è questa l'epoca in cui il giovanissimo Giacomo si dedica alla traduzione della *Vita Plotini* di Porfirio per la quale si serve, oltre che dell'originale greco, della versione latina di Ficino, compiendo così un primo significativo passo in direzione dell'edizione di Platone che per prima consulterà. Secondo la ricostruzione presentata in questo lavoro, sarebbero state proprio le traduzioni dal greco realizzate nel corso del 1814 a mettere Leopardi sulle tracce del testo di Platone. In particolare sarebbe stata la voce 'Platone' dell'*Esichio Milesio*, una raccolta biossografica che Leopardi tradusse e commentò, a suggerire la consultazione di un passo del *Fedro*, probabilmente il primo testo platonico con cui il giovane Giacomo si confrontò. Di tale consultazione resta traccia nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, opera alla quale è stata dedicata una parte consistente di questo secondo capitolo. Si sono, invece, escluse dal novero dei testi analizzati in questa sezione tanto la *Vita Plotini* quanto l'*Esichio Milesio* per due ordini di motivi: *in primis* perché si è scelto programmaticamente di non includere anche le traduzioni nel *corpus* dei testi in cui realizzare la mappatura di occorrenze del nome Platone e di citazioni dei dialoghi (peraltro che la *Vita Plotini* e l'*Esichio Milesio* contenessero riferimenti a Platone non era neppure necessario verificarlo); *in secundis*, poiché gli elementi di queste traduzioni che si sono rivelati più interessanti ai fini della ricerca qui svolta sono stati ampiamente tesaurizzati negli ultimi due capitoli della tesi, concepiti come percorsi diacronici che, compiuti nel segno di Platone, partono da spunti tematici rinvenibili già negli scritti eruditi per verificarne la persistenza e lo sviluppo all'interno dell'officina leopardiana, fino a giungere alle *Operette*. Nel secondo capitolo (il primo della seconda sezione) si è preferito, invece, mappare unicamente le occorrenze e le citazioni che risultavano essere il frutto di una personale rielaborazione di varie tipologie di testi letti (manuali scolastici, enciclopedie dell'antico, raccolte biografiche e/o dossografiche) e che, come tali, erano in grado di testimoniare quali fossero gli strumenti bibliografici di cui Leopardi si era servito nella sua primissima formazione per documentarsi sulla filosofia platonica e più in generale sul mondo antico. Solo un'analisi così condotta poteva dare conto della gran mole delle fonti

secondarie, abilmente occultate da Leopardi, dalle quali sono prelevate notizie e citazioni relative ai molti testi e autori a cui il giovane Giacomo non intende rinunciare a fare riferimento, anche quando non possiede le opere in biblioteca e non può dunque controllarle. Talune di queste fonti secondarie diventano, già a quest'altezza cronologica, filtri interpretativi che imprimono un segno profondo e duraturo sulla formazione filosofica di Leopardi orientandone gli orizzonti speculativi ed esegetici futuri. Manuali scolastici e testi di apologetica, in questa fase, non solo consentono di conoscere i testi degli ideologi o degli illuministi, ivi riportati per essere confutati, ma forniscono schemi interpretativi e strutture di pensiero che continueranno a permeare la memoria scritturale di Giacomo ancora per molti anni. Così pure nella polifonia dei testi enciclopedici sei e settecenteschi e nelle raccolte biodossografiche antiche, costituite di voci e prive di un filo narrativo univoco, si potranno cercare le tracce del modo leopardiano di costruire le sue opere future, che molto dovranno a queste tipologie testuali non solo sul piano del contenuto (a questi volumi Leopardi continuerà a riferirsi ancora nelle pagine dello *Zibaldone* e nei molti paratesti che accompagnano *Canti* e *Operette morali*) ma anche su quello della forma.

Per queste e varie altre ragioni di cui si darà conto nel corso del lavoro si è scelto di dare grande spazio agli scritti eruditi, sui quali per lungo tempo ha gravato un pregiudizio che non ne ha consentito una scrupolosa auscultazione.

Il capitolo successivo ("Il progetto di traduzione e le letture di Platone dal primo soggiorno romano alla collana dei *Moralisti greci*") vuole essere un completamento di questa sezione documentaria, puntando a ricostruire il progetto di traduzione fin dai suoi prodromi, rinvenibili in una fase contigua a quella della stesura degli scritti eruditi. Prima ancora di De Romanis, infatti, era stato lo zio Carlo Antici, già nel 1816, a invitare il nipote Giacomo, per il tramite di Monaldo, ad abbandonare gli autori antichi, a cui stava dedicando tempo e studio, per rivolgersi unicamente a Omero e Platone e proporre una nuova traduzione. Da una simile impresa, assicurava Antici, sarebbe venuta a Giacomo la fama che sperava di ottenere fuori di Recanati. La ricerca ha permesso di accertare il ruolo da protagonista svolto da Carlo Antici nella vicenda della traduzione di Platone non solo, come era già noto, nella fase che va dal primo soggiorno romano di Leopardi fino alla proposta di una traduzione antologica – avanzata proprio in una lettera allo zio del marzo 1825

– ma anche negli anni della formazione recanatese. A questa stessa epoca risale anche un altro documento (un autografo conservato alla Biblioteca Nazionale di Napoli con segnatura C. L. XV. 31), edito solo di recente, che testimonia l'effettivo interessamento di Giacomo per le nuove edizioni dei dialoghi platonici che nel frattempo uscivano nel resto d'Europa. E sarà proprio ad alcune di queste edizioni che Leopardi guarderà anni dopo quando, a seguito della proposta formulata da De Romanis, prenderà in considerazione l'ipotesi di tradurre tutti i dialoghi di Platone. Leopardi non si servì soltanto del testo stampato da Ast; accanto a questa edizione continuò a consultare, probabilmente anche mentre si trovava a Roma, la versione di Ficino con la quale aveva sviluppato una ormai lunga consuetudine. Tutt'altro che irrilevante, benchè poco considerato, si configura inoltre il fatto che alcuni dei dialoghi platonici segnati negli *Elenchi* tra le letture del 1823 non erano ancora stati pubblicati nell'edizione di Ast che sarà completata solo nel 1832. Leopardi dovette dunque cercarli in altre edizioni; trattandosi peraltro, in gran parte, di *spuria*, avrebbe avuto più facilità a trovarli tutti raccolti, insieme ai dialoghi autentici, in 'vecchie' edizioni, simili a quella che possedeva nella propria biblioteca, contenenti l'*opera omnia* del filosofo antico comprensiva anche dei dialoghi sulla cui paternità platonica si cominciava a dubitare.

Quando rinuncerà al progetto di traduzione integrale di Platone in favore di una scelta di passi, Leopardi continuerà a documentarsi – lo testimoniano gli scambi epistolari con Bunsen – sfogliando l'edizione platonica di Bekker e l'antologia preparata per le scuole francesi da V. Le Clerc. Un'analisi di quest'ultima, esplicitamente criticata in una lettera al Bunsen, ha consentito di comprendere meglio, per negazione, quali sarebbero stati i criteri di scelta e di traduzione adottati da Leopardi qualora fosse andato in porto il progetto della traduzione antologica.

Queste nuove acquisizioni derivano dell'adozione di uno sguardo sinottico, che ha sempre cercato di includere all'interno dello stesso campo visivo i diversi cantieri ai quali Leopardi lavorava contemporaneamente. In particolare, per il periodo analizzato, ovvero gli anni 1823-1827, si sono considerati come parte di un'unica officina due progetti complementari,

sebbene opposti per finalità e metodi, da un lato le *Operette morali* e dall'altro la collana dei *Moralisti greci*.¹³

Questo criterio ha condotto, conseguentemente, a inserire entro un'unica rete molte letture leopardiane permettendo così di rivelare interconnessioni significative. Un caso esemplare in questo senso è rappresentato dai dialoghi che Leopardi, sulla scorta di autorevoli filologi settecenteschi, attribuisce ad Eschine socratico, e che però legge anche nell'edizione platonica ficiniana già più volte menzionata. Tali dialoghi, infatti, erano tradizionalmente compresi all'interno del *corpus* platonico tra gli *spuria*; della loro autenticità, infatti, si dubitava fin dall'antichità. La fascinazione per i dialoghi spuri assume un diverso valore se accostata a quella per i *logoi sokratikoi*, alla cui tradizione fanno capo anche i dialoghi di Eschine socratico. Se si inseriscono poi queste letture nell'asse cronologico ricostruibile attraverso la verifica incrociata di *Elenchi di letture*, *Epistolario* e *Zibaldone*, si comprende che, proprio mentre Leopardi è impegnato in una lettura più organica di Platone, continua ad essere attratto da una forma dialogica che, più che alla tradizione propriamente platonica, andrebbe ricondotta a quella socratica. Accanto a questa linea, è possibile individuarne un'altra, per certi versi opposta alla prima, quella delle letture di tradizione latamente platonica entro cui rientrano autori di tradizioni ed epoche diverse: quelli che noi oggi definiremmo neoplatonici, i Padri della chiesa, fino a giungere al 'platonichissimo' Plotone. Queste letture sono utili a spiegare come in Leopardi si sia alimentata la persuasione, già radicata negli anni della prima formazione, dell'intima saldatura tra platonismo e cristianesimo poi oggetto di molte riflessioni zibaldoniane. Inserendo la genesi delle *Operette* in questo quadro di riferimento si comprende che l'apostrofe a Platone pronunciata da Plotino nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* non è soltanto un'accusa rivolta al nascente movimento spiritualista, ma anche l'esito di un percorso autonomo di letture che aveva condotto Leopardi a considerare platonismo e cristianesimo come due tradizioni contigue, e per molti versi perfettamente sovrapponibili.

¹³ Un fondamentale sussidio, in questa direzione, è costituito dall'edizione critica dei *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827* di Leopardi realizzata da Franco D'Intino che per primo adotta tale prospettiva ermeneutica, conferendo al progetto dei *Moralisti greci* una fondamentale rilevanza all'interno della produzione leopardiana nel suo complesso e più nello specifico segnalando il nesso strettissimo che lega questo progetto alle *Operette morali*, per cui si veda F. D'Intino, Introduzione, in G. LEOPARDI, *Volgarizzamenti in prosa (1822-1827)*, ed. critica a cura di F. D'Intino, Marsilio, Venezia, 2012, pp. 31-180.

I tratti che costituiscono il profilo del Platone di Leopardi, pertanto, sono la risultante non della sola lettura dei dialoghi ma della contaminazione di una serie di testi, molti dei quali prima di (e piuttosto che) essere annoverati tra le fonti andrebbero considerati alla stregua di filtri interpretativi in grado di orientare l'esegesi leopardiana, soprattutto in riferimento ad alcuni autori antichi e, dunque, di spiegare l'origine e il radicarsi di alcuni schemi largamente utilizzati nello *Zibaldone*.

La questione dei filtri si è imposta, infatti, con maggior forza per ricostruire il profilo del Platone di Leopardi così come emerge dalle pagine dello *Zibaldone*; a questo specifico obiettivo è stato dedicato il quarto capitolo ("Tra favole e idee innate, tra mania e astrazione, il volto duplice di Platone nello *Zibaldone*"). Per navigare all'interno dello *Zibaldone* alla ricerca del Platone di Leopardi si è scelto di compiere un percorso inedito: si è dapprima tentato di delineare i tratti costitutivi dell'interpretazione del filosofo antico servendosi unicamente dei passi rubricati da Leopardi sotto la voce 'Platone' nell'*Indice* dello *Zibaldone* realizzato nel 1827. Seguendo tale traccia si ha, però, la sensazione di finire vittime di una sorta di depistaggio d'autore: dai passi raccolti sotto quella voce rimangono infatti quasi del tutto escluse le diverse pagine zibaldoniane in cui la confutazione del sistema delle idee innate, argomentata su basi sensistico-empiristiche già a partire dal 1821, sembra rendere impossibile qualsiasi forma di conciliazione con la filosofia di Platone.

Sono inclusi, invece, quei luoghi in cui Platone sembra essere stato eletto a modello di stile, di lingua filosofica, di profondità ineguagliabile. Qui la distanza che altrove pare incolmabile si accorcia sensibilmente, al punto da sembrare possibile finanche una conciliazione. Emerge, se non altro, il tentativo di salvare Platone dalle derive cui era stato esposto nella modernità: per svincolare la filosofia platonica dall'*astrazione* e dall'*analisi*, elementi ai quali Leopardi stesso l'aveva associata, la si accosta piuttosto al delirio, alla mania in cui il Socrate del *Fedro* aveva individuato lo stato più proprio del filosofo. Non all'*astrazione*, dunque, ma alla capacità di guardare le cose come da un luogo alto, Leopardi attribuisce «una straordinaria facoltà di generalizzare» (*Zib.* 3270), individuando nella sublimazione di tale esperienza di visione una versione secolarizzata, e non scissa dalla corporeità, della contemplazione di cui parla Platone in *Fedro* e *Fedone*.

Mappando la presenza di Platone nel complesso dello *Zibaldone*, ne emerge dunque una figura ambigua, duplice; quella di un filosofo che si colloca su una

soglia e, come tale, partecipa tanto dell'antico quanto del moderno, costringendo le già mobili categorie leopardiane a sempre nuovi assestamenti. La definizione di una tale natura, ambigua e duplice, si è rivelata fondamentale per comprendere il ruolo avuto da Platone nella genesi del libro morale leopardiano; nel quale, infatti, se da un lato emerge la fascinazione per un autore che era riuscito nell'impresa di creare una superiore fusione di poesia e filosofia, dall'altro emerge invece la severa critica ad un sistema filosofico che Leopardi non esita a ritenere dannoso per l'uomo. Di entrambi questi aspetti si è tentato di dare conto negli ultimi due capitoli della tesi, specificamente dedicati alle *Operette*.

Non si è potuto prendere in esame il libro nel suo complesso; si è scelto di concentrarsi su due soli testi, *l'Elogio degli uccelli* e il *Dialogo di Plotino e di Porfirio* che fanno da filo conduttore rispettivamente del quinto e del sesto capitolo. Attorno a queste due *Operette* si è però creata una costellazione di altri testi utile a seguire lo sviluppo di alcuni temi all'interno dell'intero libro. In entrambi i capitoli finali si è quindi tentato di proporre un percorso diacronico che affonda le sue radici negli scritti eruditi per giungere fino alle *Operette*. Cercando di prescindere da schemi interpretativi predeterminati, si è fatto in modo che fossero sempre i risultati via via raggiunti nel corso della ricerca a determinare il flusso espositivo (e da ciò deriva anche una certa disomogeneità tra i due percorsi disegnati).

I due capitoli che chiudono il lavoro mettono dunque di fronte a degli spiragli, dei varchi che si aprono molto precocemente nell'esperienza biografico-culturale di Leopardi, già all'altezza degli scritti eruditi; dei varchi che, se percorsi facendosi guidare dalla bussola-Platone, conducono fino al libro morale. Guardato in quest'ottica, il libro appare come l'esito di una stratificazione non solo di testi ideati e composti in momenti diversi, ma anche di motivi e temi che avevano attirato l'attenzione di Leopardi fin dalla sua prima formazione. Si è tentato pertanto di oltrepassare il limite della 'preistoria' delle *Operette* per spingersi molto più indietro al fine di delineare, almeno rispetto ad alcune questioni, una storia del pensiero leopardiano alla luce della 'funzione' Platone. Una 'funzione' che si è esercitata talvolta stimolando in Leopardi una volontà di assimilazione ai dialoghi, più spesso generando invece un moto di allontanamento. Tuttavia, anche quando il moto è stato orientato in direzione opposta a Platone, non si è mai interrotta quella

forma di interlocuzione che ha prodotto alcuni degli esiti speculativi più alti della riflessione leopardiana.

Osando si potrebbe dire che è stato Leopardi stesso a iscriversi nella tradizione platonica, forse per verificarne la resistenza agli urti della modernità, o più probabilmente per sovvertirla dall'interno, mostrando l'insussistenza dei presupposti su cui questa si fondava. Sembrerebbe rivelarlo la scelta di celarsi dietro le controfigure di Amelio, Plotino e Porfirio, filosofi platonici ai quali Leopardi affida dei discorsi che sembrano muovere proprio da alcuni spunti di riflessione suggeriti dalla lettura dei dialoghi e in particolare di *Fedro*, *Fedone* e *Gorgia*, rispetto ai quali è stato possibile individuare dei riscontri testuali puntuali sia all'interno dell'*Elogio degli uccelli* che del *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. Dunque, è *in primis* per tale ragione che si è scelto di limitare l'analisi a questi due soli testi; il criterio che ha orientato una selezione tanto restrittiva, infatti, è stato quello di considerare quale ideale risposta ai dialoghi del filosofo antico primariamente quelle *Operette* in cui a parlare (o a scrivere, è il caso dell'*Elogio*) erano chiamati dei filosofi interni alla tradizione platonica.

Da questo novero si è scelto di escludere i *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* poiché, in questo caso, la controfigura leopardiana non è un filosofo platonico ma un filosofo socratico e le due tradizioni, nella rielaborazione leopardiana, non sono sempre sovrapponibili ma, al contrario, spesso si rivelano opposte tra loro. Nell'ottica di Leopardi, infatti, la tradizione platonica è tutta volta al metafisico; l'altra, quella socratica, è invece orientata in direzione di una morale pratica. Mentre alla prima Leopardi risponde polemicamente nelle (e con le) *Operette morali*, della seconda si serve quale guida per progettare la collana di traduzioni che dovranno confluire all'interno dei *Moralisti greci*.¹⁴ La spinta socratica che anima il progetto delle *Operette*, almeno all'altezza del 1823 – se è vero che a questo anno debba farsi risalire il famoso foglietto di appunti sul quale Leopardi segnò dei titoli che, almeno in parte, preludono ai testi che poi confluiranno nel libro –, sembra progressivamente esaurirsi per essere poi dirottata sull'altro progetto al quale Leopardi avrebbe lavorato in modo complementare rispetto alle *Operette*. Sebbene Ottonieri presenti alcuni tratti riconducibili alla descrizione che di Socrate fa Alcibiade alla fine del *Simposio* platonico, il personaggio leopardiano appare tutto dedito ad un

¹⁴ Adotto qui di nuovo un quadro interpretativo proposto per la prima volta da F. D'Intino.

socraticismo che non è neppure quello del Socrate storico ma che assomiglia di più a quella «misura socratica»¹⁵ a cui Leopardi avrebbe adattato le filosofie ellenistiche.¹⁶ Ottonieri non si pone in dialogo con Platone ma considera quel dialogo come già concluso; è un socratico che si colloca dopo Socrate e dopo Platone, ben al di là della frattura che separa antichi e moderni. Definitivamente deposte le armi della speculazione metafisica, cerca di guardare dritto davanti ai piedi per evitare l'abisso, per evitare di cadere deriso in un fosso come il Talete del *Teeteto*, in un episodio ricordato e commentato da Leopardi in *Zib.* 490-491.¹⁷

È paradossalmente proprio in questo cambio di passo, in questo nuovo orientamento dello sguardo che va cercata quella 'funzione' Platone a cui si alludeva e che, in prima istanza, viene esercitata nel tentativo di conservare l'etica, distruggendo la metafisica. Non è *con* Platone che Leopardi intende compiere una simile operazione ma *contro* di lui; eppure è con gli strumenti (tanto speculativi quanto formali) che Platone stesso gli ha fornito che può tentare di combattere questa battaglia. Una battaglia dalla quale Leopardi sa di uscire vinto; almeno da un punto di vista teorico è al suo antagonista che spetta la vittoria. Per quanto, infatti, Leopardi tenti a più riprese, in particolare nell'arco temporale che va dal primo soggiorno romano al '32, di uscire dallo schema della filosofia tradizionale, platonica (ma potremmo dire anche aristotelica e cristiana), per cui non può darsi un'etica senza metafisica, faticherà a perseguire un tale scopo, scontrandosi con la difficoltà di elaborare un 'sistema' alternativo a quello platonico, in grado di 'superare' quest'ultimo ma, al contempo, altrettanto capace di sussumere i diversi ambiti del sapere. Un'etica svuotata degli assoluti che orientano l'agire umano, il bene, il bello, la virtù, la giustizia – i fantasmi che popolano la *Storia del genere umano* – non ha ragion d'essere. Tuttavia è proprio in questo tentativo fallito di allontanarsi da Platone che va riconosciuto il debito più grande che Leopardi contrae con il filosofo antico.

Se guardate in quest'ottica, le *Operette* diventano la specola privilegiata per riflettere la dimensione della catastrofe che segue alla dissoluzione dei valori

¹⁵ L'espressione è di nuovo di S. TIMPANARO, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, p. 173.

¹⁶ Su Ottonieri-Socrate come maschera di Giacomo si veda F. D'INTINO, *L'immagine della voce*, e in particolare le pp. 120-128.

¹⁷ Su questo passo dello *Zibaldone* si veda F. D'INTINO, *Il funambolo sul precipizio. Leopardi verso Montaigne*, «Critica del testo», XX, 1, 2017, pp. 179-217.

assoluti e delle ragioni della loro necessità. Una dissoluzione decretata come già avvenuta nelle pagine zibaldoniane dell'estate del 1821 che costituiscono, anche queste, la 'preistoria' delle *Operette*, il presupposto teorico senza il quale diviene impossibile spiegare l'istanza fondamentale del libro filosofico leopardiano. Le prose raccolte a partire dal 1824 restituiscono l'immagine dei danni prodotti da quella catastrofe, misurandone l'entità nella fase in cui la devastazione dal piano metafisico si trasferisce a quello morale.

In molti si sono interrogati su quell'eloquente aggettivo 'morali' che completa il titolo scelto da Leopardi; se si guarda alle *Operette* nella prospettiva di un dialogo ininterrotto con Platone, si dovrà concludere che 'morali' significa prima di tutto 'non metafisiche'. Si finirà però così in un altro dei paradossi leopardiani: come può considerarsi non metafisico un libro che per volontà e dichiarazione dello stesso autore voleva essere «di argomento profondo e tutto filosofico e metafisico»?

In questo paradosso, in questa volontà di Leopardi di scrivere *ancora* un libro metafisico, dopo e nonostante la caduta degli assoluti, pur avendo recisamente negato la metafisica intesa in senso tradizionale, risiede la necessità di guardare anche a Platone per spiegare, almeno in parte, le *Operette morali*.

PRIMA PARTE

La ricezione di Platone in Italia prima di Leopardi

Prima di indagare la presenza di Platone in Leopardi e l'influenza che i dialoghi ebbero sulla genesi delle *Operette morali*, occorre valutare quale fosse la circolazione dei testi e, conseguentemente, quale il grado della conoscenza del filosofo nel tessuto culturale italiano tra XVIII e XIX secolo. Una tale ricognizione si rende necessaria al fine di inserire la lettura che di Platone propone Leopardi all'interno del più ampio contesto di ricezione dei dialoghi platonici in un arco di tempo piuttosto ampio e, però, ancora poco indagato in tale prospettiva.

La 'riscoperta' di Platone, avvenuta tra XV e XVI secolo ha assorbito quasi del tutto l'interesse degli studiosi che, per valutare l'entità del fenomeno, lo hanno prevalentemente messo in relazione al quasi totale oblio nel quale i dialoghi platonici erano sprofondata lungo tutto il Medioevo. All'indagine sulla circolazione del testo in età medievale non ha fatto seguito, però, una parallela analisi delle concrete possibilità di fruizione delle opere di Platone nel lungo periodo che separa l'unico volgarizzamento completo dell'intero *corpus* dei dialoghi di epoca moderna, quello realizzato ai primi del Seicento da Dardi Bembo, dalle versioni di Ferrai, Bonghi e Acri susseguitesesi a partire dalla seconda metà dell'Ottocento.

L'analisi che qui si propone vorrebbe pertanto indagare in che modo fossero fruiti i dialoghi e quale fosse la loro diffusione negli ambienti non solo filosofici ma più in generale letterari e accademici della penisola. Raccogliendo la lezione di metodo offerta da *Il ritorno dei filosofi antichi* di Garin e le indicazioni di Hankins che, ne *La riscoperta di Platone nel Rinascimento*, dichiara programmaticamente di aver adottato non tanto il punto di vista «di uno storico della filosofia interessato ad una fase della tradizione platonica quanto quello di uno storico della cultura»,¹⁸ si valorizzeranno non solo i trattati filosofici, ai quali è stata dedicata minore attenzione, ma anche e soprattutto le traduzioni realizzate o progettate con l'insieme dei paratesti che le

¹⁸ J. HANKINS, *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale Superiore, 2009, p. 9.

accompagnano (dedicatorie, prefazioni, note, commenti) e le interpretazioni o riletture letterarie proposte. Il fine è quello di ricostruire, attraverso l'analisi di singoli casi, un quadro di riferimento entro cui collocare i diversi contesti di ricezione.¹⁹ L'estrema varietà di questi ultimi, spesso lontani tra loro nello spazio e nel tempo, è stato forse uno dei principali ostacoli alla realizzazione di uno studio complessivo.

L'analisi che qui si propone lungi dal voler rendere omogenei o ridurre a categorie troppo esemplificative i diversi modi di rileggere il testo di Platone, intende piuttosto concentrare l'attenzione sulla varietà dei 'riceventi' e sul peso specifico che questi assumono nella ricostruzione di una 'storia' delineata col fine precipuo di comprendere quale sia il ruolo di Leopardi entro il *Fortleben*, letterario prima ancora che filosofico, del maestro dell'Accademia. Non si tratta, pertanto, di stabilire se un dato autore sia stato 'platonico' o 'antiplatonico', come si è fatto fino a qualche tempo fa con lo stesso Leopardi, ma di valutare il ruolo che la lettura dei dialoghi, intesi come opere di alto valore letterario oltre che filosofico, può aver avuto nello sviluppo della "storia delle idee". A tal fine si intende coniugare lo studio della *Rezeptionsgeschichte* con quello della *Wirkungsgeschichte* dell'opera di Platone, in una fase in cui la carenza di edizioni e traduzioni aggiornate se, per un verso, è stata percepita da molti come una mancanza, non è tuttavia divenuta un ostacolo insormontabile alla fruizione del testo.

La ricostruzione di questo quadro permetterà, finalmente, di valutare il rapporto che Leopardi istituisce con Platone considerandolo in relazione ad altre esperienze di ricezione e non più in modo assoluto. Le pagine che seguono si propongono pertanto di allargare lo sguardo e rivolgerlo indietro,

¹⁹ Negli ultimi tempi i *receptions studies* hanno conosciuto una grande fortuna e, conseguentemente, anche una strutturazione critica che ne determina confini e aree d'interesse. In un volume dedicato alla ricezione dei classici, i curatori, esprimono, fin dall'introduzione cosa intendono per "receptions": «[...] the ways in which Greek and Roman material has been transmitted, translated, excerpted, interpreted, rewritten, re-imagined and represented», *A Companion to Classical Receptions*, a cura di L. HARDWICK e C. STRAY, Wiley-Blackwell, 2011, p. 1.

Per gli studi di ricezione, oltre all'analisi di carattere generale di H. R. JAUSS, *Estetica della ricezione*, Napoli, Guida, 2008, in relazione ai testi classici si vedano almeno C. MARTINDALE, *Reception*, in *A companion to the Classical Tradition*, a cura di C. KALLENDORF, Oxford 2007, pp. 297-310 e J. J. PORTER, *Reception Studies: Future prospects*, in *A Companion to Classics Receptions*, a cura di L. HARDWICK e C. STRAY, London, 2008, pp. 468-481. Si vedano anche i volumi *Classics and the use of reception*, a cura di C. MARTINDALE e R. F. THOMAS, Oxford 2006 e A. CADIOLI, *La ricezione*, Roma-Bari, 1998.

oltre che al circostante, e di fornire materiale utile per mettere a sistema il tentativo leopardiano con altri, precedenti o coevi, di leggere, interpretare o tradurre Platone al fine di istituire quei confronti necessari a individuare variabili e costanti.

Al termine di questo percorso sarà possibile apprezzare meglio quale sia l'effettiva portata di novità della lettura leopardiana e ancora più della rielaborazione del testo platonico compiuta all'interno delle *Operette morali*; a quel punto emergerà, spero con maggiore chiarezza, che la posizione assunta da Leopardi rispetto a Platone, sebbene rimanga problematicamente ambigua e (sempre) duplice, non reitera soltanto *topoi* cristallizzati ma è in grado di tracciare una via nuova.²⁰

²⁰ Una ricerca ulteriore da condurre, a partire da quella qui svolta, potrebbe riguardare la verifica dell'esistenza di eventuali letture di Platone orientate dallo sguardo leopardiano, una verifica che andrebbe condotta in particolare su quegli autori novecenteschi che conobbero lo *Zibaldone*.

CAPITOLO PRIMO

Per una storia della ricezione dei dialoghi di Platone in Italia (1700-1806)

Primi rilievi

quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur

Tommaso d'Aquino

1. QUALCHE NECESSARIA PREMESSA

Ripercorrere, sia pur solo per grandi linee, le tracce della presenza di Platone tra Settecento e primo Ottocento significa, innanzitutto, stabilire preventivamente quale Platone cercare.²¹ A tal proposito è doveroso fare alcune premesse.

È necessario dichiarare fin d'ora che la mia indagine non ha la pretesa di giungere a delle valutazioni di carattere squisitamente filosofico. Al contrario, questo sarà forse l'aspetto più trascurato: l'interesse della mia ricerca, infatti, non è stato orientato a ricostruire le discussioni prodottesi intorno all'opera platonica da parte di pensatori e filosofi; lo sguardo è stato rivolto piuttosto

²¹ Nel corso dei secoli Platone ha assunto volti diversi non sempre corrispondenti ad un'identità univoca. Più spesso è stato utilizzato in qualità di *auctoritas* relativamente ad una specifica questione filosofica. Ciò è stato possibile grazie alla molteplicità delle questioni trattate nei suoi dialoghi. Questi ultimi, peraltro, di volta in volta sono stati presi in considerazione anche come opere singole e decontestualizzate rispetto al *corpus* nel suo complesso. L'analisi di questa tendenza, tuttavia, esula rispetto ai confini della presente ricerca; si rimanda, pertanto, al volume di M. LANE, *Plato's progeny. How Plato and Socrates still captivate the modern mind*, London, Duckworth, 2001, ma gli studi in merito sono moltissimi al punto che anche circoscriverne una bibliografia sarebbe già compiere una precisa operazione di lettura e, conseguentemente percorrere una precisa strada interpretativa.

alla circolazione dei dialoghi e alla concreta possibilità della loro fruizione *in primis* in qualità di testi letterari. Pertanto il punto d'osservazione privilegiato è stato quello degli ambienti letterari e accademici. È qui, infatti, che nel corso del Settecento, già a partire dalla prima metà del secolo, si registra un rinnovato interesse per l'opera platonica, ritenuta non solo un mirabile esempio di prosa attica ma anche una valida guida morale da utilizzare a fini paideutici e ancora un compendio e, insieme, una testimonianza della sapienza a cui erano giunti gli antichi in ogni ambito dello scibile.

In secondo luogo, occorre ricordare che il tentativo di cercare un unico Platone che contenga in sé la molteplicità dei caratteri e dei temi oggetto dei dialoghi sarebbe vano, oltre che estremamente inopportuno. Come accortamente sostiene Vegetti, infatti:

I dialoghi platonici hanno attraversato, nella tradizione esegetica, percorsi diversi, hanno vissuto nella posterità vite diverse. C'è stata così una tradizione (cosmologica) del *Timeo*, ben presente per esempio nello stoicismo e nel Medioevo; una tradizione (spiritualistica) del *Fedone*, fra neoplatonismo e cristianesimo; una tradizione (abbastanza paradossalmente metafisica) del *Parmenide*, soprattutto in ambito neoplatonico; e c'è stata una tradizione separata ed autonoma del Platone politico, che è vissuta in modo relativamente isolato dalle altre.²²

Un quadro tanto eterogeneo rende problematica se non impossibile qualsiasi *reductio ad unum*.

Bisognerà, dunque, attendersi risultati diversi a seconda di quale immagine del filosofo si intende cercare o di quale aspetto della sua opera si intende mettere in luce, proponendosi fin dal principio, di scindere, là ove sia possibile, Platone dal platonismo o, meglio, dai platonismi. A tal proposito sarà opportuno, ancora una volta, tener presente il monito di Vegetti il quale, nel sottolineare la pluralità delle immagini di Platone che, nel corso del tempo,

²² M. VEGETTI, *Un paradigma in cielo*, Roma, Carocci, 2009, p. 170. In questo volume Vegetti ricostruisce la storia esegetica della *Repubblica* e più in generale del Platone politico focalizzandosi in particolare su Ottocento e Novecento e motivando le lacune di carattere cronologico che riguardano tutto l'arco di tempo che va dal Cinquecento al Settecento (seppure riconosca che sia ricco di discussioni intorno a Platone) con la scelta di concentrarsi su quelle interpretazioni storiografiche che influenzano più da vicino le attuali interpretazioni del filosofo.

si sono prodotte, diffuse e stratificate e nel distinguere le diverse forme di platonismo che da queste sono seguite, ricorda che:

parlare al singolare di un platonismo e di una tradizione platonica significa compiere un errore di metodo, perché comporta il privilegio storiografico di un punto di vista sistematizzante che è solo l'esito di una delle possibili opzioni esperite nell'ambito di un secolare lavoro ermeneutico complesso e intrinsecamente plurale.²³

Una tale affermazione è ancor più vera se calata in un contesto, quale quello del Settecento e del primo Ottocento italiano in cui la diversificazione degli ambienti culturali, determinata e accentuata dalla frammentazione politica, non consente di realizzare alcuna sistematizzazione. Quella che ne risulterà, sarà, pertanto, di necessità, un'immagine prismatica di Platone, che pure, tuttavia, come vedremo, viene spesso descritta per mezzo di *topoi* ricorrenti. Si tratterà, dunque, di analizzare di volta in volta singoli casi premurandosi innanzitutto di distinguere i tentativi di traduzione da quelli di interpretazione.

Nel lungo arco di tempo che va da Ficino a Schleiermacher e che, dunque, separa due fondamentali paradigmi ermeneutici – derivati entrambi da una monumentale operazione di traduzione – si possono individuare solo tentativi monchi e parziali, ancora non maturi per scalzare il precedente paradigma né tantomeno per anticiparne l'altro che di lì a poco si sarebbe imposto.

Dati questi due poli ermeneutici, è necessario stabilire i confini cronologici entro cui si muoverà la ricognizione che qui si presenta: dal momento che obiettivo precipuo è quello di storicizzare la lettura di Platone fatta da Leopardi per inserirla all'interno del contesto di studi entro il quale è maturata, la ricerca non andrà oltre gli anni '20-'30 dell'Ottocento, che vedono il nascere e l'estinguersi del progetto leopardiano di traduzione dell'intero *corpus* platonico. Se ci spingessimo oltre, scopriremmo che, dopo questo termine cronologico, l'interesse per Platone va crescendo anche in Italia, come negli altri paesi d'Europa; ciò si evince *in primis* dall'incremento del numero delle traduzioni e dalla più diffusa ambizione tra gli autori delle traduzioni di

²³ M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone. Lezione 15: Platonismi* in «I Classici del pensiero». Platone 2 voll., Milano, Mondadori, 2008, vol. I, p. 990.

restituire tutti i dialoghi del filosofo e non solo una scelta di questi o un'antologia di brani.²⁴

Il mutamento di prospettiva che si registra è dovuto certo ad un mutamento di sensibilità nei confronti del mondo classico, analizzato con sempre nuovi e più validi strumenti man mano che ci si inoltra nell'Ottocento: è proprio in questo secolo, infatti, che la filologia classica riceve nuovo vigore e si dota di un metodo che ha sempre più l'ambizione di divenire scientifico.²⁵ Ma non è certo questa la sola ragione: entro il termine cronologico stabilito, che lega, in un'ideale continuità, i primi due-tre decenni dell'Ottocento a tutto il secolo precedente, diversi fattori impediscono di avvicinarsi a Platone (così come a molti altri autori antichi che noi oggi consideriamo "classici") in modo diretto e scevro da sovrastrutture. Una prima fondamentale ragione è di ordine, potremmo dire, strutturale e ha a che fare con la più generale critica che l'Illuminismo muove a qualsiasi sistema che preveda l'esistenza di idee innate e di assoluti.²⁶ Platone, in quanto considerato padre di tutti questi sistemi, e, in quanto oggetto, nel corso dei secoli, di interpretazioni che ne avevano accentuato la propensione metafisica a discapito di tutti gli altri ambiti della sua ricerca, era percepito come la massima autorità da distruggere.

Un'ulteriore ragione ha invece a che fare, più che con l'autore in sé e con la sua opera, con il pubblico dei potenziali lettori. L'obiettivo è pertanto quello di fornire una panoramica delle traduzioni e interpretazioni di Platone lungo

²⁴ Si tratta in realtà di un dato passibile di una duplice lettura: l'aumentare del numero delle traduzioni, infatti, se da un lato consente una più ampia diffusione del testo dell'autore classico in questione e risponde ad una crescita dell'interesse e, dunque, della domanda, dall'altro segnala l'esigenza di fruire del testo in italiano. Una tale esigenza, a sua volta, indica da un lato il progressivo estinguersi dell'autorità attribuita alle versioni latine degli autori greci, particolarmente importante nel caso di Platone, ma denota, allo stesso tempo, una difficoltà con il testo greco. Per una panoramica delle traduzioni di Platone tra seconda metà del Settecento e Ottocento si consulti F. M. FALCHI, *Traduttori dal greco in Italia 1750-1900*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2017: nuovo e utilissimo strumento bibliografico (che, tuttavia, in quanto tale si limita ad un elenco ma non entra nel merito delle singole traduzioni).

²⁵ Si veda almeno L. D. REYNOLDS-N. G. WILSON, *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, Editrice Antenore, 2016.

²⁶ Sarà infatti proprio la critica all'innatismo, come vedremo, a provocare un primo quasi irreparabile allontanamento di Leopardi da Platone e da ciò che questo autore rappresenta ai suoi occhi. Tuttavia questa cesura, prima così netta, si sfalda via via che Leopardi si avvicina al testo platonico in modo diretto. Dopo aver letto i dialoghi, cambierà la sua prospettiva: in prima istanza ne apprezzerà lo stile e la forma ma ne svilupperà anche alcuni spunti all'interno delle *Operette* come si cercherà di dimostrare.

questo arco cronologico e, insieme, quello di illuminare, anche se solo con tenui bagliori, il modo in cui un'intera epoca ha assorbito e restituito ciò che per noi è un "classico".

Come icasticamente suggerisce la citazione da Tommaso d'Aquino posta in *esergo* ("ogni cosa è ricevuta secondo il modo di ricevere del ricevente"), fare una storia della ricezione è, prima ancora che comprendere l'autore ricevuto, comprendere il contesto che lo riceve, le motivazioni intrinseche di una interpretazione o rilettura e, dunque, attraverso la stratificazione di significati che vengono a depositarsi su un testo, l'insieme delle letture possibili e delle significazioni che un'epoca può conferire a qualcosa che viene da un altro tempo, da un altro spazio e che, tuttavia, ancora parla, di cui ancora si sente risuonare l'eco. Si tratta dunque di ricostruire, attraverso la storia della ricezione

la storia dei diversi "come" e "dove" quel testo ha generato altri testi, altre idee. E di rintracciare la cultura stessa di quei "come" e "dove", le nuove e diverse forme comunicative, i canali di trasmissione, fino a giungere a usare quel testo non più per approfondirne la natura, le intenzioni dell'autore, il "messaggio" di partenza, ma facendone un reagente, una cartina di tornasole per verificarne l'impatto nei nuovi contesti. Insomma, una storia del ricevente, più che del – o accanto al – ricevuto.²⁷

Nel caso qui preso in esame l'analisi è complicata dal fatto che si tenterà di ripercorrere la storia della ricezione di un testo in un'epoca in cui questa non è coincisa con la sua fortuna. Al contrario, spesso le tracce di questa presenza sono tanto deboli che a costituire un dato diventa l'assenza di Platone, o meglio di un certo Platone. Spesso, poi, la presenza si registra in negativo più che in positivo sia in termini di opinione in merito all'autore antico, individuato, come accade del resto nello stesso Leopardi, quale oggetto di confutazione, sia in termini di circolazione: nessuna nuova edizione o traduzione, molti tentativi falliti di restituire l'intero *corpus* dell'autore che, (solo) in pochi, avrebbero potuto leggere nella sua forma originale.

Prima ancora che interrogarsi su quale Platone cercare sarà dunque opportuno, se non necessario, rivolgere l'attenzione al pubblico dei possibili

²⁷ L. SPINA, *Il futuro della ricezione dell'antico*, «Status Quaestionis», 8, 2015, p. 55.

lettori, per capire quanti fossero effettivamente in grado di leggere e capire il greco.

2. CENNI SULLO STUDIO DEL GRECO IN ITALIA TRA FINE XVII E INIZIO XIX SECOLO

Il principale ostacolo alla lettura e alla comprensione e, conseguentemente, alla diffusione dei testi degli autori antichi nel corso di tutto il Settecento e, in parte, anche nella prima metà dell'Ottocento, è la scarsa conoscenza della lingua greca.²⁸ Testimonianza fondamentale di tale sostanziale ignoranza è offerta dall'epistolario leopardiano. In più di una lettera Leopardi nota con sorpresa e dispiacere che anche nelle grandi città da lui visitate e, dunque, nei centri culturali più all'avanguardia dell'epoca, a conoscere il greco erano solo in pochi, anzi pochissimi.

La "disillusione" più grande arriva durante il primo soggiorno romano (1822-23). Giunto a Roma con la speranza di trovarvi un ambiente culturale fervido, ricco di iniziative e al passo con i più recenti risultati raggiunti dalla filologia d'oltralpe, il giovane Leopardi dovette ben presto ricredersi tanto che, in una delle prime lettere inviate al padre Monaldo, così descrisse gli uomini di cultura incontrati in questa città:

Secondo loro, il sommo della sapienza umana, anzi la sola e vera scienza dell'uomo è l'Antiquaria. Non ho ancora potuto conoscere un letterato Romano che intenda sotto il nome di letteratura altro che l'Archeologia. Filosofia, morale, politica, scienza del cuore umano, eloquenza, poesia, filologia, tutto è straniero in Roma, e par un giuoco da fanciulli, a paragone del trovare se quel pezzo di rame o di sasso appartenne a Marcantonio o a Marcagrippa. La bella è che non si trova un Romano il quale realmente possieda il latino o il greco; senza la perfetta cognizione delle quali lingue, Ella ben vede che cosa mai possa essere lo studio dell'antichità.²⁹

²⁸ Il dato riguarda, come si spiegherà meglio nel corso di queste pagine, in particolare il territorio italiano; in altre zone d'Europa, al contrario, è possibile registrare un notevole incremento della conoscenza della lingua greca e un grande fervore traduttivo e interpretativo. È il caso, per esempio, della Svizzera in cui proprio nel Seicento, cioè proprio mentre in Italia si andava perdendo le competenze acquisite nei due secoli precedenti, venivano realizzate importanti operazioni editoriali.

²⁹ *Epist.*, n. 486, vol. I, pp. 582-585, si veda in particolare p. 584; la lettera, indirizzata al padre Monaldo, è datata Roma 9 dicembre 1822. Dello stesso tono la lettera scritta, il 27 giugno 1823,

E pochi giorni dopo, a conferma di quanto già qui espresso, scrive al fratello Carlo:

L'Antiquaria messa in cima del sapere umano, e considerata costantemente e universalmente come l'unico vero studio dell'uomo (...) letterato e antiquario, in Roma è perfettamente tutt'uno. S'io non sono antiquario, s'intende che io non sono letterato, e che non so nulla³⁰

Queste opinioni sono quelle di uno studioso che aveva già una visione matura della filologia e che aveva conosciuto non la Roma dei grandi antiquari, quali Gaetano Marini ed Ennio Quirino Visconti, ma, quella dei loro epigoni, ed è forse anche a questa ragione, sulla scorta di Timpanaro, che va attribuito un così severo giudizio.³¹

Tuttavia, queste testimonianze fotografano una situazione incancrenitesi nel tempo: nel corso di tutto il Settecento lo studio dell'antico si era concretizzato nell'antiquaria più che nella filologia, nell'osservazione e nella classificazione di cocci e rovine più che nella lettura e nell'analisi dei testi.

Leopardi denuncia così la sua estraneità rispetto ad una tradizione di studi, impostasi nel Settecento ma ancora attiva, soprattutto a Roma tra gli anni '20 e '50 dell'Ottocento: individua nella mancanza di *institutio* il difetto

dunque solo qualche mese più tardi, al Melchiorri: «Conosco di aver fatto molto male a voler pubblicare quelle Osservazioni [alla «Cronaca» di Eusebio] in Roma, dove, fuori dei sassi, non si capisce altro» *Epist.*, n. 570, vol. I, pp. 727. Sul periodo romano e sui letterati che Leopardi incontrò, si veda N. BELLUCCI, *Giacomo Leopardi e i contemporanei. Testimonianze dall'Italia e dall'Europa in vita e in morte del poeta*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1996, e in particolare il cap. I, *Attraverso lo Stato della Chiesa. Percorsi in area classicista*. Più in generale sulle personalità conosciute e incontrate da Leopardi e su quanti animavano il panorama culturale del periodo oltre a P. TREVES, *Lo studio dell'antichità classica nell'Ottocento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962 (vol. 72); si veda S. TIMPANARO, *Aspetti e figure della cultura ottocentesca*, Pisa, Nistri-Lischi, 1980.
³⁰ *Epist.*, n. 474, vol. I, pp. 593, la lettera è inviata da Roma al fratello Carlo e datata 16 dicembre 1822.

³¹ S. TIMPANARO, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Roma-Bari, Laterza, 2008⁴, p. 65. Di diverso avviso Canfora, che pure però in accordo con Timpanaro nota l'assenza di filologia formale: «L'Italia del primo Ottocento è caratterizzata da una grande antiquaria: basti pensare a nomi quali Bartolomeo Borghesi e Celestino Cavedoni; e anche da un fitto tessuto di studi antiquari di varia qualità, che costituiscono la base, il contesto e il terreno su cui spiccano le grandi personalità di rinomanza europea, qual è appunto il Borghesi. Quello che appare, per lunga latitanza, quasi del tutto carente è la «filologia come studio storico e restauro di testi».» L. CANFORA, *Gli studi di greco in Italia nel primo Ottocento: la ricezione di K. O. Müller*, in ID., *Le vie del classicismo. 2. Classicismo e libertà*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 115.

principale degli ambienti eruditi romani nei quali la tendenza era piuttosto ad affastellare che ad interpretare criticamente i materiali. Qui infatti, alla scarsa conoscenza delle lingue classiche e in particolare del greco, si aggiungeva l'ignoranza pressoché assoluta di stile e di metrica.

La delusione, in questo senso, è destinata ad approfondirsi quando Leopardi incontrerà i letterati anche di altri centri culturali italiani tanto da doversi ricredere che Roma, come scrive al Bunsen, rispetto a Bologna e Milano, appare:

[...] una Lipsia a paragone di queste città e di tutta l'Italia superiore. La filologia è nome affatto ignoto in queste parti, e d'appena, con grandissima difficoltà, si possono trovar classici greci in vecchie ed imperfettissime edizioni. In tutta Bologna, città di 70 m. anime, si contano tre persone che sanno il greco, e Dio sa come.³²

E l'anno dopo da Firenze Leopardi scrive al Niebuhr:

Ella non ignora, Pregiatissimo Signore, il misero stato, anzi la intera nullità, delle scienze filologiche in Italia. Mancando affatto di libri di questo genere, trovando questi studi totalmente ignoti e sgraditi al nostro pubblico, obbligato anche da una debolezza estrema di nervi a risparmiare al possibile i miei occhi, e a contentarmi di pochissima lettura; le confesso che, quantunque di malissimo grado, mi son ridotto a rinunciare quasi affatto alla filologia. [...]

Noi abbiamo qui nella Biblioteca Laurenziana il Canonico Bencini e l'Abate Morelli, che si occupano di collazioni di codici greci. Non ardisco rispondere delle loro capacità, ma essi sono assolutamente i soli in Firenze, che potrebbero e vorrebbero incaricarsi di simili collazioni per servizio della sua nuova edizione de' Bizantini. Dico questo per rispondere alle interrogazioni che il Sig. Cav. De Bunsen mi ha fatte per di Lei commissione. A Ravenna non conosco onninamente alcuno che fosse abile a copiare gli Scolii di Aristofane. La scienza del greco in quella città è tanta, che quando mi fu presentato quel codice, e mi videro leggere francamente quel bellissimo carattere del 10. Secolo, tutti gli astanti si guardarono in viso, e furono sorpresi come di un miracolo."³³

³² *Epist.*, n. 831, vol. I, pp. 1063-1065 (qui si cita da pp. 1064-5) Bologna, 1 Febbraio 1826.

³³ *Epist.*, n. 1147, vol. II, pp. 1389-1390.

Leopardi «philologiae inter Italos rarum ac splendidum lumen», come lo definì il Boissonade,³⁴ coglie un nodo fondamentale della questione che è insieme causa ed effetto delle scarse competenze filologiche degli italiani: la mancanza di buone edizioni, l'assenza di studiosi in grado di approntarle e di un metodo valido per costruirle. Tuttavia la carenza di buone edizioni non coincide con l'assenza *tout court* di testi classici, anzi proprio in questo periodo, vanno diffondendosi le traduzioni. Questo dato però conferma, piuttosto che negare, il quadro sin qui tracciato: se infatti l'incremento di produzione delle traduzioni segnala da un lato la crescente attenzione per i testi antichi, dall'altro è indicativo del sorprendente abbandono degli studi classici che rende impossibile al vasto pubblico una lettura diretta degli originali. Le traduzioni peraltro non sempre venivano condotte a partire dal testo greco, più spesso veniva utilizzata come base, e non solo come strumento di controllo o raffronto, la versione latina.³⁵

Leopardi fu tra i primi ad avere chiara consapevolezza del problema e a cercarne le cause, elaborando un'analisi che, a posteriori, risulta ancora valida: riconobbe che l'ostacolo fondamentale allo sviluppo di una solida tradizione di studi filologici fosse la scarsa conoscenza del greco che, nonostante il generale risveglio di interesse per la cultura classica, rimase appannaggio di pochi isolati specialisti; ma comprese anche, e questo con relativo anticipo rispetto ai suoi contemporanei, che il *deficit* più importante l'Italia lo aveva sviluppato nella critica del testo, la quale avrebbe dovuto prendere a modello quella che, in altri paesi, come la Germania, aveva dato già importanti risultati.

³⁴ Boissonade, *Anecdota Graeca*, IV, Parisiis 1832, p. 297 n. 3. Cito da S. TIMPANARO, *La filologia*, p. 179, che pone la medesima citazione anche in *esergo* al suo libro.

³⁵ Questa pratica doveva essere molto più diffusa di quanto si possa pensare se Michel' Angelo Giacomelli, tra i più dotti grecisti del Settecento scrive ad Algarotti in una lettera del/datata 15 marzo 1758: «Io non volea parere del numero di tanti che vantano greca letteratura, e fanno le loro versioni sulle traduzioni latine» e aggiunge che perché si comprendesse chiaramente che possedeva «qualche cosa di più che una leggiera tintura di lingua greca» nell'approntare la sua edizione del *Prometeo* di Eschilo, risalente al 1754, si era premurato di aggiungere delle note «che facessero univoca prova». F. ALGAROTTI, *Opere del Conte Algarotti. Edizione novissima*, XIII, Venezia 1794, p. 362. Su Giacomelli e le sue traduzioni dal greco, con particolare attenzione a quella da Aristofane, cfr. M. SONNINO, *L'Aristofane 'scomparso' di Michel' Angelo Giacomelli: ms. BCT 105-14 e ms. BUB 3566*, «SemRom» I, 2012, pp. 95-128; ID. *Michel' Angelo Giacomelli. Aristofane, I. Un capitolo ignoto della storia degli studi classici nella Roma del Settecento*, Quaderni di «SemRom», Roma, Quasar, 2018; per i progetti di Giacomelli di traduzione interpretazione di Platone si veda *infra*.

Una tale situazione gli apparve in tutta la sua chiarezza proprio durante il primo viaggio a Roma che, a dispetto di quanto egli stesso dichiara, fu un'occasione per approfondire gli studi e ampliare i propri interessi di ricerca. In questa città, infatti, per la prima volta ebbe la concreta possibilità di «parlare con i filologi tedeschi ivi presenti, consultare codici della cui importanza si era accorto fin dai tempi del lavoro su Giulio Africano, scambiare impressioni ed opinioni con altri intellettuali, ed affinare così i suoi strumenti conoscitivi».³⁶ Tuttavia, fu proprio questo viaggio, questa prima sortita fuori da Recanati, a dargli contezza delle proporzioni di quel fenomeno di decadimento degli studi classici che aveva già acutamente avvertito e descritto; a Roma, Leopardi può constatare lo stato di quasi totale abbandono in cui versava la filologia nel primo Ottocento in Italia «in contrasto stridente con i nuovi metodi di matrice 'scientifica', inaugurati da Wolf e proseguiti da Hermann, che facevano assurgere la filologia a vera e propria scienza esatta e sistematica, sulle tracce del lavoro già compiuto da filologi del calibro di Scaligero, Grotius, Heinsius, Bentley».³⁷

Del resto, come scrive Degani, Leopardi è stato, nella prima metà dell'Ottocento, «l'unico filologo italiano degno di questo nome, che avesse del greco una conoscenza solida e criticamente consapevole, non meramente umanistica. Egli fu in sostanza, pur senza maestri, un adepto di quella filologia formale, di tradizione illuministica che in Germania era giunta, con Gottrified Hermann, ai suoi più alti fastigi».³⁸

Oltre a Leopardi si potrebbero citare ben pochi nomi, quello di Amedeo Peyron, di Gaspare Garatoni³⁹ e di qualche altra personalità di spicco;⁴⁰ ma furono eccezioni, casi isolati che non ebbero mai a costituire una scuola né ebbero la forza di imporre un metodo valido al punto da essere proseguito con risultati proficui.

³⁶ C. O. TOMMASI MORESCHINI, *I Rhetores Graeci di Giacomo Leopardi: la Seconda Sofistica nella valutazione di un giovane filologo*, «Eikasmós», XIII (2002), pp. 343-373, p. 346; cfr. anche G. LEOPARDI, *Rhetores*, testo critico con introduzione e commento a cura di C. O. TOMMASI MORESCHINI, Pisa, Fabrizio Serra Editore, 2009.

³⁷ *ibidem*

³⁸ E. DEGANI, *Filologia e storia*, «Eikasmós», X (1999), pp. 279-314, p. 24.

³⁹ Per l'attestazione della stima che Leopardi nutriva per Garatoni si veda la lettera a Stella del 18 maggio 1825 (*Epist.*, n. 693, vol. I, pp. 887-891) e S. TIMPANARO, *La filologia*, cit., p. 151, n. 24

⁴⁰ Su quanti nel corso dell'Ottocento, in vario modo, con competenze e scopi diversi, si sono distinti nello studio delle materie classiche resta ancora imprescindibile il già ricordato P. TREVES, *Lo studio dell'antichità classica nell'Ottocento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962.

L'analisi compiuta da Leopardi induce a spostare il focus dell'attenzione sull'assenza di una tradizione filologica e permette così di allargare e di cercare con un processo a ritroso la causa del tramonto degli studi di greco in Italia, non nella mancanza degli insegnanti madrelingua ma piuttosto nella «fine del concetto di educazione umanistica, quale si era andato elaborando tra Quattro e Cinquecento.»⁴¹

Nello stesso frangente in cui Leopardi scrive le lettere qui esaminate, anche quanti si dimostrano più preoccupati e attenti all'arretratezza dell'Italia rispetto alle altre nazioni d'Europa, misurano il *deficit* in termini di carenze linguistiche, al punto che la discussione verte prevalentemente sulla circolazione di grammatiche e libri di testo. Tuttavia, sebbene queste analisi rimangano vincolate allo stretto respiro che le anima, non mancano di elaborare suggestive ricostruzioni storiche.

Questo sembra l'obiettivo di una recensione comparsa anonima sulle pagine di un volume della «Biblioteca italiana» nel 1829.⁴² Si tratta di una vera e propria analisi sulle cause del ritardo italiano in materia di studi classici condotta a partire dal pretesto della valutazione di tre grammatiche greche che erano state edite negli anni '20 dell'Ottocento: la grammatica greca del Matthiae volgarizzata da Peyron e pubblicata a Torino nel 1823; la grammatica regolare e metodica della lingua greca conforme al metodo di Burnouf e del Gretser edita a Venezia nel 1827; le *Congetture intorno al primitivo alfabeto greco* pubblicate a Lucca nel 1829 da Cesare Lucchesini.

Il discorso, fin dal principio, si concentra sull'assenza di buone grammatiche intesa come causa dell'impossibilità di mantener viva la conoscenza della lingua: l'arrivo dei sapienti sfuggiti alla rovina di Costantinopoli, se, da un lato, ha permesso agli italiani di sviluppare un primato tra Quattrocento e Cinquecento nello studio della lingua di Omero, dall'altro, ha prodotto il conseguente decadimento degli studi che, non

⁴¹ M. SONNINO *Michel'Angelo Giacomelli. Aristofane, I.*, p. 15.

⁴² Si tratta di una recensione anonima a tre grammatiche greche edite di recente: *Grammatica compita della lingua greca volgarizzata dal prof. Amedeo Peyron*, Torino 1823, dalla stamperia reale. Due volumi in 8°; *Grammatica regolare e metodica della lingua greca composta ed ordinata principalmente conforme al metodo di M. Burnouf ed alle istituzioni del prof. Gretsero*, Venezia 1827, per Francesco Andreola; *Congetture intorno al primitivo alfabeto greco, del marchese Cesare Lucchesini*, Lucca, 1829, presso la Ducale tip. Bertini. «Biblioteca italiana o sia Giornale di Letteratura, Scienze ed Arti», 1829 (Aprile, Maggio e Giugno), XIV, t. 54^o, pp. 64-84. Nel frontespizio al volume si legge, come di consueto, che il «Giornale» è «compilato da varj letterati».

essendo sostanziate da un metodo valido e conservati con adeguati strumenti, erano stati portati avanti per tradizione orale:

quando que' forestieri maestri cessarono, quell'idioma era tanto comune fra noi, che si pensò di poterlo imparare per tradizione piuttosto che per precetti. Quindi i nostri maggiori non attesero quanto sarebbe stato mestieri allo scriver grammatiche per ajuto de' giovani studiosi; e nelle età a noi più vicine, per mancanza di libri che presentassero sufficienti precetti, vennero meno in Italia i veri grecisti, cioè quei filologi i quali abbracciando col loro studio tutta la lingua dei Greci, sapessero intenderne ugualmente i prosatori e i poeti, le orazioni di Demostene e le commedie di Aristofane, la filosofia di Platone e la Genesi.⁴³

Ma gli scolari, non avendo avuto il supporto di una grammatica generale che gli consentisse l'accesso a tutti gli autori della letteratura greca e non solo a quelli proposti dai loro maestri (spesso infatti oggetto di studio era solo la Sacra Scrittura, talvolta a questa veniva affiancato Omero o Demostene), non erano in grado di leggere anche i testi

di Senofonte, di Luciano, di Pindaro (...). Così accadde della lingua greca quello che suole avvenir d'ordinario di tutti i beni di questo mondo: quanto meno ci era costato l'impararla, tanto meno abbiám saputo conservarcela; e per indolenza abbiám perduto quello che avevamo acquistato quasi senza fatica.⁴⁴

Le altre nazioni (principalmente l'Inghilterra e la Germania) che, invece, non ebbero il soccorso dei sapienti di Costantinopoli e che vollero emulare i traguardi raggiunti dagli italiani per

aprirsi la strada all'intelligenza degli antichi scrittori greci si crearono anche la scienza grammaticale di quel bellissimo idioma. Dai poemi di Omero sino ai frammenti degli ultimi greci, o prosatori o poeti, tutto fu letto e tradotto con incredibile diligenza commentato nell'Inghilterra e nella Germania; e quelle due nazioni si poteron ben presto dar vanto di possedere la cognizione enciclopedica della greca filologia.⁴⁵

Quella individuata dall'anonimo recensore è solo una delle modalità, utilizzate anche dalla critica successiva, di cercare le cause del fenomeno

⁴³ *Ivi*, p. 65.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 66.

finendo però per offrirne una visione troppo parziale. Questa analisi, infatti, per quanto si sforzi di leggere la situazione attuale, spostando vertiginosamente lo sguardo all'indietro per risalire alle radici dello scarso sviluppo di una scienza filologica che consenta di operare un'analisi autonoma (e laica) dei testi, compie un errore di prospettiva nel focalizzare l'attenzione sulla carenza di grammatiche. Non è tanto questo il punto nodale. Anzi, recenti studi hanno evidenziato che, a partire «dalla metà del Settecento si possono registrare segnali di una certa vivacità, in particolare proprio nel settore della manualistica»⁴⁶. Di un tale dato, in parte dovevano essere consapevoli gli stessi contemporanei se Peyron, presentando la sua traduzione con aggiunte personali della grammatica greca di Augusto Matthiae,⁴⁷ afferma che «Di Grammatiche greche l'Italia possiede tanti Elementi e Compendi, quanti il Cav. Cesare Lucchesini eruditamente enumera, e con finissimo discernimento giudica».⁴⁸ Lucchesini infatti, nella seconda parte della sua opera *Della illustrazione delle lingue antiche, e moderne e principalmente dell'italiana*,⁴⁹ quella relativa alle lingue antiche, fornì «un vero prezioso repertorio bibliografico ragionato»⁵⁰ e ricostruì un quadro di quella che doveva essere la circolazione delle grammatiche greche nel XVIII secolo.

Sebbene la produzione di nuovi strumenti per lo studio del greco rimanga ancora per lo più interna agli ambienti delle scuole dei gesuiti, sulla scorta di tali testimonianze, pur con la cautela del caso, vanno registrati dei segnali in controtendenza.

⁴⁶ F. ROSCALLA, *Greco che farne? Ripensare il passato per progettare il futuro. Manuali e didattica tra Sette e Novecento*, Pisa, ETS, 2016, p. 12.

⁴⁷ Questa grammatica anche da Foscolo era stata considerata la migliore come riferisce in una lettera scritta all'amico Scalvini nell'Ottobre 1824, cfr. *Epistolario* di Ugo Foscolo, Edizione nazionale, IX, 3009, pp. 472-4.

⁴⁸ A. PEYRON, *Prefazione* [pagine non numerate], in ID. *Grammatica compita della lingua greca di Augusto Matthiae volgarizzata con aggiunte da Amedeo Peyron*, Torino, Dalla stamperia reale, 1823, vol. I.

⁴⁹ C. LUCCHESINI, *Della illustrazione delle lingue antiche, e moderne e principalmente dell'italiana procurata nel secolo XVIII dagli italiani. Ragionamento storico, e critico*. L'opera edita a Lucca nel 1819 e poi, in una versione ampliata, nel 1826, è divisa in due volumi, intitolati rispettivamente *Della lingua italiana e delle altre lingue moderne d'Europa* e *Delle lingue antiche e delle altre moderne, che si chiamano orientali* (Lucca 1819; 2^a ed. ampliata *ibid.* 1826).

⁵⁰ F. ROSCALLA, *Greco che farne?*, cit., p. 13.

A Napoli la ripresa dello studio del greco deve essere datata «già agli inizi del secolo XVIII, se non agli ultimi decenni del XVII».⁵¹ Questo dato, secondo La Torraca, non può essere spiegato ricorrendo soltanto «alla demografia, che riconosce in Napoli una delle più popolose città del Settecento europeo. È evidente che un tale rigoglio di iniziative editoriali non avrebbe potuto aver luogo senza una domanda consistente e costante nel tempo, che non poteva essere soddisfatta soltanto con le importazioni librerie dall'estero».⁵² È interessante notare inoltre, come fa La Torraca, che la conoscenza del greco a Napoli non fu diffusa solo tra gli esperti della disciplina ma anche presso personalità impegnate in altri ambiti culturali e professionali, quali medici e giuristi. Questo fu possibile grazie al fatto che, in questa città, la conoscenza della lingua e della letteratura greca fu alimentata e promossa, già a partire dalla fine del Seicento da altre istituzioni che si posero come alternative rispetto alle scuole dei gesuiti.

Un ruolo importante fu giocato dall'Università, che con la ricostituzione della cattedra di greco nel 1681 divenne un punto di riferimento fondamentale per questi studi. A Padova invece, altro centro in cui gli studi classici conoscono una notevole fortuna, un ruolo importante fu giocato dal Seminario arcivescovile. Sotto la guida di Gregorio Barbarigo, a partire dalla fine del Seicento, Padova divenne uno dei centri italiani di maggior prestigio per lo studio delle lingue antiche.⁵³ Il cardinale dotò il suo Seminario di una tipografia, che diede alle stampe un gran numero di dizionari, opere classiche e di manuali. La prima pubblicazione della stamperia inaugurata nel 1684, fu proprio la *Compendiaria Graecae grammatices institutio*. L'operetta ebbe poi una serie di successive riedizioni e ristampe e si diffuse in tutta la Penisola e ben presto fu conosciuta come "la grammatica di Padova". Non dovrà stupire, dunque, che taluni dei tentativi più interessanti della lettura e interpretazione di Platone nel Settecento nascano proprio in un tale contesto.

⁵¹ U. LA TORRACA, *Lo studio del greco a Napoli nel Settecento*, Napoli, Dipartimento di Filologia classica "F. Arnaldi", 2012, p. 10 (ma si veda anche la recensione a questo volume di Camillo Neri comparsa su «Annali di Storia delle Università italiane» XVIII, 2014, pp. 379-381).

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Sulla storia dello studio delle lingue classiche a Padova, si veda E. FERRAI, *L'Ellenismo nello Studio di Padova*, Orazione inaugurale de' corsi accademici dell'anno 1876-77 letta nell'aula magna dell'università il 16 novembre 1876, Padova, G. B. Randi, 1876. Per un profilo di Ferrai che fu anche traduttore di Platone, si veda M. GIGANTE, *Eugenio Ferrai un normalista nella storia degli studi classici dell'Ottocento*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», Serie III, Vol. 21, No. 2, 1991, pp. 623-654.

Tuttavia prima che questa nuova tendenza si sviluppi e si diffonda producendo risultati su più ampia scala, bisognerà attendere ancora più di un secolo. Mentre infatti a Napoli, a Padova, e in altri centri si stampavano grammatiche e ci si interrogava su come riformare gli studi classici, tra la fine del Seicento e i primi decenni del Settecento, da più parti si era levato un coro di voci a difesa dello studio della lingua greca. Nel 1676 Benedetto Averani pronuncia l'orazione *De Graeca Lingua Praestantia*;⁵⁴ fu poi la volta di Muratori con l'orazione *De graecae linguae usu et praestantia* pubblicata nel 1693 e seguita da interventi di altri valenti studiosi che si pronunciarono sul medesimo tema: Domenico Lazzarini, professore di greco nel Seminario di Padova, pronunziò nel 1711 una *Oratio prima pro Optimis studiis*; a Firenze invece a difesa dello studio del greco si schierarono Anton Maria Salvini con una *Apologia sopra la lingua greca* e Angelo Maria Ricci che nel 1714 nell'Accademia degli Apatisti declamò l'orazione *Della necessità e facilità della lingua greca*; nel 1733, a Pisa, Alessandro Politi, professore di greco dal 1733 al 1755, tenne l'orazione *De litterarum graecarum necessitate*; infine, Giuseppe Pecci a Siena nel 1744 pronunziò, come prolusione al suo corso, l'orazione *Sui pregi della lingua greca*. Almeno alcune di queste orazioni devono aver sortito un certo effetto se, nel 1737, a Lucca escono «i quattro sermoni in difesa dei metodi della tradizione gesuitica, contenuti nel *De tota Graeculorum huius aetatis litteratura*, scritti da Giulio Cesare Cordara, sotto il falso nome di Lucio Settano, nei quali si accusano di ciarlataneria coloro che propugnano lo studio del greco e degli autori classici come basilare nell'educazione dei giovani».⁵⁵

Le apologie qui menzionate condividono, infatti, quale precipua istanza, la necessità di difendere questo studio dall'accusa mossagli da più parti di essere di eccessiva difficoltà e di scarsa utilità. Sono questi i motivi per cui le ore dedicate allo studio della lingua, anche nei collegi dei gesuiti, che pure hanno costituito l'unico e l'ultimo baluardo per l'insegnamento del greco, erano andate progressivamente riducendosi. La grammatica in uso per lungo

⁵⁴ in Professore, serenissimo Cosmo III magno Etruriae duci dicatae, Florentiae, Apud Petrum Matini, 1688.

⁵⁵ E. GARIONI, *Le traduzioni dei tragici greci nel Settecento italiano. La 'riscoperta' di Euripide e la fortuna dell'«Ecuba»*, in *Traduzione e traduzioni. La cultura teatrale italiana nel Settecento tra classicismo e modernità*, a cura di Giovanna Zanlonghi, «Comunicazioni sociali», XXVI, 2, 2004, pp. 184-259, p. 192.

tempo era rimasta quella del Gretser,⁵⁶ che risaliva all'inizio del XVII secolo, e che si distingueva per una quantità eccessiva di regole spesso, inoltre, poco chiaramente illustrate o non del tutto corrette. La didattica poi consisteva prevalentemente in esercizi di retorica ed era finalizzata, dunque, più che all'apprendimento della lingua *stricto sensu*, al perfezionamento delle abilità retoriche degli allievi ma, soprattutto, il contatto diretto con i testi "classici" era molto limitato: si analizzavano pochi autori ed in forma estremamente espurgata. Il programma pedagogico contenuto nella *Ratio et Institutio Studiorum Societatis Jesu*⁵⁷ prevedeva, infatti, che i grandi autori della classicità – tra i quali oltre a Platone figuravano Demostene, Tucidide, Omero, Esiodo, Pindaro – *modo sint expurgati*. È infatti anche a questa forma di didattica che va attribuita la causa di un più generale atteggiamento a considerare l'antichità come collettore di *exempla* e soprattutto la generale difficoltà riscontrata nel XVIII ma poi anche per buona parte del XIX secolo, a costruire un canone di autori e conseguentemente a dare ordine e sistematizzare le letture dei "classici". Il vieto formalismo retorico che permea il metodo d'insegnamento della Compagnia di Gesù, avendo quale obiettivo precipuo, la formazione di una classe dirigente, si preoccupa di fornire strumenti validi e utili sul piano oratorio più che una formazione umanistica a tutto tondo come noi oggi la intendiamo.

Questo metodo d'insegnamento al quale pure, da una parte, va riconosciuto il merito di aver conservato lo studio del greco, può essere considerato, dall'altra, come già aveva fatto Curione, tra le cause fondamentali della progressiva rarefazione cui andò incontro la conoscenza della lingua greca soprattutto tra Seicento e Settecento.

Non lo stesso era accaduto al latino, la cui supremazia fu riconosciuta lungo tutto l'arco dell'età moderna. Il latino, al contrario del greco, infatti, si era salvato dalla *débâcle* perché era rimasta la lingua universale della Chiesa e della cultura ufficiale.

⁵⁶ Le *Institutiones linguae graecae* si trovavano anche nella biblioteca Leopardi e costituiscono il manuale di riferimento anche per il giovane Giacomo che studia e impara i primi fondamenti di greco su questa grammatica.

⁵⁷ Apparsa per la prima volta nel 1586, ma pubblicata, con ordinamento definitivo, solo nel 1599 dal generale dell'Ordine, Claudio d'Acquaviva, rimase poi in vigore fino allo scioglimento della compagnia.

La cultura controriformistica aveva rifiutato la conoscenza integrale del mondo classico, favorendone l'abbandono. I classici si concedevano solo *deletis delendis*. Il greco diviene così inferiore non solo al latino ma anche all'ebraico in una gerarchia di studi che aveva come obiettivo primario la conoscenza dei testi sacri e la preparazione necessaria a sostenere le dispute con i protestanti. Tosi, nel riprendere l'impostazione di Curione, sottolinea (accentuandoli) gli effetti che, rispetto a questo specifico fenomeno, produsse il Concilio di Trento.⁵⁸

La reazione cattolica alla Riforma portò infatti ad una netta separazione tra la cultura del Nord Europa e quella dei paesi cattolici. Il primo segno importante in questo senso fu la condanna di Erasmo da Rotterdam e quindi il rigetto di una delle figure più luminose dell'intero movimento rinascimentale, che invece continuò ad esercitare un grande influsso sulla cultura d'Oltralpe non solo dal punto di vista politico e teologico, ma anche da quello filologico.⁵⁹

Nell'Europa del Nord rimane un punto nodale l'analisi dei testi e accanto allo studio del latino come lingua scientifica sovranazionale rimane in vita quello del greco con una notevole attenzione per i criteri da elaborare nell'allestire le edizioni critiche e per i problemi testuali, esegetici e culturali. Nei paesi cattolici e in Italia in particolare, invece, lo studio del greco naufraga di fronte all'uso imperante del latino che non solo ha maggiore fortuna in quanto lingua prescelta dal mondo ecclesiastico ma anche perché considerata alla stregua di una lingua viva adatta a brillanti esercitazioni retoriche. Il mondo classico nel suo complesso viene ridotto invece ad un astratto e quanto mai lontano (nello spazio e nel tempo) collettore di *exempla* e di insegnamenti

⁵⁸ R. TOSI, *Appunti sulla storia dell'insegnamento delle lingue classiche in Italia*, in *Storia degli insegnamenti linguistici: bilanci e prospettive* (Atti della prima giornata di studio del CIRSIL, Bologna, 15 nov. 2002), Bologna, Clueb, 2005, pp. 121-127. Alcune delle osservazioni sviluppate prima da Curione e recentemente da Tosi si trovano già in A. MANCINI, *Spirito e caratteri dello studio del greco in Italia*, in *Italia e Grecia: saggi su le due civiltà e i loro rapporti attraverso i secoli*, Firenze, Le Monnier, 1939, pp. 411-424. Ancora precedente è lo studio di G. GERVASONI, *Linee di storia della filologia classica in Italia, I. Sino ai filologi settentrionali della prima metà dell'800*, Firenze, Vallecchi, 1929; Id., *Studi e ricerche sui filologi e la filologia classica tra il '700 e l'800 in Italia*, Bergamo, Libreria Roma, 1929.

⁵⁹ Il merito di aver delineato l'importanza della figura di Erasmo per gli studi filologici è da attribuire a Timpanaro che nel suo volume sulla genesi del metodo del Lachmann (S. TIMPANARO, *La genesi del metodo del Lachmann*, Firenze, Le Monnier, 1963) ha evidenziato come l'edizione Erasmiana del nuovo testamento abbia lasciato un segno come testo canonico nelle chiese riformate.

per lo più di carattere morale. Al greco si presta scarsa attenzione perché lo si percepisce non come una lingua viva ma come uno strumento filologico necessario per la lettura e la conoscenza dei grandi autori.

Tuttavia, le uniche scuole che in questo periodo si curano dell'apprendimento del classico sono quelle gesuitiche che hanno come fine principale l'addestramento retorico e creano pertanto una profonda discrepanza tra la conoscenza profonda della lingua latina e una superficiale conoscenza di quella greca spesso accomunata allo studio delle lingue orientali.

Anche nella formazione di insigni grecisti, infatti, lo studio del greco è associato a quello delle lingue orientali: Peyron studia insieme il greco e il copto, e Leopardi il greco e l'ebraico. All'interno degli ambienti accademici, lungo tutto il corso del Settecento la cattedra di greco rimase abbinata a quella di lingue orientali. E così accadde anche nei centri più all'avanguardia sul fronte della riscoperta dei testi classici di lingua greca come l'Università di Padova dove il 1 dicembre 1768, un decreto del Senato Veneto nominava Melchiorre Cesarotti professore «ad Linguam Hebraicam, et Graecam».⁶⁰ Questa cattedra che, rimasta vacante per due anni prima di essere assegnata a Cesarotti, era stata precedentemente ricoperta da Michelangelo Carmeli, in origine si intitolava *linguae Graecae, hebraicae, caeterarumque Orientalium*, ma, la difficoltà di reperire un docente abbastanza esperto di tutte queste lingue indusse i Riformatori dello Studio di Padova (la magistratura della Repubblica Veneta che presiedeva agli affari dell'Ateneo) a eliminare dopo la morte del Cesarotti le lingue orientali riducendo la cattedra al greco e all'ebraico. L'abate si dedicherà prevalentemente al greco impegnandosi «in un'attività accademica fondamentalmente tripartita: un insegnamento privato degli elementi di Greco, per cui alla fine del decennio scriverà anche una grammatica; un insegnamento pubblico fatto di microcicli di sei (ma spesso meno) lezioni per ogni anno accademico; la traduzione progressiva dei classici greci, per cui riceveva dai Riformatori un compenso a parte».⁶¹

⁶⁰ Si vedano C. CHIANCONE, *La scuola di Cesarotti e gli esordi del giovane Foscolo*, Pisa, Ets, 2012, p. 59 e C. E. ROGGIA, *Cesarotti professore: le lezioni universitarie sulle lingue antiche e il linguaggio*, «Lingua nostra», LXXV/3-4, 2014, pp. 65-92, p. 66.

⁶¹ Ivi, p. 69.

L'insegnamento della lingua è, dunque, lungo tutto questo periodo e nelle diverse sedi prese in esame, molto condizionato dalla personalità del professore chiamato a ricoprire la cattedra e dalla sua personale preparazione. Perché si ripristini una sostanziale equità sul piano gerarchico tra greco e latino e perché il greco torni a pieno titolo nel *curriculum* di studi classici e abbandoni il settore delle lingue orientali, bisognerà attendere la traduzione italiana della *Geschichte der griechischen Literatur* di Karl Otfried Müller portata a termine da Eugenio Ferrai e pubblicata a Firenze per Le Monnier nel 1858. Nel proemio all'opera, scritto dallo stesso Ferrai e da Giuseppe Müller, si dichiara programmaticamente che «il greco e il romano non si ponno disgiungere».⁶² Una tale prospettiva è, certo, «immediata proiezione della tedesca nozione di «klassische Philologie» in quanto, appunto, indissolubilmente greco-latina».⁶³ La traduzione di questa opera, come sottolinea Canfora, segna una tappa fondamentale per lo sviluppo degli studi di greco; infatti, sebbene l'opera non raccolga le ultime tendenze scientifiche e non sia completa, supplisce tuttavia ad una grave carenza per l'Italia «che non ebbe una vera istoria della letteratura greca sin qui, e che pur troppo tanto difetta di questi studi, che 'l sapere di greco sia oggi addivenuta una rarità».⁶⁴

⁶² K. O. MÜLLER, *Istoria della letteratura greca*, a cura di E. Ferrai (prima traduzione italiana dall'originale tedesco. Preceduta da un proemio sulle condizioni della filologia e sulla vita e le opere dell'autore per Giuseppe Müller), Firenze, Le Monnier, 1858, p. XIV

⁶³ L. CANFORA *Gli studi di greco in Italia nel primo Ottocento*, p. 116. Anche nel ricongiungimento del greco con il latino come prassi negli studi e nella formazione, «il Leopardi ruppe una tradizione italiana di oltre due secoli in quanto fu studioso di entrambe le letterature, anzi prevalentemente grecista, anche se, come abbiamo visto, i suoi greci erano soprattutto quelli dell'età ellenistica e romana» S. TIMPANARO, *La filologia*, p. 152

⁶⁴ K. O. MÜLLER, p. LII. Una delle acquisizioni degli studi che con Ferrai divenne chiara fu il riconoscimento dell'importanza della prosa e in particolare la nuova attenzione rivolta a storici e filosofi (prima a farla da padroni erano prevalentemente Omero e gli oratori nei programmi scolastici e universitari come attesta del resto anche il *Corso ragionato di Letteratura greca* proposto dal Cesarotti e sul quale torneremo più diffusamente oltre); tanto gli uni che gli altri erano stati rivalutati dai romantici che speravano di trovare, soprattutto in Platone, «che fu sempre il più celebrato, ma 'l meno studiato scrittore dell'antichità, pensamenti a' loro affini» (K. O. MÜLLER, *Istoria della letteratura greca*, cit., p. XXIX)

3. UN PLATONE ANCORA TUTTO FICINIANO

Considerato il quadro fin qui tracciato non dovrà stupire che il Platone più letto e meglio conosciuto tra Settecento e primo Ottocento sia un Platone ancora tutto ficiniano; non tanto e non solo perché l'edizione di Ficino rimane un punto di riferimento per chiunque intenda avvicinarsi a questo autore antico ma anche e soprattutto perché rimane in auge un'immagine del filosofo che coincide sostanzialmente con quella che la tradizione ficiniana aveva contribuito ad imporre.

L'operazione di Ficino, del resto, aveva avuto una dimensione epocale permettendo l'ufficiale 'ritorno di Platone' e restituendo all'occidente un autore che per molti secoli era rimasto quasi nell'ombra.⁶⁵

Nel Medioevo la 'biblioteca' platonica era limitata a pochissimi dialoghi, riducendosi al *Menone*, al *Fedone*, tradotti nel XII sec. da Enrico Aristippo, e alla prima parte del *Timeo* nella traduzione latina corredata dal commento del neoplatonico Calcidio (IV sec. d. C.).⁶⁶ Quest'ultimo dialogo esercitò una

⁶⁵ Sul 'ritorno di Platone' e di altri filosofi antichi nel Rinascimento e più in generale sulla trasmissione e diffusione delle dottrine platoniche in questa epoca risultano ancora fondamentali le ricerche di Eugenio Garin e in particolare E. GARIN, *Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec. XV*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, 2 voll., Firenze 1955, I, pp. 339-374; ID., *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli 1969; ID., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, II ed., Firenze 1979; ID., *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli 1983; ID., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, 2 voll., a cura di G. C. Garfagnini, Firenze 1986. Di 'riscoperta' si parla invece nel già citato J. HANKINS, *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, Edizioni della Scuola della Normale Superiore, 2009.

⁶⁶ Sulla storia medievale di questi testi si veda l'ancora utile R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* [1939], Kraus International Publications, Milwood-New York 1984. Il *Timeo* era stato accettato dalla Chiesa in quanto il suo racconto cosmologico era reputato compatibile con la genesi biblica; il *Menone* e il *Fedone* invece, seppur disponibili fin dal XII secolo, erano stati stimati eretici, in quanto il primo presumeva la preesistenza dell'anima prima della nascita, mentre il secondo sembrava negare la resurrezione del corpo (cfr. E. LO PRESTI, *La filosofia nel suo sviluppo storico: la prospettiva storiografica di Marsilio Ficino e l'influenza dei dotti bizantini Giorgio Gemisto Pletone e Giovanni Basilio Bessarione*, Tesi di dottorato, Università di Bologna, ciclo XIX, 2007, p. 60). In un primo tempo infatti «il neoplatonismo rappresentò l'ultima grande linea di resistenza opposta dal pensiero classico – dunque dal “paganesimo” antico – al dominio delle nuove religioni, e in primo luogo naturalmente di quella cristiana. Fu solo grazie alla mediazione di Agostino, nel IV secolo, che l'immagine neoplatonica di Platone cominciò a venir resa compatibile con il pensiero cristiano. Si trattava tuttavia di un'assimilazione difficile e problematica: nel Medioevo, il platonismo agostiniano continuò a rappresentare una corrente minoritaria rispetto all'aristotelismo dominante; il Platone medievale fu soprattutto quello del *Timeo*, che poteva venire riletto

notevole influenza nel pensiero occidentale «non solo per quanto riguarda la cosmologia e la filosofia della natura, ma anche come supporto oggettivo alle suggestioni, di ascendenza neoplatonica, che hanno dato origine ad una corrente platonizzante nel bel mezzo dell'età "aristotelica" della Scolastica». ⁶⁷ Restano ignoti non solo gli altri dialoghi platonici ma anche altri testi fondamentali della tradizione neoplatonica quali le *Enneadi* di Plotino.

La biblioteca si accresce tra la fine del Trecento e i primi del Quattrocento grazie all'arrivo dei dotti bizantini che contribuisce a diffondere lo studio della lingua greca e dei manoscritti di molte opere della tradizione classica rimasti fino ad allora sconosciuti. ⁶⁸ Fra il 1404 e il 1435 Leonardo Bruni traduce *Fedone*, *Gorgia*, *Apologia di Socrate*, *Critone*, *Fedro*, le *Epistole* e parte del *Simposio*. Nel 1441 viene pubblicata la traduzione della *Repubblica* portata a termine da Pier Candido Decembrio. ⁶⁹ Ma sarà solo sul finire del secolo che il nome di Platone si diffonderà legandosi indissolubilmente a quello di Ficino. ⁷⁰

nell'ambito di una teologia creazionista, e naturalmente del *Fedone*, considerato il testo fondatore di una spiritualità mistico ascetica capace di precorrere lo stesso cristianesimo. All'inizio del Quattrocento, le prime traduzioni latine della *Repubblica* fecero nuovamente di Platone un interlocutore dei progetti di riforma politica e sociale nel contesto delle nascenti signorie, soprattutto in terra lombarda. Ma alla fine del secolo la riscoperta del commento di Proclo consentì di assimilare ancora una volta il grande dialogo a un Platone nuovamente "neoplatonizzato" – un'operazione compiuta con grande successo nell'ambito della cultura fiorentina da Marsilio Ficino, che avrebbe consegnato alla modernità un'immagine di Platone destinata a restare sostanzialmente invariata fino alle soglie dell'Ottocento (ma il suo versante "utopistico" avrebbe continuato a dialogare in modo autonomo con il rinascendo pensiero politico occidentale, fino a Rousseau e al giacobinismo rivoluzionario)». M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, pp. 996-997. Si è ritenuto opportuno ripercorrere la panoramica di Vegetti che costituisce il filo conduttore di questo capitolo e che peraltro ci permette di comprendere e inserire nel relativo contesto taluni elementi che saranno oggetto di analisi nei prossimi capitoli, la presenza cioè di determinate opere di Platone, in particolare *Timeo* e *Fedone*, nei manuali gesuiti o più in generale approvati dalla tradizione cristiana utilizzati da Leopardi.

⁶⁷ G. C. GARFAGNINI, *Platone politico, ovvero il sogno di uno stato "divino"* (pp. 99-125) in *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, a cura di M. Vegetti e P. Passavino, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 100.

⁶⁸ Moltissimi sono gli studi che si potrebbero citare sul tema, mi limito a segnalare qui, tra i più recenti, M. CENTANNI, *Fantasmî dell'antico: la tradizione classica nel Rinascimento*, 2 voll., Rimini, Guaraldi, 2017.

⁶⁹ Cfr. *I Decembrio e la Tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, a cura di M. Vegetti, P. Passavino, Napoli, Bibliopolis, 2005.

⁷⁰ Ficino intraprese le sue traduzioni dal greco in latino a partire dal 1462, dopo aver acquisito una solida conoscenza del greco. L'obiettivo era restituire al dibattito filosofico i testi – platonici, neoplatonici, ermetici – di quella che considerava un'antichissima tradizione filosofico-religiosa del pensiero. La traduzione di tutti i dialoghi di Platone fu pubblicata a Firenze nel 1484. Tradusse poi le *Enneadi* di Plotino (pubblicate nel 1492), ma anche Proclo,

Con la sua monumentale opera di traduzione e commento, Ficino propose del filosofo antico un'immagine dai contorni ben definiti, profondamente diversa da quella civile, politica e socratica prospettata da Bruni; interpretò, infatti, i testi secondo un'ottica fortemente connotata in senso neoplatonico e antiaristotelico.⁷¹ Una tale scelta va inserita nell'ambito di un'aspra disputa sorta in quella stessa epoca tra platonici e aristotelici scatenata dal libello *De differentiis* di Gemisto Pletone.⁷² Questa figura – che

Porfirio, Giamblico, Psello, lo pseudo-Dionigi Areopagina e i trattati ermetici (pubblicati a Treviso nel 1471). Si dedicò inoltre ai *Commentaria in Platonem*, che rimasero però incompiuti. Quelli completati si cimentano con i dialoghi più difficili del maestro dell'Accademia: il *Parmenide*, il *Sofista*, il *Timeo*, il *Filebo*, il *Fedro*. Ebbe invece una circolazione a parte il volume *In Convivium Platonis de Amore*, pubblicato a Firenze nel 1544 e nel 1594, fu poi più volte ristampato e tradotto (fu pubblicato a Poitiers nel 1545 e a Parigi nel 1578; tradotto poi in francese fu stampato a Parigi nel 1588, in tedesco a Lipsia nel 1915, in italiano a cura di G. Rensi nel 1914 e nel 1934; in inglese *Commentary on Plato's Symposium* nel 1944 da Reynolds Jayne presso la Columbia University di New York). Per un elenco dei volgarizzamenti italiani di Platone dal Ficino al Turolla, autore di una *Versione e interpretazione* dei Dialoghi, dell'Apologia e delle Epistole di Platone edita nel 1953 a Milano da Rizzoli, cfr. I. MANCINI, E. Turolla nella traduzione dei volgarizzatori italiani di Platone, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 46, n. 3 (maggio-giugno 1954), pp. 282-288.

⁷¹ Cfr. C. VASOLI, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce, Conte, 1999.

⁷² Il *De differentiis Platonis et Aristotelis* viene dato alle stampe con una parafrasi latina solo un secolo dopo la sua composizione nel 1540 e 1541. Pletone lo aveva steso in greco durante un soggiorno a Firenze sostenendo, in conformità a una consolidata tradizione bizantina, che Platone fu metafisico più grande di Aristotele, e sferrando un duro attacco contro l'intera filosofia peripatetica. I punti di distinguo sono individuati sul piano delle questioni morali, cosmologiche e teologiche. Tuttavia è soltanto con la risposta di Giorgio da Trebisonda che la controversia sul "primato" di Platone o di Aristotele assume risonanza universale. La *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis* del 1458 in cui Platone viene raffigurato come uomo estremamente immorale, creatore di una filosofia irrimediabilmente anticristiana, provoca l'immediata replica di Bessarione che nel 1459 stende la prima versione (greca) dell'*In calumniatorem Platonis. L'editio princeps* dell'opera redatta in doppia versione greca e latina con l'assistenza di Teodoro Gaza e Niccolò Perotti vedrà le stampe solo dieci anni più tardi nel 1469. Giorgio da Trebisonda, al contrario di quanto sostenuto da Pletone, argomenta in favore del primato di Aristotele considerandolo assai più vicino al cristianesimo dell'empio Platone, la cui teologia costituirebbe un impasto di superstizioni pagane. Nel suo libello *In calumniatorem Platonis* invece, Bessarione, prova a difendere Platone da queste accuse, senza però schierarsi contro Aristotele e, aprendo così la strada al programma "concordista": rifiuta ogni pretesa di "santificare" lo Stagirita e al contempo non tenta di "battezzare" Platone. Vale forse la pena ricordare che, quando Bessarione scrive, da due secoli, nelle università di tutta Europa, l'insegnamento filosofico si basava sugli scritti di Aristotele, ritenuti superiori per chiarezza e ordine espositivo; diviene pertanto necessario dimostrare che la forma enigmatica dei Dialoghi, l'uso di miti e immagini poetiche non nascevano dalla scarsa preparazione logica dell'autore o da un suo presunto disprezzo per il rigore scientifico, bensì dalla sublime altezza metafisica del suo discorso, che non poteva né doveva esser espresso in termini comprensibili a tutti. La riconciliazione operata in questo scritto non si presenta pertanto in termini di parità

divenne un modello (di antico tra i moderni) per Leopardi – ebbe un ruolo fondamentale nel ridare impulso agli studi sul platonismo: Cosimo de' Medici «che tanto si era entusiasmato alle conferenze platoniche di Giorgio Gemisto Pletone, da esserne ispirato a promuovere una 'rinascita'»⁷³ avrebbe voluto coinvolgere Pletone nella fondazione dell'Accademia fiorentina, progetto poi affidato a Marsilio Ficino.⁷⁴ È, dunque, a quest'ultimo e all'edizione degli *Opera omnia*⁷⁵ di Platone che va ascritto il merito di aver reso il platonismo del Rinascimento un «rinascimento del platonismo», secondo la felice espressione di Kristeller.⁷⁶

Nel corso del Settecento, la fama di Platone è legata soprattutto alla fortuna lirica del platonismo e dell'amor platonico (che ebbe seguaci e

ma affermando la preminenza di Platone su Aristotele motivata dal fatto che il primo avrebbe dato origine ad un itinerario speculativo che il secondo si sarebbe limitato a “metodizzare” e divulgare. Ne risulta un'immagine di Aristotele quale copia terrena del “divino” Platone. Questa visione avrà larga fortuna trovando significativi seguaci in Pico della Mirandola che ribadirà l'idea di una convergenza totale tra fra Platone e Aristotele intendendo la loro concordia come complementarietà, e soprattutto in Marsilio Ficino (ed Egidio da Viterbo). A Platone viene riconosciuta una netta supremazia in ambito metafisico e teologico, mentre Aristotele resta la massima autorità in logica e nella filosofia naturale: la conciliazione è dunque resa possibile dalla netta demarcazione degli ambiti di ricerca, dei livelli di discorso e dei metodi. Per un inquadramento generale del problema cfr. la scheda di L. BIANCHI, *Platone e Aristotele: dal confronto alla conciliazione in La filosofia e le sue storie. L'età moderna*, a cura di U. Eco e R. Fedriga, Roma-Bari, Laterza, 2015 a cui questa nota è in gran parte debitrice.

⁷³ S. GENTILE, *Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino*, in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1987, pp. 51-84; p. 58.

⁷⁴ Su Pletone si veda almeno C. M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon. The Last of Hellenes*, Oxford, 1986. Sul ruolo che ebbe per Leopardi si veda *Volgarizzamenti*, pp. 71-89 e 209-220. Più avanti si prenderà in esame il ruolo che Gemistio Pletone ebbe quale intermediario di Platone presso Leopardi.

⁷⁵ Ficino tradusse per la prima volta l'intero *corpus* delle opere di Platone in latino, includendovi le *Lettere*, *l'Epinomide*, *l'Alcibiade primo* e *l'Alcibiade secondo* e altri scritti oggi ritenuti di dubbia attribuzione, corredando ogni opera con introduzioni ed epitomi e aggiungendo in alcuni casi vasti commentari. Questo lavoro confluì nell'edizione degli *Opera omnia* di Platone terminata nel 1484 e dedicata a Lorenzo de' Medici. Una seconda edizione fu pubblicata a Venezia nel 1491 con alcune corezioni, insieme alla monumentale opera filosofica e apologetica di Ficino, la *Theologia platonica*. Oltre a Platone, Ficino si dedicò alacremente anche allo studio di Plotino traducendo in latino le *Enneadi* e la biografia introduttiva scritta da Porfirio. Anche quest'opera, pubblicata nel 1492, fu corredata di un vasto commento filosofico. Tradusse inoltre le opere di altri neoplatonici quali il *De abstinentia* di Porfirio, il *De mysteriis* di Giamblico, il *De somnis* di Sinesio, il *De daemonibus* di Psello ecc.

⁷⁶ P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Le Lettere, 1988, pp. 13-14, scrive infatti «il platonismo del Ficino non è una qualsiasi concezione filosofica apparsa casualmente al tempo del Rinascimento, ma è, per così dire, il Rinascimento diventato filosofia, cioè l'attuazione e il compimento dell'idea di Rinascimento nel campo filosofico».

detrattori); il nome di Platone, infatti, nel corso del Settecento sarà associato in particolare al *Convito* e al commento redatto da Ficino e circolante in un unico volume insieme alla traduzione del dialogo. La fortuna di questo volume fu tale da dare origine ad un genere a sé.⁷⁷ Alludere al Platone di Ficino significa dunque, in questa fase e, in ambito letterario, riferirsi in prima istanza all'amore platonico così come era stato teorizzato a partire da *Fedro* e *Simposio*, più ancora che alla *Theologia platonica*, la monumentale opera di commento e interpretazione che risultò dallo studio e dalla traduzione dei dialoghi del filosofo antico.

Il Settecento è, infatti, pervaso da un platonismo ancora tutto di matrice ficiniana che non smette di essere assorbito dalla tradizione lirica petrarchesca, anzi con questa si congiunge fino quasi a fondersi. La fortuna de «l'amore alla bembesca», come Algarotti definisce il platonismo nel *Congresso di Citera*, è tale da andare ben al di là della fortuna strettamente letteraria del petrarchismo e da imporsi lungo tutto il secolo come la forma «nazionale» dell'amore.⁷⁸

Il platonismo petrarchesco appare, secondo Mari, come «la voce più «geniale» della letteratura amorosa italiana».⁷⁹ Tuttavia, occorre fare una distinzione per precisare che la sinonimia tra «petrarchismo» e «platonismo», seppure autorizzata da una consuetudine radicata a sovrapporre i due concetti, non è propriamente corretta: fin dalle prime raccolte ufficiali delle *Rime degli Arcadi* (1716 sgg.) è possibile notare, infatti, come il modello preferito non fosse

il Petrarca tardostilnovista (quello della canzone *Gentil mia donna, i' veggio* o del sonetto *In qual parte del ciel, in quale idea* per intenderci, cui soltanto, a rigore, spetta il titolo di poeta «platonico»), bensì quello più inquieto dell'acedia e della voluttà delle lagrime, della macerazione e della malinconia e di «quella non so qual vena di stile appassionato e patetico» cui volle limitarlo il Vannetti nelle *Osservazioni intorno ad Orazio*; il Petrarca «tassiano» caro al Foscolo e al Leopardi insomma, la cui concezione dell'amore come patetico e irrazionale languore ha ben poco in comune con il «sistema» platonico (sviluppato compiutamente, più

⁷⁷ A testimonianza della fortuna di questa operazione editoriale e più in generale del fatto che l'interpretazione ficiniana del dialogo venga considerata quasi più degna di autorità del testo stesso sta la scelta di Giambattista Casaregi, Giovanni Tommaso Canevari e Antonio Tommasi di citare, per dimostrare l'ortodossia platonica della poesia petrarchesca, più volte non il *Convito* ma solo il commento ficiniano a questo dialogo cfr. M. MARI, *Venere celeste e Venere terrestre. L'amore nella letteratura italiana del Settecento*, Modena, Mucchi, 1987 cit. p. 107, n. 7.

⁷⁸ Cfr. M. MARI, *Venere celeste e Venere terrestre*, p. 104.

⁷⁹ Ivi, p. 13, a questo studio si rimanda per un'ampia e analitica disamina del panorama degli autori da inscrivere nel solco della tradizione platonico-petrarchesca.

che nel *Fedro* o nel *Simposio*, dov'era anche irrimediabilmente coniugato all'omosessualità, nella terza *Enneade* di Plotino – dalla quale, e non dai dialoghi platonici, il Salvini avrebbe liberamente ricavato il suo *Ragionamento d'amore* – e successivamente portato alle sue estreme conseguenze dal Ficino.⁸⁰

Questa brevissima incursione nella tradizione lirica rende evidente un aspetto fondamentale della presente analisi, consentendoci così di introdurlo: se da una parte Ficino permise una larga diffusione del filosofo antico, dall'altra ne orientò la conoscenza, fornendone una precisa interpretazione in chiave neoplatonica e cristiana.⁸¹ Uno dei principali effetti di questo tipo di diffusione fu l'appiattimento dell'immagine stessa di Platone su alcune questioni o grandi raffigurazioni, prima fra tutte quella relativa all'amore.

Per buona parte del Settecento, il filosofo ateniese rimane relegato a una tematizzazione che ha a che fare con la metafisica dell'amore più che con la trattatistica che riguarda il comportamento. Perché si registri una prima sconfitta di questa spinta in direzione metafisica bisognerà attendere infatti che l'influenza della cultura francese diventi sempre più pervasiva, contribuendo a spostare il dibattito sull'amore dal piano ontologico a quello fenomenico.

Tuttavia, anche quando il tema non è l'amore, anche quando Platone viene citato in causa quale *summa auctoritas* o perché individuato come primo padre di una dottrina sentita come ancora viva e operante, l'edizione di riferimento rimane quella ficiniana e il testo con cui fare i conti, spesso, è la versione latina,⁸² come dimostra uno scambio epistolare tra i fratelli Verri.

⁸⁰ Ivi, pp. 106-7.

⁸¹ È interessante rilevare che questo medesimo dato registrato in Italia è riscontrabile anche in altri paesi europei e in particolare "in territorio tedesco, dove mancava ancora una traduzione dell'opera platonica, leggere Platone significava in molti casi leggere la versione ficiniana senza consapevolezza della distanza tra la traduzione latina e il pensiero originario del filosofo. Ficino quindi da un lato impedì per molto tempo di accostarsi al filosofo greco con rigore filologico, dall'altro permise una larga diffusione del suo pensiero" E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin e la fortuna di Platone nel Settecento tedesco* *Divus Plato: Platone o Ficino?*, «Aevum», 74, 3 (2000), pp. 789-90.

⁸² Questa versione fin dal principio era stata percepita come necessaria e basti qui a testimoniarlo il fatto che la traduzione latina di Platone curata da Marsilio Ficino fu pubblicata nel 1485, dunque alcuni anni prima dell'*editio princeps* in greco del filosofo ateniese che si ebbe solo nel 1513. Questo dato sembrerebbe avvalorare un'affermazione di Pasquali sulla quale, in anni recenti, la critica è tornata per metterla in discussione: «Il nostro Rinascimento italiano fu, checché si sia sofisticato in contrario, molto più latino che greco» G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze, Le Monnier, 1952², p. 49.

4. LA VERSIONE «PIÙ ACCREDITATA» DI PLATONE

Nel 1781 Pietro Verri raccoglie tre opere nate in momenti diversi e tutte già edite in modo indipendente. Nel volume dei *Discorsi* confluiscono infatti le *Meditazioni sulla felicità* che risalgono al 1763, le *Meditazioni sull'economia politica*, la cui prima edizione è del 1771 e le *Idee sull'indole del piacere e del dolore* pubblicate invece nel 1773. La nuova edizione di questi libri proposta in un volume unico di *Discorsi* nel 1781 non è però una mera ristampa, ma una raccolta in cui le tre opere del passato vengono rielaborate per essere unificate sotto uno stesso titolo e per costituire un insieme omogeneo.⁸³ La scelta di porre prima *Piacere e dolore*, in posizione centrale la *Felicità* e alla fine l'*Economia politica* rivela, come ha notato Francioni, che

la Felicità, l'originario oggetto della sua riflessione filosofica, finisce così per svolgere, entro il trittico, un'importante funzione di cerniera, per condurre ordinatamente il lettore dall'analisi del piacere e del dolore e dall'affermazione della determinante presenza di questo nella vita umana, all'individuazione dei modi in cui, diminuendo la somma dei dolori, ci è consentito di vivere un'esistenza il meno infelice possibile, alla traduzione pratica, infine, di tali principi entro la dimensione politica ed economica che può consentire la felicità collettiva.⁸⁴

Quando nel 1781 Pietro Verri pubblica i *Discorsi*, nella prefazione al volume dichiara di aver sviluppato nel *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* un «sistema di cui se ne trovano i semi in Platone».⁸⁵ A sostegno di una tale affermazione, cita un passo di Platone tratto dal *Fedone* ma lo cita in latino nella versione di Ficino, dunque dal *Phaedo vel de anima*. Secondo quanto è possibile ricostruire dal carteggio, era stato Alessandro a suggerirgli questo passo. Pietro, infatti, non sembra aver letto il *Fedone*, anzi, spesso nelle lettere,

⁸³ L'edizione così costituita era già pronta nel 1778 ma poi per varie vicissitudini fu pubblicata solo tre più tardi, nel 1781.

⁸⁴ G. FRANCONI, *Metamorfosi della Felicità. Dalle Meditazioni del 1763 al Discorso del 1781*, in *Pietro Verri e il suo tempo*, a cura di C. Capra, 2 tomi, Milano, Cisalpino, 1999, t. I, 353-427, p. 379.

⁸⁵ P. VERRI, *I «Discorsi» e altri scritti degli anni settanta*, a cura di G. Panizza con la collaborazione di S. Contarini, G. Francioni e S. Rosini, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, *Prefazione*, p. 15.

riferendosi al brano in questione, lo chiama il «passo di Socrate».⁸⁶ La prima segnalazione della simmetria tra questo passo e quanto aveva scritto nelle *Idee sull'indole del piacere e del dolore* arriva a Pietro nel '74, dopo la pubblicazione dell'opera (la prima edizione del *Discorso* che sarà poi incluso nel volume dell'81 risale infatti al '73). Alessandro da Roma gli scrive:

in Platone, ove si descrive la morte di Socrate, vi sarebbe un passo da potersi mettere nel frontispizio. Levati che sono i ceppi ai piedi di Socrate, egli se li gratta osservando che non avrebbe questo piacere, se prima non avesse avuto il dolore de' ceppi ed ivi si estende alquanto su questa idea. A me pare di aver letto tal cosa in Senofonte.⁸⁷ Vedrò e te lo saprò dire. In tal caso si potrebbero mettere in un'altra edizione alcune parole di quel passo, le più significanti.⁸⁸

⁸⁶ È significativo che pur facendo riferimento ad un passo di Platone lo si attribuisca a Socrate; questo dato, infatti, potrebbe essere interpretato come un'ulteriore testimonianza del fatto che in ambiente illuministico i dialoghi di Platone erano letti soprattutto in quanto contenitori di episodi della vita di Socrate. Il Settecento francese e illuminista riveste Socrate e il momento della sua morte di un'auraticità che fa di questa figura un mito e un modello.

⁸⁷ L'interesse di Alessandro per Senofonte, già vivo fin dai suoi primi studi di greco, è destinato a crescere e a lasciare più di una traccia. Verri trae, infatti, dalla *Ciropedia* il soggetto per la sua *Pantea* (1779) e mostra di considerare l'autore greco un modello insuperato di prosa attica presentando le *Avventure di Saffo* come il risultato della traduzione di un manoscritto greco redatto da una mano che si era uniformata allo stile senofonteo. Nel 1806 venne pubblicata a Brescia per Nicolò Bettoni, la traduzione di Michel Angelo Giacomelli de *I quattro libri di Senofonte dei Detti memorabili di Socrate* che contiene oltre a una prefazione, note e variazioni, a cura di Alessanro Verri. L'opera godette di buona fortuna e fu ristampata più di una volta anche in versione accresciuta. Nella seconda edizione del '22 fu aggiunta l'*Apologia di Socrate* tradotta da M. Cesarotti e il *Dialogo di Platone* sulla morte di Socrate tradotto da A. Bianchi, (Brescia, per Nicolò Bettoni 1822). Una tale scelta "antologica" che ruota intorno alla figura di Socrate, denota un notevole interesse per questo "personaggio" ma illumina anche un aspetto della fortuna di Platone a cavallo tra '700 e '800: il filosofo greco sembra, infatti, essere conosciuto e apprezzato soprattutto in quanto autore di opere il cui protagonista è Socrate. Limitando l'indagine al solo caso di Verri, a proposito della questione appena sollevata, F. Favaro ha notato che «La candida tranquillità di pensieri» che Alessandro attribuisce a Socrate sembra corrispondere «all'immagine del pensatore fornita da una tradizione semplificata, svincolata dallo spessore speculativo dei dialoghi platonici. L'immutabilità di sentire di Socrate sembra una dote naturale, più che il frutto della lunga disciplina interiore propria del personaggio platonico» F. FAVARO, *Alessandro Verri e l'antichità dissotterrata*, Ravenna, Longo, 1998, p. 115.

Per un inquadramento più generale della modalità di lettura dei classici nella Milano dei Verri, si veda M. CERRUTI, *Il classicismo dell'età teresiana*, in *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'Età di Maria Teresa*, II, *Cultura e società*, a cura di A. De Maddalena, E. Rotelli, G. Barbarisi, Bologna, il Mulino, 1982, pp. 277-283.

⁸⁸ Lettera di Alessandro a Pietro Verri del 9 luglio 1774 in *Carteggio di Pietro e Alessandro Verri*, a cura di A. Giulini, E. Greppi, F. Novati, G. Seregini, 12 voll., Milano, Cogliati [poi Milesi, infine Giuffrè], 1910-42, VII, p. 3.

Nel frattempo Alessandro recupera il passo e glielo manda in traduzione italiana nella lettera datata 6 agosto 1774,⁸⁹ suggerendogli nuovamente di inserirlo nel frontespizio o, se eccessivamente lungo per quella sede, nel corpo stesso del testo. Pietro gli risponde di voler inserire il passo, che «sarebbe troppo lungo per mettersi nel frontispizio», nel libro per rinforzarlo «con l'autorità di quell'illustre martire».⁹⁰ Esprime, poi, un apprezzamento per la prosa d'arte di Platone, aggiungendo che «anche il modo col quale è esposto è un quadro, spira la serenità del virtuoso Socrate in mezzo alla condizione in cui si trovava».⁹¹ Riferendosi con queste parole al filosofo ateniese, Pietro Verri si iscrive pienamente nella temperie europea dell'epoca che identificava Socrate con l'archetipo del martire giustiziato ingiustamente, una raffigurazione che godrà di grande fortuna nel periodo rivoluzionario e post-rivoluzionario.

La discussione sul medesimo passo riprende, a distanza di anni, in una lettera del dicembre del 1780 quando Pietro chiede ad Alessandro di scrivergli nuovamente «il passo di Socrate che graffiandosi la gamba prima di morire filosofa sull'indole del piacere», «tradotto però»⁹² perché vuole collocarlo nella prefazione. Questa volta Alessandro glielo manda nella versione latina di Ficino e aggiunge «ho scelta la più accreditata delle traduzioni, se mai ti piacesse il testo originale potrò trascriverlo».⁹³ Ma Pietro, alla fine inserirà il passo nella traduzione di Ficino, che è ancora «la più accreditata».⁹⁴

⁸⁹ *Carteggio*, VII, pp. 9-10.

⁹⁰ Lettera di Pietro ad Alessandro datata Milano, 13 agosto 1774 in *Carteggio* VII, p. 13.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Lettera di Pietro ad Alessandro datata Milano, 27 dicembre 1780 in *Carteggio*, XI, p. 223.

⁹³ Lettera di Alessandro a Pietro datata Roma, 24 gennaio 1781, Ivi, pp. 242-243; a questa lettera Pietro risponde pochi giorni dopo, il 27 gennaio, «Il passo di Socrate non lo cerco ad altro uso che per collocarlo unitamente ad altri passi nella prefazione che ho disposta di stampare in fronte alla nuova edizione de' miei tre discorsi», Ivi, p. 247.

⁹⁴ Come comunica al fratello, ringraziandolo, nella lettera del 31 gennaio, Ivi, p. 251.

5. TENTATIVI E PROPOSTE DI TRADUZIONE

Occorre chiedersi, a questo punto, quali fossero le altre traduzioni ed edizioni di Platone disponibili oltre a quella ficiniana. Nelle pagine dedicate alla traduzione dai classici nei volumi de *Il Settecento*, Giulio Natali concludeva incisivamente che nel secolo dei lumi «Platone tace», alludendo al fatto che nessuna nuova traduzione dei dialoghi fu realizzata,⁹⁵ e poi specificava che delle uniche due traduzioni complete di cui probabilmente aveva notizia non rimaneva nessuna traccia: «andò dispersa la traduzione dei Dialoghi, lasciata inedita da Pasquale Baffi. Nulla si sa di un'altra traduzione che ne avrebbe fatta Paolo Renier, doge di Venezia (m. 1789)». ⁹⁶ A quest'ultima fa cenno Rovani nella sua *Storia delle lettere e delle arti in Italia*, all'interno della quale è dedicato un breve profilo biografico alla figura di Paolo Renier di cui si dice: «E notte e dì trattava, in ispezialità, i dialoghi e i libri di Platone, i quali aveva trasportati nel patrio dialetto; e lunghi brani di quelli, non meno che dei poemi d'Omero, a memoria ripeteva». ⁹⁷

Risulta più difficile dare conferma della prima delle due traduzioni platoniche di cui parla Natali, quella di Pasquale Baffi. Il valente grecista di origine calabrese – noto soprattutto per aver partecipato alla rivoluzione napoletana del 1799 ed essere rimasto poi vittima della repressione borbonica – si era certamente dedicato allo studio di Platone, come testimoniano recentissimi studi, ma al fine di curare un'edizione del commento di Ermia, filosofo neoplatonico, al *Fedro*. ⁹⁸

⁹⁵ G. NATALI, *Il Settecento*, in *Storia letteraria d'Italia*, 2 voll., Milano, Vallardi, 1964, p. 466

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ G. ROVANI, *Storia delle lettere e delle arti in Italia*, Milano, Sanvito, 1857, p. 10. È possibile che sia questa la fonte da cui dipenda G. Natali, non mi è stato possibile, allo stato attuale delle ricerche, confermare la notizia tramite altra fonte.

⁹⁸ Su Pasquale Baffi, divenuto oggetto di un rinnovato interesse proprio in questi ultimi anni, la bibliografia si è decisamente ampliata rispetto a quella di cui poteva disporre Natali che rimanda a L. ACCATATIS, *Le biografie degli uomini illustri delle Calabrie*, Cosenza, Migliaccio 1877, vol. III, p. 283 e ad A. MIOLA, *Discorso in memoria di Pasquale Baffi*, Napoli 1900. Ora, oltre agli ormai datati profili biografici come quello di Emilio De Tipaldo, *Biografia degli italiani illustri*, Venezia, Alvisopoli, 1834, vol. I, pp. 33-34, si vedano gli studi di F. D'ORIA, *Pasquale Baffi e i Papiri di Ercolano (con lettere e documenti inediti)*, *Contributi alla Storia della Officina dei Papiri Ercolanesi*, V, 2, pp. 105-158; ID., *Pasquale Baffi*, in *La cultura classica a Napoli nell'Ottocento*, a cura di M. GIGANTE, 2 voll., Napoli, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università degli Studi di Napoli, 1987, vol. I, pp. 93-121; ID., *Pasquale Baffi, il ritorno della memoria*, «Sinestesie. Rivista di studi sulle letterature e le arti europee», 9 (2011), pp. 240-252;

Di questo commento Baffi aveva ritrovato una copia manoscritta che aveva poi collazionato e annotato; pur essendosi dedicato alacremente all'impresa questa non vide mai la luce. L'esito del lavoro di Baffi è rimasto, infatti, a lungo inedito ed è ora oggetto di studio in vista di una ormai prossima pubblicazione.⁹⁹ Tuttavia, le ultime ricognizioni nella Biblioteca Nazionale di Napoli, in cui sono conservate le carte di Baffi, non hanno restituito alcuna traduzione dei dialoghi di Platone.

Nel corso del Settecento, sebbene non sia stata realizzata nessuna nuova traduzione dell'intero *corpus* delle opere di Platone, furono però realizzate o progettate alcune traduzioni parziali che meritano forse maggiore attenzione di quella che finora è stata loro riservata dagli studiosi.

- **Anton Maria Salvini: le postille a Platone e la traduzione di *Eutifrone* e *Convivio***

Tra questi esperimenti di traduzione di Platone il primo in ordine cronologico di cui si ha notizia è quello compiuto da Anton Maria Salvini. Nonostante nella sua *Apologia della lingua greca*, un'accorata *peroratio* poi confluita nei *Discorsi Accademici*, Salvini scrivesse che «un liquore travasato perde di suo sapore, una pianta trapiantata in istranio suolo non fa prode»,¹⁰⁰

per una ricostruzione di carattere storico gli studi di B. FERRANTE, *Pasquale Baffi e il processo dei liberi muratori*, *Archivio Storico per le Province Napoletane*, pp. 166-203; e ID. *Pasquale Baffi e la mancata cattedra universitaria di Lingua greca*, «Rivista Storica del Sannio», 15 (2001), pp. 13-30; si veda, inoltre, U. LA TORRACA, *Lo studio del greco nel Settecento*, che si sofferma in particolare sulla grammatica scritta dal Baffi e mai pubblicata. Lo studio più recente è quello di M. G. MANSI, *Pasquale Baffi grecista e rivoluzionario*, in *La cultura dell'antico a Napoli nel secolo dei Lumi*, L'Erma di Bretschneider 2020, pp. 467-474.

⁹⁹ Ne ha annunciato la pubblicazione NIKOLA D. BELLUCCI di cui si veda *Danici sodales. Schow e Zoëga nel carteggio Baffi (e Baffi nel carteggio Zoëga). Analisi e confronti*, in «Analecta Romana Instituti Danici», XLIII (2018), pp. 135-147; NIKOLA D. BELLUCCI, A. EMILIANI, *Aurea d'Apollo Cetra. L'inedita traduzione della prima Pitica pindarica di P. Baffi*, «Commentaria Classica», VI (2019), pp. 131-166; N. D. BELLUCCI, *Due note etimologiche circostanziali circa il Ms. II. D. 54 (BNN) attribuito a Baffi*, «Studia Philologica Valentina», Vol. 21, n.s. 18 (2019), pp. 5-21; ID., *Note sulla struttura metrico-ritmica della traduzione della prima Pitica pindarica di P. Baffi*, «Humanitas», 76 (2020), pp. 133-149.

¹⁰⁰ L'espressione, divenuta quasi un *topos* nel corso del Settecento e spesso citata soprattutto dai detrattori del Salvini traduttore, appartiene ad una similitudine più ampia che per chiarezza si riporta qui per intero: «Or come un liquore travasato perde di suo sapore, una pianta trapiantata in istranio suolo, non fa prode; così i sentimenti svelti, per così dire, dal buon terreno, e dall'aria di quella mente, che gli produsse, malmenati in altra terra, e straziati

fu traduttore prolifico e indefesso. Della gran mole di traduzioni a cui si dedicò, in gran parte conservate manoscritte nella Biblioteca Marucelliana di Firenze, molte rimangono tutt'ora inedite, alcune furono pubblicate solo postume. Di queste ultime, una parte confluì nella Collezione di classici greci tradotti voluta da Angelo Maria Bandini, bibliotecario della Laurenziana, che dal 1763 al 1766 diede alle stampe le opere di Nicandro, Arato, Coluto, Museo, Trifidoro e Focillide;¹⁰¹ tutte le edizioni riportavano, unitamente alle versioni salviniane, il testo in greco e l'interpretazione latina di Bandini.¹⁰² Nella prefazione alla prima traduzione della Collana, quella degli *Inni* di Callimaco, Bandini programmava la pubblicazione anche di altri testi che avrebbe voluto «salvare dalle ingiurie del tempo» e che invece rimasero inediti.¹⁰³

A lungo sono rimaste inedite anche le traduzioni di due dialoghi platonici, *l'Eutifrone* e il *Convito*, pubblicate solo nel 1853 da Francesco Corazzini all'interno di una *Miscellanea di cose inedite o rare*.¹⁰⁴ Conservate

intristiscono», A. M. SALVINI, *Discorsi accademici di Anton Maria Salvini*, 3 voll., Venezia, Pasinelli, 1735, t. I, p. 170.

¹⁰¹ Rispettivamente *Le Teriache* e gli *Alessifarmachi*, Firenze, Moucke 1746 (mss. A 99 e A 104); *I Fenomeni*, Firenze, Moucke, 1765 (ms. A 153); *Il ratto di Elena*, Firenze, Moucke, 1765 (mss. A 99 e A 104); *Ero e Leandro*, Firenze, Stamperia Cesarea, 1765 (mss. A 101 e A 153); *La presa di Ilio*, Firenze, Stamperia Cesarea, 1765 (mss. A 104 e A 237); *Il poema ammonitorio*, Firenze, Moucke, 1766 (mss. A 99, A 156 e A 247).

¹⁰² Su questo si veda l'Introduzione di R. Pintaudi in MANETONE, *Degli effetti delle stelle*. Tradotto da A. M. Salvini, a cura di R. Pintaudi, Firenze, Gonnelli, 1976.

¹⁰³ Bandini prometteva di offrire all' «italica gioventù» una collezione di classici greci «corredati oltre alle latine, dalle ottime inedite traduzioni fatte già da Anton Maria Salvini, (professore insigne di Lettere Greche nella università fiorentina), la di cui scuola, non altrimenti che quella de' Poliziano, e de' Vettori, à fatto a' nostri tempi tanto onore all'Italia», A. M. BANDINI, *Al discreto lettore*, in *Callimachi Cyrenaei Hymni*, Firenze, Typis Mouckianis, 1763, p. VII. L'operazione editoriale di Bandini, che aveva ordinato le carte di Salvini confluite presso l'allora Libreria Marucelli, era volta anche a conservare quelle traduzioni che essendo «scritte in cartucce, confusamente, e con inchiostro corrosivo, si vanno insensibilmente perdendo» (*ibidem*). Bandini tuttavia si sarebbe occupato di salvare così le sole traduzioni in versi non anche quelle di testi in prosa, (più rare ma non meno importanti). È possibile dunque che rientrassero nel suo progetto di edizione le versioni tuttora inedite della *Periegesi* di Dionigi Alessandrino (ms. A 104), *I Paralipomeni* di Quinto Smirneo (ms. A 97), *Le Dionisiache* di Nonno (ms. A 105). A queste si aggiunga la traduzione dei primi 129 esametri del canto A della *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni* scritta da Nonno di Panopoli, conservata nel ms. A 156, edita da D. Accorinti, *Anton Maria Salvini e la Parafrasi di Nonno*, «Studi di filologia italiana» XLVI, (1988), pp. 265-279.

¹⁰⁴ F. CORAZZINI, *Miscellanea di cose inedite o rare*, Firenze, Baracchi, 1853. Di questa stampa postuma dà notizia C. CORDARO, *Anton Maria Salvini. Saggio critico biografico*, Piacenza, Bertola, 1906; per quanto ormai datato e tendenzialmente elogiativo, questo saggio rimane comunque una fonte importante per tracciare un profilo del Salvini traduttore dal greco.

presso la Biblioteca Marucelliana di Firenze – nel ms. A 110 è contenuto l'*Eutifrone* (cc. 416r-429r), nel ms. A 174 (cc. 8r-25r) si trova, invece, il *Convito* – queste traduzioni rivelano che l'interesse nutrito dall'abate fiorentino per Platone fu ben più grande di quello che i *Discorsi accademici* e le *Prose toscane*,¹⁰⁵ per quanto ricchi di citazioni o richiami ai dialoghi del filosofo ateniese, lasciavano presagire.¹⁰⁶

D'altra parte, non si può avere reale contezza dell'impegno profuso da Salvini nello studio di questo autore antico se non considerando le molte postille autografe ai margini di alcune cinquecentine dei dialoghi di Platone ora conservate in Riccardiana.¹⁰⁷ L'abitudine di Salvini di postillare qualsiasi testo leggesse o traducesse è nota e documentata dalla mole di *marginalia* che si trovano nei suoi manoscritti, nei volumi che possedeva, codici o stampati, e finanche in quelli avuti in prestito.¹⁰⁸ Lo testimonia il fratello Salvino: «Quello che è più mirabile è che non leggeva libro, che infiniti ne ha letti, se non con la penna in mano, postillandoli da capo a piedi e in greco e in latino e in toscano e in altre lingue come si può vedere dalla preziosa suppellectile di sua libreria.»¹⁰⁹ E lo conferma Giovanni Lami, curatore dell'acquisizione con cui il

¹⁰⁵ *Prose toscane di Anton Maria Salvini, lettore di Lettere greche nello Studio fiorentino e Accademico della Crusca, recitate dal medesimo nella detta Accademia*, Firenze, Guiducci e Franchi, 1715. Il secondo volume fu pubblicato postumo dal fratello Salvino Salvini nel 1735, *Prose Toscane di Anton Maria Salvini recitate dal medesimo nell'Accademia della Crusca, Parte Seconda*, Firenze, Manni, 1735.

¹⁰⁶ L'interesse che Salvini nutriva per Platone era ben noto ai suoi contemporanei: «Platone adunque fu il primo oggetto del suo più possente amore» sosteneva Marco Antonio de' Mozzi nella orazione funebre *Delle lodi dell'abate Anton Maria Salvini* (Firenze, Nella stamperia di S. A. R., per li Tartini e Franchi, 1731, p. 12) e poco oltre aggiungeva che fu proprio perché Salvini desiderava cogliere «le singolari bellezze della Platonica sapienza, non adombrate, e velate dalle parafrasi, e da i traslatamenti, benchè leggiadrissimi» (p. 13) che «si pose in cuore di voler con ogni studio apprendere la Greca favella, per potere col linguaggio medesimo di Platone, più profondamente filosofare.» (ivi, p. 14).

¹⁰⁷ Per una ricognizione sui manoscritti originariamente appartenuti ad Anton Maria Salvini e ora conservati in Riccardiana si veda A. PINI, *I manoscritti riccardiani della Biblioteca d'Anton Maria Salvini*. Tesi di laurea. Università degli Studi di Firenze, Facoltà di Lettere e Filosofia, a. a. 1974/1975. Relatore prof. Antonietta Morandini e G. BARTOLETTI, *I manoscritti Riccardiani provenienti dalla Libreria di Anton Maria Salvini*, «Atti e memorie dell'Accademia Toscana di scienze e di lettere La Colombaria», LXXIV (2009), pp. 121-149.

¹⁰⁸ Sui *marginalia* di Salvini al romanzo di Senofonte Efesio si veda N. BIANCHI, *Il codice del romanzo. Tradizione manoscritta e ricezione dei romanzi greci*, Bari, Edizioni dedalo, 2006, pp. 83-147.

¹⁰⁹ Biblioteca Marucelliana ms. A 110, c. 75v, riportato da A. PINI, *I manoscritti riccardiani*, p. 14 e riscontrato da chi scrive in vista del presente lavoro.

ricchissimo patrimonio librario dell'abate confluì nella biblioteca personale di Gabriello Riccardi (1705-1798).¹¹⁰ Nella nota contenuta a c. 103r-v del Ricc. 2789, Lami specifica che tra i circa 3350 volumi appartenuti alla biblioteca di Salvini «De' manoscritti vi sono da 25 volumi in carta pecora e la maggior parte postillati dal S. Ab. Salvini. Degli stampati sono postillati dal S. Ab. 1210». Dato il gran numero di testi postillati dal Salvini presenti in Riccardiana nel 1810, quando fu redatto un inventario di tutto il patrimonio librario della Biblioteca, a questi fu dedicata una sezione specifica.¹¹¹

Per limitarsi al solo Platone, il Catalogo degli stampati antichi della Riccardiana (Vol. C17, p. 46v) segnala la presenza di più di una cinquecentina annotata da Salvini. In questa sede guarderemo unicamente ai *Platonis opera omnia* che, privi di versione latina a fronte e corredati dei commentari di Proclo al *Timeo* e alla *Repubblica*, furono stampati a Basilea nel 1534 per le cure di Grynaeus.¹¹² Entrambi i volumi di cui si compone questa edizione sono ampiamente postillati con note di varia natura: talvolta semplici glosse finalizzate a chiarire il significato di un termine o un punto specifico del dialogo, tal'altra i *marginalia* assomigliano di più ad appunti di lettura vergati per memorizzare o richiamare l'attenzione sui termini greci utilizzati nel testo (quest'ultima tipologia è documentata in particolar modo dai *marginalia* al *Sofista*). Spesso, però, accanto a note di carattere esplicativo o critico-interpretativo si trovano anche porzioni piuttosto ampie di testo interamente

¹¹⁰ Copia del contratto di vendita, stipulato il 12 febbraio 1735 tra Salvino Salvini, fratello di Anton Maria, e il Marchese Riccardi si conserva nel Ricc. 3481 (cc. 17r-21v), l'originale invece presso l'Archivio di Stato di Firenze (ASF, Mannelli Galilei Riccardi, filza 448 ins. 5 ½). Al contratto sono allegati l'elenco dei manoscritti (cc. 17r-22v) e l'elenco dei libri a stampa (cc. 24r-90). Il primo di questi è stato esaminato e trascritto prima da A. PINI, *I manoscritti riccardiani* e, più di recente, da G. BARTOLETTI, *I manoscritti Riccardiani*; il secondo elenco «non di immediata leggibilità né di facile comprensione, ma che comunque racchiude l'intero nucleo dei libri a stampa della Libreria Salvini passati in Riccardiana, attende ancora un proprio specifico studio», G. BARTOLETTI, *I manoscritti Riccardiani*, p. 123.

¹¹¹ Si tratta della «Nota de' libri esistenti nella Libreria Riccardiana che trovansi postillati dal Salvini», conservata in originale presso l'Archivio di Stato (ASF, Corte dei Conti, n. 117, inserto non num.); in Riccardiana è conservato un altro elenco: «Libri Riccardiani postillati dal Salvini e da altri» (Ricc. 3579, cc. 425-435), si veda G. BARTOLETTI, *I manoscritti riccardiani*, p. 125. Altre testimonianze della consuetudine di Salvini di postillare i testi sono elencate da N. BIANCHI, *Il codice del romanzo*, p. 86, n. 7.

¹¹² *Platonis omnia opera cum commentariis Procli in Timaeum et politica, thesaurus veteris Philosophiae maximo. Adiectus etiam est in Platonis omnia, sententiarum et verborum memorabilium, Index. Basileae apud Ioan. Valderum, 1534*. Gli esemplari postillati da Salvini, menzionati anche da Cordaro, *Anton Maria Salvini*, Appendice IV, p. 267, sono quelli con segnatura 9974 e 9975.

tradotte. La pratica è così frequente da far dubitare del fatto che tra le traduzioni effettivamente portate a compimento da Salvini possano annoverarsi solo quelle dei due dialoghi rinvenibili tra i suoi manoscritti conservati in Marucelliana; le postille alla cinqueantina contenente il testo greco dell'intero *corpus* platonico, infatti, lascerebbe ipotizzare che Salvini avesse probabilmente progettato di tradurli tutti.

Tale notizia, sulla quale le biografie e gli elogi scritti dai suoi contemporanei tacciono, è testimoniata dall'editore ottocentesco delle traduzioni di *Eutifrone* e *Convito*: nella breve introduzione in forma di apostrofe *Alla gioventù italiana*, dopo aver dato notizia dell'intenzione di Salvini di voler volgarizzare tutto Platone, Corazzini lamenta che «sì preziosa fatica non vedesse il suo termine» aggiungendo che, se il progetto si fosse realizzato, «or non avremmo a desiderare una intera e buona versione del filosofo poeta».¹¹³

Benché non rimanga alcuna traccia del fatto che l'abate fiorentino avesse esplicitamente dichiarato di volersi dedicare alla traduzione dell'intero *corpus* platonico, considerando che è caratteristica propria di Salvini progettare opere poi non portate a termine, è possibile supporre che tra i molti progetti che non videro la luce vi fosse anche questo.¹¹⁴

È, del resto, la scelta stessa di questi due titoli a confermare l'ipotesi che le traduzioni effettivamente realizzate costituissero solo una minima parte di un progetto complessivo mai portato a compimento.

Se infatti la fortuna di cui godette il *Simposio*, anche nei secoli in cui la conoscenza di Platone fu più limitata, spiega la preferenza accordata a questo dialogo – citato spesso, peraltro, tanto nei *Discorsi accademici* quanto nelle *Prose toscane* – più difficile è comprendere la scelta dell'*Eutifrone*, un testo che ha sempre goduto di modesta fortuna e la cui rivalutazione è davvero recente. Inoltre, dell'interesse nutrito per quest'ultimo non rimane alcuna traccia negli scritti di carattere teorico, nei quali pure Platone è tra gli autori più

¹¹³ F. CORAZZINI, *Miscellanea*, p. IV.

¹¹⁴ «Il Salvini in una delle sue annotazioni alla Fiera del Buonarroto, accenna come era suo intendimento volgarizzar per intero Platone dietro il consiglio e lo stimolo di un amico suo», *ibidem*, n. 2. Nel commento che correde il volume *La fiera commedia di Michelagnolo Buonarruoti il giovane e La Tancia commedia rusticale del medesimo coll'annotazioni dell'abate Anton Maria Salvini*, Firenze, Tartini e Franchi, 1726, non compare, però, alcuna esplicita dichiarazione di Salvini che confermi la notizia riportata da Corazzini.

richiamati,¹¹⁵ ciò induce a ridimensionare l'ipotesi che queste traduzioni fossero precipuamente finalizzate all'attività didattica svolta da Salvini a partire dal 1677 presso la cattedra di Lingua greca dello Studio fiorentino, nella quale era succeduto a Carlo Roberto Dati. Non si può del tutto escludere però che le traduzioni di Platone rientrassero in quel piano più ampio di implementazione della lingua italiana attraverso il ricorso alla pratica del *vertere* autori antichi, soprattutto greci, al quale Salvini si dedicava alacramente.

Una delle possibili motivazioni per spiegare la scelta dell'*Eutifrone*, apparentemente la più plausibile, è che con questo dialogo si avviasse l'opera di traduzione dell'intero *corpus* platonico, per realizzare la quale probabilmente Salvini intendeva seguire l'ordine dell'edizione di Gryneus – dunque quella ampiamente postillata – che, per l'appunto, si apriva proprio con quel dialogo. A confermare che possa essere stata questa l'edizione di riferimento interviene un dato materiale di un certo rilievo: le postille ai due dialoghi tradotti sono di numero inferiore rispetto a quelle apposte ad altri dialoghi contenuti nello stesso volume. Per molti dei dialoghi di cui non rimane una traduzione completa tra i manoscritti di Salvini, invece, i *marginalia* si configurano come una base testuale utile per un'eventuale traduzione, consistendo spesso nella parafrasi di intere sezioni di testo. Le postille di *Eutifrone* e *Convito*, invece, per lo più si limitano a indicare significati di termini specifici o a spiegare brevemente qualche concetto.

Tale dato induce a pensare che in questi due casi, contrariamente a quanto accadde per gli altri dialoghi, Salvini avesse avviato la traduzione in modo più sistematico, probabilmente servendosi già in una prima fase di un supporto cartaceo sul quale appuntare le prime più ampie porzioni di traduzione di cui non rimane traccia ai margini dell'edizione greca. D'altro canto, il fatto che di vari altri dialoghi avesse già avviato una prima seppur solo embrionale forma di parafrasi, lascerebbe aperta l'ipotesi prima formulata relativamente ad un possibile progetto di traduzione dell'intero *corpus* platonico o di una parte consistente di esso.

A giudicare dallo stato di elaborazione delle due traduzioni complete sembra che tanto quella dell'*Eutifrone* quanto quella del *Convito* fossero

¹¹⁵ Lo nota anche C. CORDARO, *Anton Maria Salvini*, p. 127, n. 1, il quale segnala che Platone «tanto nei discorsi quanto nelle lezioni, è l'autore greco, dopo Omero, che più spesso gli torna sulle labbra».

destinate alla pubblicazione o che fossero prossime ad una finalizzazione per la stampa.

Il testo della traduzione dell'*Eutifrone* sembra essere una copia in pulito e tale appare soprattutto se confrontata con altre traduzioni contenute nei codici marucelliani;¹¹⁶ molte di queste si presentano infatti nella forma di una prima bozza, ricche come sono di cancellature, aggiunte o correzioni interlineari. Probabilmente in qualche caso potrebbe trattarsi di traduzioni di servizio, fatte per studiare meglio il testo in vista delle lezioni, dal momento che si presentano scritte a penna corrente. Nel caso dell'*Eutifrone*, invece, anche la scrittura è chiara, il *ductus* regolare, il testo disposto su una sola delle due colonne in cui è diviso il foglio, forse per lasciare spazio a eventuali correzioni in vista di una revisione della quale, però, non rimane traccia e che, dunque, si suppone non essere stata mai realizzata. Tuttavia, l'aggiunta di una porzione di testo sulla colonna di sinistra della c. 423r (ms. A 110) documenta l'avvenuta rilettura nonché un controllo realizzato a partire da un confronto con la bozza precedente; si tratta, infatti, della correzione di un errore meccanico tipico di un procedimento di copiatura. L'uso del medesimo inchiostro e il riscontro del *ductus*, in tutto identico a quello del corpo del testo, conferma inoltre che la lacuna è stata integrata dalla stessa mano che ha vergato la copia della traduzione e, forse, contestualmente.

Nonostante questo dettaglio sembri confermare il contrario, non è possibile affermare con certezza che la traduzione fosse pronta per entrare in tipografia. Benché all'ipotesi che la copia fosse stata preparata per la stampa concorrano l'inserimento di una pagina specificamente dedicata al frontespizio e la cura redazionale, il confronto con altre traduzioni manoscritte contenute nei codici marucelliani impone cautela. Il principale ostacolo a distinguere le diverse fasi di redazione del lavoro è dato dal fatto che, anche le versioni manoscritte che si mostrano in una versione tipografica apparentemente indirizzata alla pubblicazione, siano rimaste inedite.¹¹⁷

¹¹⁶ Quelli da me visionati e sulla base dei quali istituisco il confronto sono i mss. A 96, A 97, A 104, A 110, A 174.

¹¹⁷ Tra quelle che ho potuto controllare: la traduzione dell'*Elena* di Euripide (ms. A 110 cc. 430r-458v) che presenta varie note marginali e alcune correzioni vergate con diverso inchiostro, dunque in un secondo tempo o comunque in fase di revisione; la traduzione della tragedia di N. Rowe, *La bella penitente* (ms. A 174). Un confronto con quest'ultima è particolarmente utile dal momento che nello stesso codice A 174 se ne trovano due versioni, «due copie autografe», «una in carattere corrente e l'altra in buona scrittura» secondo C. CORDARO, *Anton Maria*

Inoltre poiché *Eutifrone* e *Convito* sono sprovviste, a differenza di altre traduzioni manoscritte, delle notazioni poste in calce al testo nelle quali Salvini segna la data in cui ha completato il lavoro, non è possibile collocarle nel tempo. In assenza di una cronologia assoluta è possibile, quantomeno stabilire una cronologia relativa: è plausibile, infatti, che il progetto originario di realizzare una traduzione complessiva di Platone sia stato abbandonato a favore di una scelta di dialoghi tra i quali, ovviamente, non poteva mancare il *Convito*, di certo il più conosciuto e diffuso.

Nel caso di questo dialogo, la scrittura non è disposta su una sola delle due colonne in cui è diviso il foglio, come quella dell'*Eutifrone*, ma corre lungo la pagina nella sua interezza.¹¹⁸ Tuttavia, anche questa sembrerebbe essere una copia in pulito. L'inserimento di alcune postille marginali induce anzi a credere che il testo fosse già stato sottoposto ad un esame correttorio o, in ogni caso, ad una qualche forma di revisione, realizzata probabilmente in vista di una progettata stampa.

A rafforzarne l'impressione concorrono la scrittura netta e la natura delle note, di cui nessuna notizia danno né Cordaro né Corazzini. Eppure, ancorché poche ed essenziali, le postille possono giovare a ricostruire il processo di elaborazione e il metodo adottato da Salvini.

Si tratta di sei note, vergate dalla stessa mano che ha scritto o trascritto il dialogo, e sono tutte strettamente relative alla porzione di testo che affiancano aggiungendo una specificazione o correzione. Queste, però, risultano di altra natura se confrontate con le tipologie prima elencate in relazione ai *marginalia* dell'edizione greca di Platone, e sono tutte specificamente legate alla pratica del *vertere*. Le note autografe apposte alla

Salvini, p. 91. La copia in pulito si presenta scritta su una sola colonna centrale preceduta da una pagina utilizzata per il frontespizio, tutta la trascrizione rivela una notevole cura redazionale. Infine si può considerare quale pietra di paragone la versione dei *Paralipomeni* di Quinto Smirneo conservata in un codice isolato (ms. A 97), che contiene insieme a questa sola traduzione, una serie di documenti ad essa connessi che sembrano documentare la preparazione di una pubblicazione postuma. Anche in questo caso si tratta di una copia in pulito scritta su una sola colonna posizionata al centro del foglio che presenta minime correzioni che sembrerebbero testimoniare un'ultima revisione prima della stampa. Per quest'ultima si veda C. CORDARO, *Anton Maria Salvini*, p. 267.

¹¹⁸ A differenza di quanto accade per la traduzione dell'*Eutifrone*, per il *Convito* non è stato previsto uno spazio *ad hoc* per il titolo che, comunque completo di sottotitolo e del nome dei personaggi che prendono parte al dialogo, è scritto sulla stessa pagina in cui inizia subito di seguito la traduzione.

traduzione del *Convito* sono infatti tutte riconducibili ad un serrato confronto con il testo latino di Ficino o con quello di Serranus [Jean de Serres] al punto che, se non avessimo il riscontro dell'edizione greca postillata, potremmo essere portati a credere che Salvini abbia tradotto a partire da queste celebri versioni latine invece che dal testo di Platone. Un esame più attento delle note sembrerebbe dimostrare, al contrario, la preoccupazione di mantenersi fedele all'originale greco. Poiché in questa sede non si potrà condurre un'analisi dettagliata di ogni singola nota, sarà considerato un solo caso esemplificativo in cui la finalità della postilla appare più chiara e consiste nel segnalare un punto della traduzione in cui lo scarto rispetto all'originale e la fedeltà alla versione latina di Serranus si fanno talmente scoperti da richiedere probabilmente un futuro, e poi mai realizzato, intervento di correzione.

Il passo in questione è Plat. *Symp.* 215a-b, si tratta dunque del principio del discorso in lode di Socrate pronunciato da Alcibiade che Salvini traduce: «dico dunque che Socrate è similissimo a questi Sileni che son posti ne' ritratti degli itinerarii de' Mercuri». ¹¹⁹ Di questi «itinerarii de' Mercuri» non c'è alcuna traccia nel testo greco; ed è forse proprio a mo' di *memorandum* di una tale assenza che a margine Salvini scrive: «Serrano itinerarior. mercurior.» aggiungendo alle parole abbreviate una nota tachigrafica. Nella traduzione di Serranus infatti si legge: «siquidem ipsum persimilem esse Silenis istis qui inter Mercuriorum itinerariorum imagines stant». ¹²⁰

Anche poco oltre, nella stessa porzione di testo (come del resto in tutta la traduzione), Salvini mostra di aver tenuto presente la versione di Serranus e di Ficino accanto al greco di Platone. Nel caso qui oggetto d'analisi, però, possiamo congetturare che Salvini, accortosi che la traduzione latina di Serranus cumulava al testo una glossa, introdotta evidentemente per rendere più perspicuo il significato a un lettore moderno, segnalasse in margine l'integrazione forse con l'intenzione di espungerla al fine di mantenere la sua versione più fedele all'originale. Il fatto che la glossa non compaia nella versione ficiniana, tuttavia, lascia presupporre che Salvini, almeno in un primo momento, avesse preferito seguire tra le due versioni latine che aveva a disposizione l'esempio di quella che si preoccupava maggiormente di chiarire

¹¹⁹ F. CORAZZINI, *Miscellanea*, p. 214.

¹²⁰ Si cita qui da PLATO, *Opera omnia, Graece ac Latine, ex interpretatione et cum notis Ioannis Serrani, et cum emendatione H. Stephani*. Apud Henricum Stephanum, 1578, 3 voll., t. III, p. 215a-b.

il testo, anche se a rischio di stravolgerlo.¹²¹ Se così fosse, infatti, il criterio di scelta non sarebbe quello della maggiore fedeltà all'originale greco ma piuttosto, forse, quello di fornire una traduzione aggiornata in quanto basata sulla versione latina più recente.¹²²

Oltre alle note, è un esame della traduzione stessa a confermare la dipendenza di Salvini dalle versioni latine. Nella porzione corrispondente a Plat. *Symp.* 190c, infatti, lascia a testo l'espressione latina – utilizzata tanto da Ficino che da Serranus – *quid agendum* per la quale probabilmente non aveva ancora trovato un equivalente soddisfacente, forse nell'attesa di sostituirlo.¹²³

Anche quando nella traduzione si trovano espressioni greche, come accade in corrispondenza di Plat. *Symp.* 205c, Salvini sta riproducendo una scelta già riscontrabile nella versione latina di Serranus. Il passo platonico in questione è una sezione del discorso di Diotima in cui la sacerdotessa per spiegare a Socrate il preciso impiego del nome (ὄνομα) amore (ἔρως) utilizzato in relazione ad una particolare specie d'amore (Plat. *Symp.* 205b), istituisce un paragone col più estensivo concetto di ποιήσις: «οἷσθ' ὅτι ποιήσις ἐστὶ τι πολὺ» (Plat. *Symp.* 205b8), dice Diotima rivolgendosi a Socrate; «Tu sai che fare (cioè ποιεῖσθαι) come parola generica è ampia molto e abbraccia infinite cose», nella traduzione di Salvini che arricchisce tutto il passo delle corrispettive espressioni platoniche, aggiungendo i medesimi lemmi greci che già Serranus aveva aggiunto alla sua versione latina (con minime variazioni).¹²⁴ Trattandosi di un passo particolarmente difficile da rendere, tanto che anche tra i moderni traduttori c'è chi ha preferito non tradurre il lemma greco, accontentandosi di una traslitterazione che ne lasciasse intatta

¹²¹ Il medesimo meccanismo è registrabile per almeno un'altra delle note manoscritte, quella sul margine sinistro di c. 17v relativa alla porzione di traduzione corrispondente a Plat. *Symp.* 198e.

¹²² Tra la versione latina di Ficino e quella di Serranus si colloca la traduzione latina di Janus Cornarius, pubblicata a Basilea nel 1561 (*Platonis Atheniensis, philosophi summi ac penitus divini opera, quae ad nos extant omnia, per Ianum Cornarium Medicum Physicum Latina lingua conscripta*, Basileae, Froben, 1561) che tuttavia non sembra essere stata presa in considerazione da Salvini.

¹²³ La traduzione dell'intero periodo sembra solo abbozzata «Gl'Iddei vedendo il pericolo fecer assemblea del quid agendum», F. CORAZZINI, *Miscellanea*, p. 182, in luogo del greco «ὁ οὖν Ζεὺς καὶ οἱ ἄλλοι θεοὶ ἐβουλεύοντο ὅτι χρὴ αὐτοὺς ποιῆσαι, καὶ ἠπόρουν» Plat. *Symp.* 190c.

¹²⁴ F. CORAZZINI, *Miscellanea*, p. 202; per la traduzione di Serranus cfr. PLATO, *Opera omnia, Graece ac Latine*, t. III, p. 205 b-c.

l'ampiezza e la ricchezza semantica,¹²⁵ Salvini ancora una volta preferisce affidarsi all'illustre predecessore. Il caso è emblematico poiché mostra che anche quando Salvini sembra essere più vincolato all'originale greco al punto da non riuscire a risolversi e da necessitare del ricorso al termine platonico per rendere ragione delle proprie scelte traduttive, è in realtà dipendente da una delle due versioni latine elette a modello (forse, come si è già detto, quella ritenuta da lui più perspicua e più adatta ad un nuovo pubblico di fruitori del testo platonico, quello dei suoi contemporanei).

Diventa difficile dunque stabilire quale testo Salvini abbia usato come base; a giudicare dai casi analizzati, tenne costantemente presenti, a fianco all'originale greco, le versioni latine di Ficino e di Serranus, tanto in fase di traduzione che in fase di revisione.

L'insieme dei riscontri considerati suggerisce inoltre l'impressione che la traduzione fosse sì progettata per la stampa, ma che richiedesse ancora delle correzioni, quando non delle scelte che evidentemente necessitavano di ulteriori approfondimenti. Se così fosse, ci troveremmo di fronte alla necessità di ridiscutere l'idea di un Salvini traduttore sbrigativo, come pure è stato descritto; l'immagine che se ne ricava è, infatti, piuttosto quella di una schietta sensibilità variantistica, tanto pronunciata da prevedere una collazione tra originale greco e traduzioni latine; questo, tuttavia, equivarrebbe a postulare una sostanziale equipollenza tra testo platonico e sue versioni latine. Un tale assunto, pur non essendo in linea con i moderni criteri filologici, può tuttavia mostrarci quale fosse il metodo di traduzione e analisi del grecista fiorentino. L'ambizione non è dunque alla resa pedissequa di un testo ma alla chiarezza del concetto, che passa in prima istanza per la fedeltà all'originale inteso non come un archetipo (assoluto), ma come una base su cui innestare le ulteriori sfumature semantiche che ogni traduzione implica. La versione latina era probabilmente sentita più vicina, non certo più familiare, se è vero, come

¹²⁵ Pur non addentrandoci nelle complesse questioni interpretative che riguardano questo passo si considerino almeno due recenti traduzioni italiane del *Simposio*, quella di G. Reale che rende il termine *ποίησις* con «creazione» (Platone, *Simposio*, a cura di G. Reale, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 2001, pp. 101 e 103 per la traduzione, pp. 234-235 per il commento) e quella di F. Ferrari (Platone, *Simposio*, introd. di V. Di Benedetto, trad. di F. Ferrari, Milano, Rizzoli, 2016) il quale, invece, si limita a traslitterare evitando così di accostare ai termini utilizzati da Diotima possibili corrispettivi italiani che, per quanto apparentemente soddisfacenti, rischierebbero di connotare il testo platonico in modo improprio.

sostiene il Peruzzi nell'orazione funebre per Salvini, che questi amò sempre la lingua greca quale «dilettissima sposa».¹²⁶

Quanto qui registrato ci induce in ogni caso a rivedere gli impietosi giudizi formulati da Cesarotti, Monti, Pindemonte e, soprattutto, da Foscolo.¹²⁷ Questi, sebbene relativi alle sole traduzioni omeriche, hanno contribuito alla *damnatio memoriae* abbattutasi per lungo tempo sull'erudito fiorentino tanto da pregiudicare anche una semplice valutazione dei suoi materiali di lavoro e da lasciare ignote traduzioni come quelle dei dialoghi di Platone.

Queste, infatti, se inserite nel macrocontesto settecentesco, permettono di illuminare sezioni neppure troppo marginali di un interesse per Platone che andava risvegliandosi e che non si manifestava soltanto nella valorizzazione dei testi del filosofo antico all'interno di discussioni accademiche, ma anche in una ormai dichiarata e sempre più sinceramente percepita esigenza di diffusione e circolazione di nuove traduzioni che permettessero l'accesso al testo platonico ad un pubblico più ampio di fruitori. Notevole è poi che un tale interesse provenisse da chi, come Salvini, si era battuto per ridare dignità alla forma dialogica quale strumento privilegiato per trattare materie filosofiche, preferendo il Platone autore di dialoghi all'Aristotele autore di trattati e la «dialettica antica» del primo alla «sillogistica peripatetica» del secondo. In uno dei *Discorsi Accademici*, specificamente dedicato alla questione *Se la forma del dialogo sia acconcia a trattare materie filosofiche*, Salvini si era dichiarato, infatti, strenuo difensore della forma scelta da Platone:

Un trattato filosofico è un ammassamento di lezioni date dal maestro ai discepoli tacenti o una rappresentanza di quelle. Il dialogo è la viva e animata disputazione, quando si dibattono e vagliano le materie; è una imitazione

¹²⁶ Delle lodi dell'abate Anton Maria Salvini, orazione funerale dell'abate Bindo Giovanni Peruzzi [...], in Firenze, Nella Stamperia di S. A. R., per il Tartini e Franchi, 1731, vd. pp. 8-10.

¹²⁷ Per i quali si vedano rispettivamente M. CESAROTTI, *Saggio sulla filosofia delle lingue*, in *Id., Opere dell'abate Melchior Cesarotti padovano*, Pisa, Tipografia della Società Letteraria, 1800, vol. I, p. 133; V. MONTI, *Epistolario*, Firenze, Le Monnier, 1928, vol. I, p. 84 (a Clementino Vannetti, 3 giugno 1780); I. PINDEMONTI, *Prefazione alla Traduzione de' due primi canti dell'Odissea e di alcune parti delle Georgiche*, Verona, Gambareti, 1809, p. 13; U. FOSCOLO, *Traduzione de' due primi Canti dell'Odissea*, «Annali di scienze e lettere», vol. II, fasc. 4°, aprile 1810, pp. 25-78, vd. in *Id. Edizione Nazionale delle Opere di Ugo Foscolo*, vol. VII, *Lezioni, articoli di critica e di polemica*, ed. critica a cura di E. Santini, Firenze, Le Monnier, 1933, pp. 197-230. Pronunciarono un giudizio negativo sulla traduzione omerica di Salvini anche Torelli (cfr. *Traduzioni poetiche*, Verona, 1746, pp. 12 sgg.) e lo Spallanzani (*Riflessioni intorno alla traduzione dell'Iliade del Salvini*, Parma, 1760).

accesa e colorita del vero e del naturale d'una filosofica conversazione, dove non vi è solamente il forte e l'austero del disputare, ma ancora l'ameno e 'l giocondo del conversare e il civile e il decoroso del costume e delle maniere.¹²⁸

Per queste ragioni, l'abate fiorentino non ha dubbi sulla risposta da dare al quesito che si era posto; a conclusione del suo discorso afferma infatti che la forma più idonea alla scrittura filosofica è il dialogo «a materie filosofiche accomodatissimo e capace di trattarle con sodezza con eloquenza e con varietà e vaghezza. Oltre di che la forma dialettica antica era nelle domande e risposte, che è forma molto più coperta e più stretta e più forte della sillogistica peripatetica, in cui l'argomento tutto schierato e in faccia si mostra all'avversario».¹²⁹

Alla luce di tali dichiarazioni, si può forse congetturare che la traduzione dei dialoghi di Platone rientra all'interno di un'operazione di recupero di una tipologia testuale che poteva servire da modello a partire dal quale esemplare la scrittura filosofica; un modello alternativo a quello del trattato aristotelico e di certo più acconcio agli ambienti accademici anche perché mimetico delle "civili" e dotte conversazioni ivi tenute.

- **Michel'Angelo Giacomelli: il progetto di traduzione dei dialoghi di Platone e il progettato commento al *Teeteto***

La medesima necessità di far circolare nuove traduzioni platoniche già individuata come una delle spinte che mossero Salvini, fu percepita anche da Michel'Angelo Giacomelli al quale spetta un posto di assoluto rilievo tra i grecisti del Settecento. Costui godette della considerazione e della stima di contemporanei del calibro di Winckelmann, Barthélemy e de La Lande i quali lo conobbero o gli furono amici;¹³⁰ il suo valore fu riconosciuto, infatti, soprattutto fuori dai confini nazionali, dove poteva essere apprezzato.

¹²⁸ A. M. SALVINI, *Se la forma del dialogo sia acconcia a trattare materie filosofiche. Discorso XCI*, in *ID. Discorsi Accademici*, t. II, [pp. 396-400], p. 396.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 400.

¹³⁰ Si veda M. SONNINO, *Michel'Angelo Giacomelli. Aristofane. I.*, p. 19.

In una lettera inviata al cardinal Angelo Maria Querini il 30 marzo 1754, a lungo rimasta inedita e solo di recente resa nota da M. Sonnino, Giacomelli si dichiara consapevole della propria posizione di isolato grecista in Italia.¹³¹ Come sottolinea Sonnino, infatti, Giacomelli «fu il solo grecista dell'Italia del XVIII sec. in grado di produrre *editiones principes* di autori greci, un dato questo che basterebbe a farne una figura degna di attenzione».¹³²

La prima biografia di Giacomelli fu stesa alla sua morte dall'amico medico Antonio Matani (1730-1790). Oltre ad un testo in volgare, ricco di materiali e imprescindibile per la ricostruzione della vita del grecista, Matani redasse anche una seconda biografia più breve in latino. Da questi due testi trasse le notizie Angelo Fabroni per il suo ricordo di Giacomelli pubblicato sul «Giornale dei Letterati»¹³³ e poi rivisto e inserito negli *Elogj d'illustri italiani*.¹³⁴ Dall'*Elogio* del Matani ricaviamo la notizia che Giacomelli aveva in progetto una nuova edizione delle opere di Platone che avrebbe dovuto assicurargli fama immortale presso i posteri e che stava preparando con l'aiuto di «uomini valenti tanto d'Italia, quanto dei più rimoti paesi».¹³⁵

Questo, che secondo Matani doveva essere «il lavoro fra tutti il più grande, e più rispettabile» non fu però mai portato a termine. Eppure, a stare a quanto riferisce il biografo settecentesco, in vista della progettata edizione di Platone molti materiali preparatori erano già stati approntati. Non solo. La traduzione era stata pensata per «superare» quella di Cornarius e di Ficino e per imporsi dunque quale nuovo testo di riferimento, come si desume dai toni trionfalistici con cui Matani presenta l'impresa non realizzata da Giacomelli:

può ciascuno agevolmente comprendere in qual vasto campo avesse egli posto il piede, e quanto avesse dovuto trionfare in questa bella occasione la somma perizia di lui nelle Filosofiche cose, il franco possesso dell'antica Storia delle opinioni, la cognizione invidiabile della critica dei costumi, il confronto delle

¹³¹ Ivi, pp. 181-2 per la lettera a Querini in cui Giacomelli si esprime in questi termini: «pochi sono, che sappiano le lettere Greche in questo paese: e si può dire, come principia non so quale de' suoi dialoghi Platone, εἷς, δύο, τρεῖς· ποὺ τέταρτος; [un, due tre: e il quarto dov'è?] [= Pl. *Tim.* 17a]».

¹³² Ivi, p. 20.

¹³³ A. FABRONI, *Elogio di Monsig. Michel'Angelo Giacomelli*, «Giornale dei Letterati» 20, 1775, pp. 146-169.

¹³⁴ A. FABRONI, *Elogj d'illustri italiani*, I-II, Pisa 1786-1789.

¹³⁵ A. MATANI, *Elogio di Michel'angelo Giacomelli scritto da A. M.*, Pisa 1775 (ap. Fratelli Pizzorni), p. XLVI.

speculazioni Metafisiche tanto oratorie, quanto legislative, e in fine la vera interpretazione delle voci, e dei sentimenti del Greco scrittore. E sebbene il pubblico abbia sperato in vano questa edizione, la quale doveva al certo superare quella di Giovanni Cornaro, e di Marsilio Ficino, non ostante la correzione alquanto stimabile d'Isacco Casaubono, e di altri valenti Filologi, contuttociò si può consolare sul riflesso di quanto era stato immaginato, e in qualche parte, come dicemmo, posto in ordine, quantunque confusamente, dal Giacomelli, potendosi forse da altri sulla scorta del medesimo condurre a fine questa utilissima, abbenchè malagevole, impresa. Doveva il testo del Greco Filosofo comparire alla pubblica luce intero, e corretto, e di più adorno delle varianti lezioni tolte dai migliori codici, che da tre secoli avanti la nascita di Gesù Cristo fino alle migliori edizioni del Cornaro, e del Ficino già si erano potuti dai primi interpreti riscontrare, e paragonare fra loro. Inoltre avrebbero dovuto precederlo molte dissertazioni, nelle quali le oppinioni della setta Accademica poste a confronto con quelle della teologia pagana si sviluppavano, e quanto appartiene al carattere, costumi, studi, ingegno, e dottrina di questo gran maestro dell'antichità si rappresentasse nel più naturale, e veridico aspetto. Finalmente poi le copiose annotazioni poste opportunamente ai loro luoghi, delle quali molte erano state già apparecchiate, e disposte, dovevano formare il compimento maraviglioso di un tale lavoro, essendo ben note le tante, e sublimi cose, che da Platone si trattano, e sapendosi la vasta erudizione posseduta dal Giacomelli per illustrarle.¹³⁶

Probabilmente tra le annotazioni a cui si riferisce Matani dovevano esserci anche quelle che Giacomelli stese insieme a Winckelmann nel 1757. Lo studioso tedesco giunto a Roma nel 1755, conobbe Giacomelli nel 1756 e ne divenne amico fin da subito stimandolo anche per la non comune conoscenza del greco. I due prima progettaron l'edizione di alcuni opuscoli inediti di Libanio ritrovati nelle Biblioteche Barberin(ian)a e Vaticana;¹³⁷ poi, a partire dall'estate del 1757, al Romitorio di Camaldoli, dove si erano recati in visita dal cardinal Passionei, si dedicarono invece a Platone. Il cardinale possedeva fra gli altri un codice, che Sonnino identifica con il ms. BAR Angelic(an)us Gr.

¹³⁶ *Ivi*, pp. XLVI-XLVII.

¹³⁷ M. SONNINO, *Michel' Angelo Giacomelli. Aristofane. I.*, p. 49 che dalla lettura delle note latine di Giacomelli contenute in BAV Vaticanus Gr. 2269, ff. 36r-41v, ricava che lo studioso del Settecento aveva anticipato il lavoro filologico poi svolto da Giacomo Leopardi e da Angelo Mai sull'orazione *Pro templis gentilium non excindendis* di Libanio.

107 (XIV sec.), dal quale Giacomelli e Winckelmann trassero e copiarono gli scolî a Platone.¹³⁸

L'interesse per Platone da parte di Giacomelli continuò a mantenersi vivo anche quando l'amicizia con Winckelmann cominciò a incrinarsi e la rottura con Passionei, dei cui codici si era largamente servito, si era ormai consumata per motivi politici.¹³⁹

A testimoniare il perdurare dell'interesse per Platone sono le lettere indirizzate da Giacomelli ad Algarotti nel 1760.¹⁴⁰ In queste tuttavia, il grecista non fa alcun cenno ad un progetto di edizione o traduzione dell'*opera omnia* del filosofo antico nei termini in cui ne parla il Matani. Si trova, invece, qui notizia del progetto di commento al *Teeteto* da stilare con l'obiettivo precipuo di correggere l'interpretazione di Ficino e di Serranus. Entrambi gli interpreti, infatti, essendo inesperti di geometria, non erano stati in grado, a detta di Giacomelli, di sciogliere uno dei luoghi più oscuri del dialogo.

Nella lettera del 2 luglio 1760 e indirizzata ad Algarotti, Giacomelli dopo aver fatto cenno ad un «commentario sulla cantica attribuito a Filone Carpazio»¹⁴¹ e all'intenzione di svolgere nuove indagini filologiche prima di pubblicarlo, dichiara di voler stampare un «commentarietto» sul *Teeteto* di Platone

¹³⁸ Per una dettagliata ricostruzione della vicenda, documentata anche attraverso quanto dichiarato da Winckelmann nelle lettere a G. L. Bianconi, si veda M. SONNINO, *Michel'Angelo Giacomelli. Aristofane. I.*, pp. 50-51 che si accorge per primo del fatto che la trascrizione degli scolî del ms. BAR Angelic(an)us Gr. 107, eseguita da Giacomelli, «sopravvive autografa nel ms BAV Vaticanus Gr. 2269 ff. 114r-125v».

¹³⁹ Nel 1759, nominato segretario delle lettere latine e avendo ricevuto il sostegno del papa Clemente XIII, manifestava senza remore le proprie inclinazioni politiche che lo portarono ad avvicinarsi agli ambienti Gesuiti ostili al giansenismo, cfr. M. SONNINO, *Michel'Angelo Giacomelli. Aristofane. I.*, pp. 52-5

¹⁴⁰ La corrispondenza tra Giacomelli e Algarotti è documentata tra il 1758 e il 1761.

¹⁴¹ Si tratta di un commentario greco al Cantico dei cantici di cui nel 1750 era stata pubblicata l'*editio princeps* di una antica traduzione latina per cura di Pier Francesco Foggini. Quest'ultimo era convinto che l'autore dell'originale greco fosse il vescovo Epifanio di Cipro (IV sec.). Giacomelli per primo intuì che l'intestazione in cui il commentario figurava come opera di Epifanio, non indicava l'autore dell'originale greco ma il traduttore latino che identificò con l'Epifanio Scolastico appartenente alla cerchia di Cassiodoro. Ad una tale intuizione Giacomelli era giunto avendo individuato in Filone di Carpasia (IV sec.) l'autore dell'originale greco, il cui testo, allora inedito, era conservato da alcuni codici visionati e identificati da Giacomelli. Il lavoro preparatorio all'*editio princeps* del testo greco di Filone di Carpasia doveva essere già ad uno stato avanzato nel 1758, come testimoniano le lettere ad Algarotti ed era ancora oggetto d'attenzione nel 1760, interrottosi poi per anni, fu ripreso e completato solo nel 1772. Si veda M. SONNINO, *Michel'Angelo Giacomelli. Aristofane. I.*, p. 37.

Con una nuova versione, giacchè e quella del Ficino, e quella del Serrano, che ha preteso correggerla, e non l'ha fatto dove bisognava, e dove non bisognava l'ha guastata, sono viziose, e particolarmente in un luogo alquanto lungo, dove non colgono la luna per essere stati ambedue ἀγεωμέτητοι (ignari di geometria). Vi si parla delle quantità sorde o asimmetre, che Platone le disegna *more suo*, oscuramente, o almeno in un modo non praticato d'altri. In questo commentarietto tirerò fuori la dottrina di Protagora, senza la quale quel dialogo non può intendersi, e mostrerò, che il sistema Protagoreo *in Metaphysicis et Ethicis* è lo stesso che quel d'Eraclito *in Physicis*. Dottrina rimessa fuori *nuperrime* dall'autore del libro *l'Esprit*, che ha dato tanto da dire ultimamente in Francia e in Roma, col riprodurre al mondo *opinionum commenta, quae vel extabuerant, vel jam dies omnino deleverat*.¹⁴²

Il passo del dialogo che i precedenti commentatori non sarebbero stati in grado di comprendere, sembra essere *Theaet.* 147d-148d relativo alle potenze (*dynameis*), ovvero a quelle linee, incommensurabili rispetto all'unità di misura (motivo per cui Giacomelli le definisce *asimmetre*), le quali, elevate al quadrato, corrispondono al numero rettangolare (prodotto da due fattori disuguali) di partenza.¹⁴³ Il dato interessante è che Giacomelli si interessi proprio al *Teeteto* e in particolare ai problemi relativi alla geometria.¹⁴⁴ Il filologo settecentesco aveva ricevuto la sua prima formazione dal matematico Niccolò Buti sotto la cui guida si era avviato anche alla conoscenza del greco. Le lettere inviate al maestro Guido Grandi per sottoporgli le proprie riflessioni sui calcoli applicati a questioni di meccanica testimoniano che nei primi anni di formazione il focus dell'interesse del grecista era spostato quasi integralmente sulla matematica.¹⁴⁵ È solo successivamente e, in particolare, dopo aver preso i voti (1718) ed essere giunto a Roma, che Giacomelli comincia a dedicarsi con crescente passione agli *studia humanitatis*.

Non sorprende, dunque, che la sezione del dialogo che più lo interessi e che più si premuri di chiarire, come riferirà anche in una lettera di qualche mese

¹⁴² *Opere del Conte (F.) Algarotti*. Edizione Novissima, a cura di F. Aglietti, XIII, Venezia, 1791-1794, pp. 402-403

¹⁴³ Per la definizione di "potenze" come non commensurabili si veda in particolare Plat. *Theaet.* 148b.

¹⁴⁴ Basti qui ricordare che protagonisti del dialogo sono insieme a Socrate, il giovane matematico Teeteto e il geometra Teodoro e che sebbene il tema centrale sia la definizione di conoscenza, il problema della misura e della misurabilità rimane centrale in tutta la trattazione e non solo nel passo a cui si riferisce Giacomelli.

¹⁴⁵ Cfr. M. SONNINO, *Michel' Angelo Giacomelli. Aristofane. I.*, p. 23.

successiva, sempre indirizzata ad Algarotti,¹⁴⁶ sia proprio quella in cui si riferisce il problema che il matematico Teeteto e il geometra Teodoro hanno cercato di risolvere relativamente alla natura delle potenze. Il «commentarietto» presterà poi l'occasione per discutere la celebre dottrina protagorea dell'uomo misura di tutte le cose senza la quale il dialogo risulterebbe incomprensibile. Effettivamente la critica alla tesi relativistica del sofista innerva tutto il testo platonico: Teeteto invitato da Socrate a definire che cosa sia la conoscenza (*episteme*) la identifica in un primo tempo con la percezione (*aisthesis*), prestando il fianco ad una facile identificazione di tale definizione con la concezione protagorea (Plat. *Thaet.* 151e-152c). Anche il riferimento ad Eraclito che si trova nella lettera di Giacomelli trova piena corrispondenza con quanto si dice nel dialogo. La dottrina di Protagora viene infatti fatta risalire da Platone ad una dottrina segreta condivisa da molti sapienti, tra cui anche Eraclito, secondo la quale nulla è in se stesso una cosa determinata, ma tutte le cose si trovano in una perenne condizione di flusso e movimento (Plat. *Thaet.* 152c-153d). Il relativismo sofistico contro cui si scaglia Platone è il medesimo che innerva secondo Giacomelli *De l'Esprit* di Helvétius. È contro questo illuminista che il grecista del Settecento intende scagliarsi proprio come Platone aveva fatto con Protagora.¹⁴⁷ Il testo, noto a tal punto da poter essere citato e identificato con la semplice indicazione di parte del titolo, aveva infatti rilanciato *nuperrime* (era stato pubblicato in Francia nel 1758) la

¹⁴⁶ M. A. Giacomelli a F. Algarotti, Roma 15 novembre 1760. In questa lettera dopo essere tornato sui problemi filologici che gli impediscono di terminare il lavoro sulla Cantica, aggiunge: «Quanto meglio sarebbe stato che io avessi faticato al commentario del *Teeteto* di Platone, dialogo assai difficile, nel quale ho restituito alcune lezioni, ed ho spiegato molti passi non intesi né dal Ficino, né dal Serrano, uno fra gli altri, dove accenna quel filosofo le quantità asimmetre, o sorde, che vogliam dire, il qual luogo è mal trattato dai suddetti interpreti per mancanza di cognizione geometrica.» *Opere del Conte (F.) Algarotti*. Edizione Novissima, a cura di F. Aglietti, XIII, Venezia, 1791-1794, pp. 407-408.

¹⁴⁷ Per l'atteggiamento critico di Giacomelli nei confronti degli illuministi si veda M. SONNINO, *Michel'Angelo Giacomelli. Aristofane. I.*, pp. 52. ssg. e pp. 122-123: «Tale apertura mentale, per verità, mal si concilia con il fatto che Giacomelli fu anche colui che optò per le posizioni più reazionarie della Chiesa cattolica del Settecento e che, su incarico di Clemente XIII, scrisse la dura *Quantopere Domine Jesus*, l'Enciclica in cui si prendevano di mira l'*Encyclopedie* e i *philosophes*. Eppure, per uno di quei paradossi di cui è costellata la storia, furono proprio i *philosophes* francesi a sferrare il più duro attacco contro la musa aristofanea».

tesi per cui non esiste una legge assoluta, ma solo leggi relative in grado di mutare col tempo e col mutare dei popoli.¹⁴⁸

L'aspetto del mutamento e il ruolo che tale concetto gioca nella fisica eraclitea, viene dunque identificato da Giacomelli come fondante anche della metafisica e dell'etica di Protagora che, proprio in virtù dell'ammissione di un tale principio, possono assestarsi su posizioni relativistiche. La lettura del dialogo platonico progettata da Giacomelli, a ben vedere, sarebbe stata interessante non tanto e non solo per l'obiettivo di restituire chiarezza ad un passo oscuro quanto piuttosto per la sovrapposizione di piani interpretativi che la lettera ad Algarotti lascia presagire. Il filologo, esperto conoscitore della lingua greca, pur avendo piena cognizione del concetto di fedeltà al testo mostra di voler utilizzare il commento all'opera antica, come il luogo a cui destinare la polemica verso un autore moderno, e per lui contemporaneo. Helvétius avrebbe riprodotto infatti al mondo *opinionum commenta, quae vel extabuerant, vel jam dies omnino deleverat*. Giacomelli riadatta qui, probabilmente per renderla omogenea alla frase in cui la inserisce¹⁴⁹ una piuttosto celebre espressione del *De natura deorum* ciceroniano.¹⁵⁰

Il «commentarietto» di Giacomelli, dunque, qualora fosse stato realizzato, avrebbe costituito un interessante tentativo di 'riuso' di Platone per opporsi ad una tesi illuminista. Quel che più rileva notare a questo proposito è che, nell'ottica di Giacomelli, Platone diviene un valido antidoto al relativismo e al materialismo e che le argomentazioni utilizzate da Socrate nel *Teeteto* possano considerarsi adatte ad intervenire nel dibattito contemporaneo. Quella che si intendeva proporre era, pertanto, una lettura attualizzante del *Teeteto* che si rivelasse capace di disinnescare, nello specifico, la potenza delle tesi radicali del pensatore francese.¹⁵¹

¹⁴⁸ C. A. Helvétius, *De l'Esprit*, Paris, Durand, 1758, il libro fu condannato a Roma il 30 gennaio 1759, dunque solo un anno prima rispetto alla lettera di Giacomelli qui considerata, il che spiegherebbe l'allusione al fatto che il libro «ha dato tanto da dire ultimamente in Francia e in Roma». Ringrazio il prof. G. Panizza per la segnalazione relativa all'individuazione del testo a cui Giacomelli si riferisce.

¹⁴⁹ Mi sembra meno probabile l'ipotesi per cui citando a memoria sbaglia a riportare la frase.

¹⁵⁰ Il passo latino che Giacomelli sembra qui riecheggiare «*opinionis enim commenta delet dies, naturae iudicia confirmat*» (il tempo distrugge le credenze inventate, conferma i giudizi naturali), è tratto da Cic. *De nat. Deor.* Lib. 2 cap. II, 5.

¹⁵¹ Leopardi che pure leggerà il *Teeteto* ne darà una lettura molto diversa e soprattutto leggerà il dialogo in modo specifico alla questione dei limiti entro cui si dovrebbe mantenere la conoscenza umana, ma lo vedremo meglio nei prossimi capitoli.

Nessuna traccia rimane, tuttavia, neppure tra gli scritti rimasti inediti, di questo commento al *Teeteto* la cui mancata realizzazione già veniva lamentata come una grave perdita per gli studi da Michelessi nelle *Memorie intorno alla vita, ed agli scritti del Conte Francesco Algarotti*, che parla di Giacomelli e del suo lavoro su Platone in questi termini:

M. Giacomelli, matematico, e grecista famoso, e scrittore eloquente della più tersa latinità, del quale si conserva fra le carte del Conte Algarotti un libretto di note Greche, che voleva aggiungere in una nuova Edizione al suo commento dell'*Elettra* di Sofocle, e moltissime lettere con varj passi greci, e colle notizie de' suoi studj intorno al *Teeteto* di Platone, e ad un commento, che meditava di fare sopra quel Dialogo, e che sarebbe stato utile a mettere nel suo vero lume l'antica dottrina esposta in esso Dialogo dal divino filosofo, la quale derivata fin da Omero, e sostenuta da Eraclito, da Empedocle, e da Epicarmo è stata poi adornata a giorni nostri con nuovi argomenti metafisici, e prove fisiche, ed esempj nel libro intitolato *l'Esprit*.¹⁵²

Delle molte note che possiamo presupporre, da quanto dichiarato dal suo biografo e da Giacomelli stesso, dovevano già essere state scritte in vista di un lavoro complessivo mai portato a termine su tutta l'opera di Platone si trova traccia nel ms. BAV Vaticanus Gr. 2269 ff. 298r-308v.¹⁵³

Questo stesso manoscritto contiene anche gli scolî a Platone trascritti nell'odierno ms. BAR Angelic(an)us Gr. 107 nel giugno/ottobre 1757 con il sostegno di Winckelmann.

La recente scoperta della traduzione e delle annotazioni di Giacomelli alla *Lisistrata* di Aristofane, suscitano maggior rammarico per il fatto che il progettato lavoro su Platone non sia stato portato a compimento; questo, infatti, avrebbe potuto rivelare tratti originali e, data la sensibilità mostrata dal traduttore nel caso del volgarizzamento della commedia aristofanea, è possibile presupporre che si sarebbe trattato, quanto meno, di un interessante esperimento di traduzione.¹⁵⁴

¹⁵² D. MICHELESSI, *Memorie intorno alla vita, ed agli scritti del Conte Francesco Algarotti* in *Opere del Conte Algarotti*, t. I, Cremona, 1778, pp. CXVII-CXVIII.

¹⁵³ *Schediasmata: osservazioni sul Salmo 18; note ad Omero, all'Elettra di Sofocle, a Platone; note linguistiche greche etc.*: 1753-1758 ca

¹⁵⁴ M. SONNINO, *Michel' Angelo Giacomelli. Aristofane II. Lisistrata. Testo originale. Traduzione annotata di M. A. Giacomelli. Commento al testo greco a cura di M. Sonnino*, Roma, Quasar, 2018.

- **Melchiorre Cesarotti: una proposta di traduzione antologica dei dialoghi di Platone**

Alla seconda metà del secolo risale una proposta di traduzione antologica di Platone formulata da Cesarotti - chiamato a sostituire Carmeli per la cattedra di lingua greca ed ebraica all'università di Padova¹⁵⁵ - in un testo di datazione incerta e pubblicato solo postumo.¹⁵⁶ Si tratta del *Piano ragionato di traduzioni dal greco*, indirizzato Agli Illustrissimi ed Eccellentissimi Signori Riformatori dello Studio di Padova, che raccoglie un programma delle traduzioni, reputato utile da Cesarotti in vista di quel *Corso ragionato di letteratura greca* (Padova 1781-1784), al quale si dedicherà dopo aver tradotto le *Opere* di Demostene (Padova 1774-1778). Il *Corso* si compone di due volumi di cui il primo prosegue il lavoro cominciato con la traduzione di Demostene proponendo dei *Ragionamenti critici* sugli altri oratori attici appartenenti al cosiddetto 'canone' antico (Antifonte, Andocide, Lisia, Isocrate, Iseo, Licurgo, Eschine, Iperide, Demade);¹⁵⁷ il medesimo volume comprende, inoltre, ancora sul fronte dell'oratoria, le traduzioni dalle *Aringhe* di Lisia e di Isocrate, e, infine, la traduzione dell'*Apologia di Socrate* scritta da Platone preceduta da un'*Introduzione* e seguita da alcune *Osservazioni*.¹⁵⁸ Fin dall'*incipit*

¹⁵⁵ Sull'incarico svolto da Cesarotti nell'Ateneo patavino si vedano C. CHIANCONE, *La scuola di Cesarotti e gli esordi del giovane Foscolo*; C. E. ROGGIA, *Cesarotti professore: le lezioni universitarie sulle lingue antiche e il linguaggio*; e M. ZAGO, *L'insegnamento universitario di Cesarotti*, in «Padova e il suo territorio», CXXXV (2008), pp. 13-16.

¹⁵⁶ G. Mazzoni che pubblica il *Piano ragionato di traduzioni dal greco* all'interno del volume postumo M. CESAROTTI, *Prose edite e inedite*, a cura di Guido Mazzoni, Bologna, Zanichelli 1882, pp. 3-36, propone una datazione alta del testo, il 1768; Bigi propone invece di collocarne la stesura dieci anni più tardi, nel 1778, (per cui) si veda *Critici e storici della poesia e delle arti nel secondo Settecento*, in *Dal Muratori al Cesarotti*, a cura di E. Bigi, Milano-Napoli, Ricciardi 1960, vol. IV, p. 287. Una terza ipotesi è stata formulata da C. CHIANCONE, *La scuola di Cesarotti e gli esordi del giovane Foscolo*, pp. 64-65.

¹⁵⁷ Sulla costituzione di questo 'canone' si veda L. CANFORA, *Le collezioni superstiti*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica. Volume II: La ricezione e l'attualizzazione del testo*, Roma, Salerno editrice, 1995, pp. 168-184.

¹⁵⁸ M. CESAROTTI, *Corso ragionato di letteratura greca Ossia Scelta delle migliori produzioni de' Greci Autori trasportate nella favella Italiana, E accompagnate da Osservazioni e Ragionamenti Critici. Parte prima: Eloquenza oratoria*, 2 voll., Padova, Penada, 1781-1784. Il *Corso* sarà poi ristampato all'interno dell'*opera omnia* con un titolo parzialmente diverso: M. CESAROTTI, *Corso di letteratura greca*. Tomo I, in ID. *Opere*, Firenze, Molini-Landi, 1806, vol. XX.

dell'*Introduzione* appare chiaro che il motivo per cui Cesarotti include l'opera platonica all'interno della sua scelta di traduzioni dal greco è l'eloquenza di Socrate e il valore di *exemplum* morale offerto da questo filosofo.

L'Apologia di Socrate è un'opera d'eloquenza fuor della sfera d'ogni comparazione, un componimento originale anzi unico, come unico era l'uomo che ne forma il soggetto. Non è dunque possibile di gustarne tutta la finezza, e di darne un accurato giudizio senza aver dinanzi allo spirito un'idea precisa del carattere, della forma di pensare, e di tutte quelle singolarità, che distinsero dagli altri uomini quel saggio di cui Platone trascrive per così dire le parole, e ci presenta il più somigliante ritratto.¹⁵⁹

Pertanto, al fine di fornire i connotati del filosofo ateniese necessari ad apprezzarne il ritratto fornito da Platone, Cesarotti si propone di ricostruire «un compendio della storia di Socrate»¹⁶⁰ servendosi, però, sorprendentemente – almeno dal nostro punto di vista – non di altre fonti antiche ma di due testi moderni pubblicati poco tempo prima. Il primo, a cui Cesarotti fa esplicito riferimento è la vita di Socrate che Mendelsson premise alla sua versione del *Fedone*;¹⁶¹ l'altra fonte utilizzata è, con ogni evidenza, anche se Cesarotti omette il nome dell'autore, uno dei capitoli dell'*Essai sur Les Éloges* di Thomas, quello in cui Platone viene preso in considerazione proprio quale panegirista di Socrate.¹⁶² Tanto questa scelta quanto, soprattutto, quella di includere, all'interno del personalissimo 'canone' elaborato da Cesarotti, tra tutte le opere platoniche, la sola *Apologia di Socrate*, risulta comprensibile se letta attraverso le indicazioni programmatiche espresse nel *Piano ragionato*.

¹⁵⁹ Ivi (M. CESAROTTI, *Corso di letteratura greca*. Tomo I, in ID. *Opere*, Firenze, Molini-Landi 1806, vol. XX), p. 153.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ M. MENDELSSOHN, *Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele, in drey Gesprächen*, Berlin und Stettin, Nicolai 1767 (1768²; 1769³). Una prima traduzione italiana del testo era stata pubblicata nel 1773 per cui vedi *Fedone. O dell'immortalità dell'anima. In tre dialoghi di Moise Mendelssohn. Tradotto dal tedesco in italiano, da Carlo Ferdinandi*, Coira, presso Giacomo Otto 1773; l'opera sarà poi nuovamente pubblicata con la traduzione italiana nel 1829 per cui vedi *Fedone ossia Della spiritualità ed immortalità dell'anima di Mosè Mendelshon. Traduzione dal tedesco*, Milano, per Nicolò Bettoni 1829. Sul Socrate di Mendelssohn si veda M. LEONARD, *Greeks, Jews, and the Enlightenment: Moses Mendelssohn's Socrates*, «Cultural Critique», 74, *Classical reception and the political* (2010), pp. 183-199.

¹⁶² All'interno dell'*Essai sur les Éloges ou Histoire de la littérature et de l'éloquence applique a ce genre d'ouvrage*, è contenuto un capitolo De Platon, considéré comme panégyriste de Socrate per cui vedi *Oeuvres de M. Thomas*, Tome I, Amsterdam 1773, pp. 81-94.

Qui Cesarotti dichiara di essersi lasciato guidare dal criterio del “gusto”, eletto a nuova infallibile bussola attraverso cui orientarsi tra i molti testi che l’antichità ci ha lasciato in eredità, non tutti degni d’essere tradotti come, invece, vorrebbero gli eruditi.¹⁶³ Per meglio ordinare la materia da trattare suddivide gli autori greci in «quattro classi», «gli *storici*, a cui pure possono annettersi i *romanzisti*», «gli *oratori*», «i *filosofi morali*» e, infine, «i *poeti*».¹⁶⁴ Riguardo agli oratori e ai filosofi, Cesarotti esprime un giudizio che nel *Ragionamento preliminare* al *Corso ragionato di letteratura greca*, sarà esteso a tutti gli autori greci: «oserò avanzare in generale una verità che ha l’aria di paradosso, ch’io trovo molte cose degnissime d’esser tradotte e pochi libri da tradursi».¹⁶⁵ La traduzione, dunque, si dovrebbe preoccupare di salvare solo quelle parti o sezioni veramente eccellenti che ciascuna opera greca possiede, e fungere dunque da setaccio: il pubblico composto di persone di gusto e non di eruditi a cui Cesarotti si rivolge avrebbe così potuto apprezzare solo il “bello” degli antichi sceverato dalle molte spinosità che i loro testi celano, soprattutto agli occhi dei moderni. In altre parole la traduzione diviene nel *Piano ragionato* uno strumento attraverso cui adattare i testi degli antichi al nuovo e mutato “gusto” dei moderni e tale si rivelerà quando il programma qui concepito si realizzerà nel *Corso ragionato*.

In questo quadro complessivo appare più apprezzabile Luciano - di cui Cesarotti dichiara che avrebbe tradotto volentieri buona parte dei dialoghi se non fosse stato egregiamente preceduto da Lusi – che Platone.¹⁶⁶ Su quest’ultimo Cesarotti esprime un parere di certo meno lusinghiero rispetto a quello espresso poco prima su Luciano, e che conviene riportare per esteso dal

¹⁶³ A tal proposito Cesarotti dichiara di aver preferito le traduzioni «che possano essere più desiderate e applaudite non solo dagli eruditi di professione ma insieme da tutti gli uomini di gusto», M. CESAROTTI, *Piano ragionato di traduzioni dal greco* (Agli Illustrissimi ed Eccellentissimi Signori Riformatori dello Studio di Padova), in *Prose edite e inedite di Melchior Cesarotti*, a cura di Guido Mazzoni, Zanichelli, Bologna 1882, p. 12.

¹⁶⁴ Ivi, p. 13.

¹⁶⁵ Ivi, p. 16. Nel *Ragionamento preliminare* scrive «nei Greci molte cose degnissime d’esser tradotte, e pochi autori da tradursi», M. CESAROTTI, *Ragionamento preliminare*, in ID. *Opere*, vol. XX, Firenze, Molini Landi 1806, p. XXIII

¹⁶⁶ Di Luciano, infatti, Cesarotti dice: «Semplice e vivo, ingegnoso e naturale, delicato e piccante, erudito senza pompa, ornato senza affettazione, sparso del fiore della vera urbanità, condisce l’intenzione collo scherzo il più fino, smaschera l’impostura dei filosofi e le ridicole superstizioni del paganesimo con una grazia veramente originale ed inimitabile.», ivi, p. 19.

momento che costituisce oggetto specifico dell'indagine che si sta qui conducendo:

Il gran nome di Platone potrebbe far credere che una nuova edizione delle opere di questo filosofo tradotte e illustrate dovesse soddisfare pienamente il *gusto* dell'universale. Ma, oltrechè una tal impresa ricercerebbe un uomo che avesse logorato il suo spirito aggirandosi negli *spinosissimi labirinti della metafisica degli antichi*, questa immensa fatica, almeno per la metà, riuscirebbe inutile. Questa asserzione sarebbe sembrata una bestemmia due secoli fa, ma, grazie alla *sana critica* e ai *progressi della ragione e del gusto*, noi siamo in un tempo in cui si può rendere giustizia alle grandi qualità di Platone senza mascherarne o dissimularne i difetti. Le persone illuminate confessano con piacere che Platone è un genio di prima sfera, ch'egli ha una fantasia vasta e brillante, una morale sublime, una erudizione estesa e piacevole, un'ironia saporita, un'eloquenza or pomposa, or insinuante, ch'è pieno di luoghi magnifici, di allegorie ingegnose, d'immaginazioni poetiche e seducenti; ma confessano altresì che *la metafisica è spesso inintelligibile*, i suoi ragionamenti assai più spezzati che solidi, che ei colorisce le cose senza illuminarle, che pregiudica alla ragione avvezzandola a realizzare le *astrazioni*, che tra le sue visioni *brillanti* v'è più d'un *sogno* da inferno, ch'egli è meno inteso a fabbricare che ad abbattere, che combattendo i sofisti è assai spesso più sofista di loro, che ama di sopporre i suoi avversarii privi di senso comune per aver la facile compiacenza di avvilupparli e confonderli, ch'egli prende spesso una lunghissima scorsa per non far che un passo, che la sua eterna ironia è un poco faticante, che i suoi dialoghi sono generalmente prolissi, imbarazzanti, uniformi, e che infine il divino Platone, dopo essersi fatto ammirare, può benissimo annoiare più d'una volta i suoi umani lettori. Platone sembra una statua composta dei più preziosi e dei più vili metalli. Se si spezza, v'è tanto oro da arricchire chi lo raccoglie; se si lascia intera, l'oro è troppo spesso deturpato dal piombo.¹⁶⁷ [c.vo mio]

Prima di analizzare queste osservazioni in relazione al sistema teorico cesarottiano, è bene soffermarsi su alcune espressioni che appaiono sorprendentemente simili a quelle con cui Leopardi si riferisce all'opera platonica nelle lettere e, soprattutto, nello *Zibaldone* e che conducono anche Leopardi, dopo aver abbandonato il progetto di una traduzione integrale di Platone, a proporre una versione antologica. Nella lettera al Bunsen, datata 3 agosto 1823, bollata da taluni come 'insincera' e sulla quale dovremo tornare

¹⁶⁷ Ivi, p. 19-21. I corsivi sono miei.

ampiamente oltre,¹⁶⁸ Leopardi manifesta l'intenzione di voler tradurre del «divino Platone, principe dell'eloquenza filosofica», «tutta la parte eloquente» appunto, «lasciando le spinosità dialettiche, e corredandola di concetti filosofici» diretti a «far conoscere agl'Italiani il più gran propugnatore dei fondamenti della morale religiosa che abbia avuto l'antichità».¹⁶⁹ Le «spinosità dialettiche» evocano da vicino gli «spinosissimi labirinti della metafisica degli antichi» di cui parla Cesarotti, sebbene – ed è necessario sottolinearlo – Leopardi non potesse in alcun modo conoscere il testo cesarottiano pubblicato, lo ricordiamo, solo nel 1882. È, tuttavia, indubbio che nei due autori ricorra un lessico comune in relazione a Platone: ne è un esempio il lemma «astrazioni» utilizzato da Cesarotti nel passo prima citato e ricorrente in più di una riflessione zibaldoniana specificamente dedicata a Platone;¹⁷⁰ e ancora le espressioni «visioni brillanti» e «sogno» associate a Platone anche da Leopardi. Questi definisce, infatti, «sogno di Platone» il sistema delle idee innate già in *Zib.* 154-155 e poi di nuovo in *Zib.* 1622; dice, inoltre, del «sistema» di Platone che è «fondato sul brillante e sul fantastico» e che, come tale, si oppone a quello di Aristotele che si preoccupa, invece, di «discorrere delle cose sul fondamento del vero e dell'esperienza» *Zib.* 351. Le espressioni appena citate sono tratte da un famosissimo brano zibaldoniano dedicato a Teofrasto; il contesto farebbe propendere per una connotazione negativa dei lemmi con cui Leopardi definisce il sistema platonico e, dunque, condurrebbe, a prima vista, ad accostare in modo ancora più stretto il giudizio espresso da Cesarotti con quello espresso da Leopardi; tuttavia, come avremo modo di vedere analizzando più dettagliatamente lo *Zibaldone*, i termini qui utilizzati mantengono uno statuto ambiguo, un'ambiguità che poi è la cifra più

¹⁶⁸ L. BLASUCCI, *Su una lettera 'insincera' di Leopardi*, in ID. *I titoli dei Canti*, Venezia, Marsilio, 2011, pp. 223-234.

¹⁶⁹ *Epist.*, n. 713, vol. I, pp. 916-918. (3 agosto 1825) Su questa lettera dovremo tornare anche in seguito.

¹⁷⁰ Si vedano almeno *Zib.* 641 e soprattutto *Zib.* 1712-1714, in cui il lemma «astrazione» ha ancora una connotazione positiva (anche) in relazione a Platone; in talune riflessioni dello *Zibaldone* in cui il lemma invece non è specificamente riferito a Platone sembra “significare” l'effetto, la conseguenza ma anche la manifestazione del metodo speculativo della filosofia moderna (che percorre in questo senso una strada tracciata *in primis* proprio da Platone), e assumere pertanto una connotazione negativa. Sul significato di questo lemma nel *corpus* leopardiano e sulla sua stretta relazione con l'interpretazione che Leopardi fornisce della filosofia platonica dovremo tornare più analiticamente nel capitolo sullo *Zibaldone* al quale si rimanda per ulteriori e più specifici approfondimenti.

caratteristica della posizione di Leopardi rispetto a Platone. La rassegna, qui solo iniziata, potrebbe continuare; forse, però, i confronti istituiti sono già sufficienti a inferire che Cesarotti e Leopardi fanno capo, nel parlare di Platone, ad un linguaggio codificato dalla tradizione. Un linguaggio la cui semantica sarà oggetto di una profonda rielaborazione nella riflessione leopardiana ma il discorso non può essere affrontato in questa sede e necessita di una trattazione specifica che sarà svolta più avanti. È bene però sottolineare fin d'ora che tanto la critica di Cesarotti quanto quella di Leopardi a Platone, rivolta all'autore letterario oltre che al filosofo, sembra riconducibile ad una comune matrice aristotelica. In particolare, sembra di poter individuare nelle critiche che gli aristotelici mossero ai platonici in età moderna, dopo l'avvenuta 'riscoperta' di Platone, la radice di alcune delle espressioni rinvenibili sia nel testo cesarottiano che nell'epistolario e nello *Zibaldone* leopardiani.

Il parallelo appena istituito con Cesarotti serve però soprattutto a marcare una distanza in quanto permette di comprendere che anche là dove Leopardi fa ricorso a una terminologia largamente utilizzata da un illuminista, la risemantizza nel momento stesso in cui la inserisce nel proprio sistema di pensiero che – è quasi superfluo sottolinearlo – è lontano anni luce dai fondamenti su cui si basa quello di Cesarotti. Per quest'ultimo la traduzione integrale di Platone, come di altri autori greci antichi, si rivela «inutile» dal momento che «grazie alla sana critica e ai progressi della ragione e del gusto», i moderni sono in grado di sceverare quello che Leopardi nella lettera al Bunsen prima citata, avrebbe definito «il bello e l'eloquente di Platone» dagli eccessi della dialettica e della metafisica che, per usare ancora una definizione leopardiana, sono divenuti «insoffribili».¹⁷¹ La posizione di Cesarotti si chiarisce ulteriormente nel *Ragionamento preliminare* con cui si apre il *Corso ragionato* di letteratura greca nel quale sono raccolti, in una più matura sintesi teorica, i principi esposti nel *Piano*; conviene pertanto ripercorrerne almeno le tappe fondamentali.

Dal momento che nel secolo XV e nel successivo, dice Cesarotti, «fuor di Platone e d'Aristotele non v'era scienza»¹⁷² si impose tra i dotti la necessità di una «profonda conoscenza della greca lingua»,¹⁷³ unico strumento per

¹⁷¹ *Epist.*, n. 713, vol. I, pp. 916-918.

¹⁷² M. CESAROTTI, *Ragionamento preliminare*, cit., p. IX.

¹⁷³ *Ivi*, p. X.

accedere a quel sapere filosofico. Pertanto, continua Cesarotti, «se la filosofia fosse perpetuamente rimasta nei ceppi dell'autorità», la lingua greca avrebbe continuato ad essere «la lingua universale della dottrina e dei dotti»,¹⁷⁴ ma, subito dopo aggiunge:

poiché Galileo, introdotta una nuova maniera di filosofare, apersè la strada alla vera fisica; poiché Cartesio alzato il vessillo di libertà abbattè l'are del Peripato; poiché Copernico malgrado la deposizione dei sensi costrinse la ragione a convincersi della mobilità della terra; poiché Locke, rovesciate l'idee Platoniche, capovolsè tutto il sistema intellettuale, quell'urto che crollò la filosofia de' Greci fu nel tempo stesso funesto all'autorità della loro lingua.¹⁷⁵

Sarebbero stati dunque i progressi della scienza e della filosofia a rendere inutile la traduzione integrale delle opere di Platone e Aristotele. I filosofi moderni nella raffigurazione di Cesarotti appaiono come coraggiosi innovatori, capaci di mettere in discussione l'autorità riconosciuta agli antichi e per secoli mai messa in dubbio.

È degno di nota che nel *Ragionamento preliminare* l'unica autorità citata da Cesarotti a sostegno della propria posizione sia ancora una volta D'Alambert, individuato quale modello da emulare anche nelle prose teoriche che corredano il lavoro su Demostene.¹⁷⁶ Nelle *Observations sur l'art de traduire en*

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ibidem*. Si noti che anche qui come in alcune pagine dello *Zibaldone* leopardiano Locke viene identificato come colui che ha disintegrato dalle fondamenta il sistema delle idee innate di Platone. Il dato interessante, tuttavia, non è tanto questo: la demolizione operata da Locke era divenuta ormai *res communis*. Stupisce piuttosto l'identificazione dell'oggetto di questa demolizione con il sistema di Platone poiché presuppone una precedente assimilazione e forse riduzione della dottrina delle idee all'innatismo divenuto oggetto di accese dispute nella filosofia moderna. Si tratta di un dato imprescindibile anche per comprendere la posizione assunta da Leopardi rispetto al platonismo. Una posizione consolidata prima ancora di conoscere in maniera più approfondita e diretta i dialoghi di Platone e basata su un'immagine stereotipata di Platone, la medesima con cui si era interfacciato Cesarotti. La similarità di contenuti ed espressioni che accomuna la descrizione dell'opera di Platone fatta da Cesarotti e da Leopardi dipende pertanto in gran parte dall'utilizzo di fonti simili o provenienti dal medesimo corredo illuministico. Mentre però Cesarotti non sembra discostarsi per nulla dalla rappresentazione di Platone e, più in generale, degli autori classici che ha ereditato dagli illuministi, soprattutto francesi, vedremo che l'identità del Platone di Leopardi si costruisce a partire dall'ibridazione di materiali diversi e finisce per non assomigliare a nessuna delle fonti da cui proviene.

¹⁷⁶ Su questo specifico punto si veda il recentissimo studio di M. LA ROSA, *Dall'erudizione al gusto: Cesarotti professore e la traduzione dal greco*, in «Ticontre. Teoria Testo Traduzione», XII (2019), pp. 429-447; per il lavoro condotto da Cesarotti sugli oratori attici si veda G.

général, et sur cet essai de traduction en particulier che fungono da premessa teorica ai *Morceaux choisis de Tacite*, D'Alambert aveva proposto, infatti, una traduzione selettiva dei classici:¹⁷⁷

Il Sig. d'Alambert, nome in letteratura e in filosofia ugualmente autorevolissimo, approvò e praticò questo metodo, e condannò altamente l'altro più comune di tradurre gli autori antichi da capo a fondo; che le classi dei lettori son tre, gli eruditi, gli uomini di gusto, e i curiosi; che agli ultimi un'opera parrà sempre tanto migliore quanto è più breve; i secondi che cercano il bello senza prevenzione debbon esser grati a chi si prende la cura di presentar ad essi l'oro di Demostene senza la scoria, che quanto ai primi ed i più autorevoli degli altri, se tutti fra loro non approvano questo nuovo piano, niuno però non ha dritto di querelarsene, non facendosi loro o torto, o discapito d'alcuna sorta, sendochè chi può gustar pienamente il testo non ha verun mestiere di traduzioni.¹⁷⁸

L'intento di Cesarotti è chiaro: adattarsi al pubblico ma non dei lettori eruditi, bensì di quello degli uomini di gusto. Per questi vale il principio per cui di un autore, sia pure considerato un 'classico', si debba leggere solo il "bello" – o, per utilizzare i termini della metafora cesarottiana, solo «l'oro» – al traduttore il compito di eliminare tutta «la scoria». Ecco che la traduzione, come abbiamo già rilevato, diventa un immaginario setaccio e, come tale, uno strumento di separazione attraverso cui selezionare solo ciò che degli antichi può considerarsi ancora utile oltre che gradevole ed apprezzabile. Il linguaggio figurato qui utilizzato in riferimento a Demostene e il ricorso alla metafora dei metalli attraverso cui identificare le sezioni dei testi antichi che meritano di

BENEDETTO, *Cesarotti e gli oratori attici*, in *Aspetti dell'opera e della fortuna di Melchiorre Cesarotti*. Atti del convegno Gargnano del Garda (4-6 ottobre 2001), a cura di G. Barbarisi e G. Carnazzi, 2 voll., Milano, Cisalpino, 2002, vol. I, pp. 183-204.

¹⁷⁷ JEAN-BAPTISTE LE ROND D'ALAMBERT, *Morceaux choisis de Tacite traduits en françois avec le latin à côté. Avec des Notes en forme d'éclaircissements sur cette Traduction & des Observations sur l'Art de traduire. A l'usage de ceux qui étudient dans les Universités & les Collèges*, Lyon, Jean-Marie Bruyset 1763. Per il ruolo di modello assunto da d'Alambert rispetto a questioni di traduzione non solo per Cesarotti ma, più in generale, nel Settecento italiano si veda A. BRETTONI, *Idee settecentesche sulla traduzione: Cesarotti, i francesi e altri*, in *A gara con l'autore. Aspetti della traduzione nel Settecento*, a cura di A. Bruni e R. Turchi, Roma, Bulzoni 2004, pp. 17-51.

¹⁷⁸ M. CESAROTTI, *Le Opere di Demostene tradotte ed illustrate*. Tomo VI, in Id. *Opere*, Firenze, Molini Landi 1807, vol. XXXIII, pp. V-VI.

essere salvate accomuna questa pagina a quella del *Piano ragionato* relativa a Platone prima citata.¹⁷⁹

- Prime conclusioni provvisorie

Dai casi esaminati si desume che nel corso del Settecento si era ormai diffuso l'utilizzo di un lessico codificato in relazione a Platone, alla sua opera e alla sua filosofia; un lessico che, per taluni aspetti, coincide con quello poi utilizzato da Leopardi.

I casi fin qui presi in esame dimostrano altresì che sebbene nel secolo dei Lumi non sia stata realizzata alcuna nuova traduzione dell'intero *corpus* dei dialoghi di Platone non si può comunque affermare senza tema di smentite che, come aveva sostenuto Natali, «Platone tace». Al contrario la percezione della necessità di realizzare una nuova traduzione era piuttosto diffusa soprattutto negli ambienti accademici tra gli studiosi di lingua greca (è questo il carattere principale che accomuna le personalità di Salvini, di Giacomelli e di Cesarotti). Costoro, tuttavia, pur avendo progettato di realizzare traduzioni complete, parziali o solo antologiche di Platone, non riuscirono nell'intento. Il Settecento si concluse così senza che nessuna nuova traduzione vedesse la luce giungendo alla stampa. Intorno alla metà del secolo però un'importante operazione editoriale permise una 'nuova' diffusione del testo di Platone, sebbene in una 'vecchia' traduzione. A quest'ultima e alla storia dei suoi effetti rivolgeremo ora l'attenzione anche perché sembra rappresentare un significativo tentativo di oltrepassare Ficino.

¹⁷⁹ Le metafore qui utilizzate da Cesarotti in riferimento alla traduzione, erano state codificate dalla corposa produzione teorica relativa al *vertere* che aveva caratterizzato il Settecento e per la quale si vedano M. MARI, *Momenti della traduzione fra Settecento e Ottocento*, Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1994; *Traduzioni e traduttori del Neoclassicismo*, a cura di G. Cantarutti, S. Ferrari e P. M. Filippi, Milano, FrancoAngeli, 2010 e *A gara con l'autore. Aspetti della traduzione nel Settecento*, a cura di A. Bruni e R. Turchi, Roma, Bulzoni, 2004. Alcune delle metafore divenute proprie dei discorsi teorici sulla traduzione arrivano anche Leopardi per il quale si veda, M. CENTENARI, *Ospitare gli antichi. Per una ricognizione delle metafore del tradurre negli scritti giovanili di Giacomo Leopardi (1815-1817)*, «Studi Medievali e Moderni», XX, 2016, pp. 129-147.

6. UNA “NUOVA” EDIZIONE DI PLATONE

Lo scambio epistolare tra i fratelli Verri costituisce uno *specimen* molto significativo della pervasività della diffusione dell'edizione ficiniana ancora nella seconda metà del Settecento e, per di più, tra due personalità di spicco dell'illuminismo italiano dalle quali ci attenderemmo, forse, il convinto affrancamento da un Platone così cristianamente marcato. La rilevazione di un tale dato non è priva di conseguenze dal momento che affidarsi alla mediazione ficiniana non è un'operazione neutra ma sintomo di una scelta che, peraltro, non poteva considerarsi obbligata. All'epoca circolava, infatti, almeno un'altra traduzione di Platone che, sebbene meno nota e autorevole di quella di Ficino, era stata oggetto di una importante ristampa. Si tratta del volgarizzamento dei dialoghi platonici di Dardi Bembo (la cui *editio princeps* risale al 1601)¹⁸⁰ ripubblicato a Venezia in tre volumi usciti tra il 1742 e il 1743.¹⁸¹ A farsi promotore dell'ambiziosa operazione editoriale fu lo stampatore Bettinelli che, per l'occasione, fece approntare una traduzione *ad hoc* delle note e degli argomenti del Serranus da aggiungere a corredo di ogni singolo dialogo.¹⁸² È un dettaglio di non poco conto, tanto per valutare gli obiettivi che l'editore si propone, quanto per comprendere quale sia il pubblico a cui intende rivolgersi. L'innovazione apportata da Bettinelli, infatti,

¹⁸⁰ *Di tutte l'opere di Platone tradotte in lingua volgare da Dardi Bembo*, 5 voll., Venezia, presso Domenico Nicolini, 1601.

¹⁸¹ Il titolo riportato sul frontespizio è *Opere di Platone tradotte da Dardi Bembo gentiluomo veneziano Cogli Argomenti, e note del Serano*, (3 voll.) In Venezia, Al Secolo delle Lettere Presso Giuseppe Bettinelli, 1742-1743.

¹⁸² Non è dato sapere, almeno allo stato attuale delle ricerche, chi sia stato incaricato da Bettinelli per realizzare le traduzioni delle note e degli *argumenta* del Serranus. Bartolommeo Prieri, traduttore ottocentesco di Platone le aveva ascritte a Dardi Bembo sulla cui opera di traduzione aveva espresso un parere negativo: «si dica pur quel che si vuole a pro di quella di Dardi Bembo, traduzione fatta su quella del Ficino e del Serrano, del quale pur tradusse scrupolosamente tutti gli argomenti dei dialoghi platonici e le note, un lavoro tale che insomma non riuscì che ad essere un labirinto inestricabile, non si potrà certamente onorare col nome di traduzione» B. PRIERI, *Prefazione del traduttore*, in *Opere di Platone volgarizzate*, Torino, Giuseppe Pomba, 1843, p. XXXI. Ad accorgersi dell'errore di Prieri e a far notare che la traduzione degli elementi paratestuali, quali note e *argumenta*, che nell'edizione Bettinelli completano quella dei dialoghi, non sia opera di Dardi Bembo, è Ruggiero Bonghi, celebre traduttore di Platone per cui si veda R. BONGHI, *Bibliografia del Filebo*, in *Filebo o del sommo bene. Dialogo di Platone volgarizzato e commentato da Ruggiero Bonghi*, Napoli, Stamperia dell'Iride, 1847, p. 310.

testimonia l'esigenza di associare al testo un apparato di spiegazioni sia critiche che testuali. Rivolgendosi *Agli Illustrissimi ed Eccellentissimi Signori Riformatori dello studio di Padova*, in apertura del primo volume, l'editore scrive:

In questi Dialoghi singolari (come mi fu assicurato da chi sopra tale argomento poteva rettamente giudicare) dispose il suo ammirabile Autore tutto ciò che può da un uomo suggerirsi, affine di perfezionare l'intelletto, e di riformare la volontà. Aggiungasi l'illustrazione delle Annotazioni, e degli Argomenti, ne' quali ci si fa intendere con chiarezza ciò che Platone, secondo il costume dell'Antichità, ci somministra alle volte di oscuro ne' suoi misteri.¹⁸³

L'immagine di un Platone «oscuro ne' suoi misteri» era divenuta una costante nella caratterizzazione del filosofo lungo tutto l'arco del Settecento. A questa si era affiancata l'altra, parallela e ugualmente fortunata, di un filosofo tutto dedito alle 'astrattezze metafisiche', i cui dialoghi apparivano saturi di «spinosità dialettiche» avrebbe chiosato più tardi Leopardi nella lettera a Bunsen che si è già avuta occasione di citare.¹⁸⁴

Bettinelli, consapevole del pregiudizio che gravava sul filosofo ateniese, non si limita a constatare la nota difficoltà di lettura ma interviene corredando i dialoghi con un apparato di note di commento e aggiungendo gli argomenti a mo' di introduzione o chiave d'accesso al testo di Platone. Anche a una tale necessità, tuttavia, in mancanza di edizioni recenti o di commenti aggiornati, si trova costretto a sopperire ricorrendo ad una "vecchia" edizione, risalente alla seconda metà del XVI sec. Le note e gli argomenti che Bettinelli fa aggiungere alla propria edizione, sebbene si preoccupi di fornirne la traduzione italiana, infatti, sono quelli di Serranus. L'apparato paratestuale di cui Bettinelli arricchisce la sua edizione è, dunque, il medesimo che corredeva l'*editio princeps* di Stephanus [Henri Estienne] stampata in 3 volumi a Ginevra nel 1578, con la traduzione latina e il commento di Serranus.¹⁸⁵ La scelta è

¹⁸³ *Ivi* [pagine non numerate].

¹⁸⁴ *Epist.*, n. 713, vol. I, pp. 916-918.

¹⁸⁵ Il testo restituito dallo Stephanus (Henri Estienne) era frutto di una nuova revisione rispetto a quelle precedenti. La prima edizione greca delle opere di Platone è quella di Marco Musuro stampata a Venezia nel 1513, in due volumi per i tipi d'Aldo il vecchio. Questa edizione fu poi corretta e corredata dal commento di Proclo al *Timeo* da Oporino o Herbst e Simone Grineo nel 1534. La terza edizione stampata sempre a partire dal testo del Musuro fu quella di Basilea del 1556 per opera di Hopper e Arnoldo Arlenio.

significativa: l'operazione di recupero intendeva forse impreziosire i volumi di Bettinelli con materiali provenienti da una celebre edizione di Platone. Com'è noto, infatti, l'edizione ginevrina di Stephanus-Serranus fu presa a modello,¹⁸⁶ soprattutto per la *constitutio textus* che rimase sostanzialmente invariata per oltre 150 anni.¹⁸⁷ Nelle due ristampe che seguirono, infatti, mentre la traduzione fu o sostituita o soppressa, il testo greco rimase invariato: nella prima, stampata a Lione nel 1590, a fianco al testo dello Stephanus fu posta la versione del Ficino in luogo di quella del Serranus; la seconda, invece, comparve a Francoforte nel 1602 senza alcuna traduzione.¹⁸⁸

Solo se avesse proposto una nuova traduzione, non più latina, realizzata a partire dal testo greco stampato da Stephanus, l'edizione di Bettinelli avrebbe potuto costituire una reale novità nel panorama editoriale della penisola. Così come viene realizzata si presenta invece come un corpo ibrido che mescola materiali provenienti da operazioni editoriali nate con scopi diversi: mentre le note di Serranus costituivano un completamento della versione latina che accompagnava il testo greco di Stephanus, non è escluso che il volgarizzamento di Dardi Bembo sia stato realizzato a partire da un confronto con la versione latina di Cornarius (Basilea, 1561) che, a sua volta, rivela una stretta dipendenza da quella di Ficino.¹⁸⁹

¹⁸⁶ L'edizione di Henri Estienne pubblicata a Lione nel 1578 rimane fondamentale anche per le moderne edizioni e traduzioni di Platone che riportano tutte, nel testo o a margine, la numerazione delle pagine che lì era stata proposta. Questa si compone di un numero che corrisponde alla pagina, da una lettera, che corrisponde al paragrafo, ed eventualmente da un altro numero che indica la riga e permette così di individuare più facilmente i passi del testo indipendentemente dall'edizione o dalla traduzione utilizzata.

¹⁸⁷ Per avere una revisione del testo edito dallo Stephanus bisognerà attendere quella operata da Giov. Fed. Fischer e pubblicata, man mano che il lavoro proseguiva, in volumi, il primo dei quali, che conteneva *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone e Fedone*, in greco, con note critiche, vide la luce a Lipsia nel 1760 (in 8.vo). L'edizione fu poi ristampata nel 1770 e 1783. Intanto nel 1770 uscì anche il volume contenente *Cratilo e Teeteto*; nel 1774 invece il terzo, dove erano raggruppati, *Sofista, Politico e Parmenide; Filebo e Convito* confluirono invece nell'ultimo volume, stampato nel 1776. A ricostruire queste vicende editoriali è *Istoria della letteratura greca profana dalla sua origine sino alla presa di Costantinopoli fatta dai Turchi con un commento storico del trasporto della letteratura greca in Occidente*, Opera di F. Schoell recata in Italiano per la prima volta con giunte ed osservazioni critiche da Emilio Tipaldo Cefaleno, Vol. II. Parte III., Venezia, dai tipi di Giuseppe Antonelli, 1828.

¹⁸⁸ Quest'ultima è quella a cui fa riferimento il *Timeo* e gli scolî sopra Platone di Ruhnkenius.

¹⁸⁹ A tradire la possibile dipendenza dal Cornarius è l'ordine de dialoghi scelto per la stampa della traduzione di Bembo che corrisponde precisamente a quello del Cornarius lasciando presupporre che l'edizione di Basilea del 1561 sia stata utilizzata come traccia per quella veneziana del 1601. Bembo tuttavia fa menzione unicamente dei dotti in materia di lingua

Tuttavia, nonostante tanto la traduzione quanto l'apparato paratestuale fossero datati (e sebbene, come testimoniano i fratelli Verri, la versione di Ficino continuasse ad essere considerata la più autorevole),¹⁹⁰ l'edizione voluta da Bettinelli ebbe ripercussioni fondamentali lungo tutto il secolo:

verrà letta anche da Metastasio nella fase di composizione dell'*Estratto dell'Arte poetica di Aristotele*, in anni appena successivi al forte rilancio di Platone, che avviene con l'uscita del primo volume di *Prose e Poesie* e dell'*Illustrazione del Parmenide* di Antonio Conti; nonché, ancora, grazie all'uso dei riferimenti al filosofo in senso antiaristotelico e anticartesiano all'interno di una fondamentale opera divulgativa come *Newtonianismo per le dame* di Algarotti (edita con falsa data di Napoli da Pasquali nel 1737).¹⁹¹

Accanto a questa nuova edizione, di molte altre si aveva notizia tra Settecento e primo Ottocento, come testimoniano le fonti bibliografiche coeve. Tra queste, procedendo in ordine cronologico, la prima rassegna è quella di Scipione Maffei risalente al 1720.¹⁹² Segue la vasta compilazione non molto ordinata né precisa, ma utile nella parte storica di Francesco Saverio Quadrio, un'opera in sette volumi intitolata *Della storia e della ragione d'ogni poesia*.¹⁹³ La più rilevante tra le fonti bibliografiche settecentesche sembra essere, tuttavia, la *Biblioteca dei volgarizzatori* di Filippo Argelati (1685-1755), nella quale sono segnalate non solo le traduzioni già date alle stampe ma anche quelle ancora manoscritte ai tempi dell'autore. L'edizione, uscita postuma, era completata dalle addizioni e correzioni di Angelo Teodoro Villa.¹⁹⁴ Negli stessi anni usciva anche la

greca ai quali avrebbe sottoposto la sua versione per una revisione, omettendo di menzionare qualsiasi versione latina eventualmente presa a modello.

¹⁹⁰ Per la definizione della versione ficiniana come «la più accreditata» rinvenibile in uno scambio epistolare tra i fratelli Verri si veda *supra*. Sulla maggiore affidabilità della versione di Ficino rispetto a quella del Serrano cfr. anche E. N. TIGERSTEDT, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1974, p. 39.

¹⁹¹ A. BUSSOTTI, *Forme della virtù. La rinascita poetica da Gravina a Varano*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2018, p. 13; per una ricostruzione dell'influenza di Platone su taluni autori del settecento si veda in particolare la sezione *Nel segno di Platone*, *ivi*, pp. 13-16.

¹⁹² S. MAFFEI, *Traduttori italiani o sia Notizia de' volgarizzatori d'Antichi Scrittori Latini e Greci che sono in luce*, in Venezia, per Sebastian Coleti 1720.

¹⁹³ F. S. QUADRIO, *Della storia e della ragione d'ogni poesia*, Bologna, F. Pisarri 1739-1744, I-IV.

¹⁹⁴ F. ARGELATI, *Biblioteca degli volgarizzatori, o sia Notizia dell'opere volgarizzate d'autori, che scrissero in lingue morte prima del secolo XV. Opera postuma del segretario Filippo Argelati, Bolognese. Tomi IV. Coll'addizioni, e correzioni di Angelo teodoro Villa, Milanese, comprese nella Parte II, del Tomo IV, Milano, F. Agnelli, 1767.*

Biblioteca degli autori antichi greci e latini volgarizzati di Jacopo Maria Paitoni (1710-1774),¹⁹⁵ un regesto bio-bibliografico degli autori greci e latini volgarizzati nei secoli precedenti l'autore. Quasi alla fine del secolo viene pubblicata la traduzione italiana, aggiornata, dell'opera di Edward Harwood che ha il pregio di completare i cataloghi precedenti con l'aggiunta di nuove scoperte, giudizi critici e prospetti cronologici.¹⁹⁶

All'Ottocento risalgono invece le compilazioni di Fortunato Federici,¹⁹⁷ di Samuel Friedrich Wilhelm Hoffmann¹⁹⁸ e di Cesare Lucchesini.¹⁹⁹ Sebbene siano molto diverse tra di loro queste opere si rivelano uno strumento di consultazione imprescindibile per costruire un quadro generale della circolazione del testo e soprattutto per capire quali e quante traduzioni di autori antichi fossero disponibili tra Settecento e Ottocento.

Altro repertorio ottocentesco, anche se risalente alla seconda metà del secolo, è la *Bibliotheca scriptorum classicorum* curata da Wilhelm Englemann.²⁰⁰

Ai repertori settecenteschi si potrebbe aggiungere invece la *Bibliographie hellénique* di Legrand pubblicata nel 1928.²⁰¹

Incrociando i dati e gli elenchi riportati in questi repertori emerge l'assenza di una traduzione dell'intero *corpus* platonico successiva a quella di Dardi Bembo che, dunque, quando Bettinelli stampò la sua edizione, era ancora il più

¹⁹⁵ J. M. PAITONI, *Biblioteca degli autori antichi greci e latini volgarizzati, che abbraccia la notizia delle loro edizioni: nella quale si esamina particolarmente quanto ne hanno scritto i celebri Maffei, Fontanini, Zeno ed Argellati. In fine si dà la notizia de' volgarizzamenti della Bibbia, del Messale, e del Breviario. Opera librario-letterario-critica, necessaria a tutti i bibliotecarj, e librai, ed utile a tutti gli amatori della letteratura italiana, di Jacopomaria Paitoni, C. R. Somasco [...], Venezia [S. Occhi, stampatore]. 1766-67, I-V.*

¹⁹⁶ E. HARWOOD, *Degli autori classici, sacri, profani, greci e latini biblioteca portatile / ossia il prospetto del dr. Eduardo Arwood reso più interessante per nuovi articoli e per recenti scoperte, ed illustrazioni critiche, cronologiche, e tipografiche con mutua cura disposte dall'ab. Mauro Boni e da Bartolomeo Gamba, Venezia, Antonio Astolfi, 1793.*

¹⁹⁷ F. FEDERICI, *Degli scrittori Greci e delle italiane versioni delle loro opere/ notizie raccolte dall'ab: Fortunato Federici, Padova, pei Tipi della Minerva, 1825.*

¹⁹⁸ S. F. W. HOFFMANN, *Lexicon bibliographicum, sive ndex editionum et interpretationum scriptorum graecorum tum profanorum. Cura et studio S. F. G. Hoffmann, Lipsiae, sumptibus J. A. G. Weigel 1832-36, I-III.*

¹⁹⁹ C. LUCCHESINI, *Della illustrazione delle lingue antiche e moderne e principalmente dell'Italia procurate nel secolo XVIII dagli italiani. Ragionamento storico e critico di Cesare Lucchesini ..., 2ª ed., Lucca, Tipografia Bertini, 1826, I-II.*

²⁰⁰ *Bibliotheca scriptorum classicorum*, a cura di Wilhelm Englemann, ottava ed. a cura di Emil Preuss, I, *Scriptores graeci*, Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1880.

²⁰¹ *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiées par des Grecs au dix-huitième siècle*, par É. Legrand, II, Paris, Culture et Civilisation, 1928.

recente volgarizzamento completo di tutti i dialoghi di Platone. Per di più Dardi Bembo, non meno di Ficino, ancora nel Settecento, doveva essere considerato un valido cultore della dottrina e degli scritti platonici se Mazzucchelli ne *Gli scrittori d'Italia*, parlando di Bembo, si esprime in questi termini:

Lo studio suo favorito la Lingua Greca, dalla quale si diletto di trasportare nella nostra Volgare alcuni Autori, fra' quali principalmente Platone, cui ebbe in tanta stima, che in ogni suo discorso, e nelle conversazioni Accademiche recava sempre in prova de' suoi sentimenti qualche sentenza di lui, e professo apertamente che da Platone solo s'apprendeva la cognizione di tutte le cose.²⁰²

Nel medesimo luogo Mazzucchelli continua sottolineando il valore della traduzione di Bembo:

questo volgarizzamento è assai, e stimato. Dardi non volle fidarsi di se, ma gli piacque di sottoporlo all'esame, e alla censura di Fabio Paolini Udiese, e di Lucio Scarano da Brindisi pubblici Professori in Venezia, l'uno di Lingua Greca, e l'altro di Lettere amene; e di Massimo Margunio Cretense, delli cui avvertimenti, e correzioni si valse nelle aggiunte e mutazioni poste in fine di ciascun Tomo. Per avere compiuto questo volgarizzamento, ch'è l'unico di tutte l'Opere di Platone, conviene avere anche il Trattato di Timeo da Locri, e i Dialoghi tradotti pure dal nostro Dardi che si riferiranno appresso, si perché i detti Dialoghi vengono da alcuni creduti Opera di Platone, come perché in fine di essi si trova una tavola copiosissima di tutte le cose che nell'Opere di Platone si contengono, lavorata da Dardi stesso. Una ristampa n'è stata fatta con detta Tavola, e cogli argomenti, e note del Serrano. In Venezia appresso Giuseppe Bettinelli 1742. Volumi III in 4 (8).²⁰³

Il trattato di Timeo da Locri di cui parla Mazzucchelli era stato pubblicato dal Bembo nel 1607 in un volume che includeva inoltre «i Dialoghi detti Spuri, del giusto, della virtù; d'intorno al dar consiglio, al consultare, & alla ricchezza; Diffinitioni & Epistole XIII. Nell'Opere di Platone contenuti da Dardi Bembo in lingua volgare tradotti. Con una copiosissima tavola di tutte le cose che nelle dette opere si contengono».²⁰⁴

²⁰² G. MAZZUCHELLI, *Gli scrittori d'Italia*, vol. II. Parte II, Brescia, Bossini 1770, p. 729.

²⁰³ Ivi, pp. 729-730

²⁰⁴ J. M. PAITONI, *Biblioteca degli autori antichi*, vol. III, p. 110.

Il volume aggiunto nel 1607, a detta dei bibliografi prima menzionati, avrebbe arricchito un'opera già di per sé meritoria qual era la traduzione dell'intero *corpus* dei dialoghi platonici.²⁰⁵ Su tale parere si assesta infatti anche Argelati che, in accordo con Paitoni dava «il primo luogo» alla traduzione di *Tutte le Opere di Platone* di Dardi Bembo, pubblicata a Venezia, per Domenico Nicolini da Sabio nel 1601 in cinque volumi.²⁰⁶

Nonostante le attestazioni di stima di cui Dardi Bembo godeva ancora nel Settecento bisogna, però, quantomeno valutare un'altra ipotesi: nell'orientare la scelta di Bettinelli potrebbe aver avuto un peso il fatto che quello di Bembo non solo era il volgarizzamento più recente ma era anche l'unico volgarizzamento completo di Platone in lingua italiana di cui fosse possibile disporre. Se questa ipotesi è valida dovremo allora dedurre che non è solo o non è soltanto in ossequio ad un criterio che - estendendo l'uso di una terminologia coniata da Giorgio Pasquali in riferimento ai codici - potremmo definire *recentiores non deteriores* che Bettinelli sceglie Bembo. Obiettivo precipuo dell'edizione veneziana sembra essere quello di restituire un Platone tutto italiano. Lo dimostra il fatto che la sua edizione non è provvista di testo greco a fronte e che note e argomenti sono stati tradotti dal latino.

La versione di Bembo diventerebbe, a questo punto, l'unica alternativa possibile a Ficino. Ritradurre l'intero *corpus* platonico *ex novo* sarebbe stata, infatti, un'impresa non da poco che avrebbe richiesto competenze e strumenti di cui probabilmente nessuno disponeva in sufficiente quantità.

La preferenza accordata al volgarizzamento di Dardi Bembo, tuttavia, è in grado di rivelarci anche un altro dato, di certo meno confortante. Tutti i traduttori ottocenteschi di Platone che ebbero modo di leggerla in parallelo al testo greco, giudicarono quella di Bembo una traduzione di traduzione, un prodotto nel complesso mal riuscito e, in più tratti, oscuro tanto da confondere più che chiarire il testo di Platone.²⁰⁷ Bettinelli, e quanti lavorarono a questa

²⁰⁵ Nella seconda parte del volume IV dell'opera di Argelati, Teodoro Villa, autore delle correzioni e annotazioni, a proposito di quanto dichiarato da Argelati in merito alla traduzione di Dardi Bembo, nota che «non basta avere il trattato di *Timeo da Locri* per avere la Versione completa di tutto Platone ma occorrono anche i Dialoghi di questo autore che da taluni vengono attribuiti a Platone» (F. ARGELATI, *Biblioteca degli volgarizzatori*, T. IV, p. 618). E cita a supporto di questa tesi Apostolo Zeno che nelle *Annotazioni al Fontanini* T. II pag. 321 si era soffermato su questa traduzione giudicandola «assai ricercata e stimata», *ibidem*.

²⁰⁶ F. ARGELATI, *Biblioteca degli volgarizzatori*, vol. III, p. 217.

²⁰⁷ Che la versione di Bembo risultasse molto astrusa lo confermano anche due traduttori ottocenteschi di Platone, i già menzionati Prieri e Bonghi per cui si veda n. 166. Manca, almeno

edizione non erano evidentemente in grado di percepire tali caratteristiche o, pur avendole recepite non furono in grado di proporre un nuovo Platone che segnasse un reale punto di rottura rispetto alla tradizione. Nonostante ciò, questa edizione segnò comunque un cambio di passo dal momento che fornì una chiave d'accesso al testo di Platone alternativa a quella ficiniana, non tanto e non solo per la pure importante aggiunta di un apparato paratestuale di note e argomenti, quanto piuttosto perché si presentava come uno strumento tutto italiano e come tale adatto anche a un pubblico ignaro di greco o di latino. Sebbene le note e gli argomenti del Serranus si inserissero a pieno titolo entro i confini della tradizione ermeneutica inaugurata da Ficino, il fatto che l'edizione Bettinelli presenti la traduzione di questi, e non dei più autorevoli *argumenta* ficiniani, desta qualche sorpresa. L'operazione editoriale così com'è stata confezionata induce a chiedersi se non fosse mossa dalla precisa intenzione di estromettere Ficino e di scorporare Platone dal suo più famoso interprete. Se così fosse, si tratterebbe di un primo, seppur timido e non sufficientemente riuscito, tentativo di mettere in discussione il paradigma ermeneutico imperante e, conseguentemente, forse di un'operazione di rottura – compiuta non sappiamo dire, purtroppo, quanto consapevolmente – rispetto a una tradizione consolidata.

Come che sia, quel che è certo è che, in mancanza di una nuova traduzione italiana disponibile di Platone, negli anni Trenta dell'Ottocento, dunque poco dopo il fallito progetto di traduzione proposto da De Romanis a Leopardi, proprio a Roma sarà realizzata una nuova ristampa della traduzione di Dardi Bembo, ad opera dell'editore Giuseppe Brancadoro. L'edizione, che si compone di più volumi, uno per ogni dialogo, però, è fatta a partire dall'edizione Bettinelli e non dall'*editio princeps* dei volgarizzamenti di Bembo.

a quanto mi risulta, uno studio specifico che indaghi i criteri e il grado di fedeltà della traduzione di Bembo rispetto all'originale platonico. Da quanto riferiscono i sopra citati traduttori sembra di poter arguire che la versione di Bembo sia stata realizzata a partire da una versione latina (e si dovrebbe innanzitutto stabilire con certezza se quella di Ficino o di Serrano) più che dal testo greco. Tale dato, tuttavia, se fosse confermato, non stupirebbe affatto dal momento che, come si è dimostrato in questo studio, anche altri traduttori di Platone tennero presenti le traduzioni latine non solo in fase di revisione ma anche nella stesura della propria versione. È questo il caso di Anton Maria Salvini di cui si è detto e che risulta emblematico per dimostrare che, per lungo tempo, le versioni latine di Platone furono considerate del tutto equipollenti al testo greco anche da chi, come Salvini per l'appunto, poteva dirsi fine conoscitore della lingua greca.

7. UNA SINGOLARE INTERPRETAZIONE DI PLATONE: L'ILLUSTRAZIONE DEL PARMENIDE DI PLATONE DI ANTONIO CONTI

I rapporti con l'edizione Bettinelli e l'influenza del soggiorno francese.

Se si volessero delineare i tratti di una *Wirkungsgeschichte* della ristampa della traduzione dei dialoghi di Platone di Dardi Bembo ad opera di Bettinelli, il primo e, probabilmente, il più importante tassello andrebbe individuato nella *Illustrazione del Parmenide* di Antonio Conti. Sebbene l'edizione di Bettinelli nasca già datata, dal momento che ripropone una traduzione ormai vecchia di quasi 150 anni, si rivela uno strumento necessario per uno dei più interessanti tentativi di proporre una nuova interpretazione di Platone nel Settecento italiano. *L'Illustrazione del Parmenide*, infatti, pur avendo prodotto, almeno nell'ambiente padovano entro il quale nasce, un dibattito che vedrà coinvolti i due maggiori allievi dell'abate Conti, Giuseppe Toaldo e Jacopo Stellini, è destinata a rimanere un *unicum* nel panorama della ricezione di Platone. Ciò accade non solo perché si tratta di un'operazione ermeneutica molto ambiziosa, quantomeno negli intenti, ma anche perché ha il merito di focalizzare l'attenzione su uno dei dialoghi notoriamente più complessi e, pertanto, meno indagati del filosofo ateniese in territorio italiano, nel lungo arco temporale che va da Ficino alla seconda metà dell'Ottocento.

È, però, soprattutto per un altro fattore che questa interpretazione, a prescindere dai risultati effettivamente raggiunti, andrà tenuta in maggiore considerazione di quanto non sia stato fatto finora: la dichiarata autonomia rispetto alla tradizione ermeneutica prevalente. Non tanto la conoscenza del greco che, a detta di Jacopo Stellini,²⁰⁸ non doveva essere troppo approfondita,

²⁰⁸ Che lo Stellini diffidasse di alcune scelte interpretative di Conti perché dovute a una cattiva comprensione del testo greco lo testimonia le sue note al *Parmenide*, sulle quali spero di tornare in altra sede, contenute nel V volume delle *Opere varie di Jacopo Stellini*, Padova, Penada, 1783. Nella prefazione a questo volume Antonio Evangelini presenta il *Compendio del Parmenide* di Platone di Stellini come un «fedel ritratto dell'originale» (A. Evangelini, *Prefazione*, in *Opere varie di Jacopo Stellini*, vol. V, p. VI) che nessuno prima era stato in grado di restituire («che prima del P. Stellini non s'è veduto giammai», *ibidem*); né Ficino, né Serrano, né tantomeno Conti sarebbero riusciti. Quest'ultimo, in particolare, dice ancora Evangelini «fu egli pure alcuna volta poco più fortunato degli altri nel colpire ne' sensi dell'autore; talchè diede motivo al P. Stellini di scriver le censure, che qui si leggono contra la sua opera.» segue un

ma soprattutto la disponibilità di una traduzione italiana del testo platonico, per quanto datata, permetteva a Conti (e ai suoi lettori) di distaccarsi dalla lettera e dalla lettura ficiniana. E che il tentativo di Conti nasca in ideale contiguità con la recente edizione di Bettinelli è lui stesso a dichiararlo, spiegando per quale ragione non proponga una nuova traduzione del dialogo:

Per non trascurar nulla di ciò che agevola l'intelligenza del Dialogo, premetterò partitamente ad ogni quistione la spiegazione delle voci, e delle nozioni necessarie, stando più che mi sia possibile attaccato alle parole del testo quale Dardi Bembo il tradusse; mi par inutile di por tutto il Dialogo, perché essendosi ristampato di fresco, tutti coloro i quali hanno vaghezza d'intenderlo se ne saranno già provveduti, per gli altri è inutile e vana ogni illustrazione.²⁰⁹

L'*Illustrazione del Parmenide* esce, infatti, a Venezia per Pasquali nel 1743, immediatamente a ridosso della pubblicazione dell'edizione di Bettinelli avviata con la stampa dei primi due volumi nel 1742 e conclusa con il terzo e ultimo volume proprio nel 1743.²¹⁰ Tuttavia, il commento di Conti doveva essere pronto già nel 1742; si tratta di un dato non secondario che induce a ipotizzare che l'*Illustrazione al Parmenide* e l'edizione di Bettinelli non siano l'una la conseguenza dell'altra ma nascano entro un medesimo contesto di rivalutazione della filosofia di Platone e, peraltro, contestualmente. L'opera, infatti, era stata inviata l'anno prima della stampa a Muratori come risulta dalla lettera che l'accompagnava, datata 22 settembre 1742, in cui Conti scrive:

monito genericamente indirizzato ai traduttori ma evidentemente suscitato dalla riflessione sull'interpretazione del *Parmenide* di Conti: «Di questi esempj dovrebbero farsi specchio i traduttori, e dai naufragi degli altri imparar dovrebbe a non correr mari pericolosi chiunque non à l'arte e i mezzi da potersi reggere fra gli scogli, ond'e' sono seminati. [...] Il traduttore d'illustri opere o scientifiche o di gusto debb'essere un altro autore, abile cioè a far egli ciò che à fatto lo scrittore, ch'ei prende a traslatore in altra lingua.» A. EVANGELI, *Prefazione*, in *Opere varie di Giacomo Stellini*, vol. V, pp. VII-VIII.

²⁰⁹ A. CONTI, *Illustrazione del Parmenide di Platone*, Venezia, Pasquali, 1743, p. 52.

²¹⁰ Si noti che la recensione al volume di Antonio Conti e la notizia della pubblicazione dell'ultimo volume dell'edizione Bettinelli di Platone compaiono entrambe nelle *Novelle della Repubblica letteraria*, Venezia, Appresso Domenico Occhi, 1743. Per l'*Illustrazione del Parmenide* si vedano le pp. 129-131 corrispondenti al (N. 17), «Per il dì 27. Aprile 1743. Venezia»; per la notizia della pubblicazione del «3. e ultimo tomo delle Opere di Platone tradotte da Dardi Bembo, e colle note ed argomenti del Serano» si veda, invece, *ivi*, p. 416. Per la notizia della pubblicazione del primo tomo cfr. *Novelle della repubblica letteraria*, Venezia, Occhi 1742, p. 43. La traduzione del *Parmenide* era contenuta nel primo volume delle *Opere di Platone tradotte da Dardi Bembo*, Venezia, Bettinelli, 1742.

«Le mando una copia dell'illustrazione del *Parmenide* di Platone, cosa delle più astratte e metafisiche che si legga in tutta l'antichità [...]. Io l'ho spiegato letteralmente né le dirò il tempo e la fatica che mi ha costato» e poco più avanti, questa volta specificamente a proposito di Platone, Conti aggiunge: «Pochi si sono avisati di considerare Platone come Poeta e Filosofo e nell'uno e nell'altro genere eccellentissimo: con questo lume quante cose s'intendono che pareano prima ridicole».²¹¹ Muratori coglie nel segno; infatti, come ci informa Toaldo, nell'interpretare Platone, Conti «teneva il metodo de' Francesi, ch'è di considerar Platone come Filosofo Poeta».²¹²

Conti poteva effettivamente aver mutuato tale metodo dall'abate Fraguier e dall'abate Massieu entrambi membri dell'«Académie Royale des Inscriptions et Belles lettres» ed entrambi fautori di una valorizzazione letteraria oltre che filosofica di Platone.²¹³ In particolare, l'abate Massieu nel suo «Parallèle d'Homère et de Platon» aveva suggerito una lettura allegorica dei dialoghi motivata a partire da una similitudine con Omero che, a sua volta, sarebbe stato il primo a «enfermè dans des fictions presque tous les secretes de la théologie, de la morale et de la physique».²¹⁴ Del resto, che lo studio dei testi del filosofo antico fosse stato avviato durante il soggiorno francese e sotto gli auspici di questi ed altri illustri amici è Conti stesso a confermarlo, tanto nella *Prefazione* con cui si apre il primo tomo di *Prose e Poesie*,²¹⁵ quanto nella *Lettera*

²¹¹ Biblioteca Estense, Archivio Muratori, filza 61, num. 42, c. 12v. Traggio la citazione da V. ALLEGRI, «Rodere il medesimo osso», «mietere lo stesso campo». Muratori, Gherardi e il «Trattato filosofico» di Conti, «Filologia e critica» in c.d.s., al quale rimando per un approfondimento sugli scambi epistolari tra Muratori e Conti in relazione alla stesura del *Trattato delle Idee* di quest'ultimo.

²¹² G. TOALDO, *Notizie intorno la vita e fli studij del Sig. Abate Conti*, in A. CONTI, *Prose e Poesie*. Tomo secondo, e postumo, Venezia, Pasquali 1756, p. 104.

²¹³ Per l'importanza che ebbe il soggiorno francese nella formazione di Conti (e nello sviluppo di alcuni indirizzi ermeneutici che troveranno uno sbocco nelle opere successive) si veda S. INGEGNO GUIDI, *Tra Francia e Italia. Discussioni letterarie nell'epistolario di G. G. Orsi ad A. Conti*, in *Accademie e cultura. Aspetti storici tra Sei e Settecento*, a cura del Centro Studi muratoriani, Firenze, Olschki 1979.

²¹⁴ G. MASSIEU, *Parallèle d'Homère et de Platon*, in *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres [...]*, t. II, Paris, Imprimerie Royale, 1717, pp. 1-22; nello stesso tomo si leggono oltre alla *Défense de la poésie* di Massieu anche la *Dissertation sur l'usage que Platon fait des Poetes* dell'abate Fraguier (pp. 145-164).

²¹⁵ «Sin da quando io era in Francia sollicitato dall'esempio e dai consigli del Sig. Abate Fraguier, e del Sig. Remond dottissimi nelle cose Platoniche, m'applicai alla lettura di Platone, e a poco a poco separando i principj di cognizione da i principj di natura, gli ornamenti poetici, e gli artifizj rettorici da' dogmi o metafisici o politici, o morali, concepì il disegno d'arricchir la scala del Bello con le ricerche, e con le scoperte, che in questo felice secolo si fecero nella

al Sig. Abbate Salier che chiude il volume dell'*Illustrazione del Parmenide*.²¹⁶ In quest'ultima Conti fissa al 1725 la data precisa a partire dalla quale avrebbe cominciato a leggere Platone e a concepire quel «sistema» poi compiutamente elaborato ed esposto solo nel commento al *Parmenide*. L'*Illustrazione* si configura pertanto come l'esito di un lungo lavoro di ricerca iniziato molti anni prima e che, al contrario di molti altri progetti, fu portato a termine nonostante le varie vicissitudini che, a stare a quanto Conti stesso dichiara nella già citata *Lettera* a Salier, lo avrebbero costretto ad interrompere l'esame delle opere di Platone una volta tornato in Italia. Il ritorno, dunque, non solo non coincise con un ridimensionamento dell'interesse per i dialoghi, ai quali Conti si dedicò anzi ancor più alacramente, ma neppure con un abbandono dell'indirizzo ermeneutico appreso in Francia. La frequentazione di alcuni ambienti accademici francesi e, in particolare, di alcune personalità di spicco (coinvolte, peraltro, nella *querelles des anciens et des modernes*), come i già menzionati Fraguier e Massieu, infatti, non solo furono determinanti nell'avvicinare Conti a Platone ma anche nel suggerire un metodo nuovo di lettura dei dialoghi. Un interesse e un metodo che Conti avrebbe poi portato con sé al suo ritorno ibridandolo con il platonismo di Vico tutto orientato, invece, a recuperare quell'antichissima sapienza italica di cui Pitagora era considerato il padre nobile.²¹⁷

Il platonismo di Conti continuerà a correre su questo doppio binario anche negli anni in cui si dedicherà all'*Illustrazione del Parmenide* che di questa

Metafisica, nell'astronomia, nella Meccanica, nella Fisica da me studiate quanto bastava per ampliarne ed ornarne la stessa scala» A. CONTI, *Prefazione*, in ID. *Prose e Poesie, Tomo primo*, Venezia, Pasquali 1739 [p. 2].

²¹⁶ Nella *Lettera*, Conti rivolgendosi all'Abate Salier, rievoca le conversazioni su Platone tenute in Francia a cui «porgevano il motivo le sagge riflessioni, che leggevaci l'abate Fraguier ora su l'ironia di Socrate, or sul carattere de' Sofisti, or sulla Repubblica, ed or su le Leggi, tutti oggetti delle belle dissertazioni, che egli diede alla vostra Accademia» A. CONTI, *Lettera al Sig. Abbate Salier primo custode della Biblioteca del Re Cristianissimo*, in ID. *Illustrazione del Parmenide di Platone*, p. 123. È possibile che Conti si stia qui riferendo ai discorsi che l'ab. Fraguier teneva presso l'Académie royale des Inscriptions et Belles Lettres che è possibile leggere nelle *Memoires de littérature tires des registres de l'Académie royale des Inscriptions et Belles Lettres* (Paris, Imprimerie Royale); in particolare per la *Dissertation Sur l'Ironie de Socrate, sue son prétendu Demon familier, et sur ses Moeurs* dell'abate Fraguier a cui sembra espressamente alludere Conti nel passo della *Lettera* appena citata, si veda il t. VI delle *Memoires* (Paris, Imprimerie Royale, 1711).

²¹⁷ Sui rapporti tra Conti e Vico si veda almeno N. BADALONI, *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968, pp. 112-115.

ibridazione è forse il risultato più compiuto. Se distinguere queste due matrici è impossibile, dal momento che la loro fusione ha prodotto un nodo inestricabile, individuarle e valutarne il peso specifico nell'elaborazione del platonismo di Conti diviene necessario; non si comprenderebbe altrimenti quale sia l'origine di quella tradizione di studi platonici che, inaugurata dal Conti e proseguita poi dal suo allievo Stellini,²¹⁸ si è insediata in un ambiente, quello padovano, tradizionalmente legato all'aristotelismo. Si conferma così una tendenza registrabile, nello stesso periodo, anche altrove: al risveglio dell'interesse per Platone procede parallelo il ridimensionamento del ruolo di Aristotele e della sua opera.²¹⁹

È possibile che la rivalutazione di Platone messa in atto dal Conti non abbia inciso solo sull'ambiente padovano ma che si sia estesa più in generale all'ambiente veneto. Sembra anzi di poter inferire che, dato il fatto che l'edizione di Bettinelli e *l'Illustrazione del Parmenide* nascano in maniera contestuale, Conti sia stato l'artefice maggiore di quella 'riscoperta' di Platone di cui la ristampa della traduzione dei dialoghi, avvenuta a Venezia tra 1742 e 1743, è forse il sintomo più evidente. Tuttavia, in mancanza di ulteriori riscontri, quella appena formulata, per quanto suggestiva possa apparire, è destinata a rimanere, almeno per ora, solo un'ipotesi.²²⁰

Il Globo di Venere e la Lettera a Monsignor Cerati

Il metodo ermeneutico sperimentato in modo sistematico per il *Parmenide* era già stato applicato ad altri dialoghi letti da Conti, sulla scorta di quanto appreso in Francia, alla stregua di testi allegorici. È il caso del *Fedro*, che era

²¹⁸ Si veda su questo F. BIASUTTI, *Il platonismo di Antonio Conti e di Jacopo Stellini*, in *La Repubblica delle lettere, il Settecento italiano e la scuola del secolo XXI*, a cura di A. Battistini, C. Griggio, R. Rabboni, Pisa-Roma, Serra, 2011.

²¹⁹ Su questo si veda *Aristotelismo politico e ragion di Stato, Atti del Convegno Internazionale di Torino* (11-13 febbraio 1993), a cura di A. E. Baldini, Firenze, Olschki, 1995.

²²⁰ A corollario di questa ipotesi se ne potrebbe formulare un'altra, non meno suggestiva, per verificare la quale si spera di poter raccogliere maggiori dati in futuro: Conti potrebbe aver avuto un ruolo nell'ideare il progetto editoriale di Bettinelli che porterà alla ristampa della traduzione di Platone. Se è così dovremmo chiederci che ruolo ebbe e se in qualche modo sia legato alla scelta di tradurre gli *argumenta* e le note del Serrano.

servito da ipotesto fin dalla prima versione de il *Globo di Venere, Il Sogno* composto tra il 1732 e il 1734.²²¹

Che l'idea per il poema filosofico scritto in occasione della morte di Donna Antonia Anguissola fosse stata ispirata dalla lettura del *Fedro* è lo stesso Conti a dichiararlo già in una lettera (datata 26 giugno 1731) a Pietro Paolo Carrara, committente dell'opera.²²² È, però, in un'altra Lettera, quella a Monsignor Cerati datata dicembre 1734, e poi inclusa nel Primo tomo di *Prose e Poesie*, che Conti spiega in maniera programmatica l'operazione compiuta nel *Globo*, rivelando esplicitamente quale fosse stato il ruolo del *Fedro* nell'elaborazione della sua opera. Dopo aver ricordato che la «favola» del suo «Sogno allegorico» fosse intessuta di «Dottrine platoniche» e «con le astronomiche conghietture abbellita», Conti si propone di «spiegarne in prosa l'allegoria» dando seguito al suggerimento ricevuto dal suo interlocutore. La *Lettera* diviene, dunque, immediatamente una sorta di autocommento dell'opera. L'alto tasso di allegoricità del testo rende necessaria una preventiva illustrazione del sostrato platonico su cui si fonda la mitopoiesi del *Globo*.²²³ Conti comincia, infatti, da una spiegazione del «sistema platonico», prendendo le mosse dal mito raccontato nel *Fedro* secondo cui

L'Anime, (...), prima di scender ne' corpi terrestri sono unite all'idea della Verità, della Giustizia, della Bellezza, e dell'altre Virtù, che contemplan in un luogo sovraccelseste senza colore, senza figura, e che alcuno de' Poeti, al dire dello stesso Filosofo, non ha lodato ancora, né può lodare abbastanza con dignità.²²⁴

Conti sta qui riportando, in taluni punti traducendole in modo quasi pedissequo, alcune sezioni del *Fedro* tratte dal secondo discorso di Socrate (*Phaedr.* 241d-257b). In particolare, «luogo sovraccelseste» traduce alla lettera

²²¹ L'opera col titolo *Il Globo di Venere. Sogno* è stata pubblicata in A. CONTI, *Prose e Poesie*, Tomo primo, Venezia, Pasquali, 1739. Si veda ora A. CONTI, *Il Globo di Venere*, a cura di Monica Farnetti, Roma, Salerno editrice 1992.

²²² *Il Globo di Venere* era stato commissionato da Pietro Paolo Carrara, uno dei sostenitori degli Stuart, in occasione della morte di Antonia Maria Anguissola. Sul platonismo sotteso all'opera si veda almeno M. FARNETTI, *Introduzione*, in A. CONTI, *Il Globo di Venere, passim.*, si veda inoltre R. RABBONI, *Due lettere di Antonio Conti e la prima redazione del Globo di Venere*, «Lettere italiane», 67, 2 (2015), pp. 343-366.

²²³ Per il debito che la mitopoiesi di Conti contrae con il platonismo si veda M. ARIANI, *Drammaturgia e mitopoiesi. Antonio Conti scrittore*, Roma, Bulzoni, 1977, e in particolare pp. 244-262 e 296-324.

²²⁴ A. CONTI, *Prose e Poesie*, Tomo primo, p. V.

L'espressione «ὑπερουράνιον τόπον» di Plat. *Phaedr.* 247c che, - aggiunge Platone - «οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὕμνήσει κατ'ἀξίαν», prontamente ripreso da Conti al termine del passo appena citato («che alcuno de' Poeti, (...), non ha lodato ancora, né può lodare abbastanza con dignità»). Conti, inoltre, riferisce a quel sito sopra celeste due degli attributi, ἀχρώματος («senza colore») e ἀσχημάτιστος («senza figura»), con cui il Socrate platonico, sempre in *Phaedr.* 247c, definisce l'οὐσία, la sostanza che dimora in quel «ὑπερουράνιον τόπον».

Conti prosegue poi con la riproposizione della teoria delle anime del *Fedro* alludendo così al contenuto di quella che Socrate presenta come la «legge di Adrastea» ed al seguito del mito:

Queste Anime, per colpa loro, o disavventura, discendono in terra al tempo prescritto sotto varie figure, di Filosofo, di Re, d'Amante, secondo i gradi diversi della colpa loro; ma se ben ingombrate dal corpo terrestre vagheggiano per riflesso nelle cose create l'idea della Bellezza originale, a cui già furono unite, ed a misura dell'agilità, che loro lascia l'inerzia della materia, conoscono per simpatia ciò che di quest'idea è partecipato da' corpi, e dall'Anime, che ne sono velate. I Vati, i Filosofi, i Musicisti, gli Amanti ravvisano più presto, e meglio degli altri la Bellezza, e si sentono fortemente portati a scoprirne i misterj per destare in tutto il mondo il desiderio di cercarla.²²⁵

Questo passo può considerarsi un compendio di Plat. *Phaedr.* 248c-d; si tratta, tuttavia - è bene specificarlo - non propriamente di una sintesi ma già di un'interpretazione in cui Conti valorizza evidentemente alcuni elementi obliterandone altri. Colpisce, per esempio, la totale cancellazione dell'immagine dell'ala sulla quale il mito platonico insiste a più riprese.

L'operazione interpretativa di Conti è determinata già dalla scelta terminologica; a tal proposito va rilevato *in primis* l'uso del termine «colpa» che, dato il contesto relativo al destino dell'anima, sembra essere cristianamente connotato al punto da apparire come la traccia di quella *contaminatio* tra platonismo e cristianesimo che sostiene tutta l'opera per divenire scoperta nel finale, quando il trionfo di Antonietta coincide con la consacrazione a Venere, non più simbolo dell'amore carnale ma della Bellezza e dell'Armonia. Ancora in relazione alle scelte terminologiche, merita

²²⁵ Ivi, pp. V-VI.

particolare attenzione l'uso di «*simpatia*» per indicare la modalità con cui le anime conoscono ciò che dell'idea della Bellezza «è partecipato da' corpi»; tale conoscenza si realizza «a misura dell'agilità, che loro [*scil.* alle anime] lascia l'inerzia della materia», cioè a seconda di quanto il corpo ingombra le anime con la sua materialità, evidentemente a significare che ostacolo alla conoscenza sono le distrazioni che il possesso del corpo implica. Conti qui sembra prendere una precisa posizione rispetto ad una spinosissima questione, che ancora tormenta gli esegeti di Platone, relativa, appunto, alla modalità, oltre che alla possibilità, che l'anima incarnata, dunque nel corso della sua vita mortale (cioè quando non è più e non è ancora scissa dal corpo), possa conoscere l'idea della Bellezza (nel passo di Conti appena letto, ma più in generale le idee nel loro complesso). L'uso del lemma “*simpatia*”, però, di certo non appartiene al lessico platonico, è piuttosto una spia del fatto che Conti si sia servito per l'esegesi del *Fedro* (e non solo) della mediazione neoplatonica e soprattutto ficiniana.²²⁶ L'anima, dunque, nella versione di Conti conoscerebbe non propriamente l'idea della Bellezza ma «ciò che di quest'idea è partecipato da' corpi, e dall'Anime, che ne sono velate» in virtù del principio ficiniano più che platonico della *simpatia*. La questione della partecipazione alla quale qui fa esplicito riferimento troverà più ampio spazio, com'è naturale, nel commento al *Parmenide*.

Il passo prima citato si chiude con una ripresa quasi puntuale di Plat. *Phaedr.* 248d: a cogliere prima e più degli altri la Bellezza sono «I Vati, i Filosofi, i

²²⁶ È evidente in questo luogo il richiamo al principio della 'simpatia universale' di ascendenza neoplatonica e ficiniana che, tuttavia, nel testo di Conti sembra essere sottoposto ad una singolare e vertiginosa fusione con le teorie newtoniane relative alle forze di attrazione dei corpi. «Rispetto al sistema platonico, in cui le immagini o gli emblemi servivano a dar corpo «all'astratte idee per insinuarle con facilità negli animi ancora più rozzi», il padovano ha dunque mutato, già nel Sogno, alcune circostanze, ma soprattutto ha fatto di quelle immagini le rappresentazioni dei «principi scientifici o di natura», come a dire delle leggi della scienza moderna: la gravitazione di Keplero (con cui identifica, in concreto, l'armonia del sistema universale), la densità dei corpi di Gregory, l'attrazione terrestre e la rifrazione della luce di Newton. Ha così affiancato al piano filosofico-morale quello fisico-astronomico, operando tra i due sistemi un'osmosi, una traslazione dal corporeo allo spirituale.» R. RABBONI, *Due lettere di Antonio Conti e la prima redazione del Globo di Venere*, p. 354. A questi andrà aggiunto un altro «Autor moderno» per tramite del quale Conti legge Platone, l'Hutchenson di *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725); per l'influenza esercitata da quest'ultimo tanto sul piano etico che estetico delle riflessioni di Conti, si veda S. CONTARINI, I «*Sillogismi taciti*»: *Conti tra Hutchenson e Wolff*, in *Antonio Conti: uno scienziato nella Republique des lettres*, a cura di G. Baldassari, S. Contarini e F. Fedi, Padova, Il Poligrafo, 2009, pp. 143-165.

Musici, gli Amanti» che riprende le quattro specie di uomini indicate da Platone come quelle in cui si incarna l'anima che ha più veduto (τὴν μὲν πλεῖστα ἰδοῦσαν) mentre si trovava in condizione di contemplare le idee, quelle dei φιλοσοφοῖ, dei φιλόκαλοι, dei μουσικοί e degli ἐρωτικοί.

La lettera a Cerati offre un'importante testimonianza anche relativamente all'interpretazione che Conti fornisce dell'uso dei miti di Platone. Dopo aver riportato brevemente il mito sulla natura dell'anima e sulla contemplazione delle idee, Conti dice, infatti, che: «le asserzioni di questo Filosofo, se ben sieno alle volte dogmaticamente espresse, non sono tuttavia principj scientifici o di natura, o di cognizione come pretesero i Commentatori, ma solamente immagini ed emblemi, che danno corpo all'astratte idee per insinuarle con facilità negli animi ancora più rozzi». ²²⁷

E poi ancora, istituendo un significativo confronto tra Platone e Aristotele, Conti sostiene che

Aristotele filosofando ridusse tutto all'atto, alla potenza, alla sostanza, all'accidente, alla cagione, all'effetto, e ad altre idee precise, ed astratte; Platone avvezzo alla Geometria, conosceva al pari d'Aristotele l'uso opportuno delle *astrazioni*, e delle precisioni, ma pensando da Filosofo, s'esprimeva da Poeta per insegnar dilettaudo; onde da lui più che dagli altri s'impara l'arte d'illustrar co' simboli le verità fisiche e morali, ed inviluppare le politiche, e Teologiche; tutti oggetti della Poesia simbolica. ²²⁸

²²⁷ A. CONTI, *Prose e Poesie, Tomo primo*, p. VI.

²²⁸ *Ibidem*. Si noti, per inciso, che anche in nel lessico da Conti riferito alla filosofia platonica ritorna il lemma "astrazioni" che abbiamo già mostrato appartenere tanto alla terminologia di Cesarotti che di Leopardi in riferimento a Platone; ciò conferma quanto dicevamo a proposito del fatto che la descrizione della filosofia di Platone attinge a un linguaggio codificato dalla tradizione che forse, solo il sistema di pensiero leopardiano, per complessità e portata innovativa, è in grado di risemantizzare. Dunque, dal momento che sarà necessario tornare sulla questione in relazione al lessico utilizzato da Leopardi per riferirsi al «sistema» delle idee di Platone, basti per ora almeno considerare che il ricorso al concetto di "astrazione" sembra implicare la mediazione aristotelica e di tutta la tradizione filosofica successiva che a partire da questa prende le mosse. È Aristotele, infatti, il primo a ridurre le Idee di Platone a concetti astratti e ad individuare nell'astrazione uno dei caratteri fondamentali della dottrina platonica. Su questo si veda almeno E. CATTANEI, *Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione. La sostituzione da parte di Aristotele, in Met. M, N, dei metodi della metafisica platonico-accademica «generalizzante» ed «elementarizzante» con l'astrazione universalizzatrice*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 82, 4 (1990), pp. 578-586; ma si potrebbe citare un'infinità di altri studi.

Platone, dunque, pur pensando da “Filosofo” come Aristotele, si esprime da “Poeta” come Omero, (ed ecco che entra in gioco lo schema interpretativo assorbito in Francia). Intento precipuo dei dialoghi è, infatti, quello paideutico ma la sfida che Platone si propone è di «insegnar dilettaando» a tal fine, pur esprimendo «verità fisiche e morali», «politiche» e «teologiche» le traveste di simboli e di allegorie: «non potendo [...] con l’armonia de’ Versi emular Omero», tenta di «superarlo con la forza, e con la leggiadria dell’immagini». ²²⁹ Immagini di cui Platone avrebbe disseminato i suoi dialoghi esprimendole «in forma d’Apologhi». ²³⁰ Il termine “apologhi” allude con ogni evidenza ai miti platonici; questi, proprio in quanto detentori di una «sapienza riposta», ²³¹ si rivelano «molto più utili all’arti della vita e de’ Regni, che l’immagini Omeriche». ²³² La ricaduta politica del mito platonico, carattere di cui sarebbero stati consapevoli già gli antichi – tra i quali Conti menziona Cicerone e Dionigi d’Alicarnasso – era stata riportata all’attenzione nel *Parallele d’Homere et de Platon* dell’abate Massieu, ²³³ che, tuttavia, non avrebbe fornito prove sufficienti alla dimostrazione. Conti si ripromette, pertanto, di fornire in altra occasione quella «spiegazione più circostanziata» di cui, a suo dire, le parabole platoniche necessiterebbero. ²³⁴ Intanto, però, si limita ad aggiungere che i «commentatori realizzarono le allegorie Platoniche non intendendo né il disegno particolar di Platone, ch’era d’emular lo stile Omerico in prosa, né il generale di tutti i più profondi Filosofi dell’antichità», costoro, a detta di Conti, avrebbero sempre usato un doppio linguaggio, l’uno «finto e fantastico» adatto al popolo, l’altro «vero e dimostrativo» per i dotti. ²³⁵

Non del solo Massieu si serve Conti, sebbene come vedremo l’influenza esercitata dal metodo allegorico da questi professato si estenderà come un’ombra ancora molto avanti nel tempo fino ad arrivare all’*Illustrazione del Parmenide* dove il metodo di leggere i dialoghi di Platone alla stregua di testi

²²⁹ Ivi, p. VI.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ *Ibidem*.

²³² *Ibidem*.

²³³ Conti allude, questa volta esplicitamente, al *Parallele d’Homere et de Platon*. La nota (a) di A. CONTI, *Prose e Poesie*. Tomo primo, p. VI rimanda alla *Dissertazione* di Massieu contenuta nelle «Memorie dell’Accademia dell’iscrizioni. Tom. II. ediz. di Parigi», delle Dissertazioni dell’abate Massieu contenute in questo tomo solo la prima, il *Parallele d’Homere et de Platon* (pp. 1-22), appunto.

²³⁴ A. CONTI, *Prose e Poesie*, Tomo primo, cit., p. VI.

²³⁵ *Ibidem*.

allegorici darà il suo frutto più maturo. Oltre a quella più recente di Massieu, Conti fa riferimento anche ad un'altra precedente esegesi platonica che aveva avuto grande fortuna nella tradizione letteraria, quella proposta da Sebastiano Erizzo, traduttore di alcuni dialoghi di Platone, nel suo *Commento su tre Canzoni del Petrarca*.²³⁶ Sulla scorta dell'illustre precedente e, affidandosi alle raffigurazioni dei «Platonici», Conti ripercorre i sei gradi di cui si compone la scala del bello, o *scala amoris* che ha come ipotesto di riferimento l'ultima sezione del discorso di Diotima riferito da Socrate ai suoi interlocutori nel *Simposio*.²³⁷ A legittimare l'uso poetico di questa metaforica platonica Conti invoca direttamente Petrarca che della scala del bello si sarebbe servito ampiamente. Tuttavia Conti, invece di concentrarsi sugli ultimi gradi della scala, intende – e lo dichiara esplicitamente – servirsi soprattutto dei primi due gradi, quelli relativi alla bellezza sensibile, ammettendo, peraltro, che non sempre seguirà l'interpretazione dei platonici.²³⁸ Degli ultimi due gradi, invece, se ne servirà «per l'apoteosi della Donna, la quale per la sua virtù continuamente movendosi verso l'eterna bellezza, al fine ne ottiene il premio, che meritava». ²³⁹ Una virtù che Conti vede simboleggiata dall'Armonia, con particolare riferimento a quella dei moti celesti di cui parla Platone nel *Timeo* e Cicerone nel *Somnium*, altro testo che fa da sostrato al *Globo di Venere*. La commutabilità tra virtù e armonia è indice del fatto che quest'ultima, pur avendo come immediato referente l'ordine cosmico, assume un marcato

²³⁶ *L'Esposizione nelle tre canzoni di M. Francesco Petrarca. Chiamate le tre sorelle* viene pubblicata nel 1561 a Venezia presso lo stampatore Andrea Arrivabene, con una dedica a Ludovico Dolce. All'epoca Sebastiano Erizzo era già noto al mondo letterario per la sua traduzione del *Timeo* di Platone (Venezia 1557) corredata da "molte utili annotazioni". Questa versione italiana del *Timeo*, per realizzare la quale Erizzo si sarebbe servito di codici non presi in considerazione dall'edizione ficiniana, fu ristampata a Venezia nel 1574 in una silloge di dialoghi di Platone che comprendeva anche le altre traduzioni a cui Erizzo si era dedicato: *L'Eutifrone, ovvero della santità; L'Apologia di Socrate; Il Critone o di quel che s'ha affare; Il Fedone o dell'immortalità*. Conti cita esplicitamente l'opera di Erizzo riferendosi ad essa come al «comento su le tre Canzoni del Petrarca», A. CONTI, *Prose e Poesie*, Tomo primo, p. VI, n. (b); poco oltre, a p. XI n. (d), Conti richiamerà un'altra opera di Erizzo, il commento al *Fedone*.

²³⁷ E infatti si veda cosa dice Conti a questo proposito «In ciò che riguarda la cognizione del bello, i platonici introducono una scala composta di sei gradi, per cui dalla bellezza visibile s'ascende all'ideale» A. CONTI, *Prose e Poesie*. Tomo primo, p. VIII. Il riferimento è a Plat. *Symp.* 209e-212c.

²³⁸ Si veda su questo la persuasiva interpretazione proposta da D. TONGIORGI, *La migliore armonia. Dialoghi e interlocutori per il Globo di Venere*, in *Antonio Conti: uno scienziato nella Republique des lettres*, pp. 189-209.

²³⁹ A. CONTI, *Prose e Poesie*. Tomo primo, cit., p. IX.

valore morale. A conferma di ciò, Conti distingue bellezza e armonia, sulla base del fatto che l'una «riguarda l'ordine in ciò che è» l'altra «in ciò che si fa».²⁴⁰ La forma poetica impone, però, di riferirsi a questi concetti tramite delle immagini, ed è per questo motivo che Conti le identifica in due divinità, Amore e Urania. Per definire le prerogative della prima Conti rievoca la distinzione di due Amori, l'uno figlio della Venere celeste e l'altro della Venere terrestre. Conti, tuttavia, intende superare questa tradizione sedimentatasi nei secoli a partire da una celebre immagine del *Simposio* platonico, per rifarsi piuttosto al *Timeo*. Amore diviene così una forza ordinatrice figlia «non della confusione e dell'oscurità, ma dell'ordine stesso e della luce».²⁴¹

Anche Urania viene rivestita dei «colori poetici dell'armonia spirituale» che Conti trae da un'allegoria del *Timeo*.²⁴² Dopo aver riportato un ampio stralcio ricavato dalla rielaborazione – quella proposta da Conti non è una traduzione *verbatim* - di alcuni motivi e immagini contenute nel discorso del demiurgo agli dei minori, o più giovani (cfr. Plat., *Tim.* 41a-44c), per spiegare la costituzione dell'anima e del corpo, Conti ricorre ai Pitagorici

Il principio dell'allegoria è tolto da' Pitagorici, i quali rappresentavano l'anima sotto l'immagine d'un numero se movente. Posto che questo numero si mova uniformemente intorno ad un centro, si concepiscono que' periodi, di cui parla Platone, e che svelata l'allegoria, altro non sono che le prime idee o piuttosto i primi giudizi regolativi dell'azioni morali.²⁴³

Ricondurre l'allegoria del *Timeo* al pitagorismo individuato come il nucleo primo della filosofia platonica, permette a Conti non solo di risalire all'origine della dottrina delle idee ma anche di identificare queste ultime con dei principi morali. Sciolta l'allegoria attraverso la lente pitagorica, si comprende che l'armonia alla quale Conti intende riferirsi nel suo poema è il principio regolativo del cosmo e, insieme, del comportamento umano. In tale associazione risiede di certo uno degli esiti teorici più interessanti del platonismo di Conti, che si configura come la risultante della contaminazione

²⁴⁰ *Ibidem*. Si noti che a questo proposito Conti si rifà all'autorità del Gravina che «chiama la bellezza virtù del corpo, come la virtù bellezza dell'animo, perché convenendo nella istessa idea d'ordine si può poeticamente predicar l'una dell'altra».

²⁴¹ *Ivi*, p. XI.

²⁴² *Ivi*, p. XII.

²⁴³ *Ivi*, p. XIII.

– a cui prima si è già fatto cenno – tra il metodo allegorico assorbito dai francesi e l'impronta vichiana tesa a far riemergere la radice pitagorica del platonismo. Individuando nel pitagorismo la chiave per sciogliere le allegorie platoniche, inoltre, Conti rende più stretta l'associazione tra forma e contenuto dei dialoghi. Il parlar figurato fa di Platone un autentico "Filosofo Poeta", tratto che Conti non smette di sottolineare, al punto che anche agli occhi dei contemporanei questa finisce per risultare come una delle maggiori innovazioni apportate dal *Globo di Venere* all'esegesi del filosofo antico. Ancora una volta ne è testimone Muratori che, dopo aver letto il poema di Conti, in una lettera pubblicata nel primo tomo di *Prose e Poesie*, scrive: «e sopra tutto m'è piaciuto l'avermi essa rappresentato quel gran Filosofo di Platone per un solenissimo Poeta in prosa, e suoi compagni in questo alcuni eziandio de' Filosofi moderni. Ne era io prima persuaso, ma ella ne ha recato tali luminose prove che niuno ne potrà dubitar da qui innanzi».²⁴⁴

L'Illustrazione del Parmenide di Platone

Sebbene interessato anche ad altri dialoghi platonici tra cui, oltre al *Fedro*, andranno considerati almeno il *Timeo*, la *Repubblica* e le *Leggi*, è al *Parmenide* che Conti rivolge le maggiori attenzioni, poiché convinto che questo dialogo possa fornire la chiave per comprendere *in primis* il *Timeo* e dunque la filosofia platonica nel suo complesso. Di ciò dà testimonianza Toaldo, estensore delle *Notizie intorno la vita e gli studij del Sig. Abate Conti*, una biografia molto ricca impressa al principio del secondo volume di *Prose e Poesie*, uscito postumo proprio per le cure del Toaldo che, a proposito della preferenza accordata da Conti al *Parmenide*, scrive: «Il Parmenide è riconosciuto per il Dialogo più oscuro di tutti, ma insieme il più profondo e il più importante, dovendo servir di chiave a intender il *Timeo*, e il resto di Platone».²⁴⁵

La preferenza accordata da Conti al *Parmenide* è sintomo della volontà di superare i confini interpretativi entro cui si erano mantenuti i suoi contemporanei. La centralità del *Parmenide* non è, infatti, usuale nel panorama degli studi platonici del Settecento italiano, in quanto questo dialogo esula dal canone ficiniano che aveva imposto la preminenza del *Timeo*.

²⁴⁴ Ivi. p. LXII.

²⁴⁵ G. TOALDO, *Notizie intorno la vita e gli studij del Sig. Abate Conti*, in A. CONTI, *Prose e Poesie*. Tomo secondo, e postumo, Venezia, Pasquali 1756, p. 76.

Conti inverte la gerarchia interpretativa vigente e utilizza il *Parmenide*, ritenuto tra tutti il dialogo più difficile e oscuro, per realizzare una migliore comprensione del *Timeo*.²⁴⁶ Questa, tuttavia, non è l'unica innovazione rispetto alla lettura ficiniana realizzata da Conti. Non è forse un caso allora che l'occasione per dedicarsi al progetto a lungo coltivato giunge quando Conti può disporre di una 'nuova' edizione di Platone;²⁴⁷ fu a questo punto, infatti, che, come rivela a Salier (nella Lettera che chiude il volume dell'*Illustrazione*), si risvegliò in lui il desiderio di dare compimento al «sistema» abbozzato in seguito alla lettura «del Platone di Dardi Bembo, che stampasi in Venezia, con l'aggiunta delle note, e degli argomenti del Serano letteralmente tradotti».²⁴⁸ È significativo che Conti si soffermi nello specifico sull'elemento paratestuale che costituisce la più interessante novità dell'edizione di Bettinelli. Tanto le note che gli argomenti del Serrano erano stati «letteralmente tradotti» *ad hoc* per completare il testo platonico e renderlo fruibile a un pubblico più ampio che di certo, possiamo supporre, avrebbe trovato lo strumento fornito a corredo di ogni singolo dialogo un utile viatico alla comprensione. Si tratta anche in questo caso, come si è già avuto occasione di sottolineare, del ricorso a un commento che, per quanto ancora utile, era ormai datato dal momento che le note e gli *argumenta* tradotti risalivano ad un'edizione del 1578. E tale doveva apparire anche a Conti, che non esita a mettere in discussione Serranus là dove questi reitera dei luoghi resi canonici dall'interpretazione ficiniana. Secondo Conti, infatti, il Serranus, proprio come aveva fatto Ficino prima di lui, avrebbe assegnato al *Parmenide* «un grado di sublimità Teologica non convenevole» che ha contribuito a sfigurare il dialogo; Conti poi, riferendosi ancora a questi due «Commentatori», aggiunge: «pretesero che in questo Dialogo chiamato dell'idee, volesse Platone disputare a pro delle separate, quando egli manifestamente le rifiutò, tutto riducendo all'Ontologia che è la più bella, e la più utile parte della metafisica».²⁴⁹

²⁴⁶ La preminenza del *Parmenide* sul *Timeo* nel ruolo di chiave attraverso cui accedere a tutta la filosofia platonica, tuttavia, ha una sua tradizione ermeneutica che si origina con Proclo.

²⁴⁷ L'impressione che se ne ricava è che quella di Conti e quella di Bettinelli siano due operazioni gemelle, nate da uno stesso desiderio (non possiamo sapere se comune) di proporre un nuovo paradigma ermeneutico, sebbene poi non gli riesca neppure di scardinare quello vigente.

²⁴⁸ A. CONTI, *Illustrazione del Parmenide di Platone*, Venezia 1743, p. 123.

²⁴⁹ Ivi, p. 124.

Conti intende dunque mettere da parte le interpretazioni di questi predecessori per rivolgersi alla lettera del testo ed avanzare una interpretazione che si realizzi per conoscenza diretta e non mediata dell'autore antico. Manifesto del nuovo metodo sperimentato è la *Dissertazione preliminare*, premessa alla *Illustrazione* del dialogo. In questo luogo, tradizionalmente deputato alle dichiarazioni programmatiche, prima si diffonde su complesse questioni di cronologia relative alla possibilità che l'incontro tra Socrate e Parmenide descritto da Platone possa essersi effettivamente realizzato rispetto alle quali conclude «che se Platone tutto finse, il Dialogo è più ammirabile per la menzogna poetica tutta opera della sua fantasia, che non è per la verità del fatto».²⁵⁰ Sulla scorta delle fonti antiche e in particolare del Laerzio replica poi il *topos* per cui il sistema di Platone sarebbe il risultato della mistione delle filosofie precedenti: da Eraclito, infatti trasse «le cose fisiche, da Socrate le morali» mentre dai «Pittagorici le metafisiche, le quali non si corressero che nel secondo secolo della Religione, per le varie dispute che nacquero tra i Platonici, e tra i Cristiani».²⁵¹ A questo punto elenca i temi che saranno oggetto della sua analisi: dopo aver esaminato «la natura della disputa», metterà in relazione la filosofia platonica con quella di Pitagora e dei pitagorici tra i quali include oltre a Senofane, lo stesso Parmenide interlocutore di Socrate nel dialogo oggetto d'analisi che proprio dal padre dell'eleatismo prende il nome. Facendo discendere tanto la filosofia platonica che quella eleatica da Pitagora, però, Conti si appoggia a uno dei fondamenti di quella interpretazione da cui dichiara di voler prendere le distanze. Tanto Ficino che il Serranus, infatti, sulla scorta della tradizione neoplatonica e di altri compilatori tardo antichi (tra cui il già menzionato Laerzio), avevano tentato di ridurre sia Parmenide che Platone al pitagorismo.²⁵² Conti, forse per oscurare la dipendenza da tali

²⁵⁰ A. CONTI, *Dissertazione preliminare*, in ID., *Illustrazione*, p. 9.

²⁵¹ *Ibidem*. Conti sta qui evidentemente riproducendo la notizia tratta da Diog. Laert. III, 8. È degno di nota però che la testimonianza laerziana sia implementata dal dato relativo alla "correzione" della metafisica platonica di origine pitagorica che sarebbe avvenuta, secondo la cronologia proposta da Conti, nel II sec. d. C., quando platonismo e cristianesimo si fusero in un nodo inestricabile. Si noti, inoltre, che questo stesso passo laerziano è tenuto presente da Leopardi in *Zib.* 265-266 a proposito della definizione del «sistema» di Platone. (E una simile correzione è presupposta in vari luoghi dello Zibaldone leopardiano).

²⁵² L'argomento del *Parmenide* del Serrano si apriva, infatti, con tale dichiarazione volta a spiegare l'altro titolo con cui il dialogo platonico era conosciuto fin dall'antichità «delle Idee»: «Il titolo mostra quale sia il soggetto di quella disputa. Platone si è proposto di spiegare la sentenza di Parmenide, celeberrimo Filosofo Pitagorico intorno alle Idee», *Opere di Platone*

interpreti e dalle loro fonti, rende conto di questa traccia facendola risalire ai lettori più antichi. Pertanto dichiara esplicitamente di non volersi affidare all'autorità dei «Platonici recenti» - espressione con cui Conti si riferisce ai neoplatonici più tardi (quali Giamblico e Proclo) - salvo qualora la loro interpretazione si accordi con quella degli antichi; dice, inoltre, di voler ricercare «ne' testi de' Filosofi stessi il senso», «e dove sia questo oscuro, ed equivoco» di voler ricorrere «all'interpretazione o di Cicerone, o di Plutarco, o di Sesto Empirico, o di Laerzio».²⁵³ Comincia, infatti, da Cicerone «che in poche ma sostanziose parole compendì tutto il sistema de' primi Accademici o di Platone, e lo trasse da' Pitagorici».²⁵⁴ L'assunto da cui parte la *Dissertazione* è che il sistema platonico sia diretta emanazione di quello pitagorico: «la metafisica di Platone non è diversa da quella de' Pittagorici»; l'obiettivo è, come Conti esplicita subito dopo, dimostrare che «Pitagora, Senofane, e Parmenide conobbero bensì un principio intelligente, ma non separato dalla materia» e che il medesimo si può dire del sistema di Platone.²⁵⁵

La discendenza del sistema platonico da quello pitagorico è uno dei pilastri su cui si fonda la sua interpretazione che, dunque, su questo punto fondamentale, non si pone affatto in rottura rispetto alla lettura ficiniana. Più di una sezione del lavoro ermeneutico di Conti è dedicato alla dimostrazione della sostanziale identità tra le idee platoniche e i principi matematici di Pitagora.²⁵⁶

*tradotte da Dardi Bembo, 3 voll., Venezia, Bettinelli, 1742, vol. I, p. 388. Già Ficino nel suo commento al dialogo aveva introdotto le figure di Parmenide e del discepolo di questi, Zenone, descrivendoli come esponenti della scuola di Elea e allo stesso tempo come pitagorici. Su questo elemento cardine dell'interpretazione ficiniana che fa discendere non solo la filosofia eleatica ma finanche quella platonica dal pitagorismo, si veda M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino on Plato's Pythagorean Eye*, «Modern Language Notes», XCVII (1982), pp. 171-182 (ora in ID. *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and Its Sources*, Aldershot (Hampshire-UK)-Brookfield (Vermont-USA), Variorum, 1995). Sul contesto pitagorico-eleatico del *Commento al «Parmenide»* di Ficino, si veda inoltre F. LAZZARIN, *Introduzione*, in MARSILIO FICINO, *Commento al "Parmenide" di Platone*, Premessa, introduzione, traduzione e note di F. Lazzarin, Prefazione di A. Ingegno, Firenze, Olschki, 2012, pp. XXXV sgg. Del resto l'idea che la teologia greca provenisse da Orfeo e fosse stata tramandata tramite Pitagora era molto diffusa già nell'antichità tanto che Parmenide di Elea compare nel 'Catalogo dei Pitagorici posto in calce al *De vita Pythagorica* di Giamblico (Iambl., *Vita Pythag.* XXXVI, 267); ma si veda anche Diog. Laert. I, 15 in cui Parmenide e Zenone sono presentati come esponenti di quella filosofia italica che inaugurata da Ferecide era stata portata avanti dall'allievo di questi, Pitagora.*

²⁵³ A. CONTI, *Dissertazione Preliminare*, in ID., *Illustrazione*, p. 11.

²⁵⁴ Ivi, p. 12.

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ Conti si spinge oltre e giunge a individuare in Pitagora l'inventore del concetto di idea.

Dopo una documentata e lunga disamina delle varie definizioni che gli antichi diedero ai concetti di forza e di materia in cui Conti individua i principi primi, giunge a identificarli con i numeri di Pitagora: la forza rappresenterebbe l'uno e la materia il due.²⁵⁷ Su questa base innesta la discussione sul *Parmenide*, facendo risalire la coppia di opposti uno/molti su cui si impernia il dialogo alla distinzione pitagorica tra uno e due. La persistenza del sostrato pitagorico è dimostrata attraverso l'individuazione di una comune matrice dualistica nella religione egiziana descritta nel trattato plutarco *Iside e Osiride* che proprio nel Settecento era al centro di un rinnovato interesse.²⁵⁸

Platone avrebbe portato a compimento l'originaria inclinazione anche politica della scuola pitagorica: perfezionando i risultati raggiunti da quest'ultima e «componendo tra loro le idee n'estrasse l'Idea della Repubblica, o l'idea del giusto»,²⁵⁹ ovvero il fondamento dell'amministrazione di uno stato. Secondo Badaloni, infatti, il primo esito dell'incontro di Conti col platonismo è «la riduzione metodologica delle idee a modelli di comprensione della costanza degli eventi. Ciò che noi vediamo nelle cose non è la loro struttura essenziale ma un loro fluente livello. L'idea è quindi lo strumento che permette alla mente di formulare ipotesi di costanza nell'ambito del divenire».²⁶⁰

Il platonismo di Conti pertanto è «radicalmente indirizzato in senso metodologico e in direzione dell'esperienza»;²⁶¹ l'esito è una sostanziale ricomposizione tra un'interpretazione politica dei dialoghi e quella ficiniana, destinate a rimanere separate nella tradizione.

Ficino, del resto, sebbene nominato solo di rado, e più spesso per prenderne le distanze, rimane il termine di confronto più immediato nonché l'interlocutore privilegiato di molte delle questioni sollevate da Conti. Questi, seppure non esiti a riconoscere i meriti del Ficino, là dove ritiene che ne abbia, sottolinea che costui, volendo fare di Platone un teologo cristiano, ha completamente frainteso il *Parmenide*, interpretandolo alla luce delle «idee simboliche del

²⁵⁷ A. CONTI, *Dissertazione Preliminare*, in ID., *Illustrazione*, p. 18.

²⁵⁸ Si veda su questo B. ALFONZETTI, *La felicità delle lettere*, in *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, a cura di A. M. Rao, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2012, pp. 3-30, in particolare pp. 15-19.

²⁵⁹ A. CONTI, *Dissertazione Preliminare*, in ID., *Illustrazione*, p. 33.

²⁶⁰ N. BADALONI, *Antonio Conti un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli 1968, p. 13.

²⁶¹ Ivi, p. 14. Questa tesi è stata poi ripresa da D. TONGIORGI, *La migliore armonia. Dialoghi e interlocutori per il Globo di Venere*, in *Antonio Conti: uno scienziato nella République des lettres*, pp. 202-203.

Timeo e del *Fedro* senza bisogno, e profitto».²⁶² Conti, invece, pur avendo riconosciuto – come informa Toaldo – che nel *Parmenide* «Platone va astraendo l'idee per gradi fino all'ultimo o sia al massimo, ch'è l'astrazione dell'uno dall'ente»,²⁶³ sostiene la non liceità di una lettura teologica del sistema elaborato dal filosofo antico. Pertanto, propone in alternativa a quella di Ficino e di Serranus, una lettura meramente ontologica del dialogo finalizzata a dimostrare l'errore in cui sarebbero caduti molti degli interpreti di Platone. Tuttavia, se sulle questioni meramente filosofiche, la posizione di Conti non appare sempre chiara, dovendosi orientare tra molteplici *auctoritates* – tanto antiche quanto moderne – ognuna delle quali esercita un peso specifico sulla sua interpretazione, il risultato più innovativo è raggiunto nell'individuazione di un nesso tra la forma dialogica, il contenuto politico e l'intento paideutico della filosofia platonica.²⁶⁴

²⁶² A. CONTI, *Dissertazione Preliminare*, in ID., *Illustrazione*, p., 41. Ficino aveva dichiarato programmaticamente, fin dall'*Argumentum* premesso al suo commento al *Parmenide* che: «Cum Plato per omnes eius dialogos totius sapientiae semina sparserit, in libris De Republica cuncta moralis philosophiae instituta collegit, omnem naturalium rerum scientia in Timaeo, universam in Parmenide complexus est theologiam: quod quidem, ut inquit Proclus, caeteris forte incredibile videri poterit, familiaribus vero Platonis est certissimum» M. FICINO, *Commentaria in Platonem*, Firenze, Lorenzo d'Alopa, 1496, c. a.2r. (All'*Argumentum in Parmenidem*, nei *Commentaria in Platonem*, segue il *Commentarium in Parmenidem*) Ed è contro questa interpretazione eminentemente teologica del *Parmenide* data dal Ficino che evidentemente vuole schierarsi Conti.

²⁶³ G. TOALDO, *Notizie intorno la vita e gli studj del Sig. Abate Conti*, in A. CONTI, *Prose e Poesie*, Tomo secondo, p. 76

²⁶⁴ Per un'analisi dell'interpretazione che Conti diede di Platone e per una sua contestualizzazione, l'unico studio specifico, sebbene ormai datato, è quello di R. BOBBA, *Di alcuni commentatori italiani di Platone*, in «Rivista italiana di filosofia», VII (1892), vol. I, pp. 465-485; ma si vedano anche le pp. 48-60 dedicate a Ficino e Pico della Mirandola; le pp. 211-228 dedicate a Francesco Patrizi, Sebastiano Erizzo e Torquato Tasso e, dopo quelle su Conti, le pp. 179-206 del vol. II dedicate all'allievo di questi, Jacopo Stellini. Di poco più tardo, e dunque altrettanto datato, lo studio di Melillo sulla filosofia di Conti in cui una sezione è dedicata all'*Illustrazione del Parmenide* (M. MELILLO, *L'opera filosofica di Antonio Conti, Patrizio veneto*, Venezia, Istituto veneto per le arti grafiche, 1911). L'ostacolo principale a servirsi ancora proficuamente di questi studi risiede, oltre che nel metodo (quello di Melillo soprattutto suona troppo elogiativo per essere considerato obiettivo), in un limite oggettivo: molti testi di Conti sono stati pubblicati solo negli ultimi anni e alcuni giacciono ancora inediti sparsi in varie biblioteche (recente la pubblicazione di A. CONTI, *Dialoghi filosofici*, Edizione critica e commento a cura di R. Bassi e R. Rabboni, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia, 2018). Senza una /presa in carico di questi materiali risulta impossibile una valutazione dell'operazione critica condotta da Conti sul testo di Platone. Manca dunque ad oggi uno studio complessivo sul *Parmenide* di Conti che tenendo conto anche dei molti altri scritti filosofici di questo autore, tanto editi (A. CONTI, *Scritti filosofici*, a cura di N. Badaloni, Napoli,

Recuperando nuovamente alcuni dei motivi che avevano sostenuto la rielaborazione dei testi platonici nel *Globo di Venere*, Conti torna ad insistere sul ruolo del mito il cui utilizzo sarebbe finalizzato tanto a scoprire la verità quanto a insegnare la virtù.

Uno spazio rilevante della *Dissertazione* è riservato, infatti, come era già accaduto nella *Lettera a Monsignor Cerati* prima analizzata, allo stile platonico. Conti sottolinea che «Platone avea trasfuso ne' Dialoghi l'Epico, il Lirico, ed il Drammatico».²⁶⁵ Tratto comune a tutti i dialoghi è l'allegoria:

allegorici sono i numeri armonici, di cui è tessuta l'anima del mondo; allegoriche le Sirene degli orbi celesti; allegorico il carro dell'anima, l'ali e il cocchiere; allegorici gli Androgini, la nascita dell'amore, la retrogradazione degli animali di Prometeo, e di Epimeteo, la guerra degli Ateniesi contro i popoli del mar Atlantico, e quanto si disse dell'Isola Atlantica, e sulle leggi, e su i costumi degli abitanti; tutto vi è finto per preparar l'idea della Repubblica, il cui modello cerca Platone nella fabbrica stessa del mondo, ed ordisce così la menzogna poetica, che molti s'affaticarono di spiegare storicamente l'Isola Atlantide, come il Ciro di Senofonte.²⁶⁶

Platone, però, pur sfruttando accortamente gli espedienti poetici e, pur avendo mutuato da Parmenide l'uso di esprimere concetti filosofici in una forma poetica,²⁶⁷ si è servito del Dialogo, dunque di prosa, per quanto si tratti, a tutti gli effetti di prosa poetica, dal momento che dalla poesia, soprattutto drammatica, mutua stilemi e moduli narrativi:

S'imitano col Dialogo i ragionamenti degli Uomini, come ne drammi s'imitano le azioni. Platone che voleva emular in tutto la poesia di Omero, si sforzò d'imitar le dispute de' Filosofi, in quella guisa che Omero avea imitate le azioni degli Eroi.

Rossi, 1972) che inediti ne ricostruisca metodi e finalità. Tra gli inediti, in particolare il *Trattato delle idee*, conservato manoscritto nel fondo Manin della Bibl. Com. di Udine e segnato Cat. n. 1353, potrebbe rivelarsi un fondamentale ausilio per comprendere quale fosse l'intento primario di Conti nella scelta – alquanto singolare come si è detto – e nell'interpretazione proprio del *Parmenide* di Platone. A giudicare dalla breve sezione introduttiva di questo trattato, edita da Badaloni in A. CONTI, *Scritti filosofici*, pp. 333-343, questo testo appare intimamente legato all'*Illustrazione del Parmenide*.

²⁶⁵ A. CONTI, *Dissertazione Preliminare*, in ID., *Illustrazione*, cit., p. 31.

²⁶⁶ Ivi, p. 32.

²⁶⁷ *Ibidem*. Conti, peraltro, a sostegno di questa tesi, inserisce nella sua *Dissertazione preliminare*, la traduzione della sezione iniziale del poema di Parmenide, la sola che sia pervenuta, tramandata da Sesto Empirico.

Ciò che al Drama è la favola e l'episodio, è la questione al Dialogo, e la digressione, e nell'una e nell'altra riuscì egregiamente Platone. Non v'è Tragedia antica, che meglio esprima il principio, la perturbazione, il scioglimento dell'azione, di quel che Platone proponga, discuta, termini la questione, in cui sebben nulla concluda, però gli basta d'aver consumate le ragioni dall'una, e dall'altra parte.²⁶⁸

Conti si inserisce così nel solco di quella tradizione interpretativa che preferisce leggere i dialoghi concentrandosi sulla loro specificità formale per valutarne le relazioni di dipendenza da altre forme letterarie quali l'epica e il dramma *in primis*. Si tratta di un dato non peregrino perché testimonia una sensibilità per la scrittura ed un apprezzamento per il Platone autore accanto alla discussione di carattere più strettamente filosofico. L'analisi di Conti procede infatti con un tentativo di assimilare il carattere degli interlocutori dei dialoghi con quelli di alcuni personaggi omerici, e così l'Alcibiade del *Simposio* diventa un doppio di Paride in quanto l'uno come l'altro è «milantatore, superbo e lascivo»; Socrate può essere accostato a Nestore là dove questo consiglia ma mentre Nestore «autorizza i suoi discorsi con l'esperienze acquistate nell'uso della vita» mentre «Socrate con l'impressioni del genio che li dominava».²⁶⁹

Un altro elemento da tenere in considerazione nell'interpretazione proposta da Conti è la critica a quanti vogliono fare di Platone un sistematico:

Molti pretendono che Platone spieghi la sua sentenza nel far ragionare Socrate, Timeo, Parmenide, l'Ospite Ateniese, e l'Eleatico, due persone anonime, e che gli faccia dire a Gorgia, a Trasimaco, a Claride, a Protagora, a Eudemo, ciò che non approva e vuol rifiutare, ma coloro non avvertono, che nel far Platone sistematico lo fanno pessimo Dialogista, e talor pessimo Filosofo, perché egli contraddice se stesso in diversi Dialoghi, o almeno le cose vi sono così sconnesse, che non si può raccogliere, non più che le membra di Penteo disunite e sbranate.²⁷⁰

Il paragone con Penteo non è certo lusinghiero, la non sistematicità di Platone diviene la traccia più visibile delle contraddizioni sottese alla filosofia platonica se considerata nel suo complesso e, dunque, non come un insieme

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ *Ivi*, p. 33.

di dialoghi tra loro autonomi sebbene interconnessi. Conti valorizza il carattere dell'autonomia e pur di salvare il Platone dialogista, sacrifica il filosofo sistematico.²⁷¹

Una discussione analitica e circostanziata dell'interpretazione che Conti diede del *Parmenide* di Platone fu realizzata da Jacopo Stellini ma su questa sarà opportuno tornare in altra sede, dal momento che l'analisi di questi testi esulerebbe dallo scopo della ricerca qui presentata.²⁷²

8. PLATONE PERSONAGGIO, IL *PLATONE IN ITALIA* DI VINCENZO CUOCO

La mediazione vichiana nella lettura e riconsiderazione dell'opera platonica che, come si è detto, è stata determinante per l'interpretazione proposta da Antonio Conti, ha oltrepassato i confini cronologici del secolo XVIII e varcato nuovamente quelli geografici, per approdare con Cuoco a Milano dove, nei primissimi anni dell'Ottocento, fu pubblicato il *Platone in Italia*. Suddiviso in tre tomi, dei quali i primi due furono stampati nel 1804 e l'ultimo nel 1806, questo romanzo epistolare conobbe un successo tanto immediato quanto effimero. Sebbene sia stato scritto, al pari del *Saggio storico sulla rivoluzione*

²⁷¹ La considerazione di Conti sulla a-sistematicità di Platone appare particolarmente interessante non solo per comprendere cosa intendesse per sistema filosofico ma anche se letta in chiave autobiografica: Conti stesso aspirava a connettere le sue opere in un sistema; un'aspirazione destinata, però, a rimanere frustrata. Si consideri inoltre che l'accusa di asistematicità era stata rivolta a Platone già dagli aristotelici, in particolare a partire dalle dispute tra platonici e aristotelici che si svilupparono in età moderna. Il legame istituito con tale tradizione mostra, una volta di più, l'ibridismo che caratterizza l'interpretazione platonica di Conti.

²⁷² Gli scritti di Stellini sul commento al *Parmenide* di Antonio Conti sono raccolti in *Opere varie di Jacopo Stellini*, vol. V, Padova, Penada, 1783, si vedano in particolare le pp. 1-53 che contengono le seguenti sezioni: «Il Parmenide di Platone compendiato», «Errori nella traduzione di Giovanni Serrano emendati», «Alcune osservazioni critiche Sopra l'Illustrazione del Dialogo stesso fatta dall'Abate Antonio Conti». Si tenga presente, inoltre, che quello di Platone è un nome che ricorre a più riprese nell'opera di Stellini. Tuttavia, oltre agli studi già menzionati – quello ormai troppo datato di R. BOBBA, *Di alcuni commentatori italiani di Platone*, in «Rivista italiana di filosofia», VII (1892), vol. II, pp. 179-206, e quello più recente di F. BIASUTTI, *Il platonismo di Antonio Conti e di Jacopo Stellini* – non è stato possibile reperire alcuna analisi specifica degli scritti di argomento platonico di Stellini sui quali forse, però, sarebbe il caso di lavorare in maniera più approfondita.

napoletana, sull'onda degli eventi che avevano sconvolto la città partenopea nel 1799 e sebbene abbia visto la luce nella Milano napoleonica, il romanzo di Cuoco è l'erede della tradizione ermeneutica dei dialoghi di Platone originatasi un secolo prima nell'alveo dell'ambiente napoletano che ruotava intorno a Vico. Fin dai primi del Settecento, infatti, Napoli era stata la sede non soltanto del recupero di un'antica sapienza italica, operazione di cui il *De antiquissima italorum sapientia* (1710) può considerarsi il manifesto (sebbene non sia l'unico risultato),²⁷³ ma anche di importanti tentativi di traduzione di alcuni principi platonici in teoria politica.²⁷⁴

In tale direzione si era mosso il dedicatario del *De antiquissima italorum sapientia*, Paolo Mattia Doria che all'inizio del Settecento aveva proposto una lettura di Platone tutta orientata a metterne in luce la «declinazione praticabile»²⁷⁵ per valutarne la concreta spendibilità politica.

Questo indirizzo era stato fatto proprio dal Doria già nella stesura della *Vita civile* che voleva chiaramente «proporsi come il manuale politico della nuova monarchia»²⁷⁶ e dare inizio a «un nuovo modo di concepire la politica, per mezzo di un'armonia di teoria e pratica»²⁷⁷ che si orientasse a fare della filosofia di Platone un modello «realizzabile e non utopico, come quello della Repubblica».²⁷⁸ Nel passaggio di Doria verso il platonismo – passaggio che si esprimerà a pieno solo successivamente,²⁷⁹ in particolare in opere di carattere

²⁷³ Per una ricostruzione complessiva si veda P. CASINI, *L'antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, Bologna, il Mulino, 1998.

²⁷⁴ Su questo si vedano almeno F. VENTURI, *Riformatori napoletani*, in *Illuministi italiani*, tomo V, a cura di F. Venturi, Milano-Napoli, Ricciardi 1962 e G. GALASSO, *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida 1989.

²⁷⁵ A. BUSSOTTI, *Forme della virtù*, p. 13.

²⁷⁶ V. CONTI, *Paolo Mattia Doria. Dalla Repubblica dei togati alla repubblica dei notabili*, Firenze 1978 p. 23

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ *Ivi*, p. 24. Si veda su questo anche V. I. COMPARATO, *Platonismo e antidispotismo in Paolo Mattia Doria*, in *Challenging Centralism: decentramento e autonomie nel pensiero politico europeo*, a cura di Lea Campos Boralevi, Firenze University Press, 2011, pp. 99-110.

²⁷⁹ Doria stesso affermerà di non aver ancora conosciuto Platone al tempo della stesura della *Vita civile* (cfr. *Difesa della metafisica*, I, p. 185); tuttavia come nota V. CONTI, *Paolo Mattia Doria*, cit., p. 23 «certamente il platonismo dorianesimo nella *Vita civile* non ha i caratteri dogmatici degli ultimi anni. L'opera del 1709 rappresenta forse il momento più equilibrato della riflessione del suo autore, sicché la citazione dei moderni testimonia che il distacco non è ancora radicale e programmatico, mentre non mancano le critiche a Platone. Si sta solo costituendo, dopo quello machiavelliano, il secondo polo entro cui si muoverà il pensiero politico dorianesimo, cioè appunto il riferimento platonico.»

teorico quali i *Discorsi critici filosofici intorno alla filosofia degli antichi e dei moderni* (Venezia [ma Napoli] 1724), la *Filosofia con la quale si chiarisce quella di Platone* (Amsterdam [ma Ginevra] 1728) e la *Difesa della metafisica degli antichi filosofi contro il Signor Giovanni Locke ed alcuni altri moderni autori* (Venezia [ma Napoli] 1732), - deve certo aver influito la suggestione culturale esercitata da Vico;²⁸⁰ sembra anzi di poter dire che per tutta una fase il minimo comune denominatore tra i due sia stato proprio Platone.²⁸¹ Il filosofo antico era divenuto, infatti, oggetto di rinnovato interesse tanto che anche a Napoli, come altrove, si erano realizzati due fenomeni inversamente proporzionali: alla riscoperta di Platone quale interlocutore e modello di progetti governativi era corrisposto, già tra la fine del Seicento e i primi decenni del Settecento, il rifiuto deciso di Aristotele e della scolastica.

Non sorprende pertanto che Cuoco, animato dalla volontà di fornire (al popolo) gli strumenti per elaborare un nuovo progetto politico che tenesse conto degli esiti nefasti cui era andata incontro la neonata Repubblica napoletana, anche una volta allontanatosi dalla patria, abbia continuato a guardare proprio a Platone.

Il patriota napoletano, mandato in esilio dalla repressione borbonica seguita alla rivoluzione del 1799, si era recato prima in Francia, dove si era unito alla Legione italiana organizzata da Bonaparte e, al suo seguito, era giunto a Milano.²⁸² Qui aveva concluso la stesura del *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana*, avviato ai tempi della navigazione verso Marsiglia, pubblicandone una prima edizione nel 1801. Impegnato nel frattempo in un'intensa attività pubblicistica, si era poi dedicato alla stesura del *Platone in Italia*, l'opera da cui aveva sperato di guadagnarsi la fama di letterato.

Il romanzo ripercorre il viaggio che Platone e Cleobolo compiono attraverso la penisola entrando in contatto con la civiltà italiana, «fiorita assai prima di

²⁸⁰ M. CAPRUSO, *Accentramento e costituzionalismo. Il pensiero italiano del primo Settecento di fronte al problema dell'organizzazione dello Stato*, Napoli, 1959, p. 157 sostiene che «egli riuscì a capire la lezione politica del platonismo assai meglio di Vico». Sul passaggio di Doria verso il platonismo cfr. anche P. ZAMBELLI, *Il rogo postumo di Paolo Mattia Doria*, in *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, a cura di P. Zambelli, Bari 1973, pp. 149-98.

²⁸¹ Per un inquadramento della posizione di Vico entro la tradizione platonica si veda almeno M. AGRIMI, *Vico e la tradizione 'platonica'*. «La Filosofia dell'Umanità e la Storia Universale delle Nazioni», «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXIII (1992-1993), pp. 65-102.

²⁸² Per inquadrare l'esilio di Cuoco nel contesto storico più ampio entro cui si realizza, si veda A. M. RAO, *Esuli. L'emigrazione politica italiana in Francia, 1792-1802*, prefazione di G. Galasso, Napoli, Guida, 1992.

quella greca e quindi antesignana della sapienza antica»,²⁸³ all'epoca in cui la conquista romana è già una minaccia. La raffigurazione di Platone come antico sapiente, che raccoglie e assomma in sé una tradizione antichissima, l'origine italica di una tale sapienza, individuata nella matrice pitagorica, il viaggio nel tempo oltre che nello spazio compiuto dai protagonisti, sono solo alcuni degli elementi che riconducono chiaramente al modello del *De antiquissima italorum sapientia*. Il riferimento a Vico, tuttavia, non è sufficiente ad esaurire le diverse matrici da cui il romanzo appare dipendere. Tra queste, potrebbero aver avuto un ruolo importante le opere di Giuseppe Maria Galanti, maestro di Cuoco negli anni napoletani. Nel suo *Saggio sopra l'antica storia de' primi abitatori d'Italia* Galanti, proprio sulla scorta del precedente vichiano, aveva dato grande peso alla figura di Pitagora, riservando uno spazio notevole all'illustrazione dei principi della sua filosofia nonché ai seguaci più illustri del pitagorismo.²⁸⁴ Galanti identifica, infatti, l'inizio del progresso della filosofia in Italia proprio con Pitagora, al quale assegna, peraltro, un ruolo di guida morale; per di più, dalla ricostruzione di Galanti emerge che al magistero di Pitagora vadano fatte risalire le prime forme di legislazione. Aspetti questi che assumono notevole importanza nel romanzo di Cuoco in cui la penisola italica viene presentata come maestra e non allieva della Grecia e il viaggio di Platone e Cleobolo diviene occasione per esplorare e discutere un modello civile, quello delle comunità pitagoriche, che appaiono, agli occhi dei due protagonisti un laboratorio per costruire nuovi progetti politici. L'influenza esercitata dal magistero di Galanti sul *Platone* di Cuoco, tuttavia, potrebbe aver agito non solo sul piano del contenuto, ma forse in modo ancor più incisivo, su quello della scelta della forma romanzo. Nelle *Osservazioni intorno a' romanzi, alla morale e ai diversi generi sentimentali* (1780) Galanti dichiara che un romanzo dovrebbe essere «la dipintura [...] de' costumi degli uomini, de' loro vizj, de' loro pregiudizj, delle loro virtù». ²⁸⁵ E poi aggiunge, riferendosi alla funzione paideutica che i romanzi sono in grado di esercitare:

²⁸³ A. DE FRANCESCO, *Vincenzo Cuoco. Una vita politica*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 78.

²⁸⁴ G. M. GALANTI, *Saggio sopra l'antica storia dell'Italia*, Napoli, Società letteraria e tipografica, 1783 (seconda edizione migliorata e corretta), su Pitagora e i Pitagorici si vedano in particolare le pp. 169-196.

²⁸⁵ G. M. GALANTI, *Osservazioni intorno a' romanzi, alla morale e a' diversi generi di sentimento*, Napoli, Società letteraria e tipografica 1781 (nuova edizione corretta), p. 87. Di quest'opera è stata recentemente realizzata una nuova edizione critica G. M. GALANTI, *Osservazioni intorno*

Un romanzo, che ci descrivesse le debolezze della natura umana per poterle correggere, o le pratiche del vizio co' colori più convenevoli ad ispirarne l'orrore; che rendesse la virtù amabile e cara; che rappresentasse gli oggetti più importanti della vita domestica e civile, per somministrarci principj solidi di condotta; che facesse parlare le passioni nel loro vero linguaggio, cioè a dire, ora nella loro naturale violenza, ed ora nel tuono artificioso della malignità e della furberia; che ci facesse finalmente riguardare la giustizia e la verità come i primi doveri dell'uomo; quest'opera, dico, sarebbe più utile al genere umano, che tanti libri freddi ed inetti di metafisica e di morale, da' quali siamo assiepati.²⁸⁶

Cuoco, facendo seguito a quanto qui teorizzato da Galanti, pur proponendosi un intento pedagogico-politico e pur rendendo oggetto della sua opera tanto questioni di metafisica quanto di morale, fa confluire i molti materiali raccolti non in un trattato, ma in un romanzo. In tal senso il *Platone in Italia* si configura, a tutti gli effetti, come complementare al *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana*, anche e soprattutto in virtù della forma scelta, che avrebbe permesso certamente di arrivare ad un pubblico più ampio.

La complessa struttura allegorica su cui si erge il romanzo, inoltre, avrebbe permesso di celare e, allo stesso tempo, di veicolare l'invito sotteso a tutta l'opera: recuperare quell'identità nazionale che un tempo aveva reso gloriosa l'Italia. Il *Platone*, dunque, lungi dall'essere una mera appendice del *Saggio*, un'opera minore e troppo erudita come è stato considerato per molti decenni, si propone – quantomeno negli intenti – quale opera, letteraria e filosofica insieme, che possa agire nell'immediato e non servire, come invece il resoconto storico, 'a futura memoria'.

A confinare il romanzo ad un ruolo subalterno è stata, però, soprattutto, la straordinaria quantità dei materiali utilizzati, in prevalenza fonti antiche o antiquarie (sulla cui interconnessione sarebbe forse il caso di lavorare), che hanno contribuito a restituire un'immagine frammentata del viaggio compiuto lungo la penisola dai due protagonisti, Platone e Cleobolo. Una frammentarietà di cui lo stesso Cuoco era consapevole tanto da schermirsi preventivamente dalle accuse che su questo punto avrebbero potuto essergli rivolte in sede prefatoria, nelle pagine indirizzate al lettore. A separare

a' romanzi, ed. critica a cura di D. Falardo, con un saggio di S. Martelli, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2018.

²⁸⁶ G. M. GALANTI, *Osservazioni intorno a' romanzi, alla morale e a' diversi generi di sentimento*, Napoli, Società letteraria e tipografica 1781 (nuova edizione corretta), pp. 87-88.

quest'ultimo dal reale autore dell'opera, si interpone un duplice schermo. Il primo è realizzato per mezzo del ricorso all'espedito del manoscritto ritrovato, il secondo addebitando il ritrovamento e la traduzione del suddetto manoscritto ad un avo che si sarebbe premurato di tradurlo ma non di renderlo noto.²⁸⁷ Nel meccanismo di finzione abilmente costruito, Cuoco non è né l'autore né il traduttore dell'opera ma unicamente colui che decide di pubblicarla, rispondendo così antifrasticamente alle domande retoriche che avevano spinto il suo avo a mantenerla celata

Che vale, egli mi diceva, rammentar oggi agl'Italiani che essi furono una volta virtuosi, potenti, felici? Oggi non lo sono più. Che vale rammentar loro che furono un giorno gl'inventori di quasi tutte le cognizioni che adornano lo spirito umano? Oggi è gloria chiamarsi discepoli degli stranieri.²⁸⁸

Oltre alla motivazione politico-identitaria sottesa a questa serie di interrogative retoriche, sarebbe stata anche un'altra ragione a rendere il manoscritto degno di essere pubblicato; questo conserverebbe, infatti, come rivela Cuoco in sede prefatoria, quei discorsi di cui si aveva notizia dalle fonti antiche e che, però, da queste non erano stati tramandati. Esplicitare tale dato consente di giustificare di nuovo la forma estremamente frammentaria dell'opera: dal momento che l'operazione compiuta ha un notevole valore documentario, Cuoco sottolinea di aver preferito non intervenire sul testo ritrovato, pur rendendosi conto che in molti punti il mancato intervento avrebbe affaticato la lettura.²⁸⁹ L'espedito permette, dunque, a Cuoco di trovare una giustificazione nobile - che farebbe capo addirittura ad un principio di fedeltà al testo che si preferisce non violare - per spiegare la lacunosità e l'incompletezza di alcune epistole e tutte le eventuali mende che il testo potrebbe possedere. Una tale dichiarazione di metodo, però, si rivela

²⁸⁷ Il manoscritto sarebbe riemerso in modo del tutto fortuito nel 1774 nei pressi del luogo in cui sorgeva l'antica Eraclea.

²⁸⁸ V. CUOCO, *Platone in Italia traduzione dal greco*, 3 tomi, Milano, Agnello Nobile 1804, t. I, p. 2.

²⁸⁹ Per esplicitare queste dichiarazioni d'intenti Cuoco nelle pagine prefatorie indirizzate al lettore riproduce il contenuto di un dialogo che sarebbe avvenuto tra lui e un suo (ipotetico) amico a proposito della questione/in relazione alla questione dell'unità dell'opera. Fin da questo momento dunque il libro di Cuoco si innesta su una polarità sia concettuale che strutturale tra unità e frammentarietà; partendo da uno sbilanciamento in direzione di quest'ultimo polo, il libro vorrebbe proporsi come un vademecum per conoscere, in primo luogo, e ripristinare l'unità perduta.

utilissima a ricostruire la modalità di elaborazione del romanzo che, volendo evidentemente rispondere ad un criterio di verosimiglianza, punta a riempire quelle lacune lasciate dai testi antichi di cui, però, quegli stessi testi ci informano. Si tratta di un elemento importante che spiega il meccanismo di (auto)legittimazione messo in atto da Cuoco, un meccanismo che rappresenta una innovazione rispetto all'impianto vichiano del *De antiquissima*; nonostante il focus principale dell'attenzione di Cuoco rimanga la sapienza italica e dunque pitagorica, l'introduzione di Platone quale personaggio guida comporta uno scarto significativo rispetto a tutte le fonti e i modelli di cui Cuoco poteva servirsi. Un'innovazione questa che ha degli effetti concreti anche sulla definizione del genere romanzo.

Dichiaratamente ispirato al *Viaggio del giovane Anacarsi*,²⁹⁰ il romanzo di Cuoco, che non è più soltanto "archeologico" e che non è ancora soltanto "storico",²⁹¹ ma vuole piuttosto essere "filosofico", si colloca al confine tra più generi, mescolando, al suo interno, diverse tradizioni letterarie:²⁹² *in primis* la tradizione odoeporica a cui si fondono quella del romanzo epistolare e quella, pure settecentesca, del *conte philosophique*.²⁹³

Cuoco sperimenta una nuova forma di scrittura in cui la drammatizzazione è data dall'utilizzo combinato della lettera filosofica e del dialogo, strutture narrative assimilate ormai da tempo alla letteratura illuministica.²⁹⁴ Il risultato

²⁹⁰ Oltre all'opera di Barthélemy potrebbero aver agito come modelli per la costruzione narrativa del romanzo di Cuoco anche il *Socrate delirante* di Wieland, i *Voyages de Pythagore* di Sylvain Maréchal.

²⁹¹ O «romanzo della storia» come lo definisce A. ANDREONI, *Platone, Dionisio e Dione: Ferdinando IV e le vicende napoletane nel 'Platone in Italia di Vincenzo Cuoco*, in *Studi per Umberto Carpi. Un saluto da allievi e colleghi pisani*, a cura di M. Santagata-A. Stussi, Pisa, ETS, 2000, p. 44.

²⁹² «opera irregolare e centrifuga, dai discussi esiti artistici, il Platone può attrarsi al genere del romanzo archeologico nella sua declinazione odoeporica; era una scrittura 'cerniera' tra le narrazioni sei-settecentesche correnti sul filo libero dell'avventura, e il romanzo storico del secolo successivo», P. VILLANI, *Paestum e il mito italico della classicità: l'anti-tour del Platone in Italia*, in *La Campania e il Grand Tour. Immagini, luoghi e racconti di viaggio tra Settecento e Ottocento*, a cura di R. Cioffi, S. Martelli, I. Cecere, G. Brevetti, Roma, «L'ERMA» di Bretschneider, 2015, pp. 301-320, p. 307.

²⁹³ Tra questi si pensi al *Candide* di Voltaire o alle *Lettres persanes* di Montesquieu. Di queste ultime Cuoco adotta in particolare il meccanismo narrativo dello sguardo "da fuori" incarnato da Platone e Cleobolo.

²⁹⁴ Cfr. E. SAPRYKINA, *Il 'Platone in Italia' di Vincenzo Cuoco: il romanzo storico italiano all'epoca di transizione dall'Illuminismo al Romanticismo*, in *Cultura meridionale e letteratura italiana. I modelli narrativi dell'età moderna*, Atti del XI Congresso dell'Associazione internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana, Napoli, Loffredo, 1985, pp. 337-345, p. 339.

è un singolare impasto di stili e modelli: al sermone moraleggiante si alterna il saggio storico-politico, alla speculazione filosofica, la compilazione didattica. L'unità di materiali così diversi è possibile solo in virtù del comune denominatore pedagogico-politico, oltre che grazie alla funzione unificante assunta dal personaggio Platone.

L'*escamotage* della raccolta epistolare e il riutilizzo del fortunato *topos* del ritrovamento del manoscritto greco, consente, inoltre, l'inserimento di un centone di passi di autori antichi e di ampie digressioni entro una struttura narrativa moderna. Tuttavia, nonostante l'opera si mostri come la rielaborazione di fonti antiquarie molto diverse, alla selezione delle quali Cuoco deve certamente aver lavorato a lungo, il Platone non vuole essere un libro di sola erudizione ma «un testo per la formazione civile e politica degli italiani nuovi».²⁹⁵

L'intento è quello di parlare di un tempo antichissimo per parlare in realtà del proprio presente, come l'autore stesso rivela nella dedica a Bernardino Telesio con cui si apre il libro:

L'Italia ha veduto ai tempi nostri gli stessi cangiamenti politici che videro l'una e l'altra Grecia, lo stesso lottar di partiti, lo stesso ondeggiar di opinioni, gli stessi funesti effetti che tutte le opinioni producono quando sono spinte agli estremi. E, sebbene io non mi lusinghi che il mio libro possa vincere gli anni e l'oblio, pure, anche senza di esso, gl'Italiani faranno il paragone degli avvenimenti delle due età, e renderanno le dovute lodi a quei guerrieri generosi li quali hanno saputo imporre con mano potente un freno all'anarchia delle idee e degli ordini, ed accordare un asilo sicuro alla filosofia minacciata dall'ultimo sterminio tanto da quelli che nulla volean riformare, quanto da quelli che tutto volean distruggere.²⁹⁶

Nella dedica al «primo tra gl'investigatori dell'antichissima filosofia degl'Italiani»,²⁹⁷ Cuoco dichiara programmaticamente di voler istituire un paragone tra il momento di crisi che avrebbe vissuto Platone dopo la morte di Socrate e il proprio tempo, caratterizzato da grandi rivolgimenti politici in cui più urgente si fa il bisogno di una guida morale prima che istituzionale, di una voce che sia tanto realistica quanto mitica e che sia capace di imporsi e parlare

²⁹⁵ M. THEMELLY, *Letteratura e politica nell'età napoleonica: il 'Platone in Italia' di Vincenzo Cuoco*, «Belfagor», XLV (1999), pp. 125-156, p. 127.

²⁹⁶ V. CUOCO, *Platone in Italia*, a cura di A. De Francesco e A. Andreoni, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 5.

²⁹⁷ *Ibidem*.

con autorità.²⁹⁸ Ed è singolare che tra la fine del Settecento e gli albori dell'Ottocento per rivestire questo ruolo, sia stato scelto Platone e non Socrate, come forse ci aspetteremmo, considerando la rinnovata fortuna di cui quest'ultimo aveva goduto soprattutto negli ambienti rivoluzionari e post-rivoluzionari, non solo francesi ma anche italiani.²⁹⁹

La preferenza accordata all'autore dei dialoghi e non a quel Socrate che della maggior parte di essi era personaggio, si pone in discontinuità rispetto ad una tradizione che aveva percorso la modernità letteraria europea e aveva fatto del filosofo condannato a morte ingiustamente una figura archetipica. Molteplici potrebbero essere state le ragioni che hanno orientato Cuoco in questa direzione e su ognuna di esse sarebbe opportuno soffermarsi. Potrebbe avere avuto un ruolo importante il criterio della verosimiglianza: il fatto che il Platone storico avesse realmente compiuto dei viaggi in Sicilia rendeva più 'verosimile' il viaggio raccontato da Cuoco. Scavando ulteriormente nell'ambito del medesimo criterio, andrà considerato l'influsso che potrebbe avere avuto un fattore in particolare: la filosofia platonica è raffigurata nel romanzo come diretta discendente di quella pitagorica; tale rapporto di

²⁹⁸ L'intero romanzo, per la verità, è costruito su una fittissima rete di allegorie che non sono sfuggite agli studiosi. Sull'argomento si veda almeno A. ANDREONI, *Platone, Dionisio e Dione*, a cui rimando anche per ulteriore bibliografia.

²⁹⁹ Sarebbe forse opportuno raccogliere, in una ricognizione complessiva, tutti i casi di recupero dell'archetipo socratico nelle narrazioni della tragica fine di molti dei partecipanti alla rivoluzione napoletana individuabili nelle fonti coeve o negli autori ottocenteschi che spesso hanno fatto del ricorso al parallelo della morte di Socrate un espediente retorico di grande impatto. Una tale ricerca, che non mi risulta sia stata ancora condotta, dovrebbe peraltro includere le lettere scritte dal carcere dagli stessi condannati. In molte di esse, infatti, il modulo narrativo di derivazione platonica, ma la cui amplificazione retorica poteva contare su secoli di rielaborazione letteraria, viene fatto proprio da quanti sono costretti nel braccio della morte (penso per esempio a quelle di Pasquale Baffi), declinato con toni patetici e ibridato di istanze cristiane. Un caso molto particolare di ulteriore torsione del *topos*, sul quale senza dubbio sarebbe opportuno indagare, si realizza nei *Dialoghi di Scienza prima* di Terenzio Mamiani e in particolare nel *Mario Pagano ovvero dell'Anima* (T. MAMIANI, *Dialoghi di scienza prima*, vol. I, Parigi, Baudry, 1846, pp. 553-638), una chiara rielaborazione del *Fedone* platonico dove, a interpretare il ruolo di novello Socrate, è chiamato uno dei più celebri protagonisti della rivoluzione napoletana. Il dialogo di Mamiani, peraltro, trae alcuni motivi proprio dal *Platone in Italia* di Cuoco come ha ben mostrato A. NACINOVOCH, *Cuoco e il "platonismo italiano": il «Mario Pagano» di Terenzio Mamiani*, in *Vincenzo Cuoco nella cultura di due secoli*. Atti del Convegno (Compobasso-Civitacampomarano, 20-23 gennaio 2000), a cura di L. Biscardi e A. De Francesco, Bari, Laterza, 2002, pp. 177-191. Un'indagine nella direzione qui proposta potrebbe aprire delle piste di ricerca interessanti sulla rilettura, insieme cristianamente e politicamente orientata, di alcune opere di Platone e forse in particolare del *Fedone* e dell'*Apologia di Socrate*, nell'Italia risorgimentale.

filiazione avrebbe reso credibile la sincera curiosità mostrata dal personaggio Platone per la civiltà italica, che individuava nella sapienza pitagorica una radice imprescindibile. Tuttavia, la scelta di Platone appare determinata soprattutto da un'altra ragione: la "verità" storica del viaggio in Sicilia documentato da tutte le fonti antiche oltre che dalla settima lettera (sulla cui autenticità all'epoca non mi pare fossero sorti dubbi e della quale, in ogni caso, Cuoco non sembra dubitare) consentiva uno spostamento di baricentro da Atene alla Magna Grecia. Uno spostamento, questo, che assume un grande significato politico se si considerano gli scopi che Cuoco si prefigge con il suo romanzo: riportare alla luce le glorie di una forma di governo, quella municipale delle comunità pitagoriche (che peraltro sembra riecheggiare la municipalità trecentesca tornata al centro dell'attenzione proprio in epoca risorgimentale anche sull'onda del recupero di Dante quale poeta di riferimento), precedente all'asse spaziale e temporale Atene-Roma. Ambientare la vicenda nell'Italia meridionale significa dunque collocarla in un 'prima' della civiltà greco-romana che aveva progressivamente inglobato le comunità pitagoriche, privandole della loro originaria identità.³⁰⁰ Per mezzo del 'suo' Platone, Cuoco si mette alla ricerca di quel qualcosa di originario ma forse non irrimediabilmente perduto a cui tornare a guardare come un modello, una sapienza dimenticata perchè sepolta sotto il peso delle dominazioni successive ma in grado, al tempo del suo splendore, di conquistare Platone.³⁰¹

La scelta operata da Cuoco crea uno spostamento radicale e non più eludibile per chiunque voglia comprendere il ruolo che ebbe Platone nel difficile percorso di ri-costruzione di una identità politica nella fase di maggiore consapevolezza del fallimento di ogni progetto rivoluzionario. Non si dovrà ignorare, infatti, l'analisi che in quegli stessi anni Cuoco veniva svolgendo sulla rivoluzione napoletana conclusasi con un bagno di sangue e il ripristino dell'ordine costituito. Il rigido schema dell'ottimismo socratico non poteva

³⁰⁰ Su questo punto si vedano le osservazioni di A. DE FRANCESCO, *Risorgimento e carattere nazionale. Note a margine del Platone in Italia di Vincenzo Cuoco*, «Laboratoire italien», 9 (2009).

³⁰¹ Nell'individuare una stretta discendenza della filosofia platonica da quella pitagorica, Cuoco non fa altro che reiterare un modulo noto e diffuso già dalle fonti dossografiche antiche (Diogene Laerzio, Giamblico, Plutarco solo per citarne alcuni). A quelle antiche si aggiungono, però, anche molte fonti antiquarie moderne come la *Bibliotheca graeca* del Fabricius oltre che la *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* del Bruker (Lipsia 1742-44).

considerarsi sufficiente a spiegare la delusione maturata per il corso che avevano preso gli eventi, più vicina poteva invece essere percepita la lezione che Platone aveva imparato dalla morte del suo maestro. Il dichiarato intento paideutico del romanzo, se letto in quest'ottica, apre una feconda prospettiva di ricezione di Platone, in questo preciso frangente storico, quale padre nobile di ogni filosofia che nasca come propedeutica alla politica, una prospettiva di cui l'opera di Cuoco è sicuramente l'esemplare più evidente.

SECONDA PARTE:

Il Platone di Leopardi, tracce di una presenza assente

Rispetto alla complessa questione del rapporto di Leopardi con Platone per anni gli studi si sono assestati sulla posizione di Timpanaro, reiterando, fino a farla divenire quasi cristallizzata, la formula dell'antiplatonismo leopardiano. Solo negli ultimi decenni, soprattutto grazie ai lavori di Franco D'Intino, si è registrata una inversione di tendenza. L'assestamento su una posizione tanto autorevole quanto quella di Timpanaro aveva condotto, infatti, anche quanti hanno argomentato la tesi opposta, a non mettere in discussione assieme all'interpretazione i dati che la sostenevano. Dati che, sia detto fin d'ora, anche alla luce di una riverifica andranno in gran parte riconfermati; tuttavia, sarà necessario fare alcune precisazioni che permetteranno di innovare e riconsiderare nel suo complesso il quadro fin qui noto. Un elemento in particolare ha guidato la verifica di cui ora si presenteranno i risultati: comprendere quale sia il Platone contro cui si scaglia Leopardi tenendo conto di volta in volta delle edizioni utilizzate e delle interpretazioni del pensiero del filosofo antico con cui era venuto in contatto prima ancora che con i dialoghi stessi e che, in taluni casi, hanno funzionato da veri e propri filtri per accedere al testo di Platone. Una tale disamina permette infatti di comprendere meglio entro quale struttura ermeneutica Leopardi inserisce Platone e dunque le ragioni della sua confutazione. Si è pertanto deciso di svolgere una panoramica del rapporto di Leopardi con i testi e le interpretazioni di Platone che non si limitasse al solo 1823, l'anno della documentata lettura di alcuni dei dialoghi e che si apre, come testimonia l'epistolario, con la valutazione della proposta di tradurre tutto Platone che era venuta a Leopardi da De Romanis. Una proposta destinata a rimanere allo stato progettuale e alla quale non fu mai dato seguito, sebbene sia stata più volte riconsiderata da Leopardi che, pur avendo abbandonato quasi dal principio l'idea di tradurre *l'opera omnia* del filosofo antico, per anni ancora valuta l'ipotesi di dedicarsi quanto meno ad una traduzione antologica. Si tratta di un episodio ben noto e che, peraltro, proprio di recente ha ricevuto nuova attenzione, e sul quale torneremo più avanti dopo aver esplorato quanto accade prima del '23 per comprendere cosa

Leopardi conosce di Platone prima di quel viaggio a Roma e prima che da De Romanis gli vengano dati i volumi dell'edizione di Ast. In questo e nel prossimo capitolo si descriverà dunque una panoramica che parte fin dai *Puerilia* e prova ad andare anche oltre il '23 nella profonda convinzione che ridurre l'incontro con Platone al solo '23 significa commettere un errore di prospettiva che conduce a identificare in modo improprio e inesatto il Platone di Leopardi con quello di Ast.

CAPITOLO SECONDO

Platone dai *Puerilia* agli scritti eruditi.

Citazioni e fonti

1. PROLOGO: UNA FORMAZIONE SENZA METAFISICA

Nel luglio del 1821 Leopardi, seguendo una prassi che è possibile riscontrare con frequenza all'interno dello *Zibaldone*, dà l'avvio ad una riflessione di carattere generale a partire da uno spunto autobiografico:

Io non avendo mai letto scrittori metafisici, e occupandomi di tutt'altri studi, e null'avendo imparato di queste materie alle scuole (che non ho mai vedute), aveva già ritrovata la falsità delle idee innate, indovinato l'Ottimismo del Leibnizio, e scoperto il principio, che tutto il progresso delle cognizioni consiste in concepire che un'idea ne contiene un'altra; il quale è la somma della tutta nuova scienza ideologica. 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, che molti di essi avranno avuto? (20 luglio 1821, *Zib.* 1347-8)³⁰²

³⁰² Già Della Giovanna nel *Saggio dello «Zibaldone»* pubblicato insieme al suo commento alle *Operette morali*, leggeva il passo qui citato come una testimonianza dei molteplici debiti contratti da Leopardi con i filosofi moderni. Dopo aver affermato che «le dottrine esposte dal Leopardi in ordine al suo sistema filosofico-letterario costituiscono la parte più veramente nuova dei tre volumi dello *Zibaldone* finora usciti alla luce» e, dopo aver specificato che con «nuovo» non si intende «originale», così commenta il passo: «[Leopardi] trasse il concetto della natura, della società e della civiltà dal Rousseau, derivò il principio universale dell'egoismo da Hévetius, apprese a dubitar di tutto da Cartesio e a deridere l'ottimismo leibniziano dal Voltaire, il *banderaio degli spiriti forti*, pur interpretando a modo suo e accettando la teoria del Leibnitz intorno al bene e al male relativo, e dedusse la teoria dell'assuefazione dal sensismo del Locke: s'immedesimò poi siffattamente in questi principi da credere d'averli scoperti da sé per felici induzioni, laddove egli con la meravigliosa e precoce potenza della sua mente ad assimilare o, come direbbe il Giordani, *a digestire*, trovò, senz'avvedersene, i germi della sua filosofia ampiamente diffusi nell'età in cui crebbe, e direi

Timpanaro legge una tale dichiarazione – e in particolare l’affermazione «Io non avendo mai letto scrittori metafisici, e occupandomi di tutt’altri studi, e null’avendo imparato di queste materie alle scuole (che non ho mai vedute)» – come una testimonianza della «scarsa stima» con cui Leopardi, a posteriori, ripensò alla sua formazione filosofica.³⁰³

Sebbene indirizzata alla composizione di un *curriculum* di studi teologici in vista della carriera ecclesiastica cui era stato destinato, l’educazione ricevuta dal giovanissimo Giacomo fu imperniata su alcune delle grandi questioni filosofiche che costituiranno gli assi portanti delle riflessioni svolte anche in età più matura e attraverseranno poi tutto il suo pensiero. È ora possibile ricostruire una mappa dei testi utilizzati in questa prima fase di formazione analizzando le fonti di alcuni degli scritti risalenti al biennio 1809-1810 editi da Maria Corti,³⁰⁴ ma sono soprattutto le fonti delle *Dissertazioni filosofiche* databili agli anni 1811-12 e quelle del *Dialogo filosofico sopra un moderno libro intitolato «Analisi delle idee ad uso della gioventù»* del 1812, a spiegare perché nel ’21 Leopardi dichiara di non aver conosciuto scrittori metafisici e di non aver imparato nulla di queste materie in età scolare.³⁰⁵ Una disamina di questi

quasi nell’aria che respirava, e con industria di deduzioni applicò detti principii filosofici a sé, ai casi suoi e alla sua scarsa esperienza della vita e del mondo; onde se il così detto suo sistema ha poca originalità e poco valore speculativo, ha molta importanza di documento psicologico e autobiografico», I. DELLA GIOVANNA, *Le prose morali di Giacomo Leopardi commentate da Idelbrando Della Giovanna*, 2ª impressione accresciuta di un saggio dello Zibaldone, Firenze, Sansoni, 1905, p. 373.

³⁰³ S. TIMPANARO, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, in *Classicismo e Illuminismo nell’Ottocento italiano*, Firenze, Le Lettere, 2011 (1965), p. 148

³⁰⁴ G. LEOPARDI, «*Entro dipinta gabbia*». *Tutti gli scritti. Inediti, rari e editi 1809-1810*, a cura di M. Corti, Milano, Bompiani, 1971; d’ora in poi G. LEOPARDI, *Entro dipinta gabbia*, seguito dal numero di pagina.

³⁰⁵ In una lettera al Pepoli dell’ottobre del ’26 tra le «notizie poco notabili della sua vita» così Leopardi ricostruiva i suoi studi confermando di essersi appassionato alla filosofia solo in un secondo momento: «[...] Precettori non ebbe se non per li primi rudimenti che apprese da pedagoghi, mantenuti espressamente in casa da suo padre. Bensì ebbe l’uso di una ricca biblioteca raccolta dal padre, uomo molto amante delle lettere. In questa biblioteca passò la maggior parte della sua vita, finchè e quando gli fu permesso dalla salute, distrutta da’ suoi studi; i quali incominciò indipendentemente dai precettori in età di 10 anni, e continuò poi sempre senza riposo, facendone la sua unica occupazione. Appresa senza maestro la lingua greca, si diede seriamente agli studi filologici, e vi perseverò per sette anni; finchè, rovinatasi la vista, e obbligato a passare un anno intero (1819) senza leggere, si volse a pensare, e si affezionò naturalmente alla filosofia; alla quale, ed alla bella letteratura che le è congiunta, ha poi quasi esclusivamente atteso fino al presente [...]», *Epist.*, n. 1006, vol. II, pp. 1257-58, si veda anche C. GENETELLI, *Storia dell’epistolario leopardiano. Con implicazioni filologiche per i futuri*

scritti mostra, infatti, in che misura i suoi primi studi furono orientati in senso cattolico e rivelano le numerose mediazioni e i filtri attraverso cui conobbe le principali correnti filosofiche.³⁰⁶ Non è dunque vero che non fosse edotto di questioni di metafisica, di cui i manuali e i trattati di apologetica cristiana che aveva in casa pullulavano;³⁰⁷ è vero piuttosto, come dichiara, che non aveva letto «scrittori metafisici», o almeno non direttamente. Anche dopo il 1812, e per lungo tempo ancora, molte delle sue conoscenze saranno il frutto, oltre che dei testi scolastici, di letture di fonti di mediazione secondarie che riportavano le dottrine dei filosofi a brani, spesso lasciando solo intuire il sistema complessivo entro cui queste si inserivano.³⁰⁸

editori, Milano, LED, 2016, pp. 60-63; l'anno a cui Leopardi fa riferimento in questa lettera, il 1819, era già stato individuato in *Zib.* 144 come l'anno della «mutazione totale», del «passaggio dallo stato antico al moderno» quello in cui era divenuto «filosofo di professione». Il pensiero del '21 qui analizzato credo però sia solo in parte da legare a queste altre testimonianze in quanto in *Zib.* 1347 si parla di una specifica ignoranza in materia di metafisica e non di filosofia in generale.

³⁰⁶ Cfr. P. PETRUZZI, *Leopardi e il Cristianesimo. Dall'Apologetica al Nichilismo*, Macerata, Quodlibet, 2009, p. 66, n. 122 che sottolinea come «I manuali di filosofia e di teologia letti in questi anni da Leopardi appartengono a quella numerosa produzione di testi destinati alla formazione di un personale ecclesiastico in grado di orientarsi di fronte alle polemiche anticristiane del tempo. La lotta contro l'ateismo o il deismo è spesso condotta attraverso una scrupolosa indagine delle fonti e accogliendo anche nuovi orientamenti filosofici conciliabili con il cristianesimo»

³⁰⁷ Sul tema si veda P. CASINI, *Leopardi apprendista: scienza e filosofia*, in «Rivista di filosofia», 3, 1998, pp. 417-444, e si veda in particolare p. 425 dove, sulla scorta di quanto già intuito da Timpanaro, Casini fa un'opportuna distinzione tra «i manuali di logica, filosofia, metafisica, e quelli di fisica e di astronomia. Gli uni rispondevano effettivamente alle esigenze difensive dell'apologetica cattolica, anche se combattevano gli errori degli empi e degli *esprits forts* con il rischioso metodo di lunghe citazioni dei loro scritti, seguite da confutazioni» ma aggiunge che un'altra distinzione è opportuno introdurre «riguardo ai manuali di fisica, indenni da preoccupazioni di tipo confessionale, e soprattutto riguardo ai *Principia mathematica* di Newton commentati da Le Seur e Jacquier che nonostante circolassero sotto la curiosa etichetta di «edizione gesuitica», non sono affatto «purgati»» ivi, pp. 425-26.

³⁰⁸ Come nota E. BROZZI, *La biblioteca*, in *Leopardi* a cura di F. D'Intino e M. Natale, Roma, Carocci, 2018, p. 246, «Di questa categoria fanno parte l'*Opera omnia* del Meursius (Firenze 1741-63), il *Lexicon universale* di Hofmann, la *Bibliotheca Graeca* (volumi in diverse edizioni), *Latina* (Venezia 1728) e *Latina mediae et infimae aetatis* (Padova 1754) del Fabricius, le *Leçons de Littérature et de morale, ou Recueil, en prose et en vers, des plus beaux Morceaux de notre Langue dans la Littérature des deux derniers siècles* di Noël e De la Place (Parigi 1810)». A questi vanno aggiunti le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio di cui Leopardi possedeva, conosceva e citava spesso nello *Zibaldone* l'edizione a cura di Casaubon con le annotazioni e il commento dello stesso Casaubon e di Menagio (Amsterdam 1692); i *Deipnosofisti* di Ateneo nella versione greco-latina tradotta da Deléchamp con note di Casaubon (Heidelberg 1598). Per il ruolo svolto da questi testi nella formazione giovanile cfr. anche E. BROZZI, *La biblioteca di Leopardi*

Tuttavia è proprio l'orientamento cattolico della sua prima formazione a metterci in guardia rispetto alla parte avuta dalla metafisica nei primi anni di studio. Basterà ricordare il titolo di uno dei testi più frequentemente compulsati e citati all'interno delle *Dissertazioni*, gli *Elementi di Metafisica, ovvero Preservativo contro il Materialismo, contro l'Ateismo e contro il Deismo* dell'abate J. Sauri, per comprendere che la metafisica costituiva il teatro entro cui si consumava lo scontro più aspro tra filosofi illuministi e apologisti della religione.

Questi ultimi si proponevano di combattere i loro avversari «con brio e scioltezza illuministica»,³⁰⁹ e, a tal fine, riportavano le argomentazioni dei filosofi ritenuti più pericolosi per confutarle una per una. È così, dunque, che Leopardi conobbe le dottrine di Voltaire, Diderot, La Mettrie, Hélietius, D'Holbac e soprattutto di Locke, considerato il padre di questa genia di liberi pensatori. Inoltre i manuali scolastici sui quali Leopardi si basa risalgono, per lo più, alla seconda metà del Settecento; pertanto, benchè come sostiene Timpanaro, fossero «i più aggiornati nei limiti dell'apertura culturale della biblioteca di Monaldo»,³¹⁰ dovevano essere quelli in cui la battaglia contro gli illuministi si era fatta più violenta. Questi testi costituiscono il tramite attraverso cui Leopardi conobbe, almeno per grandi linee, le dottrine dei filosofi antichi. Il filtro dell'apologetica cristiana gli suggerì peraltro una polarizzazione che determinerà anche le letture e le interpretazioni future: nei manuali utilizzati dal giovane Giacomo, infatti, si tendeva a marcare una netta distinzione tra «i filosofi spiritualisti, precursori del cristianesimo (Socrate, Platone, Aristotele inteso nel senso della Scolastica), dai materialisti (Democrito, Epicuro, Lucrezio), precursori dell'empia filosofia del secolo decimottavo».³¹¹ Tuttavia, tale polarizzazione, almeno in parte, sarà messa in discussione; lo dimostra il caso dell'identificazione di Ottonieri con Socrate (e si badi, il Socrate di Senofonte e dei *logoi sokratikoi*, non quello di Platone) che non sarebbe stata possibile se Socrate fosse rimasto, nella ricezione del Leopardi autore delle *Operette*, un commilitone degli spiritualisti.

dal 1812 al 1817, in *Giacomo dei Libri. La biblioteca Leopardi come spazio delle idee*, a cura di F. Cacciapuoti, Milano, Electa, 2012, pp. 85-90, in particolare su Diogene Laerzio, Meurs e Ateneo p. 87.

³⁰⁹ S. TIMPANARO, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, p. 149.

³¹⁰ T. CRIVELLI, *Introduzione*, in *Dissertazioni*, p. 8.

³¹¹ S. TIMPANARO, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, p. 150.

Alla luce delle considerazioni fin qui svolte dovremmo ora tornare su quanto dichiarato nel pensiero dello *Zibaldone* da cui siamo partiti: oltre e più che la «scarsa stima» per la sua formazione, ad emergere è l'incredulità di Leopardi di fronte alla constatazione che anche un «povero ingegno» sia potuto giungere alle «profondissime e quasi ultime verità» che hanno «mutato faccia alla metafisica».³¹²

Tali verità sarebbero - come Leopardi stesso indica - «la falsità delle idee innate», «l'Ottimismo del Leibnizio» e «la somma di tutta la nuova scienza ideologica» ovvero il principio «che tutto il progresso delle cognizioni consiste in concepire che un'idea ne contiene un'altra» (*Zib.* 1348).³¹³

Il fatto che anche lui vi sia pervenuto testimonierebbe che «Non è dunque vero in se stesso, che lo spirito umano progredisce, gradatamente, e giovandosi principalmente dei lumi procuratigli dal tempo, e delle verità già scoperte da altri e deducendone nuove conseguenze, e seguitando la fabbrica già cominciata, e adoperando i materiali già preparati» (*Zib.* 1348). Per dimostrarlo Leopardi propone l'esempio di Pascal e di Bacone. Di quest'ultimo dice: «Bacone aveva già scoperto tante verità che fanno stupire i moderni più profondi e illuminati. Ora egli scriveva nel tempo del rinascimento della filosofia, anzi era quasi il primo filosofo moderno: e quindi il primo vide assai più che non saprebbero vedere infiniti suoi successori, con tutti i lumi in seguito acquistati.» (*Zib.* 1349).

³¹² Per lungo tempo l'affermazione leopardiana è stata considerata dalla critica come una reale professione di ignoranza ed estesa dal campo della metafisica a tutte le conoscenze in materia filosofica: «Sottratta alle sottili esegesi che caratterizzano la letteratura leopardiana, quella affermazione è stata spesso utilizzata come la confessione autobiografica di una sua scarsa formazione filosofica. Si rafforzava la tesi d'un Leopardi «grande» solo perché poeta e si finiva col dover ignorare una parte decisiva della sua opera; mentre la stessa comprensione della poesia risultava condizionata, in quanto non si coglieva il nesso necessario che lega poesia e pensiero nel lavoro leopardiano», F. MARTINA, *Leopardi: l'adolescenza filosofica*, in «Belfagor», XXXVIII, 1983, pp. 377-394, p. 377.

³¹³ Sulla questione delle idee innate si tornerà più diffusamente oltre, sulle conoscenze che Leopardi aveva del sistema leibniziano cfr. B. MARTINELLI, *Leopardi tra Leibnitz e Locke*, Roma, Carocci, 2003; per la lettura degli *ideologues* vedi invece M. SANSONE, *Leopardi e la filosofia del Settecento*, in *Leopardi e il Settecento*, Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 13-16 settembre 1962), Firenze, Olschki, 1964, pp. 133-172, e, più in particolare A. FRATTINI, *Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento*, (ora in A. FRATTINI, *Letteratura e scienza in Leopardi e altri studi leopardiani*, Milano, Marzorati, 1978, pp. 59-108); cfr. anche M. DE POLI, *L'illuminismo nella formazione di Giacomo Leopardi*, in «Belfagor», XXIX, 1979, pp. 511-46 e G. LANDOLFI PETRONE, *Filosofi del Settecento nelle letture leopardiane*, in *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di Eugenio Canone, Firenze, Olschki, 1993, pp. 475-91.

Se considerata nella sua completezza e complessità la riflessione svolta in *Zib.* 1347-55, la testimonianza personale dalla quale Leopardi trae lo spunto per la riflessione, più che avere valore in quanto notizia biografica, ha la funzione di mostrare, dopo aver esteso il campo d'analisi al progresso del pensiero dell'umanità, come nel principio, nell'origine si sviluppino già tutte le conoscenze fondamentali alle quali lo studio non è in grado di aggiungere nessuna sostanziale e necessaria verità. La nota, tuttavia, non si conclude con una tale constatazione ma, inaspettatamente, prosegue con un'ulteriore serie di domande volte a chiarire il perché negli ultimi due secoli lo spirito umano sia pervenuto a «tante verità profondissime» ignote ai secoli passati. Nell'intento di trovare le «ragioni universali, cioè intere, e necessarie (*Zib.* 1350) per spiegare il fenomeno, Leopardi le individua in tre punti essenziali: «la differenza delle lingue» intesa come «maggiore o minor copia de' termini, maggiore o minor precisione e universalità loro, e certezza di significato e stabilità» (*Zib.* 1350); lo spostamento dell'asse dello sviluppo del pensiero dal meridione al settentrione divenuto «in un momento la sede della filosofia astratta» (*Zib.* 1351-2); infine, le *circostanze* della modernità che essendo diverse da quelle dell'antichità hanno modificato «gl'ingegni in maniera che li fanno sembrare di diversa natura» (*Zib.* 1352). Dopo una tale disamina si giunge alla conclusione del pensiero:

Da queste osservazioni deducete che siccome le circostanze presenti s'è favorevoli alla riflessione, e alla investigazione degli astratti, non sono naturali, così la natura aveva ben provveduto anche allo stato sociale dell'uomo, anche a quelle verità che dovevano giovare a questo stato, e servirgli di base; verità ben note agli antichi tanto meno profondi di noi. Che giovano finalmente le verità astratte, quando anche in un eccesso di metafisica, la mente umana non si smarrisce? Quanto erano più utili quelle verità che io stabiliva circa la politica ec. di queste più metafisiche, alle quali ora mi porta l'avanzamento, e il naturale andamento e assottigliamento successivo del mio intelletto! Così che si può dire che la filosofia (intendendo la morale ch'è la più, e forse la sola utile) era, quanto all'utilità, già perfetta al tempo di Socrate che fu il primo filosofo delle nazioni ben conosciute; o vogliamo dire al tempo di Salomone. Ed ora benchè tanto avanzata, non è più perfetta, anzi meno, perché soverchia, e quindi corrotta anch'essa, corrotta anche la ragione, come la civiltà e la natura. Corrotta, dico, per eccesso, come queste ec. Giacchè la perfezione o imperfezione e corruzione, si deve misurare dal fine di ciascheduna cosa, e non già assolutamente. (20 Luglio 1821, *Zib.* 1354-55)

Pertanto Leopardi, più che rimpiangere le scarse conoscenze in materia di metafisica mi pare utilizzi lo spunto personale per puntare l'attenzione sul fatto che l'unica filosofia veramente utile sia quella morale che era già perfetta al tempo di Socrate («il primo filosofo» appunto) perché non corrotta dall'uso della ragione che avrebbe spostato l'attenzione su un piano astratto e lontano dall'uomo dando maggiore peso alla metafisica.³¹⁴ In questa riflessione zibaldoniana, infatti, Leopardi utilizza la sua esperienza come pietra di paragone: il suo esempio insegnerebbe che le conoscenze metafisiche fondamentali sono raggiungibili anche senza essere edotti del progresso degli studi in materia, così come la morale era già perfetta al tempo della sua origine e il suo sviluppo non ha portato ad altro che ad una sua corruzione.

Il passo fin qui analizzato, pertanto, forse non va considerato quale testimonianza diretta del fatto che i primi studi di Leopardi siano rimasti del tutto avulsi dalla metafisica; uno sguardo ai materiali di studio e alle fonti utilizzate per redigere le *Dissertazioni*, al contrario suggerisce che il giovane Giacomo, sebbene non avesse avuto occasione di leggere direttamente e per intero alcuni testi capitali della tradizione filosofica, si fosse già misurato con alcune delle grandi questioni filosofiche che poi torneranno a riempire molte delle pagine del suo *Zibaldone*.

³¹⁴ Una conferma in questa direzione la si trova qualche pagina più avanti in *Zib.* 1359-60, all'interno di un pensiero che per molti versi prosegue quello qui analizzato: «La filosofia di Socrate poteva e potrà sempre non solo compatire, ma infinitam. Servire alla letteratura e poesia, e gioverà pur sempre agli uomini più dell'odierna (v. p. 1354), dalla quale non negherò che non possa ricevere qualche miglioramento, quasi accessorio, o quasi rifiorimento. Ma la filosofia di Locke, di Leibnizio ec. non potrà mai stare colla letteratura né colla vera poesia. La filosofia di Socrate partecipava assai della natura, ma questa nulla ne partecipa, ed è tutta ragione. Perciò né essa né la sua lingua è compatibile collo letteratura, a differenza della filosofia di Socrate e della di lei lingua. La qual filosofia è tale che tutti gli uomini un poco savi ne hanno sempre partecipato più o meno in tutti i tempi e nazioni, anche avanti Socrate. È una filosofia poco lontana da quello che la natura stessa insegna all'uomo sociale.»

2. I PUERILIA

Ancor prima della stesura delle *Dissertazioni*, già in una delle primissime composizioni poetiche risalente al 1810, la favola in versi *I Filosofi, e il Cane*,³¹⁵ Leopardi si mostra cosciente del fatto che gli argomenti utilizzati dai filosofi moderni avrebbero fatto «intimorire e Socrate, e Platone».³¹⁶ Il tema qui svolto è quello dell'anima delle bestie sul quale il giovane Giacomo tornerà in modo più analitico in una delle *Dissertazioni* composte l'anno successivo.³¹⁷ Tanto la *Favola* quanto la *Dissertazione*, anche se in modalità molto diverse, si interrogano sulla possibilità che anche le bestie abbiano un'anima e sulla sua natura, recuperando un *topos* di tutta la filosofia moderna, la nota *querelle sur l'âme des bêtes*.³¹⁸ I versi leopardiani sono una parafrasi di una omonima favola in prosa (*I Filosofi e il Cane*) letta ne *Il libro de' Fanciulli ovvero Idee Generali delle cose, nelle quali devono essere ammaestrati* (Venezia, Pompeati MDCCLXXIX). In questo volume, contenuto nella biblioteca paterna, alle pp. 145-174, si trova una «aggiunta delle dilettevoli Favolette scelte dal Sig. D. Giuseppe Manzoni ad uso dei fanciulli composte, e repplicate volte stampate». Maria Corti nell'Introduzione alle *Composizioni di Giacomo Leopardi per il saggio 1810*, trascrive la versione originale del testo al fine di «illustrare la tecnica della

³¹⁵ G. LEOPARDI, *Entro dipinta gabbia. Tutti gli scritti. Inediti, rari e editi 1809-1810*, a cura di M. Corti, Milano, Bompiani, 1971, p. 343-344 (d'ora in poi G. LEOPARDI, *Entro dipinta gabbia*, seguito da n. di p.); ma si veda anche G. LEOPARDI, *Il gallo silvestre e altri animali*, a cura di A. Prete e A. Aloisi, San Cesario di Lecce, Manni, 2010 in particolare cap. I, *La favola*. Si veda inoltre P. PAOLINI, *Gli animali nell'opera leopardiana in Leopardi e lo spettacolo della natura. Atti del Convegno Internazionale Napoli 17-19 dicembre 1998*, a cura di V. Placella, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 2000, pp. 275-312.

³¹⁶ G. LEOPARDI, *Entro dipinta gabbia*, p. 343.

³¹⁷ Si tratta della *Dissertazione Sopra l'anima delle bestie*, ora raccolta in *Dissertazioni*, pp. 78-98. La *querelle des bêtes* percorre l'intero corpus leopardiano, dalla Favola. I filosofi e il cane fino ai *Paralipomeni* (VII, 12-16)

³¹⁸ La *querelle des bêtes* percorre l'intero corpus leopardiano giungendo fino ai *Paralipomeni* (VII, 12-16). La questione aveva animato i dibattiti settecenteschi tanto che Venturi la definisce «il tipico problema dell'epoca», F. VENTURI, *Riformatori napoletani*, in *Illuministi italiani*, V, Milano-Napoli, R. Ricciardi, 1967, p. 9. La vicenda della pubblicazione avvenuta nel 1648 del libello che accese il dibattito, *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine* di Girolamo Rorario, è analizzata da S. GENSINI, «Linguaggio e anime 'bestiali' fra Cinque e Seicento», *Studi filosofici* (4) 25-26, 2002-2003, pp. 43-68 e poi approfondita in S. GENSINI, «Bruti o comunicatori? Modelli della mente e del linguaggio animale fra Cinque e Settecento», in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. Canone, II, Firenze, Olschki, 2007, pp. 193-221. Ma si veda anche *Animal loquens. Linguaggio e conoscenza degli animali non umani da Aristotele a Chomsky*, a cura di S. Gensini e M. Fusco, Roma, Carocci, 2010.

parafrasi e delle variazioni minime, ma per nulla disprezzabili, del ragazzo a questa data».³¹⁹

Dal confronto tra la versione in prosa e la trasposizione in versi emergono infatti interessanti differenze (non si deve però correre il rischio di attribuire una eccessiva originalità al testo di Leopardi che è comunque un esercizio di scuola): nella favola del Manzoni vengono citati espressamente Cartesio, Magalotti e Maupertius ai quali Leopardi non fa cenno, limitandosi a riportarne le dottrine solo per sommi capi come nell'originale. Giacomo nomina, invece, oltre a Socrate e Platone anche Cicerone, quali *auctoritates* antiche da opporre ai filosofi moderni; lo scontro si risolve però a tutto vantaggio di questi ultimi che non solo sono in grado di argomentare tanto sottilmente da intimorire Socrate e Platone ma «sembravan tanti nobili Oratori, / E si sapean difendere talmente, / che avuti Ciceron n'avria timori»³²⁰. Ma la diatriba svolta dalla «dotta compagnia»³²¹ viene presto interrotta dall'arrivo del Cane che, con effetto di *aprosdoketon*, invita i Filosofi a chiarirsi le idee sulla propria anima prima di preoccuparsi di quella delle bestie. Il tono satirico della favola è scoperto e invita a non attribuire eccessivo valore alla menzione dei filosofi antichi, che, a conti fatti, appare come un semplice cenno volto forse più dimostrare la capacità di variare il modello di partenza che non ad una vera intenzione di istituire un confronto e attribuire il premio per la più «sottile filosofia» ai moderni.³²²

Infatti quando svolgerà il medesimo tema all'interno della *Dissertazione*, in un luogo, dunque, deputato all'analisi, e in una modalità di esercizio ben più complessa, Leopardi si soffermerà sulle tesi di Cartesio, Magalotti e Maupertius per prenderne le distanze e mostrando poi di propendere per quella di Rousseau.

La chiamata in causa di Socrate, Platone ed Aristotele nella favola *I Filosofi, e il Cane*, pertanto, non deve apparire molto più che un vezzo erudito, una dimostrazione della propria capacità di muoversi già agilmente tra i grandi nomi della filosofia senza dover o voler poi di questi discutere le dottrine. Il giovanissimo Giacomo, infatti, sembra chiamarli in causa in qualità di personaggi prima ancora che di *auctoritates*, per mostrare quanto improprie

³¹⁹ G. LEOPARDI, *Entro dipinta gabbia*, p. 331.

³²⁰ *Ivi*, p. 343, vv. 25-27.

³²¹ *Ibidem*, v. 2.

³²² *Ibidem* v. 4.

risultino le loro presenze e quanto insufficienti le loro interpretazioni in una *pièce* in cui la parte dei protagonisti spetta ormai ai filosofi moderni.

La medesima modalità di citazione è riscontrabile anche in un altro componimento la cui stesura risale allo stesso anno della versificazione della favola, *Al suo diletto Genitore dopo due mesi di studj filosofici* datata "Recanati 30. Giugno 1810." Si tratta di un puro esercizio di scuola in cui, attraverso una metafora, la filosofia viene paragonata ad un «sassoso monte» sulla cui cima siede «altera» la Ragione. È questo il luogo in cui «in man recando le sapienti carte / I rigidi Filosofi accorser d'ogni parte», il monte «su' cui salì Platone, su' cui Socrate acese». A questa stessa altezza devono salire ora i moderni filosofi «a temprare il barbaro, crudo rigor del fato!». Non tutti tra quelli che tentano di ascendere sono però ben accetti dalla Ragione che, «in aria minacciosa», molti «scacciò da se». ³²³ Molti tra quelli che desiderano ottenere il nome di Filosofi e la gloria che ne deriva «ond'esser sembrano d'alto saper profondo / con empie, inique massime corromper fanno il mondo». A causa della diffusione delle loro false dottrine la Ragione è destinata a rimanere «ottenebrata, e avvolta». Perché trionfi sul buio e possa brillare, la luce della Ragione deve allearsi con la Filosofia e la Religione, unite in una comune lotta dietro il vessillo della Verità: «Così potesse alfine Filosofia scacciare / l'empie seguaci turbe, e i chiari rai vibrare: / Per cui Ration nel trono sublime un dì si assida, / La Religion si avvivi, giubili il mondo, e rida».

Più che individuare in questi versi echi che si risentiranno poi nella *Ginestra*, come pure è stato fatto, ³²⁴ si possono forse estrapolare elementi utili a

³²³ È forse degno di nota che la personificazione della Ragione realizzata in questo componimento puerile presenti qualche pur vaga similarità con la personificazione della Natura nel Dialogo della Natura e di un Islandese, tanto più se si considera che a separare i due scritti leopardiani sono anni di riflessioni in cui Natura e Ragione divengono sempre più chiaramente due poli opposti e assolutamente inconciliabili.

³²⁴ «Una ragione che dirada la nebbia, sgombra le nubi, fuga le tenebre, rischiarà, illumina, come la logica che dirigiva la mente nella conoscenza della verità: ecco "pedagogica" socratica di una ragione che dirige a scoprire e a raggiungere la verità. Ci sembra che debba già cercarsi in questo bilancio provvisorio steso da Giacomo dopo appena due mesi di studi filosofici la genesi di quel rapporto tra le tenebre e la luce, rintracciabile poi dallo *Zibaldone* fino alla *Ginestra*» L. MARTELLINI, *Genesi del pensiero filosofico leopardiano ovvero le 'Dissertazioni filosofiche' (1811-1812)*, in *Leopardi poeta e pensatore/Dichter und denker*, a cura di S. Neumeister e R. Sirri, Napoli, Alfredo Guida, 1997, p. Per quanto suggestiva, la lettura di queste prime prove poetiche puerili volta a individuarvi schemi e stilemi caratteristici della futura poesia leopardiana e, tanto più, dell'ultima, rischiano di attribuire a questa fase ancora incipiente degli studi filosofici di Giacomo, una consapevolezza che pure sarà raggiunta in giovanissima

comprendere meglio come si sia realizzata la primissima formazione filosofica di Leopardi che, almeno a questo stadio, doveva essere incardinata all'interno di rigidi, e forse troppo riduttivi, schemi esegetici. Se guardate da questo punto d'osservazione, le *Dissertazioni* degli anni 1811-1812 ci appariranno un prodotto già maturo per quanto privo di una vera rielaborazione dei materiali di partenza. Esse, infatti, rispetto ai tentativi di versificazione appena esplorati, mostrano una maggiore capacità di muoversi in modo problematico e non così rigido tra diverse dottrine, sebbene conosciute per lo più solo per via indiretta; mostrano altresì una volontà di prendere una posizione rispetto alle principali questioni della filosofia che è del tutto estranea all'adeguamento su posizioni consolidate, codificate e attese che i versi puerili testimoniano. Non bisogna dimenticare, però, che le differenze qui considerate dipendono in gran parte anche dalla tipologia di composizione: la *Dissertazione* per sua natura offre lo spazio alla discussione mentre il testo del 1810 *Al suo diletto genitore*, come si è già avuto modo di rilevare, non è altro che un componimento d'occasione. Il giovanissimo Giacomo vuole mostrare al padre (con una sorta di *captatio benevolentiae*) di sapersi muovere nella direzione che Monaldo stesso gli ha indicato: la Filosofia intesa come culto per la Ragione che rischiarava e che, se utilizzata entro i limiti consentiti dalla Religione, diviene unica via per giungere alla Verità. Quanto sembrano lontani gli anni dello *Zibaldone*! E quanto sono vicini invece. Presto infatti, questa «educazione retorica di tipo tardo-settecentesco latamente gesuitica (...) fortemente

età, ma che forse andrà accostata alle dissertazioni filosofiche e agli scritti eruditi e non anche ai puerilia in cui, semmai, si evincono le tracce di un apprendistato poetico più che filosofico. Valida guida nella lettura di questi testi appaiono le (ancora validissime) parole del Binni: «gli stessi inizi del precocissimo geniale fanciullo consolidati nella produzione dei «puerili» (i versi e le prose composti fra il 1809 e 1812) si presentano ad un lettore non sprovveduto come una forma di apprendistato letterario-scolastico non certo sopravvalutabile per i suoi risultati (tanto che il Leopardi poi li trascurò rispetto all'inizio della sua personale attività letteraria-poetica da lui segnata nel 1816), ma certo anche assai significativi a segnare le primissime basi di partenza della sua esperienza e i primi accenti di un ingenuo, ma sincero entusiasmo morale, intellettuale, fantastico, tanto più chiaro e percepibile di ogni precisa identificazione di un incunabolo del gusto idillico sottilmente ricercato nel privilegio di certe note paesistiche enucleate dal contesto intero di quella varia «esercitazione» scrittoria, pur tutt'altro che anonima. » W. BINNI, *La protesta di Leopardi*, Firenze, Sansoni, 1982, pp. 17-18. Un discorso a parte meritano le *Dissertazioni filosofiche*, di cui dovremmo occuparci a breve, che costituiscono per Giacomo il primo vero banco di prova per misurarsi con alcune questioni della massima importanza e sulle quali, effettivamente, tornerà a riflettere a più riprese in futuro, ragion per cui sarebbe forse il caso di scorporarle dai *Puerilia* e di considerarle già nell'orbita dei successivi scritti eruditi.

influenzata appunto dal padre e dalle sue idealità cattoliche e reazionarie»³²⁵ esploderà dentro lo “scartafaccio” leopardiano.³²⁶ Di queste sicure costruzioni non rimarranno che resti.

L'aspetto che appare forse più interessante è che Socrate e Platone, in quanto massimi rappresentanti della filosofia, sono qui inseriti nel medesimo orizzonte entro cui si muove la religione, un orizzonte rischiarato, per di più, dalla luce della ragione. Se si considera che a questi stessi anni risalgono i componimenti sulla morte di Ettore o di Saul e le tragedie *Pompeo in Egitto* e *La virtù indiana*, non si avrà difficoltà a identificare questo orizzonte con una certa configurazione dell'antico come spazio delle illusioni e dunque dell'eroismo; uno spazio entro il quale sembra però trovare ancora posto la Ragione e in cui 'la Verità', non ancora tramutasi in 'vero', ha una connotazione positiva. All'interno di un simile quadro la virtù, da inseguire con speranza, si colloca nel punto di congiunzione tra la fede cattolica, l'eroismo classico e la sincera fiducia nella Ragione.

Il contesto qui delineato, che è quello entro cui maturano anche le *Dissertazioni filosofiche*, appare fortemente polarizzato: la filosofia antica viene unita alla religione e diviene anzi la ragione della religione. Quale paladino della lotta contro la filosofia moderna che si era resa colpevole di aver creato una scissione e una frattura apparentemente incolmabile tra religione e ragione, viene scelto Aristotele. Il suo sistema razionalista ben si presta ad un tale utilizzo. Del resto Aristotele molto più di Platone aveva attraversato l'intero arco di sviluppo dell'Occidente.

In questa fase incipiente della formazione filosofica di Leopardi la figura di Platone rimane ancora per lo più celata dall'ombra ingombrante di Aristotele, il cui sistema diviene simbolo di quella sintesi suprema tra Filosofia, Religione e Ragione che Leopardi celebra nel componimento dedicato al padre Monaldo. Perché Platone assuma, agli occhi di Leopardi, i tratti di un feroce e ambiguo antagonista bisognerà attendere ancora un decennio.

³²⁵ Ivi, p. 18.

³²⁶ Leopardi, com'è noto, in una lettera all'editore Antonio Fortunato Stella del 22 novembre 1826 (*Epist.*, n. 1021, vol. II, p. 1268), definisce lo *Zibaldone* «immenso volume ms. o scartafaccio».

3. LE DISSERTAZIONI FILOSOFICHE

Le *Dissertazioni*, sebbene non possano essere considerate una tappa nell'evoluzione del pensiero leopardiano in quanto presentano dei risultati che in larga parte sono il frutto di parafrasi, sintesi o rielaborazioni di manuali scolastici,³²⁷ danno la misura delle questioni filosofiche che Leopardi era stato abituato ad affrontare fin da bambino. In tal senso esse fungono da preludio per qualsiasi descrizione diacronica dello sviluppo del pensiero leopardiano e, dunque, anche dell'analisi che si intende svolgere in questo lavoro.

È proprio la natura derivativa di questi testi, il loro essere strettamente dipendenti da fonti di mediazione e rielaborazione settecentesche, per lo più assimilabili al filtro apologetico, a renderli un documento imprescindibile per ricostruire le modalità del primo incontro di Leopardi con la filosofia greca e, nello specifico, con Platone.

Le *Dissertazioni* sono, infatti, il luogo primo in cui compare una specifica caratterizzazione di Platone e della sua filosofia descritta secondo gli stilemi e le formule trovate nei manuali scolastici, dunque in pieno accordo col filtro apologetico. Tramite quest'ultimo Leopardi viene a contatto, forse per la prima volta, con un'operazione interpretativa che a partire dai primi dell'ottocento assumerà ben altre dimensioni: la trasformazione di Platone in filosofo spiritualista. Tuttavia, sebbene già gli apologeti avessero tentato un'assimilazione di Platone alla causa cristiana e se ne fossero serviti come scudo contro il materialismo, a farla da padrone nei loro testi è ancora il razionalista Aristotele. A questo filosofo molto più che a Platone il cattolicesimo illuministico-reazionario di cui si era imbevuto prima Monaldo e poi Giacomo assegnava il primato.³²⁸ Se si considera la natura dei manuali e dei trattati studiati da Leopardi nella prima giovinezza, di cui le *Dissertazioni* costituiscono un pressochè fedele specchio, si comprende perché fosse ritenuto più utile Aristotele per opporsi con la ragione alla ragione. La

³²⁷ Per le modalità di utilizzo delle fonti registrabili nelle *Dissertazioni* cfr. T. CRIVELLI, *Introduzione*, in *Dissertazioni*, pp. 8-15.

³²⁸ La pervasività della tradizione aristotelica registrabile in ogni campo del sapere rende difficile qualsiasi tentativo di definizione della funzione che questo filosofo può aver svolto nella formazione leopardiana. Una tale difficoltà è destinata ad accrescersi se si considera che tanto la formazione di Monaldo quanto quella di Giacomo furono improntate sui precetti della *Ratio studiorum gesuitica* impregnata di pensiero aristotelico; su questo si veda *I gesuiti e la Ratio studiorum*, a cura di M. Hinz, R. Righi, D. Zardin, Roma, Bulzoni, 2004.

preoccupazione degli apologeti era infatti quella di dimostrare false le dottrine dei moderni filosofi affidandosi ad un'antica *auctoritas* che, letta attraverso il filtro della filosofia Scolastica, aveva ricevuto la benedizione cristiana. Anche Platone era stato consacrato e assorbito dal cattolicesimo per il tramite del neoplatonismo ma questo non si rivela utile tanto quanto l'aristotelismo nello scontro con i moderni ideologi.

3.1 La *Dissertazione sopra la felicità*

L'unica tra le *Dissertazioni* in cui viene discussa in modo esplicito una tesi di Platone è quella *Sopra la felicità*, la prima delle *Dissertazioni morali*. Il modo in cui viene svolto il tema rivela la duplice matrice degli studi leopardiani in questa fase giovanile: l'una quella illuministica, che aveva posto la felicità al centro dell'universo tanto filosofico quanto politico, l'altra quella antica dalla quale questo scritto dipende soprattutto per la connessione del concetto di felicità al piano etico. Tutti i grandi sistemi dell'antichità si erano interrogati su che cosa fosse la felicità proponendo di volta in volta vie diverse per raggiungerla. Leopardi le ripercorre mostrando di conoscere tutte le alternative fondamentali sebbene ad un livello ancora solo scolastico. Anche se tanto il tema della felicità quanto la suddivisione dei vari tipi di beni fossero stati oggetto d'analisi del I libro dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, la fonte dalla quale Leopardi dipende, per la struttura di questa e di tutte le altre *Dissertazioni morali*, è, ancora una volta, un testo settecentesco: *La Filosofia morale secondo l'opinione dei Peripatetici* (Venezia, 1763) di Francesco Maria Zanotti. In particolare l'ipotesto per la costruzione della *Dissertazione sopra la felicità* andrà cercato nella prima parte dell'opera di Zanotti, intitolata appunto *Della Felicità* (pp. 16-34).³²⁹ Rispetto alla struttura del trattato settecentesco Leopardi fa poche variazioni, rubricabili per lo più sotto la tendenza a introdurre esempi spesso tratti dalla *Storia Romana* del Rollin. L'*incipit* stesso della *Dissertazione*, «l'uomo non sembra esser nato, che per la Felicità»³³⁰ riproduce il titolo del cap. I dell'opera di Zanotti *Come dicasi la felicità essere il*

³²⁹ *Dissertazioni*, p. 237.

³³⁰ *ivi*, p. 239.

fine ultimo. Dopo aver svolto brevemente questo tema (parr. 1-6), Leopardi espone diverse teorie filosofiche, talune per confutarle, altre per discuterle e, infine, per accoglierle. Ma la costruzione di tutta la struttura della *Dissertazione* è esemplata su quella del trattato di Zanotti. Proprio come la sua fonte, infatti, nell'esposizione delle dottrine il giovane Giacomo non segue un ordine cronologico ma piuttosto logico-argomentativo che conduce, in conclusione, a mostrare le ragioni della predilezione per i fondamenti dell'etica aristotelica. Per prima, infatti, viene affrontata e confutata la tesi epicurea che identifica la felicità con il piacere,³³¹ viene poi discussa la dottrina degli stoici che identifica invece la felicità con la virtù³³² e, solo in seguito, la teoria platonica della contemplazione dell'Idea del bene quale apice sommo della felicità.³³³

Più magnifica, sebbene non meno falsa delle precedenti si è l'ipotesi di Platone per intender la quale fa di mestieri rimontar più alto. Platone, il quale s'immaginava, che le nostre anime avessero esistito prima della loro congiunzione col corpo supponeva, che queste anime avessero contemplate, e vedute assai davvicino le idee del buono, del bello, del giusto, dell'onesto ec. ed avessero apprese tutte le scienze, che quasi del tutto furon poste da esse in dimenticanza nel momento della loro unione coi corpi. E qui fa d'uopo avvertire che Platone supponea che l'idee astratte delle cose, come quelle del bello, del buono etc. esistessero ancora fuor dell'anime nostre, e fossero immutabili eterne e assolutamente necessarie, il che è certamente ammissibile qualora si considerino queste idee come esistenti nella mente Divina della qual cosa parlasi assai diffusamente da' Metafisici nell'ontologia. Ora considerando Platone la bellezza, e grandezza di queste idee affermò, che l'uomo qualora avesse nel corso di sua vita rettamente operato conseguirebbe dopo morte il bene secondo il suo parere inestimabile di appressarsi di nuovo all'idea della bontà, e che considerandola, e come immergendosi nella contemplazione della medesima sarebbe perfettamente felice. Questo genere di ultimo fine non è certamente ammissibile, giacché se la felicità non fosse posta, che nella contemplazione di un'idea l'uomo dovrebbe in ogni sua azione tendere a conseguirla eppure tutto l'opposto ci persuade l'interno testimonio della propria conoscenza. Laonde la contemplazione di queste idee non può chiamarsi il fine delle operazioni dell'uomo, e per conseguenza la felicità non è posta solamente nella contemplazione sopradetta.³³⁴

³³¹ Corrispondente al cap. III di Zanotti, *La felicità non è posta nel solo piacere*.

³³² Corrispondente al cap. IV di Zanotti, *La felicità non è posta nella sola virtù*.

³³³ Corrispondente al cap. V di Zanotti, *Come dicasi la felicità esser posta nella contemplazione d'un'idea*.

³³⁴ *Dissertazioni*, pp. 242-243.

A questo passo segue l'inserzione di due episodi attinti dalla storia antica, uno relativo a Giulio Cesare e l'altro a Milziade. Si tratta di una glossa leopardiana che non trova alcuna rispondenza nella *Filosofia morale* di Zanotti e che la dice lunga sull'*habitus* tutto settecentesco del giovane Giacomo di utilizzare l'antichità alla stregua di un vasto collettore di *exempla* che fossero in grado di suggerire e tratteggiare i connotati e i lineamenti di un alto profilo morale. Questa che è certo l'intromissione più vistosa rispetto alla trattazione della teoria platonica svolta nella fonte individuata, tuttavia non è l'unica; anche altrove, infatti, leggendo in parallelo il testo di Zanotti e la *Dissertazione* leopardiana è possibile registrare altre variazioni significative. L'analisi di queste ultime permette forse di illuminare degli aspetti della ricezione di Platone nel nostro autore in una specifica fase della sua formazione.

In primis va segnalata una precisazione introdotta da Leopardi e volta a giustificare l'ammissibilità della dottrina platonica delle idee attraverso l'esistenza di Dio.³³⁵

Oggetto della discussione è la tesi per cui esistono idee astratte delle cose quali il bello, il buono fuori dell'anima dell'uomo e pertanto "immutabili", "eterne" e "assolutamente necessarie".³³⁶ Mentre Zanotti si limita a riferire, in estrema sintesi, quanto la dottrina platonica afferma su questo punto (*Felicità* par. 24), Leopardi aggiunge che supporre l'esistenza di idee astratte «è certamente ammissibile qualora si considerino queste idee come esistenti nella mente Divina della qual cosa parlasi assai diffusamente da' Metafisici nell'ontologia».³³⁷ La clausola mostra l'esigenza di giustificare il sistema delle idee platonico attraverso l'esistenza di Dio: è solo dando per certa l'esistenza dell'uno che potrà dirsi possibile l'esistenza di un'idea assoluta, eterna e necessaria al di fuori dell'anima dell'uomo. Essa infatti non può essere

³³⁵ Questo stesso schema di interdipendenza tra idee di Platone ed esistenza di Dio tornerà nello *Zibaldone* dove verrà affrontato a più riprese e troverà un'icastica sintesi nell'affermazione «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» (Zib. 1463). Ma su questo pensiero si tornerà oltre, basti ora notar come taluni nessi costruiti fin dai primissimi studi e influenzati da questi e dall'impostazione cattolica tornino poi ossessivamente all'interno dello *Zibaldone* come questioni ma anche come schemi e categorie interpretative nelle quali Leopardi si sente imbrigliato e dalle quali cerca disperatamente una via di fuga.

³³⁶ Questi stessi termini torneranno a più riprese nello *Zibaldone* in relazione alle idee.

³³⁷ *Dissertazioni*, p. 243.

nell'uomo finito e limitato ma può sussistere solo nella mente di Dio che dell'idea possiede gli stessi attributi. Nella *Dissertazione*, dunque, sebbene ancora su un piano di stretta dipendenza da una fonte, cominciano a intravedersi primi spunti di rielaborazione di una questione che avrà grande spazio all'interno dello *Zibaldone*.

Un altro momento della trattazione sulle idee di Platone in cui la rielaborazione leopardiana si fa più scoperta, è relativo alla confutazione aristotelica dell'idea astratta della bontà.

Zanotti, dopo aver fatto una breve digressione sull'eternità dell'anima aggiunge che attraverso questa via «Platone levò la felicità da questa vita e trasferilla (sic!) ad un'altra, facendola consistere nella contemplazione d'un'idea» e aggiunge poi che «né altra cosa più nobile né più magnifica sia stata mai detta in filosofia».³³⁸ Zanotti peraltro non considera l'opinione di Platone troppo distante da quella di Aristotele che esporrà nel capitolo successivo, mostrando di condividerla. E non usa argomenti propri per confutare la teoria platonica limitandosi a riportare l'argomento che Aristotele aveva utilizzato contro l'idea del bene.³³⁹ Leopardi, invece, prova a confutare l'identificazione istituita da Platone tra contemplazione dell'idea e ultimo fine dell'uomo e la coincidenza che ne deriva tra contemplazione dell'idea e felicità: se infatti la felicità fosse posta nella contemplazione dell'idea, l'uomo dovrebbe tendere in ogni modo a conseguirla «eppure tutto l'opposto ci persuade l'interno testimonio della propria conoscenza».³⁴⁰ A conferma di questa tesi introduce i due esempi storici di Cesare e Milziade già menzionati e poi, per rafforzare la confutazione della tesi platonica, torna su quanto detto cercando di amplificarne la plausibilità con un argomento *e contrario*:

³³⁸ La filosofia morale secondo l'opinione dei peripatetici ridotta in compendio dal signor Francesco Maria Zanotti, Venezia, Novelli, 1763, pp. 22-25. Qui è altrove cito l'opera di Zanotti da questa edizione che, giusta la lezione del Catalogo della Biblioteca Leopardi è quella di cui si servì Giacomo per la stesura delle *Dissertazioni* (d'ora in poi abbrevio il titolo in F. M. ZANOTTI, *Filosofia morale*).

³³⁹ «Acciocchè si desse l'idea astratta della bontà bisognerebbe che tutte le cose che noi diciamo buone, avesser comune non solo il nome, ma anche una certa forma di bontà che fosse in tutte la medesima; poiché questa forma tratta fuori e svelta, per così dire, dalle cose singolari, sarebbe appunto l'idea della bontà. Ora quante cose diciamo buone, le quali però niente hanno di comune se non il nome? Chi dirà essere la medesima forma di bontà nella virtù e nel cibo, benchè buoni si dicano e l'uno e l'altra? Così argomentava Aristotele molto sottilmente contra il suo maestro» F. M. ZANOTTI, *Filosofia morale*, cap. V, pp. 24-25.

³⁴⁰ *Dissertazioni*, p. 243.

Come poi affermarsi potrà che la felicità non sia posta, che nella contemplazione d'un'idea mentre gli uomini a tutt'altra tendono nelle loro operazioni? Né qui si ricerca quale esser debba l'ultimo fine delle umane azioni, ed in che sia posta quella felicità, che l'uomo ricercar dee nell'operare, ma quale realmente sia il fine delle azioni umane, ed a che tendano gli uomini in qualsivoglia loro operazione. Che se nel contrario aspetto si riguardi la Platonica ipotesi ella è certamente consentanea in gran parte, a quanto insegnato ci viene nella Cattolica Fede, la quale ci ammaestra, che l'unica vera felicità dell'uomo non è posta, che nel conseguimento dell'eterna Vita, e che tutte le altre sorte di felicità non sono, che chimere, il che però non toglie, che l'uomo non tenda nelle sue azioni ancora al conseguimento di queste. È dunque da ricercarsi il fine delle umane azioni, e questo è ciò, che assai chiaramente vien mostrato da Aristotele Filosofo di Stagira.³⁴¹

La linea argomentativa qui introdotta lo porta inevitabilmente ad affrontare un tema di cui, già a questa altezza cronologica, Leopardi si mostra perfettamente consapevole: la coincidenza tra la «Platonica ipotesi» e la «Cattolica Fede». Il trasferimento e la limitazione della felicità alla sola vita eterna sovrappone a tal punto il platonismo al cristianesimo che Leopardi si preoccupa, in questa sede, confutando l'uno di salvare l'altro. Il principio della morale platonica per cui «l'uomo qualora avesse nel corso della vita rettamente operato conseguirebbe dopo la morte il bene secondo il suo parere inestimabile» sembra a Leopardi troppo vicino ai precetti cristiani; inoltre la deduzione, tutta leopardiana, per cui un'idea che abbia i caratteri dell'eternità, della necessità e dell'assolutezza non possa esistere se non nella mente di Dio implica un accostamento che rimarrà inscindibile anche nello *Zibaldone* e che, ramificandosi tanto in direzione ontologica che etica, sarà all'origine di una serie di questioni di non facile soluzione.

Per rimanere legati al solo tema della felicità, gli sviluppi dell'elaborazione teorica impostata nella *Dissertazione* possono essere cercati e trovati in molte pagine dello *Zibaldone*.³⁴² In particolare sono alcuni pensieri del settembre del

³⁴¹ Ivi, pp. 244-5.

³⁴² Per una più completa e sistematica analisi semantica del lemma felicità in Leopardi e per gli sviluppi di questo concetto non solo nello *Zibaldone* rimando a G. PUZZO, *La semantica leopardiana della felicità (I). Una riscrittura della tradizione aristotelica*, in *Otto/Novecento*, 2, 2017, pp. 5-41; per quanto riguarda invece il rapporto di Leopardi con il concetto di felicità degli antichi e in particolare degli epicurei rimando a G. SCHIAVON, *Felicità antica e infelicità moderna. L'epicureismo e Leopardi*, Milano, Albo versorio, 2015.

'23 a mostrare la più diretta discendenza dallo scritto giovanile fin qui analizzato. Tutta la lunga riflessione svolta in *Zib.* 3497-3509 (datata 23 settembre 1823) torna sul discorso avviato nella *Dissertazione* per rovesciarne quasi punto per punto gli assunti di fondo.³⁴³ A partire dalla constatazione dell'inermità delle «speranze che dà all'uomo il Cristianesimo», «pur troppo poco atte a consolare l'infelice e il travagliato in questo mondo» (*Zib.* 3497), Leopardi si sofferma sull'impossibilità di «una felicità grandissima e somma ed intiera».³⁴⁴ Una tale forma di felicità infatti non potrebbe essere né compresa, né immaginata e neppure concepita dall'uomo. L'ignoranza e la conseguente impossibilità di definire cosa sia la felicità sono destinate a perdurare fino alla morte. L'unica consapevolezza ammessa consiste nel fatto che l'uomo sa che la felicità è «di natura affatto diversa ed aliena da quella che in questo mondo ei desidera, da quella che quaggiù gli è negata, da quella il cui desiderio e la cui privazione forma il soggetto e la causa della sua infelicità» (*Zib.* 3497). Ciò, però, non può in alcun modo giustificare la creazione di un mondo altro nel quale collocare una felicità impossibile in questo mondo:

La felicità che l'uomo naturalmente desidera è una felicità temporale, una felicità materiale, e da essere sperimentata dai sensi o da questo nostro animo tal qual egli è presentemente e qual noi lo sentiamo; una felicità insomma di questa vita e di questa esistenza, non di un'altra vita e di un'altra esistenza che noi sappiamo dover essere affatto da questa diversa, e non sappiamo in niun modo concepire di che qualità sia per essere. La felicità è la perfezione e il fine dell'esistenza. Noi desideriamo di esser felici perocchè esistiamo. Così chiunque vive. È chiaro adunque che noi desideriamo di esser felici, non comunque si voglia, ma felici secondo il modo nel quale infatti esistiamo. È chiaro che la nostra esistenza desidera la perfezione e il fin suo, non già di un'altra esistenza, e questa a lei inconcepibile. (*Zib.* 3498)

³⁴³ Su queste pagine zibaldoniane legate dai commentatori al *Dialogo di Plotino e di Porfirio* saranno richiamate in causa nell'ultimo capitolo specificamente dedicato a questa operetta.

³⁴⁴ Sottolineo ora solo cursoriamente, rimandando l'analisi più dettagliata alle pagine dedicate alla presenza di Platone nello *Zibaldone*, che la lunga riflessione sulla felicità di cui qui si è richiamato solo l'inizio si inserisce nel manoscritto subito dopo delle pagine in cui a partire dal significato del termine *Nympha* riletto attraverso il Forcellini, Leopardi ha occasione di citare un passo del *Simposio* di Platone, si tratta di *Zib.* 3494-97, (la citazione dall'ed. Ast del *Convito* in *Zib.* 3496). Dunque, appare interessante quanto meno notare che talune riflessioni dello *Zibaldone* legate a dei nuclei di pensiero appartenenti alla galassia Platone fin dai tempi delle *Dissertazioni*, co-occorrano, per così dire, con pagine in cui Platone è esplicitamente citato e come in questo passo specifico certamente presente a Leopardi impegnato prima in letture sistematiche e poi in riletture parziali almeno di alcuni dialoghi.

Leopardi torna all'assunto da cui, sulla scorta di Zanotti (e dunque in modo indiretto di Aristotele), era partito nella *Dissertazione giovanile*: «la felicità è la perfezione e il fine dell'esistenza» dichiara infatti in questa pagina dello *Zibaldone*. Ma lega indissolubilmente e, ora, non più seguendo la linea argomentativa di un qualche manuale o trattato settecentesco, la felicità alla nostra esistenza.

La nostra esistenza desidera dunque la sua propria felicità; chè desiderando quella di un'altra esistenza, ancorchè ella in questa s'avesse poi a tramutare, desidererebbe, si può dire, una felicità non propria ma altrui, ed avrebbe per ultimo e vero fine non se stessa, ma altrui, il che è essenzialmente impossibile a qualsivoglia Essere in qualsivoglia operazione o inclinazione o pensiero ec. Laonde la felicità che l'uomo desidera è necessariamente una felicità conveniente e propria al suo presente modo di esistere, e della quale sia capace la sua presente esistenza. Né egli può mai lasciar di desiderar questa felicità per niuna ragione, né per niuna ragione può mai desiderar altra felicità che questa. E non è più possibile che l'uomo mortale desideri veramente la felicità de' Beati, di quello che il cavallo la felicità dell'uomo, o la pianta quella dell'animale; di quel che l'animale erbivoro invidii al carnivoro o la sua natura, o la carne di cui lo vegga cibarsi, all'uomo il piacere degli studi e delle cognizioni, piacere che l'animale non può concepire né che possa esser piacere, né come, né qual piacere sia; e così discorrendo. (*Zib.* 3498-99)

La confutazione dell'«ipotesi di Platone» riportata nella *Dissertazione* assume a questo punto una forma più articolata, fondata com'è su basi filosoficamente più solide. Non è possibile collocare la felicità nel mondo delle idee e farla coincidere con la contemplazione dell'idea del bello, non solo perché questo significherebbe che la nostra esistenza desidererebbe una felicità di un'altra esistenza e non la sua propria, ma presupporrebbe anche l'esistenza di una felicità assoluta. Ma il fatto che ogni specie vivente desidera una felicità diversa e, per così dire, a sua misura, dimostra il contrario. Peraltro, poiché nessuno ha mai provato la felicità, nessuno è in grado di definirla. Se invece la felicità fosse un'idea saremmo in grado di definirla:

Le idee sono per lo più definibili, ma i sentimenti quasi mai; quelle si possono bene e chiaramente e distintamente comprendere ed abbracciare e precisar col pensiero, questi assai di rado o non mai. Ma ciò non ostante, sì l'animale che l'uomo sa bene e comprende, o certo sente, che la felicità ch'ei desidera è cosa

terrena. Quell'infinito medesimo a cui tende il nostro spirito (e in qual modo e perché, s'è dichiarato altrove), quel medesimo è un infinito terreno, bench'ei non possa aver luogo quaggiù, altro che confusamente nell'immaginazione e nel pensiero, o nel semplice desiderio ed appetito de' viventi. Oltre di ciò niuno è che viva senz'alcun desiderio determinato e chiaro e definibilissimo, negativo o positivo, nel conseguimento [3501] del quale o di più d'uno di loro, ei ripone sempre o espressamente o confusamente, benchè pur sempre per errore, la sua felicità e 'l suo ben essere. (*Zib.* 3500-3501)

Tuttavia la più compiuta confutazione della teoria platonica presentata nella *Dissertazione* si registra qualche anno più tardi in un pensiero dell'11 marzo 1826:³⁴⁵

L'uomo tende ad un fine principale e unico. Ogni suo atto volontario o di pensiero o d'opera è indirizzato a questo fine. Questo fine è dunque il sommo bene. E questo sommo bene che è? Certamente la felicità. Sin qui tutti i filosofi sono d'accordo, antichi e moderni. Ma che è, ed in che consiste, e di che natura è la felicità conveniente e propria alla natura dell'uomo, desiderata sommamente e supremamente, anzi per verità unicamente, dall'uomo, cercata e procacciata continuamente dall'uomo? Che cos'è per conseguenza il sommo bene dell'uomo, il fine dell'uomo? Qui non v'è setta, non v'è filosofo, né tra gli antichi né tra i moderni, che non discordi dagli altri. Sonovi alcuni che si maravigliano di tanta discordia dei filosofi in questo punto, dopo tanta loro concordia nel rimanente. Ma che maraviglia? Come trovare, come determinare, quello che non esiste, che non ha natura né essenza alcuna, ch'è un ente di ragione? Il fine dell'uomo, il sommo suo bene, la sua felicità, non esistono, benchè per natura dell'uomo sieno il necessario fine dell'uomo. Ecco spiegate le famose controversie intorno al sommo bene. Il sommo bene è voluto, desiderato, cercato di necessità, e ciò sempre e sommamente anzi unicamente, dall'uomo; ma egli nel volerlo, cercarlo, desiderarlo, non ha mai saputo né mai saprà che cosa esso sia (le dette controversie medesime ne sono prova); e ciò perché il suo sommo bene non esiste in niun modo. Il fine della natura dell'uomo esisterà forse in natura. Ma bisogna ben distinguerlo dal fine cercato [4169] dalla natura dell'uomo. Questo fine non esiste in natura, e non può esistere per natura. E questo discorso debbe estendersi al sommo bene di tutti gli animali e viventi (*Zib.* 4168-9)³⁴⁶

³⁴⁵ Leopardi è a Bologna e ha già scritto il *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*, tradotto il *Manuale di Epitteto*; di lì a pochi giorni reciterà l'epistola *Al conte Carlo Pepoli* all'Accademia dei Felsinei, cfr. su questo la lettera al fratello Carlo del 4 aprile 1826.

³⁴⁶ Questo pensiero si richiama a quello di *Zib.* 4137 che a sua volta continua una riflessione svolta in *Zib.* 4134 che non si analizzano in questa sede perché esulano dall'analisi che si sta svolgendo.

La riflessione si apre con la constatazione, riconosciuta da tutti i filosofi, antichi e moderni, che il fine principale dell'uomo è il sommo bene e che questo si identifichi con la felicità. Fin qui Leopardi replica, in estrema sintesi, l'oggetto della giovanile *Dissertazione*, tramutando ora, però, il concetto di idea della bontà platonica in quello di sommo bene. Ma ancora una volta, come nella riflessione del settembre del '23 precedentemente analizzata, Leopardi si interroga sulla natura della felicità «conveniente e propria dell'uomo». Una tale definizione ricorda quella utilizzata nella *Dissertazione* per descrivere cosa sia la felicità per Aristotele:

Egli afferma adunque, che la felicità civile, ossia di un uomo, che vive nel consorzio de' suoi simili è posta nella somma di tutti i beni, che si *convengono* alla natura dell'uomo³⁴⁷

Ma mentre nella *Dissertazione* commentava una tale affermazione dicendo «nulla di più facile a dimostrarsi»³⁴⁸ e riproducendo in sostanza l'argomentazione dello Zanotti giungeva a convenire con l'assunto primo dell'etica aristotelica, nel '26 recide ogni possibilità di definizione della felicità. Conferma così non solo che l'identificazione della felicità con la contemplazione dell'idea della bontà, il sommo bene di matrice platonica, è indimostrabile ma nega credito anche alla tesi aristotelica. Tanto nell'uno quanto nell'altro filosofo trova insussistente il metodo che porta alla definizione dimostrando che, nel caso della felicità, anche il solo presupposto di poter pervenire ad una definizione è sbagliato.

In questi pensieri, scritti oltre dieci anni dopo le *Dissertazioni*, giungono dunque a maturazione semi già gettati nel corso della prima formazione che, tuttavia, solo ora, e in particolare all'interno dello *Zibaldone*, cioè di una scrittura privata, Leopardi è libero di rielaborare fino alle estreme conseguenze inserendoli in un orizzonte e in un sistema più ampi e compiuti. Non occorre ricordare qui che le *Dissertazioni* sono un esercizio svolto sotto la sorveglianza e la supervisione del padre Monaldo e del maestro don Sebastiano Sanchini. L'aspetto interessante ricavabile da questi scritti giovanili non deve essere cercato perciò negli spunti di rielaborazione che potevano, ed evidentemente dovevano, essere marginali e che nascono probabilmente più

³⁴⁷ *Dissertazioni*, p. 211 (il corsivo è mio).

³⁴⁸ *Ibidem*.

dal desiderio erudito di mostrare la propria capacità di argomentare, anche su temi fondamentali, che non da convinzioni consolidate. Risulta invece più proficua una ricerca, all'interno di questi scritti, di alcuni schemi, di talune categorie interpretative e, in taluni casi, finanche di un insieme di lemmi, destinati a cristallizzarsi nella mente leopardiana, al fine di misurarne poi la resistenza sulla lunga durata per scoprire se e come, in anni più maturi, all'interno dello *Zibaldone* e nel resto dell'opera, siano stati radicalizzati e/o negati.³⁴⁹

Dall'analisi fin qui svolta risulta che all'epoca delle *Dissertazioni* risale una prima messa in discussione della dottrina platonica ma, lungi dal trattarsi di una confutazione basata su solidi fondamenti (come sarà quella svolta all'interno dello *Zibaldone*) si tratta, piuttosto, del tentativo compiuto da Leopardi di rielaborare i materiali di studio rimanendo dentro i confini tracciati e consentiti dal rigido schema educativo. Non è un caso che, anche nella *Dissertazione sopra la Felicità*, la palma venga assegnata ad Aristotele. Al termine dell'elenco delle teorie degli antichi viene infatti esposta la tesi aristotelica per cui l'uomo tenderebbe, ricercando la felicità, al conseguimento di beni idonei alla propria natura ("convenienti").³⁵⁰ Ed è con quest'ultima che Leopardi sostiene di essere in accordo ed è da questo punto di partenza che fa derivare i diversi gradi di felicità e i vari tipi di beni esistenti. Leopardi conclude, infatti, la *Dissertazione* sostenendo che la felicità si ottiene grazie ai beni che portano alla virtù.

In questa prima fase di studi dunque Leopardi tende a identificare in Aristotele l'unico filosofo antico in grado di argomentare razionalmente contro i capziosi ragionamenti dei moderni filosofi illuministi.³⁵¹ È in questo

³⁴⁹ Secondo Martellini il rilievo delle *Dissertazioni* non sta nel loro valore contenutistico, «quanto piuttosto nella prospettiva, per la forza di pensiero emanata, in cui vanno a collocarsi nel loro processo di fermentazione, vale a dire alle formulazioni conclusive alle quali perverrà il Leopardi», L. MARTELLINI, *Giacomo Leopardi: la Dissertazione sopra la felicità*, in *Ripensando Leopardi. L'eredità del poeta e del filosofo alle soglie del terzo millennio*, a cura di A. Frattini, G. Galeazzi, S. Sconocchia, Roma, Studium, 2001, p. 369.

³⁵⁰ In particolare Leopardi adotta dal sistema aristotelico, così come lo aveva conosciuto attraverso Zanotti, l'idea della convenienza che avrà largo uso nello *Zibaldone* soprattutto in relazione alla sfera morale, mantenendosi dunque entro lo stesso alveo dalla quale è pervenuta.

³⁵¹ «Il cattolicesimo tardosettecentesco dominante in casa Leopardi guardava con molta più simpatia ad Aristotele, sia perché questo era rimasto il filosofo per eccellenza delle scuole cattoliche, sia per quell'aspirazione ad un cattolicesimo razionale che, (...) caratterizzava quell'ambiente, e che lo teneva lontano dai «sogni» e dagli slanci mistici del platonismo»

filosofo, infatti, più che in Platone che gli apologeti della religione riponevano le speranze.

L'analisi fin qui condotta permette di formulare alcune prime considerazioni: intanto, se valutato retrospettivamente, il ruolo assegnato da Leopardi a Platone nello *Zibaldone* e più in generale nella sua opera, non è affatto secondario rispetto a quello assegnato ad Aristotele. Ed è questo un portato tutto leopardiano che non trova traccia nella sua formazione; al contrario Leopardi capovolge gli assunti di partenza e, sebbene lo chiami in causa prevalentemente per confutarlo, sceglie Platone, in luogo di Aristotele, nelle dispute metafisiche e teologiche. Ne risulta una totale inversione dei rapporti di forza individuabili negli scritti giovanili di cui le *Dissertazioni* fungono da specchio per la ricostruzione dei tratti di molte figure. Una tale opera di ribaltamento delle polarità probabilmente sarà stata suggerita a Leopardi da fonti settecentesche che, occupandosi di Locke, erano costrette a tornare al sistema delle idee innate di Platone al fine di mostrare come le scoperte dei moderni fossero riuscite a scardinare anche le costruzioni più solide degli antichi. Tuttavia, che si tratti di un portato degli studi, o di una operazione tutta leopardiana, ciò va tenuto nella giusta considerazione in quanto dà la misura dell'innovazione apportata all'interno di uno schema ben consolidato per cui Aristotele è, nella prima fase della formazione leopardiana e nei testi sui quali studia, il paladino della difesa del cristianesimo contro gli illuministi. Ma quando Leopardi scrive le *Dissertazioni* gli equilibri si erano altrove già ribaltati: agli inizi del secolo XIX Platone diviene infatti il paradigma dello spiritualismo. Leopardi dovrà continuamente orientarsi tra queste due correnti, l'una cavalcata dal padre Monaldo, l'altra dallo zio Carlo Antici.

4. IL DIALOGO FILOSOFICO

Gli studi filosofici e l'interesse sviluppato per talune questioni che erano state al centro di un grande dibattito tra Sei e Settecento non approdano soltanto alle *Dissertazioni*. Nel 1812, l'anno in cui forse più alacramente si dedicò alla

Timpanaro, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, p. 151 su questo punto si può convenire con Timpanaro.

filosofia nel corso della sua formazione scolastica,³⁵² Leopardi scrisse il *Dialogo filosofico sopra un moderno libro intitolato «Analisi delle idee ad uso della gioventù»*.³⁵³ L'operetta, rubricata entro la macro area degli esercizi scolastici, ha ricevuto finora poca attenzione. La causa principale dell'oblio quasi totale al quale il *Dialogo* del '12 è andato incontro è da ricercarsi infatti proprio nella scarsa originalità delle tesi sostenute e nel metodo di composizione che non rendono affatto dissimile questo dagli altri lavori dello stesso periodo. Tuttavia, nell'ambito dell'analisi che qui si sta svolgendo, almeno una ragione induce a prendere in considerazione l'operetta giovanile; quest'ultima

³⁵² Com'è noto e come è stato già rilevato anche in questa sede, la formazione di Giacomo è esemplata sui dettami previsti dalla *Ratio studiorum* di impronta gesuitica. Un tale percorso di studi prevedeva che gli studi filosofici precedessero quelli teologici che ne costituivano il compimento ma seguissero tutte le altre classi, una di Retorica, una di Umanità, e tre di Grammatica. Su questo oltre a *La Ratio studiorum e la parte quarta delle costituzioni della Compagnia di Gesù*, traduzione con introduzione e note di Mario Barbera, Padova, CEDAM, 1942, risultano utili per un inquadramento molti dei contributi in *La "Ratio studiorum". Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e seicento*, a cura di G. P. Brizzi, Roma, 1981. Si vedano anche G. P. BRIZZI, *Strategie educative e istituzioni scolastiche della controriforma*, in *Letteratura italiana*, a cura di A. Asor Rosa, I, Torino, 1982, pp. 899-920; E. GARIN, *L'Educazione in Europa (1400-1600)*, Bari, 1957; P. SEVERI, *Il buon maestro. Immagini di insegnanti nel XVIII secolo*, in *Il catechismo e la grammatica. I. Istruzione e controllo sociale nell'area emiliana e romagnola nel '700*, a cura di G. P. Brizzi, Bologna, 1985, pp. 171-224; *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu, nova editio penitus retractata, V, Ratio atque Institutio Studiorum*, ed. L.L. S.J., Romae, 1986.

³⁵³ Questo scritto rimase a lungo inedito e fu pubblicato per la prima volta nel 1924, secondo l'apografo conservato in casa Leopardi a Recanati, in G. LEOPARDI, *Puerili e abbozzi vari*, a cura di A. Donati, Bari, Laterza, 1924 (d'ora in poi G. Leopardi, *Puerili e abbozzi vari*, seguito dal numero di pagina). Nella nota al testo di questa prima edizione Donati specifica che il *Dialogo filosofico* è contenuto in un «quaderno di p. 44 numerate di gran formato e orlate d'oro» e che è corredato da «correzioni autografe». Specifica inoltre che «Al testo sono aggiunte lunghe note, in cui, per lo più, son trascritti passi di scrittori: note che, perciò, nella nostra edizione abbiám soppresse» A. DONATI, *Nota al testo* in G. Leopardi, *Puerili e abbozzi vari*, p. 273. Per quanto meritoria l'edizione del Donati rimane priva di ciò che, nell'intenzione dell'autore, doveva corredare il testo essendone però parte integrante. Una tale omissione non solo non permette una più completa intelligenza del testo ma priva anche il lettore di uno strumento importante per ricostruire la mappa delle fonti leopardiane e il metodo da lui seguito nella compilazione poi spesso replicato anche per i successivi lavori eruditi. Mappa particolarmente utile per un lavoro di questo tipo in cui spesso Leopardi si limita a tradurre o a riportare quasi pedissequamente le argomentazioni lette nelle poche fonti utilizzate, senza preoccuparsi troppo di rielaborare o aggiungere. L'edizione Flora (Milano, Mondadori, 1945) ha riprodotto la versione del testo fornita da Donati e così anche quella di Damiani che per il *Dialogo filosofico* dipende da Flora. Le note leopardiane sono riprodotte invece nell'edizione Binni-Ghidetti (Firenze, Sansoni, 1969) e nella più recente curata da Tatiana Crivelli, G. LEOPARDI, *Dialogo filosofico*, a cura di T. Crivelli, Salerno editrice, Roma, 1996 (da quest'ultima si citeranno da qui in poi i passi del *Dialogo filosofico*).

rappresenta, infatti, la prima occasione in cui Leopardi sceglie consapevolmente la forma dialogica per trattare una materia filosofica e, per di più, lo fa già con una qualche consapevolezza della tradizione in cui si iscrive.

Un tale dato non deve però indurre a credere che nel *Dialogo filosofico* possano già essere cercate con profitto le tracce di quei futuri progetti che porteranno alla stesura delle *Operette morali*. Lungi dal voler suggerire una simile ipotesi, la seguente indagine vuole essere solo una brevissima ricognizione esplorativa che si proponga di comprendere i meccanismi e, se possibile, di ricostruire il panorama delle fonti che condussero un ancora giovanissimo Leopardi ad associare materia filosofica e forma dialogica.

Sebbene si debbano attendere le *Operette* perché questa associazione si carichi di molteplici significati, è quantomeno degno di nota il fatto che Leopardi avesse già tentato di scrivere un dialogo filosofico ben prima di conoscere per via diretta molti degli autori che saranno poi presi in considerazione per le *Operette*. Molti di questi appaiono qui già evocati ma non sono certo sufficienti a colmare l'abisso profondissimo registrabile tra questo primo esperimento di 'scuola' e i dialoghi raccolti, all'interno di una forma libro, a partire dal 1824. A separare l'uno dagli altri non è solo una lunga fase di gestazione e di sperimentazione, i cui prodromi sono già ravvisabili tra '18 e '19, ma una consapevole ricerca che conduce Leopardi, attraverso l'adesione a specifici modelli letterari, a prendere progressivamente consapevolezza delle potenzialità del dialogo. All'interno di questo percorso il *Dialogo filosofico* si presenta come un primo esperimento, un frutto ancora acerbo. Mentre nel '24, infatti, la scelta del dialogo sarà il risultato di una lunga meditazione sul peso specifico di questo genere letterario e sarà compiuta in piena autonomia, dopo aver sviluppato un'ormai matura consuetudine con i classici, l'operetta del '12 si serve della forma dialogica soprattutto in quanto ritenuta la più adatta ad esprimere idee e concetti in modo chiaro. Non ancora veicolo di scomposizione del pensiero e frammentazione dei punti di vista, non ancora strumento di destabilizzazione, la forma dialogica sembra essere preferita in quanto garantisce quella chiarezza e quella intelligibilità di cui la materia filosofica necessita:

Frà tutti i componimenti di diverso genere elessi il Dialogo, come quello, che sembrommi assai acconcio ad ammolare la materia per se stessa aspra, e scabrosa, e render le ragioni, e gli Argomenti più intelligibili e chiari.

Il genere del dialogo filosofico, dunque, è qui richiesto dal tema stesso della «questione che comincia ad apparire problematica e pertanto non esprimibile nella forma espositiva finora adottata».³⁵⁴ Deciso a debellare «l'errore, il quale va tacitamente insinuandosi per ogni dove»³⁵⁵ e a combattere coloro che cercano «di corrompere lo spirito di uomini creduli alle favole ed alle menzogne»³⁵⁶ Leopardi ricorre ad una forma che gli permetta di rendere in maniera verosimile l'alterità tra i due schieramenti. Il trattato, infatti, non gli avrebbe consentito di riprodurre con la stessa vivacità la disputa e di schierarsi apertamente con una delle due parti rendendo icastica la netta separazione tra il vero e il falso. Nelle *Operette* la questione si complica ulteriormente, la forma dialogo, scelta anche in quel caso come veicolo di espressione filosofica, prende ancor più recisamente le distanze dal trattato; per di più la struttura dialogica si complica, presentando due punti di vista che, sebbene distanti l'uno dall'altro, in taluni casi si rivelano entrambi validi. È evidente che un tale tipo di struttura tenta di rispondere alla volontà di rendere la complessità delle questioni affrontate e di trattare anche quelle destinate a rimanere aporetiche. Nessuno di questi elementi è già rinvenibile nell'operetta del 1812.

Il dialogo ivi riprodotto, ambientato nella bottega di un libraio, vede contrapposti un letterato e un giovane. Il primo è il portavoce della verità da difendere mentre il secondo è un libertino che, in accordo con l'immagine stereotipata offerta dall'apologetica del tempo, è raffigurato come intellettualmente corrotto e dedito alla lettura di libri fuorvianti.³⁵⁷ Tuttavia, per quanto stereotipata, la caratterizzazione dei personaggi segnala già la consapevolezza delle molteplici possibilità espressive che il dialogo era in grado di offrire rispetto ai precedenti trattatelli.³⁵⁸ Ed è proprio lo stretto

³⁵⁴ P. PETRUZZI, *Leopardi e il cristianesimo. Dall'Apologetica al Nichilismo*, p. 100.

³⁵⁵ *Dialogo filosofico*, p. 33.

³⁵⁶ *Ivi*, p. 34.

³⁵⁷ Per la presentazione dei 'personaggi' *Dialogo filosofico*, pp. 40-41.

³⁵⁸ Come nota P. CASINI, *L'iniziazione di leopardi: Filosofia dei lumi e scienza newtoniana in Leopardi e il pensiero scientifico*, Fahrenheit 451, Roma, 2001, pp. 59-77 «il gioco delle parti che si svolge nel Dialogo attorno al fatalismo e al libero arbitrio ha esiti incerti. I pro e i contra si equilibrano e le certezze vacillano, non fosse per le solenni dichiarazioni di ortodossia e la volontà di difendere la religione cattolica contro gli increduli sfrontati, che aprono e chiudono lo scritto.

legame tematico con questi ultimi a suggerire che la scelta di una diversa forma letteraria si configuri come una deliberata volontà di sperimentazione. I temi non sono dissimili infatti da quelli già analizzati nelle *Dissertazioni*. Oltre alla discussione sul libero arbitrio che funge da perno intorno al quale si svolge la disputa, il *Dialogo* offre a Leopardi l'occasione di tornare sulla questione dell'anima delle bestie che già aveva trovato spazio nelle *Dissertazioni* e che è destinata a rimanere centrale anche negli sviluppi successivi del suo pensiero. Analizzando gli argomenti del «moderno libro» che Leopardi intende confutare, *l'Analisi delle idèe ad uso della gioventù* di Mariano Gigli (edito a Macerata nel 1808),³⁵⁹ si ritrovano infatti molte delle questioni filosofiche sulle quali Leopardi si era già misurato e si indovinano le ragioni dell'interesse che l'opera del barnabita recanatese doveva aver suscitato nel giovane Giacomo.³⁶⁰ Questo testo peraltro costituiva molto probabilmente per Leopardi «la prima lettura integrale diretta di un libro di parte sensista e illuminista-moderata».³⁶¹ Attraverso Gigli infatti Leopardi ha occasione di scagliarsi nuovamente contro tutti quei liberi pensatori che avevano messo in crisi la fede cattolica. Grazie alle possibilità offerte dal dialogo che, più e meglio di altre forme letterarie, si presta a confutare vivacemente gli argomenti di filosofi quali Hobbes, Spinoza e Bayle, Leopardi scopre le potenzialità drammaturgiche di una messa in scena: «riprodussi in scena gran parte degli argomenti opposti da' libertini all'umana libertà, a' quali risposi attenendomi sempre al parere de' più savi filosofi».³⁶²

Ma si tratta di dichiarazioni retoriche che forse coprono un'ortodossia già in profonda crisi. Sta di fatto, per restare sul piano della resa letteraria, che il giovane leopardi si identifica, volta a volta, ora con l'interlocutore esprit fort e fatalista, ora con il campione del libero arbitrio suo antagonista» p. 70.

³⁵⁹ Poche e scarse le notizie su questo autore che fu anche un filosofo del linguaggio. Su Leopardi lettore dell'opuscolo di M. Gigli (il cui titolo completo è *Analisi delle idee ad uso della gioventù. Opera di Mariano Gigli. Professore di Geometria, ed Algebra nel regio Liceo del Musone*) si veda A. CAMPANA, *Una lettura sensistica del primo Leopardi: l'Analisi delle idee di Mariano Gigli*, in *Studi per Vittorio Roda*, pp. 99-106 (d'ora in poi A. CAMPANA, *Una lettura sensistica del primo Leopardi*, seguito dal numero di pagina), il quale segnala che il manuale non conosce ristampe e in casa Leopardi si trova proprio *l'editio princeps* (p. 99). Si veda inoltre T. CRIVELLI, *Introduzione*, in *Dialogo filosofico*, e in particolare p. 24 n. 5.

³⁶⁰ Il libro era suddiviso in dieci sezioni dedicate talune all'analisi della natura dell'anima e al suo destino dopo la dissoluzione del corpo, altre al problema della conoscenza e a problemi di tipo gnoseologico.

³⁶¹ A. CAMPANA, *Una lettura sensistica del primo Leopardi*, p. 101.

³⁶² *Dialogo filosofico*, p. 38.

L'esperimento del *Dialogo filosofico* dunque non solo «segna un progresso nelle conoscenze del giovane in materia di libero pensiero inglese e francese settecentesco e proto-ottocentesco»,³⁶³ ma rappresenta un momento fondamentale di distacco rispetto alla norma e di sperimentazione di una forma che Leopardi stesso sente il dovere di legittimare ricordando quanti hanno dato lustro al genere da lui scelto:

Gravissimi Scrittori han fatto uso del Dialogo: frà gli Antichi Platone, Plutarco, Marco Tullio Cicerone, Fabio Quintiliano, Luciano Samosatense, S. Giustino Filosofo, e Martire, S. Gregorio Magno Papa, e trà i moderni Addison, Regnault, Fontenelle, Courcillon di Dangeau, Fenelon, Pluche, Algarotti, Roberti, Muzzarelli, ed altri molti scrisser Dialoghi. Mosso dall'autorità di tutti cotesti Luminari delle Scienze, preferii il Dialogo ad ogni componimento di diverso genere.³⁶⁴

La dichiarazione qui riportata, oltre ad avere carattere programmatico, come la restante sezione introduttiva, ha tutti i tratti di una formula di legittimazione. L'appello all'autorità di illustri precursori funge da schermo per il giovane Giacomo che palesa così di essere conscio della variazione compiuta rispetto all'orizzonte d'attesa del ristretto numero dei suoi lettori e destinatari primi: il padre, i familiari e i maestri verosimilmente. Se letta in quest'ottica la dichiarazione leopardiana appare come il segno di una consapevole alterazione della norma. Il riferimento ad Algarotti con cui si apre l'operetta induce a credere che la sovversione fondamentale operata da Leopardi fosse quella di aver utilizzato per la difesa della religione una forma, quella dialogica appunto, non propria della tradizione apologetica o non solitamente adattata a questo tipo di contenuto ma che, invece, nel corso del Settecento, era divenuta un valido strumento per la divulgazione scientifica. L'*incipit* dell'operetta leopardiana appare infatti come il risultato di una ricerca di mediazione e come un tentativo di fusione di due tradizioni: da un lato quella divulgativa propria del dialogo settecentesco (una tradizione questa della quale Leopardi si serve, in particolare, per perseguire l'obiettivo della chiarezza espositiva); dall'altro, quella dell'apologetica che, a questa altezza cronologica, rappresenta ancora il modello imperante. Per entrambe queste tradizioni individua un autore di riferimento:

³⁶³ A. CAMPANA, *Una lettura sensistica del primo Leopardi*, p. 101.

³⁶⁴ *Ivi*, p. 39.

Il Celebre Algarotti compose Dialoghi ad imitazione di Fontenelle, uno io ne scrissi ad imitazione di Roberti. Questi fè il Dialogo sopra il lusso per difendere un suo Libro, io questo composi per confutare un Libro altrui.³⁶⁵

Il gioco a incastro che, nelle opere erudite composte negli anni immediatamente successivi, diviene lo strumento attraverso cui occultare le fonti, appare qui utilizzato nel rapporto con i modelli. Il dialogo è presentato infatti come un'artificiosa *imitatio* di *imitatio*. Leopardi si propone cioè di imitare Roberti nello stesso modo in cui Algarotti aveva imitato Fontenelle. Se inserita nel quadro delle coeve prime esperienze traduttive leopardiane,³⁶⁶ una tale specificazione si rivela molto significativa in quanto accosta, almeno sul piano teorico (non certo su quello contenutistico), l'esperimento del *Dialogo filosofico* più alle prove di traduzione che alle *Dissertazioni*. In questi anni, peraltro, Leopardi comincia non solo a tradurre ma a elaborare una propria teoria della traduzione che, fin dai primi esperimenti, risulta inscindibilmente legata al concetto di imitazione.³⁶⁷ L'*imitatio* è uno dei molti modi, e di certo quello privilegiato in questa fase, attraverso cui Leopardi impara a declinare il suo rapporto con l'antico. Nel caso specifico del *Dialogo filosofico* però i modelli ai quali Leopardi dichiara esplicitamente di richiamarsi non possono ancora essere antichi; quando scrive l'operetta non conosce il greco e non ha ancora avviato uno studio autonomo dei classici.

I modelli del *Dialogo filosofico*, pertanto, non possono che essere settecenteschi. Le dichiarazioni programmatiche contenute nell'introduzione non esauriscono i molteplici debiti che Leopardi contrae con i suoi più immediati

³⁶⁵ *Ivi*, p. 33.

³⁶⁶ Oltre a E. BIGI, *Il Leopardi traduttore dei classici (1814-1817)*, «GSLI», CXLI, (1964), pp. 186-234 poi in ID., *La genesi del Canto notturno e altri studi sul Leopardi*, Palermo, Manfredi, 1967, pp. 9-80, per i primi esperimenti di traduzione leopardiani si vedano G. LEOPARDI, *Poeti Greci e Latini*, a cura di F. D'Intino, Salerno editrice, Roma, 1999; V. CAMAROTTO, *Leopardi traduttore. La poesia (1815-1817)*, Macerata, Quodlibet, 2016; *Leopardi e la traduzione. Teoria e prassi: Atti del XIII Convegno internazionale di studi leopardiani* (Recanati, 26-28 settembre 2012), a cura di C. Pietrucci, Firenze, Olschki, 2016; M. LA ROSA, *Innanzi al comporre. Lettura delle traduzioni giovanili di Giacomo Leopardi*, Milano, Ledizioni, 2017.

³⁶⁷ «In Leopardi da subito la traduzione si sovrappone e si lega indissolubilmente al problema, a sua volta assai stratificato, dell'imitare, interagendo con esso su tre distinti ma connessi livelli: a) il rapporto tra il testo originale e la sua traduzione; b) il rapporto del testo tradotto con la tradizione (antica e moderna); c) il rapporto poesia-natura», V. CAMAROTTO, *Leopardi traduttore. La poesia (1815-1817)*, p. 27.

precedenti: «se l'intratesto principale è, come detto, il trattato di Mariano Gigli, le Note al dialogo indicano chiaramente come il manipolo delle fonti leopardiane da indagare sia da ritenersi decisamente più ampio».³⁶⁸ Modello stilistico è il *Dialogo sul lusso*, il secondo degli *Opuscoli quattro sopra il lusso* dell'abate gesuita Giovanni Battista Roberti.³⁶⁹ Ma il particolare tipo di imitazione a cui allude Leopardi prevede che il rapporto che il suo *Dialogo* intrattiene con quello di Roberti sia lo stesso che i dialoghi di Algarotti intrattenevano con quelli di Fontenelle. Leopardi sta evidentemente alludendo al *Newtonianismo per le dame*, l'opera di Algarotti che si apriva con una lettera a Fontenelle in cui si registra lo stesso gioco ad incastro riprodotto nell'operetta leopardiana. Algarotti, infatti, si proponeva di indirizzare i suoi dialoghi a Fontenelle come questi li aveva indirizzati a Luciano.³⁷⁰

Se gli spiritosi vostri Dialoghi indirizzaste voi già all'illustre morto, che di tal opera somministrato aveavi l'idea, e per ciò doveroso credeste di scendere a cercare il vostro eroe sin nel voto regno dell'ombre e nell'oscurità della tomba, con quanto maggior ragione non debbo io indirizzar questi miei ad un illustre vivo, quale siete voi, a cui io pure della primiera loro idea son debitore [...]? Voi foste il primo ne' vostri Mondi a richiamar la selvaggia filosofia da' solitari gabinetti e dalle biblioteche de' dotti per introdurla ne' circoli e alle tolette delle dame. Voi primo interpretaste alla più amabil parte dell'universo que' geroglifici, che non erano altra volta che per gl'inziati e trovaste il modo di ornare e di sparger di fiori ciò che pareva pieno di difficoltà e di spine. Si potrebbe dire che voi avete commesso la cura di muovere i cieli alle Grazie e alle Veneri in luogo di quell'intelligenze, a cui l'ignoranza avea altre volte addossato un tale ministero.³⁷¹

La sezione che introduce il *Dialogo filosofico* leopardiano condivide con la dedicatoria a Fontenelle di Algarotti non soltanto la dichiarazione della dipendenza da un modello ma anche una più generale intenzione divulgativa.

³⁶⁸ T. CRIVELLI, *Introduzione*, in *Dialogo filosofico*, pp. 15-16.

³⁶⁹ L'interesse leopardiano per Roberti non si esaurisce in questa fase di formazione ma rimarrà vivo anche negli anni successivi come mostrano gli elenchi di lettura tra i quali quelli relativi al '24 e al '25 riportano svariati titoli di Roberti. Nella *Crestomazia* verrà poi proposto un brano delle *Annotazioni sopra l'umanità del secolo decimo ottavo*.

³⁷⁰ A Luciano è indirizzata infatti la dedicatoria dei *Dialogues des morts* di Fontenelle.

³⁷¹ *Appendice* Dal «Newtonianismo per le dame» in F. ALGAROTTI, *Dialoghi sopra l'ottica newtoniana* in *Illuministi italiani*, II. *Opere di Francesco Algarotti e Saverio Bettinelli*, a cura di E. Bonora, Milano-Napoli, Ricciardi, 1969, p. 163 la lettera datata "Parigi il dì 24 gennaio 1736" si trova alle pagine 163-166.

Quello che in Algarotti è il desiderio di spiegare i fenomeni naturali per consentire la diffusione e la divulgazione della filosofia e della scienza anche in luoghi non consueti,³⁷² diviene in Leopardi la necessità di rendere chiare le verità della religione cristiana. Entrambi combattono contro l'errore e contro le false interpretazioni ma nel giovane Leopardi questa crociata non può non essere combattuta che dalla parte del cattolicesimo illuminato.

Le similarità notate, per quanto appaiano suggestive, possono essere prese in considerazione però solo tenendo conto di un dato che ci obbliga alla cautela nell'individuare un rapporto di intertestualità o anche una qualsiasi forma di dipendenza tra i due testi.

La dedicatoria a Fontenelle compare infatti solo nell'*editio princeps* del *Newtonianismo per le dame* essendo stata eliminata in tutte le altre varie rielaborazioni a cui è stato sottoposto il testo. Questo dato induce Crivelli a considerare la dichiarazione di Leopardi come un implicito indizio di lettura:³⁷³ Leopardi avrebbe dovuto conoscere infatti l'edizione del '37 dell'opera algarottiana, ovvero la sua prima versione. Mi permetto però di segnalare che nella biblioteca di Monaldo figura di Algarotti la sola edizione delle Opere in 10 volumi pubblicata a Cremona nel 1778.³⁷⁴ Nel secondo tomo di questa edizione si trovano i *Dialoghi sopra l'ottica newtoniana*, titolo col quale fu designato il *Newtonianismo per le dame* a partire dall'edizione berlinese del 1752.³⁷⁵ Nella versione del testo algarottiano contenuta nella biblioteca di casa Leopardi, la lettera dedicatoria a Fontenelle già non compariva più. Un tale dato non può certo essere considerato dirimente dal momento che anche quando Giacomo risiede a Recanati, i limiti delle sue letture non coincidono sempre con i limiti della sua biblioteca. Molteplici sono le possibilità: potrebbe aver comunque letto il *Newtonianismo* avendolo trovato in qualche altra biblioteca; oppure potrebbe darsi che l'opera si trovasse nella biblioteca di Monaldo e che sia andata perduta solo in seguito. Tuttavia in mancanza di prove certe nell'una o nell'altra direzione sarebbe opportuno quanto meno avanzare l'ipotesi che anche questa, come molte altre delle notizie riportate

³⁷² Si noti peraltro che questo, almeno da Cicerone in poi diviene un *topos* legato alle figure di innovatori che come Socrate si sono fatti promotori di uno spostamento di focus della filosofia.

³⁷³ T. CRIVELLI, *Note*, in *Dialogo filosofico*, p. 85.

³⁷⁴ Giusta la lezione del *Catalogo della biblioteca Leopardi in Recanati (1847-1899)*, a cura di A. Campana, Firenze, Olschki, 2011.

³⁷⁵ F. ALGAROTTI, *Dialoghi sopra l'ottica newtoniana* in *Illuministi italiani*, II. *Opere di Francesco Algarotti e Saverio Bettinelli*, a cura di E. Bonora, Milano-Napoli, Ricciardi, 1969, p. 3.

siano il frutto non di una consultazione diretta delle fonti citate ma di letture intermedie; potrebbe darsi infatti il caso che Leopardi fosse venuto a conoscenza della dedica di Algarotti a Fontenelle tramite una qualche altra fonte (libri o periodici) e che, seguendo un uso proprio di tutto questo periodo di formazione, abbia tesaurizzato al meglio quanto aveva appreso lasciando credere di aver consultato direttamente il testo algarottiano.³⁷⁶ In ogni caso, indipendentemente dal tipo di fruizione che, in questo frangente, ebbe dell'opera di Algarotti,³⁷⁷ alcune osservazioni possono essere svolte: *in primis* è degno di nota che Giacomo, nonostante fosse ancora giovanissimo, intenda consapevolmente inserirsi nel solco di una tradizione letteraria, mostrando così di aver raggiunto un grado di autonomia (quanto meno) maggiore rispetto alle *Dissertazioni*; è interessante poi che, per farsi paladino della religione Leopardi indichi Algarotti tra i suoi modelli e che, nell'elenco delle *auctoritates* assieme a San Giustino e san Gregorio, evochi i più grandi nomi dell'antichità classica legati al genere dialogico e molti tra coloro che lo avevano rivitalizzato negli ultimi due secoli.

Ma il dato in assoluto più rilevante per l'analisi che qui si sta svolgendo è che, già a questa altezza cronologica, la scelta del dialogo venga considerata in relazione alla materia filosofica un'alternativa non solo possibile ma anche preferibile a quella del trattato di stampo razionalista-aristotelico. È proprio l'aderenza tra filosofia e forma dialogica a metterci già sulla strada delle *Operette*. Tuttavia, nell'operetta del '12 l'unica preoccupazione sembra essere quella di una corretta divulgazione tesa a smascherare e debellare gli errori dei filosofi contrari alla religione cristiana. Per meglio raggiungere l'obiettivo Leopardi utilizza un genere che, "mimando" una disputa reale, offre la possibilità di rendere tutto più chiaro perché più verisimile; alla freddezza della dimostrazione apodittica del trattato preferisce la vivacità della mimesi dialogica. Leopardi compie pertanto una precisa scelta di campo: si iscrive consapevolmente nel solco di una tradizione che vantava la sua origine illustre

³⁷⁶ Si tratterebbe in questo caso di uno dei molteplici luoghi in cui Leopardi si preoccupa di occultare la fonte.

³⁷⁷ Gli *Elenchi di lettura* e lo *Zibaldone* ci indicano che l'interesse per Algarotti è registrabile anche oltre. Nel novembre del '23 lesse infatti alcuni saggi (il *Saggio sopra l'impero degli Incas*; il *Saggio sopra il gentilesimo*; il *Saggio sopra il Cartesio* e il *Saggio sopra il Commercio*). Per queste e altre letture settecentesche risulta ancora utile G. LANDOLFI PETRONE, *Filosofi del Settecento nelle letture leopardiane*, in *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di Eugenio Canone, Firenze, Olschki, 1993, pp. 475-91.

nelle opere galileiane e che aveva conosciuto una larga diffusione nel Settecento. Se accompagnato da una particolare cura per la scelta di un linguaggio chiaro, il dialogo può divenire un veicolo attraverso il quale portare la scienza nei luoghi che questa solitamente non abita tra cui i salotti delle dame.³⁷⁸ È questa la lezione che Leopardi avrebbe potuto trarre da Alagrotti se avesse davvero letto la lettera dedicatoria a Fontenelle che apriva il *Newtonianismo per le dame* e con la quale molteplici rimangono i punti di contatto.

Nel progetto prima e nelle varie forme che assumerà poi il libro delle *Operette* vengono invece stratificandosi molteplici filoni, raccolti e rielaborati in una forma che è assolutamente nuova e che non assomiglia a nessuno dei precedenti a cui si richiama più o meno esplicitamente. Si tratterà la questione più diffusamente altrove, basti qui accennare al fatto che alla tradizione galileiano-settecentesca del dialogo di divulgazione scientifica si andranno a sovrapporre lo stile comico di Luciano e la profondità filosofica dei dialoghi platonici. Solo tenendo conto delle successive stratificazioni sarà possibile se non scomporre l'opera leopardiana nei suoi elementi primari, quanto meno comprendere come questi abbiano reagito per dar vita ad un organismo nuovo e come siano stati rivitalizzati dall'essere messi a contatto l'uno con l'altro per esprimere un contenuto con cui nessuno di questi precedenti letterari si era misurato.

5. LA STORIA DELL'ASTRONOMIA

Tra il '12 e il '13 Leopardi assieme alle questioni filosofiche *stricto sensu* si dedica alla scrittura della *Storia dell'Astronomia*.³⁷⁹ Si tratta di un progetto di grandi ambizioni per un così giovane studioso: Leopardi intende ripercorrere

³⁷⁸ Oltre ai dialoghi alagarottiani si pensi anche almeno ai *Dialoghi filosofici* di Antonio Conti solo di recente raccolti e pubblicati in A. CONTI, *Dialoghi filosofici, Edizione critica e commento a cura di Romana Bassi e Renzo Rabboni*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2018.

³⁷⁹ Nella famosa lettera scritta al cognato Carlo Antici il 17 gennaio del 1815 in cui Monaldo ricostruisce il *cursus studiorum* del giovane Giacomo sottolineandone i precoci e stupefacenti progressi, si dice che la *Storia dell'Astronomia* fu scritta da Leopardi all'età di 14 anni, dunque nel '12, *Il monarca delle Indie. Corrispondenza tra Giacomo e Monaldo Leopardi*, a cura di G. Pulce, Introduzione di G. Manganelli, Milano, Adelphi, 1988, pp. 297-99.

le tappe fondamentali di quella che riteneva «la più sublime, la più nobile tra le fisiche scienze»³⁸⁰ partendo dalle origini più remote e giungendo al 1813.³⁸¹ Dopo una breve *Introduzione*, la *Storia* si divide in quattro capitoli centrali sull'origine e l'evoluzione della scienza (il primo dalle origini a Talete, il secondo da Talete a Tolomeo, il terzo da Tolomeo a Copernico, il quarto da Copernico al 1811), il quinto capitolo sui «progressi fatti dall'astronomia» e una sezione di «giunte» successive. Al contrario di quanto possa sembrare ad una prima lettura la narrazione non è sempre fluida, le diverse sezioni appaiono infatti costruite per giustapposizione di medaglioni bio-bibliografici accostati l'uno all'altro secondo criteri non sempre univoci. Il testo dei cinque capitoli 'narrativi' è la risultante di una composizione di schede dedicate a singoli astronomi in cui si offrono le informazioni biografiche fondamentali, si menzionano le scoperte e le pubblicazioni principali.³⁸² Questi medaglioni si inseriscono quali frammenti all'interno di un quadro cronologico che, in accordo con molte delle pubblicazioni settecentesche sul tema, è teso a mettere in evidenza i progressi della scienza. Ogni singolo medaglione appare poi ulteriormente scomponibile al suo interno in tante micro notizie attinte da fonti diverse:

È la stessa tecnica ad incastro che il giovanissimo Giacomo usa nei suoi componimenti puerili e nelle *Dissertazioni filosofiche*. Nella *Storia* la modalità di costruzione del testo si fa più complessa e raffinata rispetto alle scritture leopardiane precedenti: non più un'unica fonte generale di riferimento, ma più d'una; non più poche e stentate informazioni attinte da altri due o tre testi, ma il *mare magnum* della biblioteca di Monaldo, sia pure solo parzialmente esplorata.³⁸³

³⁸⁰ G. Leopardi, *Storia dell'astronomia* in Id., *Le poesie e le prose*, a cura di F. Flora, 2 voll., Milano, Mondadori, 1945², vol. II, (pp. 723-1069), p. 725 (d'ora in poi *Storia dell'astronomia* seguito dal numero di pagina).

³⁸¹ Sebbene la *Storia dell'astronomia* sia tra i lavori eruditi quello che ha ricevuto maggiore attenzione, gli studi specifici sull'opera raggiungono un numero ancora contenuto soprattutto se confrontati con la mole degli studi leopardiani.

³⁸² Anche per la suddivisione in medaglioni Leopardi dipende molto probabilmente dal Lalande che come sottolinea, A. SANA, *Le fonti della «Storia dell'Astronomia»*, in *Gli strumenti di Leopardi. Repertori, dizionari, periodici* (Pavia, 17-18 dicembre 1998), a cura di M. M. Lombardi, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2000, pp. 1-69 (d'ora in poi A. SANA, *Le fonti della «Storia dell'Astronomia»*, seguito dal numero di pagina), p. 12, potrebbe aver suggerito anche l'idea per il titolo dell'opera leopardiana.

³⁸³ A. SANA, *Le fonti della «Storia dell'Astronomia»*, p. 24.

L'effetto che la pure solo parziale esplorazione della biblioteca produce è un'esplosione bibliografica. La *Storia* si configura infatti come un magma indistinto e inestricabile di notizie per le quali spesso non è facile individuare una fonte. A complicare ulteriormente il quadro è il continuo passaggio da una mole di informazioni desunte dalle fonti indirette a pochi elementi tratti da una consultazione diretta dell'opera da cui proviene il testo citato. Questi ultimi, incastonati nella struttura principale, non sarebbero distinguibili senza l'ausilio delle note apposte da Leopardi stesso. Note che, però, in più di un'occasione, fungono anche da tentativi di depistaggio. Leopardi è impegnato infatti in un continuo occultamento della fonte principale della quale si si serve per la stesura del passo; spesso a questa non fa affatto cenno cercando di sviare l'attenzione del lettore su una miriade di dati eruditi e sull'autorità delle testimonianze riportate in nota, alle quali accede per via indiretta. Si tratta, infatti, quasi sempre di rimandi a passi attinti da altre, poche, opere di riferimento: *in primis* *l'Astronomie* di J. De Lalande³⁸⁴ e l'opera di Jean-Sylvan Bailly³⁸⁵ di cui probabilmente Leopardi conobbe il compendio in italiano curato da Francesco Milizia.³⁸⁶ A queste vanno aggiunte come grandi contenitori di informazioni largamente utilizzati soprattutto per la parte antica la *Bibliotheca graeca* del Fabricius, le *Vite dei Filosofi* di Diogene

³⁸⁴ Sulla presenza pervasiva di Lalande nella *Storia dell'Astronomia* A. SANA, *Le fonti della «Storia dell'Astronomia»*, pp. 9-16 ma dell'influenza esercitata da quest'opera si erano già accorti P. PELOSI, *La 'Storia dell'Astronomia'*, in *Leopardi fisico e metafisico* (1984), Napoli, Federico e Ardia, 1991, pp. 79-122 e L. ZAMPIERI, *La 'Storia dell'Astronomia'* in *Casa Leopardi. Giacomo e la scienza. Itinerario illustrato della mostra, Palazzo Leopardi, Recanti, 21 luglio – 30 ottobre 1996*, Recanati, Giacomo Giacomo, 1996, pp. xlvii-xlviii

³⁸⁵ Scrisse varie opere scientifiche tra le quali figurano le *Lettres sur l'Atlantide de Platon* (1779). Validi modelli per la *Storia dell'Astronomia* leopardiana avrebbero potuto essere *l'Histoire de l'astronomie ancienne depuis son origine jusqu'à l'établissement de l'école d'Alexandrie* (Parigi, f.lli Debure, 1775; seconda ed. : 1781) e *Histoire de l'astronomie moderne, depuis la fondation de l'école d'Alexandrie jusqu'à l'époque de MDCCLXXXII* (ivi, 1779-82, tre voll.). Di tutte queste opere però, è bene rilevarlo, per quanto come si è già detto non possa essere considerato un dato dirimente, non c'è traccia nel catalogo della biblioteca di casa Leopardi. Non è contenuta in biblioteca neppure l'opera di Lalande

³⁸⁶ L'ipotesi che Leopardi abbia letto e si sia servito de la *Storia dell'Astronomia ridotta in compendio del Bailly* uscita a Venezia a spese del Remondini nel 1791 a cura di Francesco Milizia, è suggerita da A. SANA, *Le fonti della «Storia dell'Astronomia»*, pp. 17-22, che la dimostra con buone argomentazioni; è certo comunque che il manuale del Milizia sia citato tanto nella bibliografia quanto nelle note della *Storia*. Probabilmente, però, come accade anche per altre opere, si deve pensare che, anche il compendio serva a Leopardi, oltre che per estrapolarvi singole informazioni, per la costruzione dell'impianto complessivo della sua opera.

Laerzio con il commento del Menagius e i volumi del Meursius editi da Giovanni Lami.

Talvolta l'operazione è chiara e facilmente ricostruibile, soprattutto nei casi in cui le fonti citate in nota non sono presenti nella biblioteca paterna e dunque l'unica possibilità di accesso a quella che Leopardi spaccia per fonte primaria è uno dei tanti «libri contenitore» di cui si serve. Talaltra la ricostruzione è complicata dal fatto che Leopardi, una volta letta la notizia a cui è interessato nel Fabricius, nel Menagius che commenta Diogene Laerzio, nel Meursius o in un'altra opera contenitore, possa essere andato a controllare direttamente la fonte primaria in uno dei volumi della biblioteca paterna. È questa infatti una prassi registrata in molteplici occasioni anche negli anni dello *Zibaldone* e che, però, non sempre trova conferma nel periodo delle opere erudite. In questa fase Leopardi più che all'attendibilità della fonte sembra interessato all'accumulo di notizie, mosso com'è da un'esigenza di completezza che non lo disgiunge dalla modalità di studio delle antichità classiche allora imperante e alla quale, di lì a poco, vorrà dichiararsi estraneo.³⁸⁷ Anche qualora Giacomo avesse già fatto proprio l'*habitus* del controllo della fonte primaria che lo contraddistinguerà in seguito, il criterio di consultazione al quale era avvezzo, almeno per quanto è possibile ricostruire, rende difficoltoso e pericoloso l'accostamento del metodo seguito per la compilazione della *Storia* (come di altre opere del periodo) ai moderni criteri di consultazione e utilizzo delle fonti classiche. L'opera risente, infatti, dell'influenza esercitata dai grandi modelli enciclopedici sei e settecenteschi da cui Leopardi non solo trae le informazioni ma anche l'idea per la struttura generale. Il modo di accostare i classici è dunque, almeno in questa fase, tutto settecentesco; i criteri di consultazione sono influenzati dalla natura stessa delle opere scelte come fonti: grandi collettori che si rivelano utilissimi per trarvi notizie e informazioni ma che non sono certo in grado di fornire strumenti critici per l'analisi. Analizzando una seppur brevissima sezione della *Storia* risulterà evidente che il debito che Leopardi contrae con le opere di Laerzio e di Fabricius è molto più grande di quanto sia stato finora messo in luce e va ben oltre i confini di un piacere erudito per il reperimento di dati. È possibile, infatti, identificare un diverso livello di dipendenza rispetto alla forma di queste opere, le cui strutture

³⁸⁷ Basti confrontare le dichiarazioni fatte da Leopardi stesso a questo proposito nelle lettere, soprattutto quelle scritte da Roma, citate nel primo capitolo.

agiscono in profondità nella memoria scritturale di Leopardi; delineare i tratti di un simile rapporto potrebbe forse aiutare a comprendere meglio di che natura sia stata la fruizione dei testi classici da parte di Leopardi che per tutta una lunga fase della sua vita, quella della formazione, si concretizza quasi sempre nei termini di una mediazione (questo farebbe apprezzare ancor più il salto che si realizza già nei primissimi anni di stesura dello *Zibaldone* quando risulta evidente che i testi classici vengono ormai interrogati in maniera diretta e non più per interposta persona).

Una tale premessa si rivela necessaria a enucleare le possibilità e gli interessi primari dell'analisi che si sta qui svolgendo. Non si può infatti valutare la presenza di Platone in Leopardi (ma lo stesso vale per tutti gli altri autori antichi), senza aver prima indagato le modalità attraverso cui avviene il progressivo avvicinamento ai testi dell'autore antico. Un avvicinamento che per lunghi anni è mediato da sintesi, epitomi, informazioni di carattere meramente biografico o dossografico che non consentono una valutazione del sistema filosofico nel suo complesso ma permettono a Leopardi di formarsi intanto un'immagine piuttosto standardizzata del 'personaggio'. L'impressione che si ha sfogliando i medaglioni relativi agli antichi di cui si compone la *Storia* è infatti quella di una galleria di quadri in cui ogni soggetto è abbozzato solo con tratti essenziali e, per così dire, tipizzanti. Non si può pertanto tralasciare un dato fondamentale, utile soprattutto a marcare la distanza tra le prime opere erudite e il resto della produzione leopardiana (mi riferisco qui in particolar modo allo *Zibaldone* e alle *Operette* escludendo quasi del tutto i *Canti* per i quali il discorso è ancora diverso ed è stato già ampiamente svolto): in questa fase l'antico popola i lavori leopardiani quasi mai rielaborato e meditato. L'attenzione che Leopardi rivolge ai testi classici tanto latini che greci è la medesima degli eruditi sei e settecenteschi. Il risultato è spesso una mera giustapposizione di dati selezionati più che con il criterio della sintesi con quello dell'accumulazione. A risaltare sono singoli preziosismi attentamente ricercati e accuratamente inseriti nell'ordito tratto dalla fonte principale, quasi fossero singole tessere di un mosaico. Un tale meccanismo è ricostruibile solo osservando al microscopio e scomponendo ogni singolo medaglione per risalire ai suoi elementi primari. È quello che si tenterà di fare con il passo relativo a Platone che sarà utile rileggere nella sua interezza prima di procedere con l'analisi.

Al tempo di Filolao visse il celebre filosofo Platone, il quale faceva grandissimo caso della astronomia, come può vedersi dal suo trentesimo quinto libro intitolato *Epinomis vel Philosophus*, che Marsilio Ficino chiamò il Tesoro di Platone. Sappiamo da Cicerone che egli «in Geometria, Musica, Astris et Numeris se contrivit». Ebbe per discepolo Filippo Medmeo ricordato da Vitruvio, da Plinio e da Plutarco, il quale diligentemente contemplò le stelle, e delle di cui osservazioni fecero uso Immarco, Gemino, Ptolomeo, ed Elicone Ciziceno, il quale predisse una eclissi del sole al re Dionigi. Evvi chi crede che Platone ascoltasse in Italia Timeo, uomo chiamato da Calcidio peritissimo nell'astronomia. Platone collocò la terra nel centro dell'Universo, ma si sa dal Laerzio che egli diè a questo corpo un moto intorno a se stesso; e ciò dice Cicerone ritrovarsi, secondo alcuni, nel Timeo, sebbene con oscure espressioni. Infatti nel Timeo dice Platone, che la terra cagiona i giorni e le notti, e Aristotele cita Timeo tra quelli, che han creduto, la terra, collocata nel mezzo, aggirarsi intorno al proprio asse. Πλάτωνά, dice Plutarco, φασι πρεσβύτην γενόμενον, διανενοήσθαι περὶ τῆς γῆς, ὡς ἑτέρα καθεστῶσης, τὴν δὲ μῆσιν καὶ κυριωτάτην ἑτέρῳ τινὶ κρείττονι. Ed altrove dice, che ciò di Platone narra Teofrasto.³⁸⁸

Il medaglione è inserito al Capo secondo della *Storia dell'Astronomia*, cioè nella sezione cronologica che va da Talete a Tolomeo, più in particolare il profilo di Platone viene incastonato tra quello di Filolao e quello di Eudosso, due filosofi pitagorici le cui vite sono esposte in sequenza dal Laerzio nell'VIII libro della sua raccolta dedicato proprio a Pitagora e ai suoi seguaci.

La sezione dedicata ai filosofi pitagorici dal Fabricius nel XIII capitolo del II libro della *Bibliotheca graeca*³⁸⁹ procede invece in ordine alfabetico. In questo elenco, dove si trova un paragrafo lungo e dettagliato su Filolao di Crotona, solo poche righe sono dedicate a Eudosso di Cnido. Quest'ultimo filosofo riceve però un'attenzione maggiore in una trattazione separata all'interno del capitolo della *Bibliotheca graeca* dedicato agli *Astronomi veteres*, la sezione dalla quale Leopardi trae molte delle notizie poi confluite nella *Storia*.³⁹⁰

Tuttavia, per quel che riguarda l'ordine, anche per la singola sezione qui oggetto d'analisi e non solo per l'opera nel suo complesso, Leopardi sembra dipendere da Lalande. Nel capitolo intitolato *Astronomie des Grecs*, dopo una

³⁸⁸ *Storia dell'Astronomia*, p. 824

³⁸⁹ Si tratta dell'ultimo capito del II libro che nell'indice riportava le seguenti intestazioni *Notitia Pythagoreorum et Pythagorearum ordine Alphabeti Pythagoriorumque edita fragmenta*

³⁹⁰ La sezione sugli *Astronomi veteres* si trova significativamente (per la prospettiva qui adottata) inserita nella *Bibliotheca graeca* tra il capitolo dedicato a Platone e quello dedicato ad Aristotele.

prima parte generale in cui si spiega l'uso che Omero ed Esiodo avevano fatto della conoscenza degli astri nei loro poemi,³⁹¹ l'astronomo francese procede con una trattazione sistematica dell'elaborazione delle varie teorie filosofiche che permisero a quella che era nata come una mera osservazione utile alla navigazione o all'agricoltura, assume progressivamente i caratteri di una scienza sempre più indirizzata in senso cosmologico. Per primi i filosofi ionic, Talete seguito da Anassimandro, Anassimene e Anassagora, poi Pitagora e Democrito. Subito dopo, nel medesimo ordine in cui figurano nell'opera leopardiana Filolao, Platone ed Eudosso. Per la verità tanto Platone quanto Eudosso si inseriscono con le loro teorie astronomiche nel solco di Filolao al quale è dedicata una trattazione più ampia.

Sul palinsesto offerto dall'*Astronomie* di Lalande, Leopardi sovrascrive però informazioni e notizie che recupera dal commento di Menagius alle *Vite* diogeniane e dal Fabricius come dichiara nelle note con espliciti riferimenti a queste opere. Le note però, sorprendentemente, non sono tratte dalle pagine del Menagius relative alla vita di Platone o dal capitolo della *Bibliotheca graeca* dedicata al filosofo ateniese³⁹² ma provengono tutte o dalla già nominata sezione sugli *Astronomi veteres* del Fabricius o dal commento alla *Vita di Filolao* del Laerzio. L'incontro con Platone, dunque, perlomeno in questa singola circostanza, è stato del tutto casuale. È plausibile credere infatti che Leopardi documentandosi per il profilo su Filolao, abbia trovato tanto nelle *Vite* diogeniane quanto nel Fabricius conferma della stretta relazione tra questo filosofo pitagorico e Platone. Alle *Vite dei filosofi* lo avrebbe rimandato lo stesso Lalande. Questi infatti già nel presentare Filolao segnala una notizia che nel Laerzio trova spazio in più occasioni e dalla quale emerge che Platone fosse particolarmente interessato alle dottrine del filosofo pitagorico. Ma se Lalande si limita a suggerire che Filolao «il y composa trois livres de Physique, dont Platon fit tant de cas qu'il les acheta 10 mille deniers, (...); cependant Diog.

³⁹¹ L'intento di questa parte introduttiva sembra essere quello di evidenziare, sulla base del confronto con i poeti, i progressi fatti dall'astronomia quando questa è divenuta appannaggio dei filosofi. E non è forse un caso che per sottolineare le mancanze dei poeti venga scelto un passo di Platone noto nel settecento soprattutto per la sua critica della poesia, come testimoniano numerosi discorsi sul tema (vedi i *Discorsi accademici* di A. M. Salvini ma anche Valsecchi e opere di altri autori che pure sono inclusi nella biblioteca Leopardi). Stupisce semmai che invece di citare un passo della *Repubblica*, l'opera in cui la critica ai poeti è più diffusamente argomentata, Lalande scelga di riportare un passo dell'*Epinomide*, fornendo così lo spunto a Giacomo per il suo medaglione su Platone. Cfr. Lalande, *Astronomie*, p. 136.

³⁹² J. A. FABRICII, *Bibliothecae Graecae*, Liber III, pp. 1-70.

Laërce paroît désigner plutôt des livres de Pythagore, possédés par Philolaüs»,³⁹³ il confronto diretto con un passo della *Vita di Filolao* di Diogene Laerzio permette a Leopardi di scoprire che il filosofo pitagorico:

Scrisse un solo libro, che – come attesta Ermippo³⁹⁴, riferendosi a qualche autore – il filosofo Platone, giunto in Sicilia presso Dionigi, avrebbe comperato dai parenti di Filolao per quaranta mine alessandrine d'argento, e che poi avrebbe trascritto nel *Timeo*. Altri sostengono che Platone li avesse ricevuti per aver chiesto a Dionigi e ottenuto di rilasciare dalla prigione un giovane discepolo di Filolao³⁹⁵

Una tale testimonianza presenta il *Timeo* come un precipitato delle teorie pitagoriche raccolte da Filolao che, secondo quanto riferisce Demetrio negli *Omonimi*, fu il primo tra i seguaci di Pitagora a pubblicare i libri *Sulla Natura*.³⁹⁶ Di tale notizia peraltro Leopardi avrebbe trovato conferma anche in un passo parallelo della *Vita* di Platone del Laerzio:

Alcuni – tra i quali anche Satiro – dicono che egli scrisse a Dione, in Sicilia, di comperare i tre libri pitagorici da Filolao, al prezzo di cento mine. Infatti si trovava in condizione di benessere – dicono -, per aver ricevuto da Dionigi oltre ottanta talenti, come asserisce anche Onetore nel trattato intitolato *Se il sapiente si occuperà di affari*³⁹⁷

Leopardi sembra aver colto la stretta dipendenza delle dottrine astronomiche di Platone da quelle di Filolao, e, probabilmente, proprio in virtù di un tale legame pone i medaglioni dedicati a questi due filosofi l'uno di seguito all'altro mantenendoli strettamente agganciati.

³⁹³ M. De La Lande, *Astronomie*, Paris, 1771, t. I, p. 148, segm. 333.

³⁹⁴ Ermippo, fr. 40 Wehrli; cfr. Burkert, *Weisheit*, p. 208 sgg.

³⁹⁵ Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Bompiani, Milano, 2005, (da qui in poi Diog. Laerz., *Vite dei filosofi*, seguito dal libro, dal paragrafo e dalla pagina quando si riporta la traduzione), VIII, 85 p. 1019. Occorre ricordare che Leopardi non era ancora in grado di tradurre il greco sebbene avesse forse già qualche competenza linguistica come l'analisi che si sta qui conducendo sembrerebbe peraltro dimostrare. Possedeva in casa l'edizione greco-latina delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio pertanto si può presupporre leggesse il latino e così anche alle note del Menagius poteva avere accesso dal momento che tutti i passi greci citati erano seguiti immediatamente dalla traduzione latina.

³⁹⁶ Diog. Laert. VIII, 85.

³⁹⁷ Diog. Laert. III, 9.

Il legame tra i due risulta ancor più evidente se si confrontano i riferimenti riportati in nota dallo stesso Leopardi che si rivelano utilissimi a ricostruire, procedendo a ritroso attraverso la stratificazione delle fonti, il percorso compiuto per la compilazione. Il passo citato in greco quasi al termine del profilo su Platone è tratto, come Leopardi indica in nota, dalla *Vita di Numa* di Plutarco. Ma, oltre a questa specificazione, Leopardi suggerisce di confrontare la pagina 388 di Menagius, che corrisponde (il controllo ovviamente è stato svolto sull'edizione posseduta nella biblioteca di Monaldo e utilizzata dal giovane Giacomo) al commento alla *Vita di Filolao*. Rispetto alla notizia data dal Laerzio che Filolao sarebbe stato il primo ad asserire che «la terra si muove in un'orbita circolare»,³⁹⁸ Menagius riporta in nota il passo di Plutarco che in parte Leopardi cita in greco nella *Storia* e che, dunque, come molte delle altre testimonianze antiche, è tratto da fonte indiretta.

È opportuno a questo punto aprire una piccola parentesi per sottolineare che Leopardi, sebbene non fosse probabilmente ancora in grado di tradurre il greco, poteva comunque comprendere il contenuto dei passi tratti da testi greci riportati nel commento del Menagius in quanto ognuno di questi era corredato dalla traduzione latina. Proprio l'analisi che qui si sta conducendo ci induce però ad avanzare l'ipotesi che già a questa altezza cronologica Leopardi avesse acquisito più di qualche generica conoscenza della lingua greca data la quantità di passi greci trascritti nella *Storia*. La loro trascrizione presuppone infatti una capacità di selezione che prevede, insieme, una previa capacità di estrapolazione dal contesto di provenienza e una conseguente capacità di inserimento nel contesto d'arrivo. Una tale operazione è certo attribuibile ad un deliberato e per nulla celato desiderio di mostrare la propria erudizione, ma non sarebbe stata possibile senza una consapevolezza almeno minima della lingua greca.

Ma torniamo al passo della *Vita di Numa* di Plutarco riportato da Menagius. Nella versione latina Leopardi leggeva che «Eadem Platonem volunt, iam senem, de terra sensisse, alio eam loco reponentem; medium vero domicilium alteri cuiquam attribuisse pracellentiori».³⁹⁹ Ma invece che riportarlo in latino cerca e trascrive il corrispettivo greco.⁴⁰⁰

³⁹⁸ Diog. Laert. VIII, 85, p. 1019.

³⁹⁹ *Aegidii Menagii in Diogenem observationibus*, Amstelaedami, 1692, vol. II p. 388

⁴⁰⁰ Il passo riportato da Menagius, p. 388 corrisponde a 11, 1-3 della *Vita di Numa* di Plutarco («Νομᾶς δὲ λέγεται καὶ τὸ τῆς Ἑστίας ἱερὸν ἐγκύκλιον περιβαλέσθαι τῷ ἀσβέστῳ πυρὶ

Per farlo però Leopardi non va a controllare la fonte originaria che pure possedeva in casa, seguendo una pratica registrata e ben attestata negli anni successivi. Quando quella del controllo diretto del passo nell'opera di provenienza diviene un'abitudine consolidata infatti Leopardi segnala precisamente il riferimento alla fonte, in questo contesto invece si limita a trascrivere il riferimento generico che trova nel Menagius, il quale era solito riportare autore ed opera senza indicare il luogo.⁴⁰¹ I motivi potrebbero essere molteplici, primo fra tutti l'assenza di interesse per la contestualizzazione del brano: qui Leopardi è evidentemente interessato ad uno sfoggio erudito, gli è sufficiente pertanto riempire la sua *Storia* di citazioni che appaiano quali

φρουράν, ἀπομιμούμενος οὐ τὸ σχῆμα τῆς γῆς ὡς Ἑστίας οὐσης, ἀλλὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου, οὗ μέσον οἱ Πυθαγορικοὶ τὸ πῦρ ἰδρῦσθαι νομίζουσι, καὶ τοῦθ' Ἑστίαν καλοῦσι καὶ μονάδα· τὴν δὲ γῆν οὐτ' ἀκίνητον οὐτ' ἐν μέσῳ τῆς περιφορᾶς οὐσαν, ἀλλὰ κύκλῳ περὶ τὸ πῦρ αἰωρουμένην, οὐ τῶν τιμιωτάτων οὐδὲ τῶν πρώτων τοῦ κόσμου μορίων ὑπάρχειν. Ταῦτα δὲ καὶ Πλάτωνά φασι πρεσβύτην γενόμενον διανενοῆσθαι περὶ τῆς γῆς, ὡς ἐν δευτέρῳ χώρᾳ καθεστῶσης, τὴν δὲ μέσην καὶ κυριωτάτην ἑτέρῳ τινὶ κρείττονι προσήκουσαν.» ed. Utet, p. 156, si riporta qui di seguito la traduzione del passo «A Numa si fa risalire anche la costruzione del tempio di Vesta, come custodia del fuoco inestinguibile; con la forma circolare del tempio, Numa non voleva imitare quella della terra, con la quale è identificata Vesta, ma quella dell'intero universo, al cui centro i Pitagorici ritengono abbia sede il fuoco, che essi chiamano Hestia e Monade. Secondo i Pitagorici, la terra non è immobile né sta al centro del moto universale, ma è sospesa in orbita intorno al fuoco, e non è neppure una delle parti più importanti e primarie dell'universo. Si dice che questa fosse la concezione della terra che anche Platone, da vecchio, si era formata: essa occuperebbe una posizione secondaria, mentre quella centrale e più importante spetterebbe a un elemento diverso e migliore» ed. Utet a cura di A. Meriani, p. 157 di quest'ultimo punto si parla anche in *Platonicae quaestiones* 1006C e Aristotele, *De caelo*, 2, 293^o 18 ss. Sull'accostamento infondato operato in questo passo cfr. L. Piccirilli, *Commento in Plutarco, Le vite di Licurgo e Numa*, Fondazione Valla, Mondadori, Milano, 1997, pp. 310-311.

⁴⁰¹ La stessa prassi è riscontrabile analizzando le note al medaglione su Filolao. Presentando il filosofo riporta quali fonti Giamblico di cui nella biblioteca paterna non possedeva nessuna opera e che pertanto gli deriva da trasmissione indiretta, il Laerzio, Plutarco e il Fabricius. Su questi ultimi due nomi appone due diverse note i cui rimandi sono tratti però dal medesimo passo. Per Plutarco rimanda infatti al *De genio Socratis* di cui però trova il riferimento nel luogo del Fabricius riportato nella nota successiva ("B. gr. I. 513" corrispondente a Lib. II. c. 13). Riandando a questa pagina del Fabricius si può leggere infatti il riferimento all'opera plutarchea citata da Leopardi. Il gioco a incastro diviene dunque più che mai visibile proprio analizzando le note. In questa fase Leopardi sembra 'accontentarsi' delle notizie che trova nelle opere degli eruditi sei e settecenteschi. Il dato va rilevato perché diviene dirimente per comprendere come muti il rapporto con i testi classici. L'analisi che si sta conducendo si limita ad evidenziare questa evoluzione in relazione al solo Platone ma si tratta di una tendenza riscontrabile su più larga scala. Pur non venendo mai meno l'abitudine a consultare le opere contenitore, l'interesse di Leopardi si orienta sempre più in direzione dei testi ed è questa una pratica che lo distingue dall'uso dell'epoca.

singoli preziosismi senza preoccuparsi di controllare o citare la fonte come invece sempre farà in seguito.

Ancora una volta dunque tutto un bacino di testi antichi che sarebbero stati utilissimi se letti direttamente a costruirsi un'immagine seppure mediata e orientata di Platone vengono incontrati solo in modo cursorio e incidentale per mediazione erudita.⁴⁰²

È solo per via indiretta dunque che Leopardi viene a conoscenza di alcune questioni relative alla cosmologia platonica dibattute fin dall'antichità. Si tratta peraltro di una forma di mediazione di secondo grado: Leopardi legge nelle note di Menagius le testimonianze di Aristotele e Plutarco in merito a Platone ma non i passi di Platone in cui le questioni a cui si fa riferimento vengono discusse. Leopardi si fa così un'idea delle teorie di Platone attraverso una doppia stratificazione e riporta pedissequamente i dati raccolti senza preoccuparsi delle palesi incongruenze.

Il medesimo meccanismo qui descritto vale anche per gli altri passi che non cita direttamente ma ai quali allude.

Sempre dalle note del Menagius alla *Vita di Filolao* trae la testimonianza di Teofrasto su Platone con la quale chiude il medaglione. È questo un caso particolare di stratificazione plurima che vale forse la pena scomporre per illuminare il metodo di lavoro e di ricomposizione delle fonti.

Nel passo della *Vita di Numa* che leggeva in Menagius, e di cui Leopardi riporta in greco solo una parte, si dice che Platone, ormai vecchio, sulla scorta di quanto affermavano i pitagorici, ritenesse che la terra occupasse una posizione secondaria nel moto universale in quanto quella centrale sarebbe spettata ad un elemento "diverso" e "migliore" (ἕτερος e κρείττων sono i termini utilizzati nel passo in questione). Per i pitagorici, secondo quanto riferisce Plutarco, questo elemento sarebbe stato il fuoco. Su quanto Platone avrebbe affermato in tarda età a proposito della posizione decentrata della terra Leopardi trova conferma inoltre in un altro passo di Plutarco letto nel commento del Menagius, si tratta di *Quaestiones Platonicae* VIII, 1 (1006b-c). Al termine di questo luogo plutarcheo si legge «in effetti Teofrasto racconta anche

⁴⁰² Anche qualora Leopardi fosse andato a controllare direttamente i testi antichi lo avrebbe fatto per verificare l'attendibilità della notizia letta nella fonte intermedia più che per un interesse alla contestualizzazione del passo, almeno questa è l'impressione che si riceve dalla lettura della sezione della *Storia* di cui ci stiamo occupando.

che Platone, divenuto anziano, si pentì di aver assegnato alla terra il luogo centrale dell'universo, in quanto non appropriato a essa».⁴⁰³

Come le scatole cinesi, ogni fonte ne contiene un'altra e Leopardi si preoccupa di risalire il più indietro possibile nel citare la testimonianza ma non di andare a cercare direttamente il testo di Platone. Il suo è, come si è più volte ribadito, un mero interesse erudito. Costruisce un mosaico di dati cercando di volta in volta di inserire la tessera più preziosa e il criterio con cui stabilisce il livello di preziosità sembra essere quello del progressivo risalire all'indietro. In questo risalire compie però sempre un doppio movimento: uno di continua approssimazione alla fonte primaria che si realizza con la ricerca, nei "libri-contenitore", della testimonianza più vicina nel tempo e nello spazio a ciò di cui si sta discutendo (rappresentativo in questo senso è proprio il caso di Teofrasto appena menzionato), l'altro di allontanamento dai testi primari mai direttamente consultati, sempre abilmente costeggiati e conosciuti solo tangenzialmente. Non si può fare a meno di notare che pur tentando di accostarsi il più possibile alle teorie astronomiche di Platone per dare l'impressione di aver condotto la sua ricerca con metodo, non consulta mai direttamente (o quantomeno dai dati in nostro possesso non c'è alcun bisogno di supporlo né si potrebbe spiegarlo) il testo di Platone che pure possedeva in biblioteca nell'edizione ficiniana corredata dalla traduzione latina di ogni singolo dialogo e pertanto perfettamente accessibile anche prima di conoscere il greco. Il giovane Giacomo, almeno a questa altezza cronologica, ancora non si preoccupa di interpellare direttamente l'autore.⁴⁰⁴ Credo che questo esempio di analisi più di tanti discorsi teorici possa dar la misura delle basi dalle quali nasca la filologia leopardiana, non per screditarla, al contrario, per rilevare che, data l'impostazione di metodo di partenza, i progressi fatti nel corso degli anni e degli studi sono davvero notevoli.

⁴⁰³ Plutarco, *Tutti i Moralia*, a cura di E. Lelli, Milano, Bompiani, 2017, p. 1947.

⁴⁰⁴ Vedremo più avanti che le cose cambieranno poco dopo, con la stesura del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* che segna un passaggio importante in direzione di una maggiore attenzione alla verifica del singolo dato erudito. Il controllo diretto della citazione ritrovata nelle opere contenitore sull'edizione del testo antico di riferimento implica poi di conseguenza un diverso rapporto con i classici, l'inizio di un filo diretto destinato a divenire sempre più intenso e influente nel corso degli anni. Questa è una delle ragioni fondamentali per cui sarebbe forse il caso di scindere più di quanto la critica non abbia fatto finora la *Storia dell'Astronomia* dal *Saggio sopra gli errori*, si tratta di opere che rispondono a momenti diversi e che sebbene possano essere inquadrare entro una medesima cornice erudita, sono il frutto di metodi diversi.

Il caso più eclatante in questa direzione è rappresentato dal modo in cui Leopardi ha trovato l'informazione con cui si apre il medaglione sul filosofo ateniese: l'interesse di Platone per l'astronomia sarebbe riscontrabile *in primis* dall'attenzione che a questa scienza rivolge nell'*Epinomide*, il dialogo che Ficino riteneva essere il "tesoro di Platone". Il riferimento all'*Epinomide*, la precisa indicazione del numero del dialogo, la menzione del titolo per esteso *Epinomis vel philosophus* ma, soprattutto, l'allusione alla definizione che di questo dialogo aveva dato Ficino indurrebbero a credere che Leopardi avesse quanto meno consultato, anche se solo a mo' di enciclopedia, l'edizione dell'*opera omnia* di Platone curata da Ficino che possedeva nella biblioteca paterna (Lugduni, 1590). Questa edizione infatti oltre che contenere il testo greco con la traduzione latina a fronte, era corredata dagli *argumenta* dei singoli dialoghi e dai commentari del Ficino. Al principio dell'*argumentum* dell'*Epinomide* si legge: «Thesaurum divini Platonis, magnanime Laurenti, latere in hoc *Epinomide* qui *philosophus* rursus inscribitur, *Platonicorum* ambigit nullus» (ed. Lugduni 1590, p. 843)

Tuttavia proprio il riferimento all'*Epinomide* e non al ben più famoso *Timeo* deve forse mettere in guardia. Come avrebbe fatto il giovane Giacomo (ignaro come lui stesso si dichiarerà di metafisica e di studi filosofici), a sapere che anche nell'*Epinomide* erano esposte le teorie cosmologiche di Platone?⁴⁰⁵ Quasi tutti i manuali sui quali ha studiato si limitano a citare pochi dialoghi platonici e per lo più *Fedone* e *Timeo* (che forse più degli altri, il primo per la dottrina dell'immortalità dell'anima e il secondo per le teorie cosmologiche, permettono di giustificare e argomentare precetti cristiani). Quest'ultimo peraltro è stato l'unico ad aver goduto di una fortuna senza soluzione di continuità nel corso dei secoli. È proprio il riferimento all'*Epinomide*, dunque, a svelare quello che Giacomo avrebbe voluto abilmente tenere nascosto.

⁴⁰⁵ Non mi soffermo qui né faccio alcuna allusione alla questione della paternità dell'opera divenuta quasi da subito oggetto di discussione. Taluni credono infatti che l'*Epinomide* non sia di Platone, qualcuno attribuisce il dialogo a Filippo di Opunte, uno degli accademici. Su questa e su altre questioni relative all'*Epinomide* si vedano ora almeno la più recente edizione commentata del testo '*Epinomis*'. Introduzione, traduzione e commento di F. Aronadio, Edizione di M. Tulli, Note critiche di F. M. Petrucci, Bibliopolis, Napoli 2013 e il ricco volume '*Epinomide*'. *Studi sull'opera e la sua ricezione*, a cura di F. Alesse e F. Ferrari, con la collaborazione di M. C. Dalfino, Bibliopolis, Napoli, 2012. In queste pagine associo l'*Epinomide* al nome di Platone anche perché lo sguardo che qui si cerca di riprodurre è quello di Leopardi che non era a conoscenza di molte delle questioni che hanno interessato e interessano la storiografia filosofica odierna.

Citando un testo che sicuramente lo farà apparire erudito perché meno convenzionale (riferimento più prezioso) fornisce in realtà un indizio fondamentale per smascherare l'operazione compiuta. Deve per forza di cose aver tratto questa notizia da qualcuna delle fonti utilizzate per la *Storia* e non occorre allontanarci troppo dai sentieri battuti finora per trovarla. Il riferimento preciso al numero del dialogo che si richiama evidentemente alla organizzazione in tetralogie introdotta da Trasillo avrebbe potuto recuperarlo sia nel Laerzio sia nel Fabricius che elencano tutti i titoli platonici proponendoli secondo la schematizzazione trasilliana. Ma né nelle note del Menagius, né nella *Bibliotheca graeca* è riportata la definizione ficiniana del dialogo. Il riferimento all'*Epinomide* avrebbe potuto trarlo dalla sezione di *Astronomie des Grecs* del Lalande che abbiamo individuato fin dall'inizio come l'ipotesto di riferimento. Qui infatti al principio del capitolo relativo agli astronomi greci, è citato un lungo brano tratto proprio da questo dialogo di Platone.⁴⁰⁶ Ma neppure in questo luogo si trova la definizione ficiniana.

La tessera erudita leopardiana – che a questo punto vale la pena riportare nuovamente – «Platone, il quale faceva grandissimo caso dell'astronomia, come può vedersi dal suo trentesimo quinto libro intitolato *Epinomis vel Philosophus*, che Marsilio Ficino chiamò il Tesoro di Platone» è, invece, una traduzione quasi letterale di un luogo della *Prefazione* dell'*Astronomie* di Lalande: «Platon faisoit aussi le plus grand cas de l'Astronomie; voyez ce qu'il en dit dans son XXXV^e. Liv. Intitulé *Epinomis ou Philosophus*, que Marcile-Ficin appelle le Trésor de Platon».⁴⁰⁷ Subito dopo Lalande riporta una citazione dalla traduzione ficiniana dell'*Epinomide*: «nolite ignorare Astronomiam sapientissimum quiddam esse», ma questa non viene trascritta nella *Storia dell'Astronomia*.⁴⁰⁸ Leopardi non ha bisogno di ricorrere a Ficino⁴⁰⁹ poiché trova

⁴⁰⁶ M. De La Lande, *Astronomie*, Paris, 1771, t. I, p. 136, segm. 321.

⁴⁰⁷ Ivi, *Preface*, p. XII. La *Prefazione* dell'/all'opera di Lalande contenuta nelle pagine iniziali (III-XXIX) del primo volume dell'edizione 1771-81 era già stata utilizzata da Leopardi per l'*Introduzione* alla *Storia*, come ha rilevato Sana, *Le fonti della Storia*, p. 9-16

⁴⁰⁸ Forse anche perché in latino e non in greco, dunque agli occhi di Giacomo meno preziosa ma soprattutto più pericolosa perché avrebbe fatto capire che il testo di Platone era stato accostato per tramite di mediazione.

⁴⁰⁹ Nulla esclude però che Leopardi, seguendo un'abitudine ben consolidata, avendo a disposizione il volume in biblioteca sia andato a controllare l'informazione letta in Lalande direttamente sull'edizione ficiniana dell'opera di Platone. Questo apre molteplici prospettive, *in primis* ci costringe a fare i conti col fatto che Leopardi già a questo stadio della sua formazione fosse a conoscenza del fatto che quel volume era corredato dagli argumenta di

già in Lalande il preziosismo erudito di cui aveva bisogno. Lo trova, inoltre – e non è un dato trascurabile se si considera la grande preoccupazione di Giacomo per l'occultamento delle fonti – in una pagina per così dire non 'sospetta', al di fuori del capitolo indiziato, quello sulla storia dell'astronomia dei greci.⁴¹⁰ Tutte le condizioni appaiono favorevoli a inserire la traduzione del passo di Lalande nel medaglione di Platone, nessuno si sarebbe accorto di una così stretta dipendenza dalla fonte.

Il modo in cui viene costruito il medaglione su Platone fornisce, dunque, una serie di informazioni sul metodo di lavoro di Giacomo. L'esplorazione del rapporto con le fonti permette non solo di individuare l'origine delle singole notizie raccolte nella storia ma, su un piano generale, anche l'idea della struttura e il criterio seguito nella narrazione. Come sul piano dei contenuti infatti, anche sul piano della forma, nell'opera leopardiana convergono due modelli di ricostruzione storica: l'uno settecentesco e l'altro antico. Modello del primo può ritenersi proprio Lalande che interpreta la storia delle scoperte astronomiche come segno evidente del progresso delle conoscenze umane e conseguentemente come un processo di allontanamento dall'errore e di avvicinamento alla verità. È questo un modello che Leopardi assimila e che si rivelerà significativo anche per l'impostazione del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* che adotta come schema di fondo proprio quello settecentesco del progresso della storia umana.

L'impostazione di Lalande, infatti, non fa altro che raccogliere ed esprimere lo spirito del secolo riproducendo uno schema già teorizzato da Condillac e poi sviluppato come modello espositivo per la narrazione storica nel *Discours préliminaire* all'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alambert. Galluzzi ritiene che la dipendenza da uno schema riconducibile in gran parte ai modelli offerti nella seconda metà del Settecento e da una vasta produzione di storie della scienza, sia registrabile in particolare nella sezione dell'opera leopardiana che va da

tutti i dialoghi nonché dai commenti ad alcuni di essi. In tal caso questa diventerebbe una fonte importante da valutare nel bagaglio delle letture possibili attraverso cui Leopardi ha accesso al pensiero di Platone prima di cominciare a leggere nel '23 in modo sistematico e direttamente in greco i dialoghi.

⁴¹⁰ Si noti che nell'indice non si trova la voce Platone, Leopardi pertanto non può essere risalito da lì, come spesso pure dà mostra di fare, alla notizia sull'*Epinomide* contenuta nella *Prefazione* di Lalande; ciò conferma una volta di più che deve averla letta tutta con attenzione al punto da poterla proficuamente utilizzare per fissare alcune tessere nella sua *Storia*.

Copernico a Newton.⁴¹¹ Lo schema appare per la verità estendibile alla *Storia dell'Astronomia* nel suo complesso. Almeno per la sezione di cui ci siamo occupati, però, oltre a quello appena menzionato, andrà preso in considerazione un altro modello e si tratta questa volta di un antico. Un antico dallo statuto particolare, però, assimilabile, almeno nel modo in cui Leopardi lo consulta e utilizza ad una delle tante fonti erudite del sei e settecento di cui si serve. Si tratta di Diogene Laerzio. Le *Vite dei filosofi* ma ancor più il commento all'opera del Menagius si rivelano per Leopardi una fonte inesauribile anche per la loro qualità di essere e divenire agli occhi dell'avidissimo Giacomo, fonte di fonti. Ma analizzando la sezione della *Storia* che più direttamente dipende dalle *Vite dei filosofi*, quella sugli astronomi antichi, appare evidente che Diogene Laerzio non costituisce per Leopardi solo un bacino di notizie ma anche un modello per la composizione dei medaglioni e per la creazione dei nessi tra l'uno e l'altro. Quelli di Leopardi sono infatti dei brevi profili in cui ad una scarna ed essenziale collocazione temporale del filosofo o del suo *floruit*, segue un elenco dei 'dogmata' pronunciati in materia di astronomia. L'elemento per il quale però più evidente si fa la dipendenza da Diogene Laerzio è il criterio della successione adottato anche da Leopardi per legare non un *bios* all'altro, come nelle *Vite dei filosofi*, ma un medaglione all'altro. Le *Vite dei filosofi* rielaborano infatti lo schema della biografia antica che aveva avuto origine nella scuola peripatetica. In quest'opera il *bios* (la vita) si fonde con le *diadochai* (successioni) e le *doxai* (opinioni).⁴¹² Nella *Storia dell'Astronomia* a questi elementi se ne aggiungono altri propri della cronologia antica tra cui in particolare il *συνγχορισμός*.⁴¹³ Il modo che Leopardi utilizza

⁴¹¹ P. Galluzzi, Leopardi e la rivoluzione in astronomia e fisica: Copernico e Galileo, in Leopardi e il pensiero scientifico, a cura di G. Stabile, Roma, Fahrenheit 451, 2001 (Atti del convegno "Leopardi e il pensiero scientifico" Roma, 14-15-16 maggio 1998), p. 21. Vedi anche Id. *La storia della scienza dei "philosophes"*, in *Intersezioni*, 9 (1989), pp.415-33.

⁴¹² Sui criteri individuabili nelle *Vite dei filosofi* vedi almeno M. Gigante, *Biografia e dossografia in Diogene Laerzio*, pp. 7-102 e Id. *Diogene Laerzio storico e cronista dei filosofi antichi, non della filosofia antica*, «Atene e Roma», n. s. XVIII (1973), pp. 105-32; più in generale sulla biografia greca ancora imprescindibili A. Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen 1956 e A. Momigliano, *The develop of greek biography* [A. Momigliano, *Lo sviluppo della biografia greca*, Torino 1974]; su questioni di storiografia filosofica invece M. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica*, Milano 1950 e M. Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, a cura di L. Schirollo e M. Venturi Ferriolo, Cisalpino-Goliardica, 1980.

⁴¹³ Un tale criterio si rivelava particolarmente utile nel mondo antico dal momento che non sempre era possibile individuare una datazione precisa, bisognava dunque, in alcuni casi,

per introdurre di volta in volta un nuovo astronomo è quello di collocarlo al tempo di quello di cui ha appena parlato (così Filolao si colloca al tempo di Metone e Platone al tempo di Filolao), o di presentarlo come successore del precedente.

Il portato più significativo dell'esplorazione della monumentale opera del Fabricius e più ancora delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio è, infatti, una modalità della filosofia antica prima di tutto come storia, come successione di scuole di pensiero.

Il giovane Giacomo trova in queste grandi compilazioni gli strumenti per fondere - e questa operazione visibile chiaramente nella *Storia dell'Astronomia* è una acquisizione di matrice tutta leopardiana - il genere storiografico sviluppatosi nel Settecento con quello della biografia antica. Tanto dall'uno quanto dall'altro trae dei criteri il cui utilizzo va però ben oltre i confini dei lavori eruditi. Il criterio della successione in particolare, si rivelerà fondamentale per leggere alcune pagine dello *Zibaldone* in cui le personalità e le dottrine dei filosofi antichi vengono inserite all'interno di schemi ben precisi governati al loro interno da un meccanismo che Leopardi probabilmente scopre e apprende per il tramite *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio.

6. LA "SORGENTE" DEL NESSO PITAGORA-PLATONE

La sorgente di uno di questi schemi può essere individuata proprio nella *Storia dell'Astronomia*. Si tratta del nesso tra Pitagora e Platone che forse, almeno brevemente, è opportuno indagare tanto più perché, come si è rilevato nel primo capitolo, aveva conosciuto una nuova fortuna nel Settecento e diviene dirimente per comprendere le radici dell'interpretazione platonica di Leopardi.

L'analisi fin qui svolta indurrebbe a credere che l'operazione di compilazione condotta da Leopardi lasci davvero poco spazio all'assimilazione e alla rielaborazione dei materiali. E invece, se interrogati alla luce dei presupposti appena illustrati, i testi leopardiani a venire consentono di individuare molteplici tracce di quanto finora detto; tracce riscontrabili tanto sul piano dei

accontentarsi di poter determinare ἄκμῃ, sulla base di un confronto con un altro evento (Olimpiadi o fatto storico importante) o con il periodo in cui era vissuto qualcun altro.

contenuti quanto su quello delle forme. Il punto d'inizio di molti dei percorsi svolti nello *Zibaldone* andrà cercato, infatti, proprio in questi primi lavori eruditi che, sebbene rimangano quasi del tutto privi di interpretazione, costituiscono per paradosso il sostrato del pensiero leopardiano. Tuttavia, a ben vedere, anche l'operazione di compilazione e riorganizzazione del materiale non è del tutto scevra da un tipo di assimilazione che può e deve essere considerata già una forma di rielaborazione. Ciò che in queste opere giovanili è più proprio di Leopardi andrà cercato infatti non tanto nei materiali in sé, quasi tutti prelevati altrove, ma nei nessi costruiti per legarli. Alcuni di questi si fanno radici di piante per i cui frutti bisognerà attendere gli anni dello *Zibaldone*.

Anche nella sezione della *Storia* di cui ci siamo appena occupati è riscontrabile un nesso che nelle riflessioni degli anni successivi si caricherà di un nuovo e più profondo significato: si tratta del filo che lega per discendenza la filosofia di Platone a quella di Pitagora. Si è notato che, nella *Storia*, Platone è inserito nel solco della tradizione astronomica pitagorica e che, anzi, lo spunto per la costruzione del suo profilo venga dalla laerziana *Vita di Filolao*.

Nuove letture e più mature riflessioni richiameranno alla memoria leopardiana la scoperta di questo antico nesso che riemergerà, variamente rimodulato, all'interno del suo diario.

Non molte sono le occorrenze in cui il nome di Platone appare insieme a quello di Pitagora ma significative.

Una prima volta il motivo per ritornare su questo legame è offerto da una nuova lettura di Diogene Laerzio, che, da quanto è possibile stabilire a partire dalle testimonianze dello *Zibaldone*, si svolse tra il luglio 1820 e il febbraio 1821.⁴¹⁴ Il punto di partenza per individuare una discendenza del pensiero

⁴¹⁴ Di una «seconda lettura» di Diogene Laerzio parlano sia Grilli che Timpanaro. A. GRILLI, *Leopardi, platone e la filosofia greca*, in *Leopardi e il mondo antico. Atti del V convegno internazionale di studi leopardiani* (Recanati, 22-25 settembre 1980), Firenze, Olschki, 1982, pp. 53-73, p. 60, sostiene che tanto la prima lettura che lui crede in modo generico anteriore al 1817-18, quanto la seconda si siano fermate al VI libro delle *Vite dei filosofi*. Tutti i passi citati nello *Zibaldone* dai libri VII-X sarebbero pertanto derivati da fonti mediatrici e non da una lettura diretta. S. TIMPANARO, *Epicuro, Lucrezio e Leopardi*, in «Critica storica», XXV, 3, Roma, Associazione degli storici europei, 1988, pp. 359-409, ora in ID. *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, a cura di C. Pestelli, Le Lettere, Firenze, 2011, pp. 266-313, mette giustamente in discussione la perentorietà dell'osservazione di Grilli e afferma «nella *Storia* e nel *Saggio*, e anche nel Porfirio (nell'Esichio Milesio, tuttora mal pubblicato, i riscontri sono più faticosi a compiersi), io non trovo alcuna interruzione alla fine del lib. VI di Diogene Laerzio. Epicuro, fra l'altro, è citato

platonico da quello pitagorico è, in questo frangente, non più la *Vita di Filolao*, come accade nella *Storia dell'Astronomia*, ma quella di Platone stesso:

cinque volte nel Saggio con l'indicazione del lib. X di Diogene Laerzio e dei rispettivi paragrafi.» p. 278; Timpanaro valuta comunque l'ipotesi che si tratti di citazioni di seconda mano ma continua, «poiché le menzioni di Diogene Laerzio non si fermano alla fine del lib. VI, o neghiamo che vi sia mai stata la "prima lettura" ammessa da Grilli ed esprimiamo una sfiducia pregiudiziale su tutte le citazioni da filosofi antichi nelle opere del Leopardi adolescente (con l'impegno, tuttavia, di cercare almeno di precisare di volta in volta le fonti indirette del Leopardi), o dobbiamo supporre che una lettura, sia pure cursoria, sia stata compiuta, quella prima volta, fino alla fine dell'opera di Diogene Laerzio» pp. 278-9. L'analisi fin qui svolta dimostra che Leopardi, già nel periodo di composizione della *Storia dell'astronomia*, avesse dedicato una lettura molto più che cursoria all'opera di Diogene Laerzio. Mostra anzi di avere grande familiarità non solo col testo ma anche col commento di Menagius. Sebbene per essere certi che conoscesse effettivamente anche i libri VII-X, cosa che Grilli esclude del tutto, si dovrebbe analizzare le singole citazioni provenienti da questa sezione delle *Vite dei filosofi*, si può affermare a ragion veduta, che Diogene Laerzio fosse l'autore divenuto molto presto per Leopardi la fonte privilegiata per il mondo antico, perché proveniente dall'antichità stessa, perché la più vicina tra tutte le opere enciclopediche di cui Leopardi si serviva, agli autori di cui riportava il *bios* e i *dogmata*. Dobbiamo immaginare che una tale "fonte" sia diventata ancor più preziosa per Leopardi dopo aver imparato il greco, quando oltre alla traduzione latina poteva avere accesso diretto al testo di Diogene Laerzio. Peraltro, data la frequenza di consultazione e la familiarità maturata da Leopardi con quest'opera fin dalla più giovane età, risulta improprio anche il tentativo di individuare una prima o una seconda lettura. Credo occorra più cautela di quella finora dimostrata cercando di determinare con precisione il numero e il momento delle letture. Sebbene, infatti, lo *Zibaldone* aiuti a isolare, come anche qui si è fatto, un periodo in cui l'interesse si fa più spiccato, il fatto che non si trovino all'interno del diario indizi sicuri della lettura dei libri VII-X non significa che si possa o si debba escluderla a priori. Vero è che lo *Zibaldone* - come notano F. D'INTINO e L. MACCIONI, *Leopardi: guida allo Zibaldone*, Roma, Carocci, 2016, pp. 51 sgg. - è il luogo in cui Leopardi intesse dei dialoghi con alcuni degli autori che legge e dai quali riporta citazioni fedeli per poi tradurre, commentare o postillare il testo (uno dei casi più evidenti è forse quello della lettura della *Politica* di Aristotele svolta nel '23). Ciò non significa però che da tutte le letture dobbiamo aspettarci e cercare una forma sistematica. I testi si prestano a vari tipi di attraversamenti che dipendono in gran parte anche dalla loro natura. Un testo come quello di Diogene Laerzio non si presta ad una lettura sistematica ma piuttosto ad una consultazione che probabilmente si è condensata in alcuni periodi. Uno di questi è sicuramente la seconda metà del '20 e il principio del '21. I dati inducono infatti a credere che l'opera di Diogene Laerzio fosse una di quelle che, se non sempre presenti sullo scrittoio leopardiano, non dovevano mai essere troppo distanti da esso, pronte tanto per una consultazione rapida che per una lettura più meditata. Che quest'opera avesse poi per Leopardi più di un motivo di fascino è una questione niente affatto secondaria alla quale si accennerà qui soltanto brevemente e alla quale si ritornerà più diffusamente oltre. Le *Vite dei Filosofi* hanno tutte le caratteristiche per catturare l'attenzione di Giacomo: dipingono i filosofi con pochi tratti, non sempre i più significativi per i moderni criteri della storiografia filosofica, tipizzandoli. Non occorre qui ricordare la costruzione di un personaggio quale il Filippo Ottonieri delle *Operette* per capire quanto Leopardi sia stato influenzato da questa forma di "narrazione".

Gl'ingegni superiori, non si servivano della istruzione che prendevano in diverse scuole se non per isceglierne il meglio, o quello che credessero tale, e fondere insieme i dogmi scelti da varie sette, per formare o di essi soli, o di altri che v'aggiungessero del proprio, o di un nuovo sistema cavato dalle varie e discordanti idee acquistate, una nuova scuola e setta, come fece Platone che amò d'istruirsi in varie scuole, e ascoltò Socrate, (altri due subito dopo la sua morte, nominati dal Laerzio nel principio della vita di Platone), i Pitagorici, gli Egiziani, e voleva anche ascoltare i maghi di Persia, ma non potè a cagione delle guerre d'Asia. E delle varie dottrine imparate e scelte da queste sette compose il suo nuovo sistema. (Zib. 264-266)⁴¹⁵

Nell'ottobre del '20, leggendo la *Vita di Platone* Leopardi rimane colpito da un elemento che distingue il 'sistema' di questo filosofo da tutti quelli precedenti ovvero la capacità di includere e sussumere al suo interno le molteplici direzioni in cui si erano mosse le 'scuole' e le 'sette' filosofiche greche fino a quel momento e tra queste anche la pitagorica. Come si vedrà più diffusamente oltre, una delle parole chiave per individuare i termini del rapporto che Leopardi intesse con Platone nei primi anni di stesura dello *Zibaldone* è proprio "sistema". Ciò che interessa Leopardi è il fatto che Platone, già nell'antichità, fosse riuscito a costruirne uno. Il sistema di Platone non solo aveva raccolto l'eredità di tutte le dottrine precedenti ricomponendole in un tutto armonico, ma aveva anche mostrato che fosse possibile e anzi necessario, per chiunque volesse dirsi filosofo, riunire e amalgamare i diversi rami del sapere. Poco più di un mese dopo Leopardi, infatti, annota nello *Zibaldone* un passo tratto dalla *Vita di Speusippo* e aggiunge una riflessione che può essere considerata un corollario di *Zib. 266*:

Laerzio, Vit. Speusippi, I.4, seg. 2, dice di Speusippo: οὗτος πρῶτος, καθά φησι Διόδωρος ἐν Ἀπομνημονευμάτων πρώτῳ, ἐν τοῖς μαθήμασιν ἐθεάσατο τὸ κοινὸν καὶ συνωκείσει καθ' ὅσον ἦν δυνατὸν ἀλλήλοις⁴¹⁶. Questo è notevole nei progressi dello spirito umano. Ma non so quanto sia vero perché Platone aveva già riunite e legate nel suo sistema filosofico la fisica (compresa l'astronomia), la metafisica, la morale, la politica e le matematiche. È noto fra le altre cose il motto

⁴¹⁵ Si riferisce in particolare a Diog. Laert., III, 8-9.

⁴¹⁶ Riporto la traduzione come appare nella più recente edizione italiana Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2005, p. 413 «Secondo quanto afferma Diodoro nel primo libro dei Memorabili, fu il primo a considerare ciò che c'è di comune nelle varie scienze e a collegarle, per quanto era possibile, le une con le altre».

della sua scuola: non entri nessuno se non è geometra. V. la nota d'Is. Casaubono al detto passo. (Zib. 334)⁴¹⁷

Sebbene la correzione di Leopardi a quanto dichiarato dal Laerzio dipenda dalla nota di Casaubon alla quale rimanda egli stesso al termine del passo qui citato, si tratta comunque di una conferma di quanto già rilevato a proposito del sistema di Platone. La testimonianza di Apuleio riportata nella nota del Casaubon fornisce a Leopardi un argomento ulteriore per affermare la priorità di Platone rispetto a Speusippo (nella creazione di un sistema che racchiuda in sé tutte le discipline). Leopardi trova ora dunque, a distanza di anni, in un testo che aveva già abbondantemente sfruttato per la *Storia dell'Astronomia* la conferma di qualcosa che aveva già appreso e che però ora torna ad essere oggetto d'interesse ma per un altro aspetto, quello del concetto di 'sistema' al quale Leopardi è divenuto nel frattempo molto sensibile. Il testo viene ora interrogato quasi fosse un interlocutore e non depredata di notizie, come era accaduto negli anni della formazione. Di quella formazione e di quel genere di fruizione del testo rimane però una traccia nella parentesi «compresa l'astronomia»; Leopardi dà così conto di quanto aveva appreso nel corso delle ricerche svolte in vista della stesura della *Storia*. La sottolineatura della presenza dell'astronomia nel sistema filosofico platonico è cosa nota per Leopardi che, nella stessa pagina dell'opera di Lalande in cui aveva letto la notizia relativa all'*Epinomide*, poteva leggere l'imperativo platonico che Lalande cita nella versione latina di Ficino: «nolite ignorare Astronomiam sapientissimum quiddam esse».⁴¹⁸ Ciò che rimane sommerso nella *Storia*

⁴¹⁷ A proposito di questo passo Camiciottoli rileva: «Con questa citazione abbiamo toccato il centro del problema e la rettifica fatta da Leopardi a Diogene Laerzio risulta assai più incisiva di quanto non tradisca la sua brevità. Sempre più concreta appare infatti l'ipotesi che, già nel '20, Leopardi fosse a tal punto attratto dalla capacità combinatoria del sistema di Platone da rivendicargli il merito di aver intuito per primo un fondo comune fra tutte le discipline e la loro più stretta relazione», A. CAMICIOTTOLI, *Un'inchiesta 'eretica'*, p. 396. All'interesse di Leopardi per il 'sistema' di Platone viene legata poi, nel medesimo contributo appena citato, la preoccupazione che il libro delle *Operette* sia considerato come un complesso sistematico e non come un insieme di testi tra loro irrelati. Si tratta di una suggestione degna di nota ma che richiederebbe una considerazione più ampia dell'idea di 'sistema' filosofico che Leopardi si costruisce, sia in relazione alla propria volontà di metterne insieme uno, sia in relazione ai modelli antiche e moderni che individua. È, però, una questione spinosissima alla quale in questo lavoro si è potuto fare solo qualche cenno ma che meriterebbe maggiore spazio e investigazione.

⁴¹⁸ Ma si consideri anche che sull'importanza riconosciuta da Platone all'aritmetica e alla geometria Leopardi avrebbe potuto trovare traccia in un'altra delle fonti molto probabilmente

riemerge, dunque, a distanza di anni nello *Zibaldone*, e a partire dalla rilettura di una fonte che si era rivelata già molto significativa per il lavoro erudito,⁴¹⁹ segno questo di un avvenuto mutamento di sguardo: sono altri occhi quelli che rileggono il Laerzio e sono insieme sempre gli stessi. In *Zib.* 334 Leopardi aggiunge infatti elementi nuovi sui quali si sofferma ora con maggiore consapevolezza ma che continuano a confermare quanto già assorbito. Una delle tracce più evidenti della discendenza del pensiero di Platone da quello di Pitagora è, nella vulgata, l'interesse per le scienze matematiche nel loro complesso. Leopardi che, nel frattempo, ha evidentemente scoperto quale fosse il motto che secondo la tradizione sarebbe stato scritto all'ingresso dell'Accademia, «non entri nessuno se non è geometra»,⁴²⁰ lo riporta come dato ulteriore a conferma di quella che ora è divenuta una sua tesi.

utilizzate per la *Storia*, l'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alambert. Nell'articolo *Astronomie* si parla dell'interesse di Platone per le scienze in questi termini: «L'opinion commune est que l'Astronomie passa de L'Egypte dans la Grèce: mais la connaissance qu'on en eut, fut d'abord extrêmement grossière, et on peut en juger par ce que l'on en trouve dans Homère et dans Hésiode; elle se bornait à connaître certains astres qui servaient de guides, soit pour le travail de la terre, soit pour les voyages sur mer; c'est ce que Platon a fort bien remarqué; ils ne faisaient aucunes observations exactes, et ils ignoraient l'Arithmétique et la Géométrie nécessaires pour les diriger». Che l'articolo sull'*Astronomie* dell'*Encyclopédie* possa essere stato un «modello ideale» per la *Storia dell'Astronomia* leopardiana lo sostiene A. SANA, Le fonti della «Storia dell'Astronomia», il quale sottolinea però anche che non è possibile individuare paralleli specifici. Anche il caso di Platone che qui si sta esaminando conferma la tesi di Sana. Nell'*Encyclopédie* Platone non appare rubricato insieme ai pitagorici (tra i quali un ruolo di rilievo è affidato pur sempre a Filolao ed Eudosso di Cnido) e degli studi astronomici del filosofo si riferiscono solo informazioni molto generali che non avrebbero dunque potuto soddisfare le manie erudite di Giacomo (segno questo forse del fatto che quando si parla di gusto di Leopardi per l'enciclopedia e il sapere enciclopedico si dovrebbe forse specificare quale): «Platon recommande l'étude de l'Astronomie en divers endroits de ses ouvrages: mais il ne paraît pas qu'il ait fait aucunes découvertes dans cette science: il croyait que le monde entier était un animal intelligent» e poi si limita a distinguerlo da Aristotele

⁴¹⁹ Si noti infatti che anche qui è individuabile una pratica già più volte osservata nella compilazione della *Storia*, anche in questa occasione infatti la precisazione di Leopardi dipende da una testimonianza letta nella nota di Casaubon al passo del Laerzio citato nello *Zibaldone*. Una nota alla quale peraltro Leopardi stesso rimanda e in cui è riportata una testimonianza di Apuleio: «Nihil aliud est θεάσασθαι τὸ κοινὸν ἐν τοῖς μαθήμασιν quam θεάσασθαι τὴν ἐν τοῖς μαθήμασιν οὐσίαν. At hoc qui potest verum esse, quum primus Plato, ait Apulejus, tripartitam philosophiam copularit, sibique invicem necessarias partes, neque pugnare inter se tantummodo, sed etiam mutuis adjuvare auxiliis ostenderit? Sed de scientiis mathematicis sic proprie sensit Laertius. Is. Casaub.» Diog. Laert. *De vitis dogmatibus*, p. 128. Il testo di Casaubon al quale Leopardi allude è già riprodotto da Pacella, vol. III. p. 566.

⁴²⁰ Leopardi riporta la traduzione italiana del motto nella forma in cui è tramandato da Arist. *Anal. Post.*, I, 9 « μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσὶται ». Su questa iscrizione ancora valido lo studio di Henry-Dominique Saffrey, *ΑΓΕΩΜΕΤΡΗΤΟΣ ΜΗΔΕΙΣ ΕΙΣΙΤΩ*. *Une inscription légendaire*,

Oltre al legame basato sulla discendenza delle dottrine dell'uno da quelle dell'altro, il rapporto tra Platone e Pitagora nello *Zibaldone* assume anche un'altra forma che può essere considerata una conseguenza della prima.

Nel pensiero dello *Zibaldone* che segue immediatamente quello citato, all'interno di una più ampia riflessione sulla nascita del Cristianesimo, Leopardi annota:

Ma come trionfò il cristianesimo della filosofia, dell'apatia che aveva spento tutti gli errori passati? I lumi di quel tempo non erano 1. né stabili, definiti e fissi, 2. né estesi e divulgati, 3. né profondi come ora; conseguenza naturale della maggiore esperienza, della stampa, del commercio universale, delle scoperte geografiche, che non lasciano più luogo a nessun errore d'immaginazione, dei progressi delle scienze i quali si danno la mano in modo, che si può dire che ogni nuova verità scoperta in qualunque genere influisca sopra lo spirito umano. Quei lumi erano bastati a spegnere l'error grossolano delle antiche religioni, ma non solamente permettevano, anzi si prestavano ad un error sottile. E quel tempo appunto per li suoi lumi inclinava al metafisico, all'astratto, al mistico, e quindi Platone trionfava in quei tempi. V Plotino, Porfirio, Giamblico e i seguaci di Pitagora, anch'esso astratto e metafisico. (Zib. 335-336)

Platone proprio come Pitagora e i suoi seguaci sarebbe stato il vate di una filosofia che inclina al metafisico e all'astratto. Sono questi i due termini ai quali Leopardi riconduce tanto la filosofia di Pitagora e Platone che quella dei neoplatonici Plotino, Porfirio e Giamblico. Gli uni e gli altri sono inseriti all'interno di una medesima tradizione di pensiero, quella che avrebbe alimentato l'"errore", garantendo così la sopravvivenza dell'illusione, il solo rimedio al male del mondo (almeno in questo contesto). Una tradizione che si definisce per opposizione rispetto ai "lumi" «d'oggi, così perfetti che sono interamente sterili d'errore, e da essi non può derivare error più sottile, come dai lumi antichi, il quale pur dia qualche vita al mondo» (Zib. 336-337). La filosofia di Pitagora e Platone aveva preparato il Cristianesimo che aveva salvato il mondo – nei termini usati da Leopardi - «non come verità, ma come una nuova illusione» (Zib. 335), venendo a coincidere con esso. Il giudizio di

in «Revue des Études Grecques», LXXXI (1968), pp. 67-87, ora in Id. *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris, 1990.

Perlomeno questo detto non è tratto dalla pagina delle *Vite dei filosofi* che sta esaminando. Data la fama di cui ha sempre goduto l'iscrizione potrebbe darsi che Leopardi l'avesse letta o appresa altrove e che qui sia semplicemente citata a memoria.

Leopardi è estremamente ambivalente, utilizza il termine “errore” come *vox media*: l'apparente e velata accusa alla tradizione filosofica astratta e metafisica cela una forma di fascinazione che si rivela solo al termine della riflessione «Ai mali della filosofia presente, non c'è altro rimedio che la dimenticanza, e un pascolo materiale alle illusioni». Per confutare gli apologeti della religione,⁴²¹ Leopardi si serve di un nesso che aveva già esplorato ai tempi della *Storia* e che acquista però ora nuovo significato. Il legame individuato tra pitagorismo e platonismo appare ora, infatti, rifunzionalizzato all'interno del sistema leopardiano e pienamente integrato all'interno di una più complessa interpretazione.⁴²²

Come un fiume carsico il parallelo tra Platone e Pitagora riemergerà a distanza di anni, in un'altra pagina dello *Zibaldone*. Si tratta di un appunto che segue una serie di citazioni dalla *Vita di Isidoro* scritta da Damascio. Queste pagine risalgono all'ottobre del '26 quando Leopardi si trova a Bologna e può avere accesso ad un gran numero di testi, soprattutto classici, di cui col progredire delle sue conoscenze aveva accusato la mancanza nella biblioteca di casa a Recanati. Sulle citazioni dalla *Vita di Isidoro*, molto significative in rapporto alla

⁴²¹ «Leopardi capovolge una delle prove della credibilità della religione cristiana sempre richiamata dall'apologetica cattolica: la diffusione e l'affermazione del messaggio cristiano come dimostrazione della sua veridicità. Per Leopardi, invece, la nuova religione riceve un vasto consenso per aver introdotto nuove illusioni che distolgono lo sguardo dall'arido vero. È evidente il tentativo di fondare un nuovo percorso apologetico, capace di difendere il cristianesimo in quanto portatore di illusioni. Ma si tratta di un tentativo apparente e destinato all'insuccesso: attribuire alla religione il merito di aver rivitalizzato la società antica attraverso l'errore, significa riconoscere la funzionalità sociale e non la verità trascendente e rivelata. Del resto nell'orizzonte nichilista ormai delineato il destino del Cristianesimo è necessariamente segnato, al di là di quanto Leopardi ne fosse consapevole in questi anni. Mentre le religioni antiche erano espressione della condizione originaria, il Cristianesimo, dietro la volontà di arginare la decadenza della civiltà, mette al centro della sua predicazione la rivelazione di valori assoluti e immutabili che allontanano gli uomini dal mondo della vita», P. PETRUZZI, *Leopardi e il Cristianesimo. Dall'Apologetica al Nichilismo*, Macerata, Quodlibet, 2009, pp. 185-6.

⁴²² A distanza di pochissime pagine dunque all'interno dello *Zibaldone* è possibile leggere, come credo dimostrino i passi qui riportati, prima un'analisi erudita fatta sul modello dei lavori eruditi e subito dopo una riflessione filosofica che rielabora i sistemi filosofici analizzati, segno questo che la vecchia abitudine di lettura dei classici non muore mai del tutto ma comincia a convivere e ad essere funzionale ad una nuova più matura forma di lettura, l'*habitus* del filologo continuerà ad accompagnare sempre quello del filosofo, Giacomo non smetterà mai di vestire i panni dell'uno per indossare quelli dell'altro, credo che solo Nietzsche gli sia paragonabile per questa proprietà. Quello dall'erudizione al bello non è un passaggio senza ritorno; il movimento del ritorno dell'identico e all'identico è forse uno dei più distintivi di Leopardi.

funzione esercitata da Platone dentro lo *Zibaldone*, torneremo più diffusamente oltre. È opportuno invece rileggere fin d'ora la riflessione di Leopardi che segue queste citazioni:

[...] pochi filosofi anteriori o contemporanei (e così posteriori) avevano osato così sfacciatamente ripudiare la ragione, o sottometterla al sentimento, all'entusiasmo, all'ispirazione; disprezzare il senso universale per esaltar l'individuale; deprimere e condannare Aristotele, appunto perché seguace τοῦ ἀναγκαίου cioè dei metodi esatti di conoscere il vero, di ragionare, di convincere, per principii incontrastabili, conseguenze necessariamente dedotte; ed anteporgli Platone Pitagora ec. perché non ragionatori, perché πιστεύοντας al libero sentimento e all'immaginario, che Isidoro chiama divino ec. (Zib. 4222)

Leopardi si sta qui riferendo all'epoca di Damascio, ma, come spesso accade nello *Zibaldone*, la riflessione partendo dal caso particolare viene estesa al generale. Dopo il perentorio giudizio di Timpanaro che ha letto proprio in queste pagine dello *Zibaldone* (4219-22) «la più chiara espressione» della «polemica contro Platone e contro i neoplatonici»,⁴²³ non è stata rivolta la giusta attenzione alla riflessione qui svolta da Leopardi. Un'analisi dettagliata del passo non è ancora possibile, dovremmo prima addentrarci nei meandri dello “scartafaccio” leopardiano e seguire i diversi percorsi possibili al fianco di Platone per poter comprenderne appieno il valore. Soprattutto sarà necessario identificare il ruolo di Aristotele, che diventa sempre più il polo oppositivo rispetto al quale leggere e interpretare la posizione che Leopardi assume nei confronti di Platone. Si può però intanto rilevare che Platone e Pitagora sono collocati entro la stessa costellazione di filosofi dell'immaginario e non della ragione. Riemerge qui un rivolo di quello stesso fiume carsico la cui sorgente andrà cercata proprio nella *Storia dell'Astronomia*. Ed è tanto più significativo che, a distanza di anni, questa traccia torni a farsi visibile in una fase in cui Leopardi leggeva, come lo stesso *Zibaldone* testimonia, la *Vita di Pitagora* di Giamblico oltre alla *Vita di Isodoro* di Damascio e scopriva attraverso Stobeo nuove testimonianze legate alla sfera del pitagorismo. Solo qualche pagina dopo, in Zib. 4225-6 si fa riferimento infatti a Timica, donna pitagorica, di cui Leopardi legge nella *Vita di Pitagora* di Giamblico. Qui il focus è spostato sull'osservazione di alcuni comportamenti femminili, come testimonia il

⁴²³ S. TIMPANARO, *Classicismo e illuminismo*, p. 170.

paragone tra Timica e Leena di cui Leopardi legge invece nella *Historia mulierum philosopharum* del Menagius.⁴²⁴ Ma, nella stessa pagina dello *Zibaldone* (4226), si legge un altro riferimento ad una filosofa pitagorica, si tratta questa volta di Perictione che nella testimonianza del Laerzio figura come madre di Platone, a proposito della quale Leopardi riporta una testimonianza tratta da Stobeo (serm. 83). Ancora una volta l'attenzione è posta sui comportamenti delle donne e su come sia opportuno vestirsi. Il fatto però che tutti questi riferimenti si concentrino nell'arco delle stesse pagine e a distanza di pochissimo tempo (sono tutte datate infatti tra l'ottobre e il novembre del '26), deve forse indurre a indagare meglio le ragioni dell'attenzione che in questo periodo Leopardi riserva al legame tra Platone, neoplatonismo e pitagorismo. Un legame che si rivelerà molto produttivo nello sviluppo del pensiero leopardiano e che certamente va oltre i passi appuntati nello *Zibaldone*.⁴²⁵ se la sorgente di un tale interesse va cercata nella *Storia*, l'effetto forse potrebbe essere trovato nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* scritto l'anno successivo. L'interesse di Leopardi per questi due filosofi neoplatonici è antico e risale almeno alla traduzione della *Vita Plotini* di Porfirio compiuta nel '14 ma è forse risvegliato dalla lettura della *Vita di Pitagora* di Giamblico. Il rinnovato interesse per le "vite" di filosofi e i legami intanto costruitisi all'interno dello *Zibaldone*, non sono senza conseguenze per il progressivo accrescersi del libro delle *Operette*.

⁴²⁴ Leopardi poteva leggere l'*historia mulierum philosopharum* in appendice alle *Observationes* nel volume di Diogene Laerzio più volte citato.

⁴²⁵ Sulla vita di Pitagora scritta da Giamblico Leopardi tornerà poi nel '29 come testimoniato da *Zib.* 4431. Per S. TIMPANARO, *Classicismo e illuminismo*, p. 171, n. 62 si tratta di una critica all'antiedonismo di Pitagora e dunque del neoplatonico Giamblico.

7. LE PRIME TRACCE DI LETTURA DIRETTA: LE CITAZIONI DA PLATONE NEL SAGGIO SOPRA GLI ERRORI POPOLARI DEGLI ANTICHI

7.1 I TESTIMONI MANOSCRITTI E GLI AVANTESTI DEL SAGGIO SOPRA GLI ERRORI POPOLARI DEGLI ANTICHI

Tra tutti i lavori eruditi quello che rappresenta la tappa più significativa nel percorso di progressivo avvicinamento al testo di Platone è il *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*.

L'opera, composta da Leopardi tra il maggio e il luglio del 1815 all'età di diciassette anni, non fu mai pubblicata vivente l'autore. Prospero Viani, nella lettera a Giovan Battista Niccolini che precede l'edizione postuma del *Saggio leopardiano* da lui curata (Le Monnier, Firenze, 1846), scrive che il testo «doveva stamparsi in Roma» già nel '15,⁴²⁶ ma non vide la luce nemmeno l'anno dopo quando «l'autore cercò di pubblicarlo altrove, e ne mandò copia di netto carattere, corretta di mano propria in più luoghi, e di propria mano scrittevi le parole greche, ad Antonio Fortunato Stella di Milano».⁴²⁷ In una lettera inviata a Stella del dicembre del '16, Leopardi scrive: «Quando non abbia a farne più uso, potrà insieme farmi riavere i Mss. della traduzione di Frontone e del Saggio sopra gli errori popolari degli antichi».⁴²⁸ Stella però non rimanda indietro il manoscritto tanto che Leopardi, ancora molti anni dopo, avrà bisogno di sollecitarlo nuovamente per riavere la sua opera. In una lettera

⁴²⁶ G. LEOPARDI, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, a cura di Prospero Viani, Firenze, Le Monnier, 1846, p. VII.

⁴²⁷ *Ibidem*.

⁴²⁸ È la lettera del 27 dicembre 1816, *Epist.*, n. 32, vol. I, pp. 49-50; solo qualche giorno prima si era lamentato col Cancellieri del fatto che la sua opera non fosse stata presa nella giusta considerazione da Stella «Tutti stampano, e solamente a noi miserabili non è concesso di stampare nulla. Quando abbiamo scritta e copiata un'opera, non abbiám fatto niente. Convien languire anni interi, e poi gettarla sul fuoco. Sono otto mesi che ho spedito a Milano due lunghe opere a chi mi aveva promesso di stamparle a suo conto. So che le ha ricevute e che le tiene sul suo tavolino, ma non altro, e son per iscrivergli che il freddo mi obbliga a ridomandargliele per servizio del focolare domestico» A Francesco Cancellieri, Recanati 20 dicembre 1816. Probabilmente come ipotizza Ferraris Stella non pubblicò il Saggio «perché l'impianto erudito dell'opera gli parve inadatto a un mercato librario in movimento, dove prevaleva l'interesse per la realtà contemporanea e per il racconto storico di ambientazione medievale» A. FERRARIS, *Introduzione*, in G. LEOPARDI, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, a cura di A. Ferraris, Torino, Einaudi, 2003, p. VIII.

scritta da Bologna il 4 febbraio 1826 Leopardi torna a chiedere a Stella: «Ella forse si ricorderà che io le mandai una volta il ms. di una mia opera giovanile intitolata Saggio sugli errori popolari degli antichi. Se le piacesse ora di rimandarmelo (salvo sempre che ella non ci abbia veruna difficoltà), forse potrei farne qualche uso. Quanto più sollecito fosse il mezzo che ella usasse a spedirmelo, tanto più tenuto le ne sarei»⁴²⁹. Non è forse un caso che Leopardi voglia riavere il manoscritto dell'operetta giovanile mentre si trova a Bologna e può avere accesso a una gran quantità di libri, anche di autori antichi. Una delle possibili ragioni dell'urgenza manifestata da Giacomo potrebbe essere infatti quella di voler sfruttare la ricchezza delle biblioteche bolognesi per fare quanto non era stato possibile a Recanati: rivedere e ricontrollare tutte le citazioni. Molte di queste, infatti, come era già stato rilevato in diversi studi e, di recente dimostrato con numerose prove e solidi argomenti da Elisabetta Brozzi, erano di seconda mano; Leopardi potrebbe pertanto aver legittimamente coltivato il desiderio di controllarne la correttezza sugli originali secondo un *habitus* che gli era proprio fin dalla più giovane età e registrabile su ampia scala non solo in relazione al *Saggio* ma anche agli altri lavori eruditi. Quale che fosse, il disegno leopardiano non si realizzò. Stella ritrovò il manoscritto - che nel frattempo era andato smarrito - solo nel 1830 quando lo comunicò a Leopardi: «Le do una notizia che le piacerà. Si è trovato il ms. del suo Saggio d'errori popolari. Me l'ho fatto leggere tutto e ne ho provato piacere. Benchè conti 17 anni d'età per lo meno, il trovo ch'è lavoro degno di Lei che richiederà però qualche ritocco. Gliela farò tenere tosto ch'Ella il voglia».⁴³⁰ A questo punto, però, è Giacomo ad aver perso interesse per quel lavoro considerato «troppo giovanile»⁴³¹ per poterne ancora fare uso. A motivare il disinteresse leopardiano è probabilmente la consapevolezza, già espressa l'anno precedente in una nota dello *Zibaldone* esplicitamente riferita al *Saggio*, che non è più il tempo adatto per «un gran Trattato» ma al più per un «Trattatello»:

Errori popolari degli antichi. Parlerò di questi errori leggermente, come storico, senza entrare a filosofare sopra ciascuno di essi e sopra la materia a cui appartengono; cosa che mi menerebbe in infinito, e vorrebbe non un Trattatello,

⁴²⁹ *Epist.*, n. 833, vol. I, pp. 1067-8.

⁴³⁰ La lettera di Stella è datata (Milano,) 21 agosto 1830, *Epist.*, n. 1563, vol. II, p. 1750.

⁴³¹ *Epist.*, n. 1568, vol. II, p. 1753.

ma un gran Trattato. In questo secolo, stante la filosofia, e stante la liaison che hanno acquistata tutte le cognizioni tra loro, ogni menomo soggetto facilissimamente diviene vastissimo. Tanto più è necessario, volendo pur fare un libro che uno sappia limitarsi, che attenda diligentemente a circoscrivere il proprio argomento, sì nell'idea de' lettori, e sì massimamente nella propria intenzione; e che si faccia un dovere di non trapassare i termini stabilitisi (chi non sa circoscrivere, non sa fare: il circoscrivere è parte dell'abilità negl'ingegni, e più difficile che non pare. Vedi p. 4450, capoverso 6). Altrimenti seguirà o che ogni libro sopra ogni tenuissimo argomento divenga un'enciclopedia, o più facilmente e più spesso, che un autore, spaventato e confuso dalla vastità di ogni soggetto che gli si presenti, dalla moltitudine delle idee che gli occorran sopra ciascuno, si perda d'animo, e non ardisca più mettersi a niuna impresa. Il che tanto più facilmente accadrà, quanto più sarà atto a far libri. (6 Aprile 1829). – Io non presumo con questo libro istruire, solo vorrei dilettere. (Zib. 4484)

L'intento è totalmente mutato rispetto all'idea originaria e, con esso, anche il metodo e i criteri con cui selezionare il materiale e interpretarlo. La parola d'ordine diviene ora «circoscrivere». Di quel lavoro erudito composto molti anni prima, Leopardi non può più accettare la vocazione enciclopedica né tantomeno l'illusione che all'epoca aveva coltivato di poter fornire la completezza del dato rispetto ad ogni singolo argomento trattato. Il progresso del sapere e «la liaison che hanno acquistata tutte le cognizioni tra loro» ha raggiunto livelli tali per cui diviene sempre più difficile evitare il rischio dell'enciclopedismo. Leopardi sta rinnegando esplicitamente una struttura formale che è anche una struttura di pensiero, quella del trattato filosofico-erudito che, coadiuvato e implementato dalla mole di nozioni estraibili dalle grandi enciclopedie sei e settecentesche, fornisce un modello importante negli anni della formazione in cui il retaggio della impronta razionalista e cattolica di matrice aristotelica è ancora preponderante. Si tratta, del resto, di una dichiarazione che, a questa altezza cronologica, suona più come una 'giustificazione' *ex post* che come una programmatica dichiarazione d'intenti: lo *Zibaldone* era giunto ormai quasi all'esaurimento della sua forza creatrice e le *Operette* avevano già dimostrato che era necessario pensare ad un modello alternativo di scrittura filosofica di impianto platonico più che aristotelico.⁴³²

⁴³² Il discorso sarebbe molto più complesso di quanto non lo si è sintetizzato qui e implica di fare i conti con una delle più complesse questioni che Leopardi abbia sollevato, quella di individuare strutture formali alternative a quelle utilizzate da secoli di tradizione, strutture che siano in grado di adattarsi ad un diverso modo di pensare e porre le questioni filosofiche fondamentali, non più trattati ma frammenti. Di ogni questione, di ogni argomento, sembra

Questa nota dell'aprile del '29 è, tuttavia, indice di un'altra avvenuta presa di coscienza: la lotta che il giovane Leopardi aveva combattuto contro se stesso e contro la fascinazione subita da parte dei testi degli antichi si è conclusa con la vittoria di questi ultimi su ogni forma di repressione. Leopardi si è definitivamente abbandonato all'estasi che gli regala la lettura dei Greci e, tralasciata ormai ogni velleità settecentesca di istruire, intende preoccuparsi solo di dilettere. Nonostante i nuovi imperativi del «circoscrivere» e «dilettere» che dovrebbero animarla, e forse facilitarla, la riscrittura del *Saggio* è destinata, però, a rimanere solo un progetto così come era rimasto solo un abbozzo il rifacimento iniziato nel '17. Pertanto, i tre testimoni che trasmettono il *Saggio* sono tutti anteriori a questa data. Dei tre due sono autografi, uno conservato nel *corpus* leopardiano della Biblioteca Nazionale di Napoli con segnatura C. L. XIV e l'altro, «di migliore lezione»,⁴³³ alla Biblioteca Nazionale di Firenze. Il terzo manoscritto è, invece, d'altra mano ma presenta correzioni e aggiunte in greco autografe. Quest'ultimo è quello utilizzato da Viani per la sua edizione del 1846⁴³⁴ e nel 1881 donato dall'editore alla città di Recanati.⁴³⁵ L'edizione di Mestica (Firenze 1899) e di Flora (Milano 1940) si basano, invece, sull'autografo conservato alla Biblioteca di Firenze.⁴³⁶

dirci Leopardi, in ragione del livello a cui è giunto il sapere umano, non si può più eludere il carattere fondamentale e che accomuna tutti i grandi problemi, la loro indefinita estendibilità, al punto che se il Settecento aveva perseguito il mito enciclopedico di racchiudere (la parola stessa enciclopedia evoca l'immagine di un cerchio, di un circolo che racchiude, entro il quale è possibile stringere, catturare tutto ciò che c'è o si può dire su un determinato argomento), Leopardi per primo si rende conto della difficoltà che incontri chiunque intenda circoscrivere, è un'operazione vana, tanto che lui stesso che si prefigge di circoscrivere non ci riesce, può solo preludere, dare avvio ad un'operazione che non può concludersi. L'alternativa al trattato è il frammento o il dialogo filosofico.

⁴³³ M. ANDRIA – P. ZITO, "Ogni pregiudizio è un errore". Testo e paratesto in costante divenire nel leopardiano *Saggio* sopra gli errori popolari degli antichi, *Paratesto*, 14 (2017), p. 93.

⁴³⁴ Il *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, compare nel quarto volume dell'edizione delle *Opere* pubblicate da Felice Le Monnier nella «Biblioteca Nazionale», una seconda edizione risale al 1848. Quest'ultima fu vista dal Sinner che all'epoca aveva il manoscritto fiorentino e si accorge dunque della differenza di alcune lezioni tra il testo edito e quello da lui posseduto. Su questo si veda Nuovi documenti intorno agli scritti e alla vita di Giacomo Leopardi, raccolti e pubblicati da Giuseppe Piergili, Firenze, Succ. Le Monnier, 1892, p. 36, n. 1 e M. ANDRIA – P. ZITO, "Ogni pregiudizio è un errore", p. 94, n. 1 che riprendono e descrivono la vicenda.

⁴³⁵ Da questo momento, per semplificare, ci riferiremo a questo manoscritto come al recanatese.

⁴³⁶ Le più recenti edizioni del *Saggio*, quella di G. B. Bronzini (G. LEOPARDI, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, a cura di G. B. Bronzini, Edizioni Osanna, Venosa 1997), quella di R. Damiani (G. LEOPARDI, *Poesie e Prose*, a cura di A. Rigoni e R. Damiani, 2 voll., Mondadori,

Il manoscritto di cui intendiamo ora occuparci è quello napoletano, l'unico dei tre a possedere oltre ai testi in latino delle citazioni anche quelli in greco.⁴³⁷ Questi ultimi scompariranno nel manoscritto fiorentino che ne conserva solo le traduzioni.⁴³⁸ L'immagine restituita da tutte le edizioni a stampa che – lo ricordiamo – dipendono prima dalla copia recanatese e poi dall'autografo fiorentino, è, dunque, molto diversa da quella originaria dell'opera, se è vero, come sembra, che il manoscritto napoletano sia da considerare il primo dei tre in ordine cronologico.⁴³⁹ È possibile ipotizzare, infatti, che Leopardi, interessato a pubblicare l'opera già scritta (nel ms. napoletano),⁴⁴⁰ si sia dedicato a riscriverla (nel ms. fiorentino) e poi a farla copiare (nel ms. recanatese) nella nuova veste espurgata di tutto il greco presente nella versione originaria. A convincere Giacomo dell'opportunità di presentare agli editori la versione espurgata potrebbe essere stata la consapevolezza che una tale scelta avrebbe reso l'opera maggiormente appetibile per la stampa. All'epoca, infatti, solo in pochi sarebbero stati in grado di apprezzare le

Milano 1988, vol. II, pp. 634-889), e quella di A. Ferraris (G. Leopardi, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, a cura di A. Ferraris, Einaudi, Torino 2003) ristampano tutte il testo stabilito da Flora (Milano 1940).

⁴³⁷ «Il manoscritto conservato nel Corpus leopardiano della Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III" di Napoli con segnatura C. L. XIV, è una stesura in pulito su centocinquanta fogli di buona carta filigranata, utilizzati su entrambe le facciate per la sola colonna di destra: ciascuno è con precisione piegato nel mezzo, in modo tale da affiancare al testo scritto, secondo una consuetudine che sarà cara a Leopardi, un congruo spazio bianco, lasciato libero per eventuali correzioni, varianti, annotazioni, aggiunte». M. ANDRIA – P. ZITO, "Ogni pregiudizio è un errore", p. 94.

⁴³⁸ Come nota E. BROZZI, *Tradurre per frammenti: le voci degli antichi nel Saggio sopra gli errori popolari (1815)*, in *Leopardi e la traduzione. Teoria e prassi*, a cura di C. Petrucci, p. 202, «le traduzioni (non le citazioni che più o meno si equiparano) nel Saggio sono per la maggior parte proprio dal greco: 86 autori greci contro 39 latini».

⁴³⁹ Difficile dire che si tratti in assoluto della prima stesura del *Saggio* dal momento che si tratta con ogni evidenza di una copia in pulito, quasi del tutto priva di errori. Si può dire però che si tratta della prima stesura in pulito. Per questa e altre considerazioni sul manoscritto rimando agli studi di E. Brozzi.

⁴⁴⁰ Che questa fosse l'intenzione di Leopardi lo dimostra non solo il fatto che un manoscritto fosse stato inviato a Stella ma anche un altro tentativo precedente, testimoniato da una lettera, datata 28 dicembre 1815, priva di destinatario ritrovata tra alcuni materiali annessi al manoscritto napoletano. Secondo M. Andria e P. Zito che la trascrivono, la lettera era indirizzata con ogni probabilità al cardinale Alessandro Mattei, cfr. M. Andria – P. Zito, "Ogni pregiudizio è un errore". *Testo e paratesto in costante divenire nel leopardiano Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, *Paratesto*, 14, 2017, p. 95. Il testo della lettera era già stato pubblicato da Giovanni Ferretti nell'Appendice con lettere e note aggiunte al VII volume dell'Epistolario di Giacomo Leopardi. Nuova edizione ampliata con lettere di corrispondenti e con note illustrative a cura di Francesco Moroncini, Firenze, Le Monnier, 1941, n. 1923, pp. 2-3.

citazioni riportate nell'originale greco; privare la versione destinata alla stampa del greco avrebbe permesso, dunque, di ambire a raggiungere un pubblico più vasto. E, infatti, la versione inviata a Stella, come si desume dalla lettera che accompagnava il manoscritto, è quella «coi testi originali dei passi latini citati in italiano nel contesto»,⁴⁴¹ si tratta, cioè, probabilmente del manoscritto recanatese non autografo ma copiato sotto la sorveglianza di Giacomo, che aveva poi corretto e completato aggiungendo delle parole in greco. Le differenze più significative, tuttavia, sono quelle individuabili tra i due autografi, cioè tra il manoscritto napoletano e quello fiorentino (come si è già detto, infatti, il recanatese è un apografo di quest'ultimo). Brozzi nota, infatti, che «nella prima stesura del *Saggio*, la trama delle traduzioni segue un disegno diverso: le citazioni latine sono incorporate nel testo in originale senza traduzioni (sul modello della *Storia della Astronomia* e dello *Zibaldone*); mentre le citazioni greche sono sempre tradotte e sempre seguite dall'originale».⁴⁴² Nella seconda versione, invece, «Leopardi compie due operazioni: la prima è di aggiungere alcune traduzioni latine (che prima non c'erano) con l'originale in nota; la seconda di omettere gli originali in greco lasciando solo le traduzioni».⁴⁴³ Pertanto, chiunque legga il *Saggio* nel manoscritto napoletano, ovvero in quella che con ogni probabilità, fu la prima redazione dell'opera, si troverà davanti un'immagine molto diversa da quella restituita dall'altro autografo, quello fiorentino. La redazione napoletana non solo permette di comprendere meglio il senso e la congruità della dichiarazione espressa da Giacomo nella dedica a Mustoxidi, - «io vo in estasi quando leggo gli scritti dei vostri cari Greci»⁴⁴⁴ dice un giovanissimo Leopardi sfuggito qui alla "gabbia" (della repressione paterna) – ma consente di ricostruire il laboratorio e il metodo di studio e di scrittura. Un serrato confronto tra le citazioni osservate nella loro veste originaria e le relative note, infatti, permette di comprendere, di volta in volta, se si tratti di citazioni di seconda mano o se si

⁴⁴¹ Il manoscritto inviato a Stella è quello Il testo della lettera è noto attraverso l'autografo conservato nell'Archivio Stella (Biblioteca Comunale di Treviso, Archivio Stella, Busta Leopardi) cfr. Andria Zito, p.98, n. 4 e 99 per il testo qui citato.

⁴⁴² E. BROZZI, *Tradurre per frammenti*, p. 204.

⁴⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴⁴ *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, p. 634, dalla dedica «Al chiarissimo signore Andrea Mustoxidi Giacomo Leopardi». Su questa dedica si veda M. A. TERZOLI, *Nell'atelier dello scrittore. Innovazione e norma in Giacomo Leopardi*, Carocci, Roma, 2010, pp. 39-48 e C. GENETELLI, *Storia dell'epistolario leopardiano*, p. 123, n. 27.

tratti, invece, del frutto di un controllo diretto sul testo.⁴⁴⁵ È possibile ora rendere ancor più precisa questa operazione, per buona parte delle citazioni, grazie all'ausilio di alcuni fogli di appunti, editi solo di recente,⁴⁴⁶ che giacevano conservati alla Biblioteca Nazionale di Napoli, annessi al manoscritto del *Saggio* e che presumibilmente fin dall'origine devono aver accompagnato la 'prima' redazione dell'opera leopardiana. In questa sede ci occuperemo di uno solo di questi, un piccolo frammento cartaceo (148x50 mm) con segnatura C. L. XIV, scritto su quattro facciate,⁴⁴⁷ delle quali dovremmo considerarne due, le cc. 1v. e 2r., che, come ora vedremo, si riveleranno dirimenti per stabilire quale sia la fonte di alcune delle citazioni da Platone che compaiono nel *Saggio*. Si tratta di un documento interamente autografo la cui densità di scrittura varia da una facciata all'altra: la prima (c. 1r) «si presenta fittamente compilata fin nei margini, tanto da rendere appena distinguibili le tre intestazioni rubricate (Linci, Fenici, Tuoni), le tre rimanenti (cc. 1v-2v), meno oberate di scrittura, recano una più netta distinzione dei lemmi».⁴⁴⁸ Ognuno di questi lemmi è riconducibile ad un tema trattato nel *Saggio* ed è a sua volta seguito da una serie di lemmi, quasi tutti appuntati, di natura eterogenea. Si tratta di richiami bibliografici in cui spesso compare l'abbreviazione del nome dell'autore seguito dal titolo dell'opera e/o dal numero del volume dell'opera in questione, là dove questa è divisa in tomi, e dalla pagina che contiene il passo al quale Leopardi è interessato e che probabilmente vuole tenere a mente in vista della scrittura del *Saggio*. Questi appunti potrebbero perciò essere stati presi nella fase di reperimento del materiale utile alla concreta stesura dell'opera. Si tratterebbe in ogni caso di una fase in cui Leopardi ha già chiari i macro temi su cui intende soffermarsi;

⁴⁴⁵ In molti casi Leopardi trae l'informazione o la citazione utile al suo scopo in "libri contenitore" (in cui rientrano anche i lessici), in commenti o opere varie (tra cui rientra per esempio Tommasini, Calmet), quando ha la possibilità di controllare la citazione nella edizione dell'opera antica presente in Biblioteca, preferisce sempre controllare e spesso poi cita secondo l'indicazione bibliografica che trae dall'edizione che possiede e da cui ha controllato l'esattezza della citazione (potendo così peraltro ricostruirne il contesto originario). Nei casi in cui Leopardi non riporta l'indicazione bibliografica della fonte intermedia ma quella dell'edizione originaria dell'opera in questione possiamo supporre e spesso dimostrare che abbia ricontrollato sulla fonte primaria il testo citato.

⁴⁴⁶ M. ANDRIA – P. ZITO, "Ogni pregiudizio è un errore", pp. 93-122.

⁴⁴⁷ La prima (c. 1r) è la più fitta di scrittura, la scriptio qui continua infatti finanche nel margine sinistro del foglio in maniera verticale. Le altre tre facciate (cc. 1v, 2r e 2v) sono meno oberate di scrittura e presentano anzi degli spazi tra diversi gruppi di scrittura.

⁴⁴⁸ M. ANDRIA – P. ZITO, "Ogni pregiudizio è un errore", p. 107.

intorno a questi costruisce delle costellazioni di citazioni che serviranno a dimostrare quanto da lui dichiarato in merito agli errori commessi dagli antichi. L'immagine suggerita da questo elenco di lemmi è quella di un indice tematico (compilato molto probabilmente servendosi di altri indici) dal quale Leopardi avrebbe potuto trarre il riferimento preciso ad un cospicuo nucleo di citazioni da intessere fra loro e alle quali eventualmente aggiungere di nuove. Nelle facciate c. 1v-2v si leggono, infatti, in successione le seguenti voci ognuna delle quali è seguita da un più o meno nutrito numero di riferimenti bibliografici: «Stelle animate», «Appariz. degli Dei a mezzo giorno», «Pigmei», «Antipodi», «Vento», «Giganti», «Sole stor. dell'Astr.», «Magia», «Lamie», «Centauri», «Oracoli», «Sogni», «Tremuoti», «Grandine», «Neve», «Comete», «Dei», «Superst.», «Credulità.», «ignoranza delle cause». In questa sede potremo occuparci solo di alcune di queste voci, quelle che si sono rivelate più strettamente legate alle citazioni da Platone.

7.2 LE CITAZIONI DA PLATONE

Nel *Saggio sopra gli errori popolari* compaiono tipologie diverse di citazioni da Platone. Alcune sono citazioni di citazioni, sono, cioè, citazioni di passi di altri autori che a loro volta citano Platone. In molti di questi casi, tuttavia, Leopardi esplicita qual è l'autore che riporta il passo o la dottrina di Platone da lui citato nel *Saggio*, dichiarando così il suo debito. Tale modalità di citazione è registrabile, per esempio, nel Capo X, *Degli Astri* dove Leopardi si richiama all'autorità di «Talete, Pitagora, Platone» per mostrare che «il ceto venerabile dei nostri antichi maestri» ha creduto che gli astri avessero «un'anima pensante e intelligente, la qual regola tutti i loro moti, e fa che questi corrispondano esattamente e perpetuamente alle leggi universali della natura». ⁴⁴⁹ A tal proposito riporta una testimonianza di Achille Tazio e una di Eusebio che, a loro volta, riferivano dottrine platoniche:

Achille Tazio ci mostra vicino ad essi [*scil.* Talete, Pitagora, Platone] Aristotele e Crisippo. «Che gli astri,» dic'egli, «siano altrettanti animali ... si afferma: da Platone nel *Timeo*, da Aristotele nel secondo del *Cielo*, e da Crisippo nel libro della *Provvidenza e degli Dei*. Scrive Eusebio che «il cielo, il sole, la luna sono forniti di anima secondo Platone». ⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, p. 747.

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

Tanto dell'uno che dell'altro passo Leopardi riporta puntualmente in nota il luogo preciso da cui avrebbe prelevato le citazioni riportate a testo, rispettivamente «Achilles Tattius, Isag. In Arati Phænom. Cap. 13» ed «Eusebius, Præp. Evang. Lib. 13, Cap. 18». A questo punto, però, il quadro si complica. Un controllo del Catalogo della Biblioteca Leopardi consente di comprendere subito che, se la *Praeparatio evangelica* di Eusebio è effettivamente presente ed è pertanto possibile ipotizzare che Leopardi l'avesse consultata,⁴⁵¹ invece, per quanto riguarda l'*Isagoge in Arati Phaenomena* il giovane Giacomo si sarebbe dovuto accontentare dei frammenti dell'opera rinvenibili da commenti ed enciclopedie sei e settecentesche, ovvero da quei testi che Brozzi ha definito «libri contenitore».⁴⁵² Si tratta di testi «dal carattere miscelaneo che raccolgono al loro interno frammenti di autori vari, spogli, raccolte di citazioni; vere e proprie banche dati che hanno il pregio di suggerire infiniti percorsi di ricerca e scoperta, di essere per lo più facili alla consultazione perché dotati, nella maggior parte dei casi, di indici accurati».⁴⁵³ Tra questi rientrano, come nota Brozzi, «l'*Opera omnia* del Meurs (Firenze 1741-63), il *Lexicon universale* di Hofmann, la *Bibliotheca Graeca* (volumi di diverse edizioni), *Latina* (Venezia 1728) e *Latina mediae et infimae aetatis* (Padova 1754) del Fabricius»⁴⁵⁴ ma anche testi antichi quali le *Vite dei Filosofi* di Diogene Laerzio (Amsterdam 1692) e i *Deipnosofisti* di Ateneo (Heidelberg 1598), i cui commenti si rivelano delle vere e proprie miniere da cui Leopardi trae una gran quantità di notizie o di citazioni da opere che non possedeva nella biblioteca paterna e alle quali pertanto non avrebbe potuto avere accesso se non in questa forma frammentaria. Una tale modalità di reperimento delle informazioni utili ha, però, delle importanti conseguenze sulla costituzione del testo erudito

⁴⁵¹ La lezione del Catalogo segnala la presenza di una Eusebii Pamphili, *Praeparatio evangelica*. Latine vertit et illustravit Franciscus Vigerus soc. Ies. Coloniae, 1688, in-f. gr.lat. Si tenga tuttavia presente che questo dato da solo non è indice di una effettiva consultazione diretta del testo (anche se, è bene sottolinearlo, si trattava di un testo importante per la formazione gesuitica).

⁴⁵² E. BROZZI, *La biblioteca*, in *Leopardi*, a cura di F. D'Intino e M. Natale, Carocci, Roma 2019, p. 246. Si tenga presente che Leopardi avrebbe potuto leggere diverse versioni latine degli *Arati Phaenomena* nella *Collectio Pisaurensis* (1766) che conteneva sia quella di Cicerone (vol. IV, p. 2 sqq.), sia quella di Germanico (vol. IV, p. 62 sqq.), sia quella di Rufo Festo Avieno (vol. IV, p. 152 sqq.).

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ *Ibidem*.

leopardiano. Questo si costruisce, infatti, per concrezione di materiali provenienti in gran parte non da un tessuto argomentativo organico ma da elenchi di *loci similes*, accuratamente smontati e rimontati da Leopardi nella fase preparatoria alla scrittura e poi, ancora, nel farsi stesso dell'opera. Ne sono una testimonianza gli avantesti leopardiani recentemente editi da Andria e Zito, e tra questi, in particolare, il foglio di appunti scritto su quattro facciate a cui si è già fatto riferimento. La decrittazione di quest'ultimo risulta possibile solo in virtù di un'analisi sinottica che tenga conto parallelamente del manoscritto napoletano al quale gli appunti in questione risultano strettamente legati. È possibile dimostrare questo nesso attraverso alcune delle citazioni da Platone presenti nel *Saggio*, le sole prese in esame in questa sede.⁴⁵⁵ Ripercorrerne la genesi significa non solo stabilire che occorre retrodatare l'inizio della relazione di Leopardi con il testo platonico, ma significa anche ricostruire il metodo di lavoro e il laboratorio di composizione del *Saggio*. Per farlo, però, sarà necessario operare preventivamente una specificazione ulteriore relativa alla natura delle citazioni da questo autore.⁴⁵⁶ All'inizio di questo paragrafo si è detto che tra i richiami a Platone riscontrabili nel *Saggio*, bisognerà distinguere tra citazioni vere e proprie, quelle cioè che contengono almeno una stringa di testo prelevata da un'opera platonica, e citazioni da altri autori che riportano il pensiero di Platone. Prima di concentrarci sulle citazioni vere e proprie, sarà opportuno sottolineare che è registrabile ancora un terzo caso, oltre ai due appena descritti, quello in cui Leopardi stesso riporta una dottrina di Platone facendo riferimento in nota al titolo di alcuni suoi dialoghi. Quest'ultimo caso è rappresentato dalla trattazione relativa al mito di Atlantide inserita al Capo XII del *Saggio*, intitolato *Della Terra*.

Si è parlato molto della celebre Atlantide mentovata da Platone, situata, come egli dice, di rimpetto alle colonne di Ercole, più grande dell'Affrica e dell'Asia prese insieme, e inabissata da un tremuoto orribile e da una pioggia che durò senza interruzione un giorno intero e una notte. Origene, Porfirio e Proclo hanno

⁴⁵⁵ Per ovvie ragioni la ricerca qui presentata si è limitata alle sole citazioni da Platone ma il rapporto che intercorre tra il manoscritto napoletano del *Saggio* e l'avantesto leopardiano qui preso in considerazione merita un'analisi più approfondita che sarà svolta in altra sede.

⁴⁵⁶ Si tenga presente che in questa sede si è individuato quale specifico oggetto di analisi il caso Platone ma le considerazioni svolte e quelle che ora seguiranno relative al metodo utilizzato da Leopardi nella selezione e nell'assorbimento a testo del materiale individuato, possono valere anche per altri autori citati nel *Saggio* e, più in generale, anche se con le dovute differenziazioni, possono essere estese ad altri scritti eruditi.

riguardata quest'isola come allegorica; (...). I più avveduti hanno riguardato il racconto di Platone come una favola.⁴⁵⁷

In nota al primo dei due periodi del passo appena riportato, Leopardi scrive «Plato, in Critia, et in Timeo».⁴⁵⁸ Con molta probabilità però non è da una lettura diretta di questi due dialoghi che Leopardi trae notizia del mito di Atlantide effettivamente raccontato da Platone sia nel *Crizia* che nel *Timeo*, ma delle *Lettere americane* di Gian Rinaldo Carli che era stato richiamato subito prima: «V'ha nondimeno chi pensa che gli antichi avessero qualche idea dei popoli americani. Il conte Gianrinaldo Carli ha sostenuta questa opinione nelle sue Lettere americane sì famose»⁴⁵⁹ scriveva Leopardi subito prima di avviare la discussione su Atlantide. E poi tornava a citarlo insieme ad altri che avrebbero riconosciuto l'America nell'Atlantide di cui parlava Platone. Solo a questo punto Leopardi fa esplicito riferimento in nota alla sezione dell'opera di Carli («Carli, Lettere Americane, Par. 2, Lett. 9»)⁴⁶⁰ da cui dipendono anche le notizie su Atlantide per le quali Leopardi rimandava direttamente ai dialoghi platonici di riferimento, occultando così la vera fonte.⁴⁶¹ Non occorre dunque ipotizzare una lettura del *Timeo* o del *Crizia* per spiegare l'affondo

⁴⁵⁷ *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, pp. 787-788.

⁴⁵⁸ Ivi, p. 787, n. 2.

⁴⁵⁹ Ivi, p. 787.

⁴⁶⁰ È la nota 3 di G. LEOPARDI, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, in ID. *Poesie e Prose*, vol. II, p. 788.

⁴⁶¹ La lettera IX della Parte Seconda delle *Lettere americane* di Carli, che Leopardi poteva leggere nel vol. XII dell'edizione di tutte le opere di Carli posseduta nella biblioteca paterna (Gian Rinaldo Carli, *Opere*, Milano, 1784, vol. 16, in-8 secondo la lezione del Catalogo) trattava tanto di Atlantide che degli Atlantidi. L'analisi della lettera permette di individuare in essa la fonte di molte delle informazioni date da Leopardi nel passo del *Saggio* relativo ad Atlantide prima citato; per averne conferma si confronti quest'ultimo con le prime pagine della suddetta lettera per cui si vedano, dall'edizione utilizzata da Leopardi (Gian Rinaldo Carli, *Opere*, t. XII, Milano 1786), in particolare le pp. 176-179. Si veda, inoltre, sebbene non menzionata da Leopardi, la Lettera XV soprattutto là dove riprende e amplifica, con nuove citazioni dal *Timeo*, quanto già anticipato nella Lettera IX (mi riferisco a Gian Rinaldo Carli, *Opere*, t. XII, Milano 1786, pp. 321-323.). Per ricostruire il quadro completo delle informazioni relative al mito di Atlantide alle quali Leopardi poteva avere accesso attraverso questo volume, si confrontino inoltre le altre pagine richiamate nell'indice *sub voce* "Atlantide"; è noto, infatti, che Leopardi fosse solito fare largo uso degli indici di cui erano corredati i volumi di cui si serviva per arrivare più rapidamente alle sole informazioni di cui necessitava senza dover per forza passare per la lettura integrale dell'opera di volta in volta presa in considerazione. Sull'utilizzo della "fonte" Gian Rinaldo Carli nella *Storia dell'astronomia* si veda A. SANA, *Le fonti della «Storia dell'Astronomia»*, in *Gli strumenti di Leopardi. Repertori, dizionari, periodici*, a cura di M. M. Lombardi, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2000, pp. 1-50.

leopardiano su Atlantide, i dati appena rilevati piuttosto la escludono del tutto.⁴⁶²

Diverso il discorso, invece, per le uniche tre citazioni che riportano almeno una stringa di testo e che provengono l'una dal *Gorgia*, l'altra dal *Fedro* e l'altra ancora dal VI libro della *Repubblica*. Sono le uniche citazioni da Platone vere e proprie di cui il manoscritto napoletano riporta tanto il testo greco che la traduzione italiana. Si tratta di un particolare importante che permette di stabilire una netta differenza tra queste e le altre citazioni fin qui esplorate. Una differenza che, peraltro, - è bene sottolinearlo - non sarebbe emersa se avessimo avuto a disposizione solo l'autografo fiorentino da cui dipende l'edizione Flora e, a cascata, tutte le successive. La difficoltà di distinguere tra citazioni che dipendono da un controllo diretto della fonte e citazioni di seconda mano, almeno nel caso di Platone qui preso in esame, è generata da Leopardi stesso che nelle note si limita a segnalare, tanto per le une che per le altre, solo autore e opera senza specificare il luogo preciso del dialogo da cui ha prelevato il relativo passo. Riferimenti bibliografici sì fatti, in mancanza del testo greco di alcune delle citazioni, indurrebbero a credere che si tratti indistintamente di prelievi da fonti intermedie e mai direttamente dal testo dei dialoghi.⁴⁶³ A condurre su una strada diversa e a confermare che almeno due

⁴⁶² Diverso potrebbe essere il discorso per altri due richiami al mito di Atlantide nel corpus leopardiano, uno nella *Storia del genere umano* e l'altro nei *Paralipomeni alla Batracomiomachia* (VII, stanza 33); sebbene Leopardi, secondo quanto testimoniano gli *Elenchi di letture*, non abbia letto né *Timeo* né *Crizia* è possibile che il riferimento al mito di Atlantide tanto nelle *Operette* quanto nei *Paralipomeni* dipenda dalla considerazione di altre fonti [dire quali e tra le ipotetiche inserire anche i pensieri di Platone del Nuovo Ricoglitore]. Sulla fortuna e la riscrittura del mito di Atlantide si veda almeno P. VIDAL-NACQUET, *Atlantide. Breve storia di un mito*, Torino, Einaudi 2006 (e il recente M. Ciardi, *Atlantide*, Roma, Carocci, 2002); sulla rilettura settecentesca di questo mito si veda, invece, B. BACKZO, *Lumières de l'utopie* (1978), trad. it. *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1979 e M. CERRUTI, *La ragione felice e altri miti del Settecento*, Olschki, Firenze 1973 (e ID., *La guerra e i Lumi nel Settecento italiano*, Torino, Thélème, 2000); più specificamente sulla lettura leopardiana del mito a confronto con quella di altri autori coevi, si veda C. LOMBARDI, «La sacra isola sotto il sole». *Il mito di Atlantide in Platone, Casti, Foscolo, Leopardi*, Prospettiva editrice, Civitavecchia 2006 e EAD., *Atlantide e altri pays chimériques: mito platonico e poesia nelle Grazie di Foscolo e in alcuni autori europei coevi*, «Cahiers d'études italiennes», 20, 2015, pp. 85-100.

⁴⁶³ E. Brozzi nota infatti che se compaiono «solo autore ed opera, senza altre indicazioni, allora si ha già un primo chiaro indizio che la fonte è di seconda mano»; quando, invece, Leopardi controlla il testo «Il *modus citandi* del *Saggio* è costante, segue l'ordine autore, opera, libro/capitolo/atto/versi», E. BROZZI, *Sulle fonti del Saggio sopra gli errori popolari degli*

delle tre citazioni testuali da Platone sono frutto di un controllo autoptico del testo greco in un'edizione dei dialoghi e non di una fonte di mediazione, è il foglio di appunti prima descritto. Qui il nome Platone compare abbreviato due volte, la prima in c. 1v, *sub voce* «Appariz. degli Dei a mezzo giorno» e la seconda in c. 2r, *sub voce* «Magia»; in entrambi i casi è seguito da un numero e una lettera che, con ogni evidenza, indicano il numero di pagina e la sezione della colonna del foglio entro cui si trova il passo da citare: «Platon. 350 a» e «Platon. 308 d». Che debba trattarsi di un appunto preso sulla base di un controllo autoptico di un'edizione posseduta nella biblioteca paterna e che non sia, invece, o non sia soltanto, estrapolato da una fonte intermedia (che a sua volta citava i passi di Platone in questione tramite l'indicazione bibliografica riportata da Leopardi), lo conferma più di una prova. *In primis* una verifica sulla sola edizione di Platone la cui presenza sia attestata prima del '23, quella con la traduzione latina e gli *argumenta* del Ficino stampata a Lione nel 1590. Il *terminus ante quem* è fornito in modo incontrovertibile da Monaldo nella lettera inviata al figlio Giacomo mentre questi si trovava a Roma, il 10 gennaio 1823. Qui Monaldo dichiarava, infatti, «io non ho altro esemplare di Platone, come già sapete, fuorchè quello di Marsilio Ficino, greco latino, Lione 1590».⁴⁶⁴ Delle molte edizioni di Platone presenti nel Catalogo della Biblioteca Leopardi, esclusi i volumi di Ast che sappiamo con certezza essere stati riportati da Giacomo di ritorno dal suo primo viaggio a Roma nel maggio del 1823, non v'è dubbio che l'unica (corredata di testo greco) di cui disponga il giovane compilatore del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* è la cinquecentina di cui parla Monaldo.⁴⁶⁵ E infatti, «Platon. 350 a» corrisponde alla pagina e alla sezione della colonna di questa edizione ficiniana dell'*Opera omnia* di Platone in cui si legge il passo del *Fedro* citato al Capo VII del *Saggio*;

antichi: *strategie dell'occultamento in Leopardi*, in *L'ottimismo della volontà. Studi per Giovanni Falaschi*, a cura di A. Tinterri; M. Tortora, Morlacchi, Perugia, 2011 p. 106.

⁴⁶⁴ *Epist.*, n. 495, vol. I, p. 621.

⁴⁶⁵ È possibile che all'altezza cronologica della stesura del *Saggio* e dunque ancora nel '23 si trovassero già nella Biblioteca di Monaldo altre edizioni ma nessuna di queste, fuorchè appunto quella stampata a Lione nel 1590 conteneva il testo greco. Il fatto che Monaldo, nella lettera del 10 gennaio 1823, dica al figlio che non possiede altre edizioni di Platone eccetto quella ficiniana, non esclude pertanto che vi fossero in casa delle traduzioni; Monaldo in quel frangente si sta riferendo, con tutta evidenza all'unica edizione contenente il testo greco e dunque l'unica utile a realizzare un computo e una stima del tempo e del lavoro che una traduzione avrebbe richiesto.

«Platon. 308 d», invece, corrisponde al luogo della medesima edizione da cui Leopardi trae la citazione dal *Gorgia* inserita al Capo IV.⁴⁶⁶

Un confronto con gli altri riferimenti bibliografici riportati nel foglio di appunti conferma il dato appena rilevato: le indicazioni bibliografiche sono tutte il risultato di un controllo effettuato su edizioni di cui Leopardi poteva disporre e sulle quali aveva potuto controllare le citazioni reperite da fonti intermedie prima di inserirle nel *Saggio*. L'avantesto in questione, dunque, permette di recuperare per molte delle citazioni del *Saggio* il luogo preciso da cui Leopardi le ha tratte, seguendo le medesime indicazioni di cui lui stesso si era servito per accedere rapidamente alla gran mole di passi selezionati in vista della composizione dell'opera. È inoltre possibile, mettendo in relazione tra loro gli appunti, ricostruire di volta in volta il percorso compiuto da Leopardi per individuare ogni singola citazione fino a risalire alla fonte prima da cui ha tratto le notizie poi accuratamente ricontrollate. Una tale ricostruzione si rivela particolarmente fruttuosa per comprendere il metodo di lavoro e di conseguenza per stabilire se ognuno dei riferimenti bibliografici appuntati sia il risultato di una lettura completa dell'opera in questione o se dipenda da un controllo puntuale su una singola porzione di testo compiuto *ad hoc* per la composizione del *Saggio*, magari sulla scorta di un suggerimento venuto da qualcuno di quei «libri contenitore» a cui prima si faceva cenno. In questa sede potremo soffermarci sulle sole indicazioni relative ai dialoghi platonici per analizzare le quali, tuttavia, sarà necessario prendere in considerazione tutta la costellazione di lemmi entro cui sono inserite.

7.2.1 LA CITAZIONE DAL GORGIA

Seguendo l'ordine dei capitoli del *Saggio*, la prima delle citazioni testuali che si incontra è quella dal *Gorgia* nel Capo IV, *Della Magia*, la cui rispettiva indicazione bibliografica si trova nella c. 2r di C. L. XIV *sub voce* «Magia».

⁴⁶⁶ Non è possibile soffermarsi in questa sede su un confronto tra l'ordine in cui sono segnalate le citazioni sotto ogni singola voce e l'ordine in cui compaiono invece nel *Saggio*. Questa questione e quella dell'ordine delle voci all'interno del foglio di appunti difforme rispetto a quello dei capitoli del *Saggio*, saranno oggetto d'analisi in un contributo specifico.

Magia Anacarsi Oraz. Canid. Sat. Prudenz. 703. 704. Testo e not. 1137. Testo, glosse, e not. Sirmon. 2. 206. Fin. 207. Euseb. Praep. 153. segg. Plin. 3. 115. *Platon*. 308. *d.* Calmet 34. Collect. 3. 33. col. 2 fin. Tomassini 299. T. 2. lin. 28.⁴⁶⁷ [c.vo mio]

La sequenza di appunti relativi al lemma «Magia» si apre con «Anacarsi»: l'assenza di un preciso riferimento ad una pagina specifica di uno dei 12 volumi di cui si componeva l'unica edizione della fortunatissima opera di Barthélemy presente in Biblioteca Leopardi,⁴⁶⁸ induce a credere che questo testo sia stato utilizzato come punto di partenza per la ricerca. Il giovane Giacomo, che già conosceva bene il *Viaggio d'Anacarsi il Giovine* e lo aveva ampiamente utilizzato per la *Storia dell'Astronomia* e per altre opere erudite,⁴⁶⁹ guarda a questo testo anche come ad un vasto collettore di fonti da cui poter prelevare molto materiale utile alla trattazione del tema. L'opera di Barthélemy, infatti, era ricca di note in cui venivano specificati gli autori antichi dai quali erano prelevate le notizie fornite da Anacarsi durante il suo viaggio lungo la Grecia; ed è a queste note che sembra interessato Leopardi quasi più che al testo stesso, come dimostrano molti dei riferimenti bibliografici che immediatamente seguono la voce «Anacarsi» e che, come si tenterà di mostrare, in buona parte sono stati raccolti proprio a partire dalla traccia fornita da Barthélemy.⁴⁷⁰ Ma come accedere a questo testo in mancanza

⁴⁶⁷ M. ANDRIA - P. ZITO, 'Ogni pregiudizio è un errore', p. 108. Si noti che in questi appunti non compaiono affatto alcune fonti la cui influenza sulla struttura e sui contenuti del Capo IV del *Saggio sopra gli errori* è stata ampiamente e convincentemente dimostrata; mi riferisco in particolare alle opere sulla magia di Scipione Maffei su cui si è soffermato C. GALIMBERTI, *Scipione Maffei, Ippolito Pindemonte, Giacomo Leopardi e la magia*, «La Rassegna della Letteratura italiana», LIX, 1955, pp. 460-73. Per altre fonti del *Saggio* la cui influenza è documentata anche in relazione al capitolo sulla magia si vedano anche A. FERRARIS, *L'enciclopedia infernale di Leopardi. Sul «Saggio sopra gli errori popolari degli antichi»*, «Lettere italiane», 2, 1998, pp. 176-185; B. FORESTI, *Leopardi e la magia: tra erudizione e creazione leopardiana*, «La Rassegna della letteratura italiana», 2, 2012, pp. 23-36.

⁴⁶⁸ L'edizione presente nella Biblioteca Leopardi secondo la lezione del Catalogo è Barthélemy, *Viaggio d'Anacarsi il giovine nella Grecia verso la metà del IV secolo avanti l'era volgare*. Traduzione dal francese. Venezia, presso Zatta, 1791, tom. 12, in-12.

⁴⁶⁹ Sulla presenza massiva di Anacarsi già all'epoca delle prime composizioni erudite si tornerà anche altrove in questo lavoro, dimostrando che era sicuramente presente al giovane Giacomo alle prese con la traduzione e il commento dell'*Esichio Milesio*. A. Sana ha dimostrato che la conoscenza di quest'opera è ancora precedente al '14, anno dell'*Esichio Milesio*, e che è documentabile già per il Leopardi estensore della *Storia dell'Astronomia*, per cui si veda lo studio già più volte ricordato di A. SANA *Le fonti della «Storia dell'Astronomia»*.

⁴⁷⁰ L'interesse per le note ad Anacarsi rimane vivo anche più tardi, in anni ormai lontani dalla compilazione delle opere erudite; mi riferisco in particolare alle pagine dello *Zibaldone* scritte

di una indicazione bibliografica precisa? Come percorrere i dodici volumi di cui si compone l'*Anacarsi* alla ricerca dei percorsi compiuti dal giovane Giacomo impegnato a cercare materiale utile per il suo *Saggio*? L'unica indicazione, sebbene alquanto generica, è data dal lemma 'magia' che apre la serie di appunti sopra riportata e che, peraltro, coincide col tema a cui è dedicato il capitolo del *Saggio* al quale quegli appunti si riferiscono. Se si usa questo lemma come chiave d'accesso al testo di Barthélemy e se, dunque, si scorre l'indice contenuto nel dodicesimo volume, relativamente al tema 'magia' si troverà un'unica indicazione: «magia nella Grecia introdotta di buon'ora. V. 230.».⁴⁷¹ Sfogliando le pagine del tomo V precedenti e successive a quella a cui l'indice rimanda si individueranno facilmente molti degli autori citati da Leopardi nel Capo IV del *Saggio*, alcuni dei quali – quelli per cui aveva potuto effettuare un controllo autoptico – erano già stati appuntati nel foglietto oggetto della nostra attenzione. Il capitolo del *Voyage* a cui l'indice rimanda in relazione al tema della 'Magia' è il XXXV in cui è narrato il «Viaggio in Tessaglia», uno dei luoghi d'origine della magia secondo i greci:

Ci era stato detto che troveremmo molti maghi nella Tessaglia, specialmente in questa città (*scil.* Ipato). Di fatti vi osservammo molte donne del popolo, che potevano, per quanto vantavasi, fermar il sole, far scendere in terra la luna; ed eccitare o calmar le tempeste, risuscitare i morti, precipitare i vivi nella tomba.⁴⁷²

Ed è proprio in relazione alla magia come «arte tessala» che Leopardi cita il passo tratto dal *Gorgia* di Platone:

Le donne tessale in singolar modo erano dagli antichi tenute in conto di espertissime maghe. «Molte Tessale,» dice Luciano, «passano per incantatrici». Platone nomina «le femmine tessale, che svelgono la luna dal cielo». Giunse a tanto questa persuasione negli antichi, che si diede alla magia il nome di arte tessala.⁴⁷³

nel febbraio del '23, durante il primo soggiorno romano, quando Leopardi ebbe occasione di leggere l'opera nell'originale francese. Su queste citazioni zibaldoniane da Barthelemy mi soffermerò più diffusamente nel capitolo dedicato al *Dialogo di Plotino e Porfirio*.

⁴⁷¹ J.-J. BARTHÉLEMY, *Viaggio d'Anacarsi il giovine nella Grecia verso la metà del IV secolo avanti l'era volgare*. Traduzione dal francese. Venezia, 1791, tom. 12, in-12. (presso Zatta), vol. XII, p. 319.

⁴⁷² J.-J. BARTHÉLEMY, *Viaggio d'Anacarsi il giovine*, vol. V, p. 229.

⁴⁷³ *Prose*, p. 671. Le due note che Leopardi appone rispettivamente ai due passi citati, «Lucianus, Dial. Meretric. Dial. 4, Melis. Et Bacch.» e «Plato, in Gorgia», dal momento che non sono precise e non forniscono luogo preciso farebbero propendere per una derivazione

Un confronto di questo passo con il relativo corrispondente nel ms. napoletano rivela che in origine tanto la citazione tratta da Luciano quanto quella tratta da Platone erano riportate in greco:

Le donne Tessale in singolar modo erano dagli antichi tenute in conto di espertissime maghe. «Molte Tessale, dice Luciano, passano per incantatrici.» (Πολλαὶ Θετταλαὶ λέγονται ἐπαδουσαι. Lucianus, Dial. Meretric. Dial. 4. Meliss. et Bacch.) Platone nomina femmine Tessale, che svelgono la luna dal cielo = (Τὴν σελήνην καταϊρούσας τὰς Θετταλικὰς. Plato, in Gorgia).⁴⁷⁴

Se, però, per il passo di Luciano è possibile dimostrare una discendenza diretta da Anacarsi,⁴⁷⁵ non altrettanto si può fare per Platone il cui nome è richiamato a più riprese nelle pagine di Barthélemy relative al viaggio in Tessaglia, ma sempre in associazione ad altri dialoghi, mai al *Gorgia*.⁴⁷⁶ Considerato il fatto

indiretta sebbene sia possibile dimostrare che Leopardi li abbia controllati. È perciò necessario di volta in volta verificare le citazioni.

⁴⁷⁴ Ff. 34-35. Il passo platonico in greco corrisponde a Plat. *Gorg.* 513a5. Si noti che Leopardi scrive καταϊρούσας in luogo di καθαιρούσας, forma quest'ultima che si legge anche nell'edizione da lui utilizzata (Lugduni, 1590).

⁴⁷⁵ La citazione è prelevata da Leopardi quasi al principio del Dialogo luciano di Melissa e Bacchide, il IV dei *Dialogi meretricis*. A questo stesso dialogo faceva riferimento Barthélemy nelle pagine sul viaggio in Tessaglia per cui si veda J.-J. BARTHÉLEMY, *Viaggio d'Anacarsi il giovine*, vol. V, p. 231, n. (c). Sebbene in questo luogo del Barthélemy non si trovi la medesima citazione riportata da Leopardi, il fatto che nel ms. napoletano il testo della citazione sia riportato anche in greco ci rassicura del fatto che Leopardi pur avendo ricavato da Barthélemy lo spunto a considerare quello specifico dialogo luciano in relazione al tema della magia che era interessato a trattare, sia andato poi a leggere per intero il dialogo nella sua edizione greco-latina di Luciano (la sola edizione completa e col testo greco presente in Biblioteca Leopardi), *Luciani Samosatensis Opera graec-lat. ex versione Ioannis Benedicti, et notis integris variorum*, Amstelodami, 1687, vol. 2, in-8 (i *Dialogi meretricis* sono contenuti nel secondo volume); il Catalogo della Biblioteca Leopardi segnala un'altra edizione dei dialoghi luciani (*Luciani Samosatensis, Selecti Dialogi. Graecum*, Romae, 1591, vol. 1, in-8) ma ammesso anche che in questa selezione fosse compreso il dialogo di Melissa e Bacchide ci sono varie ragioni che inducono a credere che Leopardi prediligesse l'edizione del 1687: innanzitutto perché tra le due è la più recente e perché corredata dalla traduzione latina a fronte particolarmente utile per un confronto in fase di traduzione della citazione; la traduzione della citazione luciana è, infatti, di Leopardi stesso. Che Leopardi abbia letto l'intero dialogo di Luciano in questione lo testimonia il fatto che non riporta la sezione richiamata da Barthélemy nell'*Anacarsi* ma sceglie un passo che si integra meglio nella sua trattazione.

⁴⁷⁶ Per esempio in *Anacarsi*, vol. V, p. 230, n. (c) e (d) è richiamato Platone prima per *l'Eutidemo* e poi per le *Leggi* in relazione ad alcune «vecchie donne» incontrate durante il Viaggio in Tessaglia che «vantavansi di aver dei preservativi contro il morso degli scorpioni, e delle

che lo stesso accade in altre delle opere appuntate da Leopardi *sub voce* «Magia» di seguito ad «Anacarsi», è possibile avanzare una precisa ipotesi: Leopardi, dopo aver preso atto che in Platone avrebbe trovato del materiale utile alla sua trattazione sul tema della magia, dato sul quale concordavano molte delle fonti secondarie da lui consultate, naviga dentro la voluminosa edizione del Platone di Ficino per mezzo dell'indice, che gli permette di utilizzare anche questo testo alla stregua di un'enciclopedia e di trovare così rapidamente quello che cerca senza dover leggere tutti i dialoghi.⁴⁷⁷ Del resto citare Platone significa avvalorare la propria dimostrazione poggiandola su una delle più note e riconosciute autorità dell'antichità, un'occasione che il giovane erudito non può lasciarsi sfuggire. Nell' *Index* che chiude l'edizione dei dialoghi di Platone consultata da Leopardi, l'indicazione bibliografica «308 d» – segnata nel foglio di appunti accanto al nome Platone e corrispondente al passo del *Gorgia* citato nel Capo IV – risponde alla voce «Thessalicae mulieres veneficae».⁴⁷⁸ Pertanto, se il percorso fin qui ricostruito è valido, ne discendono alcune importanti conseguenze: *in primis* bisogna considerare la possibilità che Leopardi abbia letto almeno tutta la sezione del dialogo corrispondente a 308d per individuare il passo di cui necessita per il *Saggio* (e non è difficile pensare che per contestualizzare il passo e comprenderlo meglio abbia letto quantomeno l'intera pagina 308 che corrisponde a *Gorgia* 512a-514c6); *in secundis*, il fatto che Leopardi nell'indice abbia cercato non una generica voce "magia" o voci che ad essa potevano essere collegate (e nell'indice di questa edizione platonica ve ne sono molteplici) ma si sia rivolto nello specifico alla voce relativa alle donne tessale autrici di venefici, induce a credere che quando consulta Platone, Leopardi ha già chiaro l'argomento. Ciò implica che il suggerimento gli sia venuto da una delle molte opere consultate, e tra queste è possibile che il *Viaggio d'Anacarsi*, seppure non abbia fornito l'indicazione specifica, abbia suggerito un tema, quello dei riti magici delle donne tessale,

vipere (c), di averne per rendere languenti e senza attività gli ardori d'un giovane sposo, o per far perire le gregge» (vol. V, p. 230).

⁴⁷⁷ La conferma che Platone abbia parlato della magia in relazione alla Tessaglia o meglio ancora il luogo preciso del *corpus* in cui ciò è individuabile è cosa troppo specifica da ricordare anche per chi conoscesse bene i testi di Platone e avesse letto i dialoghi. Dunque attenzione, il percorso che qui si sta ricostruendo non esclude del tutto una lettura integrale almeno di qualche dialogo ma non può neppure dimostrarla, ragion per cui si è preferito valutare solo le ipotesi che si poggiano su dati dimostrabili.

⁴⁷⁸ Plato, *Opera omnia*, Lugduni, 1590 [pagina non numerata].

attraverso cui Leopardi giunge prima al testo di Platone e poi da lì alla selezione del passo utile alla citazione per il *Saggio*. Pertanto, il testo di Barthélemy, che inserisce una digressione sulla magia dei Greci, proprio nella sezione del *Viaggio di Anacarsi* dedicata alla descrizione della Tessaglia, può essere considerato a buon diritto alla stregua di un canovaccio sul quale Leopardi costruisce la sua argomentazione, arricchendola grazie agli spunti che Barthélemy stesso gli ha fornito. Leopardi dunque muove i primi incerti passi in direzione del *Gorgia* platonico accompagnato dall'autore settecentesco che gli fa da guida; nel testo antico trova però subito esattamente ciò che cerca: un frammento, un'immagine poetica che testimonia le superstizioni degli antichi.

La brevissima stringa di testo platonico citata e tradotta da Leopardi nel Capo IV del *Saggio* è tratta da un *exemplum* utilizzato da Socrate per significare al suo interlocutore Callicle che l'esercizio del potere, quando è spropositato e senza misura, può avere anche effetti nocivi se non è limitato e se non adeguato ai dettami di una costituzione politica: secondo la credenza riportata da Socrate, infatti, le donne Tessale pagherebbero il loro eccessivo potere, quello che le conduce per mezzo di incantesimi a *svellere* la luna dal cielo, con la privazione della vista o con la perdita di uno dei membri della propria famiglia.⁴⁷⁹

ἐμοί, ὅπως μη, ᾧ δαιμόνιε, πεισόμεθα ὅπερ φασὶ τὰς τὴν σελήνην
καθαιρούσας, τὰς Θετταλίδας· σὺν τοῖς φιλτάτοις ἢ αἴρεσις ἡμῖν ἔσται
ταύτης τῆς δυνάμεως τῆς ἐν τῇ πόλει. (Plat. *Gorg.* 513a)

[...] ingenuo amico mio, non ci abbia a succedere quello che dicono accada alle donne di Tessaglia, quando con i loro incantesimi fanno scendere in terra la luna. Oh sì, è rischiando quanto abbiamo di più prezioso che sceglieremo la via che conduce al potere politico!⁴⁸⁰

Il passo del *Gorgia* qui riportato, quello da cui Leopardi preleva la brevissima stringa di testo inserita nel *Saggio*, tuttavia, è una mera allusione alla credenza

⁴⁷⁹ Dodds nel suo commento al *Gorgia*, a proposito di questo passo, infatti, suggerisce che «The reference is to the widespread belief that a witch must pay for her powers either by a mutilation (often blindness) or by the sacrifice of a member of her family» E. R. Dodds, *Commentary*, in *Plato, Gorgias, a Revised Text with Introduction and Commentary*, by E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1959, p. 351.

⁴⁸⁰ Platone, *Gorgia*, traduzione e introduzione di F. Adorno, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 163.

appena ricordata. Questa infatti doveva essere nota a tal punto che Socrate, nel richiamare l'*exemplum* delle donne tessale quale ammonimento per il suo interlocutore Callicle, non ha bisogno di dilungarsi in ulteriori dettagli.

Qualora il giovane Giacomo, servendosi dell'indice molto ricco posto in fondo all'edizione dei dialoghi di Platone di cui disponeva, sia giunto rapidamente ad individuare la tessera di cui necessitava e, pertanto, non abbia dovuto leggere la sezione più ampia di testo entro cui questa era incastonata, potrebbe non essersi neppure preoccupato di comprendere l'*exemplum* utilizzato da Socrate. Del resto Leopardi, almeno in questo frangente, non appare tanto interessato a interpretare o contestualizzare né il passo di Platone né quelli di altri autori antichi citati nello scritto erudito; piuttosto appare concentrato a raccogliere quante più testimonianze autorevoli possibili della diffusione degli errori popolari su cui si sofferma. La citazione dal *Gorgia* ha, dunque, innanzitutto, un mero valore documentale. Questa, però, come altre delle tessere antiche che si incastrano tra loro costituendo la superficie del *Saggio*, comincia a scavare in profondità nell'immaginario poetico del giovane Giacomo e a fornire insieme alle immagini anche le espressioni, i lemmi, gli stilemi che presto germoglieranno e abiteranno i versi leopardiani. Per di più, proprio a ridosso della stesura del *Saggio*, la ricerca e la scoperta di nuovi testi antichi si accompagna alle prove di traduzione e al tentativo, compiuto da Leopardi con la composizione di *Inno a Nettuno* e *Odae adespotaee*, di versificare imitando Omero e Anacreonte. Questi diversi cantieri di interazione con gli autori greci e latini, aperti nel biennio 1814-1816, non vanno considerati a sé stanti ma come un laboratorio di scrittura poetica, un apprendistato realizzato al cospetto e sotto la guida degli antichi destinato a dare presto i suoi frutti. Uno di questi, quello in cui forse si fondono in maniera più evidente le tracce di una contaminazione tra il tradurre e l'imitare gli antichi è *Odi, Melisso*, un testo collocato, in ultima istanza, dopo un lungo girovagare nelle raccolte poetiche leopardiane, nella sezione dei «frammenti» con cui si chiude l'edizione napoletana Starita dei *Canti*. Non è forse un caso allora che l'immagine 'antica' della luna caduta, divenuta un nucleo generativo di poesia all'altezza di quell'apprendistato appena richiamato, approdi proprio a questo frammento che, pur essendo una composizione originale, sembra una traduzione e che, pur prendendone le distanze, imita da vicino lo schema della poesia bucolica.

Infatti, prima di approdare nel '19 all'Idillio *Il Sogno* (il titolo originario di *Odi, Melisso*, divenuto poi *Lo spavento notturno*), il timore che la luna potessero essere *svelta* dal cielo a causa di un incantesimo o che, malata e indebolita, potesse abbandonare il suo luogo solito, privando la notte del chiarore e facendola piombare in un'oscurità irreversibile, aveva già attraversato le pagine della *Storia dell'astronomia* e poi, in maniera più tenace e a tratti quasi ossessiva, quelle del *Saggio sopra gli errori*.⁴⁸¹ Tutto il Capo IV è costellato di questa immagine ritornante della luna tirata giù dal cielo di cui Leopardi trova numerose attestazioni tanto negli autori greci che latini.⁴⁸² Inserita in questo quadro, la citazione dal *Gorgia* acquisisce un valore ulteriore di cui non si deve sottostimare l'importanza se si vuole comprendere cosa rappresenta Platone per Leopardi in concomitanza del primo incontro diretto col testo dei dialoghi e del primo – e purtroppo destinato a rimanere anche ultimo – esperimento di traduzione degli stessi (sebbene relativo solo a pochi e brevi frammenti).

La citazione dal *Gorgia*, di cui ci stiamo occupando, come quella dal *Fedro* di cui diremo in seguito (come, d'altronde, tutti i passi in greco del *Saggio*), è infatti tradotta da Leopardi stesso. Il giovane Giacomo sperimenta proprio in questa occasione l'accostamento – il medesimo che tornerà qualche anno più tardi nell'idillio *Odi, Melisso* – tra il verbo “svellere”, che traduce il greco καθαιρέω (letteralmente “tirar giù/far scendere/ calare/staccare”), e la luna come oggetto di questa azione violenta e irrimediabile (nella versione leopardiana, pertanto, τὴν σελήνην καθαιρούσας, τὰς Θετταλίδας di Plat. *Gorg.* 513a suona «le femmine tessale svelgono la luna dal cielo»⁴⁸³). La scelta traduttiva, come notava già Peruzzi, è «caratteristica di Leopardi»,⁴⁸⁴ ed è

⁴⁸¹ Nella *Storia dell'Astronomia* è riportata la leggenda secondo la quale i Persiani, per evitare la caduta della luna indebolita dall'inferità, «attaccavano dei cani ad alcuni alberi, e li battevano affinché i loro gridi risvegliassero la luna e la facessero rinvenire dal suo svenimento», *Storia dell'astronomia*, p. 727.

⁴⁸² Altre attestazioni delle credenze degli antichi relative alla caduta degli astri sono raccolte nel Cap. X del *Saggio sopra gli errori* ad ulteriore testimonianza del fatto che l'immagine della caduta di un corpo celeste, sia esso la luna o le stelle, colpisce in modo particolare l'immaginario del giovane Leopardi prima di e fino a divenire oggetto di elaborazione poetica autonoma.

⁴⁸³ Per una ricostruzione di questi passaggi si veda F. D'INTINO, *Lo spavento notturno. Idillio V*, in *Giacomo Leopardi. Il libro dei Versi del 1826: «poesie originali»*, a cura di P. Italia, «L'Ellisse», IX/2, 2014, pp. 97-117.

⁴⁸⁴ E. PERUZZI, *Odi, Melisso*, in ID., *Studi Leopardiani II. Il canto di Simonide – Odi, Melisso – Raffaele d'Urbino – Il supplemento generale – Agli amici suoi di Toscana*, Firenze, Olschki, 1987, pp. 75-138,

peraltro confermata nella traduzione di un passo di Plutarco citato poco più avanti nel medesimo capitolo del *Saggio* e a proposito della stessa «volgare opinione, che attribuiva alle maghe, singolarmente tessale, il potere di trar giù la luna».⁴⁸⁵

«Che se v'ha alcuna,» dic'egli [*scil.* Plutarco], «la qual prometta di *svellere la luna dal cielo* ella si prende giuoco della ignoranza e della dabbenaggine delle femmine che sel credono»⁴⁸⁶ [c.vo mio]

Di nuovo l'espressione scelta da Leopardi "svellere" traduce il greco *καθαίρειν* e di nuovo, in questa occasione come era già accaduto per il frammento platonico, Leopardi aggiunge l'amplificazione "dal cielo" a completare l'immagine (il greco ha un più semplice tirare giù la luna senza complemento di moto da luogo).⁴⁸⁷

Odi, Melisso, dunque, non solo ripropone un motivo ben radicatosi nell'immaginario di Leopardi ma recupera finanche quelle tessere linguistiche già collaudate all'epoca delle traduzioni dal greco realizzate per il *Saggio*. Nell'Idillio V, infatti, Alceta, raccontando al suo interlocutore Melisso un sogno che lo ha spaventato, riferisce che dopo aver visto distaccarsi la luna e cadere in mezzo al prato, rivolti di nuovo gli occhi al cielo vide rimasto

Come un barlume, o un'orma, anzi una nicchia,
ond'ella fosse *svelta*; in cotal guisa,
ch'io n'agghiacciava; e ancor non m'assicuro.
(vv. 18-20) [c.vo mio]

Là dove la luna è stata *svelta*, resta «un barlume, un'orma, anzi una nicchia», la *gradatio* sembra ripercorrere le fasi di un progressivo e inesorabile spegnimento che è da un lato quello della luce nel cielo rimasto vuoto e buio e dall'altro quello della luna stessa («si spegneva annerando a poco a poco»,

per la citazione e per il confronto tra l'Idillio e il precedente platonico si veda in particolare p. 125.

⁴⁸⁵ *Saggio sopra gli errori popolari*, p. 675. Il passo tradotto da Leopardi in questo luogo del *Saggio* corrisponde a Plut. *Mor.* 145c.

⁴⁸⁶ *Ibidem.*

⁴⁸⁷ Si noti che la stessa espressione era stata utilizzata, pur per un oggetto diverso, non la luna ma le stelle, per tradurre un passo di Quintiliano rubricato ancora una volta nel Capo IV del *Saggio* (cfr. *Saggio sopra gli errori popolari*, p. 670). Il latino ha qui la forma "revellunt".

v. 15). Il terrore provato in sogno da Leopardi che qui racconta un suo proprio *spavento notturno* celandosi e sdoppiandosi dietro le due *personae loquentes* dell'idillio,⁴⁸⁸ è il medesimo che dovevano provocare le maghe Tessale tra i greci che le credevano capaci di “svellere” la luna dal cielo.

Tale terrore è accentuato proprio dalla scelta del verbo già sperimentata per rendere l'espressione platonica in tutto parallela a questa della lirica più tarda. La scelta non solo risponde, come ha sostenuto Peruzzi, alla volontà di mantenere la lingua di *Odi, Melisso* su un tono letterario senza cedere «a facili tocchi popolareschi»,⁴⁸⁹ ma indica anche la violenza dell'azione: “svellere” significa estirpare qualcosa dalle radici (impedendo così qualsiasi possibile nuova rinascita).

Per quanto, come nota ancora Peruzzi, “svellere” sia più comune rispetto all'aulico “divellere” utilizzato nell'*incipit* del *Bruto minore*,⁴⁹⁰ è interno alla stessa famiglia di verbi latini che Leopardi aveva ritrovato frequentemente nella traduzione del II libro dell'*Eneide* in riferimento all'azione bellica che aveva condotto alla distruzione irreparabile di Troia.⁴⁹¹ Come tale, dunque, si allontana da altri possibili corrispettivi latini del greco *καθαίρω*, quali *detraho* e *deduco*, quest'ultimo riscontrabile anche in Virg. *Ecl.* 8. 69-70, citato al principio del capitolo sulla magia.⁴⁹²

Tanto “svellere” che “divellere” suggeriscono quel senso di definitivo e inesorabile che, sebbene a diversi livelli, Leopardi intende suggerire nei due luoghi poetici qui considerati. In quel senso di inesorabilità e irreparabilità che il verbo suggerisce risiede forse la radice dello spavento destinato a occupare per lungo tempo la memoria poetica leopardiana.

L'*excursus* appena svolto dimostra quanto le traduzioni dei passi di autori greci e latini realizzate in occasione della stesura del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, e nel caso specifico anche di un brevissimo frammento di

⁴⁸⁸ «luna caduta secondo il mio sogno» si legge in *Argomenti di Idilli*.

⁴⁸⁹ E. PERUZZI, *Odi, Melisso*, p. 124; si noti che altrove Leopardi utilizza “sconficcare” col medesimo significato/con un significato simile a quello qui attribuito al verbo *svellere*, si veda in particolare Dialogo di Ercole e Atlante, «quando anche mi venisse fantasia di sconficcare cinque o sei stelle», p.

⁴⁹⁰ «Poi che *divelta*, nella tracia polve / Giacque ruina immensa / L'italica virtute», *Bruto Minore*, vv. 1-3, [c.vo mio].

⁴⁹¹ Si veda l'elenco dei luoghi del II libro dell'*Eneide* e la loro rispettiva traduzione proposta da Leopardi in cui occorrono i verbi latini *divellere* e *svellere*.

⁴⁹² «Carmina vel coelo possunt deducere lunam; / Carminibus Circe socios mutavit Ulixi» per cui vedi *Saggio sopra gli errori popolari*, p. 660.

Platone, abbiano inciso, lasciando una traccia profonda nell'immaginario poetico leopardiano e determinandone gli sviluppi futuri.

Quanto al rapporto che, a questa altezza cronologica, lega Leopardi al testo di Platone, il caso esaminato sembra essere in grado di dimostrare che Leopardi prima ancora di soffermarsi sul contenuto filosofico dei dialoghi, li usò come raccolte di tessere linguistiche e stilistiche (confermerà questa ipotesi il caso della citazione e traduzione del passo del *Fedro* che sarà analizzata nel quinto capitolo). A questo modo di consultare e leggere il testo del filosofo antico si può forse far risalire quella fascinazione che Leopardi continuerà a subire per Platone come filosofo-poeta anche dopo averne rinnegato i principi. L' 'uso' di Platone registrabile nel *Saggio* può inoltre spiegare la ragione dell'elezione dei dialoghi a modelli di fusione di prosa e poesia di cui tante testimonianze è possibile raccogliere nelle pagine dello *Zibaldone*.

Il trattamento delle citazioni dai dialoghi nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, dunque, non solo rappresenta la prima tappa significativa in direzione di una fruizione diretta e non mediata del testo di Platone, ma contribuisce anche a far comprendere l'origine dell'immagine duplice di Platone in seguito delineata da Leopardi: da un lato il Platone accolto, il modello di immagini poetiche e trasfigurazioni mitiche, dall'altro il Platone rifiutato, il filosofo metafisico, l'eterno e insoffribile dialettico.

L'analisi del caso specifico della citazione del *Gorgia* qui svolta può aggiungere un ulteriore elemento al quadro appena delineato. Dopo quella del *Saggio*, un'altra sola citazione di questo dialogo compare nel *corpus* leopardiano, quella trascritta nel diario nel febbraio del 1823 in concomitanza con una lettura (o rilettura) del testo platonico nell'edizione di Ast. In questa occasione però l'attenzione di Leopardi non è più rivolta alle immagini poetiche che il testo di Platone contiene ma all'effetto dirompente delle argomentazioni di Callicle, l'antagonista di Socrate. Durante il primo soggiorno romano quando Leopardi legge Platone ed è ormai prossimo alla composizione delle *Operette* non è più o non è soltanto il Platone che lo aveva colpito all'altezza del *Saggio* a destare il suo interesse, quanto piuttosto il Platone che nei suoi dialoghi dà voce ai sofisti non nascondendo il valore persuasivo delle loro affermazioni. È su queste e sul loro potenziale distruttivo che si concentra ora Leopardi per 'usarle', anche contro il suo antagonista, Platone.

CAPITOLO TERZO

Il progetto di traduzione e le letture di Platone dal primo soggiorno romano alla collana dei *Moralisti greci*

1. GLI ALBORI DI UN PROGETTO, IL RUOLO DI CARLO ANTICI

Fino ad ora, soprattutto a partire dalla ricostruzione di Timpanaro, si è ritenuto che il primo vero incontro diretto con il testo di Platone fosse avvenuto in occasione del primo soggiorno romano (novembre 1822 - aprile 1823) nel corso del quale – lo si è già ripetuto più volte – Leopardi ricevette dall'editore De Romanis la proposta di tradurre *l'opera omnia* del filosofo antico.⁴⁹³ Pur avendo già dimostrato che Leopardi conosceva, e non solo per via indiretta, almeno alcuni passi di Platone fin dalla fase di elaborazione e stesura del *Saggio sopra gli errori popolari* e che, dunque, l'incontro con i testi del filosofo antico va retrodatato almeno al 1815-1816, è bene soffermarsi ugualmente sulla vicenda, tanto più perché una verifica al microscopio dei dati a nostra disposizione permette di aggiungere alcuni dettagli importanti e di aggiornare così un quadro altrimenti ben noto alla critica leopardiana. Ripartiamo dunque da quel primo soggiorno romano e dagli attori che ebbero un ruolo determinante nella vicenda della progettata e poi mai realizzata traduzione dei dialoghi di Platone.

⁴⁹³ S. TIMPANARO, *La filologia*, p. 103, n. 9 dopo aver riprodotto e incrociato i dati ricavabili dall'*Indice settennale* (ora *Elenchi di letture*) con le tracce di lettura che emergono dallo *Zibaldone*, sottolinea che «l'anno del grande interesse per Platone, come è dimostrato anche dalle note filologiche, rimase il 1823». L'affermazione di Timpanaro è stata poi più volte replicata dagli studiosi che hanno finito per schiacciare e ridurre al solo 1823 la presenza di Platone e conseguentemente anche l'indagine sull'effettiva influenza che ebbe la lettura dei dialoghi sull'opera leopardiana.

Nel novembre 1822 Giacomo partì per Roma dove rimase fino al maggio 1823, ospite degli zii Antici-Mattei (presso Palazzo Mattei-Di Giove).⁴⁹⁴ Era la prima volta che Giacomo si allontanava da Recanati e dal vigile sguardo di Monaldo per essere affidato alle cure e allo sguardo altrettanto vigile dello zio Carlo Antici che già da anni si preoccupava delle sorti del prodigioso nipote e di come far 'fruttare' al meglio il talento e la straordinaria erudizione che questi aveva maturato negli studi classici.⁴⁹⁵ Fin dal tempo in cui Giacomo, ancora

⁴⁹⁴ Su questo primo soggiorno romano e sul valore che ebbe quale momento di snodo nella riflessione leopardiana, molto è stato scritto; non essendo questa la sede deputata ad offrire una rassegna bibliografica completa, ci si limiterà a segnalare solo alcuni contributi significativi. Un primo studio specifico sul tema è quello di Giulio Augusto Levi, *Giacomo Leopardi a Roma nel 1822-23*, Firenze, Vallecchi, 1929; oltre al già menzionato Timpanaro che, tanto ne *La filologia* quanto nel saggio su *Leopardi e i filosofi antichi* dedica particolare attenzione ai lavori e alle letture realizzate in questi mesi da Leopardi, pagine importanti sono quelle che W. Binni dedica a "Il periodo romano" per cui si veda W. BINNI, *Lezioni leopardiane*, a cura di N. Bellucci con la collaborazione di M. Dondero, Firenze, La Nuova Italia, 1994 (ora in ID., *Leopardi. Scritti 1964-1967*, Firenze, Il Ponte Editore, 2014, pp. 219-227). Si vedano inoltre i volumi: *Le città di Giacomo Leopardi. Atti del VII Convegno internazionale di studi leopardiani* (Recanati, 16-19 novembre 1987), Firenze, Olschki, 1991 e *Leopardi e Roma. Atti del Convegno Leopardi e Roma*, Roma 7-8-9 novembre 1988, a cura di L. Trenti e F. Roscetti, Roma, Colombo, 1991 (d'ora in poi *Leopardi e Roma*); tra i contributi contenuti in questo volume, risultano particolarmente utili per l'analisi che qui si svolge quelli di N. BELLUCCI, *Roma prima del viaggio*, pp. 167-187; L. FELICI, *Le lettere da Roma (1822-23)*, pp. 205-235; G. PACELLA, *Letture di Leopardi a Roma*, pp. 237- 253. Per ripercorrere, da molteplici punti di vista, quasi uno per uno i giorni di permanenza di Leopardi nella capitale dello Stato Pontificio si veda, invece, il volume *Leopardi a Roma*, a cura di N. Bellucci e L. Trenti, Milano, Electa, 1998 (d'ora in poi *Leopardi a Roma*).

Per il significato altamente simbolico che ebbe per Leopardi questo primo allontanamento da quella casa da cui aveva tentato di fuggire già nel 1819 e che, però, nonostante il tentativo di fuga sembri testimoniare il contrario, continuava ad essere un nido, si vedano le pagine introduttive di F. D'Intino al *Martirio dei Santi padri*, un volgarizzamento in italiano antico trecentesco realizzato proprio nei giorni immediatamente precedenti e successivi al viaggio e durante il viaggio stesso come si deduce dalla lettera di Giacomo al fratello Carlo del 24 febbraio 1826, F. D'INTINO, *Leopardi martire cristiano. Il «Martirio de' Santi Padri»*, in G. LEOPARDI, *Volgarizzamenti in prosa (1822-1827)*, ed. critica a cura di F. D'Intino, Marsilio, Venezia, 2012, pp. 33-55.

⁴⁹⁵ Su Carlo Antici che è senza dubbio uno dei principali attori nella vicenda della mancata traduzione di Platone di cui ci occuperemo in queste pagine si veda C. PESTELLI, *Carlo Antici e l'ideologia della restaurazione in Italia*, Firenze, Firenze University Press, 2009 (d'ora in poi *Carlo Antici*) e ID. *Carlo Antici traduttore (1815-1830). La propensione per il Romanticismo tedesco della Restaurazione*, in ID., *L'universo leopardiano di Sebastiano Timpanaro*, introduzione di M. Biondi, Livorno, 2013, pp. 177-356. Per quanto si tratti di studi ormai datati, su Antici si vedano anche S. SERVANZI - COLLIO, *Notizie per la biografia del Marchese Carlo Teodoro Antici*, Tip. di A. Mancini, Macerata, 1850 (estr. da «L'Album», Roma, XX, 1850, pp. 3-12) e il *Ritratto storico politico letterario del marchese Carlo Antici delineato da Antonio Angelini della Compagnia di Gesù professore di Eloquenza sacra e di Istituzioni liturgiche al Collegio Romano*, Roma, 1854.

giovanissimo, si affaticava per imporsi nel panorama letterario italiano tentando di uscire, almeno metaforicamente, da quell'angolo angusto di mondo che rappresentava per lui Recanati, Antici aveva coltivato quanto, se non più di Monaldo, il sogno di vedere Giacomo circondato di fama imperitura.⁴⁹⁶ A tal fine si era mostrato sollecito nell'indirizzare le energie del nipote verso quei lavori che avrebbero potuto renderlo gradito tanto agli ambienti ecclesiastici quanto a quelli eruditi (tra loro, peraltro, intimamente connessi); con gli uni e gli altri Antici poteva intrattenere proficui scambi di cui riferiva a Monaldo, che in questo era sfavorito dalla posizione periferica e dalla lontananza da Roma come dagli altri grandi centri culturali della penisola.⁴⁹⁷ Una testimonianza delle premure dello zio per gli studi del nipote è la lettera che Carlo Antici scrive a Monaldo alla fine del 1816 o nei primi mesi del 1817, in cui compare per la prima volta (almeno a quanto è possibile ricostruire attraverso i materiali attualmente disponibili), quell'invito a tradurre Platone destinato ad essere ripetuto più volte negli anni successivi:⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ Lo notava già Moroncini sottolineando il grande influsso che ebbe Carlo Antici nell'orientare l'attività letteraria di Giacomo: «fin dal settembre '14, cioè dopo il primo e promettente saggio di G. sul Porfirio, si fece a consigliarlo di non pensare all'ebraico e a scriver libri, di non disseccare la fantasia e il cuore nelle ricerche de' codici e nelle rettificazioni dei testi, insomma nella sterile e facchinesca Filologia, che lo avrebbe fatto impallidire nelle biblioteche con poco profitto dell'umanità e suo; ma invece, di farsi totalmente padrone della lingua greca, e diventare esimio scrittore e parlatore nella lingua latina, e a tal uopo leggendo e rileggendo i migliori classici dell'uno e dell'altro idioma. Insieme col gusto degli scrittori classici gl'insinuò quello delle sacre carte, che, data la vocazione di lui al sacerdozio, lo avrebbe posto sulla strada dei più alti onori e della vera grandezza, a pro della Religione e dello Stato», F. MORONCINI, *Discorso proemiale*, in *Opere minori approvate da Giacomo Leopardi*, 2 voll., ed. crit. a cura di F. Moroncini, Cappelli, Bologna, 1931, vol. I, n. I, p. LXXXIV.

⁴⁹⁷ A questo proposito si veda quanto scriveva Francesco Moroncini: «Carlo, per la sua speciale condizione, per il prestigio che godeva in Roma, per le sue molte relazioni nel gran mondo, era in grado di favorire Monaldo e la famiglia di lui più assai che non potesse il buon conte, chiuso com'era nell'angusta cerchia di Recanati.». F. MORONCINI, *Carlo Antici e Monaldo Leopardi*, «Casanostra», LXXXIII, 67, Tip. Simboli, Recanati, 1932, pp. 2-39, p. 9.

⁴⁹⁸ Maggiori informazioni a riguardo potrebbero derivare dalla lettura del carteggio tra Carlo Antici e Monaldo Leopardi che giace ancora inedito. Uno *specimen* delle conversazioni epistolari che intercorrevano tra i due è offerto dal già citato studio di F. Moroncini, *Monaldo Leopardi e Carlo Antici*. Non si può non convenire con quanto dichiara Novella Bellucci: «È perfino superfluo ripetere che la pubblicazione di questi testi epistolari sarebbe di grandissima utilità non solo per un sicuro apporto agli studi leopardiani, ma anche per i contributi alla storia del pensiero della Restaurazione» N. BELLUCCI, *Il marchese Carlo Teodoro Antici, in Leopardi a Roma*, p. 24, n.1.

L'instancabile, anzi troppo affaticato Giacomo, quando si risolverà ancor egli al grandioso, ma per lui adattato e gradevole, per tutti gl'Italiani pensanti certamente accettatissimo lavoro, di darci una *compiuta* traduzione dell'*Odissea*, ed altra di Platone, arricchito il secondo con quelle dilucidazioni che tanto sono necessarie a chi lo legge, e tanto gloriose a chi ce lo darà a leggere? Uno solo di quei due sublimi monumenti dell'ingegno umano, innalzato in mezzo all'Italia da così esperto artefice qual è il vostro Giacomo, basta per assicurargli un eminente posto fra gli utili Letterati. Egli può benissimo peraltro erigerli entrambi, purché voglia dar vigore al suo corpo con moto ed esercizio e preservarsi da malattie, usando i rimedi che gli si prescrivono.⁴⁹⁹

Quando Carlo Antici scrive questa lettera Giacomo aveva già pubblicato sullo «Spettatore» (to. VI, Parte italiana, quaderni LV e LVI rispettivamente del 30 giugno e 15 luglio 1816) un saggio di traduzione dell'*Odissea* corredato da un preambolo, testi ai quali aveva lavorato tra la fine del 1815 e l'inizio del 1816.⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ G. LEOPARDI, *Epistolario*, a cura di F. Moroncini (- G. Ferretti), voll. 7, Firenze, 1934-1941, vol. I, p. 37, n. 2. Il brano di lettera è citato, ma solo parzialmente, anche da S. TIMPANARO, *La filologia*, 101, n. 2 e da F. TRABATTONI, *Leopardi e Platone. Storia di un incontro mancato, Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea*. (Atti della Tredicesima Giornata di Studi. Sestri Levante, 11 marzo 2016), a cura di S. Audano e G. Cipriani, Il Castello, 2017, pp. 105-140, p. 105. Quanto alla datazione, C. PESTELLI, *Carlo Antici*, p. 253 scrive che la lettera è del 25 febbraio 1817. Se nel luogo dell'*Epistolario* leopardiano appena citato, Moroncini si limitava a dare un'indicazione più generica dicendo che la lettera di Carlo a Monaldo era di poco posteriore (di pochi giorni successiva) a quella di Giacomo ad Antonio Fortunato Stella del 6 dicembre 1816, in altro luogo, invece, Moroncini specificava, parafrasando le parole di Carlo Antici che «Il 25 febbraio '17 chiede quando G. si risolverà al grandioso lavoro, per lui adattato e gradevole, e a tutti gl'italiani pensanti accettissimo, di una compiuta traduzione dell'*Odissea*, e altra di Platone» F. MORONCINI, *Discorso proemiale*, in *Opere minori*, vol. I, n. I, p. LXXXIV. Questa nota di Moroncini è preziosa dunque innanzitutto perché fornisce una datazione precisa della lettera in questione di Carlo a Monaldo ma si rivela fondamentale anche per le ulteriori informazioni che riporta; sempre riferendosi ad Antici, infatti, aggiunge: «sulla traduzione di Platone insiste più che mai; dicendo (13 maggio '20) che, se G. è avido di gloria letteraria, con questa traduzione se la farà grandissima; oltre di che (aggiunge in un orecchio a Monaldo) ciò potrà occuparlo utilmente per più anni, distruggendo "le sue inadeguate idee". E quando G. si recò la prima volta a Roma ospite dello zio, questi dovette più volte tornare alla carica per la traduzione di Platone; e pare che fosse riuscito a invogliarnelo, anche in vista di un buon guadagno; come proverebbero le trattative poco dopo iniziate da G. per il Platone con De Romanis», F. MORONCINI, *Discorso proemiale*, in *Opere minori*, vol. I, n. I, p. LXXXIV. [Moroncini dice inoltre, ma non specifica quale sia la sua fonte, che Leopardi aveva anche stabilito come titolo *Lo spirito di Platone*, (p. LXXXV del *Discorso proemiale*), si tratta di un'informazione importante qualora fosse possibile confermarla con altra documentazione]

⁵⁰⁰ Per le vicende che riguardarono questa traduzione si veda G. LEOPARDI, *Poeti greci e latini*, pp. 174-177; V. CAMAROTTO, *Leopardi traduttore. La poesia (1815-1817)*, Quodlibet, Macerata,

Il suggerimento dello zio, rivolto per tramite di Monaldo al nipote, si pone dunque in diretta continuità con questo esperimento di traduzione che, in una lettera ad Antonio Fortunato Stella del 6 dicembre 1816, Giacomo si riprometteva di proseguire.⁵⁰¹ Dunque, l'invito ad offrire una traduzione «compiuta» dell'*Odissea* appare pienamente in linea con i lavori ai quali il giovane Giacomo si stava dedicando in quel frangente. Più sorprendente risulta, invece, l'altro ammonimento di Antici, quello di tradurre Platone. Di quest'ultimo, peraltro, Carlo non chiede al nipote una mera traduzione – che già di per sé sarebbe stata una vera e propria impresa – ma una illustrazione del filosofo antico da realizzarsi per mezzo di un apparato di note che avrebbero portato gloria all'interprete oltre che all'autore interpretato.⁵⁰² Sembrerebbe che Carlo Antici, messo costantemente a parte dei progressi di Giacomo dal cognato Monaldo e, pertanto, consapevole delle straordinarie doti di grecista che il giovane nipote aveva già mostrato di possedere, abbia sperato di poter fare di lui un nuovo Ficino. Del resto Giacomo aveva esordito come traduttore dal greco ponendosi in gara proprio con Ficino e proponendo una traduzione latina della *Vita Plotini* di Porfirio, alternativa a quella dell'illustre predecessore.⁵⁰³ Lo zio Carlo su questo punto si mostra davvero lungimirante: avendo fiutato la direzione verso cui si sarebbe indirizzata la cultura cattolica, si augura che l'interesse di Giacomo oltre ai Platonici possa arrivare a comprendere Platone stesso. I *desiderata* dello zio sono imponenti: da un lato, invitando Giacomo a completare la traduzione dell'*Odissea*, spera, forse, che il nipote possa inserirsi in quella schiera di letterati che si erano misurati con una simile impresa ricavandone gran fama; dall'altro,

2016, pp. 113-122; M. LA ROSA, *Innanzi al comporre. Lettura delle traduzioni giovanili di Giacomo Leopardi*, Ledizioni, Milano, 2017, pp. 211-243.

⁵⁰¹ In questa lettera, infatti, Giacomo dichiarava all'editore Stella «il mio amor proprio mi consiglia piuttosto di mandar innanzi l'*Odissea* della quale come avrò terminato altro Canto, lo porrò a sua disposizione» *Epist.*, n. 26, vol. I, p. 40.

⁵⁰² Si veda a tal proposito quanto sostiene Corrado Pestelli: «Nel 1816 un progetto del genere [...] non costituiva certo operazione intellettuale, culturale, familiare e ideologica peregrina o parentalmente illusa od estemporanea; ma lo zio aveva fatto riferimento, come del resto avverrà anche in séguito, all'interesse religioso-metafisico-speculativo, e fisico-cosmologico, d'un'operazione platonica che s'inscriveva nel già accennato recupero che di Platone andava a più riprese effettuando la cultura della reazione spiritualistica europea sull'onda della traduzione-riproposta e del generale clima in tal senso alimentato dalla religiosità romantica schleiermacheriana» C. PESTELLI, *Carlo Antici*, p. 253.

⁵⁰³ G. LEOPARDI, *Porphyrii de Vita Plotini et ordine librorum eius*, a cura di C. Moreschini, Firenze, Olschki, 1982.

proponendogli di tradurre *l'opera omnia* di Platone rivela di perseguire un progetto, se possibile, ancor più ambizioso: far diventare Giacomo non solo un rinomato grecista ma soprattutto il nuovo interprete di riferimento del filosofo antico che, a sua volta, si candidava ad essere il nuovo difensore della dottrina cristiana succedendo ad Aristotele, detentore di questo ruolo per lungo tempo. La vicenda della progettata traduzione di Platone da parte di Giacomo si colloca, infatti, nel contesto di significativi mutamenti nella ricezione di Platone in quanto è concomitante ad una svolta significativa rispetto alla storia delle alterne fortune che Platone e Aristotele riscossero presso gli ambienti ecclesiastici. Giacomo vive negli anni in cui il passaggio di testimone che si verifica tra Aristotele e Platone per il ruolo di modello teorico riconosciuto dalla Chiesa di Roma si fa più rapido e giunge a compimento: il percorso di studi compiuto da Leopardi è, anzi, una delle testimonianze più luminose per comprendere e descrivere tale passaggio e per considerarne gli effetti immediati. Dopo essersi formato su manuali di stampo prevalentemente gesuitico e dunque imbevuti di quel razionalismo aristotelico che era divenuto una potente arma per combattere il mono-mito della ragione illuministica che pretendeva, proprio in virtù della sua unicità e assolutezza, non solo di scalzare il Dio cristiano dal piedistallo ma anche di prenderne il posto, Giacomo si trova in più occasioni a doversi confrontare con il nascente movimento spiritualista che, invece, voleva fare di Platone il proprio paladino. Su questo secondo versante si muoveva Carlo Antici che aveva potuto contare su una formazione più aperta e sprovvincializzata di quella che era toccata al cognato Monaldo;⁵⁰⁴ nella biblioteca costituita da quest'ultimo, infatti, Giacomo avrebbe potuto trovare un testo come quello della *Comparaison de Platon e de Aristote* di Rapin ancora orientato sull'asse gesuitico-aristotelico.⁵⁰⁵

⁵⁰⁴ Sulla formazione di Carlo Antici si vedano i già citati studi di F. MORONICINI, *Carlo Antici e Monaldo Leopardi, passim* che sottolinea i numerosi elementi di discontinuità tra la formazione dei due cognati e amici e di C. PESTELLI, *Carlo Antici*; si veda inoltre il profilo di N. BELLUCCI, *Il marchese Carlo Teodoro Antici*, in *Leopardi a Roma*, pp. 21-25. Tutti si soffermano sull'importanza che ebbe il soggiorno ad Heidelberg in Germania dove Carlo Antici poté proseguire i suoi studi. Ho ragione di credere che questa esperienza fuori d'Italia ebbe un notevole peso anche nell'orientare Antici verso Platone, nel metterlo in connessione con il nascente movimento spiritualista e nel permettergli dunque di intercettare più precocemente di quanto non fecero altri suoi contemporanei le tendenze verso cui si muoveva il pensiero europeo.

⁵⁰⁵ Nel Catalogo della Biblioteca Leopardi è segnalata la presenza di due delle comparazioni di Rapin, la *Comparaison des poèmes d'Homère et de Virgile*, Paris, 1664 e la *Comparaison de Platon*

Questo testo, menzionato già tra le fonti che servirono per la composizione della *Storia dell'Astronomia*,⁵⁰⁶ e, pertanto, molto probabilmente noto a Giacomo fin dalla sua prima giovinezza, era organizzato sul modello delle vite plutarchee e istituiva un confronto serrato tra i due filosofi antichi (entrambi greci) assegnando la palma ad Aristotele.⁵⁰⁷ La *Comparaison* di Rapin, dopo una sezione dedicata all'introduzione storica e alla biografia dei due filosofi si concentra prima sulla diversità dei loro metodi e poi delle loro dottrine, l'ultima parte è una breve sinossi della loro fortuna nei secoli. Rapin dipinge Platone alla stregua di un proto-scettico: dal momento che il filosofo ateniese nei suoi dialoghi mostra di dubitare di tutto, gli viene preferito Aristotele, che fonda invece il suo metodo su principi ben stabiliti. Tuttavia, sul piano morale, sebbene Rapin non esiti a considerare i trattati etici di Aristotele un modello indiscusso, individua nella morale di Platone meriti significativi là dove questa apre ad una possibile sovrapposizione col cristianesimo, in quanto, cioè, si configura come una preparazione ad una vita più pura e perfetta.⁵⁰⁸ Pur

et d'Aristote, Paris, 1671 (è bene però tenere presente il titolo per esteso poiché permette di comprendere il peso che ha l'interpretazione dei Padri della Chiesa sulla lettura che Rapin propone delle dottrine dei due filosofi antichi *La comparaison de Platon et d'Aristote, avec les sentiments des Peres sur leur Doctrine, et quelques reflexions Chrestiennes*). Di queste due opere che confluiranno ne *Les Comparaisons des grands hommes de l'antiquité* (prima ed. 1693), nel Catalogo tuttavia non è segnalato il nome dell'autore, cfr. Catalogo, p. 104; tale omissione può spiegarsi probabilmente perché il nome dell'autore non compare sul frontespizio dei due volumi. Alla voce "Rapin" sono segnalate le *Oeuvres*, Amsterdam 1709, tom. 2 per cui cfr. Catalogo, p. 229 (i due tomi contengono, nell'ordine: Tomo I *Les Comparaisons des Grands Hommes de l'Antiquité, qui ont le plus excellé dans les belles Lettres*; tomo II *Les réflexions sur l'Eloquence, la Poétique, l'Histoire, et la Philosophie, avec le jugement qu'on doit faire des Auteurs qui se sont signalez dans ces quatre parties des belles lettres*; a questi si aggiunge un tomo III, che però a stare al Catalogo non è presente in Biblioteca Leopardi [probabilmente perché compare per la prima volta nella seconda edizione del 1725], e che contiene *L'Esprit du Christianisme, la Perfection du Christianisme, l'importance du Salut, la Foy des derniers Siecles, la vie des predestinez*).

⁵⁰⁶ Si veda l'indice delle «Opere delle quali si è fatto uso nello scrivere la Storia dell'Astronomia». Ma il nome di Rapin compare anche nel Capitolo IV della *Storia*. Nel *Discorso sopra Mosco* (G. LEOPARDI, *Poeti greci e latini*, p. 44 e n. 27), invece, è citato un altro Rapin, Padre René Rapin (1721-1787), traduttore di Teocrito e Virgilio.

⁵⁰⁷ La deroga al principio ordinatore delle *Vite* plutarchee, che voleva che il confronto si svolgesse tra un greco e un romano, è motivata dal fatto che nessun filosofo latino avrebbe potuto competere con i due filosofi greci, i quali pertanto venivano messi a confronto tra di loro.

⁵⁰⁸ È evidente che Rapin voglia valorizzare in particolare il concetto di *preparatio mortis* così come viene elaborato nel *Fedone*, fa tuttavia esplicito riferimento anche all'*Alcibiade I*, dialogo nel quale, a suo dire, la vita pura e perfetta che attende coloro che hanno vissuto secondo i precetti cristiani, verrebbe paragonata a quella di Dio. Su Rapin si veda almeno *Storia delle*

servendosi di alcuni schemi ermeneutici già utilizzati dai Padri della Chiesa e dunque pur indicando, almeno su questo punto, una via sostanzialmente sovrapponibile a quella che, qualche anno più tardi, lo zio Carlo inviterà il nipote a percorrere, la presenza di questo testo nella biblioteca paterna (ma è solo uno dei numerosi esempi possibili) dimostra che le interpretazioni di Platone a cui Giacomo poteva avere accesso a Recanati erano rappresentative di una fase di ricezione del filosofo antico che poteva considerarsi ormai esaurita.

I suggerimenti di Carlo Antici, per quanto andassero ancora nella direzione di un recupero di quegli stessi schemi interpretativi e spingessero anzi ad attirare nuovamente Platone nell'orbita del cattolicesimo militante, richiamandosi proprio a quella tradizione codificata che aveva avuto origine con i Padri della Chiesa, volevano essere una risposta ad una questione di grande attualità e, come tali, esigevano interpretazioni nuove capaci di adattarsi al particolare momento. Un'interpretazione, dunque, che fosse capace di farsi carico dei recenti e più violenti assalti mossi all'edificio pericolante del cattolicesimo e che fosse in grado di respingerli servendosi delle armi della "morale" e dell'"eloquenza". In altre parole, a ciò che Carlo chiedeva, Giacomo non avrebbe potuto trovare alcuna risposta servendosi dei soli strumenti che la biblioteca paterna poteva offrirgli, poiché essa fotografava un paesaggio ormai distrutto: quanto a Platone, poteva dare conto solo di paradigmi ermeneutici che nei primi decenni dell'Ottocento si tentava di superare.

L'atteggiamento di Antici che elegge Platone a "monumento sublime" al pari di Omero forse stenta ancora a farsi strada in Italia ma riflette una visione condivisa ormai in varie parti d'Europa dove «la riscoperta di Platone (con edizioni, traduzioni e commenti) andava di pari passo con l'insorgere dello spiritualismo contro il materialismo e il sensismo del secolo diciottesimo» – sottolinea Trabattoni notando inoltre che – il ricorso a Platone «era particolarmente indicato per quegli anti-illuministi insensibili alle seduzioni irrazionalistiche variamente diffuse in buona parte della cultura romantica».⁵⁰⁹

Non possiamo sapere se, intorno al 1815-1816, Monaldo abbia accolto di buon grado il suggerimento di Antici e indirizzato Giacomo verso l'impresa onerosa

Storie generali della filosofia, Dall'età cartesiana a Brucker, a cura di F. Bottin, Editrice la Scuola, 1979, pp. 44-55.

⁵⁰⁹ F. TRABATTONI, *Leopardi e Platone*, pp. 123-124. Su questo aspetto si veda anche Z. STERNHELL, *Les anti-Lumières. Une tradition du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006.

della traduzione di Platone; a giudicare dal parere espresso da Monaldo qualche anno dopo, davanti alla possibilità che tale traduzione si realizzi, sembrerebbe di poter escludere l'ipotesi di un suo esplicito e volontario coinvolgimento nell'opera di persuasione portata avanti dallo zio Carlo. Come sia effettivamente andata la vicenda possiamo solo divinare; quello che possiamo dedurre, invece, ricomponendo in un unico quadro le varie attività di studio e traduzione portate avanti da Giacomo in quel particolare frangente, è che Leopardi ebbe ancora modo di tornare a Platone, anche dopo il già menzionato caso del *Saggio sopra gli errori popolari*; non possiamo dire se riprendendo materialmente il volume di Ficino, ma di certo avvicinandosi nuovamente al filosofo antico per tramite di Frontone, l'autore latino al quale comincerà a dedicarsi con grande interesse a partire dal 1816. Il ruolo esercitato da Frontone nella mediazione dei testi platonici, e in particolare del *Fedro*, è stato recentissimamente rilevato da Franco D'Intino nel suo ultimo libro, *L'amore indicibile*. Dalla ricostruzione qui presentata si comprende che quella «convergenza tra Platone e Frontone» di cui aveva parlato Valerio Camarotto a proposito della *Storia del genere umano*, ha un'origine molto più antica e risale almeno al biennio 1816-1817.⁵¹⁰

⁵¹⁰ All'ammirazione nutrita da Leopardi per Frontone e alla rilevanza che questa ha in direzione dell'assimilazione di alcune immagini e strutture platoniche sono dedicate diverse pagine da F. D'INTINO, *L'amore indicibile. Eros e morte sacrificale nei Canti di Leopardi*, Venezia, Marsilio, 2021 (si vedano in particolare pp. 49-55 e 155-160). D'Intino fa risalire il «cortocircuito» Platone-Frontone all'epoca del lavoro di traduzione condotto da Giacomo sui testi di Frontone editi da Angelo Mai (*M. Cornelii Frontonis Opera inedita ...*, Mediolani, Regiis Typis) e subito inviato allo stesso cardinale ma poi mai pubblicato. La traduzione tuttavia fa sì che Leopardi si appropri precocemente di quei testi la cui scoperta doveva aver accolto con grande entusiasmo, considerato l'interesse che aveva maturato già da qualche anno per l'autore latino.

L'unica edizione attualmente disponibile del Frontone di Leopardi è quella contenuta in *Opere inedite di G. Leopardi pubblicate sugli autografi recanatesi da Giuseppe Cugnoni*, I, p. 323, sgg. Per le varie fasi in cui si articolò il lavoro filologico di Leopardi sui testi di Frontone si vedano S. TIMPANARO, *La filologia*, pp. 24-25, 30-31, 41-43; G. LEOPARDI, *Scritti filologici*, pp. 43-103; G. LEOPARDI, *Rhetores*, e il già citato V. CAMAROTTO, *Leopardi traduttore. La prosa*, pp. 25-130, che indaga le diverse ricadute dell'attenzione rivolta da Leopardi all'epistolario frontoniano tenendo conto di un arco cronologico molto ampio. Per una disamina delle ricadute che la «convergenza tra Platone e Frontone» ha sulla stesura della *Storia del genere umano* si veda V. CAMAROTTO, *Leopardi traduttore. La prosa (1816-1817)*, Quodlibet, Macerata, 2016, pp. 127-130. A ulteriore conferma di quanto acutamente individuato da Camarotto si noti qui soltanto per inciso che una nuova edizione del Frontone del Mai era stata pubblicata proprio nel 1823, l'anno in cui Leopardi legge Platone in maniera più sistematica.

2. LA TESTIMONIANZA DI C. L. XV. 31

Sebbene non sia possibile dire se in quel periodo di straordinario fervore traduttivo che caratterizzò la sua prima giovinezza, Leopardi avesse messo in cantiere anche una versione italiana di Platone per raccogliere gli inviti che gli provenivano dallo zio, tuttavia, alcuni indizi inducono a credere che avesse quantomeno meditato di avvicinarsi al testo di Platone a partire da edizioni più aggiornate di quella di cui poteva disporre. Lo testimonierebbe un documento conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli con segnatura C. L. XV. 31, una «lunga lista di autori classici – antichi, tardoantichi e Padri della Chiesa – pazientemente redatta tra il finire del '16 e i primi mesi del '17, come eloquentemente dimostra l'esame grafico dell'inedito autografo»⁵¹¹ pubblicato solo di recente e contenente numerosi richiami a recenti edizioni di Platone, con le quali Leopardi avrebbe voluto non solo aggiornare il patrimonio librario del padre Monaldo ma anche procurarsi gli strumenti filologici necessari ad avviare qualunque tipo di lavoro che pretendesse di imporsi fuori di Recanati. La suddetta lista è un documento fondamentale per comprendere quali fossero le opere che Leopardi desiderava leggere e per ipotizzare, seppur in modo solo approssimativo, i suoi disegni e suoi propositi all'altezza di «un momento cruciale dell'impegno filologico leopardiano, tra il superamento dell'antiquaria e la maturazione di una nuova consapevolezza metodologica ed ermeneutica».⁵¹² In questa fase, infatti, si congiungono, in un sinolo impossibile da scindere nei suoi elementi costitutivi, gli interessi traduttivi (che riguardavano sia la concreta pratica del *vertere* sia l'analisi di questioni teoriche legate alla traduzione stessa, molte delle quali aprono la strada ad alcune delle più pervicaci e resistenti idee linguistiche leopardiane) con quelli filologici *stricto sensu*. Questi ultimi, tuttavia, sopravanzano i primi proprio a partire dal 1816-1817, quando la sensibilità filologica del giovane Giacomo comincia a farsi più matura e a scorporarsi progressivamente dagli studi di carattere erudito che avevano dominato la parte principale della

⁵¹¹ M. ANDRIA – P. ZITO, *Introduzione*, in *Leopardi bibliografo dell'antico. Un'inedita lista giovanile dagli autografi napoletani*, Roma, Aracne Editrice, 2016, pp. 31-32.

⁵¹² Ivi, p. 32.

produzione leopardiana negli anni 1813-1815.⁵¹³ Ebbene in questa fase, a stare a quanto testimoniato dalla lista, Platone doveva essere certo nell'orbita degli interessi leopardiani se si considera che il suo nome è uno dei più ricorrenti insieme a quello di altri celebri autori classici.⁵¹⁴ È noto, infatti, che Giacomo fosse piuttosto sofferente per le lacune della sua biblioteca, come rivela una celebre confidenza rivolta, in quello stesso periodo, all'amico Giordani: «Se sapeste che Classici mi mancano! Uno che ve ne nominassi vi farebbe arrossire per me».⁵¹⁵ Qualora la datazione dell'elenco di libri al periodo 1816-1817 proposta dagli editori fosse corretta, la testimonianza appena richiamata, risalente al 26 settembre 1817, sarebbe espressione di quella medesima volontà di rimpinguare la biblioteca paterna che aveva già indotto Giacomo alla redazione della lista bibliografica.⁵¹⁶ Quest'ultima diviene pertanto un documento fondamentale per comprendere come si sarebbe configurata quella biblioteca se fosse stato uno dei suoi maggiori fruitori ad organizzarla (a patto di poter disporre, ovviamente, delle risorse economiche necessarie); come tale restituisce l'immagine di una biblioteca costruita più ad immagine di Giacomo che di Monaldo, una biblioteca rimasta però solo ideale.⁵¹⁷

⁵¹³ Su questo si veda F. LO MONACO, *Strumenti e modelli della filologia leopardiana: alcune riflessioni*, in *Gli strumenti di Leopardi. Repertori, dizionari, periodici*. Atti del Convegno (Pavia, 17-18 dicembre 1998), a cura di M. M. Lombardi, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2000, pp. 61-101, e in particolare le pp. 62-63.

⁵¹⁴ Per un registro delle occorrenze cfr. M. ANDRIA – P. ZITO, *Introduzione*, in *Leopardi bibliografo dell'antico*, p. 34.

⁵¹⁵ *Epist.*, n. 93, vol. I, p. 145; la lettera è datata 27 settembre 1817. Pochi mesi prima, in un'altra celebre lettera al Giordani, Giacomo prima, rivolgendosi al suo interlocutore, scriveva «le dirò senza superbia che la libreria nostra non ha eguale nella provincia, e due sole inferiori» (*Epist.*, n. 60, vol. I, p. 90) e poi, poco sotto, nella stessa lettera aggiungeva «non dirò che con tutta la libreria io manco spessissimo di libri non pure che mi piacerebbe di leggere ma che mi sarebbero necessari; e però Ella non si meravigli se talvolta si accorgerà che io sia senza qualche Classico». Su questo specifico punto si vedano i contributi di M. G. MANSI, *La libreria del Conte Monaldo* e di S. PIGNALOSA, *Con tutta la libreria io manco spessissimo di libri*, in *I libri di Leopardi* ("I Quaderni della Biblioteca Nazionale di Napoli" – Serie IX – n. 2) Napoli, Elio de Rose editore, 2000, pp. 65-91.

⁵¹⁶ Per la datazione della lista bibliografica si veda M. Andria – P. Zito, *Introduzione*, in *Leopardi bibliografo dell'antico*, pp. 27-28. Per un quadro sulla biblioteca Leopardi relativo agli anni che stiamo qui analizzando si veda invece lo studio di E. BROZZI, *La biblioteca di Leopardi dal 1812 al 1817*, in *Giacomo dei libri. La biblioteca Leopardi come spazio delle idee*, a cura di F. Cacciapuoti, Milano, Electa, 2012, pp. 85-90.

⁵¹⁷ A questo proposito si veda quanto scrive G. Panizza: «è facile immaginare che Giacomo avrebbe fatto una biblioteca del tutto diversa. Quella di Monaldo non ha le ragioni di uno studioso o di un poeta, o anzi, come è il caso di Giacomo, di uno studioso e poeta: non è cioè uno strumento di lavoro, non è costruita per rispondere alle esigenze di una ricerca

In questa lista il nome di Platone compare una prima volta all'interno di un elenco di «Auctores Classici graeci, curis Beck, Schaefer etc. = Lipsiae typis Tauchniz. 12.»⁵¹⁸ che fa riferimento all'edizione degli *Opera* di Platone, stampati a Lipsia a partire dal 1813 (l'edizione sarà portata a termine nel 1819), con il testo recensito da Enrico Stefano e il commento di Christian Daniel Beck.⁵¹⁹ L'edizione di Beck ricompare poi al punto [381] «Platonis opera omnia cura Herndorf, et Beck professorum Berolinensium. (nescio an prodierit haec editio quae sub finem anni 1812. parabatur)»;⁵²⁰ al punto [412] è segnata invece l'edizione di Becker sulla quale dovremo tornare oltre dal momento che qualche anno dopo Leopardi ebbe effettivamente occasione di vederla.⁵²¹ Il riferimento, però, forse più degno di nota è quello ad una recente edizione del *Fedone* «Platonis Phaedo cura Wyttembach».⁵²² Un interesse specifico per il *Fedone* è confermato dal ricorrere di un'altra edizione del medesimo dialogo alla voce [380] della lista, «In Platonis Phaedonem Commentarius Wolf Berolinensis = 1812. (aut paulo ante, si tamen editus est.)»;⁵²³ un titolo quest'ultimo di cui, come suggeriscono M. Andria e P. Zito, Leopardi potrebbe

intellettuale, ed essere insomma interpretabile come la proiezione di un'attività mentale che si prolunghi nella rete dei libri da avere a disposizione.» G. PANIZZA, *Una biblioteca per due. Giacomo Leopardi e la biblioteca di Monaldo*, in *Ex libris (biblioteche di scrittori)*, a cura di F. Longoni, G. Panizza, C. Vela, Milano, Unicolpi, 2011, pp. 37-61, la citazione qui riportata è a p. 40.

⁵¹⁸ M. ANDRIA – P. ZITO, *Leopardi bibliografo dell'antico*, [59], pp. 86-87, gli editori notano che anche questo titolo come la maggior parte di quelli segnati in questa lista, è tratto dal catalogo redatto dal cardinale Garampi (*Bibliothecae Josephi Garampii Catalogus materiarum ordine digestus*, t. 5, Roma, De Romanis, 1796) su cui si veda M. ANDRIA – P. ZITO, *Leopardi bibliografo dell'antico*, pp. 47 sg.

⁵¹⁹ *Platonis Opera*, Lipsiae, sumptibus et typis Caroli Tauchnitii, 1813-1819.

⁵²⁰ M. ANDRIA – P. ZITO, *Leopardi bibliografo dell'antico*, p. 163. Il riferimento impreciso non consente in questo caso di affermare con certezza, come invece fanno gli editori dell'autografo leopardiano, che si tratti della medesima edizione di Beck menzionata con più precisione al n. [59] della lista. (Più probabile che qui Leopardi stia confondendo due diverse edizioni quella dei *Platonis dialogi selecti*, annotati e illustrati da Heindorf, stampata a Berlino e quella di Beck)

⁵²¹ «Plato cum notis criticis tantum ex Codicibus parisiensibus cura Immanuelis Becker prof. Berolini (hanc editionem adornare idem professor anno 1816. In animo habebat)» per cui vedi M. ANDRIA – P. ZITO, *Leopardi bibliografo dell'antico*, p. 168 in cui si specifica che si tratta dell'edizione apparsa nel 1816 a Berlino, presso il Reimer e di cui aveva dato notizia il «Journal des savants» nel novembre 1816 (p. 191). Al punto immediatamente successivo a questo, il [413], è segnata l'edizione di Schaëfer, uscita a Lipsia sempre nel 1816, e annunciata dalla «Biblioteca italiana», marzo 1816, della quale tuttavia non è possibile trovare traccia.

⁵²² È la voce [357] dell'elenco, l'edizione a cui Leopardi fa riferimento è il *Platonis Phaedo explanatus et emendatus prolegomenis et annotatione Danielis Wyttenbachii*, Lugduni Batavorum, apud Haakios et Honkoopios, 1810.

⁵²³ M. ANDRIA – P. ZITO, *Leopardi bibliografo dell'antico*, p. 162.

aver avuto notizia tramite il «Journal des savants» (novembre 1816).⁵²⁴ Altrettanto sorprendenti risultano i *desiderata* espressi ai punti [385], [386], [387] della lista in cui Leopardi richiede non edizioni complete di Platone ma parziali, in due casi, al punto [385] e [387], menzionando espressamente quali siano i dialoghi a cui è interessato: [385] *Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico e Parmenide* in un'edizione del 1770 col testo recensito da Stefano e l'illustrazione di Fischer; [387] *l'Alcibiade I e II e l'Ipparco* corredati dalla *Vita Platonis* di Olimpiodoro e l'introduzione di Albino ai dialoghi, due testi, questi ultimi, che ritroveremo tra le letture del 1823. La richiesta di edizioni parziali, contenenti cioè solo alcuni dialoghi di Platone, potrebbe essere indice di un dato molto significativo ai fini dell'analisi che qui si sta svolgendo. Sebbene i titoli di edizioni segnati da Giacomo dipendano dalle scarse risorse di cui poteva disporre per aggiornarsi – risorse che a questa altezza cronologica coincidono per lo più con i fogli bibliografici delle riviste o con cataloghi quale quello di Garampi⁵²⁵ – va quantomeno valutata l'ipotesi che la scelta di edizioni di taluni dialoghi piuttosto che di altri, sia il frutto di una conoscenza degli argomenti degli stessi e dunque indice di un interesse particolare già maturato per alcuni testi. Diversi volumi contenuti nella biblioteca paterna avrebbero potuto fornire a Giacomo informazioni dettagliate sul contenuto dei singoli dialoghi ed orientarlo, dunque, in una scelta che non sarebbe solo determinata dalla volontà di procurarsi l'edizione più recente e aggiornata ma anche quella più utile per documentarsi su un determinato aspetto della filosofia platonica. Tra i volumi che avrebbero garantito l'accesso a informazioni di carattere generale su tutti i dialoghi del *corpus*, compresi gli *spuria*, vanno segnalati nuovamente la *Bibliotheca graeca* del Fabricius che dedicava un'ampia sezione a Platone e alle sue opere; *l'Opera omnia* greco-latina (Lugduni, 1590) che era corredata oltre che delle traduzioni anche degli *argumenta* e dei commentari ad alcuni dialoghi platonici del Ficino; l'edizione

⁵²⁴ *Ibidem*.

⁵²⁵ Per il catalogo di Garampi si veda *supra* la n. 26. Su questa e sulle altre risorse bibliografiche utilizzate per redigere la lista si veda M. ANDRIA – P. ZITO, *Leopardi bibliografo dell'antico*, pp. 42-51. Per un'analisi più dettagliata del modo in cui Leopardi in questa fase utilizza le riviste di cui può disporre si veda oltre allo studio di G. PANIZZA, *Letture di un momento: un'indagine sui periodici*, in *Gli strumenti di Leopardi*, pp. 145-159; questi sono anche gli anni in cui Leopardi già riceve «Lo Spettatore italiano e straniero» e la «Biblioteca italiana» com'è possibile documentare grazie alle testimonianze epistolari in cui resta traccia degli accordi presi proprio in quel periodo da Monaldo con l'editore Stella.

stampata a Venezia da Bettinelli nel 1742-1743 con i volgarizzamenti dei dialoghi di Dardi Bembo e gli argomenti del Serranus presentati in (un'anonima) traduzione italiana. Quest'ultima edizione, della quale si è diffusamente trattato nel primo capitolo, per quanto compaia nel Catalogo della Biblioteca non è mai citata esplicitamente da Leopardi; ragion per cui non possiamo essere certi che fosse presente in biblioteca già all'epoca di Giacomo. È probabile tuttavia che, pur avendola a disposizione, Leopardi non preferisse questa edizione in quanto priva del testo greco e in quanto stampava un volgarizzamento ormai datato e che peraltro su molti punti avrebbe potuto rivelarsi impreciso agli occhi di un fine esperto della lingua greca. Le documentate abitudini del Leopardi traduttore ci suggeriscono inoltre che l'edizione di un volgarizzamento, priva del corrispettivo testo a fronte, non avrebbe attirato le attenzioni del giovane Giacomo meglio predisposto verso edizioni interlineari su cui poter confrontare in contemporanea possibilmente più versioni di uno stesso testo. Fatte queste necessarie precisazioni torniamo alla lista bibliografica.

Il titolo platonico forse più interessante tra quelli rinvenibili nel documento è lo studio critico di Friedrich Ast, le *Animadversiones in Platonis Leges et Epinomida* pubblicate a Lipsia nel 1815; questo testo, infatti, preludeva all'edizione dell'intero *corpus* di Platone curata dal filologo tedesco che sarebbe stata stampata negli anni a venire e di cui avrebbe dovuto servirsi Leopardi per la sua traduzione. Le *Animadversiones* erano state annunciate in *Appendice* al numero di aprile 1816 della «Biblioteca italiana» dal quale Leopardi con ogni probabilità trae il riferimento da inserire nella sua lista.⁵²⁶

Non tutti i riferimenti che ivi compaiono sono precisi; di alcuni, come dei «Colotis in Platonis Lysidem fragmenta Herculani detecta (jamque ni fallor edita)»,⁵²⁷ Leopardi ha evidentemente solo una vaga notizia, segno ulteriore del fatto che in questa fase si affida ai soli strumenti che possiede per

⁵²⁶ «Biblioteca italiana», T. II, Milano, presso Antonio Fortunato Stella, 1816, p. 115.

⁵²⁷ M. ANDRIA – P. ZITO, *Leopardi bibliografo dell'antico*, p. 103. L'incertezza dell'indicazione bibliografica non stupisce, molti altri casi simili sono registrabili nella lista, gli editori ipotizzano, infatti, che si tratti di «uno strumento allestito per uso personale del compilatore, il quale – sapendo di doverne essere l'unico fruitore – non si è posto eccessivi problemi di uniformità e ordinamento in fase di redazione. Di conseguenza, non di rado ha arricchito le voci con proprie considerazioni, esprimendo dubbi sulla attendibilità della notizia bibliografica, confrontandola con altre fonti, avanzando congetture sulla effettiva datazione, valutazioni sul rilievo scientifico dell'edizione, ecc.» ivi, p. 22.

aggiornarsi, strumenti che sfrutta anche quando questi non offrono la completezza del dato. Per le imprecisioni registrabili nella lista, infatti, è possibile quasi sempre individuare un riscontro nelle fonti da cui Leopardi dipende.⁵²⁸

Gli sforzi fatti per raccogliere tutti questi titoli, servendosi di tutto il materiale che poteva consultare anche quando questo, come abbiamo visto, risultava ormai datato o ancora non sufficientemente esaustivo rispetto alle edizioni più recenti, furono – almeno per quanto riguarda il caso specifico di Platone – quasi tutti vani. Per vedere le edizioni più recenti dei dialoghi Leopardi dovrà attendere ancora diversi anni e soprattutto uscire da Recanati e da quella biblioteca che, per quanto ricchissima di volumi, scarseggiava di quanto Giacomo più desiderava. Quando, tuttavia, sarà a Roma per la prima volta e avrà finalmente la possibilità di reperire gli strumenti filologici di cui da tempo necessitava, si ricorderà di quei nomi di filologi e di quelle edizioni che aveva imparato a conoscere sfogliando annunci e bollettini bibliografici. A Roma, infatti, leggerà sia il Platone di Bekker che quello di Ast.

Quel che più ci interessa segnalare, però, per ora, è che la presenza di Platone in questa lista sembra testimoniare che l'interesse di Giacomo per il filosofo antico, a questa altezza cronologica, è del tutto scevro da quelle sovrastrutture interpretative a cui vorrebbe richiamarlo lo zio Antici proponendogli già nel '16 una traduzione di questo autore. Il giovane Leopardi è interessato a Platone in quanto forse comprende che intorno a questo autore si sta riaccendendo proprio in quegli anni un grande fervore filologico; un fervore di cui riesce a cogliere l'eco pur essendo costretto in un luogo periferico come Recanati. La principale 'utilità' legata al testo di Platone in questa fase potrebbe essere per Giacomo non quella di fornire all'Italia le armi teoriche per sostenere la lotta contro il primato di una ragione illuministica ormai al tramonto, quanto piuttosto quella di affinare i propri strumenti filologici per imporsi in un panorama più ampio, quello europeo, quale riconosciuto studioso dei classici.

⁵²⁸ Sulle fonti utilizzate per redigere la lista bibliografica M. ANDRIA – P. ZITO, *Leopardi bibliografo dell'antico*, pp. 42-51.

3. LA PROPOSTA DI DE ROMANIS

Giunto a Roma, Leopardi ha finalmente la possibilità di avere a disposizione un gran numero di biblioteche per poter raccogliere di persona le informazioni di carattere più strettamente filologico o codicologico per le quali fin a quel momento aveva dovuto dipendere da altri. In questo frangente, infatti, ne approfitta per attendere a diversi lavori filologici. In particolare, ripone grandi speranze in un incarico che gli era stato affidato (probabilmente per intercessione dell'abate Francesco Cancellieri)⁵²⁹ dal bibliotecario della Barberina Luigi Maria Rezzi: avrebbe dovuto redigere un catalogo di tutti i manoscritti greci della Barberina.⁵³⁰ Dal momento che, come riferisce per lettera al padre, questo «catalogo non era stato mai fatto, se non trascuratissimamente, e la maggior parte di quei codici, che non son pochi, era sconosciuta»,⁵³¹ Giacomo spera che l'impiego ottenuto possa essere un'occasione per fare qualche scoperta simile a quelle di cui il cardinale Mai era stato recentemente protagonista.⁵³²

È proprio durante questo soggiorno romano, infatti, che Leopardi lavora ai soli tre scritti filologici pubblicati in vita: la recensione all'edizione del Filone di G. B. Aucher,⁵³³ le *Notae in M. Tullii Ciceronis De re publica*,⁵³⁴ e le *Annotazioni*

⁵²⁹ Costui era stato ammiratore di Leopardi fin dall'epoca degli scritti eruditi quando, com'è noto, lo elogiò nella sua *Dissertazione intorno agli uomini dotati di gran memoria ...*, Roma, Bourlie, 1815, pp. 87-90.

⁵³⁰ Su questo oltre a S. TIMPANARO, *La filologia*, pp. 89 ssg., si veda la sezione VIII. *Barberiniana* di G. LEOPARDI, *Scritti filologici* (1817-1832), a cura di G. Pacella e S. Timpanaro, Firenze, Le Monnier, 1969, pp. 441-467 (d'ora in poi G. LEOPARDI, *Scritti filologici*, seguito da n. di pagina)..

⁵³¹ *Epist.*, n. 525, vol. I, p. 660, lettera del 7 marzo 1823 a Monaldo Leopardi.

⁵³² Tra quei codici Leopardi trova un'orazione di Libanio, fino ad allora conosciuta solo in forma mutila, la stessa che nel medesimo periodo il Mai scopriva su un altro codice. Per la vicenda e il malinteso che ne derivò tra Leopardi e Mai si veda S. TIMPANARO, *La filologia*, pp. 92-94.

⁵³³ S. TIMPANARO, *La filologia*, pp. 67-68. In futuro mi propongo di esplorare meglio la mediazione di Filone di Alessandria per le conoscenze indirette maturate da Leopardi su Platone; di particolare interesse potrebbe rivelarsi un'analisi in quest'ottica del *De providentia*. Ho il sospetto che questo testo come quelli di altri filosofi medioplatonici e neoplatonici e di alcuni padri della chiesa abbiano influito come mediazioni importanti per opere quali il *Timeo* che non risultano negli *Elenchi di letture leopardiane*. Sul tema si veda R. RADICE, *Platonismo e Creazionismo in Filone di Alessandria*, Introduzione di Giovanni Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1989.

⁵³⁴ S. TIMPANARO, *La filologia*, pp. 68-78.

sopra la *Cronica di Eusebio*,⁵³⁵ tutti e tre stampati sulle «Effemeridi letterarie»,⁵³⁶ la rivista diretta da quello stesso De Romanis che gli propose di tradurre Platone.⁵³⁷ Di questi diversi cantieri aperti a Roma in poco più di un mese di soggiorno, Giacomo dà notizia al fratello Carlo nella lettera del 6 gennaio 1823:

Ho dovuto scrivere un articolo sopra il *Filone d'Auscher* recentissimo. Sto disponendo per la stampa le Annotazioni all'Eusebio del Mai. Sono in impegno di scrivere certe note latine sopra la Repubblica di Cicerone. Mi si offre il catalogo dei *Codici greci* della Barberina, che finora non v'è stato un cane che abbia saputo quel che contengono. De Romanis mi fa bei partiti perch'io traduca tutte l'opere di Platone, e già siamo quasi convenuti.⁵³⁸

Da quanto qui dichiarato sembra che Giacomo sia ormai vicino a trovare un accordo con De Romanis il quale, come lui stesso ci informa, gli aveva proposto di tradurre «tutte l'opere di Platone». I dettagli di questa proposta ci sono noti grazie ad un'altra lettera scritta solo due giorni prima, il 4 gennaio 1823, al padre Monaldo e velata dello stesso entusiasmo che sembra animare le righe appena lette, destinate al fratello Carlo.

Lo stampatore De Romanis mi ha proposto d'intraprendere per lui una traduzione di tutte le opere di Platone. Questo lavoro si fa

⁵³⁵ Ivi, pp. 78-89.

⁵³⁶ Sulla stessa rivista comparve anche la recensione critica all'*Iliade* volgarizzata da Michele Leoni, pubblicata nel 1822 ma in forma anonima. Per inciso, è bene ricordare che sempre nel corso del '22 comparvero sulla stessa rivista anche dei testi di Carlo Antici. Quanto alla recensione critica, scritta da Leopardi ma non firmata, all'*Iliade di Omero volgarizzata da Michele Leoni*, libro I, II, III, presso Chirio e Mina, Torino 1822], questa sfuggì a Giordani e a Viani che non la pubblicarono ma fu poi recuperata da Benedettucci in G. LEOPARDI, *Scritti editi sconosciuti*, spigolature di Clemente Benedettucci, pei tipi di Rinaldo Simboli, Recanati 1885, pp. 111-35 (recensione al Leoni), 137-70 (note al Mai).

⁵³⁷ Per un profilo di Filippo De Romanis si veda la voce del DBI a cura di M. FORMICA, vol. 39 (1991); più specificamente sui rapporti che intercorsero tra Leopardi e questa famiglia di stampatori romani si veda invece M. DONDERO, *I De Romanis*, in *Leopardi a Roma*, pp. 94-95; per ulteriore bibliografia si veda *Editori italiani dell'Ottocento. Repertorio*, a cura di A. Gigli Marchetti, M. Infelise, L. Mascilli Migliorini, M. I. Palazzolo, G. Turi, in collaborazione con la Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, Tomi II, FrancoAngeli, 2004, vol. I, p. 381. In quegli anni De Romanis stampava oltre alle «Effemeridi letterarie» anche il «Giornale Arcadico», sebbene non dirigesse quest'ultima rivista schierata sul fronte del purismo e del classicismo e dichiaratamente antiromantica (particolarmente ostile a Manzoni). Si veda a tal proposito A. CAMPANA, *Perticari e Leopardi, «Giornale Arcadico» e «Effemeridi letterarie»*, in *Leopardi e Roma*, pp. 29-40.

⁵³⁸ *Epist.*, n. 489, vol. I, pp. 613-14.

contemporaneamente in Germania e in Francia nelle rispettive lingue; ed è molto desiderato in Italia. Tutti i letterati nazionali e forestieri ai quali s'è parlato di questo disegno, l'hanno lodato infinitamente; lo Stampatore n'è invaghito, e credo anch'io che quest'impresa ben eseguita potrebbe far grand'onore. M'hanno consigliato di domandare a De Romanis 100 scudi per ciascun tomo della traduzione, la quale verrebbe a portare quattro o cinque tomi. Sono quasi nell'impegno; e se le condizioni mi converranno, penso di stringerlo. Mi sarà molto caro il suo parere in questo proposito.⁵³⁹

Giacomo, che per la prima volta si trova lontano dal padre, sente evidentemente il bisogno di consultarsi con lui in merito ad una questione di grande importanza. Lo informa del compenso che De Romanis gli ha promesso e si preoccupa di aggiungere che i letterati nazionali e forestieri che sono venuti a conoscenza di tale progetto lo hanno lodato. Tradurre Platone, infatti, significava innanzitutto portare l'Italia al passo con altre nazioni europee che in quegli stessi anni si stavano dedicando alacremente ad edizioni critiche, commenti e traduzioni del filosofo antico. Delle molte imprese editoriali che si stavano realizzando, forse le due più imponenti – tanto per l'eco che avevano e che avrebbero generato quanto per il segno che hanno lasciato sull'interpretazione di Platone nei decenni successivi – sono la traduzione in tedesco di Schleiermacher e quella in francese di Cousin.⁵⁴⁰ Accanto al proliferare di edizioni critiche – tra le quali oltre a quella di Ast, di cui diremo fra poco, è bene segnalare anche quella del Bekker che Leopardi ebbe modo di sfogliare a Roma⁵⁴¹ – per la prima volta, fuori dall'Italia, si rendeva disponibile l'opera completa di Platone in una lingua che non fosse

⁵³⁹ *Epist.*, n. 487, vol. I, p. 611.

⁵⁴⁰ All'epoca della proposta di De Romanis l'impresa di Schleiermacher era quasi conclusa dal momento che fu data alle stampe in due parti e cinque tomi a partire dal 1804 (*Platons Werke*, ed. F. Schleiermacher, Berlin, Realschulbuch-Handlung 1804-1810); a questa fece seguito una seconda edizione stampata negli anni 1817-26, mentre nel 1828 uscì la terza e ultima parte con il sesto volume, quello contenente la *Repubblica*. Quanto alla versione francese, invece, proprio nel 1822 si avviava la stampa della traduzione di tutti i dialoghi a cura di Victor Cousin; l'operazione tuttavia fu portata a compimento solo diversi anni più tardi, nel 1840 con la stampa del tredicesimo ed ultimo volume (*Oeuvres complètes de Platon*, traduites par V. Cousin, Paris, Bussange Frères 1822-1840).

⁵⁴¹ *Platonis dialogi graece et latine*, ex recensione I. Bekkeri, Berolini, Reimer 1816-1818.

più soltanto il latino, ampliando così esponenzialmente i confini del potenziale pubblico di fruitori.⁵⁴²

È probabilmente proprio questo fattore a preoccupare di più chi come Carlo Antici vorrebbe una traduzione di Platone ma corredata da un'interpretazione che, possiamo presupporre – e a breve ne avremmo la conferma – ne rinsaldi il legame tradizionalmente istituito con il cristianesimo. Oltrepassare Ficino dunque ma senza allontanarsene troppo.

Non sappiamo, invece, e allo stato attuale delle ricerche non mi pare sia possibile dirlo con precisione, quale fosse l'intenzione dell'editore De Romanis, se, come Antici, intendesse fornire attraverso Platone un'arma agli spiritualisti o se la sua fosse più semplicemente la prontezza dello stampatore che fiuta l'occasione per anticipare gli altri ed accaparrarsi un'impresa editoriale che gli avrebbe consentito di ergersi al livello dei rinomati editori di Berlino e Parigi presso cui uscivano le traduzioni di Schleiermacher e di Cousin. Su questo punto, con Trabattoni,

non si può in ogni modo non ammirare la lungimiranza del De Romanis, che per quanto fosse editore di riviste non proprio di attualità, avrebbe con questa impresa consegnato all'Italia un lavoro davvero meritorio (per cui si dovrà attendere ancora molti anni). La verità è che purtroppo allora non esisteva in Italia nessuno che fosse davvero in grado, per vari motivi, di portare a compimento un'impresa del genere (e forse non solo allora: complice anche il mutamento dei tempi e delle modalità del lavoro scientifico, una traduzione

⁵⁴² In territorio italiano i primi volgarizzamenti del testo platonico erano stati realizzati già tra Quattrocento e Cinquecento (si pensi al *De Amore* di Ficino e ai volgarizzamenti di Sebastiano Erizzo o agli altri ristampati negli anni '20 e '30 dell'Ottocento da Brancadoro). Lo testimoniano repertori quali quello di Federici di cui si è già detto nel primo capitolo al quale si rimanda. I primi volgarizzamenti italiani si collocano immediatamente a ridosso dell'epoca in cui l'Accademia fiorentina aveva guidato la riscoperta di Platone; se guardato in questa prospettiva, il quadro italiano risulta molto più all'avanguardia di quello di Francia e Germania dove le prime traduzioni complete di Platone, rispettivamente in francese e tedesco, si realizzarono solo nel periodo di cui ci stiamo ora occupando, ovvero all'inizio dell'Ottocento. Prima di quest'epoca si ebbero solo versioni parziali. Per la Germania, dove a fine Settecento si registrano le traduzioni di Kleuker, Stolber e Schlosser, si veda E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin e la fortuna di Platone nel Settecento tedesco. Divus Plato: Platone o Ficino?*, «Aevum», 74, 3, 2000, pp. 789-812; quanto invece alla ricezione di Platone in Goethe si veda E. CASSIRER, *Goethe und Platon*, in ID. *Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze*; per la Francia si veda, invece, C. HUIT, *Il platonismo in Francia nel secolo XIX*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1912, pp. 321-336 e 738-755.

italiana delle opere complete di Platone condotta da una sola mano non verrà mai più concepita).⁵⁴³

Tuttavia, se fosse andata in porto, l'edizione di De Romanis avrebbe dovuto mettere d'accordo interessi molto diversi tra loro, quando non del tutto contrastanti: *in primis* quelli di De Romanis stesso, sui quali potremmo solo divinare; quelli dello zio Carlo Antici, espressi chiaramente fin dalla lettera a Monaldo prima citata e che possiamo presupporre siano stati ripetuti a Giacomo più volte anche a voce nel periodo di permanenza a Roma; e, infine, quelli di Giacomo che, da quanto dichiarato nella lettera al padre del 4 gennaio 1823 sopra riportata, aveva maturato piena consapevolezza del fatto che la traduzione di Platone avrebbe potuto conferirgli quel lustro e quella fama internazionale alla quale da tempo anelava e che aveva ora l'occasione di conquistare portando a compimento un'impresa che in Francia e in Germania era stata affidata a studiosi di primaria importanza; su questo punto – e forse su questo soltanto – Giacomo è in accordo con lo zio Antici. Giacomo sa che tradurre Platone avrebbe significato diventare in un colpo solo un filologo, un traduttore dal greco e un filosofo di riferimento, ovvero molto di ciò a cui aspirava all'epoca. Accettare una simile impresa, inoltre, gli avrebbe permesso di misurarsi con la ricerca di quella lingua filosofica alla quale sono dedicate molte riflessioni dello *Zibaldone*.

Il malcelato entusiasmo con cui comunica la notizia alla sua famiglia ha però come effetto immediato quello di generare preoccupazione nel padre Monaldo. Lo si deduce da quanto Carlo scrive a Giacomo il 9 gennaio 1823 rispondendo alla lettera del fratello del 6 gennaio di cui prima abbiamo letto uno stralcio. Vale la pena riportare ora un'ampia sezione della lettera di Carlo perché offre un affresco piuttosto interessante di come la proposta di De Romanis sia stata accolta a palazzo Leopardi a Recanati:

ho sentito nell'ultimo ordinario la proposta di De Romanis, che scrivesti a Babbo. Suppongo che tu abbi deciso di rifiutarla, mentre sei andato a parlargliene. Perché, a dirla fra di noi, io non posso attribuire ad altro che a politica, non già ad ingenuità, tutto il linguaggio che tieni da che sei fuori, e non manca di fare il suo effetto. Se l'effusione vi avesse la minima parte, non potrei fare a meno di condannarti. Per provarti che ho ragione, senti. Babbo

⁵⁴³ F. TRABATTONI, *Leopardi e Platone*, pp. 112-113.

ha fatto veder la tua lettera, come fa quasi sempre: io però non ho avuto mai la sorte d'incontrarmivi, fuorchè, mi pare, una volta. Parlando poi dell'offerta De Romanis con Mamma ha detto in presenza dei ragazzi che stavano con lui al camino che egli te ne avrebbe sconsigliato, perchè questa ti darebbe i mezzi di stare del tempo molto a Roma dove potresti anche prendere una dozzina. Non so come abbia avuto l'imprudenza di lasciarsi uscir questo dalla bocca. Io non v'era: stava alla scuola. L'istessa sera, avendo sicuramente riflettuto che il suo discorso doveva essermi stato riferito, e che se tu sapessi da me il vero movente del suo consiglio, questo potrebbe non far grande effetto; uscì a raccontarmi tutto, e mi disse una folla di ragioni e di calcoli che riceverai in quest'ordinario, i quali provano secondo lui che non ti torna a conto. Ma tutto questo con un'aria di premeditazione tale, che non lasciava luogo a dubbio, e tu sai che in questo non è difficile lo scoprirlo, perché tutto ciò che gli preme gli fa venire il fiato grosso. Di quello poi che aveva detto il giorno non mi fece neppure un cenno, quantunque io cercassi di cavarglielo, segno evidente che il suo discorso non avea altro oggetto che di distruggerlo, e di far sembrare il suo consiglio disinteressato. Io dunque ti dico: fa quello che t'aggrada, ma nel caso che tu credesti di accettare, non ti far illudere dalla finta ingenuità che ti si manda di quaggiù, anzi piuttosto questa ti determini ad agire in senso contrario. Non ti manca modo di colorire la tua condotta se non aderisci al consiglio: puoi dire di aver pattuito prima che ti giungesse ec. Ec. Ti posso poi ricordare quello che dicevamo insieme: che se avessimo una volta potuto uscire, non ci saressimo lasciato fuggire alcun mezzo per renderci possibile di non tornare. Tu ci sei, se torni quaggiù a questa vita mon Dieu! Permetti che ti dica che tu non hai presentemente idea di quel che soffriresti qui, e dopo aver vissuto in Roma. Io non so niente: ti auguro un poco di quella ostinazione e di quel santo sdegno di cui certo non mancherei se fossi al tuo posto. Vorrei che questa infame vita che mi tocca di condurre ti fosse almeno utile perché evitassi di ricadervi.⁵⁴⁴

Dalle parole di Carlo si comprende quale sia il vero movente che spinge Monaldo a dissuadere Giacomo dall'accettare la proposta di De Romanis: il pericolo che la traduzione possa impegnare e tenere lontano il figlio per un tempo considerevole. Nelle lettere, tuttavia, l'invito alla rinuncia è diversamente motivato, e fa ricorso a quei «ragionamenti» e quei «calcoli» che Carlo aveva annunciato al fratello e che non tardano ad arrivare. La lettera in cui Monaldo risponde a Giacomo per dargli quel consiglio che il figlio aveva espressamente richiesto è datata infatti 10 gennaio 1823:

⁵⁴⁴ *Epist.*, n. 493, vol. I, pp. 617-618.

In ordine alla traduzione di Platone consideriamo prima la cosa, indi il modo di eseguirla. In ordine alla cosa, dovete misurare ponderatamente le forze vostre, non già intellettuali e scientifiche delle quali sono persuaso, ma bensì fisiche e geniali che vogliono essere consultate assai prima di assumere un lavoro triennale il quale potrebbe opprimervi, oppure annoiarvi. Vi conosco costante e tenace dei proponimenti, ma perchè l'osservarli non abbia a riuscirvi dannoso o molesto misurate prima accuratamente voi stesso, e riflettete che non è piccolo affare l'obbligare tre anni di vita. Inoltre pensate se questo lavoro è eseguibile qui in casa vostra, come già credo, perchè diversamente l'obbligarvi a lunga lontananza non gioverebbe al vostro bene, e al vostro interesse, e non potrebbe approvarsi da mè che volentieri vi vedrò tornare in Roma frequentemente, ma che per parte mia vi riterrò sempre domiciliato nella casa vostra Paterna, e nel Paese dove riposano le Ceneri dei Padri vostri e miei. – Fatte queste riflessioni assumete, o rigettate l'impresa come vi detterà la vostra prudenza.⁵⁴⁵

Probabilmente sarebbero state sufficienti queste argomentazioni a dissuadere il figlio dal farsi carico di un'impresa troppo onerosa per le sue forze; ma Monaldo non si ferma alle osservazioni generiche e viene subito al punto ripercorrendo dettagliatamente i suoi calcoli e mostrando che il compenso proposto a Giacomo è del tutto inadeguato al lavoro che lo attenderebbe qualora accettasse. Per rendere più concreta la fredda matematica che sciorina in queste righe e per riassumere l'esito del suo attento esame, rivolgendosi al figlio, Monaldo conclude: «La vostra fatica pertanto verrà pagata circa baj. 60 al giorno, e voi lavorando un mese ogni dì, senza riposo festivo, guadagnerete Σ 18, un poco più di quanto diamo al nostro cuoco, e un poco meno di quanto si dà nelle Amm[inistrazio]ni allo Scrittore de' soprascritti».⁵⁴⁶

Dopo aver nuovamente dichiarato di lasciare al figlio la massima libertà nel decidere autonomamente, aggiunge «mi pare che l'offerta di scudi 500 sia più vile che meschina, sproporzionata affatto alla vostra fatica, e all'utile grandioso che questa procurerà all'impressore».⁵⁴⁷ Quest'ultima osservazione è particolarmente interessante perché sposta sull'impressore e non sull'autore della traduzione il profitto e la gloria che ne deriverà dall'impresa, dunque serve a colpire Giacomo esattamente nel punto in cui si era mostrato più

⁵⁴⁵ *Epist.*, n. 495, vol. I, p. 621.

⁵⁴⁶ *Ibidem.*

⁵⁴⁷ *Ibidem.*

scoperto nella lettera in cui aveva annunciato al padre la proposta: la fama che gli sarebbe potuta derivare dall'impresa. Dal seguito della lettera si comprende che l'ostilità di Monaldo è rivolta ai termini della proposta di De Romanis e non all'idea in sé che il figlio traduca Platone, tanto che specifica «se piacesse a voi di occuparvi nella traduzione di Platone, non vi mancherebbe modo di esitarla con assai più grande vantaggio. Anche i Librai d'Inghilterra ne assumerebbero la stampa, e ve la pagherebbero bene».⁵⁴⁸

Alla lettera viene aggiunta una postilla non troppo breve in cui Monaldo esordisce chiarendo nuovamente la sua posizione in modo ancor più reciso: «Fatti nuovi riflessi sulla traduzione mi pare che assolutamente non vi convenga obbligarvi per contratto. Assumete l'impegno se volete ma senza scrittura, e tutto resti sulla vostra buona fede, e dipendente dalle vostre circostanze, salute etc.».⁵⁴⁹ Poi sottolinea la necessità che, qualora Giacomo decida di accettare la proposta di De Romanis, dovrà procurarsi un'«ottima edizione di Platone» dal momento che quella che possiedono è «sommamente incomoda per il carattere minutissimo, e per il sesto in gran foglio».⁵⁵⁰ L'edizione a cui Monaldo fa riferimento è una cinquecentina stampata a Lione: «Io non ho altro esemplare di Platone, come già sapete, fuorchè quello di Marsilio Ficino, Greco latino, Lione 1590» aveva dichiarato Monaldo, specificando di quale edizione si fosse servito per elaborare i suoi calcoli. Questa informazione offre più di un dato per l'analisi che si sta qui conducendo: intanto, come avevamo già avuto modo di notare a proposito delle citazioni da alcuni dialoghi platonici contenute nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, fino al 1823 l'unico testo greco di Platone di cui poteva disporre Leopardi a Recanati è quello dell'edizione ficiniana menzionata da Monaldo,⁵⁵¹ inoltre, l'inciso «come già sapete», lascia pensare che Leopardi

⁵⁴⁸ Ivi, p. 622.

⁵⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁵⁰ Ivi, p. 623.

⁵⁵¹ A stare al Catalogo, in Biblioteca Leopardi sarebbe (stata) presente un'altra cinquecentina di Platone, di nuovo una *Platonis, Opera omnia*, Marsilio Ficino interprete graeco-latino, Basileae, apud Frobenium, 1546, in-f. [Il catalogo segnala la presenza di una terza cinquecentina, ancora più antica dei dialoghi platonici tradotti dal Ficino, mi riferisco al titolo «Opera, curante Marsilio Ficino. Venezia, 1517, in-f», impossibile capire a cosa faccia riferimento invece «Timeus m. s. membranaceum, pag. 206, in-4» che si spera al più presto di poter visionare in Biblioteca Leopardi]

Oltre alle edizioni greco-latine, giusta la testimonianza del Catalogo, avrebbero trovato posto (non possiamo dire con certezza se già all'epoca di Giacomo visto che non li cita mai) alcuni

avesse sfogliato più di una volta quel volume prima del 1823. Questo dunque è un ulteriore elemento a favore del fatto che Leopardi aveva maturato una certa familiarità con quell'edizione, una familiarità di cui si ha ulteriore testimonianza proprio in quel '23 in cui all'edizione di Ast, Leopardi continuerà ad affiancare quella di Ficino.

Un'altra affermazione di Monaldo contenuta nella suddetta postilla ci fa presupporre che questi avesse già condotto un esame delle più recenti edizioni di Platone concludendo che la più utile al figlio, perché in 8^o, sarebbe stata quella di Biponti uscita tra il 1781 e il 1787.⁵⁵²

È evidente che le preoccupazioni di Monaldo sono ben diverse da quelle di un filologo; sono piuttosto le preoccupazioni di un padre che teme per la salute del figlio e individua tra le edizioni recenti di cui riesce a recuperare notizia, quella che meno danneggerebbe la vista di Giacomo. L'edizione di Biponti sarebbe stata effettivamente molto comoda per il formato, ma non aggiornata da un punto di vista strettamente filologico del testo: questa riproduceva infatti la recensione di Henricus Stephanus e l'interpretazione di Marsilio Ficino. Giacomo, però, fin dalla più giovane età, come dimostra la lista bibliografica di cui ci siamo occupati poco prima, era informato del fatto che nuove edizioni si andavano preparando oltralpe; edizioni che non solo aggiornavano l'interpretazione di Ficino, ma, quel che più interessava il filologo, proponevano una revisione del testo, fondata su una (nuova) collazione dei manoscritti. A Roma, infatti, Giacomo riesce a procurarsi l'edizione dell'Ast, di certo la più recente edizione critica (probabilmente non anche la migliore).⁵⁵³ È bene ricordare a questo punto un dato sul quale ci

celebri volgarizzamenti dei dialoghi platonici: oltre ad una pregiatissima edizione di «Ficino Marsilio. Sopra lo Amore, over Convito di Platone. Firenze, 1544, in-8. Libro rarissimo e assai ricercato. Haim, p. 509.», compaiono le *Opere tradotte da Dardi Bembo*, Venezia 1742, tom. In-4 (su questo titolo il catalogo è molto impreciso e solo un controllo in Biblioteca, che non è ancora stato possibile fare, potrà permettere di stabilire se siano presenti entrambi i tomi di questa edizione stampata a Venezia tra 1742 e 1743); e ben due copie dei Dialoghi tradotti e commentati da Sebastiano Erizzo, Venezia, Varisco, 1574, in-8.

⁵⁵² Monaldo scrive «Non conosco quella di Dueponti 1781-87 in 12. tomi, ma per il formato in 8.° vi riuscirebbe comodissima», *Epist.*, n. 495, vol. I, p. 623. L'edizione a cui Monaldo fa riferimento è *Plato, Opera omnia, gr. et lat. cum M. Ficini interpretatione*, I-XII, Biponti, Typographia Societatis, 1781-1788.

⁵⁵³ È utile ricordare a questo proposito quanto sosteneva S. TIMPANARO, *La filologia*, pp. 104-105: «L'edizione dell'Ast era molto mediocre: basti dire che egli si propose di scostarsi il meno possibile dall'Aldina del 1513, come se questa avesse un valore critico superiore alla tradizione

eravamo già soffermati: ad Ast, in quanto studioso e prossimo editore di Platone, Leopardi si era interessato già molto presto, stilando, tra la fine del '16 e i principi del '17, la lista bibliografica prima analizzata, in cui comparivano le *Animadversiones in Platonis Leges et Epinomida*.⁵⁵⁴ Questo dato forse autorizza ad ipotizzare che sia stato Giacomo stesso a chiedere a De Romanis di procurargli l'edizione di Ast, pur non essendo stata ancora portata a termine (l'ultimo volume sarà stampato nel 1832). Dal momento che, secondo il progetto iniziale, Giacomo avrebbe dovuto tradurre tutto Platone, avrebbe potuto servirsi di altre edizioni comunque recenti ma già complete. Probabilmente, però, Leopardi è interessato a vedere l'edizione di Ast, innanzitutto perché accompagnata dalla versione latina che avrebbe potuto confrontare con quella ficiniana in vista della redazione di una sua propria versione, e poi forse perché specificamente interessato al lavoro esegetico di Ast, di cui aveva notizia già da tempo, forse al fine di valutarlo e recensirlo come stava facendo proprio in quei mesi per altre edizioni di testi antichi. Se così fosse, risulterebbe avvalorata l'ipotesi, che avanzo più dettagliatamente nelle pagine successive, che le note filologiche a Platone non vadano lette solo come un lavoro critico realizzato in vista della progettata e poi mai realizzata traduzione, ma piuttosto come dei materiali propedeutici alla stesura di un articolo sul modello degli altri pubblicati sulle *Effemeridi*. A vantaggio di questa ipotesi va segnalato che le note sono scritte in latino, in ottemperanza alle esigenze della moderna filologia; sembrano pertanto destinate ad uno specifico pubblico di lettori-filologi (magari d'oltralpe!). Tuttavia, in mancanza di ulteriori dirimenti indicazioni, quella appena formulata è destinata a rimanere una pura suggestione. Come che sia, la notizia che De Romanis gli aveva fornito i volumi dell'Ast viene riferita da Giacomo al padre Monaldo nella lettera in cui risponde, a stretto giro di posta, alle obiezioni che questi gli aveva mosso in merito al progetto di traduzione. Anche in questo caso vale la pena leggere una porzione piuttosto lunga della lettera di Giacomo, datata 13 gennaio 1823:

manoscritta. Anche la traduzione latina, molto lodata ai suoi tempi, oggi appare involuta, spesso anche gravemente inesatta».

⁵⁵⁴ Si noti che l'*Epinomide*, anche se solo in maniera indiretta, era noto a Giacomo quale dialogo di argomento cosmologico già dalla stesura della *Storia dell'Astronomia*.

Non potendo scrivere a lungo, Ella mi perdonerà se non mi stendo sufficientemente sull'affare del Platone, intorno al quale ella ha la bontà di consigliarmi e istruirmi così amorosamente. Le dirò solo che l'affare non è d'un triennio, ma di più o meno a piacer mio: che a piacer mio saranno ancora tutte le circostanze sì del lavoro, sì dell'impegno, quando si contragga, giacchè per uso e per ragione gli autori non si legano con gli stampatori come due parti contraenti, ma li trattano a modo loro: che De Romanis è un buon uomo, non estremamente interessato, e se non altro maneggiabile: che in Italia, e massimamente in Roma, com'Ella sa, non si può pretendere gran cosa per lavori letterarii, giacchè il guadagno degli stampatori è ristretto, e il numero di copie ch'ella dice, non credo che possa trovar esito, anzi sarebbe molto che se n'esitasse la metà: che nell'impresa di De Romanis non avrebbe luogo il testo, ma la sola traduzione con note o filosofiche o storiche, ma non filologiche: che ho già presso di me un Platone di Lipsia 1819-22 8.vo, volumi, finora, 3, datomi da De Romanis gratis, come anche gratis mi dovrà procurare qualunque altra opera, edizione ec. sia necessaria al proposito; e che finalmente o non si farà scrittura, ed io resterò libero di far quanto mi piacerà, e d'interrompere il lavoro subito che lo stampatore non corrisponda il convenuto; o dovendosi fare obbligazione in iscritto, non mancherò di comunicarle il tenore antecedentemente.⁵⁵⁵

Leopardi si mantiene su una posizione indefinita, non dice chiaramente né che accetterà né che rifiuterà la proposta, e tale fu, molto probabilmente, la posizione che mantenne anche con De Romanis stesso; così sembra, infatti, di poter arguire da alcune altre testimonianze ricavabili dall'*Epistolario*. Prima di esplorarle, tuttavia, è bene soffermarsi su alcune delle informazioni che Giacomo fornisce al padre in questa lettera, e che si rivelano utilissime a ricostruire in modo più dettagliato come doveva configurarsi il progetto di traduzione a questa altezza cronologica, così da poter valutare l'entità delle modifiche a cui il progetto verrà esposto negli anni successivi. Si comprende intanto che l'edizione che De Romanis aveva chiesto a Leopardi di preparare doveva probabilmente assomigliare a quella di Cousin – che forse possiamo presumere sia stato indicato dall'editore come modello sul quale esemplare il lavoro – e contenere dunque il solo testo in traduzione senza quello greco; la traduzione doveva essere corredata di note «o filosofiche o storiche, ma non filologiche». Si tratta di una specifica importante per almeno due motivi: in prima istanza consente di ricostruire, almeno per grandi linee, la forma che

⁵⁵⁵ *Epist.*, n. 497, vol. I, pp. 625-26.

questa edizione doveva avere nell'idea di De Romanis e, conseguentemente, il pubblico alla quale si sarebbe dovuta rivolgere se fosse andata in porto; inoltre, induce a chiedersi quale fosse la collocazione delle note filologiche, approntate da Leopardi per gran parte nel corso del 1823, rispetto alla traduzione dal momento che, apprendiamo ora, non avrebbero dovuto affiancarla. Ma su quest'ultimo punto, rispetto al quale abbiamo prima anticipato una possibile ipotesi, torneremo a breve.

Riguardo al primo punto, invece, la specificazione di Leopardi, consente di concludere che l'edizione di De Romanis voleva essere divulgativa e non filologica e rivolgersi così evidentemente ad un pubblico il più ampio possibile, sebbene simili lavori avrebbero comunque avuto una tiratura molto ristretta, come Leopardi ben sa e come ricorda al padre.

In tal senso il progetto di De Romanis non solo si colloca entro l'orizzonte sincronico delle traduzioni di Platone che si pubblicavano in quei decenni in Germania e in Francia, ma anche nell'orizzonte diacronico che include la più recente ristampa della traduzione bembiana di tutti i dialoghi di Platone, uscita a Venezia nel biennio 1742-43, per opera dell'editore Giuseppe Bettinelli della quale si è già avuto modo di parlare diffusamente. In questa sede basterà pertanto ricordare che anche l'edizione settecentesca era stata corredata di note e argomenti al fine di facilitare la comprensione dei dialoghi e l'intelligibilità di quelle oscurità che abbiamo visto essere state imputate a Platone da una lunga tradizione di ricezione del suo testo in epoca moderna. De Romanis, però, invece di recuperare una vecchia interpretazione di Platone, come era stato fatto nel secolo precedente, si affida a Leopardi, che sa essere un valente grecista, e che probabilmente anche grazie agli studi filologici pubblicati proprio sulle «Effemeridi» aveva dimostrato di poter mettersi al passo con filologi e traduttori d'oltralpe.⁵⁵⁶

Non possiamo sapere se lo scopo delle note filosofiche e storiche che chiedeva De Romanis fosse lo stesso che aveva Antici quando chiedeva al giovane nipote, per tramite di Monaldo, di "arricchire" la traduzione di Platone «con quelle dilucidazioni che tanto sono necessarie a chi lo legge, e tanto gloriose a

⁵⁵⁶ La mancanza di documentazione non consente di sapere se De Romanis avesse proposto al solo Leopardi di tradurre Platone o se avesse vagliato anche la disponibilità di altri dotti. Oltre a questo, molti altri dati utili tanto in relazione al soggiorno di Leopardi a Roma quando riguardo alla progettata edizione platonica potrebbero forse emergere da nuove indagini su Filippo De Romanis e sulla sua attività editoriale.

chi ce lo darà a leggere».⁵⁵⁷ Come si chiarirà meglio a breve, quando leggeremo le lettere che Carlo Antici invierà al nipote nel corso del 1825, l'auspicio dello zio è che quelle «dilucidazioni» diventino il luogo più militante della riproposizione di Platone che vorrebbe affidare al nipote; il luogo deputato ad attrarre nuovamente le dottrine platoniche nell'orbita del cristianesimo.

E non possiamo neppure sapere quale sia stato il ruolo di Antici in questa vicenda della proposta di De Romanis; è un dato questo che potrebbe essere rivelato solo da una pubblicazione (speriamo non troppo lontana nel tempo) del carteggio Carlo Antici-Monaldo Leopardi.⁵⁵⁸ A questo proposito possiamo solo rilevare che alla fine del '23 Carlo di nuovo incitava il nipote a tradurre Platone.⁵⁵⁹

Possiamo inoltre aggiungere un elemento sul quale ci eravamo già soffermati nel primo capitolo di questo lavoro e che è utile ricordare in questa sede, poichè potrebbe costituire un inedito tassello del quadro appena disegnato, o forse comunque un episodio a latere rispetto alla più nota vicenda della traduzione di Platone proposta da De Romanis. Negli anni '20 e '30 dell'Ottocento viene stampata a Roma presso la tipografia Brancadoro una edizione in più fascicoli di tutto il *corpus* platonico (comprensivo di alcuni *spuria*).⁵⁶⁰ Anche in questo caso, così come doveva essere per l'edizione progettata da De Romanis, non compare il testo greco ma la sola traduzione per la quale Brancadoro ha fatto affidamento sulla versione di Dardi Bembo o ad altre note, ma altrettanto datate, versioni di Platone (tra i traduttori

⁵⁵⁷ Si tratta di nuovo della lettera del febbraio 1817 sopra citata.

⁵⁵⁸ Quel che è certo è che proprio nel 1822 Carlo Antici aveva pubblicato presso l'editore De Romanis la traduzione di un'opera di Stolberg: *Vita e dottrina di Gesù Cristo scritta in lingua alemanna dal Conte Federico Leopoldo di Stolberg recata nell'italiana dal marchese Carlo Antici*, 2 tomi, Nella stamperia De Romanis, Roma 1822. Per inciso, si tenga presente che Stolberg fu tra i primi ad avviare una traduzione in tedesco dei dialoghi di Platone partendo da *Fedro*, *Simposio* e *Ione* (*Auserlesene Gespräche des Platon*, hrsg. und übers. v. F. L. Graf zu Stolberg, I-III, Königsberg, F. Nicolovius, 1796-1797); nell'interpretazione che questi propose della dottrina platonica descriveva quest'ultima come una prefigurazione della morale cristiana.

⁵⁵⁹ Nella lettera del 27 dicembre 1823, Carlo Antici informa Giacomo che può considerarsi fallito il tentativo di fargli ottenere il posto rimasto vacante della Cancelleria censuaria in Urbino; per consolare il nipote gli fa notare che rimanendo privo di impegni lavorativi, potrà dedicarsi con più agio agli autori antichi e tra questi Antici nuovamente indica Platone «Fortunato voi per altro, che, scevro da cure pubbliche, e domestiche, potete con vittoriosa risoluzione porre in oblio qualunque progetto, ponendovi in familiare consorzio con Omero e Platone, con Tullio e Orazio!», *Epist.*, n. 602, vol. I, p. 772.

⁵⁶⁰ Per l'edizione platonica stampata da Brancadoro si vedano le pagine relative dedicate nel primo capitolo di questo lavoro.

compaiono Felice Figliucci, Pamfilo Florimbene e Sebastiano Erizzo). Allo stato attuale delle ricerche non è stato possibile stabilire eventuali rapporti tra questa impresa editoriale e quella progettata e poi mai realizzata da De Romanis. Permane tuttavia il sospetto che l'operazione condotta dalla tipografia Brancadoro nasca dall'esigenza di colmare una lacuna del mercato editoriale che si era manifestata proprio negli anni '20 dell'Ottocento, in concomitanza con la proposta fatta De Romanis a Leopardi.⁵⁶¹

L'invito di Antici a tradurre Platone, la proposta di De Romanis, l'edizione realizzata da Brancadoro sembrano essere operazioni che, per quanto diverse tra loro per forma e per intenti, insistono sull'orizzonte comune del mercato editoriale «vigente nello Stato Pontificio, dove si privilegiano i libri 'utili' nel senso dell'apologia della fede, dello studio dei santi padri, delle edizioni di filosofi anche pagani (come Platone), d'impostazione spiritualistica, di pensiero antimaterialistico (o, almeno, fruibile in tale direzione da parte dei lettori cattolici moderni)».⁵⁶²

Nonostante l'esigenza diffusasi, non fu realizzata nessuna nuova traduzione di Platone. A dissuadere Leopardi fu probabilmente, almeno in un primo momento, la freddezza e diffidenza con cui Monaldo aveva accolto la notizia. Quest'ultimo, tuttavia, rassicurato da Giacomo sul fatto che nessuna decisione era stata ancora presa e che nessun contratto era stato firmato, si mostra molto più conciliante nella lettera del 20 gennaio 1823, scrivendo con un tono che evidentemente non è più quello perentorio dell'ultima lettera

Della traduz.^e di Platone scrissi quanto mi suggerì il mio affetto per voi, e l'idea che della impresa mi offrì la Lett.^a vostra. Ora ne giudico alquanto diversam.^e, e rimossa un'obbligaz.^e che vi costringesse di troppo, siete in libertà di decidervi.⁵⁶³

⁵⁶¹ Per la verità molte altre ipotesi rimangono in campo: è possibile che l'edizione Brancadoro sia stata avviata proprio perché ormai si sapeva fallito il progetto di De Romanis; bisognerebbe appurare inoltre se i Brancadoro, come prima di loro aveva fatto De Romanis, si siano mossi per trovare dei traduttori al fine di fornire una versione più aggiornata della traduzione di quella che poi effettivamente stamparono e che era ormai molto datata, o se, al contrario, la loro operazione editoriale sia nata volutamente come un'operazione d'archivio e di recupero di versioni del testo di Platone che non erano più facilmente reperibili. A queste e ad altre domande speriamo di poter rispondere in un futuro studio.

⁵⁶² C. PESTELLI, *Carlo Antici*, p. 102.

⁵⁶³ *Epist.*, n. 502, vol. I, p. 630.

L'entusiasmo di Giacomo, però, era ormai già stato smorzato, non possiamo dire se unicamente a causa delle rimozioni del padre o in seguito ad una valutazione più attenta dei rischi che l'impresa comportava: in particolar modo potrebbe aver pesato il fatto che un lavoro di traduzione così lungo e complesso gli avrebbe sottratto tempo ed energie preziose che probabilmente Giacomo già sperava di poter investire altrimenti; non bisogna dimenticare a questo proposito che l'anno immediatamente successivo, il 1824, sarà in gran parte occupato dalla stesura del nucleo più corposo delle *Operette morali*, testi che Giacomo progettava di scrivere già da tempo, sebbene, anche in questo caso, il progetto abbia subito diversi mutamenti, fino ad approdare ad una forma libro che nessuno dei precedenti disegni è in grado di anticipare esaurientemente. Più che tradurre Platone dunque, Leopardi si dedica piuttosto a riscriverlo, rielaborarlo, confutarlo: se Antici si era immaginato di fare di lui un nuovo Ficino, Giacomo si propone piuttosto come un *alter Plato*, non nel senso in cui lo era stato Ficino, dunque non *un altro Platone* ma *un Platone alternativo*.

E, infatti, quando il fratello Carlo, (nella lettera del 13 gennaio 1823), gli chiede nuove in merito alla traduzione di Platone,⁵⁶⁴ Giacomo risponde minimizzando il valore del progetto e il suo interesse per il medesimo:

Diedi poi conto a mio padre del progetto di De Romanis per pura voglia di ciarlare e d'empier la pagina, e perché 1° io non mi immaginava in alcun modo che mio padre fosse per concepirne quei sospetti che n'ha conceputi, né che dovesse temere il prolungamento della mia assenza, quando, si può dire, colla sua bocca m'aveva suggerito di procurarmi qualche impiego da viver fuori di casa: 2° io era e sono ben lungi dal pensare quello che ha dato motivo alle inquietudini di mio padre, cioè che il ritratto di quest'impresa mi potesse bastare a mantenermi in Roma. Figuratevi voi che ricca entrata sarebbe quella di cinque o seicento scudi in tutto, fra cinque o sei anni che ci bisognerebbero a terminare un'opera immensa come quella. Cento scudi l'anno al più, sarebbero pure una gran rendita. Di modo che io non ho mai posto in quest'impresa nessuna delle mie speranze, e ne diedi notizia a mio padre, come d'un nulla, e di questo nulla egli s'è messo in angoscia, e m'ha scritto come voi vi figuravate. Vi ringrazio molto degli schiarimenti che mi dèste in questo proposito, i quali mi servirono di regola per la risposta. Del

⁵⁶⁴ Queste le parole del fratello Carlo «Sono curioso di sapere cos'hai concluso con De Romanis, su cui ti scrissi nell'ultima mia», *Epist.*, n. 498, vol. I, p. 627.

rimanente siamo quasi restati d'accordo con De Romanis. Io però dubito ancora, non mi sono legato, e risolverò con più comodo: perché la fatica è grande, il profitto è piccolo, il tempo che l'impresa richiede è lungo, ed io ho molte cose da spenderlo meglio, volendo scrivere.⁵⁶⁵

Se della traduzione non se ne fece nulla, rimasero tuttavia delle note filologiche e tracce della lettura di una buona parte del *corpus* platonico, molte delle quali sono concentrate proprio nel 1823. Ed è su queste che dovremmo ora soffermarci, lasciando però da parte, almeno per il momento lo *Zibaldone*, dal quale emergono le tracce più significative ma che sarà oggetto d'analisi del prossimo capitolo e che qui sarà preso in considerazione solo per confermare i dati reperiti da *Epistolario*, *Elenchi di letture* e *Scritti filologici*.

4. LE LETTURE PLATONICHE DEL 1823

Nella lettera del 13 gennaio 1823, Leopardi riferiva al padre di avere già presso di sé «un Platone di Lipsia 1819-22 8.vo, volumi, finora, 3, datomi da De Romanis gratis». I volumi che Giacomo aveva ricevuto sono, dunque, solo i primi tre di un'edizione che nel suo complesso si comporrà di undici volumi, gli ultimi due dei quali, contenenti *Annotationum*, saranno stampati rispettivamente nel 1829 e nel 1832. All'inizio del 1823 Leopardi non avrebbe potuto ottenere più dei primi cinque volumi dell'edizione Ast dal momento che i restanti saranno pubblicati solo dal 1823 in poi. Nella lettera al padre, Giacomo fornisce un'indicazione precisa rispetto agli anni di edizione dei volumi che gli sono stati donati «1819-22». Ciò indurrebbe ad includere tra i volumi che ha ricevuto anche il quarto o il quinto contenenti rispettivamente, l'uno i primi otto libri della *Repubblica* e l'altro i libri nono e decimo dello stesso dialogo più *Timeo* e *Crizia*, entrambi stampati a Lipsia nel 1822. Grazie alla testimonianza degli *Scritti filologici* possiamo essere certi del fatto che nel maggio del 1823, quando tornò a Recanati, Leopardi aveva con sé i primi tre volumi dell'edizione più un quarto volume che possiamo presupporre essere il quarto in ordine di pubblicazione e dunque quello contenente la prima parte

⁵⁶⁵ A Carlo Leopardi, Roma 22 Gennaio 1823, *Epist.*, n. 504, vol. I, p. 632.

della *Repubblica*. Le note filologiche riguardano sette dei dialoghi stampati nei primi tre volumi di Ast e sono, nell'ordine in cui compaiono nell'edizione degli *Scritti filologici* a cura di G. Pacella e S. Timpanaro, *Protagora*, *Fedone*, *Gorgia*, *Teeteto*, *Sofista*, *Convito* e *Fedro*. I primi tre volumi di Ast, tuttavia, contenevano anche altri dialoghi che, però, almeno a questa altezza cronologica non destarono l'interesse di Leopardi, tanto che non rimane traccia di una loro lettura né negli *Elenchi* né nello *Zibaldone*; e, per la precisione, gli esclusi, tra i disponibili nell'edizione di Lipsia, sono: *Politico*, *Parmenide*, *Cratilo* e *Filebo*. I primi tre volumi di Ast contengono, infatti, nell'ordine: *Protagora*, *Fedro*, *Gorgia* e *Fedone* compresi nel I volume stampato nel 1819; *Teeteto*, *Sofista* e *Politico* compresi nel II volume stampato nel 1820; *Parmenide*, *Cratilo*, *Filebo* e *Simposio* compresi nel III volume stampato nel 1821. A stare alla testimonianza degli *Elenchi di letture*, Leopardi cominciò dal *Protagora*, il primo dialogo del primo volume, segnalato nel II Elenco,⁵⁶⁶ quello redatto a cavallo tra il 1822 e il 1823, e dunque concomitante al primo soggiorno romano. Tale scelta induce a ipotizzare che, in seguito alla proposta di traduzione ricevuta da De Romanis, fosse intenzione di Leopardi avviare una lettura sistematica del *corpus* platonico o, quanto meno, di quella parte del *corpus* già edita nei volumi di Ast. Tuttavia, è sufficiente scorrere ancora qualche titolo segnato nello stesso elenco per accorgersi che tale ipotesi è confutabile (o che, seppure questa fosse l'intenzione di partenza, la lettura procedette in modo autonomo e non seguendo l'ordine proposto da Ast). Ancora nel II Elenco, infatti, ma dopo alcuni titoli rispetto al *Protagora*, tra i quali compaiono un'edizione greco-latina del *Manuale* di Epitteto e il *De Officiis* di Cicerone per limitarci alle sole opere di autori classici, si trovano segnati, compresi in un'unica sequenza, (n. 31) «Platonis Phaedo, Hipparchus, Menexenus, Minos, Clitophon, Amatores, Gorgias Phaedrus».⁵⁶⁷ Solo alcuni di questi dialoghi erano già stati editi da Ast e, per la precisione *Fedone*, *Gorgia* e *Fedro*; gli altri qui elencati sarebbero comparsi nel VIII e nel IX volume, stampati a Lipsia, rispettivamente nel 1825 e nel 1827. Leopardi sta dunque sicuramente leggendo molti di quei dialoghi (di cui nel frattempo annota i titoli nell'Elenco) da un'altra edizione che deve essersi procurato a Roma. Diverse sono le ipotesi valutabili a questo punto: potrebbe essere che lo zio

⁵⁶⁶ (n. 22) «Platonis op. ed. Astii. Lips. t. I. Protagoras», G. LEOPARDI, *Poesie e Prose*, vol. II, p. 1222.

⁵⁶⁷ G. LEOPARDI, *Poesie e Prose*, vol. II, p. 1222.

Antici avesse messo a disposizione del nipote un'edizione di Platone nella speranza di facilitargli l'operazione di traduzione o che ne possedesse una di cui Giacomo poteva liberamente disporre; sembra tuttavia più plausibile che Giacomo avesse trovato un'edizione completa di Platone, nella quale poter leggere dunque anche i dialoghi non ancora editi nei volumi di Ast, in una delle molte biblioteche che aveva frequentato in città. Tra queste vanno considerate almeno quella privata di Luigi Marini,⁵⁶⁸ che Leopardi frequentava assiduamente insieme al cugino Melchiorri,⁵⁶⁹ e la Vaticana. Quel che più sarebbe interessante appurare però è di quale edizione Leopardi si sia servito, ovvero quale edizione abbia scelto per affiancare quella dell'Ast. In una lettera al Bunsen del novembre 1825, Leopardi dichiara: «Costi in Roma ebbi in mano per qualche momento il Platone di Bekker», salvo poi aggiungere che non ebbe «o il tempo o la diligenza di esaminarlo quanto all'ordine»;⁵⁷⁰ sulla questione dell'ordine in cui erano disposti i dialoghi nelle edizioni primo ottocentesche che Leopardi ebbe modo quantomeno di sfogliare, se non addirittura di leggere, dovremo tornare in seguito, basti per ora constatare che a Roma, oltre all'Ast, Leopardi ebbe certamente modo di vedere Bekker.⁵⁷¹ Una lezione

⁵⁶⁸ Luigi Marini (Roma 1778-1838) era direttore generale dei Catasti. Su Marini si veda la relativa scheda di L. TRENTI, *Luigi Marini, direttore dei Catasti*, in *Leopardi a Roma*, pp. 71-72 (scheda 22), sulla sua libreria, invece, *La "libreria" del cavalier Marini*, e la scheda 21 di N. LONGO, Palazzo Orsini-Pio-Righetti, in *Leopardi a Roma*, pp. 69-70.

⁵⁶⁹ È Leopardi stesso a testimoniare in una lettera al padre Monaldo scritta poco dopo il suo arrivo a Roma, il 9 dicembre 1822, «Ho conosciuto il Cav. Marini Direttore generale de' catasti, uomo coltissimo, il quale mi parlò subito di Lei, e de' suoi affari al tempo dell'annona, ne quali anch'egli, come mi disse, ebbe parte; e mi dimostrò molta stima per la sua persona. Ha una ricchissima libreria, ch'è, si può dire, a disposizione di Melchiorri e mia. Non è pubblica. Quivi passiamo, per lo più, buona parte della mattina, e ordinariamente siamo soli», *Epist.*, n. 468, vol. I, p. 584-585.

⁵⁷⁰ *Epist.*, n. 772, vol. I, p. 997.

⁵⁷¹ *Platonis Dialogi Graece et latine*, ex recensione I. Bekkeri, Berolini, Reimer 1816-1818. L'edizione di Bekker che vide Leopardi a Roma, non era una vera e propria edizione critica in quanto non aveva un vero e proprio apparato ma unicamente il testo greco e la traduzione latina a fronte. Bekker pubblicò in due tomi i risultati delle collazioni su cui aveva fondato la propria edizione solo nel 1823, è plausibile dunque che Leopardi non avesse avuto modo di vederli durante il soggiorno a Roma (I. BEKKER, *In Platonem a se editum Commentaria critica*, voll. II, Berolini, 1823). A partire dal 1826, invece, Bekker pubblicò una nuova edizione in cui in calce al testo greco, aggiunse un doppio apparato: questa volta un "apparato critico" che riporta le varianti che erano già state stampate separatamente nel 1823 e un corposo apparato esegetico che funge quasi da commento al testo (I. BEKKER, *Platonis et quae vel Platonis esse feruntur vel Platonica solent comitari, scripta Graece omnia ad codice manuscriptos recensuit variasque inde lectiones diligenter enotavit Immanuel Bekker*, voll. IX, Londini, 1826). Da quanto è possibile

proposta da questo editore compare citata, infatti, anche nelle note filologiche al *Fedone*, segno che, almeno questo dialogo, era stato letto e – possiamo forse supporre – parallelamente nell’ed. Ast e in quella di Bekker, al fine di realizzare una sorta di collazione (delle lezioni stampate a testo dai due editori).⁵⁷² Gli *Scritti filologici* ci offrono un ulteriore dato e testimoniano che a Roma Leopardi vide ancora un’altra edizione di Platone oltre alle due appena menzionate; si tratta di nuovo di un’edizione ficiniana ma questa volta quella stampata a Francoforte nel 1602, dunque non la stessa presente a Recanati.⁵⁷³ Ciò significa che i dialoghi non ancora pubblicati da Ast, Leopardi li lesse probabilmente o nell’edizione del Bekker o in quella ficiniana.⁵⁷⁴ Considerata però la testimonianza della lettera al Bunsen prima citata, in cui Leopardi dichiara che vide sì l’edizione del Bekker ma solo di sfuggita, va forse tenuta in maggior conto l’ipotesi che si sia servito del Platone di Ficino per affiancare quello dell’Ast, il che non stupirebbe affatto. Se la ricostruzione svolta fin qui è valida, si dovrà convenire sul fatto che con il Platone greco-latino del Ficino Leopardi aveva maturato una certa consuetudine, oserei dire una familiarità, non foss’altro perché era l’unica edizione completa del testo greco dei dialoghi di cui poteva disporre nella sua propria biblioteca. A corollario di quanto appena detto, si tenga presente che la versione ficiniana, per quanto datata

documentare, tuttavia, Leopardi non vide né i tomi contenenti il risultato della collazione del Bekker, né la seconda edizione.

⁵⁷² Si veda G. LEOPARDI, *Scritti filologici*, p. 482 e nota relativa a IX 2 b 17; ma, per la questione della lettura di Bekker si veda anche l’introduzione di G. Pacella e S. Timpanaro alle note filologiche a Platone in G. LEOPARDI, *Scritti filologici*, p. 473.

⁵⁷³ *Platonis Opera omnia*, gr. et lat. Marsilio Ficino interprete, Francofurti, C. Marnium et haeredes, 1602. Si noti che questa era stata l’ultima edizione tedesca di Platone prima di quella bipontina, menzionata da Monaldo nella lettera a Giacomo del 10 gennaio 1823 prima citata. L’edizione Biponti (*Plato, Opera omnia, gr. et lat. cum M. Ficini interpretatione*, I-XII, Biponti, Typographia Societatis, 1781-1788), tuttavia, non si discosta molto dalla precedente, ripresentando la traduzione ficiniana.

⁵⁷⁴ Lo *Zibaldone* sembrerebbe offrire testimonianza del fatto che durante il primo soggiorno romano Leopardi ebbe modo, almeno di sfogliare, anche l’editio princeps di Platone, l’Aldina citata in *Zib.* 2674 in una nota di carattere linguistico datata 19 febbraio 1823. Tuttavia l’imprecisione della citazione (Leopardi scrive «Platone, Gorgia, ed. princeps Ald. t... p. 457. A.») non consueta in Leopardi che, al contrario, è sempre molto preciso nelle indicazioni bibliografiche anche quando si tratta di appunti presi per uso personale e non di testi da pubblicare, induce a credere che in questo caso stia citando a memoria o che dipenda da una fonte intermedia e che già in quella fonte fosse presente l’imprecisione da lui riprodotta per non aver potuto effettuare un controllo autoptico. Si veda su questo anche G. PACELLA, Note, in G. LEOPARDI, *Zibaldone*, ed. critica a cura di G. Pacella, 3 voll., Milano, Garzanti, 1991, vol. III, p.784.

(come dimostrato nel primo capitolo di questo lavoro) era ancora considerata autorevole, ed è dunque plausibile che Leopardi abbia voluto confrontare le più recenti versioni latine, quella dell'Ast ma forse anche quella del Bekker, con una versione di riferimento che era ormai un monumento, tanto più se il suo scopo primario era fornire una nuova traduzione di quei dialoghi. L'*habitus* del Leopardi traduttore, infatti, registrabile fin dalla più giovane età – come si è già detto – è quello di tenere sott'occhio versioni diverse dello stesso testo per confrontarle, prima di offrirne una propria.

Una volta appurato che a Roma, a parte l'edizione ancora solo parzialmente pubblicata dell'Ast, Leopardi ebbe modo di consultare più di un'edizione completa dei dialoghi di Platone, ciò che più colpisce è la scelta dei dialoghi letti. A stare ai dati reperibili tramite gli *Elenchi*, infatti, tra i dialoghi per i quali Leopardi dipende da un'edizione diversa da quella di Ast, compaiono alcuni degli *spuria*: è il caso, per esempio, dell'*Ipparco*, del *Minosse*, degli *Amatores*; un discorso a parte meriterebbe il *Clitofonte* sulla cui autenticità tuttora si dibatte; ma si tratta, appunto, per la maggior parte, di dialoghi sui quali fin dall'antichità erano stati avanzati dubbi; dubbi, peraltro, ben noti a Leopardi dal momento che poteva averne notizia attraverso due dei testi da lui più spesso consultati, le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio e la *Bibliotheca graeca* del Fabricius. Le sezioni che queste due opere dedicavano a Platone attirarono nuovamente l'attenzione di Leopardi una volta che fu tornato a Recanati; prima di scoprire quali testi lesse o ri-lesse in queste edizioni nei mesi immediatamente successivi al suo ritorno da Roma, occorre aprire una breve parentesi sulla fascinazione che Leopardi sembra aver subito per i dialoghi spuri e di cui permangono tracce significative anche oltre il 1823. Tra le letture segnalate nel III *Elenco* come risalenti al gennaio del 1825, infatti, subito dopo gli «Aeschinis Socratici Dialogi tres», compaiono in sequenza: «Platonis de Iusto dialogus nothus. ib.»,⁵⁷⁵ «Demodocus. ibidem.»,⁵⁷⁶ «Sisyphus. ib.»,⁵⁷⁷ «Definitiones. ib.». ⁵⁷⁸ L'*ibidem* abbreviato che accompagna tutti questi titoli si riferisce ancora una volta all'edizione dell'intero *corpus* platonico,

⁵⁷⁵ G. LEOPARDI, *Poesie e Prose*, vol. II, p. 1232. (n. 280).

⁵⁷⁶ *Ibidem.* (n. 281).

⁵⁷⁷ *Ibidem.* (n. 282).

⁵⁷⁸ *Ibidem.* (n. 283). Quest'ultima opera si presenta come una raccolta di voci ognuna delle quali è seguita da una definizione, appunto, più o meno articolata ma tendenzialmente (del tutto) priva di argomentazione, aveva dunque una forma molto simile ad altri testi che da sempre avevano destato l'interesse di Leopardi, quali dizionari o enciclopedie.

comprensiva anche dei *dialogi nothi*, presente nella Biblioteca di casa e che Leopardi annota con luogo e anno di edizione a fianco al primo di questi titoli «Lugd. 1590».⁵⁷⁹ L'interesse per i *dialogi nothi*, già maturato nel 1823, si intreccia ora al risorgere di interesse per Eschine socratico, di cui Leopardi nel 1825 meditò anche di tradurre un dialogo per includerlo nella raccolta di *Moralisti greci* che, come vedremo più avanti, proprio in quell'anno andava preparando. Ed è quasi certamente in vista di questo progetto che rilegge a Recanati, nell'unica edizione di cui disponeva l'*Assioco*, l'*Erissia* e il *De virtute*. Pur leggendoli in un'edizione degli *opera omnia* di Platone, in cui questi dialoghi erano stampati nella sezione dei «Platonis dialogi qui pro nothis habentur»,⁵⁸⁰ a questa altezza cronologica, Leopardi sa che i tre dialoghi in questione erano stati attribuiti dai filologi settecenteschi ad Eschine socratico, ragion per cui, nel suo elenco, li raggruppa col titolo unico di *Aeschinis Socratici Dialogi tres* che riproduce il titolo dell'edizione di Horreus (Leovardiae, 1718) che, come documenta il II *Elenco*, aveva consultato durante il soggiorno romano.⁵⁸¹ Una terza lettura dei dialoghi di Eschine socratico avvenne a Bologna nel novembre del 1825 dove Leopardi ebbe la possibilità di visionare l'edizione di Fischer (Lipsiae, 1766²), più recente rispetto a quella dell'Horreus vista a Roma.⁵⁸² Di questa consultazione, avvenuta sul finire del 1825 e documentata nel IV *Elenco*, restano tracce nello *Zibaldone* e in brevi ma significative note filologiche.⁵⁸³ In quello stesso periodo Leopardi si dedicava alla traduzione del *Manuale* di Epitteto e di un noto brano senofonteo relativo all'apologo di Eracle al bivio.

⁵⁷⁹ *Ibidem.* (n. 279).

⁵⁸⁰ Platonis *Opera omnia*, Lugduni, 1590, pp. 728-732 (*Axiochus*), pp. 732-733 (*De iusto*), pp. 734-735 (*De virtute*), pp. 735-738 (*Demodocus*), pp. 739-741 (*Sisifo*), pp. 741-747 (*Eryxias*), pp. 748-750 (*Definitiones*). Come si vede dunque i dialoghi nell'edizione non figurano nello stesso elenco in cui li riporta Leopardi che raggruppa tra loro i tre dialoghi che nel Settecento erano stati attribuiti ad Eschine e poi segna gli altri riproducendo quello che probabilmente doveva essere stato l'ordine delle sue letture. La traduzione di tutte queste opere spurie non è di Ficino ma di Sebastiano Corrado (l'editio princeps: *Platonis Dialogi sex*, Nunc primum è graeco in latinum conversi, Sebastiano Corrado Interprete, Lugduni apud Gryphum 1543. in 4.).

⁵⁸¹ G. LEOPARDI, *Poesie e Prose*, vol. II, p. 1222. Si veda anche G. LEOPARDI, *Scritti filologici*, p. 499.

⁵⁸² G. LEOPARDI, *Poesie e Prose*, vol. II, p. 1234.

⁵⁸³ Per queste ultime si veda G. LEOPARDI, *Scritti filologici*, p. 606 e pp. 610-611 e la recentissima edizione critica dell'*Assioco* curata da A. Beghini, in cui gli appunti leopardiani sono segnalati e valorizzati nel commento al dialogo, cfr. [Platone], *Assioco*, Saggio introduttivo, edizione critica, traduzione e commento a cura di Andrea Beghini, Academia, Baden-Baden, 2020, p. 17 e n.27, p. 278.

Di queste traduzioni si dirà più diffusamente oltre (in questo capitolo e nell'ultimo capitolo sul *Dialogo di Plotino e di Porfirio*); basti ora rilevare che tanto nel '23 quanto nel '25 l'attenzione alla produzione latamente pseudo-platonica si accompagna a quella per altri autori socratici quali Eschine e Senofonte *in primis*, anzi forse proprio da questa discende. Tale dato acquisisce maggiore significato se messo in relazione al fatto che sia nel '23 che nel '25 Leopardi progettava di tradurre Platone. L'interesse per i dialoghi spuri potrebbe pertanto essere forse motivato dal fatto che questi erano progressivamente divenuti agli occhi di Leopardi i candidati ideali per una possibile traduzione proprio in quanto privi di quelle caratteristiche che renderebbero invece i dialoghi autentici «insoffribili» per i moderni (su quest'ultima definizione dovremo soffermarci più avanti). Non è escluso inoltre che la brevità che per lo più contraddistingue gli *spuria* e la loro quasi totale estraneità rispetto alle dottrine più impegnative (da un punto di vista metafisico e dialettico) della filosofia platonica fossero elementi favorevoli ad una traduzione e ad una eventuale inclusione nella collezione dei *Moralisti greci*. A corollario di quanto appena detto è forse possibile ipotizzare inoltre che Leopardi percepisse gli *spuria* come più vicini per forma e contenuti ai *logoi Sokratikoi*,⁵⁸⁴ una tipologia di dialogo che Leopardi avrebbe forse potuto accogliere con meno riserve rispetto a quanto non faccia con taluni dialoghi di Platone. Valutando queste propensioni di lettura da una prospettiva *ex post*, che tenga conto dunque del processo di elaborazione delle *Operette*, è impossibile non notare che alcuni testi pseudo-platonici sembrano accostabili alle prose leopardiane per dimensioni oltre che per il tipo di forma dialogica. Forse più che (o oltre che) ai dialoghi di Luciano le operette vorrebbero assomigliare ai *logoi sokratikoi*.

Chiusa questa necessaria parentesi sugli *spuria* torniamo alle letture "canoniche", quelle alle quali Leopardi continuò a dedicarsi anche una volta tornato da Roma.

A stare alla testimonianza degli *Elenchi*, nel maggio del '23, dunque appena rientrato a Recanati, Leopardi lesse il *Teeteto* in uno dei quattro volumi di Ast

⁵⁸⁴ La bibliografia sui *logoi sokratikoi* è sterminata, si vedano almeno CHARLES H. KAHN, *Sokratikoi logoi: the literary and intellectual background of Plato's work*, in *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical use of a Literary Form*, Cambridge University Press, 1997, pp. 1-35. L. ROSSETTI, *Le dialogue socratique*, avant-propos de François Roustang, Encre Marine/Les Belles Lettres, Paris 2011; etc.

donatigli da De Romanis che aveva portato con sé e, prima di procedere alla lettura di altri due dialoghi in questa stessa edizione, il *Sofista* e il *Convito*, segnati tra le letture del luglio 1823, torna a quelle opere a lui molto familiari in cui sa di poter trovare notizie sulla vita di Platone e una sintesi degli argomenti delle sue opere. E infatti nel giugno 1823 legge prima la «Albini introductio in Platonis dialogos»⁵⁸⁵ contenuta nella *Bibliotheca graeca* del Fabricius e poi la «Olimpiodori Vita Platonis ad calcem Laertii Amstel. 1762. t. 2.».⁵⁸⁶ Ma l'interesse per il filosofo ateniese in questa fase si estende anche ad altri testi che a vario titolo possono considerarsi parte della tradizione platonica. Proprio al giugno del 1823 risale la lettura di alcune opere di Gemisto Pletone, una delle quali, quella segnata nel IV Elenco col titolo «Oratio funebris in Hypomonem reginam», sarà poi tradotta da Leopardi.⁵⁸⁷ Oltre all'orazione Leopardi legge, sempre nella *Bibliotheca graeca* del Fabricius, il «Gemisti Plethonis Compendium Zoroastreorum et Platoniorum dogmatum»;⁵⁸⁸ di Pletone legge inoltre il *De virtutibus* nell'edizione che del testo aveva dato Angelo Mai nel 1816 quando lo aveva attribuito a Filone e lo aveva pubblicato insieme ad un'anticipazione del lavoro della *Cronaca* di Eusebio di cui lo stesso Mai avrebbe poi curato un'edizione nel 1819. Alla recensione di queste edizioni eusebiane del Mai e di una nuova edizione di Filone, Leopardi si era dedicato proprio in quei mesi di soggiorno a Roma pubblicando, come si è già ricordato, due diversi saggi di carattere filologico sulle «Effemeridi letterarie» dirette da De Romanis. È plausibile dunque che, una volta a Recanati, Leopardi sia tornato sulle sue vecchie edizioni a coltivare i nuovi interessi sorti durante quel primo viaggio fuori casa. Ed è in questo frangente che l'attenzione rivolta ai dialoghi di Platone viene ad intrecciarsi all'interesse per altri autori 'platonici' come Pletone appunto. Nell'alveo di questo interesse per scritti non solo di Platone stesso ma che più genericamente riguardano Platone, credo vada inserita anche un'altra lettura

⁵⁸⁵ G. LEOPARDI, *Poesie e Prose*, vol. II, p. 1223. (n. 2, IV Elenco).

⁵⁸⁶ Ivi, p. 1224.

⁵⁸⁷ Sulla vicenda della lettura delle opere di Pletone da parte di Leopardi e della traduzione della suddetta orazione si rimanda all'articolata ricostruzione proposta da F. D'INTINO, *Introduzione*, in G. LEOPARDI, *Volgarizzamenti in prosa (1822-1827)*, pp. 71-89 ma si vedano in particolare le pp. 74-78.

⁵⁸⁸ Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, t. XLV, pp. 137-144. Su Pletone si vedano C. M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford, Clarendon Press, 1986; F. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, Les Belles Lettres, 1956 (tr. It. *Pletone e il platonismo di Mistra*, Forlì, Victrix, 2010).

registrata nel IV *Elenco* come effettuata nel giugno 1823. Si tratta del «Caii Presbyteri sive Hippolyti Portuensis Episcopi Fragmentum de causa universi contra Platonem in Ios. opp. ed. Haverc. tom. 2».⁵⁸⁹ Pur leggendo il testo del *Fragmentum de causa universi contra Platonem* in un'edizione di Giuseppe Flavio («in Ios.»), quella del 1726 curata da John Hudson e arricchita dalle note dell'erudito Sigebert Havercamp («ed. Haverc.»),⁵⁹⁰ Leopardi mostra di essere perfettamente a conoscenza del carattere pseudoepigrafo dell'opera. Attribuisce il testo infatti non a Giuseppe Flavio ma a Gaio o a Ippolito, i due nomi indicati come possibili autori del *Fragmentum* da Fabricius nella sezione della *Bibliotheca graeca* dedicata agli scritti di Giuseppe Flavio e inserita in quello stesso volume delle opere di Giuseppe Flavio del 1726 da cui Leopardi legge l'opera in questione. Tramite Fabricius, Leopardi accede anche alla testimonianza di Fozio che aveva dedicato il cap. 48 della sua *Bibliotheca* alla discussione su questo testo di dubbia attribuzione, riportando, tra l'altro, i vari titoli con cui era stato tramandato. Di questi però Leopardi indica quello che legge stampato a testo, *Fragmentum de causa universi contra Platonem*.⁵⁹¹ Quel *contra*, che traduce, con un'accezione che non è probabilmente quella originaria, il greco πρὸς, è sviante rispetto al contenuto del *Fragmentum*.⁵⁹² Il

⁵⁸⁹ G. LEOPARDI, *Poesie e Prose*, vol. II, p. 1224. (n. 20, IV *Elenco*).

⁵⁹⁰ *Flavii Josephi quae reperiri potuerunt, opera omnia Graece et latine cum notis et nova versione Joannis Hudsoni ... accedunt nunc primum notae integrae ... Omnia collegit, disposuit, et post Jo. Hudsonum ad Codices fere omnes, cum impressos, tum Manuscriptos, praecipua Lugduno-Batavos, diligenter recensuit, notasque passim suas, et quinque in fine Indices adiecit Sigebertus Havercampus, ...*, II voll., Amsterdam – Leiden – Utrecht 1726.

⁵⁹¹ Su questo testo si veda lo studio monografia di E. CASTELLI, *Un falso letterario sotto il nome di Flavio Giuseppe. Ricerche sulla tradizione del Περί τοῦ πάντοϋς e sulla produzione letteraria cristiana a Roma nei primi decenni del III secolo*, Aschendorff Verlag, Münster Westfalen, 2011. Lo stesso Castelli ha attualmente in preparazione un'edizione critica del testo come gentilmente mi riferisce.

⁵⁹² Sul valore di questo *contra* e sulle ragioni per cui si sia cristallizzato nella tradizione delle traduzioni di questo testo si veda E. CASTELLI, *Su un falso attribuito a Giuseppe Flavio*, pp. 55 ssg. Castelli dimostra che la formula πρὸς Πλάτωνα, ovvero il πρὸς e accusativo, nei titoli coevi indica semplicemente il destinatario dello scritto; la preposizione non avrebbe dunque «valenza negativa o significato polemico» (E. CASTELLI, *Su un falso attribuito a Giuseppe Flavio*, p. 56). Per comprendere cosa si intenda con questo titolo si dovrebbe tenere presente anche quella porzione dello pseudoepigrafo che era ignota a Leopardi. L'edizione di Giuseppe Flavio riportava infatti solo la parte finale del testo. È solo nel prologo, infatti, che si comprende quale sia il motivo per cui Platone viene chiamato direttamente in causa: in quella sede l'autore del testo in questione dichiarava programmaticamente di voler gareggiare «col filosofo ateniese in un discorso relativo al vero Dio e alla sua opera creatrice» (*ibidem*); tuttavia, nei punti che rimangono del testo, la valutazione delle dottrine platoniche appare

testo non è affatto una critica a Platone, come il titolo sembrerebbe annunciare, al contrario è un invito rivolto ai Greci, che grazie a Platone hanno creduto all'immortalità dell'anima, a credere ora anche alla resurrezione dei corpi, e dunque a convertirsi al cristianesimo. La vivida raffigurazione dell'Ade contenuta in questo *Fragmentum* potrebbe aver lasciato delle tracce importanti nell'immaginazione e nella mitopoiesi leopardiane (si pensi alla raffigurazione dell'aldilà nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* o ai Canti VII e VIII dei *Paralipomeni*), e sembra di poter percepire un'eco del titolo di questo pseudoepigrafo nella genesi del *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*. Ma su questi temi si spera di poter tornare in uno studio specifico; basti ora notare che questo testo, individuando nei miti dell'aldilà di Platone – sembrano qui rievocati e fusi insieme tanto il mito del *Fedone* che quello con cui si conclude il *Gorgia* – un punto di tangenza importante con la dottrina cristiana e, agganciando l'immortalità dell'anima di cui parla Socrate nel *Fedone* al concetto di resurrezione, prepara gli sviluppi di alcune riflessioni leopardiane che a questa altezza cronologica avevano già trovato spazio nello *Zibaldone* ma che saranno ulteriormente sviluppate nell'accorata apostrofe a Platone pronunciata dal Porfirio leopardiano nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. Sebbene questa operetta sia stata scritta solo nel '27, le sue premesse teoriche, come hanno già sottolineato tutti i commentatori, sono contenute in una lunga riflessione zibaldoniana del settembre del 1823 (*Zib.* 3497-3509) che sembra svolgere una articolata e argomentata risposta da indirizzare proprio a testi quali il *Fragmentum de causa universi contra Platonem*.⁵⁹³

prevalentemente positiva. Tale tendenza interpretativa si fa più vistosa proprio nel finale dell'opera, ovvero nell'unica porzione del testo che Leopardi conosceva. È possibile allora che il significato di *contra* che nelle traduzioni è stato prevalentemente associato al πρὸς tenesse conto di quanto dichiarato dall'autore nel prologo e che si sia esteso poi a tutta l'opera e dunque anche alla sezione finale letta da Leopardi in cui però non è rinvenibile alcuna forma di contrapposizione tra Platone e il cristianesimo né viene mossa alcuna esplicita critica verso il filosofo ateniese, al contrario viene considerato alla stregua di un predecessore, come colui che più e meglio di altri filosofi pagani ha preparato alla fede nella resurrezione.

⁵⁹³ Si noti per inciso che l'interesse di Leopardi per questo testo risalente ai primi secoli del cristianesimo non è un episodio isolato ma si inserisce in una rete più ampia di letture e riflessioni sui testi dei padri della Chiesa o su altri autori tardo antichi sui quali ha gettato luce l'edizione di C. Moreschini dei *Fragmenta patrum* (G. LEOPARDI, *Fragmenta Patrum Graecorum; Auctorum historiae ecclesiasticae fragmenta* (1814-1815), a cura di C. Moreschini, Firenze, Le Monnier, 1976). Si tratta di un'area ampia e variegata di fonti che forse converrebbe vagliare ulteriormente anche e soprattutto nell'ottica di una ricostruzione complessiva del nesso istituito nella ricezione leopardiana tra il cristianesimo e il tardo antico; quel nesso in virtù del

Di immortalità dell'anima, del resto, parlava anche l'orazione funebre scritta da Pletone in occasione della morte dell'imperatrice Elena Paleologina, letta nello stesso turno di tempo.

Se si somma al filtro di Pletone quello neoplatonico di Albino e Olimpiodoro, si comprende meglio quale fosse l'indirizzo interpretativo al quale Leopardi aveva avuto più facile e più frequente accesso.⁵⁹⁴ Un filtro al quale Leopardi torna, forse con accresciuta convinzione e consapevolezza, anche quando ha ormai a disposizione un testo aggiornato di Platone e non è più costretto a

quale l'avvento del cristianesimo viene a configurarsi, all'interno di quella che osando potremmo definire la filosofia della storia elaborata da Leopardi, come il momento in cui la frattura tra l'antico e il moderno diviene insanabile. Sebbene gli studi sul problematico rapporto di Leopardi con il cristianesimo non manchino e siano anzi numerosi, mi sembra tuttavia che nell'indagare questo aspetto sia stata dedicata maggiore attenzione alle riflessioni leopardiane scaturite dalla lettura degli apologeti della religione, lasciando invece sullo sfondo l'altrettanto pervasiva conoscenza, che Leopardi aveva maturato fin dalla più tenera età, dei testi dei padri della Chiesa o di altri autori risalenti ai primi secoli del cristianesimo. Dell'interesse nutrito da Leopardi per questi ultimi si è recentemente occupato G. LETTIERI, *Un dolce naufragio. L'infinito di Leopardi tra i Padri e Pascal*, in *Interminati spazi. Leopardi e L'infinito*, a cura di A. Folini, Roma, Donzelli, 2021, pp. 99-138 e in un volume di prossima pubblicazione (G. LETTIERI, *Dulce naufragium. Leopardi e il desiderio infinito tra i Padri e Pascal*, Venezia, Marsilio, in corso di stampa). I Padri della chiesa e gli autori del cristianesimo dei primi secoli avrebbero potuto attrarre l'attenzione di Giacomo proprio in virtù della loro posizione liminare che li collocava nel mezzo della frattura tra antico e moderno (volendo intendere queste due categorie nel senso che Leopardi gli attribuisce). Tra questi Clemente Alessandrino le cui tracce sono probabilmente più rade e la cui presenza nel *corpus* leopardiano è certamente meno facilmente documentabile rispetto a quella della lettura degli apologeti settecenteschi, ma non per questo meno influente. La creazione della rete di letture che riguardano questi autori permetterebbe anche di comprendere meglio quali siano i percorsi compiuti da Leopardi per giungere ad alcuni testi come il *Fragmentum contra Platonem* di cui si è parlato, la cui lettura è da considerarsi un *unicum* nel panorama contemporaneo. Non è escluso che in questo caso specifico, a metterlo sulla strada dello pseudoepigrafo erroneamente attribuito dalla tradizione a Flavio Giuseppe sia stato Filone, altro autore al quale Leopardi si era avvicinato in questo stesso frangente di cui ci stiamo ora occupando, ovvero tra il '22 e il '23. Filone è infatti un autore che cerca di conciliare in opere sia di filosofia che di esegesi biblica, il pensiero greco e, in particolare, platonico con il giudaismo, servendosi di una forma di interpretazione che godrà di molta fortuna anche in seguito, quella allegorica (su Filone in relazione a Leopardi si veda D'Intino, *Volgarizzamenti*, p. 210, n.4). Anche Filone dunque come molti altri degli autori tardo antichi noti a Leopardi realizzava quel sincretismo tra platonismo e cristianesimo ignorando il quale è impossibile determinare le ragioni della posizione assunta da Leopardi rispetto a Platone. Come si cercherà di dimostrare, infatti, il Platone di Leopardi non solo è sempre duplice ma spesso stratificato, finendo per identificarsi con gli esiti di una lunga tradizione interpretativa.

⁵⁹⁴ Per la *Vita Platonis* di Olimpiodoro si veda *Olympiodorus: Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*, translated by M. Griffin, Bloomsbury, London-New York, 2015 (e in particolare per una introduzione alla *Vita* le pp. 43-46).

passare per il filtro ficiniano e per quello neoplatonico, che fino a quel momento avevano di necessità mediato la sua conoscenza del filosofo antico. Anche quando potrebbe, non esce da quell'ottica che aveva dominato la sua prima e indiretta ricezione di Platone, vincolata a testi che avevano preparato e rafforzato la saldatura tra platonismo e cristianesimo.

Il 1823, dunque, è l'anno del grande interesse per il platonismo oltre che per Platone. Un dato fondamentale per comprendere meglio il sostrato di talune riflessioni dello *Zibaldone* risalenti a questo periodo, sulle quali dovremo soffermarci nei prossimi capitoli per vedere in che direzione si flette l'interpretazione leopardiana della filosofia platonica dopo la lettura di una parte consistente dei dialoghi e di vari altri testi ad essi connessi.

5. LE NOTE FILOLOGICHE

Prima di chiudere il discorso relativo ai materiali che documentano le letture platoniche del 1823, resta da capire quale rapporto sussista tra le note filologiche e la proposta di De Romanis. La critica leopardiana ha per lo più visto nelle note filologiche un lavoro propedeutico al cantiere della traduzione, finendo così però per valutarle come una mera appendice ad un'opera mai nata. È forse anche per questa ragione che questi scritti non hanno mai ricevuto l'attenzione che meritavano; eppure una loro analisi potrebbe offrire altri materiali utili per comprendere come quelle resistenze e riserve espresse da Leopardi in merito alla filosofia platonica già in alcune riflessioni zibaldoniane del 1821 abbiano inciso nella lettura diretta dei dialoghi. Se è vero che la maggior parte di queste note, come aveva già rilevato Timpanaro, sono «congetture analogistiche, normalizzatrici», ve ne è anche qualcuna in cui la preferenza accordata ad una lezione o ad una versione piuttosto che ad un'altra è motivata con riflessioni di carattere critico-interpretativo. È il caso per esempio della lunga nota a Plat. *Phaedr.* 247c, o di quella quasi successiva di Plat. *Phaedr.* 249c,⁵⁹⁵ relative peraltro a una sezione del *Fedro* sulla quale ci soffermeremo più analiticamente oltre, valutando l'ipotesi che possa essere

⁵⁹⁵ G. LEOPARDI, *Scritti filologici*, p. 508.

considerata uno dei possibili ipotesti dell'*Elogio degli uccelli*. Nella speranza di poter tornare sul significato di alcune di queste note in un contributo specifico, mi limiterò in questa sede ad affrontare una questione a mio avviso preliminare e in merito alla quale è forse possibile suggerire intanto qualche prima ipotesi.

È necessario appurare innanzitutto se quelle note nascano solo ed unicamente come propedeutiche alla traduzione o se invece abbiano una loro individualità, e possano dunque essere considerate come un'entità testuale a parte che probabilmente avrebbe dovuto prendere la forma di uno scritto filologico sul modello degli altri pubblicati a Roma tra '22 e '23, e proprio su una rivista di De Romanis. Il quadro tracciato fin qui induce a propendere per quest'ultima ipotesi che mi pare possa essere sostenuta da due ordini di argomentazioni. *In primis* si consideri che Leopardi, pur leggendo in quello stesso periodo più dialoghi di Platone, forse allo scopo di capire come organizzare la propria traduzione, scrive note filologiche solo su quelli già editi da Ast. Si aggiunga che gli scritti di carattere filologico ai quali Leopardi si dedica durante il primo soggiorno romano, e mi riferisco qui in particolare a quelli pubblicati sulle «Effemeridi letterarie», erano relativi ad edizioni appena stampate o comunque molto recenti qual è, appunto, il caso del Platone di Ast. Pertanto, possiamo forse presupporre che Leopardi stesse raccogliendo il materiale per scrivere una sorta di recensione all'edizione di Lipsia, di cui erano usciti solo i primi volumi. Questo tipo di lavoro ovviamente sarebbe stato utile anche in vista della traduzione ma forse, almeno in un primo momento, era stato pensato per una destinazione editoriale specifica e indipendente dai volumi che avrebbero invece dovuto contenere la traduzione. Nella lettera in cui Giacomo comunicava a Monaldo come sarebbe stata strutturata l'edizione che gli era stata proposta, specificava infatti – lo abbiamo già visto – che «nell'impresa di De Romanis non avrebbe luogo il testo, ma la sola traduzione con note o filosofiche o storiche, ma non filologiche». Le uniche che rimangono nelle carte fiorentine sono, invece, proprio queste ultime. È lecito chiedersi dunque perché Leopardi leggendo il Platone di Ast si dedichi preliminarmente ad un'indagine di tipo filologico-critico pur sapendo che questa non avrebbe trovato spazio nell'impresa editoriale di De Romanis; ed è altrettanto lecito supporre a questo punto che una ragione potrebbe risiedere nella speranza, coltivata forse solo inizialmente da Giacomo, di poter intanto pubblicare un lavoro sui criteri di edizione e di

traduzione utilizzati da Ast. Lo testimonierebbe il modo in cui queste note concregono negli anni successivi. Le aggiunte posteriori segnalerebbero, infatti, un progressivo abbandono di questo ipotetico progetto originario di raccogliere il materiale utile per una recensione e vanno piuttosto in direzione di altre ricerche che Leopardi stava svolgendo sulla lingua greca e su un confronto tra questa e altre lingue moderne oltre che con la latina. Il testo di Platone diviene dunque sempre più uno *specimen* di greco classico al quale riferirsi come ad un modello nonché una testimonianza aurea dello stato di evoluzione a cui era giunta la lingua greca tra V e IV secolo. Le note più antiche, invece, ancora saldamente legate alla prospettiva di chi si propone di tradurre i testi su cui sta lavorando, denotano una spiccata propensione per questioni che riguardano la versione latina di Ast, rispetto alla quale Leopardi più di una volta si trova in disaccordo.

Qualora l'ipotesi prima formulata colga nel segno, resta comunque incerta la forma che Leopardi avrebbe voluto dare a questo lavoro. A tal proposito si può notare, però, che le note in questione sembrano redatte per confluire in articoli o dissertazioni scientifiche sul modello dei tre scritti di argomento filologico pubblicati sulle «Effemeridi letterarie». Sono, infatti, un'ulteriore testimonianza di quella "trasformazione" che Timpanaro nota essere avvenuta proprio in concomitanza del soggiorno a Roma che, a dispetto di quanto emerge dalle lettere di Leopardi ivi scritte, fu la prima concreta occasione di confronto con filologi stranieri. In questa trasformazione, infatti, come nota Timpanaro, deve aver avuto un grande peso «lo scopo contingente di far apprezzare i propri lavori da studiosi stranieri (sensibili soltanto al rigore filologico, non agli ornamenti letterari) e di farsi aiutare da loro a trovare un impiego in Germania»,⁵⁹⁶ speranza della quale Leopardi aveva parlato al fratello Carlo nelle lettere del 22 marzo e del 22 gennaio 1823. Le note a Platone, redatte tutte in latino e in quello «stile volutamente impersonale e stringato»⁵⁹⁷ che contraddistingue anche gli altri scritti filologici posteriori al '23, furono incluse tra gli scritti inviati al Sinner per i quali Leopardi, raccogliendo un suggerimento dell'amico, aveva pensato al titolo di «*Adversaria*» o, alternativamente di «*Spicilegium, opuscula philologica*». ⁵⁹⁸ Ormai

⁵⁹⁶ G. LEOPARDI, *Scritti filologici*, pp. IX e X.

⁵⁹⁷ Ivi, p. X.

⁵⁹⁸ Si tratta di un'indicazione comunicata al Sinner nella lettera del 17 febbraio 1831 (*Epist.*, n. 1594, vol. II, pp. 1772-1775).

disperando di trovare una collocazione editoriale per i suoi scritti filologici in Italia, infatti, Leopardi li aveva ceduti al Sinner, che aveva conosciuto a Firenze nel 1830 e che si era impegnato a pubblicarli. Anche se le note a Platone non furono pubblicate, tuttavia furono inviate dal Sinner al più diretto interessato, a quell'Ast che in più di un caso Leopardi aveva corretto e che non accolse benevolmente le critiche a lui mosse.⁵⁹⁹ Nonostante il giudizio sfavorevole di Ast, ancora a distanza di anni dall'inizio della stesura di quelle note, Leopardi continuava a difenderle con convinzione, come dimostra quanto scrisse al Sinner nella lettera del 21 giugno 1832:

Voi sapete ch'io sono abbastanza imparziale nel dar giudizio de' miei scritti, e però non crederete che sia un puro effetto dell'amor proprio se vi dico che, qualunque sia l'opinione di Ast (il quale è naturale che non trovi molto soddisfacente una critica del suo lavoro), persisto a credere che le mie osservazioni platoniche contengano molto di vero, anzi siano per la più parte vere ed utili all'intelligenza di Platone; e che possano convenientemente aver luogo quasi tutte nel volume di *Miscellanea* che Voi, caro amico, mi promettete di comporre: e Voi solo lo potete.⁶⁰⁰

Il volume di *Miscellanea* a cui fa riferimento Leopardi è, appunto, quello per cui già l'anno prima aveva pensato al titolo di *Adversaria*. Se le note filologiche contengono gli *Adversaria* ad Ast, preparano gli *Adversaria* a Platone che permeano il tessuto delle *Operette morali*, scritte poco dopo aver terminato quel primo consistente lavoro critico-filologico sul testo dei dialoghi e che, in

⁵⁹⁹ Nella lettera del 21 febbraio 1832 Leopardi chiedeva al Sinner: «Vi prego caldamente di scrivere al Sig. Ast ch'io sono molto ammiratore della sua dottrina, e che fo grande stima de' suoi lavori sopra Platone, e particolarmente della sua version latina. Questo è ciò ch'io non ho potuto esprimere in quelle mie poche osservazioncelle critiche scarabocchoate in fretta; ma io mi preparava a dirlo in una introduzione alle medesime, se le avessi mai pubblicate», *Epist.*, n. 1715, vol. II, p. 1883. *L'excusatio non petita* e la professione di umiltà racchiuse in queste dichiarazioni avrebbero dovuto accompagnare nelle intenzioni di Leopardi le sue note a Platone che Sinner prometteva di far arrivare ad Ast. La reazione di quest'ultimo, tuttavia, resta piccata; Ast, com'è noto, non accoglie affatto bene le critiche che Leopardi gli rivolge nelle note critico-filologiche. Quel che importa rilevare inoltre è che questa testimonianza sembra confermare l'ipotesi formulata in queste pagine e cioè che le note a Platone dovevano essere un materiale originariamente destinato ad un articolo critico per il quale Leopardi prevedeva l'introduzione di cui nella lettera appena citata parla al Sinner; una introduzione in cui, da quello che possiamo arguire, si sarebbe espresso anche in merito alla traduzione latina di Ast per approvarla.

⁶⁰⁰ *Epist.*, n. 1763, vol. II, pp. 1928-1929.

qualche modo, si configurano come una continuazione dello stesso ma su un altro piano, un piano critico-filosofico questa volta.

Di questo ci occuperemo però nello specifico negli ultimi due capitoli. Continuiamo ora invece a seguire il percorso delle letture platoniche anche oltre il '24 e cerchiamo di capire come muta il progetto di traduzione via via che Leopardi abbandona l'originaria proposta di De Romanis.

6. IL PROGETTO DI TRADUZIONE ANTOLOGICA DI PLATONE, LE RAGIONI DI UN PROGRESSIVO ABBANDONO

Le lettere del gennaio 1823 sopra riportate, in cui Leopardi ridimensiona l'impegno preso col De Romanis per rassicurare il fratello e soprattutto il padre, sembrano essere una testimonianza della volontà di abbandonare il progetto di traduzione di Platone. E come tali forse sono state lette da quanti hanno voluto confinare l'interesse leopardiano per il filosofo greco al solo 1823: un interesse che sarebbe andato progressivamente spegnendosi e di cui la canzone *Alla sua donna* composta nel settembre di quell'anno sarebbe un ultimo afflato. L'inno di Leopardi alla donna che non si trova, lungi dall'essere un saluto commosso e definitivo alla fascinazione subita per Platone, è piuttosto un passaggio, una soglia che apre al "tuono ironico" delle *Operette morali* e che di quel "tuono ironico" fa già una chiave per rileggere la tradizione lirica petrarchesca e dunque anche platonica. In questa sede, invece, continueremo a seguire il percorso che riguarda il progetto di traduzione di Platone rintracciabile all'interno dell'*Epistolario* anche dopo il 1823; un percorso che a più riprese si interseca con quello di altre traduzioni, quelle che Leopardi avrebbe voluto includere entro un'unica silloge di autori greci morali per cui l'editore Stella, in una lettera del 31 ottobre 1825, avrebbe proposto il titolo di «Collezione di Moralisti greci».⁶⁰¹ Seguire tale traccia consente non solo di entrare nell'ampio e composito cantiere della progettualità leopardiana ma anche di avere notizia di altre traduzioni di Platone che si andavano

⁶⁰¹ *Epist.*, n. 766, vol. I, p. 988. La pista di ricerca qui seguita è quella aperta da F. D'Intino nell'ampia e articolata introduzione che apre la sua edizione critica dei *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827* di G. Leopardi già più volte ricordata.

preparando o realizzando in quegli stessi anni. Se lette in quest'ottica, le pagine che seguono possono considerarsi la prosecuzione di quella storia della ricezione del testo di Platone tra Settecento e primo Ottocento che abbiamo cercato di ripercorrere nel primo capitolo di questo lavoro.

Ripartiamo dunque da quelle lettere del gennaio 1823 in cui l'iniziale entusiasmo mostrato da Giacomo per la proposta di De Romanis sembra essersi repentinamente e definitivamente spento: probabilmente – come si è già detto – le perplessità espresse da Monaldo lo inducono a desistere.

Tuttavia, poco tempo dopo, alle riserve di carattere economico, sulle quali nel '23 aveva posto l'accento Monaldo, e al timore di Giacomo di impegnarsi in un lavoro che avrebbe richiesto lungo tempo e grande dispendio di energie, si aggiunge una malcelata insofferenza per talune caratteristiche del testo platonico, quali le «spinosità dialettiche» e i «sogni fisici», – di cui diremo più analiticamente oltre – che, agli occhi di Leopardi, rendevano i dialoghi poco appetibili da fruire, oltre che da tradurre, per un lettore moderno. Quest'ultima motivazione, che emerge da alcune dichiarazioni disseminate nell'*Epistolario* – ma concentrate in particolare in uno scambio di lettere avvenuto nel 1825 con lo zio Carlo Antici e col Bunsen, relativo all'impiego che Giacomo avrebbe dovuto ottenere presso la Santa Sede – si inserisce in un quadro più ampio di scelte e riflessioni relative all'utilità di tradurre alcuni testi antichi che giunge a piena maturazione proprio nel 1825. Un anno, quest'ultimo, al quale sarà bene dedicare più attenzione di quanto non sia stato fatto finora in relazione alla questione Platone perché fa registrare un ritorno di interesse molto significativo non solo per i dialoghi ma anche per altri testi legati a vario titolo alla tradizione platonica. In quest'ultima sezione sono certamente da inserire i dialoghi spuri letti nel gennaio 1825, a cui si è già fatto cenno nel paragrafo precedente. A rigor di termini, però, più che di 'ritorno' sarebbe forse opportuno parlare di un nuovo incremento di interesse per Platone, dopo la pausa segnata dal '24 in cui, eccezion fatta per il *Fedro*, riletto per la seconda volta nel marzo di quell'anno (forse terza volta, se decidiamo di includere una possibile lettura nel 1815), non si trova alcun'altra presenza platonica o paraplatonica nell'elenco di letture steso in concomitanza con la scrittura delle prime venti *Operette*. È un'assenza significativa, tanto più se si considera che in quello stesso frangente è costante, invece, l'attenzione per Luciano. Tuttavia, soffermarsi troppo su quest'ultimo dato per farne uno dei perni dell'argomentazione a favore del fatto che le *Operette* leopardiane

siano sostanzialmente classificabili come luciane e rischia di indurre a obliare che le radici teoriche di quelle prose sono contenute nello *Zibaldone* e in particolare nell'accelerazione che si percepisce leggendo le moltissime pagine scritte nella seconda metà del 1823, sulle quali una grande influenza filosofica ha esercitato l'attraversamento di Platone compiuto in quell'anno.⁶⁰² Un'influenza questa che, a mio avviso, va sommata al ruolo decisivo che hanno (sugli sviluppi del suo pensiero) alcune conclusioni a cui Leopardi giunge già nell'estate del 1821, svolte proprio a partire da un'ampia disamina di ciò che comporta il sistema delle idee platonico; ma su queste e altre

⁶⁰² Se si eccettuano gli studi di F. D'Intino che valorizzano le letture platoniche del '23 e le strutture platoniche assorbite da Leopardi nel corso della sua formazione (sebbene per lo più in modo mediato) nella comprensione delle strutture profonde che soggiacciono tanto alla composizione dei *Canti* che delle *Operette*, gli studi recenti sembrano ancora del tutto rimuovere l'influenza esercitata dalla filosofia platonica sulla genesi di queste ultime (è il caso per esempio di E. RUSSO, *Ridere del mondo. La lezione di Leopardi*, Bologna, il Mulino, 2017). L'influenza luciana, sviscerata in ogni suo aspetto nella monografia di G. SANGIRARDI, *Il libro dell'esperienza e il libro della sventura. Forme della mitografia filosofica nelle «Operette morali»*, Roma, Bulzoni, 2000, ha avuto maggiore risonanza nella storia della critica leopardiana. Tale attenzione è stata determinata dal fatto che per lungo tempo gli studiosi hanno visto nelle *Operette morali* la concretizzazione di quelle "prosette satiriche" alla maniera di Luciano che Leopardi progettava fin dal 1819. Il fatto poi che, nel periodo di stesura delle prime venti *Operette* e in quello immediatamente precedente, le letture dei dialoghi di Luciano fossero costanti ha indotto la critica a concentrarsi su questo autore come su un modello "intenzionale" dei dialoghi leopardiani. Il progetto delle "prosette" però sfuma progressivamente fino a perdere i suoi connotati originari; cercare le "prosette" nelle *Operette* rischia pertanto di divenire operazione fuorviante quando non scorretta. Il progettare leopardiano era continuamente esposto a mutazioni, adattamenti determinati da esigenze sempre nuove (e di volta in volta contingenti). Con ciò non si vuole affatto sminuire l'importanza di Luciano nella genesi dell'opera leopardiana ma si vorrebbe piuttosto suggerire l'ipotesi che più che di un modello "intenzionale" si tratti un modello "involontario" (uso queste due categorie non convintamente ma per approssimarmi a una interpretazione del ruolo alternativo di Luciano e Platone quali modelli delle *Operette* che necessita ulteriori verifiche). Sappiamo da testimonianze fornite da Leopardi stesso che durante il viaggio a Roma si era portato con sé un volume delle opere di Luciano per mantenersi costantemente allenato con la traduzione dal greco. La frequente lettura di quei testi è determinata dunque *in primis* da questa necessità. Pertanto, data la consuetudine che Leopardi aveva maturato con i testi luciani non si può non pensare a questo autore come ad un modello "involontario", qualifica alla quale se ne possono aggiungere ovviamente molte altre dal momento che questa non appare sufficiente a descrivere l'inegabile tono luciano di alcune *Operette*, le prime in particolare. D'altro canto però il modello Luciano non appare sufficiente ad esaurire la ricerca di modelli di un libro che per dichiarazione del suo stesso autore vuole essere «tutto filosofico e metafisico» e che allo stesso tempo, però, pur potendo vantare molteplici precedenti letterari, si fa quasi fondativo di un 'modo' (se non di un 'genere') di trattare la materia filosofica. Ed è a questo punto che l'individuazione di Platone quale anti-modello "intenzionale" contribuisce a rendere conto e a spiegare alcuni degli elementi ancora controversi del libro leopardiano.

questioni teoriche ricostruibili analizzando lo *Zibaldone* dovremmo soffermarci nel prossimo capitolo. Basti in questa sede notare che Platone rimane una presenza silenziosa e carsica anche in quei frangenti in cui non è possibile percepirla, e in cui l'unico strumento in grado di rilevarla è un sismografo che colga ciò che si muove in profondità e nei meandri del pensiero leopardiano.

Il fatto che le lettere di Giacomo non conservino più alcuna traccia dell'accordo con De Romanis dopo il gennaio 1823 ha indotto a credere che il progetto di traduzione di Platone fosse stato del tutto archiviato una volta conclusasi la parentesi del primo soggiorno romano e che l'interesse per quei testi fosse andato progressivamente estinguendosi man mano che Leopardi procedeva nella lettura dei dialoghi nel corso del '23, anche una volta tornato a Recanati. Un'esplorazione attenta dell'epistolario, però, rivela che alla fine del '24 quel progetto era ancora in piedi. Non si spiegherebbe altrimenti quanto il cugino Melchiorri scrive a Giacomo il 30 dicembre del '24:

Non ho ancora veduto De Romanis, onde non gli ho potuto ancora parlare del tuo progetto sopra Teofrasto. Ora mi sovviene avermi detto Nicolino De Romanis da gran tempo, che volevi fare del Platone d'Astio, poiché sono venuti uno o due volumi. Onde dimmi se ti aggrada di averli.⁶⁰³

Melchiorri sta qui rispondendo alla richiesta che Giacomo gli aveva fatto nella lettera del 22 dicembre 1824 di riferire a De Romanis la sua volontà di tradurre i *Caratteri* di Teofrasto.⁶⁰⁴ Melchiorri specifica che non ha ancora visto l'editore

⁶⁰³ *Epist.*, n. 658, vol. I, p. 838. (Lettera del 30 dicembre 1824). Si noti per inciso che in questo frangente G. Melchiorri nomina esplicitamente Nicolino De Romanis e non il fratello Filippo che, invece, Giacomo aveva indicato nelle lettere del gennaio 1823 come l'estensore della proposta.

⁶⁰⁴ È la lettera scritta da Giacomo al cugino Melchiorri il 22 dicembre del 1824. Vale la pena riportarne uno stralcio dal momento che in questa lettera Giacomo enumera una serie di ragioni che sembrano condurlo in direzione dei *Caratteri* di Teofrasto e, forse, a preferire la traduzione di quest'opera rispetto ai dialoghi di Platone: «Mi è venuto in mente di proporre a De Romanis se gli paresse opportuno di fare un'edizioncina elegante dei *Caratteri* di Teofrasto tradotti dal greco in puro e buono italiano. Il libro è affatto del gusto del tempo presente, è sconosciuto, si può dire, alla lingua italiana, la quale non ne ha, ch'io sappia, altra traduzione che quella sciocchissima di Costantini, fatta non dal greco, non dal latino, ma dal francese, e un'altra non meno insulsa fatta nel 600, in lingua di quel secolo, e con intelligenza di greco propria di quei traduttori d'allora. A me questa impresa parrebbe molto opportuna. Se così pare anche a lui, io mi metterò a tradurre quella operetta e gli manderò presto la traduzione; ma bisogna che egli mi mandi subito un esemplare greco o greco-latino dell'ultima edizione

e che, pertanto, non può dargli ancora nessuna risposta riguardo a ciò; ricorda però solo ora che proprio De Romanis aveva chiesto notizie sulla risoluzione presa da Giacomo in relazione alla proposta di tradurre Platone. Nel caso in cui Giacomo fosse stato intenzionato a dare seguito al progetto, De Romanis avrebbe provveduto ad inviare gli altri volumi dell'edizione di Ast che nel frattempo erano stati stampati.⁶⁰⁵ Questo sembra si possa ricavare dallo stralcio di lettera appena riportato, che si configura dunque come una testimonianza del fatto che Giacomo, mentre con Monaldo aveva mostrato un intiepidimento se non addirittura un raffreddamento del suo entusiasmo rispetto alla proposta ricevuta da De Romanis, non altrettanto freddo doveva essersi mostrato con l'editore, al quale probabilmente non aveva mai comunicato un netto rifiuto.⁶⁰⁶

A dimostrazione di ciò conviene considerare un altro indizio offerto dall'*Epistolario*. Una lettera del marzo 1829, scritta da Monaldo (che in quel frangente si trova a Roma), destinata al figlio, testimonia che, ancora a distanza di anni, De Romanis vorrebbe inviare a Giacomo gli altri volumi dell'edizione Ast nel frattempo stampati a Lipsia. In particolare lo stampatore romano vorrebbe sapere, per tramite di Monaldo, se Giacomo desidera avere i «Tomi 6, 7, 8» del Platone di Ast e se vorrà poi ricevere anche gli altri tomi che seguiranno.⁶⁰⁷ Pur non conoscendo la risposta di Giacomo rispetto a questa

dei Caratteri, che si possa avere costì. Fategli, se credete, questa proposizione per parte mia» *Epist.*, n. 657, vol. I, pp. 836-837. Le ragioni qui addotte sono almeno in parte le stesse menzionate nel *Discorso* che precede la traduzione dell'Orazione di Gemisto Pletone in onore dell'imperatrice Elena Paleologina che Leopardi pubblica su «Il Nuovo Ricoglitore» nel 1827. Alcune di queste ragioni tuttavia potrebbero essere utili anche per giustificare una traduzione di Platone: anche Platone infatti non aveva avuto una traduzione recente e l'unico volgarizzamento completo risaliva, proprio come quello di Teofrasto, ai primi del seicento. Le ragioni che inducono a preferire la traduzione di Teofrasto e Pletone a quella di Platone devono dunque essere anche altre, oltre a quelle esplicitamente dichiarate da Leopardi.

⁶⁰⁵ Dal momento che Leopardi aveva già con sé i primi quattro volumi dell'edizione Ast, è possibile che quelli che De Romanis vorrebbe ora inviargli siano il V, stampato nel 1822 e contenente gli ultimi due libri della *Repubblica*, il *Timeo* e il *Crizia*, il VI contenente i libri I-VI delle *Leggi*, stampato nel 1823; più difficilmente potrebbe trattarsi del VII contenente i libri VII-XII delle *Leggi* poichè era stato stampato proprio nel 1824.

⁶⁰⁶ Nella risposta alla suddetta lettera del Melchiorri, tuttavia, Giacomo non fornisce alcuna risposta in merito alla richiesta di De Romanis mentre mostra di essere interessato al solo Teofrasto (cfr. la lettera di Giacomo a Giuseppe Melchiorri datata 8 gennaio 1825, *Epist.*, n. 659, vol. I, pp. 839-840).

⁶⁰⁷ «De Romanis mi fece dire se volevate gli ultimi tomi del Platone che gli restavano inutili avendovi dati i primi. Io, ritenendo che que' primi ve li avesse donati, risposi subito che avreste pigliato anche gli altri, ma jeri sera scivolai giù per le nuvole intendendo che voleva

specifica richiesta, sappiamo tuttavia che nel frattempo il progetto di traduzione di Platone era molto mutato e che, a questa altezza cronologica, era passato ormai in subordine; inoltre, il Catalogo della Biblioteca registra la presenza dei soli primi quattro volumi di Ast.⁶⁰⁸ Tutto lascia intendere, dunque, che Leopardi abbia rifiutato l'offerta, quantomeno quella di ricevere i nuovi tomi; non possiamo sapere, invece, se Leopardi comunicò ufficialmente a De Romanis il suo rifiuto a procedere; quel che è certo è che la traduzione progettata a Roma non fu mai realizzata.

Ora, però, torniamo lì dove eravamo rimasti, ovvero allo scambio epistolare col cugino Melchiorri della fine del 1824, quando Giacomo sembra già essere coinvolto e attratto più da traduzioni di altri autori greci che non di Platone. *In primis* il Teofrasto di cui parla a Melchiorri che, però in questa fase è ancora solo un'idea irrealizzabile a causa dell'assenza di un'edizione aggiornata nella Biblioteca di casa, strumento indispensabile per condurre il lavoro di traduzione. Le difficoltà di trovare un esemplare dei *Caratteri* a Roma (di cui è proprio il cugino a informarlo),⁶⁰⁹ fanno desistere Leopardi dal tradurre il filosofo peripatetico, che già da tempo era divenuto una sorta di proprio doppio antico. Anche in questo caso, però, come accade per Platone, il progetto non viene del tutto abbandonato ma solo momentaneamente archiviato; appena Leopardi riesce a procurarsi una recente edizione del testo, trovata probabilmente durante il soggiorno a Bologna, dà avvio al volgarizzamento dei *Caratteri* che, tuttavia, non sarà mai portato a

essere pagato di tutti. Di più egli ha qui li Tomi 6, 7, 8, e crede che voi abbiate li primi cinque, e a me pare che ne abbiate due soli o tre al più. Di questi otto tomi vuole 14 scudi, e poi dovranno uscirne forse altrettanti che volentieri egli baratterebbe con altrettanti colonnati. Io dunque gli feci subito sapere che non ci eravamo intesi, e che essendoci oramai bene spiegati voi gli rimandereste li due o trè tomi ricevuti, e tutto rimarebbe in pace. Se ho detto bene come spero, ditemi quanti tomi ne avete, e alla prima occasione mandateli qua.» *Epist.*, n. 1443, vol. II, p. 1639. I tomi di cui si parla in questa lettera contengono rispettivamente il VI i libri I-VI delle Leggi (1823); il VII i libri VII-XII del medesimo dialogo (1824); l'VIII contiene invece i seguenti dialoghi: *Epinomide*, *Eutifrone*, *Apologia di Socrate*, *Critone*, *Alcibiade primo* e *Alcibiade secondo*, *Ipparco*, *Amanti rivali*, *Teage*, *Carmide*, *Lachete* e *Liside*. Molti di questi dialoghi Leopardi li lesse comunque pur non avendoli a disposizione in questa edizione.

⁶⁰⁸ Che si tratti dei primi quattro volumi è possibile arguirlo dalle testimonianze e dagli indizi che stiamo analizzando.

⁶⁰⁹ Si vedano *Epist.* n. 660, n. 662, n. 664, vol. I.

compimento.⁶¹⁰ Oltre a Teofrasto, già alla fine del '24, subito dopo aver concluso la stesura delle prime venti *Operette morali*, si accinge a tradurre quattro testi di Isocrate che, significativamente, identificherà con il medesimo titolo (*Operette morali*) scelto per le prose appena composte. Ne dà notizia allo zio Carlo Antici già in una lettera del 15 gennaio 1825: «Io vengo presentemente ingannando il tempo e la noia con una traduzione di *operette morali* scelte da autori greci de più classici».⁶¹¹ Il fatto che non specifichi l'autore a cui si sta dedicando in quel preciso frangente «fa pensare che egli non intendesse limitarsi al solo Isocrate».⁶¹² E, infatti, per dare seguito alla richiesta di Antici che vorrebbe sapere con più precisione quali siano «gli opuscoli morali» di cui parla il nipote,⁶¹³ Giacomo specifica che si tratta di Isocrate ma aggiunge che ha in programma di dedicarsi alla traduzione di vari altri autori greci tra i quali ricompare anche Platone:

gli opuscoli morali da me tradotti un mese addietro, son le tre parenesi, ossia Ragionamenti morali d'Isocrate, l'uno a Demonico, l'altro a Nicocle, il terzo intitolato il Nicocle. Mia intenzione era di tradurre in seguito il Gerone di Senofonte; il *Gorgia di Platone*, che mi pare uno dei Dialoghi più belli di questo scrittore, e più pieni di eloquenza morale; l'Orazione Areopagitica dello stesso Isocrate; i Caratteri di Teofrasto; e forse qualcuno de' Dialoghi d'Eschine Socratico. Tutte le quali operette non hanno ancora traduzioni italiane, se non antiche pessime di lingua e di stile, e peggiori ancora per i controsensi continui e la mala intelligenza dell'originale. Finalmente io voleva dare, o insieme con questi opuscoli, o in un tomo a parte, i *Pensieri di Platone*, che io avrei raccolti e scelti e tradotti, opera simile a quella dei *Pensieri di Cicerone dell'Olivet*, ma che avrebbe dovuto essere un poco più ampia, e contenere tutto il bello e l'eloquente di Platone, sceverato da quella sua eterna dialettica, che ai tempi nostri è insoffribile e da' suoi sogni fisici, che riuscirebbero parimenti noiosi ai più dei lettori moderni, massimamente per la loro oscurità.⁶¹⁴ [c.vo mio]

⁶¹⁰ Per una ricostruzione della vicenda e una datazione della traduzione si veda F. D'INTINO, *Introduzione (Quattro frammenti per i 'Moralisti greci')*, in *Volgarizzamenti*, pp. 178-180, per il testo pp. 355-356.

⁶¹¹ *Epist.*, n. 662, vol. I, p. 842.

⁶¹² F. D'INTINO, *Introduzione*, in *Volgarizzamenti in Prosa (1822-1827)*, p. 92.

⁶¹³ Cfr. Lettera dello zio Carlo Antici del 26 febbraio 1825 di cui quella del 5 marzo di Giacomo prima citata è la risposta. In questa lettera della fine di febbraio Carlo riferiva al nipote: «È poi ansioso il Ministro di sapere quali sono gli opuscoli morali, che traducete dal greco, come già mi scrivevate, giacchè spera ancor'Egli che questo sia un bel principio dei vostri maggiori, ed utili lavori per l'umanità», *Epist.*, n. 672, vol. I, p. 858.

⁶¹⁴ *Epist.*, n. 675, vol. I, p. 863 (lettera del 5 marzo 1825).

Il passo qui riportato, un ampio stralcio della lettera del 5 marzo 1825 che Giacomo invia allo zio Carlo Antici, è, forse, la testimonianza più significativa per comprendere come fosse mutato il progetto di traduzione leopardiano dell'opera platonica, a fronte di una lettura e di una conoscenza ormai piuttosto ampia del *corpus* dei dialoghi attribuiti al filosofo antico.

Qui Leopardi include Platone in una sua lista di autori da tradurre, rispondendo dunque ad un proprio criterio editoriale e non accogliendo proposte e suggerimenti venuti da altri. Sebbene sia opportuno tenere nel debito conto che la menzione di Platone nel contesto della lettera appena citata avrebbe potuto funzionare da *captatio benevolentiae* nei confronti del destinatario e, sebbene sia doveroso valutare finanche l'ipotesi che si tratti di un voluto omaggio allo zio Antici che da tempo tentava di convincere il nipote a dedicarsi a Platone, le dichiarazioni di Leopardi non lasciano spazio a dubbi rispetto al fatto che includere Platone tra gli autori morali da tradurre sia una sua propria volontà. Lo rivela soprattutto la scelta del *Gorgia* quale unico testo da includere nella silloge in traduzione integrale e non antologica. Nella lettera si giustifica la predilezione per questo dialogo sostenendo che è uno dei «più belli» di Platone e «più pieni di eloquenza morale». Il valore antifrastico di questa espressione, che apparentemente sembra fare il verso ai costanti richiami dello zio (a dedicarsi a testi antichi pieni di eloquenza che siano in grado di ripristinare la morale), diviene comprensibile solo se letto in controtela rispetto a quanto scritto da Giacomo, a margine di una lettura del *Gorgia* avvenuta nel febbraio del 1823, in una pagina zibaldoniana. Dopo aver riportato una breve citazione in greco (corrispondente a Plat. *Gorg.* 484c secondo l'ed. Stephanus) e nel latino di Ast e, dopo aver richiamato un'ampia sezione del dialogo, «dalla p. 352 alla p. 362» (corrispondente a Plat. *Gorg.* 482a-486d), Leopardi annotava: «Tutta la vituperazione della filosofia che Platone [...] mette in bocca di Callicle, [...] è degna d'esser veduta»; e subito aggiungeva «V'è anche insegnata (sebben Platone lo fa per poi negarla e confutarla) la vera legge naturale, che ciascun uomo o vivente faccia tutto per se, e il più forte sovrasti il più debole, e si goda quel di costui» (*Zib.* 2672). Nessuno, neppure lo zio Antici avrebbe potuto mettere in dubbio che il dialogo scelto da Giacomo quale *specimen* dell'«eloquenza morale» di Platone, non fosse adatto allo scopo e dunque perfettamente in linea con il proposito di raccogliere «opuscoli morali» di autori classici; la riflessione di *Zib.* 2672, però,

dimostra chiaramente che il modello di «eloquenza morale» preferito da Leopardi è quello rappresentato da Callicle e non da Socrate, mentre non è difficile presumere che lo zio Carlo avrebbe potuto e dovuto comprendere esattamente l'opposto dalla dichiarazione contenuta nella lettera a lui destinata. Ed effettivamente così accade: lo zio Carlo legge le dichiarazioni di Giacomo dalla sua prospettiva, del tutto ignaro del duplice senso che celano e che non sarebbe possibile ricostruire senza il riscontro offerto dallo *Zibaldone*. Evidentemente entusiasta del fatto che il nipote finalmente voglia dedicarsi a Platone, Antici, nella sua lettera di risposta, rimuove tutti gli altri autori menzionati da Giacomo, per concentrarsi sul solo che desta il suo interesse:

Ricuperato, che avrete le vostre forze fisiche, niente di più utile, e lodevole potreste intraprendere, che di eseguire il vostro piano sulle opere di Platone, del che anche il Cav. Reinhold si mostra sollecito.⁶¹⁵ Difatti quella filosofia spira un'aura celeste, mentre la moderna è tutta un'esalazione di palude. E sarà un servizio importante, che renderete all'Italia donandole con lo spirito di Platone, benanche gli altri opuscoli morali che mi accennate.⁶¹⁶

Antici non ha nulla da ridire sulla proposta di traduzione antologica di Platone. Giacomo evidentemente ha saputo ben interpretare i *desiderata* dello

⁶¹⁵ Il cav. Reinhold al quale qui si fa riferimento è il ministro d'Olanda a Roma; nominato anche nelle lettere precedenti da Antici, aveva seguito da vicino tutta la vicenda delle traduzioni dal greco a cui Giacomo si stava dedicando e aveva approvato e sostenuto il progetto in merito al quale lo zio Carlo lo teneva costantemente informato. Lo testimonia, per esempio la lettera di Carlo Antici del 26 febbraio 1825 di cui quella del 5 marzo di Giacomo prima citata è la risposta. In questa lettera della fine di febbraio Carlo riferiva al nipote: «È poi ansioso il Ministro di sapere quali sono gli opuscoli morali, che traducete dal greco, come già mi scrivevate, giacchè spera ancor'Egli che questo sia un bel principio dei vostri maggiori, ed utili lavori per l'umanità», *Epist.*, n. 672, vol. I, p. 858. A testimoniare che Reinhold tra tutte le traduzioni promesse da Leopardi fosse particolarmente sollecito verso quella platonica, si veda la lettera che il ministro aveva scritto a Giacomo il 28 giugno 1823: «Benche [sic] non me ne dica niente, mi figuro che sarà involto di bel nuovo ne' suoi studj, di cui spero che il mondo letterario raccorrà un giorno i frutti. Auguro che non abbia perduto intieramente di vista il Principe de' Filosofi, il quale è ben degno di tutte le sue cure, le quali non potrebbero non essere apprezzate da tutti quei che di qua delle Alpi hanno fior di senno ed amore del bello. La versione del francese Cousin pare che vada innanzi. Per quella impresa, o sia per qualunque altra, le raccomando col Sig. Niebuhr lo studio della lingua tedesca.» *Epist.*, n. 571, vol. I, pp. 727-728. Su Johann Gotthold Reinhold (1771-1838) e sui suoi rapporti con Leopardi si veda G. LEOPARDI, *Lettere agli amici di Toscana*, a cura di William Spaggiari, Milano, Mursia, 1990 e la scheda di F. PIERI, *Johann Gotthold Reinhold (1771-1838)*, in *Leopardi a Roma*.

⁶¹⁶ *Epist.*, n. 682, vol. I, p. 875.

zio, *in primis* specificando che il criterio che lo orienterà nella scelta sarà «l'eloquenza morale». Aggiunge poi che nella selezione di *Pensieri* che si propone di realizzare prenderà a modello l'edizione dei *Pensieri* di Cicerone scelti e tradotti da Olivet, ovvero un'edizione antologica di un altro autore antico pensata da un abate gesuita e nata come sussidio all'educazione scolastica, dunque quanto di meno rischioso si possa immaginare, quasi a voler offrire un immediato antidoto alla scelta del *Gorgia* e alle reali intenzioni che l'hanno determinata.⁶¹⁷ Infine, usando un formulario che, a dire il vero, risulta piuttosto generico (e che, forse, è volutamente tale) ma che certamente avrebbe incontrato le aspettative dello zio, Giacomo ripete che vorrebbe

⁶¹⁷ *Pensées de Ciceron traduites Pour servir à l'éducation de la Jeunesse par Mr. l'Abbé d'Olivet*, Paris, Coignard et Guérin, 1744. Questa scelta di pensieri ciceroniani fu tradotta in seguito da Andrea Mustoxidi per uno dei volumi (il n. 56) che componevano la Biblioteca scelta di opere greche e latine tradotte in lingua italiana stampata a Milano, *Sentenze di M. Tullio Cicerone scelte dall'Ab. Giuseppe Olivet per uso dei francesi e dal cavaliere Andre Mustoxidi adattate per uso delle pubbliche scuole d'Italia col testo a fronte*, Milano, per Giovanni Silvestri, 1843. Risulta particolarmente interessante, soprattutto se confrontato con alcune delle dichiarazioni premesse da Leopardi alle sue traduzioni dei moralisti greci, quanto dichiarato da Mustoxidi nella Prefazione che apre il volume delle sentenze di Cicerone: «la lettura del presente libro, che a buon diritto si può considerare il manuale della filosofia e di una filosofia affabile, consolante, socratica, è atta non solo ad invigorire l'animo nell'esercizio della virtù; ma a rendere altresì più puro ed eletto il gusto degli studiosi, e più agevole ad essi l'intelligenza dell'idioma latino», p. VI. Tale dichiarazione conferma che l'ideale sotteso a queste raccolte, spesso antologiche, di classici realizzate tra settecento e ottocento, era quello di fornire un modello rassicurante in cui la linea socratica non coincide mai con la "dialettica" platonica ma, piuttosto, con quello che (in modo forse improprio) potremmo definire "ottimismo" socratico, una forma di morale praticabile, identificabile tramite precetti. Un tale 'riuso' del mondo antico presuppone un'idea di classicità come ideale stabile e di riferimento, come modello al quale rivolgersi per fuggire dal presente interpretato, al contrario, come destabilizzante. Anche in questo senso Leopardi si differenziò da tutti i suoi contemporanei individuando nell'antico quelle zone d'ombra che le raffigurazioni coeve sembravano escludere del tutto. È bene però distinguere le operazioni compiute: la collana dei *Moralisti greci* mi pare vada nella stessa direzione di riappropriazione del mondo classico percorsa dai suoi contemporanei (farebbe eccezione però la *Comparazione*). I testi scelti per i *Moralisti* e quelli che Leopardi avrebbe voluto includervi sembrano proporre una morale rassicurante, non distante da quella che Mustoxidi vede incarnata dai *Pensieri di Cicerone* che è chiamato a tradurre. In direzione opposta si muovono invece le *Operette*: innanzitutto per la scelta della forma dialogica (andrebbe considerata la differenza abissale registrabile su questo punto tra *Operette* e *Pensieri*); l'immediata conseguenza di tale scelta è la destabilizzazione generata nel lettore dal confronto con un duplice punto di vista. Se essere moralista significa, come dice Macchia nella sua Introduzione ai *Moralisti classici*, essere «massacratore di miti» (G. MACCHIA, *I Moralisti classici*, Milano, Adelphi, 1988, p. 18), allora dovremmo giungere alla conclusione paradossale che Leopardi è più 'moralista' quando scrive le *Operette* che non quando progetta la «Collezione dei Moralisti greci».

includere nel suo volume di *Pensieri* «tutto il bello e l'eloquente di Platone». Non offre dunque dettagli specifici in relazione alla selezione che intende operare ma si mantiene sul vago facendo riferimento a quello che probabilmente era ormai diventato un *topos* della ricezione di Platone, ovvero il rifiuto della «dialettica» che Leopardi definisce «insoffribile» per i moderni. Possiamo solo presumere che con questo termine si intendesse, in modo forse troppo impreciso per un attuale lettore di Platone (che assocerebbe il termine dialettica al metodo diairetico), quel continuo interrogare socratico che era divenuto oggetto dell'ironia leopardiana in una delle *Operette* composte nel '24, i *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*.⁶¹⁸ Se così fosse Leopardi utilizzerebbe il lemma "dialettica" per riferirsi al διαλέγεσθαι socratico più che al metodo utilizzato nel *Sofista* e che, procedendo per il doppio movimento di συναγωγή e διαίρεσις, permette di realizzare la caccia al sofista.⁶¹⁹ Su questo punto di capitale importanza per comprendere come Leopardi risponda a Platone nelle *Operette morali* si tornerà in altra sede. Ancor più difficile risulta comprendere cosa Leopardi voglia intendere con l'espressione «sogni fisici», quelli che dichiara di voler escludere in quanto «riuscirebbero parimenti noiosi ai più dei lettori moderni, massimamente per la loro oscurità». Timpanaro non ha dubbi a identificare i «sogni fisici» di cui parla Leopardi nella lettera ad Antichi con «quei miti in cui hanno ampio sviluppo escogitazioni cosmologiche (come quelli della *Repubblica*, del *Fedone*, del *Timeo*, del *Crizia*)». ⁶²⁰ La mancanza di ulteriori dettagli non consentirebbe di avanzare ulteriori ipotesi; tuttavia, si può quanto meno riflettere sul fatto che l'espressione usata da Leopardi è sottilmente ossimorica. L'accostamento di "fisici" alla parola "sogni" è alquanto insolita, soprattutto se si considera il significato che Leopardi sembra attribuire al lemma "sogno" quando lo associa al sistema o alla filosofia di Platone.

⁶¹⁸ S. TIMPANARO, *Classicismo e illuminismo*, p. 174. Il personaggio di Ottonieri è presentato nell'operetta come un socratico, salvo specificare che non frequentava come Socrate le botteghe della città di Atene e «né anche ragionava, al modo di Socrate, interrogando e argomentando di continuo; perché diceva che, quantunque i moderni sieno più pazienti degli antichi, non si troverebbe oggi chi sopportasse di rispondere a un migliaio di domande continuate, e di ascoltare un centinaio di conclusioni». OM, pp. 257-258.

⁶¹⁹ Si veda almeno F. FRONTEROTTA, *Introduzione*, in PLATONE, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Milano, Bur, 2007, in particolare pp. 36 sgg. al quale rimando anche per ulteriore bibliografia.

⁶²⁰ S. TIMPANARO, *Classicismo e illuminismo*, p. 174.

In *Zib.* 154, discutendo di un passo dell'*Essai sur le Goût* di Montesquieu, scrive «Era un sogno di Platone che le idee delle cose esistessero innanzi a queste, in maniera che queste non potessero esistere altrimenti» e poi, di nuovo, in *Zib.* 1622 definisce «sogno di Platone» la dottrina per cui «le idee e gli archetipi delle cose» sarebbero «fuori di Dio, e indipendenti da esso». Sogno è, dunque, il sistema metafisico platonico, tanto che – rileva Leopardi in un altro passo dello *Zibaldone* – «favola» è il termine con cui «Platone chiamava il suo sistema delle idee» (*Zib.* 2709).⁶²¹ Se dunque «sogno», come si desume dai contesti appena riportati, indica in riferimento a Platone la teoria delle idee, risulta piuttosto problematica l'associazione all'ambito "fisico" che, in un sistema dualistico quale quello platonico, occupa esattamente l'estremo opposto rispetto a quello metafisico rappresentato dalle idee. Un modo per ricomporre la contraddizione sottesa all'espressione leopardiana sarebbe ipotizzare che il termine «sogni» usato nella lettera avrebbe il significato di "apparenze" e non si riferisca dunque al sistema delle idee come accade nello *Zibaldone* quando il lemma è associato a Platone. In altre parole Leopardi starebbe qui indicando semplicemente e propriamente ciò che appare e che ha, appunto, la consistenza del sogno e che, nell'ottica dualistica del sistema platonico, coinciderebbe con il mondo fenomenico; a quest'ultimo si riferirebbe anche l'aggettivo «fisici» che servirebbe dunque a specificare che le apparenze a cui si sta riferendo Leopardi sono quelle che Platone collocherebbe nel mondo fisico. Se così fosse l'espressione di Leopardi più che ossimorica risulterebbe forse tautologica: potremmo pensare che Leopardi stia qui alludendo al fatto che per Platone il mondo fisico, fenomenico, avrebbe la medesima consistenza del sogno, dell'apparenza fugace e ingannevole. Si comprenderebbe così anche perché Leopardi ritenga che i «sogni fisici» di Platone possano risultare oscuri per un moderno. La filosofia moderna, infatti, o meglio – cercando di restringere il campo per tentare di essere più specifici – quei filosofi come Locke, a cui Leopardi riconosce il merito di aver dimostrate insussistenti le idee di Platone, con il loro empirismo hanno ribaltato la gerarchia stabilita da

⁶²¹ In quest'ultimo caso probabilmente Leopardi sta traducendo con "favola" il termine $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$, tuttavia, risulta difficile pensare che Platone abbia definito $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ il suo sistema delle idee, è più probabile che Leopardi abbia trovato una simile informazione in qualche fonte indiretta. Forse, ma si tratta di una pura suggestione, si potrebbe credere che questa associazione tra sistema delle idee e $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$, fatta risalire a Platone stesso, discenda da una particolare interpretazione, cristallizzatasi in una lunga tradizione esegetica, dell'espressione $\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ utilizzata da Platone nel *Timeo*.

Platone definendo i fenomeni non più in termini di mere apparenze.⁶²² In altre parole, riferendo l'espressione «sogni fisici» a Platone, Leopardi starebbe guardando al sistema del filosofo antico dall'ottica dell'empirista o del sensista, ovvero dalla medesima prospettiva adottata in varie pagine dello *Zibaldone* in riferimento alla dottrina delle idee.⁶²³ E non è neppure necessario supporre che potesse conoscere passi quali Plat. *Tim.* 52 a-b per spiegare la genesi dell'espressione in questione che, più probabilmente, proprio come accade anche per la connotazione negativa attribuita alla dialettica, è il precipitato di una vulgata (filosofica) che doveva essere piuttosto diffusa all'epoca e familiare a Leopardi, (era anzi quella per cui Leopardi più simpatizzava).⁶²⁴ Se così fosse – ma quella appena proposta non può che rimanere una mera ipotesi – Giacomo avrebbe usato nuovamente un'espressione antifrastica che Antici non avrebbe potuto cogliere.⁶²⁵ Lo zio Carlo, infatti, invita il nipote a usare la filosofia di Platone come un antidoto, l'unico valido, contro la filosofia moderna. Un aspetto questo che si accentua nel momento in cui il suggerimento di tradurre Platone, che fino al marzo 1825

⁶²² Non è questo il luogo per ripercorrere anche solo brevemente simili questioni che richiederebbero una trattazione specifica. È bene, tuttavia, sottolineare che si è qui riportata l'interpretazione che avrebbe potuto sviluppare Leopardi sulla base delle interpretazioni a lui note del sistema di Platone. Su alcune di queste, quali per esempio l'identificazione del sistema delle idee di Platone con l'innatismo, dovremmo discutere nel capitolo dedicato ai percorsi platonici rinvenibili nello *Zibaldone*.

⁶²³ È evidente che una tale interpretazione del sistema platonico è possibile solo ammettendo che a questa sia sottesa una rilettura dello stesso nei termini propri della filosofia moderna più che di quella antica, cioè nei termini di una separazione tra mondo fenomenico e mondo noumenico più che tra mondo dei sensibili e mondo delle idee.

⁶²⁴ L'espressione sembrerebbe provenire da un côté sensista: la polemica contro i *rêves* di Platone si trova, per esempio, in Cabanis come si dirà più precisamente nel capitolo sullo *Zibaldone*.

⁶²⁵ Portando fino alle estreme conseguenze il discorso fin qui svolto, saremmo portati a pensare che anche in questo caso e non solo nel caso della lettera al Bunsen, Leopardi sia stato 'insincero'. L'insincerità, tuttavia, non appare la definizione più esatta per qualificare le dichiarazioni di Leopardi relative a Platone espresse negli scambi epistolari con lo zio e col Bunsen. Mi pare si tratti piuttosto di un parlare cifrato, volutamente antifrastico e velato, un dissimulare come quello messo in atto da Ottonieri o da altri personaggi autobiografici delle *Operette*. Leopardi, cioè, rispetto a Platone si esprime in termini che non sono estranei ad una tradizione consolidata e nella quale anche la rivalutazione propugnata da Antici non avrebbe fatto difficoltà ad inserirsi; la vaghezza delle espressioni utilizzate gli permette però di non dover chiarire la sua reale posizione; posizione che non si potrebbe ricostruire con chiarezza senza l'ausilio dello *Zibaldone*.

aveva avuto il tono dell'invito, qualche mese più tardi, diviene un severo ammonimento.

Il 21 luglio 1825 Carlo Antici intima nuovamente al nipote di occuparsi di Platone ma questa volta si tratta di una proposta di grande importanza; lo zio prega pertanto il nipote di prestare «la più attenta ponderazione» al contenuto della lettera che gli sta scrivendo «poiché – aggiunge Carlo rivolgendosi a Giacomo con tono quasi melodrammatico – si tratta di cosa da cui dipende il destino della vostra vita».⁶²⁶ Nel seguito della lettera, infatti, Antici riassume i passaggi di un'operazione combinata da lui stesso e dal Bunsen, per far in modo che Giacomo ottenga un incarico presso la Santa Sede. Il Segretario di Stato del Vaticano al quale Bunsen si era rivolto, aveva promesso che avrebbe parlato direttamente col Papa della questione. Prometteva altresì di impegnarsi per Leopardi a patto che questi avesse intrapreso «qualche lavoro scientifico o letterario negl'interessi della sana Filosofia e della Religione».⁶²⁷ È a questo punto che rientra in gioco Platone: Antici approfitta del fatto che era stato lo stesso Giacomo a proporsi di tradurre il filosofo antico per indurlo a dichiarare questa sua intenzione anche al Segretario di Stato vaticano:

per farla breve vi dico, che dopo vari discorsi convenimmo, che voi dovete scrivere subito al Sig. De Bunsen una lettera ostensibile, ch'Egli consegnerà al Segr. di Stato da cui verrà sottomessa al Papa. Spiegate in quella lettera una soave eloquenza, parlate con effusione di cuore, e mostratevi zelatore dei buoni principj non che avverso a quello spirito regnante d'incredulità, che in tante guise prostituisce le scienze, e le lettere a danno della Religione, e della di lei Divina morale, unico mezzo di ricondurre le nazioni sul vero sentire, e la pace tra gli uomini. Dite (ditelo assolutamente) che voi conoscendo quanto vi è in oggi bisogno di combattere le detestabili massime della falsa filosofia colle sublimi della vera avevate da qualche tempo ideato di fare conoscere all'Italia tutto il meglio delle opere di Platone (quello tra i filosofi Greci che più di ogni altro combatte il vile materialismo, e del quale gli stessi SS. Padri si sono prevalsi nelle loro opere immortali). Ma che, abbattuto di spirito, confinato in Recanati, impedito dalle angustie economiche del vostro buon Padre di recarvi nella Capitale ove solo potete trovare quanto occorre all'impresa, avevate perduto il coraggio di porvi mano.⁶²⁸

⁶²⁶ *Epist.*, n. 704, vol. I, p. 903.

⁶²⁷ *Epist.*, n. 704, vol. I, p. 903.

⁶²⁸ Ivi, pp. 903-904, è la lettera di Carlo Antici a Giacomo del 21 luglio 1825.

Si specifica ora chiaramente quale fosse la filosofia moderna che Antici intendeva combattere servendosi delle armi offerte dalla speculazione platonica, «il vile materialismo»; ed è indicato finanche il percorso da compiere per realizzare l'auspicata riappropriazione di Platone: seguire l'esempio dei padri della Chiesa. Di tutti i progetti di traduzione vagheggiati da Giacomo, quello che riguarda Platone viene considerato da Antici il più adatto a ripristinare la «Divina morale» e a risarcire la «Religione» dei danni subiti a causa di «quello spirito regnante d'incredulità, che in tante guise prostituisce le scienze, e le lettere». Il Platone di cui parla Antici, un filosofo assoldato per una crociata da compiere contro il materialismo e lo scetticismo imperanti, diviene dunque l'autore antico più indicato per compiere «quel lavoro scientifico o letterario negl'interessi della sana Filosofia e della Religione» richiesto a Giacomo in cambio di un incarico ben retribuito in Vaticano. È difficile immaginare qualcosa di più lontano e contrario agli sviluppi raggiunti nel frattempo dalla riflessione filosofica leopardiana, che di lì a poco sarebbe precipitata verso gli esiti più estremi con il *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*. Composto nell'autunno di quello stesso 1825, il *Frammento* sanciva l'iscrizione del pensiero leopardiano entro quella tradizione materialistica che Antici intendeva combattere. Il ricorso a Stratone, che in alcuni filoni della filosofia sei e settecentesca (intercettati da Leopardi per tramite di Bayle) aveva goduto di notevole fortuna, trasferendo la paternità di uno dei risultati più radicali delle *Operette* su una controfigura, consentiva a Leopardi di schierarsi liberamente contro il creazionismo e il finalismo per giustificare i quali, dopo gli assalti settecenteschi, il cattolicesimo cercava ora in Platone un baluardo.

Lo zio Carlo rimane, però, quasi del tutto ignaro rispetto a questo evolversi del pensiero del nipote in una direzione opposta rispetto a quella verso la quale lui avrebbe voluto indirizzarlo e, in quella stessa lettera del 21 luglio 1825 che stavamo analizzando, dopo aver detto a Giacomo cosa scrivere, indica dettagliatamente anche come procedere per mandare a buon fine l'impresa e ottenere l'incarico a Roma: Giacomo dovrà inviare al Bunsen (come rispondendo ad una lettera del Bunsen stesso) una lettera ostensibile al segretario di Stato Vaticano, il Cardinale Giulio Maria Della Somaglia.

Il nipote risponde ad Antici il 3 agosto dichiarando che scriverà al Bunsen nel modo suggerito, ma aggiungendo anche, «in confidenza» che se il governo

non gli darà o non gli «assicurerà fuor di ogni dubbio un buono e durevole stabilimento», non si trasferirà a Roma. Se deve muoversi da Milano, dove si trova in quel frangente (chiamatovi dall'editore Stella per realizzare l'edizione latino-italiana di tutte le opere di Cicerone), Giacomo dichiara di preferire piuttosto stabilirsi a Firenze o a Bologna. In queste città, infatti, avrebbe la possibilità di conversare con «letterati nazionali» mentre a Roma potrebbe intrattenersi solo con «letterati stranieri (giacchè non vi sono letterati romani)». Preferirebbe pertanto ottenere «il posto di Segretario dell'Accademia di belle arti» di Bologna, che aveva saputo essere vacante e che gli «lascerebbe quasi tutto il tempo libero agli studi» e, a tal proposito, aggiunge «Se il Sig.^e de Bunsen proponesse al Seg.^o di Stato di darmi il detto impiego, forse la cosa riuscirebbe, e in tal caso io potrei servire il Sovrano con quelle opere che gli piacesse». ⁶²⁹ Dunque, probabilmente, si occuperebbe comunque della traduzione di Platone qualora questa dovesse risultare gradita al Segretario di Stato vaticano, ma preferirebbe adempiere all'impegno avendo ricevuto un incarico a Bologna o in un'altra città, non a Roma. Tuttavia, in quello stesso giorno, come promesso ad Antici, scrive la lettera al Bunsen in cui dichiara la sua disponibilità a raggiungere la «Capitale del mondo Cattolico» per impiegarsi (ivi) «con tutti i mezzi necessari (...) in lavori che possano essere conformi alle benefiche mire» del Sommo Pontefice. ⁶³⁰ E, come promesso allo zio che gli aveva espressamente richiesto di attenersi il più possibile alla traccia da lui proposta, Giacomo segue pedissequamente le indicazioni fornitegli, riproducendo in taluni punti della sua lettera, finanche il frasario suggeritogli da Antici. Il risultato è un capolavoro di retorica che meriterebbe di essere riportato per intero dal momento che ogni periodo di questa lettera indirizzata al Bunsen, ma pensata per essere ostensibile al Segretario di Stato vaticano, è calibrato da Leopardi in modo da raggiungere da un lato lo scopo proposto e, dall'altro in modo da non contraddire né le indicazioni di Antici, né tantomeno i propri principi. ⁶³¹ Ci limiteremo però a

⁶²⁹ *Epist.*, n. 712, vol. I, pp. 914-915.

⁶³⁰ *Epist.*, n. 713, vol. I, p. 917.

⁶³¹ Su questo punto è fondamentale l'osservazione di Blasucci: «a una lettura più attenta di tutta la lettera, si vedrà che l'insincerità dello scrittore riguarda molto più la coscienza dell'effetto complessivo ch'essa avrebbe prodotto sui lettori ai quali era destinata, che non il significato delle affermazioni singole considerate in se stesse: affermazioni in cui, come vedremo, il Leopardi concentrò tutta la sua cura, se non proprio di rivelare, perlomeno di non contraddire ai postulati del suo pensiero», L. BLASUCCI, *Su una lettera 'insincera' di Leopardi*, in

riportare qui la sola sezione inerente alla traduzione di Platone che è oggetto del nostro specifico interesse:

Molti progetti e disegni di opere mi sono passati per la mente, lo scopo delle quali sarebbe stato di *giovare alla società nel miglior modo possibile*, cercando di *rimettere in piedi* quei principii, senza i quali la medesima società è veramente un'idea contraddittoria in se stessa. Ma quel progetto del quale mi sono compiaciuto principalmente, è stato di far conoscere agli Italiani *il più gran propugnatore dei fondamenti della morale religiosa che abbia avuto l'antichità, voglio dire il divino Platone, principe dell'eloquenza filosofica, e tanto lodato e amato dai primi Cristiani*, ma ora non conosciuto in Italia se non di nome e di fama semplicemente. Mia intenzione era di darne tradotta nel più puro italiano che si potesse, *tutta la parte eloquente, lasciando le spinosità dialettiche*, e corredandola di commenti filosofici diretti allo scopo specificato di sopra.⁶³²
[c.vo mio]

Così come aveva chiesto Antici, la proposta di tradurre Platone viene inserita entro un più ampio programma di progetti ideati allo scopo «di giovare alla società nel miglior modo possibile, cercando di rimettere in piedi quei principii, senza i quali la medesima società è veramente un'idea contraddittoria in se stessa».⁶³³ Su questo punto Leopardi si era soffermato di recente nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*, oltre che in molte riflessioni zibaldoniane. Mentre, però, nel *Discorso* Leopardi si concentrava prevalentemente sulla constatazione e sulla descrizione di quella «universale dissoluzione dei principi sociali», di quel «caos» che «spaventa il cuor di un filosofo, e lo pone in gran forse circa il futuro destino delle società civili e in grande incertezza del come elle possano durare a sussistere in

ID. *I titoli dei «Canti» e altri studi leopardiani*, Venezia, Marsilio, 2011, p. 228. Sulla presunta 'insincerità' di questa lettera sono stati espressi pareri contrastanti, per M. A. Rigoni invece «si tratta con tutta evidenza di una lettera insincera, imposta dalla qualità delle circostanze e del destinatario» (M. A. RIGONI, *Il Pensiero di Leopardi*, Milano, Arago, 2015, p. 117); per Grilli, invece, la lettera (che a sua detta non avrebbe l'importanza che taluni critici hanno voluto attribuirle) è semplicemente «ufficiale», A. GRILLI, *Leopardi, Platone e la filosofia greca*, p. 55; per R. Damiani è «inflexibile e veritiera» (G. LEOPARDI, *Lettere*, a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 2006, p. 1339). Dello stesso parere F. D'Intino il quale afferma che la lettera «testimonia la autentica preoccupazione di Leopardi per una filosofia moderna, interamente razionale, il cui effetto non può essere che la dissoluzione di ogni credenza, e dunque di ogni tessuto morale». F. D'INTINO, *Introduzione*, in *Volgarizzamenti*, p. 97.

⁶³² *Epist.*, n. 713, vol. I, p. 917.

⁶³³ *Ibidem*.

avvenire»,⁶³⁴ nella lettera al Bunsen, raccogliendo il suggerimento di Antici, sostituisce alla sensazione di smarrimento dichiarata nello scritto teorico, l'atteggiamento fiducioso di chi si propone di "rimettere in piedi", "edificare" i principi morali dopo che «la pura ragione umana, secondo un bel detto dello stesso Bayle», li aveva distrutti. Platone, dunque, viene scelto come alleato per restituire alla filosofia la *pars costruens* che la modernità le aveva tolto.⁶³⁵ Un ritorno all'antico resosi necessario per «congiungere colla bella e classica letteratura, la vera e sana filosofia, senza la quale – scrive Leopardi al Bunsen – tutti gli altri studi mi paiono poco capaci, non solo di giovare agli uomini, ma anche di dilettarli durevolmente». ⁶³⁶ Se si confronta questa dichiarazione con quanto il disincantato autore delle *Opere morali* faceva dire ad Eleandro a proposito dei libri morali e della loro effettiva possibilità di giovare,⁶³⁷ anche su questo punto la lettera al Bunsen apparirebbe 'insincera'. Prima di dichiararlo, però, sarà opportuno istituire un ulteriore confronto, questa volta con quanto Leopardi scrive nel *Preambolo del Volgarizzatore* che avrebbe dovuto introdurre la sua versione del *Manuale di Epitteto*:

Io per verità sono di opinione che la pratica filosofica che qui s'insegna, sia, se non sola tra le altre, almeno più profittevole nell'uso della vita umana, più accomodata all'uomo, e specialmente 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 ai moderni più che agli antichi.⁶³⁸

⁶³⁴ G. LEOPARDI, *Poesie e Prose*, vol. II, p. 448.

⁶³⁵ La citazione è tratta sempre dalla lettera del 3 agosto 1825 indirizzata al Bunsen, *Epist.*, n. 713, vol. I, p. 917. Si noti che il nome di Platone è inserito in una medesima sequenza di nomi e termini, insieme alla voce appuntata "Edificar.", (con ogni evidenza, da sciogliersi in "edificare") in una delle schedine che gli editori moderni intitolano *Esercizi di memoria* per cui si veda G. LEOPARDI, *Poesie e Prose*, vol. II, p. 1248. Su questa sequenza di lemmi si veda l'interpretazione proposta da F. TRABATTONI, *Leopardi e la "schedina" misteriosa. Esercizi di memoria o versi incomprensibili?*, «Prassi Ecdotiche della Modernità Letteraria» 5/2 (2020).

⁶³⁶ *Epist.*, n. 713, vol. I, p. 916.

⁶³⁷ Alla domanda di Timandro, «Ma credete voi che i libri possano giovare alla specie umana?», Eleandro prima chiede di specificare «Che libri?» e poi, quando il suo interlocutore specifica che intende quelli di genere morale, Eleandro risponde: «Se alcun libro morale potesse giovare, io penso che gioverebbero massimamente i poetici: dico poetici prendendo questo vocabolo largamente; cioè libri destinati a muovere la immaginazione; e intendo non meno di prose che di versi» e riguardo alla possibilità che questo effetto duri nel tempo, aggiungeva «Ora io fo poca stima di quella poesia che, letta e meditata, non lascia al lettore nell'animo un tal sentimento nobile che per mezz'ora, gl'impedisca di ammettere un pensiero vile, e di fare un'azione indegna». OM, pp. 345-346)

⁶³⁸ *Volgarizzamenti*, p. 293.

Il paratesto di cui qui si è riportata una breve sezione, non è di molto posteriore alla lettera al Bunsen; risale, infatti, probabilmente agli ultimi mesi del 1825 o allo scorcio iniziale del 1826, ovvero ad una fase in cui Leopardi si sta dedicando con crescente impegno alla progettata *Collezione di Moralisti greci* che, a stare alle disposizioni di cui aveva informato l'editore Stella in una lettera dell'ottobre 1825, avrebbe dovuto contenere «i Caratteri di Teofrasto, i Pensieri di M. Aurelio, e soprattutto i Pensieri di Platone ec. ec.» oltre alle orazioni di Isocrate già tradotte all'inizio di quell'anno.⁶³⁹ Nessuno dei volgarizzamenti qui promessi sarà realizzato. Dei *Caratteri* di Teofrasto – si è già detto – Leopardi tradusse solo la parte iniziale senza poi mai completare il lavoro; il posto qui occupato dai *Pensieri* di Marco Aurelio verrà sostituito da un altro testo rappresentativo della filosofia stoica, il *Manuale* di Epitteto per il quale sarà scritto quel *Preambolo* su cui abbiamo appena richiamato l'attenzione. Quanto ai «Pensieri di Platone» che sono il progetto più ricorrente nelle diverse proposte formulate da Leopardi nel corso del 1825 relative alla traduzione di autori greci morali, non rimane neppure alcuna traccia in grado di fornire qualche informazione sui criteri di scelta che Leopardi avrebbe adottato; a meno di non considerare come il segno di una prima forma di selezione le note filologiche. In tal caso dovremmo pensare che i dialoghi annotati da Leopardi nel 1823 fossero quelli su cui, almeno all'epoca, pensava di doversi intanto dedicare, nell'attesa della pubblicazione degli altri volumi previsti dall'edizione di Ast. Ciò significherebbe che la traduzione proposta da De Romanis avrebbe dovuto seguire l'ordine di Ast, un ordine che, come rileva Leopardi in una lettera al Bunsen del novembre 1825 era «nuovo e immaginato da esso medesimo [scil. da Ast]». ⁶⁴⁰ Era stato il Bunsen a chiedere a Leopardi: «Conosce Ella l'ordine delle Opere di Platone proposto da

⁶³⁹ In una lettera di poco successiva allo stesso Stella – che nel frattempo si era riferito alla collana proposta da Leopardi col titolo «Collezione di Moralisti greci» (lettera di Stella del 31 ottobre 1825) – Leopardi aveva specificato che il primo volumetto avrebbe dovuto accogliere i «Ragionamenti morali d'Isocrate», il secondo, invece, «Pensieri Morali tratti da libri perduti di scrittori greci, opera che sarebbe tratta da Stobeo»; ma anche quest'ultima idea, espressa qui per la prima volta, non avrà quasi nessun seguito (se si esclude il lavoro fatto da Leopardi di spoglio di Stobeo di cui ci rimane traccia in una scheda di appunti recentemente pubblicata in M. ANDRIA – P. ZITO, *Qualche postilla a Leopardi e Stobeo. Un inedito sentiero interrotto dalle carte napoletane* (C. L. XII. 7), «TECA», 4, 2013, pp. 53-70).

⁶⁴⁰ *Epist.*, n. 772, vol. I, p. 997.

Schleiermacher ed adottato nella Ediz. di Bekker?». ⁶⁴¹ Ed è a questa lettera che Giacomo risponde dicendo che a Roma aveva sfogliato il Platone di Bekker ma non per il tempo sufficiente a ragionare sull'ordine scelto da questo editore, ma questo è un dato sul quale ci siamo già soffermati e sul quale non occorre indugiare oltre. Più interessante risulta, invece, la specifica aggiunta da Leopardi: «Veggio che il Cousin, il quale per altro ha fatto grandissimo uso di Schleiermacher, non l'ha però seguitato nell'ordine, tenendosi piuttosto all'antico». Che Leopardi conoscesse bene almeno uno dei tomi dell'edizione platonica di Cousin possiamo essere certi non solo perché ne parla qui e altrove al Bunsen, ⁶⁴² ma anche perché segna puntualmente nei suoi *Elenchi* di aver letto buona parte dei dialoghi contenuti nel tomo V delle *Opere* di Platone curate da Cousin nell'ottobre 1825. ⁶⁴³ Non possiamo sapere se il tomo V fosse l'unico che Leopardi era riuscito a procurarsi e se dunque la scelta dei dialoghi letti sia stata in qualche modo obbligata; se così non fosse, se si trattasse cioè

⁶⁴¹ *Epist.*, n. 770, vol. I, p. 993. In una precedente lettera, del 25 ottobre 1825 Bunsen aveva chiesto invece a Leopardi se avesse letto «la traduzione di Platone da Cousin» *Epist.*, n. 760, vol. I, p. 980. Il fatto che Leopardi, più di una volta, rivolgendosi a questo interlocutore parli di Platone lascia supporre che probabilmente Bunsen fosse particolarmente interessato a questo autore antico. Se così fosse risulterebbe ancor più motivata la scelta di Platone quale autore di antico di cui proporre una nuova traduzione come progetto per ricevere un impiego presso la Santa Sede, impiego per il quale Bunsen stesso avrebbe dovuto fare da mediatore.

⁶⁴² *Epist.*, n. (571), 760, 761, 772, (1882), (1916).

⁶⁴³ *Cœuvres de Platon*, traduites par Victor Cousin, t. V, Paris, Bossange Frères, 1823. Da questo tomo avrebbe letto «Theages», «Le second Alcibiade», «Le Charmide», «Le Lachès», *Elenchi di letture*, IV nn. 334, 335, 336, 337, in *Prose*, p. 1233. In questo stesso volume oltre ai dialoghi segnati da Leopardi nel suo *Elenco*, erano contenuti anche *l'Alcibiade I*, *l'Ipparco* e i *Rivali*. Mentre non è possibile documentare in alcun modo la lettura dell'*Alcibiade I* (verso il quale, tuttavia, avrebbe potuto indirizzarlo la *Vita di Platone* di Olimpiodoro che Leopardi conosceva), tanto *l'Ipparco* che i *Rivali* erano stati letti nel '23. Di entrambi erano ben noti i dubbi sulla autenticità, in diverse edizioni Leopardi avrebbe potuto trovarli nella sezione dei *dialoghi nothi* o comunque compresi tra gli *spuria*. A conferma della lunga durata dell'interesse mostrato da Leopardi per questi ultimi si consideri che una seconda lettura dell'*Ipparco* è documentata dagli *Elenchi*, all'altezza del dicembre 1827 in concomitanza con la lettura della *Repubblica* platonica (*Elenchi di letture*, IV nn. 420 e 421, in *Prose*, p. 1238). In questa occasione *l'Ipparco* viene letto su una cinquecentina che molto probabilmente Leopardi si era procurato per affiancare l'edizione di Ast per la lettura della *Repubblica* che nel IV volume stampato a Lipsia era compresa in modo incompleto in quanto – lo si è già detto – gli ultimi libri della *Repubblica* sarebbero stati editi nel V volume che Leopardi non mi pare ricevette mai. Pertanto è forse possibile ipotizzare che volendo leggere il dialogo per intero si sia procurato un'altra edizione platonica, la *Platonis omnia opera cum commentariis Procli in Timaeum et politica, thesaurus veteris Philosophiae maximo. Adiectus etiam est in Platonis omnia, sententiarum et verborum memorabilium, Index*. Basileae apud Ioan. Valderum, 1534. Questa edizione conteneva il solo testo greco.

di una scelta autonoma, sarebbe un ulteriore segno del fatto che in questo frangente (ma nel corso di tutto il 1825), Leopardi è particolarmente interessato a dialoghi a forte impronta socratica.

Il dato più sorprendente che emerge da questo scambio col Bunsen è, tuttavia, un altro: Leopardi sembra essere informato di alcuni dei criteri di edizione adottati da Schleiermacher tra cui quello – nient'affatto secondario – dell'ordine dei dialoghi. Certo si tratta di notizie che probabilmente avrebbe potuto trarre dalle sezioni delle riviste dedicate alle recensioni delle ultime pubblicazioni, o addirittura carpando informazioni dalle conversazioni con i letterati e filologi che aveva incontrato. Difficile a dirsi. Da quanto dichiara, però, sembrerebbe che avesse una qualche idea dell'edizione di Schleiermacher, non si sarebbe potuto accorgere altrimenti che il Cousin ne aveva fatto «grandissimo uso».⁶⁴⁴

Sembra, dunque, si possa dedurre che Leopardi fosse molto più informato delle edizioni di Platone che si andavano realizzando in Europa in quel periodo di quanto finora non si sia creduto. Se, infatti, da più parti è stata sottolineata la contiguità del progetto di traduzione proposto da De Romanis rispetto ad altre coeve imprese editoriali, non mi pare, invece, sia stato ancora sufficientemente evidenziato che Leopardi aveva avuto modo di riflettere sulle forme e sui criteri di edizione del testo platonico adottati da filologi e traduttori d'oltralpe, ai quali è presumibile si fosse interessato in vista dell'organizzazione del proprio lavoro. Il fatto poi che avesse rivolto la sua attenzione a queste edizioni in modo particolare nell'autunno del '25 (come, almeno per quanto riguarda Cousin è possibile confermare grazie al riscontro offerto dagli *Elenchi*) trova piena corrispondenza in ciò che, nello stesso frangente, Leopardi dichiara per lettera ad amici ed editori. Lo testimonia innanzitutto la già richiamata lettera a Stella del 21 ottobre 1825 in cui Leopardi dice che nella collana che sta progettando dovranno avere luogo «soprattutto i Pensieri di Platone»; lo conferma la seguente sezione della lettera al Bunsen del 16 novembre 1825:

Nel ritiro a cui mi obbliga qui la mia malattia, ho intrapreso la traduzione di una Scelta di moralisti greci, nella quale dovranno entrare anche i Pensieri di Platone. Ora mi occupo di una raccolta dei più bei frammenti conservati nella

⁶⁴⁴ *Epist.*, n. 772, vol. I, p. 997.

collezione di Stobeo, opera troppo trascurata, anzi dimenticata affatto nelle lingue moderne, per quello che io sappia. Il manifesto di questa scelta di *Moralisti* uscirà presto in Milano, ed anche il primo volume, contenente le operette morali d'Isocrate, che io aveva già tradotte poco fa⁶⁴⁵

In quell'autunno in cui il progetto dei *Moralisti greci* da un lato prende forma, dall'altro sembra essere soggetto a potenziali variazioni e rielaborazioni, l'idea di tradurre i «Pensieri di Platone», resta una costante nell'orizzonte leopardiano. Il continuo mutamento cui sono esposti la forma e i contenuti della collana non sembra, infatti, riguardare la tessera "Pensieri di Platone", mentre il *Gorgia* sparisce subito dalla lista, nulla intacca l'intenzione di realizzare una traduzione antologica di Platone. Che Leopardi tenesse particolarmente alla realizzazione di questa traduzione lo dimostra uno scambio epistolare con il figlio e collaboratore di Anton Fortunato Stella, Luigi. Quest'ultimo, in una lettera datata 21 novembre 1825, scriveva a Leopardi:

In proposito dei *Moralisti*, l'Ambrosoli encomiò assai il di lei divisamento; e come egli ha intenzione di tradurre tutte le Opere di Platone, bramerebbe ch'ella gli permettesse d'inserirne un saggio nella sua Raccolta, e che anzi Ella stessa gli suggerisse qual cosa di Platone a tal uopo debba tradurre: sempre che da ciò Ella non sia punto aliena.⁶⁴⁶

A questa richiesta Leopardi rispondeva con la sua del 27 novembre 1825 dicendo:

Ho ben caro che il Sig. Ambrosoli, che io stimo assai, voglia tradur Platone. Quanto ai saggi da darne nella Collezione da me progettata, non vi avrebbero luogo, giacchè tutta la Collezione dovrebb'essere tradotta da una sola penna. Se però il Papà avesse diversa intenzione, me lo significhi ec.⁶⁴⁷

Alla proposta di Luigi di includere nella «Collezione di *Moralisti Greci*» una scelta di *Pensieri di Platone* tradotti da Francesco Ambrosoli, Leopardi oppone un netto e alquanto piccato rifiuto. Un rifiuto che peraltro testimonia che alla base di questa collezione c'era un principio di unità e unitarietà che Leopardi

⁶⁴⁵ *Ibidem*.

⁶⁴⁶ *Epist.*, n. 775, vol. I, p. 1001.

⁶⁴⁷ *Epist.*, n. 778, vol. I, p. 1006.

non è disposto a violare, ragion per cui vuole che tutti i testi siano tradotti «da una sola penna». Questo dato consente intanto di sottolineare che lo scopo che Leopardi perseguiva con questa Collezione era unico, sebbene la collezione si componesse di testi molto diversi tra loro e appartenenti a tradizioni filosofiche molto eterogenee, se non addirittura contrastanti. A corollario di ciò è forse possibile istituire un confronto tra quanto qui dichiarato in riferimento ai *Moralisti* e quanto, poco più di un anno dopo, Leopardi dichiarerà ad Antonio Fortunato Stella, a proposito delle *Operette morali*. Dal momento che il libro era stato evidentemente percepito dall'editore, che ne aveva pubblicato un saggio, come smembrabile in parti, Leopardi si trova costretto a doverne sottolineare e difendere l'unità.

Lo scambio epistolare tra Leopardi e Luigi Stella, inoltre, appare molto significativo non solo per dirimere la questione Platone intra-leopardiana ma anche per tentare di ricostruire le vicende relative ad altri progetti di traduzione dei testi platonici che correvano paralleli a quello leopardiano e che pure non furono realizzati. È il caso della traduzione di «tutte le Opere di Platone» che, a quanto dichiarato da Luigi Stella, era stata affidata a Francesco Ambrosoli il quale, probabilmente in vista dell'obiettivo maggiore, si proponeva intanto di fornire una antologia di Pensieri per la Collezione leopardiana e si dichiarava, anzi, disposto ad accogliere da Leopardi stesso qualche indicazione sui passi da scegliere. Ambrosoli, amico e ammiratore di Giordani (è questa forse una delle ragioni per cui Leopardi dichiara di stimarlo),⁶⁴⁸ all'epoca non aveva ancora pubblicato alcuna traduzione dal greco; esordì poco dopo traducendo la *Geografia* di Strabone (Milano 1827-

⁶⁴⁸ Su Francesco Ambrosoli e Leopardi cfr. S. GROSSO, *Sugli studi di Francesco Ambrosoli nelle lettere greche e latine*, Milano, co' tipo di Giuseppe Bernardoni, 1871; N. BELLUCCI, *Giacomo Leopardi e i contemporanei. Testimonianze dall'Italia e dall'Europa in vita e in morte del poeta*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1966, p. 82 e pp. (...); *Leopardi e Milano. Per una storia editoriale di Giacomo Leopardi*, a cura di P. Landi, Milano, Electa, 1998; P. TREVES, *Lo studio dell'antichità classica nell'Ottocento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962, p. XXV. Francesco Ambrosoli fu autore di una recensione (una delle poche firmata col suo proprio nome e cognome, altre rimasero invece anonime) uscita nel tomo 46 della «Biblioteca italiana», alla p. 194, relativa al discorso di Giacomo Leopardi in proposito di un'orazione greca di Giorgio Gemisto Pletone per la morte dell'imperatrice Elena. Questa recensione è stata poi riedita nel primo volume degli Scritti editi e inediti di Francesco Ambrosoli curati da S. Grosso (F. AMBROSOLI, *Letteratura greca e latina. Scritti editi e inediti*, raccolti e ordinati da S. Grosso, Milano 1877).

1833).⁶⁴⁹ Sebbene nel 1825 per le sue cure fosse stato pubblicato presso l'editore Sonzogno di Milano il primo tomo degli *Opuscoli morali* di Plutarco volgarizzati da Marcello Adriani,⁶⁵⁰ è comunque degno di nota che Stella abbia deciso di affidargli una traduzione tanto impegnativa qual è quella dell'intero corpus platonico. Quello che in questa sede più interessa però è che a Milano, così come accadeva a Roma, in quegli anni si progettava una traduzione di Platone. Mentre a Roma – lo abbiamo già ripetuto più volte – il vuoto del mercato editoriale era stato riempito con una ristampa di volgarizzamenti ormai datati e risalenti ad oltre due secoli prima, realizzata dai tipografi Brancadoro, a Milano è lo stesso Stella a preoccuparsi di colmare la lacuna.⁶⁵¹ Probabilmente dopo aver compreso che Leopardi non avrebbe realizzato la traduzione dei *Pensieri* di Platone né avrebbe suggerito ad altri un criterio di scelta, Stella, ormai deciso a stampare in ogni caso una traduzione antologica di Platone, qualche anno più tardi, nel 1831, pubblica una *Scelta de' migliori pensieri di Platone intorno la religione, la morale, la politica*.⁶⁵² L'agile volumetto, composto di non più di 140 pagine, si divide nelle tre sezioni indicate dal titolo (religione, politica e morale) ognuna delle quali a sua volta si compone di una serie di titoli relativi per lo più a quei passi del corpus platonico che avevano avuto maggior fortuna e la cui risonanza era stata determinata soprattutto dalla diffusione indiretta. Tutti i testi sono riportati solo in versione italiana senza originale greco a fronte. L'edizione di Stella raccoglieva in un unico volume un insieme di testi pubblicati a puntate in diversi numeri del «Nuovo Ricoglitore» a partire dal 1826 (e non 1828 come si trova scritto sull'edizione

⁶⁴⁹ Per un profilo di Francesco Ambrosoli si veda innanzitutto la voce a lui dedicata dal DBI a cura di Alberto Asor Rosa (vol. 2, 1960); si veda inoltre A. CARRANNANTE, *Profilo di Francesco Ambrosoli*, «La Rassegna della letteratura italiana», settembre-dicembre 1982, pp. 475-500.

⁶⁵⁰ Gli *Opuscoli morali* di Plutarco volgarizzati da Marcello Adriani nuovamente confrontati col testo e illustrati con note da Francesco Ambrosoli, Tomo primo, Milano, Sonzogno, 1825, sono inclusi nella collana degli Antichi storici greci volgarizzati. Sulla fortuna di Plutarco si veda P. DESIDERI, *Saggi su Plutarco e la sua fortuna*, raccolti a cura di Angelo Casanova, Firenze University Press, 2012.

⁶⁵¹ Per un profilo di Anton Fortunato Stella e della sua attività di editore si veda P. BARTESAGHI, *Antonio Fortunato Stella: libraio, tipografo, editore (27 ottobre 1757-21 maggio 1833)*, in *Milano nell'età della Restaurazione (1814-1848). Cultura letteraria e studi linguistici e filologici*, a cura di A. Cadioli e W. Spaggiari, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2015, pp. 171-237.

⁶⁵² *Scelta de' migliori pensieri di Platone intorno la Religione, la Morale e la Politica*, Milano, Presso Ant. Fort. Stella e figli, 1831.

milanese del 1831).⁶⁵³ La rivista diretta da Bertolotti aveva già pubblicato i testi platonici seguendo la medesima divisione e il medesimo ordine che sarà poi conservato nell'edizione milanese. Il volume contiene in più rispetto a ciò che era già stato edito, soltanto la prefazione.

Tanto nei numeri della rivista quanto sul volume unico non compare il nome del traduttore; sembra tuttavia che lo si possa identificare con Antonio Lissoni. Ufficiale di cavalleria del Regno italico negli anni 1805-1815, Lissoni fu prima di tutto lo «storiografo degli italiani nelle armate napoleoniche durante tutta la Restaurazione»,⁶⁵⁴ oltre che l'autore di un gran numero di traduzioni, tutte però dal francese. Non fa eccezione neppure la *Scelta de' migliori pensieri di Platone* stampata da Stella: i passi di Platone, usciti prima a puntate sul «Nuovo Ricoglitore» e poi in volume unico nel 1831, non sono una selezione *ex novo*, né una traduzione dal greco ma una fedele versione italiana dei *Pensées de Platon sur la Religion, la Morale, la Politique, recueillies et traduites par M. Jos.-Vict. Le Clerc*, un'antologia platonica di recente fattura che, riportando la versione francese a fianco all'originale, risolveva il problema di individuare un traduttore dal greco tanto abile da misurarsi col testo di Platone. Non solo: l'edizione di Le Clerc, la cui *editio princeps* risaliva al 1819, evitava di dover individuare un nuovo criterio di scelta dei passi da includere nell'antologia, il che pure avrebbe richiesto la competenza di un profondo conoscitore dei dialoghi. Del resto non è questa la prima volta che Stella prende a modello, per l'edizione del testo di un autore classico, una edizione francese. Si era già servito per Cicerone dell'edizione realizzata dall'ab. Olivet e implementata con le note proprio di Victor Le Clerc. Si tratta di un dato importante per la nostra analisi e per tornare ora a Leopardi. Nell'edizione ciceroniana preparata da Stella, com'è noto, infatti, Leopardi era stato coinvolto direttamente. Ed è possibile che proprio in questa occasione fosse venuto a conoscenza dell'opera di Le Clerc quale editore e studioso di testi classici. Sebbene l'*editio princeps* dell'antologia di Le Clerc fosse stata recensita anche

⁶⁵³ La quarta di copertina del volume stampato nel 1831 riporta l'intestazione «Estratti dal Nuovo Ricoglitore degli anni 1828-1831» riportando dunque un dato errato dal momento che la prima sezione di questi Pensieri era comparsa già nel 1826.

⁶⁵⁴ F. MINCONE, *Antonio Lissoni e Gli italiani in Catalogna*, in *Gli italiani in Spagna nella guerra napoleonica (1807-1813). I fatti, i testimoni, l'eredità*. Atti del IV convegno internazionale di Spagna contemporanea. Novi Ligure, 22-24 ottobre 2004, a cura di Vittorio Scotti Douglas, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2006, p. 327.

sul n. XXII de «Il Raccoglitore» nel 1819,⁶⁵⁵ ed è dunque possibile che Leopardi ne avesse avuto notizia già all'epoca,⁶⁵⁶ grazie a quanto egli stesso dichiara in una lettera al Bunsen, possiamo essere certi del fatto che lesse la seconda edizione delle *Pensées de Platon*, quella stampata nel 1824 e accresciuta con una breve storia del platonismo:⁶⁵⁷

A proposito di Platone, ha Ella veduto i Pensieri di quel filosofo, scelti, tradotti e pubblicati in greco e francese a Parigi, l'anno ora scorso, dal prof.

⁶⁵⁵ Nella sezione di Filosofia del VI volume de «Il Ricoglitore» compariva un articolo, compendiato dal *Journal des Savans*, sull'edizione uscita in Francia in quello stesso 1819 dei «Pensieri di Platone sopra la religione, la morale, la politica, raccolti e tradotti dal signor G. V. Leclerc» p. 76. L'articolo è un singolare coacervo di molti dei *topoi* che abbiamo già osservato essere legati alla ricezione di Platone: si fa riferimento infatti alla difficoltà «d'internarsi nelle misteriose profondità» delle «meditazioni» del filosofo, al fatto che se difficile risultava trovare un traduttore, ancora più difficile sarebbe stato trovare un lettore: «come sostenere senza fatica l'intera lettura di molti fra gli scritti più importanti di Platone?» si chiedeva l'anonimo recensore (o meglio, l'anonimo compendiatore della recensione). A tale domanda rispondeva con l'esigenza già palesata da Cesarotti (per cui si veda il primo capitolo di questo lavoro) di proporre solo una scelta di passi (è utile ricordare che Cesarotti mutua il suo metodo dai francesi e in particolare da D'Alembert che aveva sostenuto la necessità di tradurre gli autori classici non interamente ma facendo una selezione di passi; non è un caso dunque che la traduzione antologica di Platone sia nata proprio in Francia); chiunque cerchi in Platone «lo scrittore eloquente, il moralista profondo, durerebbe molta pena a seguire in una traduzione, comechè egregia, que' lunghi ragionamenti di cui riesce così difficile l'afferrar la catena, e che, nello stesso originale, non sono, agli occhi di molti, altro che stravaganze vestite di magnifico stile» continua il recensore che, per motivare la scelta di una antologia, subito aggiunge: «Ma in tutte queste opere, s'incontrano passi maravigliosi e di sommo pregio, ed eloquentissimi tratti in cui l'animo e l'ingegno di Platone si mostrano in tutto il loro splendore, né v'è alcuno, anche fra gli iniziati ai misteri della sua filosofia, cui non riesca grato il poterli ritrovare facilmente, distaccati dal quadro che li circonda» pp. 76-77. Si passa poi alla descrizione del volume specificando che si compone di «ventisette frammenti, scelti negli scritti generalmente riconosciuti per autentici» e che tra questi va escluso però il *Teagete* sul quale erano stati avanzati dei dubbi relativi all'autenticità da autorevolissimi critici (p. 77). Vengono infine riportati a mo' di *specimina*, alcune sezioni dei passi platonici scelti da Le Clerc. Ed è proprio in virtù di questa inclusione che è possibile determinare l'autore di questa recensione: la traduzione dei passi platonici corrisponde esattamente con quella che sarà stampata poi sul «Nuovo Ricoglitore» e infine raccolta in volume nel 1831 ragion per cui non si ha difficoltà ad identificare con Antonio Lissoni anche l'anonimo estensore di questo compendio del *Journal des Savans*.

⁶⁵⁶ Si consideri che nello stesso volume in cui compariva la recensione dei *Pensieri* di Platone di Le Clerc, venivano stampate le *Canzoni* di Giacomo Leopardi.

⁶⁵⁷ *Pensées de Platon sur la Religion, la Morale, la Politique, recueillies et traduites par M. Jos.-Vict. Le Clerc, professeur d'éloquence latine a la faculté des lettres (Académie de Paris). Seconde édition augmentée d'une histoire abrégée du Platonisme et de notes sur le texte*, Paris, De l'imprimerie d'Auguste Delalain, 1824.

Le-Clerc, editore del Cicerone latino e francese? Mi paiono molto male scelti, peggio tradotti, e ancora peggio illustrati. Pure il suo libro è stato destinato all'uso delle scuole di Francia.⁶⁵⁸

Da questa testimonianza si comprende chiaramente che Leopardi non apprezzasse affatto la scelta operata da Le Clerc; a partire da tale dichiarazione si può almeno comprendere quali passi di Platone Leopardi avrebbe escluso dalla sua scelta di Pensieri.⁶⁵⁹ L'edizione di Le Clerc si compone in gran parte di passi provenienti dalla *Repubblica*, dalle *Leggi*, dal *Timeo*, dal *Teage*. Fanno eccezione rispetto al ristretto ventaglio di dialoghi rappresentati dall'antologia, un passo tratto dallo *Ione* e uno dal *Gorgia*. Quest'ultimo, forse è in grado di descriverci meglio degli altri le ragioni della critica di Leopardi verso la scelta di Le Clerc. Il passo del *Gorgia* è quello che chiude il dialogo, ovvero il mito sui premi e le punizioni che attendono nell'aldilà, un mito contro il quale Leopardi si schiererà in maniera esplicita di lì a poco nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* come si rileva nell'ultimo capitolo di questo lavoro.

È possibile che la critica espressa da Leopardi verso le *Pensées de Platon* intendesse estendersi anche ad un'altra scelta editoriale e traduttiva di Le Clerc, cioè quella di presentare i passi non come porzioni di dialoghi ma come testi a se stanti: del tutto scorporati dalla loro originaria cornice drammatica, ognuno di essi finiva per assomigliare ad un micro trattato relativo ad uno specifico tema. I passi, peraltro, sembrano accuratamente scelti da zone dei dialoghi in cui il contraddittorio è meno accentuato che altrove e dove gli interlocutori di Socrate si limitano per lo più a confermare quanto viene loro proposto. A privarli poi del tutto della veste dialogica interviene l'espedito della soppressione delle battute spettanti all'interlocutore di Socrate; in virtù di tale scelta il testo che ne risulta è un *continuum* molto lontano dalla sua forma originaria.⁶⁶⁰ Completava l'operazione di manomissione, una

⁶⁵⁸ *Epist.*, n. 831, vol. I, p. 1065. L'edizione ciceroniana di Le Clerc a cui qui si fa riferimento è quella delle *Œuvres complètes de M. T. Cicéron, traduites en français avec le texte en regard*, Lefèvre, Paris 1821-1825, 3 voll.

⁶⁵⁹ Naddei suggerisce l'ipotesi che Leopardi immaginò la sua antologia «forse anche per stabilire una significativa concorrenza con l'antologia allestita dal prof. Le Clerc», M. C. NADDEI, *Momenti del pensiero greco nella problematica leopardiana*, Lecce, Milella, 1977, pp. 162-163.

⁶⁶⁰ Una ragione di questa scelta può forse essere individuata in quanto viene dichiarato da Le Clerc nella *Préface* presente fin dalla prima edizione della sua antologia: «l'argumentation Socratique, si admirable et si simple, est trop lente pour notre impatience; le dirai-je? Cette

traduzione evidentemente funzionale a piegare più agevolmente i passi scelti verso un'interpretazione cristiana o a renderli quanto più possibile una sorta di prefigurazione delle scritture sacre (un'operazione questa, se possibile, ancor più radicale di quella compiuta da Ficino con la sua versione latina). I passi platonici resi al modo di Le Clerc non potevano più porre alcuna resistenza ad una assimilazione al cristianesimo. Emblematica in tal senso la traduzione del passo del *Timeo* che apre la raccolta e di cui si riporta qui di seguito il solo *incipit*.

L'éternel crèa le monde; et quand cette image des êtres intelligibles eut commencé à vivre et à se mouvir, Dieu, content de son ouvrage, voulut le rendre plus semblable encore au modèle, et lui donner quelque chose de cette nature impérissable.⁶⁶¹

Un confronto sinottico col testo greco permetterà di individuare l'entità degli interventi, apparentemente minimi ma sostanziali:

Ὡς κινήθην τε καὶ ζῶν ἐνενόησε τῶν αἰδίων θεῶν γεγονός ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ, εὐφρανθεὶς, ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενενόησεν ἀπεργασάσθαι· καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶον αἰδίων, καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν.⁶⁶²

Il passo è raccolto sotto il titolo eloquente e programmatico "Dieu". Il πατήρ, che nel testo greco si riferisce alla figura del demiurgo, diviene nella versione francese «l'éternel» che «crèa le monde», viene cioè a coincidere con il Dio creatore cristiano. Per meglio confortare tale assimilazione Le Clerc traduce il verbo γίγνομαι col francese *créer*. Il medesimo fa il traduttore italiano che similmente rende τῶν αἰδίων θεῶν ἄγαλμα in modo fedele alla versione francese che aveva «image des êtres intelligibles», con l'espressione

naïveté même du dialogue, qui avait tant d'attraits pour ces peuples, mais qui s'accorde si mal avec nos usages, est peut-être ce qu'on a le moins goûté parmi nous» *Pensées de Platon sur la Religion, la Morale, la Politique*, p. X.

⁶⁶¹ *Pensées de Platon sur la Religion, la Morale, la Politique*, p. 73.

⁶⁶² Ivi, p. 72. Si è preferito qui riportare il testo greco dall'edizione di Le Clerc di cui ci stiamo occupando poiché è quella che Leopardi leggeva. Il passo corrisponde a Plat. *Tim.* 37c-d.

«immagine degli esseri intellettuali».⁶⁶³ Questa resa ha l'ovvio pregio di eliminare la presenza di altri dei e di rafforzare così il potere del demiurgo divenuto prefigurazione del dio cristiano. Non è questo tuttavia l'unico elemento in cui la resa italiana segue la versione francese invece che quella greca. La riproposizione del passo in traduzione italiana a questo punto può dimostrare inequivocabilmente che il testo base per redigerla è stata non la versione greca ma quella francese di cui il testo italiano ha tutti i difetti.

L'Eterno creò il Mondo; e allorchè questa immagine degli esseri intellettuali ebbe cominciato a vivere ed a muoversi, Dio, pago dell'opera sua, volle renderla più somiglievole ancora all'esemplare su cui l'avea modellata, e dargli alcun che di quella qualità naturale, che non può perire.⁶⁶⁴

Il risultato è dunque quello che Le Clerc si proponeva nella Prefazione: dimostrare con la sua scelta che Platone è «un homme de génie, comme théologien, moraliste, législateur» (p. X).

Se la prima sezione, quella che raccoglie i passi relativi alla religione è funzionale a fare di Platone un teologo *ante litteram*, le altre due sezioni intendono individuare nei testi dei dialoghi delle guide morali utili ad orientare tanto il comportamento individuale quanto quello sociale implicato dal vivere in una comunità politica.

L'obiettivo di Le Clerc pertanto non appare troppo distante da quello che Antici chiedeva al nipote di perseguire con la traduzione che avrebbe dovuto procurargli l'incarico in Vaticano. A tal proposito si impone ora un'ultima osservazione relativa al ruolo di Antici nella vicenda della traduzione di Platone e alla 'sincerità' di Leopardi.

⁶⁶³ L'assimilazione tra il demiurgo e il dio creatore della tradizione ebraico-cristiana è un rischio che corrono anche recenti traduzioni del *Timeo* come nota F. Fronterotta: «Il linguaggio utilizzato da Platone, che tende ad attribuire emozioni, sentimenti e comportamenti "personali" al demiurgo del cosmo, non deve indurre a confondere questo divino artigiano con il Dio creatore della tradizione ebraico-cristiana, ciò che, invece, sembra emergere talora tra le righe di alcune traduzioni correnti. L'universo sensibile è una «rappresentazione» (ἄγαλμα) degli dei eterni, nel senso che esso è costruito a immagine delle idee, le realtà supreme che rappresentano gli eterni paradigmi di cui l'universo è, in qualche modo, una copia o una riproduzione imperfetta» PLATONE, *Timeo*, Milano, Bur, 2016, p. 210, n.120.

⁶⁶⁴ *Pensieri di Platone, I. Sulla religione, Dio*, in «Il Nuovo Ricoglitore», n. 24, Dicembre 1826, p. 863.

Il giudizio negativo espresso sull'antologia platonica di Le Clerc getta luce retrospettivamente su un'affermazione di Giacomo che, nella lettera allo zio Carlo del 5 marzo 1825, aveva scritto di voler raccogliere e tradurre i *Pensieri* di Platone sul modello di quello che aveva fatto Olivet in Francia con i *Pensieri* di Cicerone. Dal momento che la versione antologica di Le Clerc sembra esemplata proprio su quest'ultima, sorge il sospetto che quanto dichiarato allo zio Antici non corrispondesse totalmente alle reali intenzioni di Giacomo.

Si giunge così alla conclusione paradossale che se di reale 'insincerità' si tratta, questa non sarebbe propria della sola lettera al Bunsen ma si estenderebbe anche alla corrispondenza con Carlo Antici, almeno relativamente alle dichiarazioni che riguardano le intenzioni di tradurre Platone. Tuttavia, credo sia più opportuno parlare di voluta e consapevole ambiguità e non di 'insincerità' per descrivere la posizione che Leopardi assume in contesti 'pubblici' in relazione a Platone.

Leopardi sembra avere perfetta consapevolezza di muoversi in un momento in cui la connotazione del pensiero di alcuni autori classici, Platone *in primis*, è fluttuante. La sua interpretazione – sempre ambivalente e duplice – di Platone riflette la fase di transizione verso nuovi paradigmi ermeneutici che il testo del filosofo antico proprio in quel frangente stava attraversando. A quanti chiedono a Leopardi di farsi promotore in Italia delle nuove tendenze interpretative manifestatesi in altri paesi europei, lui risponde con espressioni cristallizzate in secoli di ricezione del testo di Platone, rifacendosi dunque ad un lessico che altrove si è già risemantizzato. Basti pensare all'operazione che proprio a partire da una rivalutazione di alcuni dialoghi di Platone, quali il *Sofista* e il *Parmenide*, stava compiendo Hegel in Germania dando nuova vita al termine "dialettica".

Pertanto, se si cerca una novità nella lettura di Platone di Leopardi confrontando la sua interpretazione con quella dei filosofi contemporanei, si rischia di sbagliare strada o di non vedere in cosa effettivamente questa possa consistere.

Ancora strettamente vincolato ad una tradizione ermeneutica che altrove aveva fatto il suo tempo e poteva considerarsi quasi sorpassata, Leopardi è, tuttavia, il solo mettere in luce una duplicità intrinseca al pensiero platonico. Una duplicità che, però, non è possibile cogliere se non inserendo Platone all'interno di quella rete di relazioni che Leopardi stesso costruisce. Ora dovremmo pertanto inserire i lemmi che fin qui abbiamo visto essere legati al

nome di Platone, entro un sistema di riferimento che è endo-leopardiano e che andrà ricostruito in prima istanza individuando alcuni possibili percorsi platonici all'interno dello *Zibaldone*.

TERZA PARTE
PLATONE NELLO *ZIBALDONE*

CAPITOLO QUARTO

Tra favole e idee innate, tra mania e astrazione, il volto duplice di Platone nello *Zibaldone*

1. LA VOCE 'PLATONE' NELL'INDICE DEL MIO ZIBALDONE DI PENSIERI, UN DEPISTAGGIO D'AUTORE?

Nell'*Indice del mio Zibaldone di Pensieri* redatto da Leopardi nel 1827 («cominciato agli undici di luglio del 1827 in Firenze» specifica lui stesso), quando dunque gran parte delle pagine che compongono lo “scartafaccio” erano già state scritte, una voce è dedicata anche al nome “Platone”.⁶⁶⁵ Sotto questa voce sono indicizzati i seguenti passi: «1712,1. 2150,1. 2709. 2717,1. 2728. 3420,2. 3629.». Se si tiene conto del numero complessivo di occorrenze del nome 'Platone' nello *Zibaldone* (che ammonta a 97),⁶⁶⁶ una selezione tanto restrittiva, soprattutto in quanto risultato di una cernita operata dallo stesso autore, merita forse qualche attenzione.⁶⁶⁷ Si intende perciò iniziare la

⁶⁶⁵ L'*Indice del mio Zibaldone di Pensieri* è il terzo ed ultimo indice realizzato da Leopardi per orientarsi all'interno della propria opera. Per il primo, *Pensieri di varia filosofia e bella letteratura*, che risale molto probabilmente al 1820, si veda E. PERUZZI, *Introduzione*, in G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, ed. fotografica a cura di E. Peruzzi, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1994, vol. I, pp. V-LXI, e in particolare p. XXVII; per il secondo, *Danno del conoscere la propria età*, che risale invece alla primavera-estate del 1824 ed è dunque contemporaneo alla stesura delle *Operette morali* si vedano P. G. CONTI, *L'autore intenzionale: ideazioni e abbozzi di Giacomo Leopardi*, Tesi di laurea presentata alla Facoltà di filosofia e storia dell'Università di Berna, Losone, Industria grafica Alla Motta, 1966, pp. 60-62; P. ZITO, *Danno del conoscere la propria età*, in G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, ed. fotografica a cura di E. Peruzzi, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1994, vol. X, pp. 31-42 e in particolare p. 34; S. CANZONA, *Funzioni e implicazioni di un indice dello Zibaldone di Leopardi: Danno del conoscere la propria età*, «Filologia e Critica», XLII, 2017, pp. 367-396. Per l'ultimo, l'unico che si prenderà qui in considerazione, realizzato nel 1827 con l'intenzione di sistematizzare l'intero *Zibaldone*, si veda S. ACANFORA, *Indici e Indicizzazione*, G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, ed. fotografica a cura di E. Peruzzi, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1994, vol. X, pp. 69-90 e in particolare pp. 82-90.

⁶⁶⁶ L'indagine è stata condotta servendosi dell'edizione in Cd-rom, G. LEOPARDI, *Zibaldone di Pensieri*, ed. critica a cura di F. Ceragioli e M. Ballerini, Zanichelli, 2009.

⁶⁶⁷ Si noti per inciso che, a stare all'Indice del '27, emerge un maggiore interesse per Platone che per Aristotele. A quest'ultimo, infatti, non è neppure dedicata una voce specifica: sotto la

navigazione all'interno dello *Zibaldone*, alla ricerca del Platone di Leopardi, a partire da questa traccia fornita dall'autore stesso, pur nella consapevolezza che si tratta di uno solo dei molteplici percorsi possibili. Se decidessimo di delineare il profilo del Platone di Leopardi servendoci dei soli riferimenti offerti dall'*Indice*, saremmo portati a trarre delle conclusioni niente affatto corrispondenti alla visione d'insieme sul filosofo antico quale emerge invece da una considerazione complessiva di tutti i pensieri in cui egli compare o in cui viene chiamato in causa. Limitandoci ai soli passi indicizzati nel '27, infatti, scopriremmo una sola delle due facce del Platone di Leopardi, quella che coincide con l'autore individuato quale indiscusso modello di stile, di eleganza e sperimentazione linguistica; non vedremmo affatto, invece, l'altra faccia, quella del filosofo padre del sistema delle idee innate, della tendenza alla spiritualizzazione e di tutte quelle conseguenze che la diffusione del platonismo avrebbe determinato. Pertanto, basandoci unicamente su questa pur preziosa indicazione d'autore, avremmo potuto dedurre che l'interesse nutrito da Leopardi nei confronti di Platone sia stato prevalentemente di natura letteraria più che filosofica, dal momento che molte delle riflessioni

voce «Aristotele. Teofrasto. Loro stile» Leopardi segna unicamente *Zib.* 2728-29. L'*Indice* così poco generoso nei confronti di Aristotele, riflette la situazione effettiva dello *Zibaldone*, in cui sorprendentemente la presenza di Platone surclassa, e di gran lunga, quella del suo allievo. Il dato non è secondario e acquisisce maggior significato se si considera che il tipo di formazione ricevuta da Leopardi e i manuali di studio utilizzati avrebbero dovuto condurlo più in direzione d'Aristotele che di Platone. Sebbene Leopardi citi Platone soprattutto per farne oggetto di critica, è indicativo che dedichi a questo filosofo molte più attenzioni di quelle rivolte ad Aristotele. Su questo punto Leopardi è all'avanguardia rispetto ai suoi contemporanei italiani che, fatte salve alcune eccezioni (su tutti Rosmini, ma forse si potrebbe includere nel novero anche il Mamiani autore dei *Dialoghi filosofici* dichiaratamente ispirati al modello platonico), scopriranno Platone qualche decennio più tardi. Leopardi mostra inoltre di essere davvero al passo con quanto sta accadendo nel resto d'Europa, e in particolare in Francia e in Germania, dove si registra un crescente interesse per Platone. Non solo di De Romanis dunque dovremmo sottolineare la lungimiranza rispetto a questo punto ma anche dello stesso Leopardi che prima ancora di conoscere l'editore e di ricevere la proposta di traduzione aveva già invertito la gerarchia appresa e riconosciuto a Platone una preminenza. Prescindere da tale dato significa non comprendere il peso che ha avuto Platone, pur vestendo i panni dell'anti-modello, nell'elaborazione del pensiero leopardiano. Nell'elaborazione del pensiero leopardiano, la presa di distanza rispetto a Platone conta almeno quanto l'assimilazione ad Aristotele verso la quale Giacomo era stato esposto ed indirizzato fin dai primi anni della sua formazione. Come si tenterà di dimostrare in questo e nei successivi capitoli, l'incontro-scontro con Platone determinerà nel pensiero e nell'opera di Leopardi una spinta a costruire un'identità per negazione; negazione non solo di tutto quello che Platone e la tradizione platonica storicamente avevano rappresentato ma anche e soprattutto di quello che tornavano a rappresentare in Italia e in Europa proprio a partire dai primi dell'Ottocento.

rubricate sotto la voce 'Platone' riguardano lo stile dei dialoghi, apprezzato tanto dagli antichi quanto dai moderni. Avremmo creduto, inoltre, che la valutazione leopardiana dell'opera platonica sia stata quasi totalmente positiva. Mentre, a chi guardi allo *Zibaldone* nel suo complesso queste conclusioni non potranno che apparire parziali e opinabili.

Nel caso specifico di Platone, seguire l'Indice del '27 significa affidarsi a una sorta di depistaggio d'autore, segno ulteriore del fatto che il criterio di selezione, quantomeno di alcune voci dell'indice, non doveva essere inclusivo ma selettivo, al fine di raccogliere soltanto i passi utili per opere future. Un altro dato rilevante è che molti dei passi più significativi per comprendere il peso che ha avuto l'incontro-scontro con la filosofia platonica sul pensiero leopardiano sono indicizzati sotto altre voci, a dimostrare, forse, che il sistema di quell'antico filosofo interessava Leopardi non tanto in sé e per sé quanto piuttosto per il peso che aveva avuto nella storia del pensiero. Indipendentemente dagli inviti ripetutamente rivolti dallo zio Carlo Antici, Leopardi si trova costretto ad affrontare Platone in quanto l'eco della sua autorità si riverbera ancora su molte delle questioni cardine affrontate nello *Zibaldone*: una su tutte l'innatismo e le conseguenze prodotte dalla sua confutazione. Ed è proprio a partire dalla ricostruzione del ruolo che di volta in volta viene assegnato a Platone nell'analisi di tali questioni che sarà possibile stabilire con più sicurezza la posizione assunta da Leopardi rispetto al filosofo antico. Molte di queste riflessioni, però, sono scaturite non dalla lettura diretta dei dialoghi ma da altri testi, soprattutto sei e settecenteschi, che miravano a distruggere il sistema delle idee di Platone nei suoi fondamenti ontologici sottoponendolo ad un fuoco di fila di argomentazioni di matrice sensistico-empiristica, molte delle quali sono puntualmente replicate da Leopardi. Sulla base di questo assunto per lungo tempo sono state considerate inconsistenti, se non del tutto assenti le conseguenze della lettura diretta dei dialoghi di Platone su un piano più strettamente filosofico.⁶⁶⁸ L'accordo su tale

⁶⁶⁸ Non così Meattini in un recente saggio nel quale, al contrario, si propone di dimostrare la tesi per cui «nell'agosto del 1823, anno della lettura diretta di Platone nell'edizione dell'Ast, Leopardi ha riconosciuto a Platone valore filosofico in ragione di una concezione della conoscenza che lui stesso andava cercando, pur non modificando il precedente giudizio negativo sulla teoria delle idee e dunque di ogni possibilità di cogliere conoscitivamente l'assoluto». Meattini aggiunge inoltre che obiettivo della sua ricerca è illustrare le ragioni di quell'apprezzamento, «temperando la tesi di Sebastiano Timpanaro, ormai diffusa e condivisa, che la lettura diretta di Platone non abbia avuto su Leopardi influenza filosofica

conclusione non ha permesso di vedere che nel diario leopardiano Platone diviene ben presto un simbolo; un punto di fuga verso il quale non si può evitare di guardare se si intende ricostruire molte delle trame più propriamente filosofiche che sostengono lo *Zibaldone*. Se si guarda a Platone come simbolo oltre che come autore dei dialoghi, si scopre immediatamente che i luoghi da considerare per delineare un profilo completo della discussione di Leopardi sulla filosofia platonica si moltiplicano sensibilmente e si estendono ben oltre i confini pur molto vasti dello *Zibaldone*. Per lungo tempo, infatti, non si è tenuta in debito conto quella che, adattando una felice espressione individuata da Luigi Blasucci per definire l'influenza esercitata da Machiavelli su Leopardi,⁶⁶⁹ potremmo definire la 'funzione Platone', ovvero il ruolo avuto da Platone, non solo nel mettere in moto molte riflessioni dello *Zibaldone* ma anche e soprattutto quale propulsore per la strutturazione del libro filosofico leopardiano, le *Operette morali*. Su quest'ultimo punto dovremo soffermarci a lungo negli ultimi due capitoli di questo lavoro. Limitiamoci per ora allo *Zibaldone*, scegliendo di accedervi attraverso la chiave che l'autore stesso fornisce e, dunque, partendo dall'indice del '27.

significativa, segnando soltanto un interesse filologico e ispirando «una più elevata fusione di ironia e fantasia», che per 'stile' e 'tono' caratterizzerà le *Operette*», V. MEATTINI, «Il sogno di Platone» e l'intimo e l'intero della natura nello *Zibaldone* di Leopardi, «Quaderni di storia» 86, 2017, pp. 81-122, p. 83.

⁶⁶⁹ L'espressione di Blasucci, «funzione Machiavelli» è coniata per dar conto del fatto che «oltre le puntuali consonanze tematiche, Machiavelli costituì [...] per il Nostro un termine globale ed esemplare di riferimento, un vero e proprio idolo mentale, presente in quanto tale alla sua meditazione sull'uomo lungo tutto l'arco del suo svolgimento», L. BLASUCCI, *Leopardi e il personaggio «Machiavello»*, in ID., *I titoli dei «Canti» e altri studi leopardiani*, Venezia, Marsilio, 2011, pp. 181-198, p. 187.

2. LA DUPLICITÀ DI PLATONE, UN ANTICO GIUNTO «ALL'ULTIMO FONDO DELL'ASTRAZIONE».

Il primo dei passi selezionati da Leopardi sotto la voce Platone, *Zib.* 1712, è sintomatico di un atteggiamento critico registrabile nell'intero diario e anzi, per alcuni versi, paradigmatico anche di tutta quella parte del Platone di Leopardi non rappresentata dall'*Indice*; motivo per cui possiamo ritenerlo in qualche modo programmatico e simbolico al fine di tracciare il profilo del filosofo antico così come emerge dallo *Zibaldone*.

Collocandosi al culmine di una lunga e articolata serie di riflessioni svolte nell'estate del 1821, che avevano minato dalle fondamenta il sistema platonico delle idee innate (e sulle quali dovremmo tornare più avanti), il passo costituisce il proseguimento di quel percorso e, allo stesso tempo, una sua battuta d'arresto: contiene, infatti, una sorta di *aprosdoketon*, un effetto sorpresa che ha l'immediata conseguenza di rimettere nuovamente in discussione quanto fino a questo momento sembrava pacifico. Se da un lato, in tale passo si ripetono alcuni degli schemi già ampiamente sviluppati nelle riflessioni precedenti e *in primis* quello per cui le idee innate di matrice platonica potevano ormai considerarsi distrutte, dall'altro vi viene espresso il senso di meraviglia suscitato dalla constatazione di un dato inatteso. Un'ammirazione che, in parte, contraddice quanto dichiarato in *Zib.* 351. In quella pagina del novembre 1820 nel definire il sistema di Teofrasto, Leopardi lo assimilava a quello di Aristotele e lo distingueva da quello di Platone «fondato sul brillante e sul fantastico». A meno di un anno di distanza, invece, scrive che:

Il sistema di Platone delle idee preesistenti alle cose, esistenti per se, eterne, necessarie, indipendenti e dalle cose e da Dio, non solo non è chimerico, bizzarro, capriccioso, arbitrario, fantastico, ma tale che fa meraviglia come un antico sia potuto giungere all'ultimo fondo dell'astrazione, e vedere sin dove necessariamente conduceva la nostra opinione intorno all'essenza delle cose e nostra, alla natura astratta del bello e del brutto, buono e cattivo, vero e falso. [*Zib.* 1712-13]

Il sistema che, illuminato dal contrasto con quello di Aristotele, appariva fondato sul «fantastico», a distanza di tempo, non solo non appare più tale, ma genera meraviglia. La contraddizione, lampante, diventa problematica per

tanta critica leopardiana che, nel tentativo di risolverla, ha valutato ipotesi anche tra loro divergenti.⁶⁷⁰ Il contrasto, evidenziato peraltro dall'uso di uno stesso lemma, «fantastico», prima accostato e poi allontanato dal sistema platonico, rende vano qualsiasi tentativo di ricomporre la contraddizione e conduce piuttosto verso una valutazione comparata dei due giudizi di *Zib.* 351 e *Zib.* 1712-13, formulati a poca distanza l'uno dall'altro, per cercare di comprendere cosa sia accaduto nel frattempo. Tra l'uno e l'altro non si frappone, infatti, una lettura sistematica dei dialoghi che potrebbe giustificare il mutamento di prospettiva. Nel corso del 1821 è possibile al più documentare singoli assaggi dell'opera platonica di cui il più significativo è sicuramente quello testimoniato dalla citazione del *Teeteto* in *Zib.* 490 (12 gennaio 1821).⁶⁷¹ Tuttavia, la densa speculazione filosofica dell'estate del '21 e alcune letture hanno consentito a Leopardi di intersecare in diverse occasioni i propri assunti con quelli di Platone, verificandone la sostanziale incompatibilità. In questa fase, però, per quanto è possibile documentare, l'incontro-scontro è avvenuto in maniera mediata. La decisa presa di distanza che ne è conseguita è dunque il frutto dell'adozione di uno schema interpretativo della filosofia platonica che era già caratteristico di alcune delle fonti leopardiane. Sono proprio le letture realizzate in questi anni, prima di misurarsi in modo più sistematico con i dialoghi, che inducono Leopardi a ridurre la teoria delle idee di Platone all'innatismo aspramente combattuto da ideologi, sensisti ed empiristi. Tra queste la lettura più influente per alcune delle riflessioni dell'estate del '21 è forse *l'Origine delle scoperte attribuite a' moderni* di Dutens.⁶⁷²

⁶⁷⁰ Le evidenti contraddizioni rinvenibili tra questa riflessione e altre dello *Zibaldone* hanno indotto alcuni interpreti a dubitare della sincerità dell'ammirazione qui espressa da Leopardi per il sistema di Platone. Pacella, dopo aver confrontato questo pensiero con il precedente *Zib.* 154-55 (al quale si potrebbe forse aggiungere *Zib.* 352), scrive che Leopardi «energicamente afferma che il sistema platonico è arbitrario e fantastico» G. PACELLA, *Note*, in G. LEOPARDI, *Zibaldone*, vol. III, pp. 530-31. Ma, come si è notato, se in *Zib.* 351 Leopardi scrive che il sistema di Platone è «fondato sul brillante e sul fantastico», in *Zib.* 1713 esclude che sia «arbitrario» e «fantastico».

⁶⁷¹ Un altro caso potrebbe essere quello di una lettura mediata del *Timeo* sul quale ci soffermeremo a breve.

⁶⁷² L'opera non si trova più in biblioteca Leopardi. Si può però essere ugualmente certi dell'avvenuta lettura in quanto risulta dettagliatamente citata e commentata in una lunga sezione dello *Zibaldone* (le pagine più dense sono quelle della prima metà di settembre del '21, cfr. in particolare *Zib.* 1616-1655; ricomparirà poi in *Zib.* 1789-90 e 4221); si veda F. D'INTINO, L. MACCIONI, *Leopardi: guida allo Zibaldone*, Roma, Carocci, 2016. Non essendo possibile ricostruire quale fosse la specifica edizione utilizzata da Leopardi, si citerà da L. DUTENS,

L'individuazione di questa fonte di mediazione consente di spiegare, almeno in parte, l'atteggiamento duplice riscontrabile nella riflessione zibaldoniana da cui siamo partiti. L'opera di Dutens, infatti, se da una parte dimostra che i moderni hanno avuto agio a distruggere il sistema di Platone, dall'altro – ed è questo lo scopo precipuo che l'opera si propone – nota che molti sistemi filosofici sei e settecenteschi e, in particolare, quelli di Cartesio e Leibniz non fanno altro che replicare e potenziare l'innatismo di matrice platonica.⁶⁷³ Ed è forse sulla scorta di una tale considerazione che Leopardi si sorprende del fatto che un antico potesse essere giunto «all'ultimo fondo dell'astrazione».

Taluni critici, nel commentare il passo, hanno commutato l'*astrazione* su cui pone l'accento Leopardi in 'astrattezza' come se i due termini fossero equivalenti.⁶⁷⁴ Un rapido esame delle occorrenze del lemma 'astrazione'

Origine delle scoperte attribuite a' moderni, Venezia, Bettinelli, 1789 (d'ora in poi L. DUTENS, *Origine delle scoperte*, volume, numero di pagina).

⁶⁷³ L'opera di Dutens cercava di fare il punto sull'ormai annosa *querelle des anciens et des modernes* scegliendo una posizione moderata volta a riconoscere che «se gli Antichi furono talvolta in grandi errori, non mancarono altresì d'insegnare delle grandi verità» senza dimenticare però il merito dei Moderni che «non poco hanno travagliato all'avanzamento delle Scienze col gran numero delle loro ingegnose scoperte» (*Prefazione dell'autore* in L. DUTENS, *Origine delle scoperte*, vol. I, pp. 19-20). Obiettivo dichiarato dell'opera è infatti «rendere giustizia alle due parti» distinguendo le arti e le scienze «che esigono principalmente una lunga esperienza e un lungo uso per esser perfezionate, da quelle che unicamente dipendono dal talento e dal genio» (ivi, pp. 20-21). Le prime sono state ovviamente implementate dai Moderni, molte delle scoperte legate al genio invece sono state effetto di un puro caso, risulta pertanto necessario «mettere in tutta la sua più chiara veduta questa prima Verità della parte che hanno gli Antichi alle nostre conoscenze, e anche a quelle che i Moderni chiamano Scoperte» (ivi, p. 22).

⁶⁷⁴ Nella sintesi di *Zib.* 1712-14 proprosta *sub voce* Platone nell'Indice analitico che correda la sua edizione dello *Zibaldone*, Pacella registra che, a detta di Leopardi, il sistema di Platone sarebbe «una fantasia bizzarra, di un'astrattezza sorprendente per un antico», G. PACELLA, *Note*, in G. LEOPARDI, *Zibaldone*, vol. III, p. 1437. A questa affermazione Meattini obietta che Leopardi scrive «ultimo fondo dell'astrazione» e non «astrattezza sorprendente» come vuole Pacella, cfr. V. MEATTINI, «*Il sogno di Platone*», p. 107, n. 35. Di "astrattezza" parla anche Damiani che, nell'Indice analitico, sintetizza la definizione leopardiana del sistema di Platone, scrivendo che quest'ultimo non sarebbe «affatto fantastico, ma di un'astrattezza che stupisce in un antico», R. DAMIANI, *Commento* in G. LEOPARDI, *Zibaldone*, a cura di R. Damiani, 3 voll., Milano, Mondadori, 1997, vol. III, p. 4253. Per una corretta interpretazione di quanto Leopardi intenda per "astrazione" in questo contesto, Meattini suggerisce invece di guardare Binni, II, p. 1399 e poi chiosa «il contesto è elogiativo in ragione della consequenzialità platonica e non invece critico. Siamo noi non coerenti, perché distrutte le idee di Platone continuiamo a pensare come fossero vigenti» V. MEATTINI, «*Il sogno di Platone*», p. 107, n. 35. Secondo Grilli, invece, *Zib.* 1712-14 rappresenterebbe un attacco ironico al sistema delle idee di Platone, altrove (come per esempio in *Zib.* 1622) combattuto con maggiore asprezza, cfr. A. GRILLI,

all'interno dello *Zibaldone* dimostra però che il concetto è troppo 'leopardianamente' connotato per poter essere sostituito con il lemma 'astrattezza'. Fin da *Zib.* 177 si comprende che l'astrazione è prerogativa dei popoli settentrionali che «non hanno cosa che li distraiga dalla considerazione del vero»: ciò che in loro appare immaginazione «è piuttosto filosofia e profondità», ciò che appare poesia «piuttosto metafisica» poiché viene «più dal pensiero che dalle illusioni» e dal momento che i popoli settentrionali «si compiacciono degli enti allegorici, delle astrazioni ec.», Leopardi ne deduce che «la nostra è propriamente la patria della poesia, e la loro quella del pensiero» (*Zib.* 177). Fin dal suo primo comparire nello *Zibaldone*, dunque, il lemma 'astrazione' si inserisce nel polo della metafisica, della conoscenza del vero, del pensiero e, come tale, si oppone alla poesia e alle illusioni. Così di nuovo in *Zib.* 276 dove, riferendosi sempre ai settentrionali, Leopardi nota che la loro immaginativa è «fondata sul pensiero, sulla metafisica, sulle astrazioni, sulla filosofia, sulle scienze, sulla cognizione delle cose, sui dati esatti» e che pertanto «ha piuttosto che fare colla matematica sublime che colla poesia» (*Zib.* 275-76). Tale polarità si approfondisce anche oltre quando il concetto di astrazione viene utilizzato non più soltanto nel corredo di ciò che caratterizza i settentrionali. Un caso particolarmente interessante per l'analisi che qui si sta svolgendo è quello della riflessione del gennaio del '21 scaturita come commento alla citazione del *Teeteto*. Nel contesto di una riflessione che (come si è già notato) sembra costruita come risposta a Platone, Leopardi scrive «noi abbiamo cercato il bene, come diviso dalla nostra essenza, separato dalla nostra facoltà intellettuale naturale e primigenia, riposto nelle astrazioni, e nelle forme universali» (*Zib.* 493-94).

Non occorre dunque continuare a seguire il percorso del concetto all'interno dello *Zibaldone* per comprendere che, nella schematizzazione leopardiana, l'astrazione diviene uno dei simboli del moderno,⁶⁷⁵ il sintomo di quella tendenza che ha condotto l'uomo ad allontanarsi dalle illusioni (consustanziali al suo stato naturale) per dirigersi verso la conoscenza del vero, la metafisica e l'ipostatizzazione di forme universali. Se già *Zib.* 493-94 sembrava eleggere Platone, pur non esplicitamente menzionato, a iniziatore di questa tendenza, il giudizio espresso in *Zib.* 1712-13 conferma che Leopardi gli riconosce la

Leopardi, Platone e la filosofia greca, in *Leopardi e il mondo antico. Atti del V convegno internazionale di studi leopardiani* (Recanati, 22-25 settembre 1980), Firenze, Olschki, 1982, pp. 53-73, p. 55.

⁶⁷⁵ Di alcuni altri pensieri in cui ricorre il lemma *astrazione* dovremmo occuparci più in là.

paternità del processo di astrazione.⁶⁷⁶ Un riconoscimento che, del resto, era già stato preannunciato da *Zib.* 642 (su cui dovremmo tornare in seguito) e che costituisce una testimonianza fondamentale dei filtri attraverso cui Leopardi interpreta Platone prima ancora di leggerlo direttamente e analiticamente. L'uso insistito del lemma *astrazione* in riferimento a Platone sembra essere, infatti, l'indice dell'azione congiunta di più tradizioni ermeneutiche che nella rielaborazione leopardiana vengono sovrascritte l'una sull'altra fino a fondersi. *In primis* il filtro aristotelico assorbito attraverso i manuali di studio: è Aristotele il primo ad opporre e sostituire «al metodo «generalizzante», che in Accademia «separa» ontologicamente le Idee dai sensibili, l'astrazione universalizzatrice, in virtù della quale egli può ridurre le Idee a concetti astratti».⁶⁷⁷ La visione che Leopardi matura della teoria delle idee di Platone – alla quale, peraltro, non si riferisce mai definendola teoria ma «sistema» – sembra presupporre la riduzione delle Idee a concetti astratti prodotta dalla critica che Aristotele mosse alla dottrina del maestro. Quando Leopardi crede di poter distruggere tramite Locke il «sistema» platonico, sta in realtà tentando di demolire qualcosa che è già ridotto in cenere. Ed ecco individuato un altro filtro ineludibile per comprendere cosa Leopardi intenda per *astrazione*: il *Saggio sopra l'intelletto umano* di Locke letto nella versione compendiata dal Winne e tradotta dal padre Francesco Soave. Peraltro Locke, a sua volta, aveva mutuato la teoria dell'astrazione dalla filosofia scolastica, pur prendendo poi da questa le distanze in particolare asserendo di non credere che l'intelletto umano possa cogliere le essenze reali delle cose. L'individuazione di tutti questi filtri, tuttavia, non appare sufficiente a rendere ragione della connotazione negativa che sembra assumere il termine in buona parte delle occorrenze registrabili nello *Zibaldone*.⁶⁷⁸ Tale connotazione non può essere

⁶⁷⁶ Un processo che, incontrando il Cristianesimo, ha dato vita ad un altro, parallelo al primo, quello della 'spiritualizzazione' a cui sono dedicate varie pagine dello "scartafaccio" leopardiano con una particolare e significativa intensificazione nel 1823.

⁶⁷⁷ E. CATTANELI, *Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione: la sostituzione da parte di Aristotele, in Met. M, N, dei metodi della metafisica platonico-accademica «generalizzante» ed «elementarizzante» con l'astrazione universalizzatrice*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», ottobre-dicembre 1990, vol. 82, 4, pp. 578-586, per la citazione si veda p. 582.

⁶⁷⁸ Il processo di 'astrazione', peraltro, nello *Zibaldone* è connotato per lo più negativamente, il che rende il posizionamento di Leopardi rispetto a Platone ancor più ambiguo. La meraviglia generata dal fatto che un antico sia potuto giungere «all'ultimo fondo dell'astrazione» è controbilanciata dal fatto che l'astrazione fa perdere di vista «l'intero e l'intimo delle cose» (uso qui l'espressione di *Zib.* 115, per significare l'oggetto di conoscenza che la filosofia,

spiegata se non presupponendo che il processo di *astrazione* sia stato attratto dal polo del 'moderno' leopardiano, una categoria estensiva e mobile al punto da poter includere, proprio per questa via, anche il sistema di Platone. Un sistema che giunge a «vedere sin dove necessariamente conduceva la nostra opinione intorno all'essenza delle cose e nostra, alla natura astratta del bello e del brutto, buono e cattivo, vero e falso»; un sistema sì fatto, fondato sulla metafisica e, dunque, di necessità svincolato dalle illusioni perché tendente alla conoscenza del vero e all'esattezza, è assimilabile a quelli dei filosofi moderni.

Commutando *astrattezza* con *astrazione*, pertanto, si rischia di non tenere nel debito conto che l'uso specifico di quest'ultimo termine nel contesto di *Zib.* 1712-13 in esplicito riferimento a Platone è una spia del fatto che il sistema delle idee e la sua collocazione cronologica entro i confini dell'antico, mette in crisi la schematizzazione leopardiana.⁶⁷⁹ Solo a questo punto potremo

l'«ultrafilosofia» nel caso specifico, dovrebbe proporsi; è bene sottolineare però che si tratta di un contesto diverso dagli altri a cui facevo prima riferimento in relazione al concetto di 'astrazione'. Per meglio definire cosa si intenda per processo di 'astrazione' all'interno dello *Zibaldone*, si veda per esempio *Zib.* 1838 in cui Leopardi si chiede «Qual verità conosceranno dunque bene quei filosofi che astraggono assolutamente e perpetuamente da una parte essenzialissima della natura?»; il presupposto da cui parte Leopardi, infatti, è che «non si conosce perfettamente una verità se non si conoscono perfettamente tutti i suoi rapporti con tutte le altre verità, e con tutto il sistema delle cose». Poiché con 'astrazione' si indica il processo attraverso cui si esplica e agisce la ragione, nella polarizzazione leopardiana l'immaginazione si configura quale unico antidoto, in quanto unico strumento in grado di controbilanciare l'effetto negativo prodotto dal dispiegarsi della ragione. La riflessione prima ripercorsa, infatti, si conclude a *Zib.* 1840 con la conferma della «necessità dell'immaginazione al gran filosofo». A questa altezza cronologica (la riflessione di *Zib.* 1833-1840 da cui sono tratti i passi qui citati è datata 4 ottobre 1821), poesia e filosofia sono considerate ancora difficilmente conciliabili e per lo più opposte l'una all'altra. Più tardi, quando Leopardi scoprirà, anche per via della lettura di Platone, che poesia e filosofia possono convivere non risolverà comunque la dicotomia astrazione-immaginazione (non tutte le polarizzazioni leopardiane appaiono tra loro sovrapponibili e riconducibili ad un unico tipo! O meglio l'indebolimento della contrapposizione tra poesia e filosofia produce uno scompenso in uno schematismo che appare altrimenti, a suo modo, piuttosto sistematico). Il fatto che poesia e filosofia possano coincidere mentre astrazione e immaginazione rimangono contrarie, creerà una instabilità i cui effetti sono visibili soprattutto nel posizionamento di Platone rispetto a questi poli di attrazione. Il filosofo antico anche a causa di questa contraddizione sarà sempre non facilmente definibile proprio in quanto sfuggente alle categorie individuate da Leopardi che, per quanto mobili, non riescono a dare conto dei molteplici caratteri che Leopardi stesso attribuisce a Platone.

⁶⁷⁹ Del lemma 'astrattezza', peraltro, non si registra alcuna occorrenza nello *Zibaldone*.

spiegarci la meraviglia espressa da Leopardi nel constatare che Platone, pur essendo un antico, «sia potuto giungere all'ultimo fondo dell'astrazione». Almeno a partire dal 1821, Platone si colloca pertanto su una soglia e, come tale, partecipa tanto dell'antico che del moderno, costringendo le già mobili categorie leopardiane ad un nuovo assestamento. L'inclusione di posizioni ibride come quella di Platone all'interno delle polarizzazioni leopardiane non è però priva di contraccolpi e richiede continui aggiustamenti. Il sistema delle idee, infatti, resiste a qualsiasi assimilazione totale con l'una o con l'altra parte venendo così progressivamente a costituire un punto di rottura. La difficoltà di definizione ha un immediato riverbero sulla caratterizzazione del profilo del filosofo che, riflettendo questa duplicità, si configura come una sorta di Giano bifronte con un volto proiettato al passato e l'altro al futuro; dal primo trae il poetico, dal secondo il metafisico.

3. UN AUTORE 'FUTURO' RISPETTO AI SUOI CONTEMPORANEI

Il secondo passo rubricato sotto la voce Platone nell'Indice del '27 è relativo alla traduzione ciceroniana del *Timeo*; è inserito, infatti, anche sotto la voce 'Cicerone' del medesimo indice:

Lo stile, e la lingua di Cicerone non è mai tanto semplice quanto nel *Timeo*, perocché egli è tradotto dal greco di Platone. E pure Platone fra i greci del secol d'oro è (se non vogliamo escludere Isocrate) senza controversia il più elegante e lavorato di stile e di lingua, e il *Timeo* è delle sue opere più astruse, e forse anche più lavorate, perch'esso principalmente contiene il suo sistema filosofico. Platone il principe della raffinatezza nella lingua e stile greco prosaico, riesce maravigliosamente semplice in latino, e nelle mani di Cicerone, a fronte della lingua e stile originale degli altri latini, e di esso Cicerone principe della raffinatezza nella prosa latina. La maggiore raffinatezza ed eleganza dell'aureo tempo della letteratura greca, riesce semplicità trasportata non già ne' tempi corrotti ma nell'aureo della letteratura latina, e per opera del suo maggiore scrittore. [*Zib.* 2150]

Prima di analizzare queste righe relativamente all'elemento che qui più ci interessa, ovvero l'apprezzamento per lo stile di Platone, si noti per inciso che

tale passo potrebbe essere compreso nel novero delle testimonianze che dimostrano una conoscenza diretta dei dialoghi prima del '23. L'osservazione appena citata risale, infatti, al novembre del 1821 e il giudizio espresso sembrerebbe essere stato formulato sulla base di una lettura diretta della traduzione ciceroniana, se non, addirittura, a latere di un confronto tra la versione latina e l'originale greco. Dal momento che la traduzione del *Timeo* non è compresa nell'edizione ciceroniana più frequentemente utilizzata (Manheim, 1783 di cui nella Biblioteca di Monaldo erano conservati tutti e venti i volumi),⁶⁸⁰ per leggerla Leopardi avrebbe dovuto aprire di nuovo il volume della *Platonis Opera omnia* (Lugduni, 1590) al termine del quale avrebbe trovato la *Particula Timaei Platonis, a M. Tullio conversa, respondens iis locis quos in margine notavimus* contenuta alle pp. 751-753. Quel volume, del resto, era stato consultato più di una volta e anche nel 1821 come testimonia *Zib.* 490-491. Questa volta, però, l'attenzione di Leopardi si sarebbe concentrata non su un testo platonico, ma sulla traduzione pressoché completa del *Timeo* realizzata da Cicerone (corrispondente a Plat. *Tim.* 27d-47d).⁶⁸¹ Sebbene in queste pagine fosse riportata la sola versione latina, priva del testo

⁶⁸⁰ Devo la segnalazione relativa all'edizione di Cicerone più frequentemente utilizzata da Leopardi a Luca Maccioni che ringrazio per questa e per le molte altre preziose indicazioni che mi ha fornito nel corso dell'elaborazione di questo lavoro di tesi. L'edizione utilizzata da Leopardi è Ciceronis, *Opera omnia*, Manheim, 1783, tom. 20. Il Catalogo segnala la presenza di molte altre edizioni ciceroniane. Manca uno studio che stabilisca con certezza di quali di queste edizioni Leopardi si sia servito più frequentemente. Nella pur sterminata mole degli studi leopardiani, va sottolineata la mancanza di una ricerca specifica sul rapporto di Leopardi/Cicerone volta a indagare non solo la presenza della 'fonte' cicerone all'interno del corpus leopardiano, ma anche l'utilizzo delle opere ciceroniane quali 'filtri' attraverso cui Leopardi accede alla filosofia greca (particolarmente interessante potrebbe rivelarsi in questo senso il ruolo svolto da Cicerone quale 'mediatore' dell'epicureismo, ma soprattutto quale 'mediatore' di una particolare forma di fusione tra platonismo e stoicismo). Sul ruolo che ebbe Cicerone quale mediatore della filosofia greca qualcosa si dirà in questo lavoro, soprattutto nell'ultimo capitolo con particolare riferimento alle *Tusculanae disputationes* in relazione al *Dialogo di Plotino e di Porfirio*.

⁶⁸¹ Le lacune riguardano la porzione di traduzione corrispondente a Plat. *Tim.* 37c3-38c8, 43b5-46a2. Rispetto alla questione dell'incompletezza di tale versione latina del *Timeo* «la critica, quando non ha del tutto sospeso il giudizio sulla natura del testo ciceroniano, ha concordemente ipotizzato che si tratti di un'opera interrotta e mai portata a termine da Cicerone», F. ARONADIO, *L'orientamento filosofico di Cicerone e la sua traduzione del "Timeo"*, «Méthexis», 21, 2008, pp. 111-129, p. 114. Aronadio sostiene che «la parte del *Timeo* platonico che troviamo tradotta nel testo pervenutoci sia precisamente l'intera e sola parte che a Cicerone interessava tradurre. Ad essere stato interrotto potrebbe essere stato solo l'eventuale progetto di un trattato in cui incorporare il *Timaeus*, ma non l'opera di traduzione.», *ivi*, p. 115.

a fronte, Leopardi avrebbe potuto controllare il testo greco in quello stesso volume e confrontare la traduzione di Cicerone con quella di Ficino. Nel medesimo volume avrebbe potuto leggere inoltre l'articolato *Compendium Marsili Ficini in Timaeum* (pp. 812-827). Dobbiamo forse supporre che proprio sulla scorta di una tale lettura, non necessariamente posata, anche solo cursoria, Leopardi abbia scritto che «il Timeo è delle sue [*scilicet* di Platone] opere più astruse, e forse anche più lavorate, perch'esso principalmente contiene il suo sistema filosofico»? Non lo si può escludere ma neppure confermare. L'indizio appena raccolto, infatti, non è sufficiente a supporre una lettura del *Timeo* platonico o di qualcuno dei paratesti ad esso connessi nell'edizione ficiniana, tanto più se si considera che il giudizio di Leopardi sul dialogo rientra nel novero di quelle espressioni vulgate che una lunga tradizione ermeneutica ha contribuito a cristallizzare.⁶⁸²

È invece degno di maggiore interesse, perché più autenticamente leopardiano, il giudizio espresso in riferimento alla lingua di Cicerone «mai tanto semplice quanto nel Timeo». Come si comprende dal seguito della riflessione, tale 'semplicità' sarebbe determinata dal fatto che «la maggiore raffinatezza ed eleganza dell'aureo tempo della letteratura greca, riesce semplicità trasportata non già ne' tempi corrotti ma nell'aureo della letteratura latina, e per opera del suo maggiore scrittore». Sembrerebbe dunque che il latino dovendosi adattare al greco assorba quella semplicità che a quest'ultimo è consustanziale. Tuttavia è alquanto inusuale attribuire al *Timeo*, passato alla storia come uno dei dialoghi più complessi e oscuri di Platone, il carattere della semplicità. Lo stesso Cicerone sottolineava la difficoltà di comprendere il *Timeo* platonico, determinata a suo giudizio dalla «rerum obscuritas, non verborum», dall'oscurità del soggetto, non delle parole (Cic., *De fin.*, II, 5, 15).⁶⁸³ Leopardi

⁶⁸² Peraltro non si tratterebbe del primo caso di espressione cristallizzata relativa a Platone, alla sua filosofia o ai suoi dialoghi rinvenibile nel *corpus* leopardiano (nel precedente capitolo si è avanzata l'ipotesi che anche alcune delle espressioni divenute più celebri tra quelle che Leopardi riferisce a Platone nelle lettere del '25 allo zio Carlo e al Bunsen potrebbero rientrare in questo novero).

⁶⁸³ Cicerone, soffermandosi sulle incomprensioni generate dai testi di Epicuro (che, a suo dire, risulterebbero difficili anche per un buon conoscitore della lingua greca), distingue poi due tipi di difficoltà: quella tradizionalmente attribuita ad Eraclito «che vien ricordato con il soprannome di *skoteinós* perché con eccessiva oscurità trattò della natura»; l'altra invece è «l'oscurità del soggetto, non delle parole» che «rende incomprensibile il discorso come capita nel Timeo di Platone», Cicerone, *Opere filosofiche*, a cura di N. Marinone, Utet, Torino, 2016, p. 143 (corrispondente a Cic., *De fin.*, II, 5, 15).

riconosce che il *Timeo* è, tra i dialoghi platonici, «il più lavorato di stile e di lingua», ma anche (anzi forse proprio in virtù di ciò) il più «astruso» e, come aveva fatto Cicerone, attribuisce tale carattere al contenuto particolarmente complesso in quanto sintesi di tutto il sistema platonico. Si tratta ancora una volta di un *topos* della tradizione ermeneutica, prima neoplatonica e poi ficiniana che aveva considerato il *Timeo* come il culmine del percorso filosofico tracciato da Platone. Non è escluso dunque che il contatto con tale tradizione, reso possibile anche per il tramite della cinquecentesca prima ricordata, abbia avuto un qualche peso nell'idea che Leopardi si fece del *Timeo*, pur non avendo probabilmente mai letto il dialogo per intero. Oltre all'uso di espressioni codificate, che non presuppongono una conoscenza diretta dell'originale e che semmai tradiscono l'interferenza di filtri interpretativi, è proprio il richiamo alla *semplicità* a suggerire l'ipotesi che la riflessione zibaldoniana sia scaturita unicamente dalla lettura della versione ciceroniana.⁶⁸⁴ Un confronto con un'altra riflessione sullo stile di Platone ma questa volta successiva alla documentata lettura dei dialoghi, mostra lo scarto registrabile nei giudizi formulati prima e dopo il 1823.

Effetto e segno che il linguaggio illustre in Grecia era, come altrove ho sostenuto, assai men diviso dal volgare e parlato, e che la lingua e lo stile greco per sua natura e per sua formazione e circostanze è più semplice ec. Onde lo stile e la lingua p. e. di Senofonte fu subito acclamata, non men che fosse quella di Platone ch'è lavoratissima, ec. e gli scrittori greci più semplici e familiari non hanno aspettato i tempi moderni a divenir famosi e lodati ec. Senofonte e Platone nel loro secolo sono i due estremi quello della semplicità e bella sprezzatura, questo dell'eleganza, diligenza e artificio. Pur l'uno e l'altro furono sempre quanto allo stile quasi parimente stimati da' Greci e contemporanei e posterì, e così da' latini e dagli altri in perpetuo ec. (*Zib.* 3629)⁶⁸⁵

La riflessione risale all'ottobre del '23, a questo punto Leopardi deve incorporare il *semplice* caratteristico della lingua e dello stile greco dallo stile e dalla lingua *lavoratissime* di Platone. L'aggettivo con cui prima si riferiva al

⁶⁸⁴ Anche in questo caso potremmo sorprenderci del fatto che Leopardi non abbia fatto osservazioni più strettamente filosofiche sulla traduzione ciceroniana, che, peraltro, è un caso interessante di fusione di platonismo e stoicismo, e che si sia limitato invece a notazioni di carattere stilistico.

⁶⁸⁵ Il passo è datato 8 ottobre 1823 ed è tra quelli inclusi nella voce 'Platone'.

solo *Timeo* viene ora utilizzato in maniera estensiva per riferirsi in generale ai dialoghi platonici. Al contrario di quanto accadeva nella riflessione del '21, in cui sembrava che fosse il testo greco di Platone, per quanto *lavorato*, a determinare la *semplicità* che caratterizza la versione ciceroniana, ora è evidente che la *semplicità* è prerogativa di quello che nel frattempo, in materia di lingua e stile, è divenuto il polo opposto rispetto a Platone, Senofonte. Questi due autori, sebbene entrambi allievi di Socrate e sebbene accomunati dall'aver reso la figura del maestro centrale nelle loro opere, si collocano a «due estremi» nella polarizzazione leopardiana: l'uno, Senofonte, diviene il modello «della semplicità e bella sprezzatura»; l'altro, Platone, quello «dell'eleganza, diligenza e artificio».⁶⁸⁶ La sequenza di questi tre elementi, e l'ultimo in particolare, meritano attenzione. Anche se non esplicitamente – il tono del giudizio espresso qui da Leopardi nei confronti di entrambi gli autori greci sembrerebbe positivo – Leopardi sta di nuovo collocando Platone nel polo d'attrazione del moderno e lo sta facendo, questa volta, rispetto alla lingua e allo stile. Nel sistema di riferimento interno allo *Zibaldone* ma per certi versi precedente ad esso, in quanto riscontrabile già nei paratesti di carattere teorico che accompagnavano le traduzioni della giovinezza, l'*artificio* è specificamente ciò che caratterizza i tentativi dei moderni di imitare la natura o gli antichi. In altre parole, è l'unico strumento utilizzabile una volta persa la naturale *semplicità* finanche per riprodurre la *semplicità* stessa. Un'operazione che evidentemente era già riuscita a Platone che, pur non essendo *semplice*, e distinguendosi perciò dai suoi contemporanei, essendo per così dire 'futuro' rispetto ad essi, era riuscito ugualmente a imporsi come modello. Se il ragionamento fin qui svolto coglie nel segno, anche a quell'aggettivo *lavoratissimo* potremmo, a questo punto, assegnare una più precisa valenza: *lavorato* è ciò che, pur essendo prodotto d'artificio, si sforza di apparire il più possibile naturale; ciò che, dunque, in termini leopardiani, pur essendosi

⁶⁸⁶ F. D'INTINO, *Introduzione*, in *Volgarizzamenti*, p. 65, n. 18, suggerisce quali termini di confronto per questo passo *Zib.* 2866-67 e 2914. Inoltre, si noti che nel contrapporre Senofonte a Platone quali modelli alternativi, Leopardi recupera e valorizza una vulgata critica di lunga e duratura tradizione, rispetto alla quale, peraltro, avrebbe potuto trovare traccia già in autori antichi a lui ben noti. Tra questi si consideri almeno, a titolo di esempio, Ateneo. Una delle voci del ricchissimo indice che chiude l'edizione dei *Deipnosofisti* posseduta nella Biblioteca di Recanati recita, infatti, "Plato ac Xenophon de primatu contendebant" (che rimanda alla p. 504 del volume), cfr. ATHENAEI, *Deipnosophistarum libri XV, Isaacus Casaubonus recensuit [...] Iacobi Dalechampii Cadomensis, Latina interpretatio, cum notis marginalibus. Cum necessarijs indicibus*, Apud Hieronymum Commelinum, Heidelberg, 1598.

allontanato dall'antico, pur essendo inevitabilmente collocato nel moderno, si sforza di tornare alla condizione di partenza. È tanto più significativo allora che l'aggettivo sia attribuito nello specifico al *Timeo* che racchiude in sé quelle tanto vituperate «astrattezze metafisiche», rivestendole tuttavia di un mito, un *eikôs muthos*, un racconto, una favola sulla generazione del mondo e dell'uomo ma tale da risultare verosimile, da rientrare nel dominio dei *probabilia*, per usare la parola con cui Cicerone traduce la celebre espressione platonica. E proprio ad una *favola* viene associato l'intero sistema di Platone in un altro dei pensieri rubricati da Leopardi sotto la voce dedicata al filosofo ateniese nell'Indice del '27. L'accostamento è interessante per molteplici motivi. Prima di esplorarlo, rileggiamo il passo in questione riportandolo al suo contesto di riferimento:

Cartesio distrusse gli errori de' peripatetici. In questo egli fu grande, e lo spirito umano deve una gran parte de' suoi progressi moderni al disinganno procuratogli da Cartesio. Ma quando questi volle insegnare e fabbricare, il suo sistema positivo che cosa fu? Sarebbe egli grande, se la sua gloria riposasse sull'edifizio da lui posto, e non sulle ruine di quello de' peripatetici? Discorriamo allo stesso modo di Newton, il cui sistema positivo che già vacilla anche nelle scuole, non ha potuto mai essere per i veri e profondi filosofi altro che un'ipotesi, e una *favola*, come Platone chiamava il suo sistema delle idee, e gli altri particolari o secondari e subordinati sistemi o supposizioni da lui immaginate, esposte e seguite. (*Zib.* 2708-9).

Nonostante la riflessione sia del 21 Maggio 1823 (dunque risalga ad un'epoca per la quale è possibile documentare la conoscenza diretta di alcuni testi di Platone), è più probabile che Leopardi avesse tratto, se non addirittura dedotto, questa informazione da una delle molte altre fonti di cui si serviva per documentarsi sul sistema del filosofo antico. Non è possibile, infatti, ritrovare all'interno dei dialoghi un luogo in cui la dottrina delle idee sia esplicitamente definita «una favola». È possibile invece trovare all'interno dello *Zibaldone* almeno un altro luogo in cui il termine *favola* viene associato alle idee innate prima ancora che queste siano indissolubilmente legate a Platone. Come vedremo, infatti, è solo dall'estate del '21 che Leopardi individua in Platone il padre di quel sistema (delle idee innate) che già nell'anno precedente aveva sottoposto ad una severa critica. In una lunga riflessione stesa tra il 9 e il 15 dicembre 1820, una sorta di micro-trattato che

occupa molte pagine dello *Zibaldone* (393-420) e che ha come obiettivo precipuo quello di dimostrare che il sistema leopardiano «non si oppone al Cristianesimo» ma, al contrario, è con esso perfettamente compatibile, si legge che «l'esperienza è la sola madre della cognizione e del sapere, come anche delle immaginazioni determinate (non della facoltà immaginativa): e questo in tutti i viventi: essendo riconosciute per favola le idee assolutamente innate» (*Zib.* 417-18). Si tratta di una delle prime formulazioni di un principio che verrà poi più volte ripetuto nel diario leopardiano sempre alla stregua di un assunto, di qualcosa di dato che non occorre più dimostrare. Su questo punto dovremo tornare oltre. Ora, invece, proviamo a comprendere cosa Leopardi intenda per *favola* e perché utilizzi questo termine per definire due sistemi filosofici, quello di Platone e quello di Newton, che di certo non hanno contato poco nella storia del pensiero umano.

Come si comprende chiaramente da un'altra riflessione zibaldoniana specificamente dedicata all'etimologia di *favola* risalente al gennaio 1821 e dunque di poco successiva al trattato sul Cristianesimo appena richiamato, *favola* sta per «*finzione e racconto falso*» (*Zib.* 498).⁶⁸⁷ Dunque, definendo *favole* le idee innate, Leopardi non fa altro che sottolinearne l'intrinseca falsità; ne consegue che sarà una *favola* e, pertanto, falso anche il sistema di Platone poiché si fonda, appunto, su un presupposto, un'ipotesi che non ha retto alla prova dei fatti, che l'empirismo e il sensismo sei e settecenteschi hanno rivelato essere indimostrabile.

Per tornare al punto da cui eravamo partiti, ovvero dalla dichiarazione leopardiana che attribuisce a Platone stesso la definizione del suo sistema come una *favola* («*una favola*, come Platone chiamava il suo sistema delle idee»), è più probabile che si tratti di un 'errore' leopardiano. Un 'errore' che, però, la dice lunga su quanto Leopardi avesse introiettato l'associazione tra filosofia platonica e racconto 'falso', ipotesi indimostrabile.

Ancora una volta la terminologia con cui Leopardi descrive il sistema di Platone, si rivela ambigua.

Come adesso risulta più evidente, anche alcuni passi raccolti sotto la voce 'Platone' nell'indice del '27, almeno tra quelli osservati finora, tradiscono l'intrinseca duplicità che questo autore sembra avere agli occhi di Leopardi,

⁶⁸⁷ Ma si veda tutta la riflessione di *Zib.* 497-499 datata 13 gennaio 1821. Su queste pagine del diario leopardiano si veda L. FELICI, *Le favole antiche della primavera* in ID. *L'Olimpo abbandonato. Leopardi tra «favole antiche» e «disperati affetti»*, Venezia, Marsilio, 2005, pp. 69-71.

un'ambivalenza che non è possibile rendere se non nei termini della contraddizione.

4. LA LETTURA DEL *SOFISTA* E LA RICERCA DI UNA LINGUA FILOSOFICA

Sorprende alquanto non trovare nell'*Indice* alcuna traccia di un Platone relativamente ben rappresentato nello *Zibaldone*, quello che diviene modello di lingua filosofica e di prosa poetica, due elementi su cui l'attenzione di Leopardi si accresce in direzione delle *Operette*.⁶⁸⁸

Riguardo al primo, alcuni luoghi zibaldoniani rivelano che la lettura dei dialoghi e segnatamente del *Sofista* offre a Leopardi occasione per riflettere con acquisita consapevolezza sulla necessità di adattare la lingua italiana a contenuti filosofici nuovi, una questione della quale aveva discusso col Giordani già in una lettera del 13 luglio 1821

chiunque vorrà far bene all'Italia, prima di tutto dovrà mostrarle una lingua filosofica, senza la quale io credo ch'ella non avrà mai letteratura moderna sua propria, e non avendo letteratura moderna propria, non sarà mai più nazione. Dunque l'effetto ch'io vorrei principalmente conseguire, si è che gli scrittori italiani possano esser filosofi, inventivi e accomodati al tempo [...].⁶⁸⁹

In quello stesso 1821, a margine della lettura di un passo della Vita di Diogene cinico nell'opera laerziana, Leopardi riflette sul carattere innovativo della lingua filosofica di Platone.

La novità della filosofia di Platone, domandava la novità delle parole in quella medesima lingua greca, sì ricca per ogni capo, e segnatamente nelle materie filosofiche tanto familiari alla Grecia da lunghissimo tempo. E Platone inventava nuove parole; e tali, che in quella stessa lingua, così

⁶⁸⁸ Sul tema dell'interesse anche teorico maturato da Leopardi per definizione di una lingua filosofica, soprattutto in vista delle *Operette*, si veda L. CELLERINO, *La lingua delle materie filosofiche nella genesi delle "Operette morali"*, in *Dall'ateneo alla città. Lezioni su Giacomo Leopardi*, Roma, Farenheit 451, 2000, pp. 133-148.

⁶⁸⁹ *Epist.*, n. 409, vol. I, p. 515.

pieghevole, e trattabile; così non solamente ricca, ma feconda; così avvezza alle novità delle parole; così facile così suscettibile così spontaneamente adattabile alla formazione di nuove voci, riuscivano strane, assurde e ridicole ai volgari, al comune, alla gente che considera l'effetto, cioè la novità della voce, e non pesa la cagione, cioè la novità delle cose, e delle speculazioni. Come *τραπεζότης* che noi possiamo dire mensalità, e *κυαθότης* calicità. (non c'è di meglio per esprimere in italiano questa parola: così mi sono accertato.) [...] Tanto le astrazioni ec. sono lontane dall'uso comune. E queste e altre tali parole le formava Platone, certo non più lodato per la sapienza di quello che fosse per la purità ed eleganza della favella Attica, e dello stile, e per tutti i pregi della eloquenza, della elocuzione, e del bello scrivere e dire. (Zib. 641-43)

Il fatto più singolare di questa osservazione leopardiana è che i termini greci da lui citati come esemplari dello sforzo compiuto da Platone per trovare delle parole nuove adatte a rendere la novità della sua filosofia sono delle neoformazioni create a scopo parodico. Il luogo da cui Leopardi le trae, Diog. Laert. VI, 53, è un breve dialoghetto tra Diogene e Platone stesso in cui il filosofo cinico si prende gioco della teoria delle idee obiettando che mentre può vedere una tavola e una tazza, non può in alcun modo vedere la "tavolità" e la "tazzità" (la "mensalità" e la "calicità" secondo la traduzione leopardiana). A questa obiezione Platone risponde che mentre Diogene ha gli occhi con cui può vedere la "tavola" e la "tazza" manca dell'intelligenza «con cui si contemplano l'idea di tavolo" e l'idea di tazza"». ⁶⁹⁰ Questo scambio di battute viene letto da Leopardi come una testimonianza del fatto che i greci stessi, pur avendo a disposizione una lingua "pieghevole" e "trattabile", recepiscono come «strane, assurde, ridicole» le neoformazioni di Platone. Le

⁶⁹⁰ «Πλάτωνος περὶ ἰδεῶν διαλεγόμενου καὶ ὀνομάζοντος τραπεζότητα καὶ κυαθότητα, "ἐγώ," εἶπεν, "ὦ Πλάτων, τράπεζαν μὲν καὶ κύαθον ὀρώ· τραπεζότητα δὲ καὶ κυαθότητα οὐδαμῶς" καὶ ὅς, "κατὰ λόγον," ἔφη· "οἷς μὲν γὰρ κύαθος καὶ τράπεζα βλέπεται ὀφθαλμοῦς ἔχεις· ᾧ δὲ τραπεζότης καὶ κυαθότης βλέπεται νοῦν οὐκ ἔχεις" ». Riporto di seguito l'intero passo nella traduzione di I. Ramelli (la medesima già citata a testo): «Mentre Platone discorreva delle Idee e usava i nomi della "tavolità" e della "tazzità", Diogene obiettò: «Io, Platone, vedo sì una tavola e una tazza, ma, quanto alla "tavolità" e alla "tazzità", non le vedo in alcun modo». E Platone rispose: «È logico, perché gli occhi con cui si vedono una tavola e una tazza li hai, mentre l'intelligenza con cui si contemplano l'idea di tavolo" e l'idea di tazza", non ce l'hai».» DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano, Bompiani, 2005, pp. 660-661. Questo appena preso in considerazione è solo uno dei numerosi battibecchi tra Diogene cinico e Platone, per stare ai soli testimoniati da Diogene Laerzio e che dunque potevano essere noti a Leopardi, si veda anche Diog. Laert. VI, 40 e 58.

quali, infatti, dovendo servire a definire le astrazioni «tanto (...) lontane dall'uso comune» non potevano che riuscire per forza di cose estranee a quanti considerano solo «l'effetto, cioè la novità della voce» e non pesano «la cagione, cioè la novità delle cose, e delle speculazioni».

Su questa medesima questione Leopardi ritorna in *Zib.* 3235-37, a distanza di tempo, nell'agosto del 1823, in seguito alla lettura del *Sofista*.⁶⁹¹ Dopo aver riportato una breve sezione del dialogo in greco e nella traduzione latina di Ast (corrispondente a Plat. *Soph.* 267d5-e),⁶⁹² Leopardi così commenta:

Vuol dir Platone e si lagna, che gli antichi greci (e così tutti gli antichi d'ogni nazione) ebbero poche idee elementari, onde la loro lingua (e così tutte le lingue fino a una perfetta maturità e coltura, e fino che la nazione non filosofa) mancava di termini esatti, e sufficienti ai bisogni del dialettico massimamente e del metafisico. Ond'è che Platone il quale volle sottilmente filosofare, ed esercitare l'esatto raziocinio, e considerare profondamente la natura delle cose, fu arditissimo nel formare de' termini di questa fatta, ed abbonda sommamente di voci nuove e sue proprie, esatte e logiche ovvero ontologiche, [...] che da niuno altro si trovano adoperate, o che da' suoi scritti furono tolte. E notisi che Platone faceva questa lagnanza della sua lingua, la più ricca, la più feconda, la più facile a produrre, la più libera, la più avvezza e meno intollerante di novità, ed oltre a questo, nel più florido, perfetto ed aureo secolo d'essa lingua, e quasi ancora nel più libero e creatore. Nondimeno a Platone parve scarsa a' bisogni dell'esatto filosofare la stessa lingua greca nel suo miglior tempo, e trattando materie sottili egli ebbe bisogno di parere ardito agli stessi greci in quel secolo, e di fare scusa e addur la ragione del suo coniar nuove voci. Nè certo si dirà

⁶⁹¹ Secondo la testimonianza degli *Elenchi*, la lettura risale al luglio del 1823 (*Elenchi di letture*, IV n. 41, in G. LEOPARDI, *Poesie e Prose*, vol. II, p. 1225), ma è possibile ipotizzare che Leopardi abbia continuato a lavorare alle note filologiche anche oltre, si spiegherebbe così la datazione della riflessione zibaldoniana all'agosto del 1823 e probabilmente concomitante più che alla prima lettura del dialogo, all'attenta analisi filologica svolta sullo stesso per cui si vedano G. LEOPARDI, *Scritti filologici*, pp. 520-531.

⁶⁹² «Platone nel *Sofista* verso il fine, ediz. dell'Astio, Opp. di Plat. Lips. 1819. sgg. t. 2. p. 362. v. 2. sgg. A. penult. pagina del Dialogo. Πόθεν οὖν ὄνομα ἑκατέρω τις ἀν λήψεται πρόπον; ἢ δῆλον δὴ χαλεπὸν ὄν, διότι τῆς τῶν γενῶν κατ' εἶδη διαίρεσεως παλαιά τις, ὡς ἔοικεν, αἰτία (ἴσ. ἀηδία. Ast.) τοῖς ἔμπροσθεν καὶ ἀξύννους παρῆν, ὥστε μηδ' ἐπιχειρεῖν μηδένα διαιεῖσθαι· καθὸ δὴ τῶν ὀνομάτων ἀνάγκη μὴ σφόδρα εὐπορεῖν; Unde iam nomen utriusque eorum quisquam arripit conveniens? an dubium non est quin difficile sit, propterea quod ad generum in species distributionem vetustam quandam, ut videtur, et inconsideratam superiores habebant offensionem atque fastidium, ita ut ne conaretur quidem ullus dividere; quocirca etiam nomina non satis nobis possunt in promptu esse? Astius» (*Zib.* 3235-36). Al medesimo passo Leopardi aveva apposto anche qualche notazione di carattere critico-esegetico per cui si veda G. LEOPARDI, *Scritti filologici*, p. 527.

che Platone le coniasse o per trascuratezza e poco amore della purità ed eleganza della lingua, di ch'egli è fra gli Attici il precipuo modello, nè per ignoranza d'essa lingua, e povertà di voci derivante da questa ignoranza. (*Zib.* 3235-3237)⁶⁹³

Il richiamo a questo luogo del dialogo, una delle ultime pagine del *Sofista*,⁶⁹⁴ è molto significativo in quanto testimonia la convinta affermazione della paternità platonica della dialettica. La riflessione leopardiana muove dalle dichiarazioni dello Straniero, uno degli interlocutori del dialogo, il quale lamenta il fatto che nessuno dei predecessori si sia cimentato nella complessa arte della divisione. Ciò avrebbe comportato la carenza di nomi alla quale Platone deve far fronte.⁶⁹⁵

Leopardi inserisce il commento di questo passo entro una rete interpretativa che riproduce i medesimi intrecci argomentativi di *Zib.* 641-43 e che ora, però, può essere sostenuta dalla lettura diretta di Platone. Quella che nel passo precedente era la novità di Platone, ora è divenuta *arditezza*. Ed è su questa che si concentra l'attenzione di Leopardi, interessato a commentare del *Sofista* quel solo passo che conferma quanto da lui già intravisto e che ora può argomentare in modo più convincente. Non deve sorprendere dunque che di tutte le complesse questioni affrontate nel dialogo platonico, Leopardi scelga questa soltanto, evitando di commentare i passi a più alta densità filosofica. Se guardiamo al *Sofista*, considerando la centralità che questo dialogo tornò ad avere con Hegel, e se pensiamo all'influenza che questo testo ha avuto su alcuni dei momenti più alti della filosofia ottocentesca e novecentesca,⁶⁹⁶ si rischia di rimanere delusi nello scoprire che Leopardi si limita a un commento

⁶⁹³ La riflessione è del 22 Agosto 1823.

⁶⁹⁴ Per la precisione si tratta della penultima seguendo la numerazione dell'edizione Stephanus (Ginevra, 1578) in cui il *Sofista* finisce a p. 268 del vol. I.

⁶⁹⁵ Lo Straniero dice infatti che proprio perché nessuno prima si è misurato con la tecnica dialettica "non disponiamo di molti nomi" (καθὸ δὴ τῶν ὀνομάτων ἀνάγκη μὴ σφόδρα εὐπορεῖν 267d8-9; quocirca etiam nomina non satis nobis possunt in promptu esse? Nella traduzione di Ast riportata da Leopardi, ma il testo greco non è un'interrogativa come la intende e rende Ast).

⁶⁹⁶ Si vedano almeno le lezioni tenute da Hegel su Platone raccolte in G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826, tratte dagli appunti di diversi uditori. In Appendice i manoscritti delle introduzioni del 1820 e del 1823*, a cura di R. Bordoli, Bari, Laterza, 2009. Si veda inoltre lo studio di V. CICERO, *Il Platone di Hegel*, Milano, Vita e Pensiero, 1998. Quanto al Novecento penso in particolare alla lettura del *Sofista* proposta da Heidegger in un ciclo di lezioni tenute a Marburgo raccolte in M. HEIDEGGER, *Il «Sofista» di Platone*, Milano, Adelphi, 2019.

di poche righe. Partendo da una tale prospettiva è inevitabile guardare all'incontro di Leopardi con Platone e, nel caso specifico col *Sofista*, come poco significativo sul piano strettamente filosofico. Si commette, però, così un duplice errore: *in primis* si guarda al Platone di Leopardi con le lenti ispessite da due secoli di letture e interpretazioni; in secondo luogo si finisce per attribuire a Leopardi, in modo del tutto improprio e anacronistico, l'interesse per questioni ritenute rilevanti da un lettore di Platone a noi contemporaneo. Tanto nell'uno che nell'altro caso, non si tiene in debito conto che gli strumenti di cui Leopardi poteva disporre sono notevolmente più limitati rispetto a quelli che sono ora a disposizione dello studioso di Platone o dello storico della filosofia; non si considera inoltre che Leopardi non è né l'uno, né l'altro e che, anzi, al contrario, la sua prospettiva non coincide quasi mai con quella di uno studioso o di uno specialista e, per di più, si colloca in un'epoca – forse non occorre neppure ricordarlo – pre-storicistica.⁶⁹⁷ Si tratta di dati ovvi ma troppo spesso non tenuti nel debito conto e invece molto influenti per valutare quanto la lettura leopardiana di Platone sia significativa e originale, nonostante gli scarsi strumenti a disposizione, benchè a posteriori apparentemente poco pregnante.

Per comprendere il valore che ha avuto la lettura del *Sofista* nella elaborazione filosofica e letteraria di Leopardi, dunque, non dovremmo considerare il breve commento al dialogo consegnato allo *Zibaldone* paragonandolo alla coeva lettura che ne fece Hegel, solo per citare il caso più eclatante, ma inserirlo entro il sistema di riferimento costruito da Leopardi stesso. Entro questo sistema assume un grande rilievo la ricerca di una lingua filosofica. Rispetto a tale questione, alla quale Leopardi aggancia la lettura del *Sofista*, l'incontro con Platone diviene un evento importante, come si comprende se si mette in relazione il commento al dialogo con i molti altri luoghi in cui Leopardi tenta di definire strumenti e obiettivi di questa ricerca (di cui forse le *Operette morali* divengono poi il frutto più maturo).

La lingua di cui Platone può disporre, pur essendo particolarmente duttile – “pieghevole”, direbbe Leopardi – e, come tale, idonea a trattare materie

⁶⁹⁷ Si è già sottolineato altrove e occorrerà nuovamente sottolinearlo: i testi moderni sui quali Leopardi conobbe la filosofia antica hanno per lo più una prospettiva polistorica e non storicistica, anche perché antecedenti alla diffusione di questo criterio. Quanto ai testi antichi e, in particolare, alle *Vite dei Filosofi* di Diogene Laerzio si è già notato che il criterio prevalente è quello della successione mutuato anche da Leopardi nei primi scritti eruditi.

filosofiche e «pur trovandosi nel suo miglior tempo», «parve scarsa ai bisogni dell'esatto filosofare». Platone, pertanto, dovette premurarsi di adattare il greco alla novità della sua filosofia, costringendola a includere al suo interno numerose neoformazioni. L'accento posto sull'aspetto della novità apportata da Platone sul piano concettuale e conseguentemente terminologico, è un elemento importante. Anche se Leopardi nel '26 dichiarerà di sentire più in sintonia con la propria, la filosofia di alcune scuole greche (*Zib.* 4190), a nessuna di queste aveva mai riconosciuto come a Platone – che pure in quell'elenco non compare – il merito di aver innovato radicalmente il panorama filosofico. In particolare Platone si trova a dover colmare la mancanza «di termini esatti, e sufficienti ai bisogni del dialettico massimamente e del metafisico» (*Zib.* 3236). L'esplicita individuazione di questi due campi, il dialettico e il metafisico, come quelli in cui l'innovazione apportata da Platone è stata più determinante, conferma che l'ammirazione nutrita da Leopardi non può essere ridotta ai singoli apprezzamenti sullo stile dei dialoghi ma deve essere considerata in tutta la sua portata. Il Platone a cui Leopardi si riferisce nei due passi dello *Zibaldone* sopra citati è un filosofo che si è lanciato in un'impresa titanica prima trovando, per mezzo dell'arte dialettica, un maggior numero di idee elementari, e, conseguentemente, individuando termini esatti, adatti a definire tali idee. Una sfida che lo colloca al di là del confine dell'antico, come testimonia la reiterata insistenza sull'esattezza: Platone, infatti, volendo «sottilmente filosofare ed esercitare l'esatto raziocinio, considerare profondamente la natura delle cose, fu arditissimo nel formare de' termini di questa fatta, ed abbonda sommamente di voci nuove e sue proprie, esatte e logiche, ovvero ontologiche» (*Zib.* 3236).⁶⁹⁸ La specificazione di questo ulteriore campo d'indagine, l'ontologia, diviene ancor più significativo se si considera che il lemma 'ontologia' è un *hapax* nello *Zibaldone* e l'aggettivo 'ontologico' compare un'altra sola volta in una

⁶⁹⁸ Si veda cosa Leopardi poteva leggere a questo proposito nel *Saggio sull'intelletto umano* di Locke in versione compendiatà e tradotto da padre Soave: «Dall'astrazione medesima congiunta al discernimento vien l'operazione di scomporre l'idee, o analizzarle, la qual consiste nel separare l'una dall'altra le nozioni o idee semplici, che entrano a formare una nozione o idea complessa. L'esattezza nell'analizzare è quella, che forma il pregio principale di un Filosofo», LOCKE, *Saggio filosofico sull'umano intelletto*, compendiatò dal Dott. Winne e tradotto da Francesco Soave, 3 voll., Venezia, Nella Stamperia Baglioni, 1794, t. I, p. 71.

riflessione dell'agosto 1821 che muoveva da un interrogativo assimilabile alla questione poi affrontata da Leopardi, a margine della lettura del *Sofista*.⁶⁹⁹

Resta da comprendere quanto queste analisi agiscano sull'elaborazione delle *Operette*.

È indubbio che Platone 'funzioni' come una sorta di modello relativamente alla necessità alla quale aveva dovuto far fronte di trovare voci nuove in grado di adattarsi alla novità della sua filosofia. La lettera a Giordani prima citata, dimostra, infatti, che questo è un obiettivo condiviso anche da Leopardi. Quella stessa lettera, però, rivela anche la ragione per cui il 'modello' Platone debba essere superato.

Leopardi lamentando che nessuno prima ha conseguito l'effetto che lui si propone e, sottolineando che «non lo potrà mai conseguire quel libro che oltre

⁶⁹⁹ Si tratta di *Zib.* 1465-67. Anche questo pensiero muoveva da un interrogativo assimilabile per più versi alla questione affrontata a margine del *Sofista*, Leopardi si chiedeva infatti se «le pazze filosofie degli antichi» e «la stessa scolastica» avessero giovato «al progresso dello spirito umano» e deve ammettere che lo hanno fatto «sommamente, e forse principalmente [...] riguardo ai nomi». A tal proposito, Leopardi nota che «le profonde meditazioni, le acutissime sofisticherie, il lambiccarsi il cervello, circa le astrazioni, le qualità occulte, ed altri sogni, ci hanno dato la denominazione e quindi la fissazione d'idee prime, elementari, secretissime, difficilissime a concepire, a definire, ad esprimere, ma tanto necessarie, usuali ec. che senza tali nomi la filosofia non sarebbe ancor nulla» (*Zib.* 1465-66). Proseguiva poi facendo alcuni esempi «astratto e concreto, essenza, sostanza e accidente, e tali altri termini d'ontologia, logica ec.» (*Zib.* 1466). Gli esempi sono interessanti in quanto alcuni dei termini citati da Leopardi – si pensi in particolare alla sequenza «essenza, sostanza e accidente» – assumono particolare rilievo nella filosofia aristotelica e poi scolastica. Le filosofie antiche dunque, anche le più pazze, e, a seguire, la scolastica sarebbero state fondamentali per determinare con nomi precisi quei concetti universalissimi senza i quali mancherebbe il lessico necessario a definire le "idee prime", quelle rimaste inalterate, alla stregua di un possesso per sempre, anche dopo «si piene rivoluzioni della filosofia» (*Zib.* 1466). Leopardi aggiunge poi un altro dato interessante, ovvero che queste parole non sono state appannaggio di una ristretta cerchia di filosofi ma «diffuse e *popolarizzate*» (c.v.o suo) dalla teologia che per di più «altre ne ha trovate, assuefacendo, ed affezionando, ed eccitando lo spirito umano alle astrazioni, con tali stimoli, che nessun'altra disciplina avrebbe potuto altrettanto, né verun'altra circostanza come quella delle dispute teologiche, dove prendevano parte i principi e le nazioni, e degli studi teologici che interessarono per sì lungo tempo tutta la vita umana, e tutto lo stato del mondo civile» *Zib.* 1466-67. Leopardi riconosce dunque alla teologia un'importante funzione di tramite che ha permesso di diffondere e rendere popolari anche i termini relativi alle più sottili astrazioni. Un precedente interessante di questa riflessione zibaldoniana può essere considerato quanto Leopardi scriveva nel suo diario solo qualche mese prima alle pp. 1227-1228 all'interno di un ragionamento molto più ampio e complesso sul linguaggio della filosofia datato 26 giugno 1821 per cui si veda *Zib.* 1213-1229. Rispetto al ruolo fondamentale che Leopardi assegna ai termini conati dalla filosofia scolastica nella filosofia moderna si veda invece *Zib.* 1316-1318.

all'esortare, non darà notevole esempio, non solamente di buona lingua, ma di sottile e riposta filosofia» aggiunge:

anche procurerò con questa scrittura di spianarmi la strada a poter poi trattare le materie filosofiche in questa lingua che non le ha mai trattate; dico le materie filosofiche quali sono oggidì, non quali erano al tempo delle idee innate.⁷⁰⁰

Sostenendo che la scrittura di cui intende servirsi per dare all'Italia una letteratura moderna dovrà adattarsi alle materie filosofiche «quali sono oggidì, non quali erano al tempo delle idee innate», Leopardi sottolinea la necessità di ricorrere ad una nuova lingua che si dimostri al passo col superamento del platonismo già verificatosi sul piano teorico. Eppure lo sforzo che Leopardi si propone di compiere sembra essere della stessa natura di quello compiuto dal 'suo' Platone: far sì che la propria lingua possa dar voce ad una filosofia nuova; ma nuova innanzitutto rispetto a quella di Platone stesso. Una filosofia – possiamo forse desumere – che vada oltre quei campi prima individuati come oggetto dell'operazione di conio di nuovi termini messa in atto da Platone, il dialettico, il metafisico, l'ontologico, o che sia in grado di innovarli dall'interno.⁷⁰¹ Anche su questo versante Leopardi sembra proporsi come un *alter Plato*, un Platone alternativo in grado di trovare una lingua filosofica adatta a condizioni ormai irrimediabilmente mutate. Uno scarto notevole e insuperabile, infatti, separa Leopardi dal filosofo antico e impone un necessario rimaneggiamento del modello proposto da Platone anche là dove questo viene accolto: la distruzione degli assoluti sulla quale dovremo tornare diffusamente più avanti, costituisce uno spartiacque sul piano sia concettuale che linguistico. *L'esattezza* che contraddistingue il filosofare platonico, nell'ottica leopardiana, sembra essere strettamente vincolata al riconoscimento dell'esistenza di assoluti, di concetti metafisici, di idee elementari alle quali risalire tramite un processo di astrazione, ovvero quel processo dialettico che consente di giungere alla definizione.

⁷⁰⁰ *Epist.*, n. 409, vol. I, p. 516.

⁷⁰¹ Su questo punto Leopardi sembra andare molto oltre i suoi contemporanei e rendersi conto che il linguaggio platonico aveva determinato il linguaggio filosofico della modernità. Non solo il Platone greco ma soprattutto le moderne traduzioni latine, quella di Ficino ma anche quella di Serranus hanno avuto un'influenza notevole sulla formazione di molte voci destinate ad imporsi poi nel linguaggio filosofico.

Per questa ragione, l'*esattezza* non potrebbe rientrare nella strumentazione su cui può fare affidamento l'autore delle *Operette* che si collocano dopo la distruzione degli assoluti e se ne fanno carico.

Il passaggio dall'una all'altra condizione, l'abbandonarsi al relativo implica di necessità ammettere l'impossibilità di definire in modo esatto: tutto è divenuto più fluido; i confini tra le cose, le idee non sono più così ben definite, gli arcani sfuggono alla comprensione umana, il progresso della scienza non aiuta l'uomo a rispondere alle domande ultime, semmai lo allontana dalla possibilità di trovare una risposta. All'*esattezza* devono dunque sostituirsi vaghezza e indeterminatezza, i caratteri ai quali Leopardi si affida per muovere al poetico. Al dialettico Leopardi sostituisce il poetico; i due elementi, o forse sarebbe più opportuno dire metodi, non possono più convivere come nei dialoghi di Platone: risultano irrimediabilmente scissi e sceglierne uno significa sacrificare l'altro.

Sempre nel luglio del '21, Leopardi scriveva nel suo diario:

Se attentamente riguarderemo in che soglia consistere l'eleganza delle parole, dei modi, delle forme, dello stile, vedremo quanto sovente anzi sempre ella consista nell'indeterminato [...] o in qualcosa d'irregolare, cioè nelle qualità contrarie a quelle che principalmente si ricercano nello scrivere didascalico o dottrinale. (*Zib.* 1312)

Quest'ultima tipologia di scrittura, quella didascalica e dottrinale appunto, può essere suscettibile di eleganza – continua Leopardi – solo «in quelle parti dove l'eleganza non fa danno alla precisione», ovvero «nei modi e nelle forme» (*Zib.* 1312); ne sarebbero un esempio Celso e Galileo. Dopo aver aggiunto che allo stile didascalico conviene in particolar modo la *semplicità*, Leopardi conclude la sua osservazione rimarcando l'incompatibilità di filosofia e poesia: «dove regna la filosofia, quivi non è poesia» (*Zib.* 1313). Per ricredersi su quest'ultimo punto Leopardi dovrà giungere alla consapevolezza che si può essere insieme filosofo e poeta, una consapevolezza maturata anche grazie alla lettura di Platone affrontata nel '23.

Nelle osservazioni appuntate nel suo diario, in concomitanza o poco dopo questa lettura, infatti, uno dei principali motivi di ammirazione per Platone è la capacità che Leopardi riconosce all'autore antico di sussumere elementi che fino a quel momento erano stati considerati non più cumulabili, quali la

precisione o esattezza con l'eleganza. La meraviglia suscitata dalla scrittura di Platone rispetto a questa questione è ben espressa in una pagina zibaldoniana datata 28 maggio 1823:

Ma io escludo dal bene scrivere i professori di scienze matematiche o fisiche, e di quelle che tengono dell'uno e dell'altro genere insieme, o che all'uno o all'altro s'avvicinano. E di questa sorta di scienze in verità non abbiamo buoni ed eleganti scrittori né antichi né moderni, se non pochissimi. I greci trattavano queste scienze in modo mezzo poetico, perchè poco sperimentavano e molto immaginavano. Quindi erano in esse meno lontani dall'eleganza. Ma certo essi ne furono tanto più lontani, quanto più furono esatti. Platone è fuori di questa classe. (*Zib.* 2728)

Si tratta di un altro dei passi rubricati sotto la voce Platone. Tanto Pacella che Damiani nel commentarlo hanno ritenuto che Leopardi volesse qui dire che Platone è elegante in quanto poco esatto.⁷⁰² Al contrario ciò che distingue Platone è la sua capacità di coniugare eleganza ed esattezza, una capacità che lo esclude dalla 'classe' degli scrittori greci i quali trattavano le scienze matematiche e fisiche «in modo mezzo poetico, perché poco sperimentavano e molto immaginavano». Il tipo di analisi che gli antichi potevano sviluppare, proprio in quanto non sperimentale ma immaginativa, poteva conservare nella forma espressiva quel poetico che consentiva loro di essere «meno lontani dall'eleganza». Tuttavia anche tra gli scrittori greci, l'eleganza cresce in modo inversamente proporzionale all'esattezza. L'unica eccezione è rappresentata da Platone. Se si considera che il pensiero è parallelo alla lettura di alcuni dialoghi, e che la chiusa «Platone è fuori di questa classe» è un'aggiunta marginale, probabilmente posteriore, e se si considera inoltre che Leopardi è ormai prossimo alla stesura delle *Operette* ed è da tempo impegnato nella ricerca di una lingua filosofica, una simile riflessione suona come un monito che Leopardi rivolgerebbe *in primis* a se stesso. Sembra infatti che la sfida alla quale l'aspirante autore (o "l'autore intenzionale")⁷⁰³ di un'opera filosofica si sente chiamato in seguito ad una più approfondita conoscenza del

⁷⁰² Platone fu «elegante perché non esatto» secondo l'interpretazione di Pacella, *Zibaldone*, III, p. 1437 e così pure Damiani che legge l'espressione «Platone è fuori di questa classe» come Platone è «elegante perché poco esatto», R. DAMIANI, *Commento*, in G. LEOPARDI, *Zibaldone*, vol. III, p. 4252

⁷⁰³ L'espressione è stata coniata in riferimento a Leopardi nel già citato lavoro di P. G. CONTI, *L'autore intenzionale: ideazioni e abbozzi di Giacomo Leopardi*.

testo platonico, sia quella di riuscire elegante ed esatto allo stesso tempo. Se così fosse, e se si legge la riflessione in direzione delle *Operette*, si dovrà concludere che la lettura dei dialoghi non avrà prodotto soltanto, come vuole Timpanaro, quella «più elevata fusione di ironia e fantasia» ma avrà contribuito – probabilmente non solo in positivo ma anche per negazione – a definire le caratteristiche di una moderna lingua filosofica in grado di dare all'Italia quella «letteratura moderna» rispetto alla quale Leopardi si confrontava con Giordani.⁷⁰⁴

5. PLATONE, «UN POETA COME TUTTI SANNO»

L'*arditezza* di Platone, quella che gli ha consentito di «concepire un sistema il quale abbracciasse tutta l'esistenza e rendesse ragione di tutta la natura» non gli impedì di essere «nel suo stile e nelle sue invenzioni ec. così poeta come tutti sanno» (*Zib.* 3245). Questa la conclusione di una breve ma densissima riflessione risalente agli stessi giorni dell'agosto '23 a cui risale il commento al passo del *Sofista* prima richiamato. Subito dopo essersi dedicato alla novità della filosofia platonica, Leopardi si sofferma sull'importanza dell'«immaginativa» e del «sentimento» per chiunque esamini «la natura delle cose»: i tedeschi che esaminano «colla pura ragione» senza servirsi di quelle facoltà, non fanno altro che «*analizzare*, cioè risolvere e disfar la natura» (c.vo suo), senza poter «mai ricomporla» (*Zib.* 3237-38). Nella schematizzazione leopardiana che la oppone a «immaginativa» e «sentimento», l'*analisi* diviene lo strumento attraverso cui la ragione distrugge, senza poter «tirare una grande e generale conseguenza» né pervenire a «un gran risultato». Sebbene con l'*analisi* si possa giungere «a scomporre e risolvere la natura ne' suoi menomi ed ultimi elementi» e conseguentemente «conoscere ciascuna da se tutte le parti della natura» (*Zib.* 3238), non sarà comunque possibile conoscere

il tutto di essa [*scilicet* della natura], il fine e il rapporto scambievole di esse parti tra loro, e di ciascuna verso il tutto, lo scopo di questo tutto, e l'intenzion vera e profonda della natura, quel ch'ella ha destinato, la cagione (lasciamo

⁷⁰⁴ Mi riferisco di nuovo, in particolare, alla lettera a Pietro Giordani del 13 luglio 1821 già più volte citata, per cui si veda *Epist.*, n. 409, vol. I, pp. 514-516.

ora star l'efficiente) la cagion finale del suo essere e del suo esser tale, il perché ella abbia così disposto e così formato le sue parti, nella cognizione delle quali cose dee consistere lo scopo del filosofo, e intorno alle quali si aggirano insomma tutte le verità generali veramente grandi e importanti, queste cose, dico, è impossibile il ritrovarle e l'intenderle a chiunque colla sola ragione analizza ed esamina la natura. (*Zib.* 3238-39)⁷⁰⁵

L'*analisi* dunque non è lo strumento adatto a raggiungere lo scopo che il filosofo si prefigge: conoscere non la causa efficiente, o almeno non in prima istanza, ma la causa finale, la ragione per cui la natura è ed è tale.⁷⁰⁶ Per «scoprire ed intendere qual sia la natura viva, quale il modo, quali le cagioni e gli effetti, quali gli andamenti e i processi, quale il fine o i fini, le intenzioni, i destini della vita della natura o delle cose, quale la vera destinazione del loro essere» – continua oltre Leopardi – non è sufficiente l'«analisi esatta, minuziosa, *materiale* delle sue parti *anche morali*» (c.vo suo, *Zib.* 3241). La ragione per cui con questi soli strumenti non si arriva a quello che altrove Leopardi definisce «l'intimo e l'intiero delle cose» (*Zib.* 115),⁷⁰⁷ è che la natura «è composta, conformata e ordinata ad un effetto poetico (...) disposta e destinatamente ordinata a produrre un effetto poetico» (*Zib.* 3241). L'*analisi* che prevede la scomposizione in parti, la notomizzazione, la riduzione di

⁷⁰⁵ Si può fare un confronto col Socrate del *Fedone* che dice: «Io, Cebete, - disse - quando ero giovane, è straordinario quanto fossi attratto da quel sapere che appunto chiamano indagine sulla natura. Mi sembrava, infatti, che fosse il massimo: conoscere le cause di ciascuna cosa perché nasce, perché muore, perché esista.» Plat. *Phaed.* 96a, ma si veda tutta la sezione che prelude alla «seconda navigazione» (Plat. *Phaed.* 96a-99d). La formulazione zibaldoniana, però, distinguendo le cause in efficiente e finale tradisce il filtro aristotelico attraverso cui per primo Leopardi si misurò con le grandi questioni della filosofia.

⁷⁰⁶ Si tratta di un'indicazione di massima molto importante per comprendere l'origine di molte domande leopardiane o meglio del domandare di alcuni personaggi cardine come l'Islandese o il pastore errante dell'Asia. Il fatto che Leopardi dichiari di essere interessato alla causa finale prima ancora che alla causa efficiente scorpora il suo metodo di indagine da quello platonico. Il focus sui fini piuttosto certifica l'accordo con un tipo di indagine materialista: sospendere la ricerca sulla causa efficiente significa o aver perso le speranze di poterla trovare o credere che non la si possa trovare. Se lette in questo modo, alcune riflessioni del '23 costituiscono un superamento di quelle del '21.

⁷⁰⁷ È la pagina, l'unica dell'intero "scartafaccio", in cui viene teorizzato il concetto di «ultrafilosofia»: la rigenerazione non può essere determinata dalla filosofia o dalla ragione come si pretende, ma da virtù, illusioni, entusiasmo, ovvero l'ormai lontanissima natura: «la nostra rigenerazione – afferma Leopardi – dipende da una, per così dire, ultra filosofia, che conoscendo l'intiero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura. E questo dovrebbe essere il frutto dei lumi straordinari di questo secolo» *Zib.* 115 (7 giugno 1820).

qualsiasi oggetto di conoscenza a cadavere, impedisce di cogliere il poetico. Quest'ultimo, infatti, non si scorge nelle parti «separandole l'una dall'altra, ed esaminandole a una a una col semplice lume della ragione esatta e geometrica» (*Zib.* 3241); la reiterata insistenza sull'*esattezza*, legata questa volta non all'eleganza, come in riferimento a Platone, ma alla fredda geometria, conferma l'avvenuta annessione di questo elemento al regno, o in termini leopardiani, all'impero della *ragione*. Ora si comprende meglio la costruzione ambivalente del profilo del Platone di Leopardi che presenta tratti per lo più negativi se presi separatamente ma che divengono oggetto di ammirazione, se non addirittura di emulazione, quando sono tra loro combinati per descrivere la novità costituita dalla filosofia platonica.

Proseguendo la lettura della riflessione zibaldoniana che stiamo ripercorrendo, si ha l'impressione che Platone debba essere collocato nello stesso schieramento in cui Leopardi colloca i tedeschi e più in generale i filosofi metafisici, coloro ai quali è precluso il poetico.⁷⁰⁸ Questo, infatti, «si sente piuttosto che si conosca e s'intenda» (*Zib.* 3242), nulla di poetico – continua Leopardi – si trova «nella natura decomposta e risolta, e quasi fredda, morta, esangue, immobile, giacente, per così dire, sotto il coltello anatomico, o introdotta nel fornello chimico di un metafisico» poiché quest'ultimo non si serve di nessun altro strumento se non della «fredda ragione» (*Zib.* 3241-42). Le uniche facoltà in grado di mettersi in connessione col poetico sono l'immaginazione e la sensibilità. Ed è paradossalmente proprio per questa via che si prepara il recupero di Platone a cui a breve assisteremo; per comprenderlo, però, occorre prima seguire ancora per un po' l'argomentazione leopardiana.

«Alla sola immaginazione ed al cuore – dice ancora Leopardi – spetta il sentire e quindi il conoscere ciò ch'è poetico, però ad essi soli è possibile ed appartiene l'entrare e il penetrare addentro ne' grandi misteri della vita, dei destini, delle intenzioni sì generali, sì anche particolari, della natura» (*Zib.* 3242-43). Solo con l'immaginazione e con il cuore è possibile «concepire, creare, formare, perfezionare un sistema filosofico, metafisico, politico che abbia il meno possibile di falso» (*Zib.* 3243). La valorizzazione di questi elementi e l'incedere di questa riflessione riprende da vicino gli snodi argomentativi di *Zib.* 1833-1840, risalente all'ottobre 1821. Concludendo la riflessione del 22 agosto 1823,

⁷⁰⁸ Sull'assimilazione tra Platone e i tedeschi dovremo tornare *infra*.

Leopardi sottolinea infatti che quanto ha rilevato in questa occasione conferma ciò che aveva già notato altrove nel suo *Zibaldone* e più precisamente che:

la sola immaginazione ed il cuore, e le passioni stesse; o la ragione non altrimenti che colla loro efficace intervento, hanno scoperto e insegnato e confermato le più grandi, più generali, più sublimi, profonde, fondamentali, e più importanti verità filosofiche che si posseggano, e rivelato o dichiarato i più grandi, alti, intimi misteri che si conoscano, della natura e delle cose (*Zib.* 3244-45)

Il giorno dopo torna nuovamente sulla questione per confermare quanto diffusamente argomentato con una nuova notazione (che si apre richiamandosi alla precedente), ed è a questo punto che Platone viene esplicitamente chiamato in causa, sorprendentemente, per essere 'salvato'.

In conferma del sopradetto 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 e 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. (*Zib.* 3245)

Dopo aver lungamente argomentato le ragioni del rifiuto del metodo dei filosofi tedeschi e più in generale dei metafisici, Leopardi fornisce un modello alternativo, quello dei filosofi «notabili e singolari anche per la facoltà dell'immaginazione e del cuore», la sola facoltà in grado di porre un argine ad *analisi* e *astrazione*. Platone, dunque, pur avendo aperto la strada a tali processi, era in possesso di quelle qualità che sole potevano consentirgli di cogliere il poetico, di essere «profondo filosofo», pur essendo «poeta». Nella figura di Platone tracciata da Leopardi si realizza pertanto quella fusione di filosofia e poesia inseguita e anelata per tante pagine dello *Zibaldone* e per altrettante creduta impossibile.

6. LA MANIA COME PHARMAKON CONTRO L'ASTRAZIONE

È significativo che negli schieramenti predisposti da Leopardi, Platone, unico tra gli antichi, sia affiancato ai moderni Cartesio, Pascal, Rousseau e Mad. De Staël, insigniti del titolo di «profondi filosofi» anche in virtù del fatto che «si distinsero per una vena e per un genio decisamente poetico». Partecipi di questa duplice natura costoro ebbero la possibilità di giungere più lontano nella scoperta del vero, un obiettivo che si raggiunge non andando «pel sottile» o servendosi del «microscopio»,⁷⁰⁹ ma guardando dall'alto. Unicamente in virtù di questa posizione privilegiata, che consente di contare su un più vasto colpo d'occhio, è possibile cogliere non solo le cose in sé, che è ciò che si ottiene per mezzo dell'*astrazione*, ma «i rapporti scambievoli» tra le cose, vero oggetto della conoscenza. La definizione del filosofo, qui condensata, viene ampliata qualche giorno dopo, il 26 agosto 1823 (*Zib.* 3269-3271), quando all'*astrazione* e all'*analisi* si sostituisce, quale strumento privilegiato di conoscenza, la possibilità di 'vedere' e 'guardare' «le cose come da un luogo alto e superiore a quello in che la mente degli uomini suole ordinariamente consistere» (*Zib.* 3269). La descrizione di questa esperienza di visione sembra quasi una versione secolarizzata, e non scissa dalla corporeità, della contemplazione delle idee così come viene raccontata da Platone nel *Fedro* e nel *Fedone*.

A chi è dato sperimentare questa 'visione' dall'alto – spiega Leopardi – viene concessa

In quel momento una straordinaria facoltà di generalizzare (straordinaria almeno relativamente a lui ed all'ordinario del suo animo), e ch'egli l'adoperi; e adoperandola scuopra di quelle verità generali e perciò veramente grandi e importanti, che indarno fuor di quel punto e di quella ispirazione e quasi *μαρία* e furore o filosofico o passionato o poetico o altro, indarno, dico, con

⁷⁰⁹ Guardare «pel sottile», «mettere mano al microscopio» sono i metodi da cui risolutamente e con ironico disprezzo per il suo interlocutore, vuole prendere le distanze il Fisico nel *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*. Per il Fisico, infatti, non occorre servirsi di alcuno strumento di analisi per comprendere «che la vita sia più bella della morte», OM, p. 145.

lunghe e pazientissime ed esattissime 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 cospiranti, e i secoli stessi col successivo avanzamento dello spirito umano, cercherebbero di scoprire, o d'intendere, o di spiegare (*Zib.* 3270-71)⁷¹⁰

L'uso del termine greco *μανία* in un simile contesto è ciò che conferma la suggestione di un possibile richiamo a Platone in quanto sembra essere una spia piuttosto evidente di un dialogo a distanza col *Fedro* e, in particolare, con la sezione iniziale del secondo discorso di Socrate, la cosiddetta palinodia.⁷¹¹ Socrate esordisce includendo la *μανία* tra i doni divini: «i più grandi doni ci provengono proprio da quello stato di delirio, datoci per dono divino» («τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης» Plat. *Phaedr.* 244a)⁷¹² dice Socrate che poi passa a definire i vari tipi di mania fino a giungere al terzo, quello che più sembra aver colpito il Leopardi autore della riflessione zibaldoniana appena letta:

V'è una terza forma di esaltazione e delirio, di cui sono autrici le Muse. Questa, quando occupa un'anima tenera e pura, la sollecita e la rapisce nei canti e in ogni altra forma di poesia, e celebrando le infinite opere del passato, educa i posteri. Ma chi giunga alle soglie della poesia senza il delirio delle

⁷¹⁰ Il segmento «e quasi *μανία* e furore» è un'aggiunta interlineare.

⁷¹¹ Lo sottolinea per primo D'Intino che considera «L'allusione alla *μανία*» in *Zib.* 3269-3271, «certo un omaggio al Platone del *Fedro*, ma anche un congedo, prima di una lunga stagione creativa in cui non ci sarà spazio per la poesia (1824-1827)», F. D'INTINO, *L'amore indicibile. Eros e morte sacrificale nei Canti di Leopardi*, Venezia, Marsilio, 2021, p. 155. Natale vede invece in questo passo un richiamo al *Simposio* e in particolare all'elogio che Alcibiade rivolge a Socrate: «è proprio Alcibiade a ricordare ai convitati il delirio e l'orgia bacchica del filosofo (φιλοσόφου *μανία* τε καὶ βακχεία, *Sym.* 218b) e a prestare le sue parole all'espansione leopardiana, al poeta-filosofo capace nell'ebbrezza di scoprire «verità generali», un poeta-filosofo che si ricorda proprio – citandola – della *μανία* platonica» M. NATALE, *Il canto delle idee. Leopardi fra «Pensiero dominante» e «Aspasia»*, Venezia, Marsilio, 2009, pp. 54-5. (È bene tener presente che per quanto suggestivo il nesso qui individuato si basa su una delle pochissime occorrenze di *μανία* nel *Simposio*, mentre questo concetto è protagonista del *Fedro* in cui torna più volte. Di certo non si può escludere che insieme a quella del *Fedro* abbia agito anche la memoria del *Simposio*).

⁷¹² Più avanti Socrate ripete che il delirio amoroso è «la più grande fortuna concessa dagli dei», Plat. *Phaedr.* 245c, PLATONE, *Fedro*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 45.

Muse, convinto che la sola abilità lo renda poeta, sarà un poeta incompiuto e la poesia del savio sarà offuscata da quella dei poeti in delirio. (Plat. *Phaedr.* 245°)

L'anima tenera e pura di cui parla il Socrate platonico si è trasformata nel testo leopardiano nell'«uomo d'immaginativa e di sentimento» (*Zib.* 3269), le due facoltà che, già precedentemente nello *Zibaldone*, erano state individuate come le uniche a mettere in connessione col poetico. Leopardi legge il testo di Platone inserendolo nella propria rete interpretativa, quasi che non fosse possibile assimilarlo se non adattandolo; se non, appunto, liberandolo delle scorie metafisiche che porta con sé. Il delirio delle Muse esaltato nel *Fedro* come il dono che consente al poeta di essere tale e di superare la poesia del savio, diviene per il «poeta lirico» di cui parla Leopardi, il momento dell'ispirazione. Nel «filosofo nella sublimità della speculazione», invece, sembra essersi trasmutata la quarta forma di mania: il rapimento divino che prende chi «alla vista della bellezza terrena, riandando col ricordo alla bellezza vera, mette le ali, e di nuovo pennuto e agognante di volare, ma impotente a farlo, come un uccello fissi l'altezza e trascuri le cose terrene», costui – dice ancora il Socrate platonico – «offre motivo d'essere ritenuto uscito di senno» Plat. *Phaedr.* 249d. Su quest'ultimo passo del *Fedro* dovremo tornare diffusamente a proposito della genesi dell'*Elogio degli uccelli*. Tuttavia, l'assimilazione del concetto di $\mu\alpha\upsilon\iota\alpha$ platonica che Leopardi tenta in *Zib.* 3269-71 costituisce una tappa fondamentale in questo processo: la valorizzazione del punto di vista di chi contempla dall'alto – che non coincide propriamente con il punto di vista di chi «fissa l'altezza e trascura le cose terrene», né dell'anima platonica che contempla 'in alto', in un sito sopraceleste – diventerà prerogativa degli uccelli dell'operetta. Il filosofo Amelio che, come l'anima platonica, anela a mettere le ali, deve limitarsi a constatare l'impossibilità di azzerare la distanza che lo separa dagli uccelli e rassegnarsi a non poter colmare con un movimento di risalita quello spazio temporale che lo separa da una ormai irrimediabilmente perduta condizione di lietezza. Oltre alla speranza in un impossibile metamorfosi,⁷¹³ ad Amelio non resta altro che qualche momento di

⁷¹³ L'ode XX dello pseudo-Anacreonte parafrasata da Amelio alla fine dell'operetta leopardiana, esprime il desiderio del poeta di trasmutarsi negli oggetti che l'amata usa abitualmente per essere così sempre vicino a lei. La metamorfosi ha i tratti di un *adynaton* e questa potrebbe essere una delle motivazioni che conduce Leopardi a scegliere, tra i numerosissimi esempi di metamorfosi che la letteratura classica forniva, proprio quello

«alienazione di mente», ovvero la «dimenticanza di se medesimi», l'«intermissione (...) della vita», l'interruzione o l'affievolimento del «senso» e del «conoscimento» che porta beneficio.⁷¹⁴ Una sensazione alla quale non si perviene se non inebriati come già rivelava il Genio al Tasso nel finale 'a sorpresa' dell'operetta. Ma «mezzanamente riscaldato dal vino» è già colui al quale è concessa la più alta e la più profonda forma di conoscenza nella riflessione zibaldoniana del 26 agosto 1823:

Il poeta lirico nell'ispirazione, il filosofo nella sublimità della speculazione, l'uomo d'immaginativa e di sentimento nel tempo del suo entusiasmo, l'uomo qualunque nel punto di una forte passione, nell'entusiasmo del pianto; ardisco anche soggiungere, mezzanamente riscaldato dal vino, vede e guarda le cose come da un luogo alto e superiore a quello in che la mente degli uomini suole ordinariamente consistere. (*Zib.* 3269)

Al poeta, al filosofo, e finanche all'uomo qualunque ma solo in una particolare condizione è concesso il dono del delirio, (il più grande dei doni che provengono dagli dei direbbe il Socrate platonico). Questa particolare condizione diviene il presupposto tanto della caratterizzazione del Tasso che dell'Amelio leopardiano. Il primo giunge alla conclusione paradossale che l'unica conoscenza che val la pena perseguire è quella che si realizza in sogno (con l'aiuto di «qualche liquore generoso»); il secondo teorizza i benefici del riso quale «specie di pazzia non durabile, o pure di vaneggiamento e delirio», mania appunto. A legare questi personaggi tra loro e al Leopardi autore di *Alla sua donna*, ancor più delle note che accompagnano la canzone nella prima stampa bolognese (Bologna, 1825), è il ricorso all'«alienazione di mente».

All'origine di questo legame sembra esserci la contaminazione tra il *Fedro* platonico da cui Leopardi trae la nozione di delirio/ $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ (quale superiore strumento di conoscenza), sviluppata in *Zib.* 3269-71, e un'altra importante lettura leopardiana che agisce alla stregua di un filtro e facilita in qualche modo l'assimilazione e la rielaborazione del modello antico, il trattato *Della forza della fantasia umana* di Muratori. Il capitolo nono di quest'opera, lo stesso che contiene la citazione della vita del Manso che costituirà il retroterra del

fornito dallo pseudo-Anacreonte. Sul tema si tornerà più analiticamente nelle pagine di questo lavoro specificamente dedicate all'*Elogio degli uccelli*.

⁷¹⁴ OM, p. 315.

Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare,⁷¹⁵ è dedicato all'*estasi*, concetto che Muratori descrive come «una gagliarda astrazione dell'Anima da i sensi, e dalle cose sensibili, che son fuori di noi, per contemplare internamente le sole Idee e Immagini raccolte nella Fantasia».⁷¹⁶ Muratori prosegue poi definendo l'*estasi* una «astrazione di Mente, che in alcuni più, e in altri meno possiamo spesso osservare; e può appellarsi un sogno di chi veglia», il sogno del Tasso

⁷¹⁵ Il primo a valorizzare il ruolo che ebbe l'opera di Muratori nell'elaborazione del *Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare* fu Gentile nel suo commento alle *Operette* per cui vedi G. LEOPARDI, *Operette morali, con proemio e note di G. Gentile*, Bologna, Zanichelli, 1918, pp. 334-335. Gentile, infatti, si accorse che Leopardi (prima di stendere la nota al titolo del Dialogo in cui dichiarava di aver letto «nella vita del Tasso descritta dal Manso» la notizia per cui «Ebbero Torquato Tasso, nel tempo dell'infermità della sua mente, un'opinione simile a quella famosa di Socrate; cioè credette vedere di tratto in tratto uno spirito buono ed amico, e avere con esso lui molti e buoni ragionamenti» OM, pp. 431-432), aveva segnato nel suo manoscritto «Muratori, della forza della fantasia umana cap. 9. Ediz. 6^a. Ven. 1779. P. 91-2». L'appunto autografo a cui fa riferimento Gentile è inserito da Besomi tra le *Annotazioni marginali*, per cui vedi OM, p. 441. La segnalazione è fondamentale poiché indica che molto probabilmente, come ha già visto Gentile, lo spunto del *Dialogo* tra Tasso e Genio non venne da una lettura diretta dell'opera del Manso ma dalla lettura della sola sezione di quest'opera riportata nel capitolo IX del trattato *Della forza della fantasia umana* di Muratori (su questo dato si sofferma anche G. POLIZZI, «... Per le forze eterne della materia». *Natura e scienza in Giacomo Leopardi*, Milano, FrancoAngeli, 2008, pp. 21-22). A suffragare questa ipotesi il fatto che secondo quanto testimoniato dal Catalogo, in Biblioteca Leopardi è presente una sola edizione dell'opera del Manso ma stampata dopo la stesura dell'operetta: Giambattista Manso, *Vita di Torquato Tasso*, Venezia, 1825.

A onor del vero anche dell'opera di Muratori, *Della forza della fantasia umana*, il catalogo segnala la presenza di una sola edizione, quella di Bologna del 1830, ma in questo caso, l'annotazione marginale prima citata con l'indicazione bibliografica precisa è un chiaro indizio del fatto che almeno all'epoca della stesura delle *Operette* Leopardi ebbe sotto gli occhi l'edizione stampata a Venezia nel 1779 (*Della forza della fantasia umana, trattato di Lodovico Antonio Muratori*, Venezia, presso Giovanni Gatti, 1779, da questa edizione sono tratte le citazioni che seguono). Anche Spaggiari, avanza l'ipotesi che il trattato di Muratori fu probabilmente l'unica vera fonte o la fonte principale dalla quale Leopardi attinse la sezione della *Vita di Tasso* del Manso di cui si servì per l'*Operetta*, W. SPAGGIARI, *Il soccorso della poesia: Leopardi e Muratori*, in "L'uomo, se non teme fatica, può far di gran cose". *Studi muratoriani in onore di Fabio Marri*, a cura di Alfredo Cottignoli e Federica Missere Fontana, «Muratoriana online» 2020, pp. 301-312, p. 305 (si veda anche, da ultimo, W. SPAGGIARI, *Geografie letterarie. Da Dante a Tabucchi*, Milano, Led, 2015). Del resto, come ricorda C. FENOGLIO, *Leopardi moralista*, Venezia, Marsilio, 2020, pp. 135-137 (e in particolare n.46, pp. 135-136) l'opera di Muratori era molto diffusa e letta, lo dimostra il gran numero di edizioni registrabili (22) tra il 1745 e il 1831. Per quanto riguarda le altre tracce di lettura del trattato *Della forza della fantasia umana* nell'opera leopardiana si consideri che una prima rielaborazione di questo testo è già riscontrabile nella *Dissertazione sopra i sogni*, per cui vedi *Dissertazioni*, pp. 68-77; Crivelli ritiene però che il trattato di Muratori non debba essere annoverato tra le fonti dirette di cui si servì il giovanissimo Leopardi (*Dissertazioni*, p. 69).

⁷¹⁶ L. A. MURATORI, *Della forza della fantasia umana*, p. 88.

leopardiano, che vede la sua Leonora più bella di quanto non sia realmente, e dell'amante che destina un inno *Alla sua donna*, ovvero ad un'immagine, un fantasma di bellezza e virtù che occorre alla fantasia da fanciulli e poi visibile solo nel sonno o, appunto, «in una quasi alienazione di mente».⁷¹⁷ L'esito di quella che Muratori chiama Visione o Estasi:

Più senza paragone è gagliarda l'astrazione dell'Estasi, perché allora non solamente resta sopito ogni senso, come nel sonno, ma anche abbandonato il corpo, di modo che qualora l'astrazione sia totale, se non concorre una forza soprannaturale a sostenerlo, esso cade a terra. In questo mentre l'Anima, non più occupata dalle funzioni de' sensi, e concentrata nell'interno del suo gabinetto, contempla le Idee della Fantasia, discorre, e forma d'esse varie combinazioni.⁷¹⁸

La contemplazione delle Idee della fantasia che si realizza nel momento del sonno o dell'assopimento di ogni senso (di ciò che direbbe Leopardi ci fa sentire il dolore e il desiderio del piacere) viene a sovrasciversi alla contemplazione delle Idee di cui può godere l'anima platonica una volta ascesa al sito sopraceleste. Ed è in questo momento di contemplazione che l'uomo comprende «ciò che si chiama Idea, passando da una molteplicità di sensazioni ad una unità organizzata dal ragionamento» (Plat. *Phaedr.* 249b-c) secondo la narrazione di Socrate. Sebbene la visione da un luogo alto di cui invece parla Leopardi conduce ad un diverso risultato, coincide pur sempre, come quella del *Fedro*, con il momento supremo della comprensione, con la massima possibilità di conoscenza a cui l'uomo o l'anima possa aspirare:

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 discernendo e mirando una moltitudine di oggetti, ben da lui veduti più volte ciascuno, ma non mai tutti insieme (se non in altre simili congiunture), egli è in grado di scorger con essi i loro rapporti scambievoli, e per la novità di quella moltitudine di oggetti tutti insieme rappresentatisegli, egli è attirato e a considerare, benchè rapidamente, i detti oggetti meglio che per l'innanzi non avea fatto, e ch'egli non suole; e a voler guardare e notare i detti rapporti. *Zib.* 3269-70.

⁷¹⁷ *Annotazioni alle dieci Canzoni stampate a Bologna nel 1824*, in G. LEOPARDI, *Prose e Poesie*, vol. I, pp. 164-5.

⁷¹⁸ L. A. MURATORI, *Della forza della fantasia umana*, p. 89.

Il processo di conoscenza appena descritto si sostituisce innanzitutto all'*analisi* che soffermandosi sulle parti impedisce di intravedere i rapporti tra le cose (e che dunque può funzionare nel particolare ma non nel generale, non può valere come processo universalizzante,) ma si sostituisce soprattutto all'*astrazione*. Per quanto sublime, il processo di *astrazione* a cui Platone si abbandona, lo connette pericolosamente al moderno, lo allontana dall'antico, rappresenta una minaccia per il poetico.⁷¹⁹ Per salvare Platone da questa pericolosa deriva occorre una conversione dell'*astrazione* in alienazione, un passaggio che si sarebbe verificato materialmente nel recupero con *variatio* della formula muratoriana dell'Estasi. Non l'*astrazione* che è per così dire un'immagine, un sintomo della potenza della ragione, ma l'*alienazione* che quel potere vuole abbattere, anche se solo per un frammento di tempo, diviene il luogo privilegiato in cui cogliere l'essenza delle cose e i rapporti tra di esse. Così, ammettendo che ci sia anche Muratori all'origine dell'espressione leopardiana, potremmo leggere nella sostituzione dell'espressione «*astrazione di Mente*» con «*alienazione di mente*» proprio un tentativo di salvare Platone. Presupposto necessario per realizzare tale salvataggio è l'assimilazione del concetto di *μανία* espresso nel *Fedro* e rielaborato nelle pagine zibaldoniane prima citate.⁷²⁰

Si consideri in aggiunta che vi è un luogo – sul quale ha già richiamato l'attenzione F. D'Intino⁷²¹ – in cui Leopardi avrebbe trovato, uniti in una relazione di sinonimia, la *μανία* con la «*gravior mentis alienatio*», si tratta della voce “*furor*” del *Lexicon* di Forcellini, uno strumento più volte compulsato.⁷²² Anche ammesso che Leopardi non vi sia inciampato, rimane il fatto che il ricorso al concetto di alienazione sembra presupporre una previa

⁷¹⁹ Binni rilevava invece la forte attrazione di Leopardi per «quella che egli chiamava la sublime capacità di “*astrazione*” platonica, cioè la creazione di un mondo che considerava filosoficamente assurdo ma di cui sentiva il fascino, appunto, di una “*sublime astrazione*”», W. BINNI, «*Alla sua donna*», in ID., *Leopardi. Scritti 1964-1967*, Firenze, Il Ponte Editore, 2014, p. 234.

⁷²⁰ Siamo in una zona molto calda della rielaborazione delle letture platoniche, alla vigilia della composizione di *Alla sua donna* e in concomitanza di altre riflessioni che testimoniano una vicinanza, una forte intensità di frequentazione soprattutto di *Fedro* e *Simposio* (si consideri almeno *Zib.* 3443-3446 del 16 settembre 1823 in cui è menzionato il discorso di Aristofane nel *Simposio* di Platone e *Zib.* 3496 del 22 settembre 1823 in cui si rimanda ad un passo del medesimo dialogo nella edizione di Ast)

⁷²¹ F. D'INTINO, *L'amore indicibile*, p. 115.

⁷²² *Totius Latinitatis lexicon*, Patavii, Typis Seminarii, apud Joannem Manfrè, 1805, t. II, p. 360.

identificazione di questa con la *μαυρία*. Come accade in virtù di quest'ultima, anche cadendo nello stato individuato da Leopardi, l'uomo perviene ad una suprema forma di conoscenza. Compiendo questo passaggio intermedio, l'*alienazione* diviene un potente *pharmakon* contro l'*astrazione*, o un più valido sostituto, in quanto fornisce un canale preferenziale per rimettersi in connessione con le perdute illusioni. Il paradosso a cui si giunge seguendo il percorso appena tracciato consiste infatti nel dover ammettere che l'oggetto di conoscenza di questo stato di alienazione – o forse sarebbe meglio dire ciò in cui diviene di nuovo possibile credere in questo stato di alienazione – siano le illusioni. La conclusione sconcertante a cui perverrebbe Leopardi è che l'unica verità consista in ciò da cui ci eravamo allontanati credendolo falso: il vero consiste nell'errore. Sullo scorcio dell'estate del '23, siamo ormai in prossimità della composizione di *Alla sua donna*, sembra che Leopardi abbia tentato un'assimilazione di Platone resa possibile da una previa riconversione: l'*alienazione* deve sostituire il momento della contemplazione neutralizzando così il processo di astrazione che era servito a Platone per giungere all'idea; a quest'ultima si sostituisce, invece, l'illusione, l'errore, il sogno.⁷²³ Salvando Platone per questa via, Leopardi sembra intravedere la possibilità di salvare anche l'illusione che credeva irrimediabilmente perduta. Per questa via, almeno per un breve frangente di tempo e seppur in forma dubitativa Leopardi può credere vera finanche la sua donna («se vera e quale il mio pensier ti pinge, / alcun t'amasse in terra, a lui fora / questo viver beato»),⁷²⁴ quel fantasma «di bellezza e virtù celeste e ineffabile» che, invece, a stare all'avvertimento del poeta, «ora non vive in terra» e nessuno può dirsi di lei contemporaneo.

È infatti proprio nell'identificazione tra idea e illusione appena descritta che va cercato il preludio dell'inno alla donna che non si trova.⁷²⁵ La stesura

⁷²³ Come le idee anche le illusioni sono ingenite, si veda a questo proposito una lettera a Giordani del 30 giugno 1820 in cui Leopardi scrive: «Io non tengo le illusioni per mere vanità, ma per cose in certo modo sostanziali, giacchè non sono capricci particolari di questo o di quello, ma naturali e ingenite essenzialmente in ciascheduno; e compongono tutta la nostra vita» *Epist.*, n. 310, vol. I, pp. 414-415 (la citazione è a p. 414). Le illusioni sono l'unico dispositivo in grado di sostituire il vuoto lasciato dalla distruzione del sistema delle idee e come tali possono essere considerate un surrogato se non proprio come un sostituto delle idee stesse.

⁷²⁴ *Alla sua donna*, vv. 25-27.

⁷²⁵ Nella Canzone leopardiana avviene un processo del tutto estraneo all'idea platonica, la personificazione dell'idea, la trasformazione dell'idea in individuo.

dell'inno rappresenta però già il momento della consapevolezza, la perdita della speranza di poter trovare ciò che si credeva perduto. L'illusione non può esistere senza l'altrove platonico così come l'idea non si dà senza astrazione. La donna non esiste e nessuno può dirsi suo contemporaneo. Se davvero è un'idea eterna come quelle di Platone («se delle eterne idee / una sei tu») allora il poeta non può sperare di 'mirarla' viva, presente, può unicamente augurarsi di contemplarla una volta che la sua anima privata ormai del corpo giungerà in quell'altrove in cui non è più possibile credere («Viva mirarti omai / Nulla spene m'avanza; / S'allor non fosse, allor che ignudo e solo / Per novo calle a peregrina stanza / Verrà lo spirto mio.», *Alla sua donna*, vv. 12-16). All'altezza della stesura della canzone *Alla sua donna*, la memoria della lettura del *Fedro* ha già intaccato la possibilità di un recupero di Platone aperta dalla lettura di *Fedro* e *Simposio*. Questi versi del settembre '23, gli ultimi prima di un lungo silenzio poetico restano come la traccia di una speranza subito infranta e destinata a lasciare precocemente il posto al disincanto delle *Operette morali*. Almeno su un punto però il tentativo di recupero di Platone attuato nel '23 sembra andare a buon fine e resistere alle intemperie del libro morale: i dialoghi del filosofo antico offrono un modello di prosa poetica destinato ad agire in profondità sulla redazione delle *Operette*.

7. ALLA RICERCA DI UNA PROSA POETICA

A salvare Platone era intervenuto il Socrate del *Fedro* e, in particolare, la palinodia da lui pronunciata in lode di amore, quell'orazione che Leopardi definiva «di stile tutta poetica» (*Zib.* 2718). In seguito a una lettura o rilettura del *Fedro*, in una pagina zibaldoniana del maggio '23, Leopardi proponeva di prendere in considerazione questo dialogo platonico quale «piccolo esempio della infinita varietà della lingua greca» per dimostrare «come ella sia innanzi un aggregato di più lingue che una lingua sola» (*Zib.* 2717).⁷²⁶ Nel *Fedro*, infatti, sostiene Leopardi si trovano

⁷²⁶ Leopardi sfrutta l'esempio del *Fedro* per tornare, ora che ha a disposizione un esempio concreto, su un carattere della lingua greca su cui si era già soffermato in *Zib.* 2060-62.

non dico tre stili, ma tre vere lingue, l'una nelle parole che compongono il Dialogo tra Socrate e Fedro, la quale è la solita e propria di Platone, l'altra nelle due orazioni contro l'amore, in persona di Lisia e di Socrate; la terza nell'orazione di questo in lode dell'amore. Perciocchè Platone in queste orazioni adopra e vocaboli e frasi e costrutti notabilissimamente e visibilmente diversi da quelli che compongono la lingua ordinaria de' suoi Dialoghi, sebbene in questi egli tratta bene spesso le medesime o simili materie a quelle delle tre suddette orazioni, massime dell'ultima. E i vocaboli, le frasi i costrutti dell'ultima orazione (di stile tutta poetica, ma non perciò tumida o esagerata o eccessiva o tale che non sia vera prosa) sono pure diversissimi da quelli delle altre due. Nè in veruna di queste tre lo scrittore fa forza alla lingua, o dimostra affettazione, come fecero poi quei greci più recenti che si scostarono dalla maniera propria per seguire e imitare l'altrui. (*Zib.* 2717-2718)⁷²⁷

Nel definire poetico lo stile della terza orazione Leopardi sta parafrasando le parole che gli interlocutori stessi del dialogo platonico si scambiano al termine della palinodia: prima Socrate dice «Così, caro Amore, ti ho offerto in espiazione la più compiuta e la migliore palinodia che potevo; la quale per piacere a Fedro è stata forzata ad essere poetica nell'insieme e nei vocaboli» (Plat. *Phaedr.* 257a); e poi Fedro rincara la dose dicendo «quanto al tuo discorso, già da un pezzo sto ammirando con quanto più bella esecuzione dell'altro tu l'hai detto!» Plat. *Phaedr.* 257c. Tale giudizio offre a Leopardi l'occasione per soffermarsi su un elemento che in questa fase, ormai in prossimità delle *Operette*, deve stargli particolarmente a cuore: la capacità di Platone di fondere prosa e poesia, di utilizzare stilemi e immagini poetiche in un testo in prosa. Di quella orazione Leopardi dice infatti che pur essendo poetica non per questo è «tumida o esagerata o eccessiva o tale che non sia vera prosa» *Zib.* 2718. Di nuovo dunque, in concomitanza o in conseguenza della lettura di un dialogo platonico, si sofferma unicamente sul dato al quale è evidentemente più interessato e, come accadrà a distanza di qualche mese con il *Sofista* (in *Zib.* 3235-37, di cui si è parlato prima) non rilascia invece alcuna dichiarazione in merito a questioni più sostenute da un punto di vista filosofico e teoretico.

Ritorna invece sullo stile di Platone nel settembre del '23 dimostrando così un crescendo di interesse per il modello antico:

⁷²⁷ Anche questo passo è inserito s. v. 'Platone' nell'*Indice* del '27.

Alla p. 3404. Quanto nel cit. pensiero ho detto dello stile di Floro, si può, e meglio, applicare a quello di Platone, riputato, sì quanto allo stile e a' concetti, sì quanto alla dizione, esser quasi un poema (v. Fabric. B. G. in Plat. 2. edit. vet. vol. 2. p. 5); e nondimeno sommo e perfetto esempio di bellissima prosa, elegantissima bensì e soavissima (non meno che gravissima: suavitate et gravitate princeps Plato: Cic. in Oratore), amenissima ec., ma pur verissima prosa, e tale che la meno poetica delle moderne prose francesi (e mi contento di parlare delle sole riconosciute per buone), è molto più poetica di quella di Platone che tra le greche classiche è di tutte la più poetica. Non altrimenti che molto più poetiche della prosa platonica sono assaissime prose sacre e profane de' posteriori sofisti e de' padri greci ec. la cui moltitudine avanza forse e senza forse quella che ci rimane delle prose classiche antiche. Ma per vero dire, né quelle son prose, né le moderne francesi lo sono, ma sofistumi l'une e l'altre, quelle in ogni cosa, queste in quanto allo stile. (*Zib.* 3420-21)⁷²⁸

Questa volta sulla scorta della *Bibliotheca graeca*, Leopardi nota che quello di Platone è stato «riputato, sì quanto allo stile e a' concetti, sì quanto alla dizione, esser quasi un poema (...); e nondimeno sommo e perfetto esempio di bellissima prosa, elegantissima bensì e soavissima (...) amenissima ec., ma pur verissima prosa» (*Zib.* 3420-21). E poco più avanti aggiunge che tra le prose greche classiche, quella di Platone, «è di tutte la più poetica».

Un confronto con la sezione che il Fabricius dedica allo stile di Platone, esplicitamente richiamata da Leopardi, rivela che per quanto dipendente dalle testimonianze antiche ivi riportate, il giudizio espresso nello *Zibaldone* si fonda su presupposti propri. Il II paragrafo del Lib. III, c. I della *Bibliotheca graeca* specificamente dedicato alla dizione e allo stile di Platone, riportando l'opinione aristotelica trasmessa dal Laerzio (Diog. Laert. III, 37) secondo cui «idea sermonis ejus inter poëma et prosam media est», suggerisce un possibile antecedente per l'assimilazione della prosa platonica ad un poema. Tuttavia il ricorso alla fonte non è in grado di dar conto di una serie di elementi. Intanto preme notare che, anche in questo caso, si tratta della riproposizione di un *topos* della ricezione del testo platonico di cui nel primo capitolo abbiamo trovato diversi precedenti nel corso del Settecento. L'assimilazione della prosa platonica alla poesia, tuttavia, è molto più antica e, come aveva appreso

⁷²⁸ Questa riflessione, datata 12 settembre 1823, è un'altra di quelle richiamate sotto la voce 'Platone' nell'*Indice* del '27.

Leopardi leggendo il Fabricius, risaliva addirittura ad Aristotele.⁷²⁹ In epoca moderna il dato continuò ad essere valorizzato soprattutto da filosofi di tradizione aristotelica che, volendo porre un argine alla diffusione del testo di Platone lo accusavano di essere oscuro proprio in quanto troppo incline al poetico.⁷³⁰ In una certa tradizione ermeneutica, dunque, il fatto che Platone fosse nel suo stile particolarmente poetico fu recepito come un fattore negativo. Non così Leopardi, che adatta ora a Platone, dopo averlo letto, alcune delle osservazioni che aveva già fatto in merito allo stile di Floro.⁷³¹ Su questo autore latino Leopardi si sofferma in più di un'occasione nel suo diario. Tra le varie osservazioni, nell'ottica di un confronto con Platone, appare particolarmente significativa la riflessione del 19 gennaio 1821:

Floro è noto per il molto che ha di poetico non solo nell'invenzione, nell'immaginazione, evidenza, fecondità, come Livio, ma nella sentenza e nella frase, anzi non tanto nella facoltà, quanto nella maniera, nello stile, e nella volontà. E in ogni modo Floro ha tanto di gravità, nobiltà, posatezza, ed ancora castigatezza, in somma tanto sapor di prosa, quanto non si troverà facilmente in nessun moderno, se non forse, ma dico forse, in qualcuno de' nostri cinquecentisti [...] ora i migliori e sommi prosatori francesi, in ordine a questi pregi, non sono degni di venir nemmeno in confronto con uno de' peggiori ed infimi classici latini. (*Zib.* 526-527)⁷³²

⁷²⁹ Per un elenco degli autori antichi, per lo più retori e grammatici che avevano rilevato ora con riserva, ora con plauso l'indulgenza mostrata da Platone nei confronti di alcuni tratti caratteristici della dizione poetica si veda M. MANOTTA, *Leopardi. La retorica e lo stile*, Firenze, Presso l'Accademia della Crusca, 1998, p. 301, n. 142.

⁷³⁰ A stare alle accuse tradizionalmente rivolte a Platone dagli avversari aristotelici, il filosofo ateniese «mancherebbe nella sua riflessione di metodo e sistematicità» e la sua esposizione «si baserebbe piuttosto sull'impiego di confuse metafore poetiche che su argomentazioni razionali e coerenti», F. FRONTEROTTA, *Platone in Svizzera* (ringrazio il prof. F. Fronterotta per avermi dato la possibilità di leggere il suo studio in corso di stampa). A queste accuse dovettero far fronte già Ficino e Serranus. La polemica, infatti, in epoca moderna aveva ricevuto nuovo impulso a partire dalla *querelle* fra Trapezunzio e Bessarione alla metà del XV sec. (per cui si veda J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 voll., Leyden, Brill, 1990, trad. it. del primo volume: *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, Pisa, Edizioni della Normale, 2009, rispettivamente pp. 338-373 e 489-491 e D. J.-J. ROBICHAUD, *Plato's Persona. Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018, pp. 69-77).

⁷³¹ Il riferimento interno rimanda a *Zib.* 3404.

⁷³² Anche in questo passo come in quello relativo allo stile di Platone del settembre '23, il polo opposto negativo è occupato dai prosatori francesi.

Per quanto comparabile a quella di Floro la prosa di Platone presenta però un plus che, sebbene rimanga sottointeso, costituisce l'elemento distintivo più significativo: la prosa di Platone è filosofica e, per questa ragione, il fatto che sia anche poetica non è affatto scontato. Nel definire poetica la prosa platonica, Leopardi sta implicitamente certificando la possibilità di una superiore fusione di filosofia e poesia.

Nel settembre del '23, dunque solo qualche giorno prima di dilungarsi sui pregi dello stile di Platone, Leopardi scriveva nel suo diario:

è tanto mirabile quanto vero, che la poesia la quale cerca per sua natura e proprietà il bello, e la filosofia ch'essenzialmente ricerca il vero, cioè la cosa più contraria al bello; sieno le facoltà le più affini tra loro, tanto che il vero poeta è sommamente disposto ad esser gran filosofo, e il vero filosofo ad esser gran poeta, anzi né l'uno né l'altro non può esser nel gener suo né perfetto né grande, s'ei non partecipa più che mediocrementemente dell'altro genere, quanto [...] alla forza dell'immaginazione. [...] Le grandi verità, e massime nell'astratto e nel metafisico o nel psicologico ec. non si scuoprono se non per un quasi entusiasmo della ragione, né da altri che da chi è capace di questo entusiasmo. (*Zib.* 3382-83)

Di nuovo potremmo vedere qui all'opera, celata dietro il lemma 'entusiasmo', la mania del *Fedro*, per come era stato rielaborato da Leopardi in *Zib.* 3269-71. Sebbene molti altri luoghi zibaldoniani siano legati al rapporto tra filosofia e poesia,⁷³³ è in quelle pagine che va cercato il più immediato antecedente della riflessione qui riportata. Occorre un «quasi entusiasmo della ragione» per scoprire «le grandi verità, e massimamente nell'astratto e nel metafisico». È difficile non pensare al Platone di Leopardi leggendo tali dichiarazioni. Il Platone che abbiamo visto stratificarsi attraverso i passi riportati nell'Indice del '27.

Platone testimonia che gran poeta e gran filosofo coincidono; è forse proprio la lettura dei dialoghi a suggerire a Leopardi la via per una saldatura tra poesia e filosofia, due modalità conoscitive che fino a poco tempo prima erano state considerate non solo scisse ma tra loro auto-escludentesi. Platone si inserisce così in una delle zone più calde dello *Zibaldone* divenendo un modello di riferimento proprio alle soglie delle *Operette*.

⁷³³ Si vedano almeno *Zib.* 1650, 1833-1840, 2491, 3334, 3383.

Rimanevano tuttavia alcuni ostacoli inaggirabili alla scelta di questo modello, primo fra tutti il fatto che Platone fosse il padre dell'innatismo.

La lettura dei dialoghi non è sufficiente a far dimenticare a Leopardi quello che di Platone aveva già imparato sui manuali scolastici e quello che avrebbe potuto sapere leggendo le riviste dell'epoca.

8. IL PLATONE DEGLI *IDÉOLOGUES*. LE INTERFERENZE GENERATE DA UNA POSSIBILE LETTURA

Dalla voce "Platone" dell'*Indice del mio Zibaldone* rimangono quasi del tutto esclusi i luoghi in cui la frizione col filosofo antico si fa più evidente. Alcuni di questi luoghi sono raccolti sotto la voce "Idee innate". È infatti proprio in relazione a questo tema che, in una serie di riflessioni concentrate nell'estate del 1821, si consuma il primo e più consistente scontro con Platone. Le idee innate, tuttavia, avevano fatto la loro comparsa nel diario leopardiano molto precocemente e, fin dal principio, erano state considerate come ormai distrutte. Dato per assodato, tale assunto era già divenuto il punto di partenza di molte delle analisi estetiche che dominano la prima parte dello *Zibaldone* e che ruotano intorno alla definizione dell'idea del bello, relativa e non assoluta come Leopardi a più riprese dimostra. Anche se molte di queste riflessioni sembrano aver già individuato Platone come precipuo bersaglio polemico, non sono mai esplicitamente riferite al filosofo antico che, dunque, non viene associato alla questione "idee innate" se non a partire dall'estate del 1821. È in questo frangente che, anche sulla scorta di alcune letture, Leopardi sottopone al vaglio dell'empirista e del sensista l'innatismo di matrice platonica e ne mette nuovamente in discussione la resistenza. Questa volta però il discorso dal piano estetico si sposta su quello metafisico e da questo al piano etico: l'interesse leopardiano pur muovendo da un'indagine di tipo gnoseologico, incentrata sulla dimostrazione che idee assolutamente innate non esistono, si sposta vertiginosamente su ben altre questioni che intersecano la critica a Platone. Il precipuo oggetto di analisi diviene la definizione dell'idea di Dio e l'individuazione di una ragion sufficiente, non più assoluta, che sia in grado di dare conto della relatività dominante in questo "ordine di cose". Tuttavia,

sebbene Platone a tratti sembri essere un interlocutore periferico, in quanto ormai superato, della disamina leopardiana, si rivela essere invece il termine di confronto primario innanzitutto in quanto padre riconosciuto dell'innatismo. Anche se a questa altezza cronologica Leopardi conosceva i dialoghi solo per *excerpta*, molte altre letture avrebbero potuto consentirgli di individuare nel sistema platonico la matrice primaria dell'innatismo.⁷³⁴ Non solo e non tanto i manuali che costituiscono il retroterra delle *Dissertazioni*, quanto piuttosto il contatto con gli *idéologues* francesi che, proprio in relazione alla questione delle idee innate, avevano già fatto di Platone uno dei principali bersagli.⁷³⁵

Prima di proseguire con l'analisi dei passi zibaldoniani conviene pertanto soffermarsi, seppur brevemente, su una di queste possibili letture, la cui eco sembra riverberarsi sulle riflessioni leopardiane. Si tratta di una sezione della *Prefazione* di Compagnoni alla traduzione italiana (realizzata dal medesimo Compagnoni) degli *Elementi d'ideologia del Conte Destutt de' Tracy*, comparsa a puntate sullo «Spettatore» nel 1817.⁷³⁶ La suddetta *Prefazione* si configura come un compendio della storia dell'umano intelletto che

⁷³⁴ È bene sottolineare però che «il *kosmos noetos* di Platone non possa essere considerato *sensu stricto* una forma di innatismo, quale Leopardi poteva conoscere a suo tempo», V. MEATTINI, «Il sogno di Platone», p. 93.

⁷³⁵ Per il rapporto di Leopardi con gli *idéologues* si veda A. FRATTINI, *Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento*, in *Leopardi e il Settecento*, Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 13-16 settembre 1962), Firenze, Olschki, 1964; M. SANSONE, *Leopardi e la filosofia del Settecento*, in *Leopardi e il Settecento*, pp. 133-172, G. LANDOLFI PETRONE, *Filosofi del Settecento nelle Letture Leopardiane*, in *Bibliothecae Selectae. Da Cusano a Leopardi*, Olschki, Firenze, 1993, pp. 475-491, F. CACCIAPUOTI, *Dentro lo Zibaldone: il tempo circolare della scrittura di Leopardi*, Roma, Donzelli, 2010, (in particolare pp.). Sugli *idéologues*, si veda invece almeno S. MORAVIA, *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

⁷³⁶ *Elementi d'ideologia del Conte Destutt de Tracy, pari di Francia, membro dell'Istituto di quel Regno e della Società filosofica di Filadelfia; per la prima volta pubblicati in italiano, con prefazione e note del Cav. Compagnoni*, Milano, presso A. F. Stella, 1817, in «Lo Spettatore», t. IX, pp. 187-189; 195-197; 254-255; 303-304 (d'ora in poi *Prefazione* seguito dal numero di pagina). M. N. MUÑIZ MUÑIZ, *Letture di Leopardi fra le righe dello «Zibaldone». Aggiunte all'annotazione di Giuseppe Pacella*, in «Strumenti critici», XXVIII, 131 (2013/1), pp. 27-53, nota che la lettura delle recensioni apparse su «Lo Spettatore» e «Biblioteca italiana» all'uscita degli *Elementi d'ideologia di Tracy* stampati da Stella nel 1817 costituiscono per Leopardi una fonte primaria di informazioni relativamente al pensiero degli *idéologues*. Da queste recensioni Leopardi avrebbe potuto trarre la formulazione di *Zib.* 1235 «il progresso delle cognizioni umane consiste nel conoscere che un'idea ne contiene un'altra» (che sembra essere una vera e propria citazione non dichiarata), ma anche la consapevolezza della forte dipendenza degli *idéologues* dal pensiero di Locke come nota M. N. MUÑIZ MUÑIZ, *Letture di Leopardi fra le righe dello*

sino da' primi tempi è stato distratto dal sentiero piano, semplice ed ovvio, che a' ritrovamento delle verità gli stava aperto d'innanzi, non per altro che per un suo violento trasporto al meraviglioso; e quasi vergognandosi del limitato circolo in cui le sue forze e l'ordine delle cose lo tengono, ha voluto violare i recessi della divinità, e indovinare arcani che non erano fatti per le sue forze.⁷³⁷

La poesia e la prosa leopardiane risentono dell'incontro con simili sintesi di storia della filosofia (il che non significa che per forza tale incontro avvenga nello specifico attraverso questo testo, scelto qui come *specimen*) intanto per l'adozione e il reiterato uso di singoli sintagmi come «l'ordine delle cose» ad indicare quello che altrove e in ben altri contesti, sarebbe stato definito il mondo fenomenico. L'eco di tali letture, però, si fa ancora più evidente nella condivisione di moduli interpretativi come quello che potremmo definire del meccanismo della 'distrazione' a cui in questo passo si fa riferimento, ovvero il meccanismo in virtù del quale l'uomo, invece di guardare ciò «che a' disvelamento delle verità gli stava aperto d'innanzi», «per un violento suo trasporto al meraviglioso, e quasi vergognandosi del limitato circolo» in cui è confinato, è mosso verso il disvelamento di arcani che avrebbero dovuto restare inaccessibili. Dei molti paralleli leopardiani possibili si consideri almeno quello di *Zib.* 490-494 in cui dopo aver citato un breve passo del *Teeteto*, Leopardi lo legge secondo uno schema simile a quello adottato dagli ideologi: l'uomo comune, e non solo il filosofo, invece di curarsi di ciò che gli stava davanti ai piedi, si è rivolto a cercare verità metafisiche poste fuori dalla propria sfera. Il racconto di questo processo, descritto in diversi passi dello *Zibaldone* come una forma di 'distrazione' negativa in quanto foriera di infelicità, diviene la struttura portante della *Storia del genere umano* e, più in generale, del libro morale leopardiano che, in tal senso, può essere letto anche alla stregua di un'indagine a tutto campo dei danni prodotti dalla ricerca di arcani che l'uomo, in un moto di tracotanza, ha tentato di disvelare patendone

«Zibaldone», p. 50. Ai luoghi ivi segnalati andrà forse aggiunta la sezione della *Prefazione* di Compagnoni pubblicata sul t. IX de «Lo Spettatore» del 1817 sulla quale ci soffermiamo in queste pagine e che, peraltro, costituisce una continuazione di quanto già apparso sul tomo VIII della medesima rivista sempre nel 1817.

⁷³⁷ Compagnoni, *Prefazione*, pp. 187-88.

i danni. Non è forse un caso che sia stato proprio Platone – sebbene non sia stato il solo – a offrire i termini e lo schema narrativo del mito per raccontare questa storia, dal momento che è proprio con questo filosofo che quel processo sarebbe cominciato tanto nell’ottica di Leopardi quanto in quella degli ideologi.

La storia dell’intelletto umano ripercorsa nella Prefazione agli *Elementi* di Tracy si apre infatti proprio con Platone. Costui assieme agli Eleatici,

incominciò (...) a delirare con mondi creati dalla loro fantasia; tanto lontani dal cercare nelle sensazioni dell’uomo l’origine delle idee e de’ concetti della sua mente, quanto che piacque loro supporre che l’anima nostra fosse dotata di una intelligenza preesistente ai sensi nostri; così che l’imparare altro non fosse in sostanza che ricordarsi, e ben debolmente, di ciò che sapevasi in una vita in altro mondo e in altre forme vivuta.⁷³⁸

Si tratta evidentemente di una riproposizione estremamente sintetica, e neppure troppo corretta, di alcune fondamentali dottrine platoniche, la teoria dell’apprendimento come reminiscenza, quella dell’immortalità dell’anima e quella dei due mondi. La teoria del mondo delle idee preesistenti alle cose, presentata già di per sé come creazione di pura fantasia, verrebbe poi esposta ad ulteriori aggiustamenti da parte degli Eclettici che «col sofisma di una ragione in delirio», giungono «a concludere che i sensi non erano se non se una impostura e un prestigio». A questi filosofi viene dunque ascritta la causa della scarsissima importanza attribuita ai sensi nel processo di apprendimento nei secoli successivi. La tappa fondamentale in questa progressiva svalutazione dei sensi viene individuata nel momento in cui platonismo e cristianesimo si incontrano, potenziandosi a vicenda e determinando una svolta ‘pericolosa’ e irreversibile verso l’ascetismo.⁷³⁹ Fino a che in Occidente, «per mano degli Arabi» non si diffusero i libri di Aristotele, «ben più degno del nome di filosofo che il suo maestro», «la scienza psicologica e ideologica non fu che un ammasso inconcepibile di stravaganze». Fu dunque a causa del fatto che per molto tempo «si teologgizzò comunemente con quel facondo

⁷³⁸ Ivi, p. 188.

⁷³⁹ «Lo spirito di ascetismo, che non era né quello del Vangelo né quello della filosofia, fece trovare un accordo tra i sogni di Platone e gli augusti dogmi del cristianesimo», *ibidem*.

romanziera filosofo» (espressione con la quale si identifica Platone)⁷⁴⁰ che divennero «più fitte le tenebre le quali alla decadenza e successiva ruina dell'imperio romano coprirono la terra».⁷⁴¹ Lo schema per cui Platone è considerato la causa dell'oscurità che si abbatte sul mondo dopo la fine dell'impero romano, appare essere un'altra delle molte matrici di pensiero che Leopardi trae dagli *idéologues* francesi. Nello *Zibaldone* si registra però una variazione molto significativa di questo schema: più che Platone stesso, sono «i Platonici» a compiacersi delle tenebre:

Gl'inventori delle ultime mitologie, i platonici, e massime gli uomini dei primi secoli della nostra era, decisamente cercavano l'oscuro nel chiaro, volevano spiegare le cose sensibili e intelligibili, colle non intelligibili e non sensibili; si compiacevano delle tenebre; rendevano ragione delle cose chiare e manifeste, con dei misteri e dei segreti. (*Zib.* 4239)

⁷⁴⁰ Si tratta di un'interessante *variatio* della più canonica formula di 'poeta filosofo' con cui era identificato Platone e che, come dimostrato *supra*, è registrabile anche nello *Zibaldone* leopardiano. L'espressione «romanziera filosofo» ha evidentemente una connotazione negativa nel contesto appena osservato il che fa presumere che abbia una funzione simile a quella che aveva l'accusa di poeta-filosofo rivolta (in epoca moderna) dagli aristotelici a Platone per screditarlo. La forma dei suoi scritti, l'alto tasso di poeticità li avrebbe resi più complessi, poco chiari, oscuri e dunque non adatti alla lettura. È interessante notare a questo proposito che in più di un'occasione Leopardi accosta il lemma romanzo ai tedeschi, si veda per esempio quanto Leopardi scrive nel *Discorso* sui costumi: «Se v'ha letteratura nella quale a' tempi nostri (e ne' prossimi passati) sieno ancora in uso i sistemi e i romanzi di opinione, questa è l'inglese, e molto più la tedesca, perché propriamente fra' tedeschi si può dire che non v'ha letterato di sorta alcuna che o non faccia o non segua un deciso sistema, e questo è per lo più, come è il solito e l'antico uso de' sistemi, un romanzo. I più pazienti e assidui osservatori, che sono senza fallo i tedeschi, i più studiosi ed applicati a imparare e informarsi, sono per una curiosa contraddizione i più romanzeschi», G. LEOPARDI, *Discorso sopra i costumi presenti degl'italiani*, a cura di N. Bellucci, Roma, Delotti, 1988, p. 52. Su questo passo di veda inoltre almeno L. CELLERINO, *L'io del topo. Pensieri e letture dell'ultimo Leopardi*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997, pp. 98-103 e 135-138. Occorrerebbe forse un'indagine estesa sull'uso del lemma 'romanzo' nel *corpus* leopardiano, intanto per considerare co-occorrenze importanti come questa del *Discorso* sui costumi con il lemma "sistema", inoltre per stabilire di volta in volta la connotazione che assume in quanto sembra variare a seconda dei contesti di riferimento. Si potrebbero così comprendere meglio radici e implicazioni di affermazioni quali quella che chiude una riflessione zibaldoniana del 2 settembre 1821, in cui Leopardi, riferendosi a quanti credono che lo spirito sia superiore alla materia, li apostrofa dicendo: «Tutto è dunque un romanzo arbitrario della vostra fantasia, che può figurarsi un essere come vuole» *Zib.* 1615.

⁷⁴¹ *Prefazione*, p. 188.

La disposizione chiastica esalta l'opposizione tra le cose sensibili e intelligibili e quelle non intelligibili e non sensibili. I platonici avrebbero spiegato le prime con le seconde, rendendo misterioso e oscuro ciò che altrimenti, affidandosi alla sola conoscenza sensibile, sarebbe risultato chiaro e manifesto. La collocazione cronologica di questo pensiero, risalente al dicembre 1826, certifica la resistenza dello schema mutuato dagli *idéologues* anche in una fase in cui Leopardi, ormai uscito da Recanati, è stato sollecitato da nuove e, per certi versi ancor più radicali, correnti filosofiche.

Sebbene Leopardi non identifichi mai esplicitamente Platone col padre delle tenebre che per secoli avrebbero oscurato il mondo, alla diffusione del pensiero di questo filosofo viene comunque assegnato un ruolo chiave nel passaggio dall'antico al moderno e nella svolta che conduce al processo definito, in diversi passi zibaldoniani, «spiritualizzazione». Processo che presuppone quella stessa svalutazione dei sensi che nella *Prefazione* viene imputata all'azione congiunta di Platonismo e Cristianesimo. Eppure, nonostante le riserve espresse su Platone, Leopardi non avrà dubbi (dopo averlo letto) ad insignirlo, unico tra gli antichi, del titolo di «profondo filosofo». Gli *idéologues* francesi, al contrario, tra i filosofi antichi eleggono a modello e padre Aristotele, che «aveva stabilito il principio creatore della scienza ideologica, dichiarando nulla essere nell'intelletto che prima non fosse stato ne' sensi». ⁷⁴² Tuttavia Aristotele si era limitato ad annunziare quel principio senza dargli forma. Fu forse anche per questa ragione che i suoi libri, gli unici che «potevano forse restituire la luce al mondo, non servirono che di mezzo onde moltiplicare le tenebre». ⁷⁴³

Relativamente alla dicotomia Platone-Aristotele è utile segnalare che, nelle varie disquisizioni leopardiane sull'innatismo mentre è sempre ben chiaro il bersaglio Platone, Aristotele non viene mai assoldato quale commilitone o predecessore autorevole di quanti tra i moderni si oppongono a Platone. Su questo punto si registra forse la maggiore distanza rispetto agli *idéologues*, il cui schema interpretativo è ben più fisso delle mobili categorie leopardiane. Inoltre, la quasi totale assenza di Aristotele dalle pagine zibaldoniane dell'estate del '21 più dense di riflessioni filosofiche può essere considerata una ulteriore conferma del fatto che Leopardi fosse sorprendentemente più

⁷⁴² *Ibidem.*

⁷⁴³ *Ibidem.*

interessato a Platone, nonostante avesse individuato in questo filosofo un antagonista, anzi, probabilmente, proprio in virtù di questo motivo. Individuare un antagonista permette a Leopardi di costruire la propria identità filosofica per negazione, un meccanismo nel quale di certo non poteva essere coinvolto Aristotele che aveva impresso un marchio a tutta la formazione leopardiana determinandone l'orientamento futuro.

Dopo Aristotele, la storia dell'intelletto ripercorsa sinteticamente nella *Prefazione* alla versione italiana dell'opera di Tracy da cui siamo partiti, prosegue con i moderni. Tra questi, il primo a misurarsi con la questione delle idee sarebbe stato Cartesio il quale però non fuggì «alle impressioni dei tempi antecedenti», ed essendo anche lui «partito da un principio formato d'idee astratte e generali, fu costretto a spiegare con esso tutte le altre, e quindi ad attribuire all'azione immediata di Dio ciò che Dio ha pur voluto che fosse eseguito per tutt'altro mezzo» (p. 189). Cartesio fu seguito da Malebranche; Leibniz «platonizzò» e Wolff «incrudì la materia colle aspre forme e col diverbio degli Scolastici». ⁷⁴⁴ Qualche barlume di speranza si intravide già con Bacone ed Hobbes ma fu Locke il solo a distinguersi da tutti i predecessori: «mentre tanti non avevano fatto che il romanzo dell'anima, egli intraprese a farne la storia». ⁷⁴⁵ Locke, grazie al quale «l'aurora della Ideologia era (...) felicemente spuntata», fu il primo che «dopo aver debellate le idee innate», stabilì «che tutte ci vengono dai sensi». ⁷⁴⁶ La svolta determinata dal filosofo inglese diviene cruciale nella trasposizione della questione delle idee innate ricavabile dallo *Zibaldone*. Leopardi, saltando tutte le altre tappe della storia, riduce la battaglia ai due maggiori contendenti, Platone da un lato e Locke dall'altro.

Tra coloro che raccolsero il testimone di Locke, la *Prefazione* menziona Bonnet e soprattutto Condillac. Il *Saggio sulla origine delle cognizioni umane* di quest'ultimo servì da un lato all' «illustrazione di quanto trovasi di vero in

⁷⁴⁴ Compagnoni, *Prefazione*, p. 195.

⁷⁴⁵ *Ibidem*. Inutile dire quanti riverberi leopardiani può aver avuto l'idea che un filosofo (moderno) potesse aver fatto la 'storia dell'anima' mentre tutti gli altri non avevano fatto altro che un romanzo. *Storia di un'anima* è, com'è noto, il titolo di uno degli scritti autobiografici di Leopardi per cui si veda G. LEOPARDI, *Scritti e frammenti autobiografici*, a cura di F. D'Intino, Roma, Salerno editrice, 1995, pp. 130-135 e pp. 161-167 per la nota al testo; il medesimo titolo compare inoltre in una lista di *Disegni letterari* ascrivibile al 1825, per cui si veda G. LEOPARDI, *Poesie e Prose*, vol. II, p. 1214; si veda ora G. LEOPARDI, *Disegni letterari*, a cura di F. D'Intino, D. Pettinicchio, L. Abate, Macerata, Quodlibet, 2021.

⁷⁴⁶ Compagnoni, *Prefazione*, p. 195.

Locke» e alla «rettificazione de' suoi abbagli», dall'altro alla «piena confutazione di tutte le ipotesi de' Cartesiani e de' Malebranchiani; i quali ingombravano ancora tutte le scuole». ⁷⁴⁷ Ma il colpo più duro alla dottrina delle idee innate viene inferto da Condillac nel suo *Trattato sulle sensazioni* nel quale, ripartendo dal principio aristotelico per cui tutte le nostre cognizioni provengono dai sensi, «con maggiore precisione e nettezza ordina e sviluppa le operazioni intellettuali, dipendenti tutte dal ministero de' sensi». ⁷⁴⁸ L'ultima sezione del compendio è dedicata ad una breve esposizione della *Filosofia trascendentale di Kant*, relativamente alla questione delle idee innate e al ruolo delle sensazioni. Sebbene Kant non definisca innate né generate le idee generali di spazio, di tempo, di virtù, di vizio comprese da quel senso interno che possediamo dalla nascita, le ritiene però depositate in noi, «ond'essere poscia risvegliate nelle occasioni della vita». ⁷⁴⁹ Pertanto, il suo sistema viene considerato come un derivato di quel «delirio di Platone dagl'immaginosi Ateniesi trapassato a questi tempi nelle teste de' Tedeschi settentrionali». ⁷⁵⁰ A questo punto tornano, per riflettersi nella filosofia kantiana, quelle stesse caratteristiche che erano servite a descrivere il sistema di Platone e tra queste, prima di tutto, l'oscurità: «Nel qual sistema [di Platone] quanto Kant ha aggiunto, onde a suo modo presentarlo, non è che un involucro d'imponenti parole che creano mistero soltanto coll'artificio della oscurità; perciocchè nulla di chiaro si è veduto nella famosa Critica della ragione, se non che essa era un complesso di cose oscurissime»; ⁷⁵¹ e ancora, poco più avanti, quelle di Kant sono definite «rapsodie chimeriche». ⁷⁵² Il compendio si chiude con una focalizzazione sugli *Elementi di Ideologia* di Tracy, riportando le dichiarazioni d'intenti dello stesso autore. Pur non essendoci alcun elemento che consenta di affermare con certezza che Leopardi abbia letto questo testo, così come non vi sono sicure evidenze della lettura diretta di Tracy, ⁷⁵³ la *Prefazione* del

⁷⁴⁷ Ivi, p. 196.

⁷⁴⁸ Ivi, p. 197.

⁷⁴⁹ Ivi, p. 254.

⁷⁵⁰ *Ibidem*.

⁷⁵¹ *Ibidem*.

⁷⁵² Ivi, p. 255.

⁷⁵³ Il Catalogo della Biblioteca Leopardi segnala la presenza soltanto di REGOLI, *Saggio di Analisi e confutazione degli Elementi di Ideologia del Conte Destutt de Tracy*, Perugia, 1829. Come specifica il titolo stesso si tratta di una confutazione dell'opera di Tracy «Rispetto ai principj e conseguenze morali riprovate dal buon senso, dalla ragione, e dall'autorità di Locke e di Condillac encomiati dall'istesso Conte di Tracy, e riconosciuti per suoi maestri e fondatori

Compagnoni agli *Elementi di Ideologia* comparsa sullo «Spettatore», offre uno *specimen* molto eloquente di un certo tipo di ricezione di Platone con la quale Leopardi avrebbe potuto confrontarsi.⁷⁵⁴ L'immagine di Platone qui tracciata è quella verso cui Leopardi sarebbe stato più frequentemente sollecitato se si fosse rivolto anche ad altri testi degli *idéologues* con i quali, sia che li abbia letti direttamente sia che li abbia conosciuti solo in maniera mediata, condivide tanto macro-interpretazioni quanto singole espressioni. Si consideri almeno il caso della formula «sogno di Platone» più volte utilizzata da Leopardi che trova un corrispondente nei «rêves de Platon» di cui parla Cabanis nei *Rapports du physique et du moral de l'homme*.⁷⁵⁵ È bene sottolineare, però, che si tratta di una mera somiglianza terminologica: i contesti di utilizzo dell'espressione in Leopardi e Cabanis sono molto diversi.⁷⁵⁶

La *Prefazione*, inoltre, funziona molto bene come *pretesto* per comprendere alcune rielaborazioni leopardiane che sembrano aver fatto tesoro della linea ermeneutica qui perseguita:⁷⁵⁷ non tanto la raffigurazione del sistema di Platone come frutto di delirio (immagine alla quale Leopardi sostituisce la meraviglia e l'ammirazione), quanto piuttosto l'assimilazione del sistema kantiano a quello platonico sembra poter spiegare l'evidente somiglianza

dell'ideologia» recita il sottotitolo. L'anno di edizione assicura peraltro del fatto che questo non potè essere uno dei molti testi scritti da apologeti della religione attraverso cui Leopardi conobbe le tesi di illuministi e materialisti.

⁷⁵⁴ Il medesimo discorso si potrebbe fare anche relativamente ad altri filosofi nominati nella *Prefazione* e in particolare per Kant. Studi anche recenti dimostrano infatti che è difficile stabilire cosa Leopardi davvero sapesse delle opere di questo filosofo tedesco; non si può escludere tuttavia che le recensioni apparse su giornali e riviste ebbero un importante ruolo di mediazione, tanto più se, come sembra, furono tra i pochi strumenti di cui Leopardi potè disporre per documentarsi su Kant. Sulla questione si veda l'attenta analisi svolta da M. BISCUSO, *Kant e il paralogismo del sublime*, in ID. *Leopardi tra i filosofi*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2019 al quale rimando anche per ulteriore bibliografia sul rapporto Leopardi-Kant. Per la presenza di Kant nello *Zibaldone* si veda L. CELLERINO, *Wieland e Kant nello Zibaldone*, in ID., *L'io del topo. Pensieri e letture dell'ultimo Leopardi*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997, pp. 139-158.

⁷⁵⁵ P. J. G. CABANIS, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, t. I, Paris, de l'imprimerie de Crapelet, 1802, p. 32. Al parallelo con Cabanis si potrebbe forse aggiungere quello con il *Songe de Platon*, uno dei *Contes Philosophiques* di Voltaire (su cui si veda R. PEARSON, *The Fables of Reason: a study of Voltaire's Contes Philosophiques*, Oxford, Clarendon Press, 1993).

⁷⁵⁶ Così pure l'espressione leopardiana «sogni fisici» utilizzata in riferimento a contenuti si potrebbe anche ricondurre al medesimo côté sensista ma, come si è già ampiamente dimostrato in un precedente capitolo, ha radici e implicazioni propriamente leopardiane.

⁷⁵⁷ Devo la segnalazione a Luca Maccioni che ringrazio per questa e per le molte altre preziose indicazioni che ha voluto gentilmente fornirmi.

riscontrabile nella descrizione che dei due sistemi dà Leopardi. Si tratta di uno schema interpretativo che copre un arco cronologico molto esteso e di cui è possibile cogliere tracce a varie altezze dello *Zibaldone* come nei più tardi *Paralipomeni*, e che tende a descrivere la metafisica dei tedeschi come una versione potenziata di quella platonica o meglio dei Platonici. L'assimilazione non è mai dichiarata esplicitamente, tuttavia a unire queste due "metafisiche" nella ricezione leopardiana è un lessico e un formulario comune. Si consideri a titolo d'esempio una manciata di versi del Canto Primo dei *Paralipomeni*:

Che non provan sistemi e congetture
E teorie dell'alemanna gente?
Per lor, non tanto nelle cose oscure
l'un dì tutto sappiamo, l'altro niente,
ma nelle chiare ancor dubbi e paure
e caligin si crea continuamente:
pur manifesto si conosce in tutto
che di seme tedesco il mondo è frutto. (I, 17)

Per riferirsi a «sistemi e congetture e teorie dell'alemanna gente», Leopardi ripropone la medesima opposizione tra cose chiare e cose oscure che aveva utilizzato nella pagina dello *Zibaldone* relativa ai Platonici prima richiamata. In *Zib.* 4239, infatti, intorno al polo del chiaro ruotavano le cose sensibili e intelligibili mentre intorno a quello dell'oscuro le cose non sensibili e non intelligibili. Tanto i versi dei *Paralipomeni* appena citati quanto le affermazioni di *Zib.* 4239 sembrano riconducibili ad un medesimo schema interpretativo la cui radice va forse cercata nella storia dell'intelletto umano proposta dagli *idéologues* di cui la *Prefazione* prima ripercorsa offre una versione sintetica. I punti di rottura di questa particolarissima storia della filosofia sono rappresentati nell'antichità da Platone e nella modernità da Kant, l'uno padre delle tenebre che hanno oscurato il mondo, l'altro degno successore del primo. Spostando il momento della strozzatura al tempo dei platonici, Leopardi sembra aver assimilato il modulo proposto dagli *idéologues* per cui fu all'altezza dell'incontro con il Cristianesimo che il Platonismo si incamminò verso una pericolosa deriva. Si tratta di un elemento di cui dovremo ricordarci a proposito del *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, in relazione al quale dovremo tornare più diffusamente su *Zib.* 4239. L'operetta dimostra, infatti, che i 'platonici' di Leopardi sono quelli che oggi definiremmo neoplatonici e che

dunque si collocano al tempo in cui il cristianesimo si diffondeva. Il *Dialogo* tematizza proprio gli effetti della pericolosa fusione che conseguirà all'incontro di platonismo e cristianesimo, la medesima che aveva già preoccupato gli *idéologues*. Gli sviluppi del testo leopardiano procedono però per una via propria, la comunione con i pensatori francesi se avviene, avviene solo su un piano dell'immaginario.

Il medesimo discorso vale anche per i versi dei *Paralipomeni*. Nel poemetto satirico (leopardiano) l'elemento dell'alternanza buio-luce diviene tra i più caratterizzanti tanto da essere spesso riecheggiato. La ragione dell'attrazione dei tedeschi nel polo dell'oscurità e del buio, come sottolinea Cellerino, va cercata soprattutto nell'influenza esercitata su Leopardi da M.me de Staël, la quale, conosciuta «indirettamente e direttamente, ebbe grandi responsabilità nel trasmettere un'immagine della filosofia tedesca ridotta, nella sua interezza, a pura immagine rovesciata, specularmente oppositiva, della cultura francese e illuministica, e dunque compiaciuta di un'oscurità che altro non sarebbe stata che risentita opposizione alla *clarté*, o per tale spacciata».⁷⁵⁸ Lo spettro dei rapporti di forza tra 'oscurità' e 'luce' quali simboli di due diversi modi di intendere la filosofia (e la mitologia), nei testi leopardiani si complica esponenzialmente se confrontato con quello ricavabile dalla *Prefazione*.

L'assimilazione tra tedeschi e platonici nello *Zibaldone* non è mai completa. Lo si comprende chiaramente leggendo le pagine datate 5-6 ottobre 1821 (*Zib.* 1848-60). Qui, sebbene nella descrizione di alcuni sistemi filosofici tedeschi, e in particolare di quello leibniziano, Leopardi utilizzi i medesimi lemmi accostati più volte a Platone,⁷⁵⁹ proprio in opposizione al metodo dei tedeschi teorizza il valore del colpo d'occhio. Quest'ultimo, concepito già come strumento alternativo all'analisi e all'esattezza, nel '23 si evolverà in sguardo dall'alto, quella forma di visione in cui prima intravedevamo una forma secolarizzata della contemplazione platonica. Il percorso appena svolto segnala in modo incontrovertibile quanto sia difficile individuare una descrizione univoca della filosofia platonica all'interno dello *Zibaldone*. Il Platone di Leopardi partecipa dell'esattezza ma è in grado di intercettare il poetico; è dotato di immaginazione ma è dedito all'astrazione e come tale è

⁷⁵⁸ L. CELLERINO, *L'io del topo. Pensieri e letture dell'ultimo Leopardi*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997, p. 133.

⁷⁵⁹ In *Zib.* 1857 definisce le scoperte di Leibniz «favole e sogni», ma si veda tutta la porzione di testo relativa a Leibniz.

destinato a rimanere sempre intrinsecamente e problematicamente duplice, la quintessenza della contraddizione.

Per completare il profilo che del filosofo antico restituiscono le riflessioni zibaldoniane resta da esplorare un'ultima questione, forse la più decisiva, l'innatismo.

9. PLATONE E IL "SISTEMA DELLE IDEE INNATE", LA NEGAZIONE DEGLI ASSOLUTI: DALLA NECESSITÀ ALL'INFINITA POSSIBILITÀ

Seguendo l'*Indice* del '27 che abbiamo eletto a chiave d'accesso allo *Zibaldone*, la prima occorrenza dell'espressione "Idee innate" andrebbe cercata in *Zib.* 436,⁷⁶⁰ ma si può risalire ancora più indietro e partire da *Zib.* 208-10.⁷⁶¹ La riflessione qui svolta condensa, infatti, molti dei motivi sui quali dovremo ora soffermarci e presenta già quei nessi che si consolideranno nelle pagine

⁷⁶⁰ Il passo in questione è quello in cui Leopardi sostiene e cerca di dimostrare che «Nella Genesi non si trova nulla in favore della pretesa scienza infusa in Adamo, eccetto quello che appartiene ad un certo linguaggio [...]» (*Zib.* 436). Tale riflessione segue immediatamente quella in cui Leopardi, schierandosi contro l'interpretazione dei teologi e rivolgendosi ad un immaginario pubblico di lettori (come spesso accade nello *Zibaldone*), scriveva: «Osservate che il mio sistema è l'unico che possa dare alla narrazione della Genesi, una spiegazione quanto nuova, tanto letterale, facile, spontanea, anzi tale che non può esser diversa, senza o far forza al testo, o considerarlo come assurdo» (*Zib.* 435); «mentre, infatti, i teologi considerano «l'incremento della ragione e sapere come un bene assoluto per l'uomo» e così facendo sono costretti a considerare «assurdisimo» il senso della narrazione biblica che invece a Leopardi risulta «chiarissimo» dal momento che come la Genesi «pone l'incremento della ragione e l'acquisto della scienza come effetto preciso del peccato», così Leopard «pone la perfezion vera ed essenziale dell'uomo, nel suo stato primitivo (...) e la sua corruzione nella preponderanza della ragione e del sapere» *Zib.* 435-36.

⁷⁶¹ A voler essere precisi, questo percorso dovrebbe cominciare ancora prima dal momento che la questione delle idee innate fa la sua comparsa molto precocemente nel diario leopardiano. Tuttavia la prima tappa significativa è *Zib.* 154 in cui Leopardi attribuisce a Platone la paternità della preesistenza delle idee («Era un sogno di Platone che le idee delle cose esistessero innanzi a queste, in maniera che queste non potessero esistere altrimenti»). Questa notazione su Platone datata 6 luglio 1820 e incastonata in una più ampia riflessione scaturita dalla lettura dell'*Essai sur le goût* di Montesquieu (*Zib.* 154-156), «riflette un grande evento intellettuale» come ha notato Biral che ha così condensato l'acquisizione teorica leopardiana: «I bello e il buono, e tutti i valori, non esistono prima del mondo e fuori dell'uomo: esistono soltanto dentro l'uomo stesso che li determina», B. BIRAL, *La crisi dell'anno 1821* in ID., *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Torino, Einaudi, 1974, p. 61.

successive del diario leopardiano e nei quali risiede, più ancora che nei concetti in sé, il vero elemento di originalità della riproposizione di una questione già ampiamente dibattuta nella filosofia moderna.⁷⁶²

Alle pagine 208-209 dello *Zibaldone* scritte nell'agosto del '20, Leopardi si schiera dalla parte dei «moderni ideologisti» che, a ragione, hanno «abolite le idee innate» (*Zib.* 209). A sostegno di questa acquisizione 'moderna' riporta, però, una testimonianza antica tratta da Diogene Laerzio, il detto di Archelao secondo cui «τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀίσχρὸν non è determinato dalla natura ma dalla legge» (*Zib.* 209).⁷⁶³ Sulla scorta di ciò Leopardi conclude che «la legge naturale ancora potrà esser considerata come un sogno» utilizzando delle formulazioni che in seguito saranno attratte dalla galassia Platone. (“sogno” è definito il “sistema di Platone” e di “legge naturale” Leopardi tornerà a parlare in seguito alla lettura del *Gorgia*). Ma non è questo l'unico motivo d'interesse per la riflessione appena richiamata; ad attrarre l'attenzione di chi guardi a queste pagine calandole nella macrostruttura della storia del pensiero leopardiano, è piuttosto lo spostamento della questione “idee innate” dal piano estetico al piano morale. Qui avviene, infatti, in piccolo (e per la prima volta in modo chiaro), un passaggio che caratterizza su larga scala lo *Zibaldone*: in un primo momento, la resistenza all'innatismo è misurata a partire da una disamina dell'Idea del Bello che fin dal principio è collocata da Leopardi nello spazio del relativo; in un secondo momento, una volta invalidata l'assolutezza dell'idea di Bello sul piano estetico, vengono esplorate le conseguenze che tale considerazione produce sul piano etico.⁷⁶⁴

Pertanto, procedendo nella lettura dello *Zibaldone*, si ha l'impressione che lo spazio del relativo vada progressivamente estendendosi fino a risucchiare,

⁷⁶² L'interesse mostrato da Leopardi per questa questione è indicativo del fatto che fosse poco aggiornato rispetto al dibattito filosofico contemporaneo; percepiva, infatti, come attuali questioni che in altre parti d'Europa erano considerate ormai sorpassate. Per la critica di Leopardi alle idee innate e dunque platoniche e le ricadute sul pensiero e sulla poesia, si vedano F. BRIOSCHI, *Antiplatonismo leopardiano*, in *Studi di lingua e letteratura italiana in onore di Giuseppe Velli*, vol. II, Milano, Cisalpino, 2000, pp. 691-709 e M. A. RIGONI, *Il materialista e le idee*, in ID., *Il pensiero di Leopardi*, Torino, Aragno, 2015, pp. 51-68.

⁷⁶³ Il *bios* di Archelao è inserito all'interno del libro secondo delle *Vite dei filosofi*, quello dedicato agli Ionici, a Socrate e ai socratici. Di Archelao Diogene Laerzio dice che «fu discepolo di Anassagora e maestro di Socrate». Il passo citato da Leopardi in *Zib.* 209 corrisponde a Diog. Laert. II, 16.

⁷⁶⁴ Sulle numerosissime riflessioni zibaldoniane relative all'idea di Bello si veda lo studio di A. CAMICIOTTOLI, *L'Antico romantico. Leopardi e il «sistema del bello» (1816-1832)*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2010.

come in un vortice, quello assegnato all'assoluto dai sistemi filosofici caduti alle soglie della modernità. Tra questi, ovviamente, *in primis* quello di Platone che, sebbene persista e sopravviva in mille rivoli, non solo adattandosi ma, in taluni casi, finanche determinando alcune tendenze del moderno, può considerarsi ormai definitivamente distrutto.⁷⁶⁵ E sebbene Leopardi non lo nomini esplicitamente è evidente che scrivendo «Non solamente il bello ma forse la massima parte delle cose e delle verità che noi crediamo assolute e generali, sono relative e particolari» (*Zib.* 208) sta già assestando un duro colpo all'edificio platonico che aveva fatto dell'idea del bello un pilastro (e che Leopardi si premurerà di abbattere dalle fondamenta). Da un tale assunto fa discendere non solo le dimostrazioni relative al fatto che «l'assuefazione è una seconda natura» (*Zib.* 208) ma anche la deduzione per cui «abbiamo sì può dire innata l'idea *astratta* della convenienza, ma quali cose si convengano in morale, appartiene alle idee relative» (*Zib.* 209).

Di nuovo in *Zib.* 1183 (ma si potrebbero citare altri casi intermedi tra questa e la riflessione appena analizzata), Leopardi sostiene che, sulla base dell'esempio del fanciullo, divenuto canonico nell'ambito delle ricerche degli

⁷⁶⁵ In riferimento alle idee innate, Leopardi usa più di frequente il verbo «distruzione»: dunque, non di una generica eliminazione si tratta, ma di una *distruzione* che presuppone l'esistenza di un edificio preesistente, nel caso specifico quello della metafisica platonica. La scelta è tanto più significativa se si considera che Leopardi, soprattutto sulla scorta di Bayle, considera la ragione lo strumento attraverso cui i moderni distruggono ciò che gli antichi hanno costruito. Tale linguaggio metaforico trova un suo completamento nell'invito che Antichi muove al nipote di "fondare". Costruire fondamenta là dove qualcosa è stato distrutto, questa sembra essere la missione impossibile in cui Leopardi vorrebbe lanciarsi per sentirsi all'altezza di chiamarsi 'antico' tra i moderni. L'ostacolo con cui deve scontrarsi è l'aver scoperto che, abbattuta la possibilità stessa della metafisica (non possiamo pensare nulla che non sia materiale sostiene Leopardi aderendo, soprattutto in alcuni momenti, ad un materialismo radicale), non è più possibile fondare una morale. Come si può pretendere di fondare una morale senza metafisica? Le *Operette* sembrano offrire le prove che nessuna morale è più possibile una volta distrutte le idee di Platone che, come l'attraversamento dello *Zibaldone* dimostra, per Leopardi si identificavano con gli assoluti in base ai quali si orientava l'agire umano. Il parallelo progetto dei *Moralisti* tenta la ricerca di una morale alternativa. In questo quadro va inserito l'avvicinamento di Leopardi allo stoicismo che offre la possibilità di una morale senza metafisica. Tale soluzione non appare però affatto soddisfacente: uscire dalla prospettiva metafisica e ultramondana che platonismo e cristianesimo offrivano significa annullare la possibilità della speranza. Perciò lo *Zibaldone* deve concludersi constatando che agli uomini non resta nulla a sperare. Dunque la morale dei *Moralisti* non si può considerare la morale che Leopardi approva ma semplicemente una morale che ritiene utile ai suoi contemporanei che si collocano dopo il crollo, dopo la 'distruzione', ma non si tratta di una morale fondata tanto che appartiene a coloro che Leopardi considera moderni tra gli antichi, cioè coloro che proprio in quanto moderni possono distruggere ma non costruire.

empiristi, è possibile dimostrare che «il bello è puramente relativo, e come l'idea del bello determinato non derivi dalla bellezza propria ed assoluta di tale o tale altra cosa, ma da circostanze affatto estrinseche al genere e alla sfera del bello» (*Zib.* 1183).⁷⁶⁶ Anche questa pagina nel '27 sarà rubricata sotto la voce "Idee innate" dell'*Indice del mio Zibaldone*. Il vero punto di svolta rispetto al tema in questione è registrabile, però, leggendo la terza delle pagine incluse sotto questa stessa voce, *Zib.* 1339, che segna l'inizio di una riflessione in cui per la prima volta, nello *Zibaldone* le idee innate vengono esplicitamente associate a Platone.⁷⁶⁷ Si tratta di un'associazione piuttosto tardiva se si considera che, indipendentemente dal fatto che Leopardi a questa altezza cronologica (siamo nell'estate del 1821) potesse conoscere direttamente almeno alcune parti dei dialoghi, di certo era a conoscenza del fatto che Platone fosse universalmente considerato il padre dell'innatismo (come dimostreremo a breve).⁷⁶⁸ Pertanto non possiamo pensare che Platone sia

⁷⁶⁶ Si veda tutta la riflessione che prosegue fino a *Zib.* 1199. Si veda in particolare *Zib.* 1193, in cui tornano molti elementi lessicali riconducibili alla descrizione della filosofia platonica.

⁷⁶⁷ L'unico precedente in questo senso era costituito da *Zib.* 154 su cui abbiamo già detto (e su cui dovremo tornare più diffusamente nel capitolo relativo all'*Elogio degli uccelli*). La riflessione di *Zib.* 1339-41, datata 17 luglio 1821, come segnalato da un'indicazione interna, si riallaccia ad una di poco precedente (del 1 luglio 1821) relativa al bello ideale. La riflessione cominciava, secondo una pratica consueta nello *Zibaldone*, dalla conclusione: «se intorno alla bellezza umana, molte cose si trovano nelle quali tutti o quasi tutti gli uomini convengono, questo non è giudizio, ma senso, inclinazione ec. ec. e non ha a che fare col discorso astratto e metafisico della bellezza» (*Zib.* 1256). Questa affermazione che ha già il tono della deduzione viene ulteriormente dimostrata attraverso un esempio specifico, quello delle donne che Omero chiama βαθύκολποι e che «parranno a tutto il mondo più belle delle contrarie» (*Zib.* 1256). Questa qualità proprio perché preferita rispetto alla contraria passerà «ben tosto nel bello ideale» ragion per cui «il poeta, (come appunto Omero), o il pittore che tira nella sua mente (come dice Raffaello ch'egli faceva) l'idea di una bellezza da rappresentare, non mancherà certo di concepire l'idea di una donna o donzella βαθύκολπος» (*Zib.* 1257). Il processo appena descritto, come sottolinea Leopardi, dimostra che «l'origine di questa idea sarà tutt'altra che il tipo della bellezza, ed un giudizio o forma innata, universale e impressa dalla natura nella mente dell'uomo.» (*Zib.* 1257). L'esempio certifica dunque quanto affermato al principio: il bello ideale non è «né un'idea innata, né un giudizio», ma il frutto di un processo di traslazione realizzato a partire dal costituirsi di un ideale di bellezza ritenuto tale per «senso, inclinazione». L'esame del caso singolo permette di giungere ad una nuova considerazione di carattere generale poiché dimostra quanto è facile «ingannarsi nel giudicare delle idee che l'uomo ha circa il bello preteso assoluto» (*Zib.* 1257). Il discorso, come promette una nuova indicazione interna continuerà, alla p. 1339 alla quale, dopo questa parentesi, possiamo ora tornare.

⁷⁶⁸ Tra le letture platoniche documentabili di Leopardi, come si è visto nel precedente capitolo, non si annovera il *Menone*, eppure la grande fortuna di cui godette questo dialogo fece sì che l'innatismo platonico esercitasse una grande influenza sull'epistemologia occidentale (su

divenuto un bersaglio della critica leopardiana solo dal momento in cui viene nominato nello *Zibaldone* in relazione alle “idee innate”: lo era probabilmente già prima di comparire col suo nome. Dovremmo chiederci piuttosto per quale ragione Leopardi cominci a scagliarsi in modo diretto contro Platone solo a partire dal 1821, mentre la critica all’innatismo era stata un *fil rouge* del suo diario quasi dal principio. Fino a questo momento, se si esclude qualche rara eccezione, il nome di Platone non era ancora apparso associato a questioni di grande momento e l’interesse per questo filosofo non era stato troppo più evidente o significativo rispetto all’interesse mostrato da Leopardi per altri antichi. Va pertanto segnalato che Platone entra nell’orbita di discussioni filosoficamente più sostenute proprio nel 1821 e in concomitanza di quella che nello *Zibaldone* assume le dimensioni di una vera e propria “crisi dei fondamenti”.⁷⁶⁹

Eppure, che Leopardi avesse gli strumenti per collegare l’innatismo alla sua matrice platonica fin dalla sua prima formazione e pur non avendo letto il *Menone*, lo testimonia un’altra pagina zibaldoniana del ’21: nel settembre di quell’anno, infatti, Leopardi trascrive nel suo diario il detto «scire nostrum est reminisci» che avrebbe potuto leggere nelle *Institutiones philosophicae* di Jaquier, il manuale di studio che aveva abbondantemente utilizzato per le *Dissertazioni filosofiche*. La formula latina è una esatta traduzione di un famoso assunto del *Menone* per cui l’apprendimento (μάθησις), e più in generale la conoscenza, si identifica con la reminiscenza (ἀνάμνησις). Leopardi, che con

questo si veda D. SCOTT, *Recollection and Experience. Plato’s Theory of Learning and its Successors*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995) e per questa via sarebbe giunto a Leopardi fin dai manuali di studio. Si veda inoltre V. MEATTINI, *Anamnesi e conoscenza in Platone*, Pisa, ETS, 2016.

⁷⁶⁹ Sulla portata di questa crisi, che potremmo considerare come un vero e proprio “evento” nella storia del pensiero leopardiano, si era soffermato Biral sottolineando che nel ’21 Leopardi scopre che «Il nostro mondo è uno degli infiniti mondi possibili, che avrebbe potuto essere totalmente diverso solo se Dio lo avesse voluto diverso. Non esiste una ragione assoluta per cui debba essere quello che è. Avremmo potuto avere un’altra morale, o nessuna. Per il Leopardi la scoperta è sconvolgente: crolla la grandezza di Platone, e con Platone l’autorità filosofica degli antichi; ma cadono contemporaneamente tutte le impostazioni metafisico-teologiche che pretendono servirsi del mondo come scala per arrivare fino alla definizione degli attributi di Dio. Se il mondo è relativo, l’uomo è anch’esso prigioniero di questa relatività», B. BIRAL, *La crisi dell’anno 1821* in ID., *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Torino, Einaudi, 1974, p. 62.

ogni probabilità non ha direttamente presente il *Menone*, attribuisce l'espressione non a Platone ma ai «Platonici».⁷⁷⁰

Scire nostrum est reminisci dicono i Platonici. Male nel loro intendimento, cioè che l'anima non faccia che ricordarsi di ciò che seppe innanzi di unirsi al corpo. Benissimo però può applicarsi al nostro sistema, e di Locke. Perché infatti l'uomo, (e l'animale) niente sapendo per natura ec. tanto sa, quanto si ricorda, cioè quanto ha imparato mediante le esperienze de' sensi. Si può dire che la memoria sia l'unica fonte del sapere, ch'ella sia legata, e quasi costituisca tutte le nostre cognizioni ed abilità materiali o mentali, e che senza memoria l'uomo non saprebbe nulla, e non saprebbe far nulla. E siccome ho detto che la memoria non è altro che assuefazione, nasce (benchè prestissimo) da lei, ed è contenuta in lei, così vicendevolmente può dirsi ch'ella contiene tutte le assuefazioni, ed è il fondamento di tutte, vale a dire d'ogni nostra scienza e attitudine. Anche le materiali sono legate in gran parte colla memoria. Insomma siccome la memoria è essenzialmente assuefazione dell'intelletto, così può dirsi che tutte le assuefazioni dell'animale sieno quasi memorie proprie de' rispettivi organi che si assuefanno. (11. Set. 1821.) (Zib. 1675-76)⁷⁷¹

Si è ritenuto opportuno riportare la riflessione nella sua interezza dal momento che rappresenta un significativo tentativo di risemantizzazione della formula platonica e, in quanto tale, costituisce un importante esempio di come Leopardi si approprii anche delle dottrine platoniche che non condivide (e non conosce direttamente) o degli strumenti utilizzati da Platone per impiegarli però a fini diversi (quando non addirittura opposti).⁷⁷²

⁷⁷⁰ L'attribuzione è condizionata dalla fonte intermedia, le *Institutiones philosophicae* di Jacquier, che già B. MARTINELLI, *Leopardi tra Leibniz e Locke. Alla ricerca di un orientamento e di un fondamento*, Roma, Carocci, 2003, p. 180, n. 94 aveva individuato e trascritto: «Praeterea [Platonici] asserebant omnium rerum notionibus animas imbutas fuisse [...] quae proinde cognitio non scientia, sed potius reminiscentia dicenda foret. Unde apud Platonicos celebre effatum: Scire nostrum est reminisci» (F. JACQUIER, *Institutiones philosophicae*, t. I, Logica, Simonis Occhi curis, Venetiis 1764, pars I, cap. I, I, p.36).

⁷⁷¹ Su questo passo si veda quanto scrive A. ALOISI, *Desiderio e assuefazione. Studio sul pensiero di Leopardi*, Pisa, ETS, 2014, pp. 108-113.

⁷⁷² Su una simile linea interpretativa rispetto a quella qui proposta si è assestato Camiciottoli che così commenta il passo: «Negare Platone per poi impadronirsene e integrarlo assieme a Locke nel proprio sistema: questa la spregiudicata operazione filosofica che lo Zibaldone sintetizza in un meccanismo dove anche l'antiplatonismo concorre altrettanto proficuamente al movimento del pensiero.», A. CAMICIOTTOLI, *Un'inchiesta 'eretica': Leopardi, Platone e i neoplatonici*, «La Rassegna della letteratura italiana», 2013, CXVII, 2, pp. 389-401, p. 401.

Come risulta evidente, il detto viene riportato per essere confutato e assimilato entro un sistema come quello di Locke o di Leopardi stesso, il quale, nel corso dei mesi immediatamente precedenti, durante l'estate del '21, si era schierato contro ogni forma di innatismo. Dunque non è che Leopardi sia contrario alla formula per cui il nostro conoscere coincide col ricordare ma è in disaccordo con i 'Platonici' rispetto 1. all'individuazione dell'oggetto di questo conoscere, 2. al momento e alla modalità con cui questo conoscere si realizza tanto che subito aggiunge una specificazione che presuppone la connessione istituita da Platone tra la dottrina della conoscenza come reminiscenza e quella dell'immortalità dell'anima.⁷⁷³ L'oggetto del conoscere non è qualcosa che l'anima ha contemplato prima di unirsi al corpo; ciò che si ricorda è sì quanto si sa ma quello che si sa è ciò che «l'uomo» – e non l'anima – «ha imparato mediante le esperienze de' sensi» dunque necessariamente col corpo, entro i confini di questo ordine di cose e, dunque, della materia. «Il corpo è l'uomo» avrebbe detto oltre dieci anni dopo Tristano all'Amico, a conferma del fatto che su questo punto, anche a distanza di anni, Leopardi non aveva cambiato idea.⁷⁷⁴ Le acquisizioni dell'estate del '21 funzionano infatti come presupposti teorici imprescindibili per comprendere in profondità anche le ultime *Operette*: si configurano come lo sfondo sul quale saranno poi proiettati i testi che comporranno il libro morale. Sebbene le pagine zibaldoniane qui analizzate vertano per lo più su questioni metafisiche, è soprattutto alle conseguenze etiche che Leopardi è interessato, già a quest'altezza cronologica. Che non possano esistere idee innate non occorre più dimostrarlo dopo Locke, scrive Leopardi in un pensiero datato 17 luglio 1821; ciò che occorre dimostrare è piuttosto il ruolo delle sensazioni nel processo di conoscenza. «Insomma questa idea» esordisce Leopardi in una riflessione che si aggancia ad un'altra di poco precedente relativa all'idea del bello (*Zib.* 1257),

è figlia della madre comune di tutte le idee, cioè dell'esperienza che deriva dalle nostre sensazioni, e non già di un insegnamento e di una forma ispirataci e impressaci dalla natura nella mente avanti l'esperienza, il che non è più bisogno dimostrare dopo Locke. Ma quello che mi tocca provare si è,

⁷⁷³ Per un'analisi del passo platonico che qui Leopardi discute che tenga conto anche di riletture moderne e contemporanee si veda lo studio di F. FERRARI, *Evento o condizione? Anamnesis e innatismo a partire dal Menone*, «*Rivista di storia della filosofia*», LXXV, 1/2020, pp. 1-24.

⁷⁷⁴ OM, p. 412, ma si veda tutto il discorso di Tristano all'Amico (pp. 412-413).

che queste sensazioni, sole nostre maestre, c'insegnano che le cose stanno così, perché così stanno, e non perché così debbano assolutamente stare, cioè per ch'esista un bello e un buono assoluto ec. (*Zib.* 1339-40)

Ammettere che «nessuna cognizione o idea ci deriva da un principio anteriore all'esperienza» come fa Leopardi poco più avanti, significa, di necessità, negare qualsiasi forma di innatismo. E che, però, implica delle importanti conseguenze sul piano etico:

è chiaro che la distruzione delle idee innate distrugge il principio della bontà, bellezza, perfezione assoluta, e de' loro contrarii. Vale a dire di una perfezione ec. la quale abbia un fondamento, una ragione, una forma anteriore alla esistenza dei soggetti che la contengono, e quindi eterna, immutabile, necessaria, primordiale ed esistente prima dei detti soggetti, e indipendente da loro. [*Zib.* 1340]

La critica a Platone è data come presupposto, come qualcosa di già consumato e sul quale non occorre tornare con nuove dimostrazioni perché quelle addotte dai filosofi moderni appaiono sufficienti a configurare un nuovo sistema privo di riferimenti assoluti. Tali potevano invece considerarsi, anche sul piano della morale, le idee di Platone alle quali Leopardi si riferisce definendole opportunamente "forme". Quando parla di «forme anteriori alla esistenza dei soggetti che le contengono» ovvero di forme che siano (per loro natura) "eterne", "immutabili", "necessarie", "primordiali", «ed esistenti prima dei detti soggetti, e indipendenti da loro», Leopardi si sta riferendo alle idee di Platone identificandole attraverso le qualità che a queste erano state attribuite nei dialoghi e che, tuttavia, sembrano qui evocate attraverso il vaglio di una tradizione ermeneutica che le ha assimilate facendone dei principi primi. Le cose di questo mondo, i soggetti, sono ridotti a contenitori delle idee che ad essi preesistono. È evidente che Leopardi non ha presente la dottrina della partecipazione così come formulata da Platone, ma piuttosto una sua rielaborazione (che sembra risentire dell'immagine aristotelica del sinolo di materia e forma, tanto da generare il dubbio che quando Leopardi parla di forma alluda a quest'ultima e non all'idea platonica).

Leopardi continua poi chiedendosi (e lo fa servendosi di argomentazioni già largamente utilizzate da molti altri filosofi moderni):

Or dov'è questa ragione, questa forma? E in che consiste? E come la possiamo noi conoscere o sapere, se ogn'idea ci deriva dalle sensazioni relative ai soli oggetti esistenti? Supporre il bello e il buono assoluto, è tornare alle idee di Platone, e risuscitare le idee innate dopo averle distrutte, giacchè tolte queste, non v'è altra possibile ragione per cui le cose debbano assolutamente e astrattamente e necessariamente essere così e così, buone queste e cattive quelle, indipendentemente da ogni volontà, da ogni accidente, da ogni cosa di fatto, che in realtà è la sola ragione del tutto, e quindi sempre e solamente relativa, e quindi tutto non è buono, bello, vero, cattivo, brutto, falso, se non relativamente; e quindi la convenienza delle cose fra loro è relativa, se così posso dire, assolutamente (17. Luglio. 1821). (*Zib.* 1340-1341)

Il problema è innanzitutto di natura gnoseologica: come possiamo conoscere qualcosa che sta al di là della nostra esperienza, in un altrove inaccessibile ai sensi. Poiché non possiamo pensare nulla che si collochi oltre i confini della materia, è eliminata alla radice la possibilità di esistenza di una forma, di una ragione che preesista alle cose e che, come tale si collochi prima e al di là di esse. Se esiste, questa ragione, deve esistere in un luogo accessibile ai sensi, oppure non è. Ecco che il problema dal piano gnoseologico si sposta a quello ontologico. Anche ammesso che esista una forma anteriore all'esistenza dei soggetti, una ragione per la quale le cose sono e sono in un tal modo, il fatto che non sia accessibile alla conoscenza ne determina l'insussistenza. Dunque è la prova gnoseologica, cioè il fatto che questo principio non sia conoscibile, o meglio oggetto di conoscenza sensibile, a determinare la sua inesistenza, la sua fallacia ontologica. Ma l'intento di Leopardi è evidentemente non quello di dimostrare l'inesistenza delle idee platoniche, cosa che è già stata dimostrata da Locke, appunto, e sulla quale pertanto non occorre tornare con ulteriori prove, ma la conseguenza di questa scoperta che si traduce in uno sprofondamento nel relativo. A fronte di tali premesse, non possono esistere assoluti, di qualsiasi genere essi siano: non il bello, né il buono assoluto possono più orientare l'agire umano. Distruggere le idee innate di Platone implica come immediata conseguenza l'impossibilità della costituzione di un sistema di valori di riferimento, non c'è più ragione perché una cosa sia buona o cattiva, bella o brutta, vera o falsa in senso assoluto ma solo relativamente. La bontà o cattiveria ecc. sono determinate unicamente dalla contingenza, esistono solo sistemi di valori validi nell'*hic et nunc*, relativamente ad una

precisa situazione al punto che, come conclude in modo paradossale e quasi ossimorico Leopardi, «la convenienza delle cose fra loro è relativa, (...), assolutamente» (*Zib.* 1341). La dicotomia assoluto-relativo è continuamente depotenziata dall'aggiunta di un terzo termine che tra questi si frappone: la *convenienza*, eletta a unico principio morale; del resto si tratta, forse non a caso, dell'unica idea astratta che Leopardi sembrava disposto a considerare innata in *Zib.* 209 e a salvare dal crollo che aveva distrutto tutte le altre.⁷⁷⁵

La riflessione del 17 luglio 1821, sulla quale ci siamo appena soffermati, viene ripresa a distanza di pochi giorni, il 7 agosto. Questa volta, coinvolgendo ancor più direttamente il sistema dei valori, Leopardi giunge a dire che la virtù «è un fantasma» (*Zib.* 1461). A dimostrarlo sono le «nostre riflessioni giornaliere le meno profonde» attraverso cui «conosciamo e sentiamo» – la dittologia è sinonimica – che «non c'è ragione per cui la tal cosa sia virtù, se non giova, né vizio se non nuoce». Poiché nell'esperienza quotidiana registriamo che «una cosa ora giova, ora nuoce» ne deduciamo che «la virtù, il vizio, il cattivo, il buono è relativo». Onde evitare di cadere in questa che – se si parte dall'osservazione del reale – sembra essere l'unica conclusione possibile, siamo costretti a riporre «la ragione per cui questo o quello sia assolutamente buono o cattivo» in «un Essere dove personifichiamo il bene, la virtù, la verità, la giustizia ec. facendolo assolutamente, e per assoluta necessità, buono» (*Zib.* 1462). Da questo punto in poi la riflessione leopardiana scivola verso una pericolosissima identificazione, quella tra Dio e una delle idee di Platone: «noi consideriamo detto Essere come un tipo, a norma del quale convenga giudicare della bontà o bellezza ec. della bruttezza o malvagità delle cose (ed ecco le *ιδέαι* di Platone). Quello che somiglia o piace a lui, è dunque assolutamente, primordialmente, universalmente e necessariamente buono, e viceversa» (*Zib.* 1462-63). Leopardi nota che Dio assume rispetto all'ordine morale il medesimo valore veritativo e assolutizzante delle idee di Platone (intendo il valore che hanno in base al quale fanno in modo che una cosa sia quella cosa lì e non un'altra). Già definendolo come “un tipo” Leopardi si sta

⁷⁷⁵ La duplicità intrinseca all'idea di convenienza sarebbe stata illustrata anche in un pensiero del dicembre del '20 in cui si dice che questa partecipa tanto dell'assoluto che del relativo: «L'idea astratta della convenienza si può credere la sola idea assoluta, e la sola base delle cose in qualunque ordine e natura. Ma l'idea concreta di essa convenienza è relativa» *Zib.* 391. È forse proprio in virtù di tale natura anfibia che la *convenienza* può sopravvivere al crollo degli assoluti e mantenersi salda anche entro il dominio del relativo.

servendo di un lemma che anche altrove ha utilizzato come un sinonimo di idea platonica. In queste pagine dell'agosto '23, forse ancor più che altrove nello *Zibaldone*, Leopardi descrive Dio come la personificazione dell'idea;⁷⁷⁶ dell'idea del bene o del buono in particolare: «quello che piace a lui», cioè a Dio – continua infatti Leopardi – «è dunque assolutamente, primordialmente, universalmente e necessariamente buono, e viceversa» (*Zib.* 1462-63).⁷⁷⁷ E non vi può essere altra ragione oltre a questa per ipostatizzare l'esistenza di un buono assoluto, tanto che «tolte le idee di Platone, l'assoluto si perde». Ma si chiede allora Leopardi «qual ragione ha questo tipo di esser tale quale noi ce lo figuriamo, e non diverso?» (*Zib.* 1463). Ponendosi questa e altre domande retoriche mostra come per questa via, che pure è l'unica percorribile, si cade nella ricerca paradossale della causa di ciò che a sua volta è causa del buono, del bello assoluto ecc, ovvero nel *regressum ad infinitum*. La critica che Leopardi rivolge al sistema di Platone rivela così la sua matrice aristotelica.⁷⁷⁸ Il ragionamento prosegue con una serie di domande retoriche relative alla

⁷⁷⁶ Come nota Meattini, «questa linea di pensieri (...) ha come elemento fondamentale la 'dipendenza' di Dio stesso dalla verità di quelle idee (platoniche) di cui pur sarebbe personificazione», V. MEATTINI, «*Il sogno di Platone*», p. 101. Si tratta tuttavia di un presupposto che Leopardi tenterà di abbandonare nella complessa riflessione svolta in *Zib.* 1637-1642 in cui si sforzerà di pensare le idee di Platone come indipendenti da Dio. Tale scissione di Dio dalle idee, come vedremo, nasce dalla volontà di salvare Dio nonostante la 'distruzione' delle idee. Si tratta di una scelta che ha delle enormi risonanze di cui, tuttavia, non potremo occuparci in questa sede. Per una disamina analitica della questione si rimanda pertanto allo studio specifico di P. GIROLAMI, *L'antiteodicea. Dio, Dei, religione nello «Zibaldone» di Giacomo Leopardi*, Firenze, Olschki, 1995. Per l'analisi delle riflessioni zibaldoniane dell'estate del '21 relative all'innatismo e alla natura dell'idea di Dio si vedano inoltre lo studio già menzionato di B. MARTINELLI, *Leopardi tra Leibniz e Locke*, quello di M. MONETA, *L'officina delle aporie. Leopardi e la riflessione sul male negli anni dello «Zibaldone»*, Milano, FrancoAngeli, 2006 e quello di P. PETRUZZI, *Leopardi e il Cristianesimo. Dall'Apologetica al Nichilismo*, Macerata, Quodlibet, 2009.

⁷⁷⁷ Nella identificazione di Dio con l'idea del buono emerge un altro dei filtri leopardiani, quello neoplatonico che si fonde con quello dei Padri della chiesa ben noti a Leopardi fin dalla più giovane età. È forse proprio da questi filtri che Leopardi ha mutuato l'idea di una convergenza radicale tra platonismo e cristianesimo, quella che sembra essere presupposta dall'identificazione di Dio con l'idea platonica di Bene. Quest'ultima presuppone però l'interferenza di un ulteriore filtro, quello del platonismo ficiniano che aveva riconosciuto assoluta preminenza al *Filebo*, dialogo che tuttavia Leopardi non avrebbe mai letto (almeno a stare alle testimonianze di cui disponiamo).

⁷⁷⁸ In particolare la critica leopardiana sembra qui evocare l'argomento del terzo uomo con cui Aristotele (servendosi di un argomento già presente nel *Parmenide*) aveva criticato la dottrina delle idee di Platone, sostenendo, al contrario, che ogni realtà deve avere in se stessa e non in un altrove metafisico le ragioni del proprio essere e del proprio costituirsi.

natura di quell'Essere che descriviamo al modo delle «ιδέαι di Platone»: in base a cosa possiamo stabilire che il detto essere sia in possesso di 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 (*Zib.* 1463)

Se in questo mondo non conosciamo assolutezza, come possiamo attribuire l'assolutezza come qualità all'essere a cui attribuiamo la ragione di questo mondo? Leopardi nota che argomentando l'esistenza di un essere supremo nella maniera tradizionale, si finisce per dover ammettere, tra creatore e creato, un *discrimen* troppo netto che impedisce di attribuire al creatore quelle qualità di cui il creato non è in possesso. L'unica ragione che abbiamo per credere che le qualità che noi ascriviamo a Dio siano «buone necessariamente» è Dio stesso; il nostro argomento è tautologico, ne consegue infatti che «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» (*Zib.* 1463). Giungendo a una tale conclusione Leopardi punta a invalidare le prove a priori dell'esistenza di Dio e sembra scagliarsi in particolare contro l'argomento ontologico di S. Anselmo («Deus est id quo maius cogitari non potest»), il medesimo argomento che aveva svolto, quale dimostrazione metafisica dell'esistenza di Dio, in una delle *Dissertazioni filosofiche*, quella *Sopra l'esistenza di un Ente supremo*.⁷⁷⁹ All'epoca della redazione di questo testo, il giovanissimo Leopardi aveva assimilato dai manuali utilizzati non solo gli argomenti sull'esistenza di Dio che ora, a distanza di anni, contesta quasi punto per punto, ma anche il lessico filosofico sulla cui valenza torna a riflettere nel '21. Colpisce in particolare, perché costituisce un *unicum* nello *Zibaldone*, il ricorso al concetto di *aseità*, lemma coniato dalla scolastica per definire la maniera d'essere di Dio che sussiste per sé stesso e come tale è perfetto; la sua perfezione consiste, infatti, nell'esistere

⁷⁷⁹ Su questo punto si veda P. GIROLAMI, *L'antiteodicea. Dio, Dei, religione nello «Zibaldone» di Giacomo Leopardi*, p. 58, n. 23.

in virtù della sua stessa essenza.⁷⁸⁰ Sulla perfezione divina tornerà ancor più ampiamente nel settembre del 1821, dopo aver scritto, apparentemente senza possibilità di appello, «Niente preesiste alle cose. Nè forme, o idee, nè necessità nè ragione di essere, e di essere così o così ec. ec. Tutto è posteriore all'esistenza» (*Zib.* 1616). Lungi dall'essere una conclusione definitiva del discorso, questa dichiarazione per quanto perentoria, prelude ad una nuova trattazione della questione delle idee innate. Lo spunto per avviare una riconsiderazione del problema viene questa volta dalla lettura dell'opera di Dutens e in particolare dal passo di Agostino che Leopardi richiama in *Zib.* 1616 e che aveva trovato citato in una sezione dell'*Origine delle scoperte dei moderni* specificamente dedicata alle «Idee innate di Cartesio, e di Leibnizio, tirate di Platone, Eraclito, Pittagora, e da' Caldei. Sistema di Malebranche attinto nella medesima sorgente, e in S. Agostino».⁷⁸¹ La riflessione zibaldoniana che immediatamente segue (*Zib.* 1616-1617), muove effettivamente dal contenuto del passo agostiniano incentrato sulla natura delle idee di Platone e sulle loro qualità. Dopo averle ripercorse, Leopardi è costretto a constatare la distanza che le separa dalle nostre idee che «non dipendono da altro che dal modo in cui le cose realmente sono, che non hanno alcuna ragione indipendente né fuori di esso [...] derivano in tutto e per tutto dalle nostre sensazioni, dalle assuefazioni ec.». Ciò implica che «i nostri giudizi non hanno quindi verun fondamento universale ed eterno e immutabile ec.» (*Zib.* 1617). Siamo pertanto costretti a rinunciare all'idea dell'assoluto la quale, sostiene Leopardi, «non ha più ragione alcuna possibile, da che non è innata, né indipendente dalle cose quali elle sono, e dall'esistenza» (*Zib.* 1617-18). Per quanto sembri che Leopardi stia ripetendo

⁷⁸⁰ Il termine ricorre solo in *Zib.* 1615 (2 settembre 1821) e 1619 (3 settembre 1821) e non altrove nello *Zibaldone*. Il lemma, tuttavia, era già stato utilizzato nella *Dissertazione sopra l'Ente supremo* ma non come qualità attribuita all'essenza di Dio. La categoria era impiegata come argomento per negazione a conferma del fatto che il mondo fosse frutto della creazione di Dio: «Il mondo è un ente composto: un ente composto non può godere di ciò, che appellasi asseità [...] il mondo perciò è un ente, il quale ha la cagione della propria esistenza in un essere, che l'ha in se stesso cioè in Dio: egli adunque ha ricevuto dal medesimo la sua esistenza; laonde Iddio deve necessariamente avere esistito prima di esso: il mondo non è dunque eterno.», *Dissertazioni*, p. 104 (si veda anche p. 106). È interessante notare che il lemma è stato ripreso (e risemantizzato) da Schopenhauer ma in ben altro contesto.

⁷⁸¹ L. DUTENS, *Origine delle scoperte*, pp. 39 ssg. Il passo di Sant'Agostino in questione, citato alle pp. 49-50 dell'opera di Dutens, è tratto da *Lib. De diversis quaestionibus*, Quaest. XLVI (*De ideis*).

le medesime conclusioni a cui era già pervenuto un mese prima, le ultime affermazioni sono ben più radicali di quelle con cui si era aperta la discussione. In origine, Leopardi aveva sottoposto ad analisi l'idea di Bello e le altre idee considerate innate e le aveva private del carattere di absolutezza e di necessità che la tradizione gli aveva attribuito.⁷⁸²

Ora è in gioco l'idea di assoluto, ovvero l'idea di Dio stesso che precedentemente era stata identificata con un'idea di Platone. Il punto è adesso misurare la resistenza e la sopravvivenza di Dio di fronte al crollo dell'edificio dell'innatismo. Ancora nello stesso giorno, il 3 settembre 1821, Leopardi prima nota che la distruzione delle idee innate «distrugge altresì l'idea della perfettibilità dell'uomo» (*Zib.* 1618), argomentando, seppur brevemente, la sua deduzione e poi si preoccupa di salvare almeno Dio da questo crollo: «Io non credo che le mie osservazioni circa la falsità di ogni assoluto, debbano distruggere l'idea di Dio» (*Zib.* 1619).

Per salvare Dio, Leopardi lo svincola dalla nozione che tradizionalmente gli era stata attribuita di "migliore degli esseri possibili". Meattini sottolinea che «la conclusione è sconcertante per il pensiero tradizionale».⁷⁸³ Data l'impossibilità di ammettere una ragione preesistente rispetto alle cose e dato però per assodato il principio dell'"Ego sum qui sum" («grandi e notabili parole! Io concepisco l'idea di Dio in questo modo» afferma Leopardi in *Zib.* 1619), «non possiamo negare l'aseità, benchè neghiamo la necessità di essere» *Zib.* 1619. Non possiamo cioè negare che Dio abbia in se stesso la ragione del proprio essere. L'unico modo per salvare Dio a questo punto è identificare la sua perfezione non con la necessità ma con l'infinita possibilità che tutto racchiude: «Io considero dunque Iddio, non come il migliore di tutti gli esseri possibili, giacchè non si dà migliore né peggiore assoluto, ma come racchiudente in se stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili» (*Zib.* 1620).

Leopardi giunge pertanto a dire che esiste una sola aseità, quella della possibilità, e non della necessità, per concludere poi che «l'infinita possibilità che costituisce l'essenza di Dio è necessità» (*Zib.* 1623). Questa infinita possibilità «è l'unica cosa assoluta [...] necessaria, e preesiste alle cose»

⁷⁸² «Il capovolgimento del platonismo» è realizzato da Leopardi *in primis* posizionandosi «sulla linea di una tradizione secondo la quale nulla è assoluto, né quindi necessario», lo nota V. MEATTINI, «*Il sogno di Platone*», p. 99.

⁷⁸³ V. MEATTINI, «*Il sogno di Platone*», p. 103.

(*ibidem*). Ecco trovato un valido sostituto all'idea platonica. Leopardi sceglie consapevolmente di percorrere questa strada, in quanto se non identifichiamo Dio con l'infinita possibilità, «torneremo per forza al sogno di Platone, che suppone le idee e gli archetipi delle cose, fuori di Dio, e indipendenti da esso» (*Zib.* 1622).⁷⁸⁴

Il presupposto di tale conclusione va forse cercato nella affermazione con cui aveva aperto la riflessione del 18 luglio 1821: «in somma il principio delle cose, e Dio stesso, è il nulla». A dispetto di quanto generalmente sostenuto dai commentatori del passo, quello a cui giunge Leopardi non sembra affatto un annichilimento di Dio, sembra piuttosto un tentativo disperato di riaffermarne con forza l'esistenza, per permettergli di resistere ai colpi della scienza moderna; né sembra che Leopardi si muova entro un sistema di riferimento per cui l'entificazione del nulla sia una delle soluzioni contemplate; al contrario, questo tipo di soluzione rimane del tutto estranea alla sua prospettiva.⁷⁸⁵ Il nulla leopardiano, infatti, proprio come Dio (che in tal senso, e solo in tal senso, appare perfettamente equiparabile al nulla) coincide con l'infinita possibilità e come tale può divenire il principio, la ragion sufficiente

⁷⁸⁴ Un significativo sviluppo di questa concezione è rappresentato da *Zib.* 1791-92, una riflessione datata 25 settembre 1821 in cui Leopardi sembra attribuire la categoria dell'aseità a tutti gli esistenti, moltiplicando così l'assoluto: «il mio sistema non distrugge l'assoluto, ma lo moltiplica; cioè distrugge ciò che si ha per assoluto, e rende assoluto ciò che si chiama relativo» dichiara Leopardi in quel pensiero, specificando poi che il suo sistema «Distrugge l'idea astratta ed antecedente del bene e del male, del vero e del falso, del perfetto e imperfetto indipendente da tutto ciò che è; ma rende tutti gli esseri possibili assolutamente perfetti, cioè perfetti per se, aventi la ragione della loro perfezione in se stessi, e in questo, ch'essi esistono così, e sono così fatti; perfezione indipendente da qualunque ragione o necessità estrinseca, e da qualunque preesistenza.» *Zib.* 1791-1792.

⁷⁸⁵ Negli ultimi decenni diversi studi hanno affrontato la questione di una possibile appartenenza di Leopardi alla tradizione del nichilismo europeo (secondo la definizione di F. NIETZSCHE, *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*, a cura di G. Campioni, Milano, Adelphi, 2006, di M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995 e poi ripresa da K. LÖWITH, *Il nichilismo europeo*, Roma-Bari, Laterza, 1999). Tra questi si consideri C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, Roma, Editori Riuniti, 2018 (1947) e ID., *Decifrare Leopardi*, Napoli, Macchiaroli, 1998 che fece di Leopardi un "nichilista attivo" riaprendo una questione inaugurata da Nietzsche e poi ripresa dagli studi di E. SEVERINO, *Il nulla e la poesia*, Milano, Rizzoli, 1990 seguito da ID., *Cosa arcana e stupenda*, Milano, Rizzoli, 1997; A. CARACCILO, *Leopardi e il nichilismo*, Milano, Bompiani, 1994; S. GIVONE, *Storia del nulla*, Roma-Bari, Laterza, 1995 (il capitolo *Uno sguardo dal nulla* è interamente dedicato al caso Leopardi) e L. CAPITANO, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, Napoli-Salerno, Orthotes Editrice, 2016. Discute la posizione di Severino, F. TRABATTONI, *La filosofia di Leopardi: tra Platone e Severino*, «Acme», II, 1999, pp. 251-263.

(non anche paradigmatica, e in questo Leopardi esce dal platonismo in senso stretto) delle cose che sono; perché, solo potendo essere tutto, Dio può divenire la ragion d'essere di ogni modo possibile di essere.

L'effetto di tale conclusione investe il piano morale:

Dio non ha quindi né può avere alcuna morale, il che non potrebb'essere, se non ammettendo le idee di Platone indipendenti da Dio, e i modelli eterni e necessari delle cose; che la morale pertanto è creata da lui come tutto il resto, e ch'egli era padrone di mutarla a tenore delle diverse circostanze del genere umano, siccome è padrone di darne una tutta diversa, e anche contraria, o anche non darne alcuna, a un diverso genere di esseri, sì dentro gli ordini noti delle cose (...) sì in altri sconosciuti, ed ugualmente possibili e verisimili. (*Zib.* 1638-39).

Leopardi tenta di argomentare che la morale deve essere creata da Dio, ciò spiegherebbe il suo non essere assoluta ma sempre nuova, a seconda «delle diverse circostanze del genere umano». Ciò accadrebbe in quanto la morale non è determinata da modelli eterni indipendenti da Dio ma dalla volontà di Dio stesso. Si tratta di un ragionamento destinato a finire in un vicolo cieco e che intanto si conclude con l'affermazione: «la morale non è altro che convenienza» (*Zib.* 1641). Il percorso argomentativo seguito nella riflessione del 5-7 settembre 1821, però, non deve aver soddisfatto Leopardi che pochi giorni dopo torna sui suoi passi per ammettere nuovamente che non può darsi morale se non ammettendo l'esistenza di idee preesistenti alle cose:

Platone scoprì, quello ch'è infatti, che la nostra opinione intorno alle cose, che le tiene indubitabilmente per assolute, che riguarda come assolute le affermazioni, e negazioni, non poteva né potrà mai salvarsi se non supponendo delle immagini e delle ragioni di tutto ciò ch'esiste, eterne necessarie ec. e indipendenti dallo stesso Dio (*Zib.* 1712)

Siamo tornati al pensiero da cui eravamo partiti per questo viaggio alla ricerca di Platone all'interno dello *Zibaldone*. Per quanto Leopardi cerchi a più riprese di individuare l'origine della morale al di là del sistema platonico delle idee innate, deve rassegnarsi a non poter pensare la morale fuori da quel sistema, in altre parole, deve constatare di non poter fondare la morale senza metafisica. Il tentativo compiuto nell'estate del '21 di superare il platonismo è

andato fallito, nonostante gli strenui sforzi retorici di cui le pagine zibaldoniane qui rapidamente ripercorse offrono una testimonianza. Dunque, quando nel '23 Leopardi si immerge nella lettura di Platone, torna a confrontarsi con un rivale che non aveva saputo vincere, un antagonista che continuava a tormentarlo. Tenta a questo punto una nuova strategia: affrontare Platone con le armi che Platone stesso gli ha fornito. Il racconto di questo scontro però non andrà più cercato nello *Zibaldone* ma nelle *Operette morali*.

QUARTA PARTE
OPERETTE MORALI

CAPITOLO QUINTO

Dall'Esichio Milesio all'Elogio degli uccelli: sulla rielaborazione dei miti platonici Per un'assimilazione del platonismo

Temptanda via est, qua me quoque possim/ tollere humo

Virg. *Georg.* III, 8-9

Iuvat ire per alta /astra, iuvat terris et inani sede relicta / nube vehi

Ov. *Met.* XV, 147-149⁷⁸⁶

1. IL PLATONE DI ESICHIO E DEI SILLI DI TIMONE, «ΤΕΤΤΙΕΙΝ ἸΣΟΓΡΑΦΟΣ»

Nella voce 'Platone' dell'*Esichio Milesio*,⁷⁸⁷ tra vari altri frammenti poetici, sono citati anche alcuni versi dei *Silli* di Timone di Fliunte, corrispondenti a quelli tramandati da Diog. Laert. III., 7. È presumibile pertanto che Leopardi già li conoscesse avendoli letti nella laerziana *Vita di Platone*; è, tuttavia, la traduzione del libello esichiano a suscitare in lui l'interesse per il frammento dei *Silli* e a fornirgli l'occasione per un primo incontro ravvicinato con l'opera di Timone.⁷⁸⁸ Unico reperto della tradizione sillografica che, per quanto

⁷⁸⁶ Questi versi ovidiani sono trascritti dal Leopardi nelle prime righe della *Storia dell'astronomia*.

⁷⁸⁷ Il *Volgarizzamento dell'opuscolo Degli uomini illustri in dottrina di Esichio Milesio* preceduto da un *Commentario Della vita e degli scritti di Esichio Milesio* e seguito dalle *Osservazioni Sulle Opere di Esichio Milesio* è pubblicato nel primo volume delle *Opere inedite di G. Leopardi* pubblicate sugli autografi recanatesi da G. Cugnoni, I-II, Halle, 1878-1880. D'ora in poi si farà riferimento al complesso dell'opera denominandola al modo convenzionale *Esichio Milesio*. In mancanza di un'edizione critica recente si citerà l'opera sempre dall'edizione del Cugnoni che, per quanto ormai datata, è l'unica esistente per l'*Esichio Milesio*.

⁷⁸⁸ È invece certo che Leopardi si servì dell'edizione di Diogene Laerzio e del relativo commento di Menagio al momento di tradurre e commentare l'*Esichio Milesio*. Lo abbiamo verificato per la voce Platone, in cui il riferimento all'edizione laerziana è costante e torna in quasi tutte le note apposte da Leopardi alla sua traduzione. Ma è presumibile che la stessa cosa accada per tutte le altre voci dal momento che, come si è detto, Leopardi era

marginale e minoritaria, conobbe una certa fortuna nell'antichità, i *Silli* saranno al centro dell'attenzione leopardiana dieci anni più tardi. Nel giorno in cui iniziava la stesura della *Proposta di premi fatta dall'Accademia dei Sillografi*, Leopardi scriveva nello *Zibaldone* un appunto sull'etimologia e il significato di οἴλλοι a conferma ulteriore del debito che la sua operetta aveva contratto con l'antico precedente letterario.⁷⁸⁹

Non è detto che nel '14 Leopardi avesse già ben chiaro che uno dei caratteri fondamentali dei *Silli* consiste nella *derisione*, come noterà nel '24. A stare a quanto dichiarato nello *Zibaldone*, sarà questo, invece, il motivo fondamentale per cui, in occasione della stesura delle *Operette*, si richiamerà nuovamente ed esplicitamente a Timone. Dalla traduzione dei versi timoniani su Platone riportati da Esichio non è possibile comprendere se Leopardi nel '14 avesse colto la sottile ironia ivi sottesa. Del resto per chi, come Leopardi all'epoca, non conosceva i dialoghi, non sarebbe stato facile apprezzare il dotto richiamo di Timone ad un luogo omerico per definire lo stile di Platone.

Prima di procedere con l'analisi, per meglio orientarsi, sarà opportuno rileggere il testo greco del frammento di Timone, così come è riportato da Diogene Laerzio e da Esichio, e la relativa traduzione proposta da Leopardi:

Τῶν πάντων δ'ήγειτο πλατίστατος, ἀλλ'ἀγορητῆς
ἠδυεπῆς, τέττιξιν ἰσόγραφος, οἳ θ' Ἐκαδήμου
δένδρω ἐφεζόμενοι ὅπα λειριόεσσαν ἰεῖσι. (fr. 30)⁷⁹⁰

Di tutti conduttor sen giva amplissimo
Dolce oratore, alle cicale simile,

perfettamente consapevole del debito che l'*Onomatologo* di Esichio aveva contratto con le *Vite dei Filosofi*. Peraltro si aggiunga che, al secondo degli *Scherzi epigrammatici* risalenti con tutta probabilità al '14 (per cui vedi F. D'INTINO, *Introduzione* in G. LEOPARDI, *Poeti greci e latini*, pp. 5-7), Leopardi appone una nota critica per specificare che il Platone probabile autore dell'epigramma non è il filosofo «benchè del filosofo varj epigrammi riporti il Laerzio» (G. LEOPARDI, *Poeti greci e latini*, p. 18). Una tale dichiarazione lascia intendere che al momento della traduzione degli *Scherzi*, coeva a quella dell'*Esichio Milesio*, Leopardi conoscesse già la *Vita di Platone* del Laerzio.

⁷⁸⁹ Si tratta di *Zib.* 4035: l'appunto è datato 22 febbraio 1824. La *Proposta di premi fatta dall'Accademia dei Sillografi* reca la data 22-25 febbraio 1824.

⁷⁹⁰ Qui e di seguito si farà sempre riferimento al frammento secondo la numerazione proposta da Di Marco nella più recente edizione critica dei *Silli*: TIMONE DI FLIUNTE, *Silli*, introduzione, edizione critica, traduzione e commento a cura di M. Di Marco, 'Testi e commenti', 10, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1989 (d'ora in poi TIMONE, *Silli*, seguito da numero di pagina).

Che di Ecademo assise sopra l'arbore
Risonar fanno la lor voce florida⁷⁹¹.

La traduzione di πλατίστατος con «amplissimo» non è sufficiente per dire che Leopardi ha colto il gioco di parole costruito da Timone sul nome Πλάτων.⁷⁹² L'omissione dell'ἄλλά del primo verso, di cui non si trova traccia in traduzione, induce a credere che Leopardi non solo non abbia colto il tono ironico con cui viene descritto Platone, ma che non abbia compreso neppure il contrasto - messo in evidenza nel testo greco proprio da quell'ἄλλά - tra «la poderosa complessione fisica del filosofo e la dolcezza del suo eloquio».⁷⁹³ Sembra piuttosto che Leopardi abbia letto questi versi come un vero e proprio elogio del filosofo ateniese.⁷⁹⁴ Quel che, invece, con ogni evidenza, lo colpisce

⁷⁹¹ G. LEOPARDI, *Opere inedite*, vol. I, p. 233.

⁷⁹² Gigante traduce «iperamplissimo» (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Roma-Bari, Laterza, 1987), «spallutissimo» preferiscono Russo (A. RUSSO, *Scettici antichi*, Torino, Utet, 1978) e Di Marco. Tanto l'una che l'altra scelta rendono con l'amplificazione e l'esagerazione il tono ironico.

⁷⁹³ M. DI MARCO, *Commento* in TIMONE, *Silli*, p. 181. Bigi nel suo ancora imprescindibile studio su Leopardi traduttore dei classici notava che il volgarizzamento dell'*Esichio Milesio* nel complesso è condotto «con una pedestre correttezza» che non permette di «rintracciare alcun impegno artistico» ed estendeva questo giudizio anche ai passi tradotti in versi sottolineando inoltre che «La presenza (notata da H. L. SCHEEL, L., und die Antike, München 1959, pp. 63-64) nei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, di alcuni moduli analoghi a quelli che compaiono in questo volgarizzamento non basta a stabilire un preciso rapporto stilistico fra il volgarizzamento stesso e l'operetta: nella quale quei moduli affiorano alla mente del L. non tanto per suggestione del suo modesto lavoro del 1814, quanto invece per una volontà di imitazione diretta della prosa greca, e in particolare di quella di scrittori, come il Senofonte dei *Memorabili* e il Luciano della *Vita di Demonatte*, allora ben più presenti al suo spirito e al suo gusto», E. BIGI, *Il Leopardi traduttore dei classici (1814-1817)*, «Giornale storico della letteratura italiana» 141, 1964, pp. 186-234, p. 192, n.2 (poi in ID., *La genesi del Canto notturno e altri studi sul Leopardi*, Manfredi, Palermo, 1967, pp. 9-80).

⁷⁹⁴ A sviarlo in questa direzione sarà stata probabilmente anche la versione latina di Hadrianus Junius riportata nel vol. VII di J. MEURS, *Opera omnia*, a cura di G. Lami, Firenze, Tartini e Franchi, 1741-1753, 12 voll. (d'ora in poi MEURS, *Opera omnia*, seguito da volume e numero di colonna). La traduzione latina, infatti, non rende né il gioco di parole sul nome del filosofo né il contrasto esplicito nel testo greco. Ed è proprio da questa che Leopardi sembra dipendere, non solo per le scelte lessicali, ma anche, per la scansione dei versi: preferisce infatti estendere il testo su quattro versi come aveva fatto il traduttore latino invece che mantenere i tre versi del greco. Un confronto con la versione latina riportata da Meurs, *Opera omnia*, vol. VII, col. 278 («Preuius ante omnes ductor latissimus ibat, / Suaviloquens orator, et is quem iure cicadis/ argutis possis componere, quas Hecademi / confovet arbustum modulantes voce canora») chiarisce inoltre che nel tradurre Leopardi deve essersi servito di questa sola versione latina e non anche della traduzione latina degli stessi versi di Timone contenuti nel libro III di Diogene Laerzio: «Hos inter dux ille Plato celsissimus ibat. / Cujus ab ore melos manabat, quale

e suscita in lui curiosità è il paragone istituito da Timone tra l'eloquio di Platone e la voce delle cicale.

Nei *Silli*, infatti, Platone viene descritto come «ἀγορητής / ἡδυεπής, τέτιξιν ἰσόγραφος», «dolce oratore, alle cicale simile» nella traduzione leopardiana. Mentre per buona parte delle scelte traduttive Leopardi sembra dipendere più dalla versione latina di Hadrianus Junius che dall'originale greco,⁷⁹⁵ in questo caso specifico riproduce, invece, l'icasticità dell'espressione di Timone collocando significativamente in un unico verso i due termini del paragone.⁷⁹⁶ Timone sta qui evocando un luogo omerico, *Il.* 3, 150 ss., ἀλλ'ἀγορηταὶ / ἔσθλοί, τεττίγεσσιν ἑοικότες κτλ.;⁷⁹⁷ nel rielaborare il precedente letterario, però, introduce un'espressione di cui Leopardi probabilmente non è ancora in grado di cogliere appieno il significato. Letteralmente, infatti, «τέτιξιν ἰσόγραφος» equivarrebbe a «che nei suoi scritti pareggia la melodia delle cicale».⁷⁹⁸ Il riferimento è rivolto, dunque, allo stile di Platone e alla particolare bellezza della sua prosa, apprezzatissima già nell'antichità. A questa altezza cronologica, tuttavia, come già rilevato, Leopardi poteva sapere poco o nulla dello stile di Platone, ed è questo probabilmente il motivo per cui non è in grado di sciogliere al meglio il significato dell'espressione greca che, per quanto brachilogica, è chiarissima oltre che efficace: «dei quattro termini della comparazione (Platone : scrittura = cicale : canto) l'ultimo resta provvisoriamente inespresso: in realtà è immediatamente recuperato attraverso l'introduzione della successiva relativa».⁷⁹⁹ Leopardi scoprirà che

Hecademi / Arbustis lepida modulantur voce cicada», Diogenis Laertii, *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri X.* Graece et latine. Cum subjunctis integris Annotationibus Is. Casauboni, Th. Aldobrandini & Mer. Casauboni. Latinam Ambrosii Versionem complevit & emendavit Marcus Meibomius, Amstelaedami, 1692, p. 169 (d'ora in poi Diog. Laert., *De vitis, dogmatibus*, seguito da numero di pagina).

⁷⁹⁵ Qui e altrove riporto la grafia del nome di Hadrianus Junius (1511-1575) nel modo in cui la leggeva Leopardi nel vol. VII dell'*Opera omnia* di Meurs.

⁷⁹⁶ Anche il traduttore latino aveva collocato nello stesso verso i due termini di paragone: «suaviloquens orator, et is quem iure cicadis/ argutis possis componere» (Meurs, *Opera omnia*, vol. VII, col. 278), ma amplificando l'originale aveva avuto bisogno del verso successivo per completare il senso e la sintassi.

⁷⁹⁷ DI MARCO, *Commento in Timone, Silli*, p. 180.

⁷⁹⁸ Riproduco qui la traduzione proposta da Di Marco, *Commento in Timone, Silli*, p. 181 che difende la lezione ἰσόγραφος invece che l'emendamento ἰσοκράγος di Meineke 1860, 330 s. accolto da Wachsm. e Nestle. Del resto ἰσόγραφος è la lezione riprodotta nei testi che Leopardi aveva a disposizione.

⁷⁹⁹ DI MARCO, *Commento in Timone, Silli*, p. 181.

Platone può essere considerato un modello di stile solo in seguito, quando leggerà in maniera sistematica i dialoghi e si documenterà sulla sua prosa. Ciò accadrà, peraltro, in prossimità della stesura delle *Operette*; un momento cruciale, dunque, in cui Leopardi è impegnato nella ricerca di una misura adatta per la prosa filosofica, quella che strutturerà il fondamento del libro morale affiancandosi al tono ironico e non scindendosi né dall'istanza comica che domina soprattutto alcune zone del libro né tantomeno da quella drammatica più intensa in altre. Nel '14, invece, Leopardi più che al paragone in sé appare interessato al fatto che sia coinvolta la voce delle cicale come termine positivo. Nella tradizione letteraria latina e italiana, infatti, il canto della cicala è accostato prevalentemente a un suono fastidioso in quanto continuo e stridulo. Il frammento di Timone testimonierebbe, invece, una divergenza della tradizione letteraria greca rispetto al *topos* impostosi successivamente. La registrazione di una tale dissonanza permette al giovane Giacomo di fare un ulteriore sfoggio di erudizione, occasione che certo non si lascia sfuggire. E infatti, al termine della traduzione del secondo verso, quello appena analizzato («dolce oratore, alle cicale simile») viene apposta una nota. Se scomposta e letta con attenzione, essa apre un varco in direzione di future rielaborazioni. Per esplorarlo, però, sarà necessario, ancora una volta, risalire alle fonti. Il movimento che Leopardi ci induce a compiere è, come spesso accade, doppio e opposto: il primo - che potremmo definire archeologico - all'indietro, il secondo, invece, di proiezione in avanti, verso lo *Zibaldone* e le *Operette*. Nella nota in questione, infatti, Leopardi mette uno vicino all'altro frammenti apparentemente irrelati di un discorso da farsi: tenteremo ora di ricomporli come fossero singoli cocci di un unico reperto. Nei possibili nessi che legano questi frammenti si celano, infatti, non solo le tracce di una progettata trattazione, qui solo abbozzata e poi mai portata a compimento, ma anche i primi bagliori di un percorso che diventerà luminoso solo dieci anni dopo ad un livello di rielaborazione dei modelli non più erudita ma letteraria.

2. UNA NOTA O UN APPUNTO? ANACREONTE, OMERO E PLATONE SULLA VOCE DELLE CICALI

Sarà utile riportare per intero la nota leopardiana prima di procedere alla sua scomposizione:

Qui si ragiona sul pregio in cui era la voce delle cicale. V. Algarotti, pensieri; Meurs. VII. 6. nota e testo; Sisti num. 354.; Anacarsi ec.; Cesarotti Padova III. 129; Fab. B. gr. I. 426. Lin. penult.-
τέττιξιV Laer.⁸⁰⁰

L'iniziale «qui si ragiona sul pregio in cui era la voce delle cicale» e il modo di segnalare i riferimenti bibliografici, non sempre precisi alla maniera leopardiana - anche se identificabili -, lascia pensare che si tratti di un appunto, un abbozzo di un discorso mai svolto ma di cui rimangono le fonti e gli spunti che sarebbero stati utili a costruirlo.⁸⁰¹ Conviene però analizzarli dal momento che, pur essendo rimasti luoghi muti in questo contesto, sono stati poi recuperati in ben altre forme e per ben altri discorsi.

Il primo riferimento è ad «Algarotti, *Pensieri*» senza ulteriore specificazione. Sembra, tuttavia, che Leopardi abbia in mente il seguente passo dei *Pensieri diversi sopra materie filosofiche e filologiche* di Algarotti:

Donde mai viene che i Greci, nazione fornita di organi così delicati, amavano talmente il canto delle cicale? Anacreonte le chiama *dolci profeti della state*; Omero qualifica la voce loro *di voce fiorita, di voce gigliata*, secondo che traduce il Salvini; e Teocrito per lodare il canto di un pastore lo mette sopra quello di una cicala, come noi lo metteremmo sopra quello di un rossignolo, o di un Egiziello. Virgilio

⁸⁰⁰ G. LEOPARDI, *Opere inedite*, vol. I, p. 233, n.1.

⁸⁰¹ Del resto *l'Esichio Milesio*, è bene ricordarlo, non fu pubblicato; è pertanto possibile che Leopardi avesse lasciato dei *tibicines* su cui tornare per concludere il lavoro prima di un'eventuale pubblicazione. Questo e molti altri elementi potrebbero emergere solo da un nuovo studio dell'opera che non potrebbe prescindere dal preventivo allestimento di una nuova e aggiornata edizione critica del testo leopardiano per troppo tempo dimenticato; eppure la traduzione dell'*Esichio Milesio* costituisce una tappa fondamentale, se non addirittura la prima veramente significativa, del progressivo avvicinamento del giovanissimo Giacomo alla filosofia antica, per la quale Leopardi continuò a nutrire un'interesse sempre crescente.

chiama le cicale rauche; e con orecchio men fino dei Greci diede loro un epiteto
assai più giusto.⁸⁰²

Subito dopo Algarotti, Leopardi rimanda a «Meurs. VII. 6. nota e testo». Il VII volume dell'*Opera omnia* di Meurs è lo stesso da cui trae il testo di Esichio che sta traducendo. Il riferimento è all'*incipit* della *Historiarum Mirabilium Collectanea* di Antigono di Caristo (Ἀντιγόνου ἱστοριῶν παράδοξων συναγωγῆ),⁸⁰³ trascritta, nell'edizione meursiana curata da Lami, con la versione latina a fronte di Gulielmo Xylandeo.⁸⁰⁴ Il passo a cui Leopardi rimanda, che si trova appunto nella col. 6 del vol. VII del Meurs, corrisponde all'inizio dell'opera di Antigono.⁸⁰⁵

Continuando a leggere l'abbozzo di nota leopardiana si trova il rimando a «Sisti num. 354.». La grammatica greca di Sisti è uno dei manuali utilizzati da Leopardi per apprendere, da autodidatta, i primi rudimenti di greco.⁸⁰⁶ Come

⁸⁰² Cerco la citazione nell'edizione posseduta nella Biblioteca Leopardi, F. ALGAROTTI, *Opere*, Cremona, 1778, vol. 10, in-8. I *Pensieri diversi* si trovano nel tomo VIII e il passo a cui Leopardi fa riferimento è alle pp. 18-19. Si noti, ma solo per inciso, che nello stesso tomo, a p. 269, si parla del «rivolgimento dell'anno magno di Platone» al quale Leopardi allude nel *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* allorchè il Morto spiega allo scienziato olandese incredulo all'udire le sue mummie cantare che «si è compiuto per la prima volta quell'anno grande e matematico» ed è pertanto «la prima volta che i morti parlano» (OM, p. 242). A questo passo Leopardi appone una annotazione marginale in cui appunta i seguenti riferimenti bibliografici: «Pitisc. Lexic. Antiq. Rom. Art. Annus magnus. Cic. de nat. Deor. 1. 2. c. 20» (OM, p. 439). I commentatori richiamano come parallelo per lo più Plat. *Timeo* 39d; questo dialogo, però, non compare mai negli *Elenchi di letture* leopardiani. Tuttavia, trattandosi di una dottrina molto nota nell'antichità, su cui richiamano l'attenzione molte fonti, non occorre isolarne una specifica; Leopardi, peraltro, ne era a conoscenza almeno dalla stesura della *Storia dell'Astronomia* e del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*. In entrambe le opere menziona infatti autori antichi, quali Teone Smirneo, che scrissero intorno al «grande anno».

⁸⁰³ Ho riportato il titolo del Meurs ma ripristinando la corretta accettazione. Antigono di Caristo fu autore di una *Raccolta di storie meravigliose* in 5 libri, compilazione delle *Meraviglie di Callimaco* e della *Storia degli animali* di Aristotele. Si vedano Antigone de Caryste, *Fragments, texte établi et trad.* par T. Dorandi, CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1999, e T. DORANDI, *Accessioni a Antigono di Caristo*, «Studi Classici e Orientali», 51, 2005, p. 119-124.

⁸⁰⁴ Riporto il nome del filologo e bibliotecario di Heidelberg, Guglielmo Xylander (Wilhelm Holtzmann 1532-1576), nella grafia in cui lo leggeva Leopardi nel volume VII dell'*Opera omnia* di Meurs.

⁸⁰⁵ Nel luogo a cui Leopardi rimanda si fa riferimento alle cicale e in nota sono riportati una serie di *loci* di autori classici tra cui Plinio, Pausania, Strabone che confermano quanto affermato da Antigono (qui Antigono cita Timeo di Tauromenio e quello che questo autore dice a proposito delle cicale e di Reggio). Meurs, *Opera omnia*, vol. VII, col. 6.

⁸⁰⁶ Così il titolo completo sul frontespizio: *Indirizzo per sapere in meno di un mese la grammatica greca distribuito in quattro lezioni con un indice in fine molto copioso del sacerdote Gennaro Sisti*

aveva già notato Timpanaro, la biblioteca di Monaldo non offriva né grammatiche né lessici aggiornati per la lingua greca.⁸⁰⁷ Il Sisti è tra tutti lo strumento meno utile, ma è verosimile che Giacomo nel '14, essendosi avviato da poco allo studio del greco, avesse ancora grande familiarità con questo testo. Potrebbe essersi ricordato di avervi letto del perché i Greci apprezzassero tanto il canto delle cicale e, seguendo un uso consolidato, potrebbe aver controllato l'indice. Qui, alla voce 'Cicala', avrebbe trovato il rimando al paragrafo - poi citato in nota all'Esichio - così riassunto: «Cicala suo canto da' Greci magnificato, e perché; e perchè mai da quella provengono i nostri vocaboli di cicalare, cicaluccio, ec., 354».⁸⁰⁸ Sisti trae lo spunto per questa trattazione dall'ode XLIII di Anacreonte.⁸⁰⁹ La grammatica era infatti corredata di una antologia di testi scelti come *exempla* tra i quali figuravano anche alcune anacreontee (insieme alla XLIII Sisti riporta anche le odi I, XIX, II, XL, IX, XLVI).⁸¹⁰ Per tutti i testi, prima è riportato l'originale greco, con traduzione latina e italiana, poi un commento tanto grammaticale quanto tematico.⁸¹¹

scrittore di lingua ebraica nella biblioteca vaticana, Napoli, Simone, 1752 (d'ora in poi G. SISTI, *Grammatica greca*, seguito dal numero di pagina).

⁸⁰⁷ S. TIMPANARO, *La filologia*, p. 13, n. 27.

⁸⁰⁸ G. SISTI, *Grammatica greca*, p. 275. In *Zib.* 2592 Leopardi scrive: «Intorno all'etimologia di *favellare*. L'altre due voci sono FAVELLARE e CICALARE: l'una si è dir favole; e CICALARE si è il cigolare degli uccelli» (corsivi e maiuscole d'autore), il passo è datato 2 agosto 1822.

⁸⁰⁹ Testo greco e traduzione dell'ode XLIII sono riportati da G. SISTI, *Grammatica greca*, pp. 124-5; per il commento si vedano invece le pp. 178-193. L'ode corrisponde ad Anacreont. 34 W² (*Carmina Anacreontea*, ed. M. L. West, Teubner 1993² (1984), p. 26; l'edizione di West presenta un apparato separato in due sezioni distinte: nella prima sezione dell'apparato, quella dei *loci similes*, per il v. 12 l'editore richiama il confronto con Plat. *Phaedr.* 259c; 262d).

⁸¹⁰ L'inclusione di una antologia di odi dello pseudo-Anacreonte all'interno della grammatica greca di Sisti dimostra che questo autore, oltre che essere incluso nel canone arcadico per il quale costituisce un vero e proprio paradigma, era entrato nel canone scolastico. Sarà anche questa una delle molteplici ragioni della fortuna che conobbe lungo tutto il Settecento e nella prima metà dell'Ottocento.

⁸¹¹ Tutte le odi di Anacreonte trascritte da Sisti nella sua grammatica sono corredate dalla traduzione latina di Giosuè Barnes e dalla versione in versi toscani «del dottissimo in Italiano il Signor Ab. Regnier Desmarais Segretario dell'Accademia Franzese». Il testo greco, invece, Sisti dichiara di averlo tratto dall'edizione di Anacreonte pubblicata nel 1742 a Firenze da Giovanni Lami, le scelte delle traduzioni sono motivate in G. SISTI, *Grammatica greca*, p. 120. Sulla versione latina di Barnes, e più in generale sulle traduzioni latine di Anacreonte che seguirono quella dello Stephanus, si veda almeno S. TILG, *Neo-Latin Anacreontic Poetry. Its Shape(s) and Its Significance*, in *Imitate Anacreon! Mimesis, poiesis and the Poetic Inspiration in the Carmina Anacreontea*, ed. by M. Baumbach and N. Dünmler, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014, pp. 163-197.

L'antologia di anacreontee proposta da Sisti conduce in prossimità di uno dei punti nevralgici della poetica leopardiana ovvero il rapporto con Anacreonte o meglio con quello che noi ormai sappiamo essere lo pseudo-Anacreonte.⁸¹² Sarà pertanto utile aggiungere un tassello che nella nota di cui ci stiamo occupando non compare, ma che si rivela necessario per completare il quadro. Il 1814 è un anno in cui la frequentazione dei testi anacreontei è particolarmente assidua. Probabilmente proprio nello stesso periodo in cui traduce l'Esichio, Leopardi è impegnato anche nella traduzione di alcune odi di Anacreonte, quelle che confluiranno negli *Scherzi epigrammatici*, il primo esperimento di traduzione poetica dalla lingua greca.⁸¹³ Al contrario di quanto

⁸¹² Nel primo Ottocento non risultava ancora chiara la distinzione tra il vero e lo pseudo-Anacreonte. Il poeta greco nato a Teo probabilmente intorno al 572 a.C., e molto amato già presso gli antichi ebbe una lunghissima schiera di emuli e falsari «Per secoli, i Greci lo continuarono con fedeltà di falsari, e ne nacque un *corpus* che ingannò molti per lungo tempo» (E. MANDRUZZATO, *Introduzione ad Anacreonte, in Lirici greci dell'età arcaica*, introduzione, traduzione e note di E. Mandruzzato, Milano, Rizzoli, 1998³, pp. 233-235, p. 234). Il *corpus* che si costituì nell'antichità, giunto attraverso l'*Antologia Palatina* e un'altra antologia più tarda di età bizantina, fu raccolto ed edito per la prima volta nel XVI sec. da Henri Estienne. Una prima edizione comprensiva di 53 odi accompagnate da una parziale traduzione in latino risale al 1554, ma solo nel 1556 fu pubblicata in Francia una versione completa per cui vedi G. LAMBIN, *Anacréon. Fragments et imitations*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002, p. 31. Ed è proprio da questa edizione che dipendono i numerosi traduttori e imitatori annoverabili in epoca moderna. Il secolo in cui le anacreontee conobbero la loro maggiore fortuna fu, però, proprio il Settecento, come si deduce da L. A. MICHELANGELI, *Anacreonte e la sua fortuna nei secoli. Con una rassegna critica su gl'imitatori e i traduttori italiani delle «Anacreontee»*, Bologna, Zanichelli, 1922 e dai più recenti P. A. ROSENMEYER, *The Poetics of Imitations. Anacreon and the Anacreontic Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; J. O'BRIEN, *Anacreon Redivivus. A study of Anacreontic translation in Mid-Sixteenth-Century France*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995; A. MÜLLER, *Die Carmina Anacreontea und Anacreon. Ein literarisches Generationenverhältnis*, Classica monacensia 38, Tübingen, Narr Verlag, 2010; G. PEGORARO, *Le Anacreontee: gli imitatori di Anacreonte di Teo*. Traduzione e commento critico. Concordanze. Ediz. Italiana e greca, Padovan, Padova, 2010; e il già citato volume *Imitate Anacreon! Mimesis, poiesis and the Poetic Inspiration in the Carmina Anacreontea*. Per un'analisi più ampia e specifica sull'Anacreonte di Leopardi e dei traduttori settecenteschi più noti si veda invece F. FAVARO, *Anacreonte Leopardi e gli altri*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2016.

⁸¹³ Ora pubblicati in G. LEOPARDI, *Poeti greci e latini*, pp. 5-23; per uno studio di queste traduzioni vedi anche N. PRIMO, *Traduzione e desiderio di poesia negli "Scherzi epigrammatici"*, in *Leopardi e la traduzione: teoria e prassi*. Atti del XIII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 26-28 settembre 2012), a cura di Chiara Petrucci, prefazione di Fabio Corvatta, Firenze, Olschki, 2016, pp. 265-80, e le pagine accurate e puntuali di V. CAMAROTTO, *Leopardi traduttore. La poesia (1815-1817)*, Macerata, Quodlibet, 2016, pp. 73-87 e di M. LA ROSA, *Innanzi al comporre. Lettura delle traduzioni giovanili di Giacomo Leopardi*, Milano, Ledizioni, 2017, pp. 83-116. Per una rassegna bibliografica sull'argomento, si veda invece M. NATALE, *Dagli Scherzi a*

lascerebbe intuire il titolo, questa raccolta si compone di dieci testi di autori diversi e solo uno di questi è un epigramma. L'autore più rappresentato è, appunto, Anacreonte di cui Leopardi traduce quattro odi. Sebbene l'ode XLIII non sia compresa nella raccolta si può presupporre che Leopardi la conoscesse per un'altra importante via di mediazione oltre che attraverso la grammatica greca di Sisti: l'edizione delle odi di Saffo e Anacreonte curata da De Rogati.⁸¹⁴ È ormai accertato da recenti studi che Leopardi abbia fatto largo uso di questa edizione nella fase di preparazione delle traduzioni degli *Scherzi*.⁸¹⁵ Come Sisti, anche De Rogati nota la singolarità dei Greci nell'apprezzare il canto delle cicale, che «stridule, monotone, dissonanti non paiono nate per la musica».⁸¹⁶ La convinzione di De Rogati è tale che traduce l'espressione del v. 14 λιγυρὴν οἴμην con «voce stridente», là dove invece la traduzione italiana riportata da Sisti aveva preferito il meno connotato «voce chiara».

Imitazione. *Leopardi traduttore dei poeti: bibliografia 1955-2005*, «Lettere italiane» 58/2, 2006, pp. 304-35.

⁸¹⁴ F. S. DE ROGATI, *Le Odi di Anacreonte e di Saffo recate in versi italiani*, voll. 2, Colle, Angiolo Martini, 1782-1783. Questa l'edizione presente in casa Leopardi (d'ora in poi, F. S. DE ROGATI, *Odi*, seguito dal vol. e numero di pagina).

⁸¹⁵ Che Leopardi avesse utilizzato proficuamente De Rogati per la sua traduzione degli *Scherzi epigrammatici* lo sosteneva già E. BIGI, *Il Leopardi traduttore dei classici (1814-1817)*, p. 197 (e n.1). G. LONARDI, *L'oro di Omero. L'«Iliade», Saffo: antichissimi di Leopardi*, Venezia, Marsilio, 2005, p. 114 presuppone la conoscenza della traduzione di De Rogati per la traduzione di Saffo compresa nell'opuscolo del 1814 e, in un contributo più recente, sottolinea che anche per la traduzione di Anacreonte Leopardi teneva sott'occhio quella edizione, si veda G. LONARDI. *Per l'Anacreonte leopardiano: il dono "Alla sua donna"*, in *Leopardi e la traduzione: teoria e prassi*, pp. 165-180, ora in ID. *Il mappamondo di Giacomo. Leopardi, l'antico, un filosofo indiano, il sublime del qualunque*, Venezia, Marsilio, 2019, pp. 87-104 (quest'ultima versione è quella da cui cito). Una disamina dei debiti contratti da Leopardi nei confronti di questo traduttore settecentesco è proposta da V. CAMAROTTO, *Leopardi traduttore. La poesia (1815-1817)*, pp. 74-78. Si veda anche quanto sostenuto in proposito da M. CENTENARI, *Introduzione* in G. LEOPARDI, *Inno a Nettuno e Odae adespotaie (1816-1817)*, a cura di M. Centenari, Venezia, Marsilio, 2016, pp. 69-70, 203-204, 206, 209. La Rosa dimostra che nel periodo della traduzione degli *Scherzi* De Rogati è senza dubbio per Leopardi l'edizione di riferimento non solo per la traduzione ma anche per il commento, si veda M. LA ROSA, *Innanzi al comporre*, p. 86.

⁸¹⁶ F. S. DE ROGATI, *Odi*, vol. II, p. 10. Questa opinione è in accordo con l'uso letterario della cicala nel Settecento, chiamata in causa sempre come simbolo di un canto monotono e noioso se non addirittura fastidioso perché stridulo. Per quest'uso si veda almeno A. VERRI, *Le avventure di Saffo*, Libro I, Cap. VII, *Il ricamo interrotto*: «Ma Saffo, che prima di quel giorno fatale gustava la soavità del di lei canto e lo emulava colla cetra, nella quale era più d'ogni altra esperta, or sentiva quella voce come un molesto stridore di garrula cicala, che annoia l'agricoltore, ripetendo un suono istesso ne' lunghi giorni estivi sull'alta cima del platano frondoso».

Leopardi, che solo qualche anno prima, in una delle sue primissime composizioni poetiche, *Amicizia* (1810), aveva definito la cicala «stridula», e «rauco» il suono della sua voce,⁸¹⁷ dev'essere rimasto stupito del fatto che Anacreonte dedicasse addirittura un elogio alla cicala, stimata beata (μακαριζομέν σε v. 1) perché non afflitta da mali, non soggetta a vecchiaia, priva di sangue (ἀναμύσασκε v. 17)⁸¹⁸ e di patimenti (απαθής v. 17), simile agli dei (σχεδὸν εἶ θεοῖς ὅμοιος v. 18).⁸¹⁹ Tuttavia, ancor più stupefacente doveva risultare agli occhi di Leopardi che anche Omero definisse λειριόεσσαν la voce, ὄπα, delle cicale in *Il. III*, 152, con la medesima tessera che Timone riutilizza nel frammento dei *Silli* da cui siamo partiti (ὄπα

⁸¹⁷ Cfr. *Amicizia* (1810), vv. 15-19 «la stridula cicala il rauco suono / Udir facea dal verde tronco annoso, / E i pinti augelli ognor di ramo in ramo / Canticchiando sen gian; flebile e mesto / Piangea nel bosco il musico usignuolo», G. LEOPARDI, *Entro dipinta gabbia*, pp. 23-24. L'opposizione tra la voce stridula della cicala e la musicalità dell'usignolo ha una lunga tradizione letteraria tanto che Sisti, al principio della sua nota di commento all'ode XLIII di Anacreonte dichiara: «Voi ora siete curiosi a sapere ove mai consista cotesta eccellenza di canto di Cicala, superiore a qualunque armonia e sia anche quella degli usignoli», G. SISTI, *Grammatica greca*, pp. 182-183. Per quanto riguarda Leopardi vedi almeno *Canti*, XXXIX, vv. 11-12, in cui il canto dell'usignolo contribuisce a creare l'atmosfera quieta e lieta della prima parte della cantica.

Ma vedi già *Descrizione del Sole per i suoi effetti* (1809) «Placido il zeffiro scuote le frondi, limpido scorre il ruscelletto per le fiorite campagne, e gli alberi risuonano di stridule cicale» in cui lo stridore delle cicale sembra annunciare l'immediato e repentino mutamento: «Tramonta il sole, ed ecco spandersi le oscure tenebre. Tutto il bello sparisce, e mesto silenzio, e tetro orrore regna per tutto», G. LEOPARDI, *Entro dipinta gabbia*, pp. 29-31.

Lo stridore delle cicale ricomparirà ne *La vita solitaria*. Si veda poi uno dei componimenti di Fiacchi CCXLV (3) selezionati da Leopardi per la *Crestomazia* della poesia, dove l'immagine della voce stridula della cicala viene notevolmente amplificata. La tradizione della voce rauca e fastidiosa della cicala ha origini almeno con Virgilio, *Eclog. II*, vv. 12-13 «At mecum raucis, tua dum vestigia lustrò / sole sub ardenti, strepitans arbusta cicadis».

Tuttavia mentre il canto dell'usignolo in tutta la tradizione, anche nel Petrarca *RVF*, 311 commentato da Leopardi, per quanto musicale, è una forma di pianto ed è sempre accompagnato al dolore, il canto della cicala si presta ad essere lieto perché senza patimento.

⁸¹⁸ Il termine, che è peraltro un *hapax* della lingua greca, è un composto che, se tradotto in maniera letterale, equivarrebbe a "dotato di carne senza sangue". Il Lami, la cui edizione stampata a Firenze nel 1742 viene utilizzata dal Sisti, percependo l'inusualità del termine pensa si tratti di un errore e corregge, scomponendolo, il vocativo in due diversi lemmi ἀναίμε e ἀσάσκε come aveva già fatto lo Scaligero. F. S. DE ROGATI, *Odi*, vol. II, p. 17, n. 7 che preferisce invece la lezione ἀναμύσασκε, mostra come questo attributo assimili ulteriormente le cicale alla raffigurazione degli dei, che «secondo la teologia pagana non avevano né sangue, né carne». Anche in un epigramma dell'*Antologia Palatina* (9.264.6) la cicala è definita ἄσαρκος, "priva di sangue".

⁸¹⁹ Per queste citazioni dal greco ho seguito grafia e accentazione proposta da Sisti.

λειριόεσσαυ ίείσι v. 3).⁸²⁰ Già Algarotti, nel passo dei *Pensieri* sopra citato, aveva sottolineato che Omero aveva connotato positivamente la voce delle cicale. Tuttavia è solo nel commento di De Rogati all'ode di Anacreonte che Leopardi trova il riferimento preciso al passo omerico e la citazione sia del testo greco che della sua traduzione latina.⁸²¹ Probabilmente, sempre in vista della compilazione della nota critica al frammento dei *Silli* di Timone, Leopardi si incuriosisce e va a cercare il passo direttamente alla fonte, come era solito fare. Di tutte le edizioni dell'*Illiade* disponibili in casa sceglie – o almeno a questa sola rimanda – quella di Cesarotti stampata a Padova. Dal riferimento riportato nella nota leopardiana non possono esserci dubbi sul fatto che si tratti di quella edita presso Penada, che non ha il testo greco a fronte ma solo la traduzione corredata da lunghe note di commento.⁸²² Più che ad un'analisi linguistica, dunque, Leopardi sembra interessato a contestualizzare il passo e soprattutto a consultare il commento di Cesarotti alla stregua di una enciclopedia dell'antichità. Qui, effettivamente, trova riportate le opinioni di vari studiosi, traduttori e letterati che si interrogano sul perché Omero paragoni i vecchi troiani eloquenti alle cicale e alla loro voce. Tra queste avrebbe potuto leggere quella di Udeno Nisiely⁸²³ in cui sono riportati come *loci similes* del passo omerico il primo *Idillio* di Teocrito, a cui alludeva anche l'Algarotti, il frammento dei *Silli* di Timone (letto da Diog. Laert. III, 7) e

⁸²⁰ Su questo verso di Omero si veda W. B. STANFORD, *The Lily Voice of the Cicadas (Iliad 3.152)*, «Phoenix», 23, 1969, pp. 3-8.

⁸²¹ F. S. DE ROGATI, *Odi*, vol. II, p. 12.

⁸²² Il riferimento apposto in nota da Leopardi rimanda a *Il. III 152* solo se si consulta l'edizione Penada, l'altra edizione padovana, la Brandolense non permette un riscontro sugli stessi versi dell'*Illiade* seguendo le indicazioni leopardiane: nell'edizione Brandolense in cui si trova anche il testo greco, la lunga nota sulle cicale si trova alle pp. 83 ssg. del tomo terzo. Peraltro l'edizione Penada (M. CESAROTTI, *L'Illiade di Omero recata poeticamente in verso sciolto dall'ab. Melchior Cesarotti insieme col Volgarizzamento letterale del Testo in prosa*, (10 voll.), presso la stamperia Penada, Padova, 1786-1794) è l'unica edizione padovana presente in biblioteca Leopardi a stare a quanto testimonia il Catalogo. Sull'utilizzo dell'edizione Penada da parte di Leopardi in relazione alla lettura del *Ragionamento preliminare* di Cesarotti alla sua traduzione dell'*Illiade* contenuto in quell'edizione si veda M. LA ROSA, *Innanzi al comporre*, pp. 161-162 (in particolare n. 2 di p. 162) e 164, n. 15.

⁸²³ Su Udeno Nisiely, pseudonimo (formato da una parola greca, una latina e una ebraica significa "di nessuno se non di Dio") del letterato Benedetto Fioretti (1579-1642) autore dei *Proginnasmi poetici* (5 voll., 1620-39), ampia raccolta di note critiche su autori antichi e moderni, e delle *Osservazioni di creanze* e degli *Esercizi morali* (1633), si veda la voce curata per il DBI da G. Formichetti, vol. 48, 1997.

un'ode di Anacreonte;⁸²⁴ ma tra gli altri Nisiely cita anche il *Fedro* di Platone. Leopardi trova dunque confermato nelle pagine di commento di Cesarotti quanto poteva leggere nella grammatica greca di Sisti. Costui, infatti, nella nota all'ode di Anacreonte richiamata da Leopardi, faceva esplicito riferimento al mito delle cicale narrato da Platone nel *Fedro*:

Voi ora siete curiosi a sapere ove mai consista cotesta eccellenza di canto della Cicala, superiore a qualunque armonia e sia anche quella degli usignuoli. A dirvela sinceramente né anche io ce la conosco, quantunque Socrate presso Platone nel *Fedro* favoleggi, che le Muse per sommamente favorire a taluni Uomini amatissimi del canto fino a scordarsi affatto di più bere o mangiare, gli avessero graziosamente in tante Cicale convertiti.⁸²⁵

Il luogo del *Fedro* a cui Sisti allude è il noto mito in cui Socrate “favoleggia” sull'origine delle cicale (*Phaedr.* 258e-259d). Leopardi ha ricostruito a questo punto le coordinate di un *topos* di cui il mito platonico delle cicale è forse l'elemento cardine.⁸²⁶

⁸²⁴ Nisiely non specifica quale ma Leopardi sa perfettamente essere l'ode XLIII dalla quale è partito per arrivare a Omero.

⁸²⁵ G. SISTI, *Grammatica greca*, pp. 182-183.

⁸²⁶ Non mi soffermo estesamente sugli altri luoghi a cui Leopardi rimanda in nota perché meno significativi. «Fab. B. gr. I. 426. Lin. penult» rimanda al Lib. II, c. X della *Bibliotheca graeca* del Fabricius, più specificamente alla trattazione, contenuta in una sezione intitolata *Collectio epistolarum*, sulle *Epistolae* di Teofilatto Simocatta (storico bizantino, VII sec. d. C.). Alla precisa indicazione leopardiana, che rimanda specificamente alla penultima riga della pagina, corrisponde l'*incipit* della traduzione latina dell'opera di Teofilatto: «cicada musica, simulac ver apparuit, cantandi facit initium»; l'ultimo appunto «τέτιξιν Laer.» si riferirà probabilmente alla nota di commento di Menagio all'espressione usata da Timone τέτιξιν ἰσογράφος nel frammento dei *Silli* citato in Diog. Laerz. III, 7 (si noti che Leopardi appone la nota dopo la stessa pericope testuale nella sua traduzione occhieggiando evidentemente al commento di Menagio, di cui il suo doveva essere un emulo ma più ricco e più completo per rispondere a quella stessa esigenza di nascondimento già più volte evocata). Nella nota di Menagio si trova il rimando all'idillio I di Teocrito, all'ode di Anacreonte εἰς τέτιγα (l'ode XLIII sulla cicala); Menagio aggiunge inoltre «Aliis cicadae cantus minus placet. Ceterum de Platonis ἐὺλωττία, legendus Aelianus Var. Histor. Lib. X. Cap. XI & XII 45 ubi examen apum in ore infantis sedidde refert», *In Diogenem Laertium Aegidi Menagii observationes & emendationes*, Amstelædami, apud Henricum Westenum, 1692, p. 141.

3. UN PRIMO INDIZIO DI LETTURA: LA CITAZIONE DAL *FEDRO* NEL *SAGGIO SOPRA GLI ERRORI POPOLARI DEGLI ANTICHI*

È lecito a questo punto supporre che Leopardi, incuriositosi, sia andato a prelevare dagli scaffali il volume dei dialoghi di Platone per leggervi, se non tutto il *Fedro*, almeno il passo relativo al mito al quale i commenti che aveva consultato lo rimandavano. Di una tale possibile lettura, però, nessuna traccia rimane nel lavoro su *Esichio*. Una conferma giunge, invece, da alcuni appunti che accompagnano il manoscritto napoletano del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*.

Come si è già detto altrove, un foglio di appunti conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli con segnatura C. L. XIV, 6 e solo di recente pubblicato, attesta che Leopardi ha controllato nell'*opera omnia* di Platone curata da Ficino la citazione dal *Fedro* trascritta al Capo VII del *Saggio*.⁸²⁷ Il fatto che la citazione leopardiana presenti dei tagli rispetto al passo originale ci induce a credere, però, che non si sia trattato di un mero controllo. È più ragionevole supporre che Leopardi abbia letto direttamente nel dialogo platonico la sezione poi ripresa nel *Saggio* e che non abbia dunque semplicemente verificato che il testo letto altrove corrispondesse all'originale. Ora che abbiamo esplorato l'*Esichio*, una nuova tessera, forse quella fondamentale, si aggiunge al quadro che in parte avevamo già tracciato. Si era detto, infatti, che in nessuno dei testi citati in C. L. XIV, 6 negli appunti limitrofi a quello sul *Fedro* è contenuta una qualche allusione al dialogo platonico. Forse, allora, incrociando i risultati della ricostruzione relativa all'appunto del *Saggio* con quella qui svolta sulla nota critica all'*Esichio Milesio*, dovremmo supporre che siano state proprio le cicale incontrate nei versi di Timone a mettere Leopardi sulla strada del *Fedro*. Anche se indirettamente, dunque, è stato Platone stesso a condurlo ai suoi dialoghi. Ripercorriamo sinteticamente le tappe che Leopardi potrebbe aver compiuto seguendo le indicazioni che lui stesso ci ha fornito. Nel tradurre il frammento dei *Silli* di Timone di Fliunte citato alla voce Platone dell'*Esichio Milesio*, Leopardi cerca conferma del fatto che la voce delle cicale potesse essere accostata dai Greci ad un suono dolce e soave. La trova nei vari luoghi che

⁸²⁷ M. ANDRIA - P. ZITO, 'Ogni pregiudizio è un errore', pp. 93-122. Sulle citazioni da Platone nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* si veda la sezione relativa nel secondo capitolo di questo lavoro.

elenca nella nota analizzata poco sopra. Tra questi, sia Sisti nel suo commento all'ode XLIII di Anacreonte, sia Cesarotti nella nota relativa alla similitudine di *Il. III*, 149-152 richiamano, come utile termine di confronto, il mito delle cicale raccontato nel *Fedro* platonico. È possibile che a questo punto Leopardi abbia preso il volume ficiniano; come abbiamo già dimostrato, infatti, nella fase di stesura degli scritti eruditi, l'edizione stampata a Lione nel 1590 era già divenuta un riferimento, anche perché, molto probabilmente, l'unica provvista di testo greco tra quelle che all'epoca potevano essere presenti nella Biblioteca di casa a Recanati. Dato il suo interesse per un elemento specifico, le cicale appunto, è plausibile che, seguendo una pratica più volte verificata, Leopardi abbia fatto una prima ricerca attraverso l'indice di cui il volume è corredato. Qui, alla voce «cicadarum origo»⁸²⁸ si trova un solo rimando, «350b», ed è relativo alla pagina del *Fedro* in cui è narrato il famoso mito. Dalla sezione superiore di quella stessa pagina Leopardi trae la citazione inserita nel capitolo VII del *Saggio*, come attesta il foglio di appunti C. L. XIV, 6 in cui si trova scritto «Platon. 350a». Possiamo essere certi dunque che tra il '14 e il '15 Leopardi abbia letto almeno la sezione del *Fedro* contenuta a p. 350 dell'edizione ficiniana di Platone presente in Biblioteca (Lugduni, 1590) e corrispondente a Plat. *Phaedr.* 258e – 261b. Nel caso in cui non sia passato attraverso l'indice dobbiamo supporre, invece, che abbia letto il dialogo almeno fino ad arrivare al punto che gli interessava; in tal caso Leopardi avrebbe letto ben prima del '23 (almeno) una buona parte del *Fedro*. Il mito delle cicale, infatti, si colloca intorno alla metà dell'opera.⁸²⁹ Se così fosse, Leopardi si sarebbe accorto che la sezione del dialogo alla quale i commenti letti lo avevano rimandato non era l'unica in cui ad emergere, fino a sovrapporsi al διαλέγεσθαι, è la cornice bucolica. Non conoscendo altri dialoghi platonici, Leopardi non avrebbe certo potuto notare che una delle particolarità del *Fedro* è proprio la sua ambientazione: è questo, infatti, l'unico dialogo a svolgersi fuori dalle mura di Atene. Leggendo dal principio, però,

⁸²⁸ L'unica che contenga un esplicito riferimento alle cicale.

⁸²⁹ La posizione mediana non lo rende, però, un semplice intermezzo, ne segnala al contrario un ruolo fondamentale all'interno del *Fedro* che gli interpreti non hanno mancato di sottolineare. Sul piano strutturale la favola raccontata da Socrate funge da cesura segnando una pausa e insieme un nuovo inizio: collocandosi al termine di una impegnativa sequenza di tre discorsi, ha una funzione sia interna al dialogo stesso in quanto richiama l'attenzione di Fedro, interlocutore di Socrate, sia esterna, sollecitando il lettore che percepisce l'intermezzo alla stregua di un punto e a capo.

si sarebbe accorto che i due interlocutori, Socrate e Fedro, interagiscono a più riprese con il luogo in cui si trovano magnificandone la bellezza e l'aura di sacralità che da esso promana.⁸³⁰ La dimensione sospesa è suggerita dalla descrizione di un'ora panica, un meriggio nel quale a predominare è la sensazione uditiva: la voce incessante delle cicale riempie il *locus amoenus*. È l'ora immota in cui il divino si manifesta, e in cui si rischia di essere rapiti dalle ninfe e da quanti abitano le ombre e i silenzi della canicola. È la stessa ora segreta in cui la natura si mostra nella sua sacralità antica e ormai irrimediabilmente perduta, descritta da Leopardi nel '22 nella canzone *Alla Primavera*, a testimonianza del perdurare della fascinazione subita.⁸³¹ Una fascinazione di cui il *Saggio* aveva raccolto la prima traccia. La raffigurazione *del meriggio* proposta al capitolo VII dell'opera scritta nel '15 lascia supporre che Leopardi, già a questa altezza cronologica, avesse contratto col *Fedro* un debito molto maggiore di quello che il singolo dato testuale può testimoniare, quel debito che per primo D'Intino ha individuato.⁸³² La citazione, anzi, del

⁸³⁰ Socrate e il suo interlocutore si incontrano fuori dalle mura di Atene (227a), seguono camminando le rive dell'Ilisso alla ricerca di un posto tranquillo in cui fermarsi (229a). Lo trovano sotto un platano altissimo dove c'è ombra e una lieve brezza (229b) in prossimità del punto in cui Borea rapì Orizia. È il primo rapimento in un luogo e in un dialogo in cui i rapimenti sono multipli. Socrate magnifica la bellezza del luogo (230b-c) soffermando lo sguardo sui diversi elementi che sembrerebbero renderlo sacro alle ninfe. La dimensione sacrale delineata fin dal principio è destinata ad amplificarsi con il proseguire del dialogo. Socrate è 'tutto preso da un'ispirazione divina' (238c) e sente che una presenza divina abita quel luogo (238d). Rapito e gettato in balia delle ninfe (241d) Socrate vorrebbe andar via ma Fedro lo trattiene, il mezzogiorno è vicino, l'ora immota (242a) in cui non si può far altro che dialogare. È il preludio alla *Palinodia*, il secondo discorso di Socrate che si avvia con la difesa di alcune forme di mania: quella poetica, quella divinatoria ma soprattutto quella erotica che non possono che essere considerate un bene. Quest'ultima in particolare si configura come il maggiore dei doni divini. La cornice bucolica riemerge al termine del discorso di Socrate col racconto del mito delle cicale. Il percorso fin qui delineato ha tutti i caratteri per mandare in *estasi* il giovane Giacomo prossimo autore del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*.

⁸³¹ Bisognerebbe considerare come appartenente a questa stessa linea anche il meriggio descritto nella *Vita solitaria* dove la cicala è ancora una volta stridula, «e non onda incresparsi, e non cicala / strider, né batter penna augello in ramo» vv. 29-30. Su *Alla primavera* si veda almeno P. POSSIEDI, *Favole antiche e favole moderne nella poesia e nel pensiero di Leopardi*, «Italice», vol. 73, N. 1, 1996, pp. 24-43 e L. BLASUCCI, «Vissero i fiori e l'erbe, / Vissero i boschi un dì» (*La canzone Alla Primavera o delle favole antiche di Leopardi*), «Per Leggere», n. 19, 2010, pp. 139-158.

⁸³² L'individuazione da parte di D'Intino del *Fedro* come di uno dei possibili ipotesti dell'*Elogio degli uccelli* risale a *L'Immagine della voce* in cui questa interpretazione viene articolata in tutte le sue implicazioni e dimostrata con numerosi riscontri testuali puntuali. L'analisi presentata in questo capitolo deve a quella ricostruzione di D'Intino molto di più di quanto si possa qui dichiarare. Sull'importanza del *Fedro* e del *Simposio* per la genesi di alcune strutture profonde

tutto scorporata dal contesto perde la sua originaria potenza per divenire solo un'ulteriore conferma del fatto che «soleasi un tempo dormire regolarmente nell'ora del meriggio dopo il pranzo».⁸³³ Reminiscenze platoniche andranno cercate piuttosto nel quadro bucolico con il quale si apre il capitolo del *Saggio*, un vero e proprio idillio in prosa racchiuso dalle tessere «Tutto brilla nella natura all'istante del meriggio» e «tutto è bello, tutto è delicato e toccante».⁸³⁴ Sebbene la letteratura antica sia ricca di simili descrizioni, come attesta lo stesso capitolo VII del *Saggio*, ciò non toglie che, tra tanti altri meriggi, Leopardi potesse aver ben presente anche quello del *Fedro* (considerato, d'altronde, l'archetipo delle molte altre descrizioni del paesaggio meridiano rinvenibili nei testi antichi). Se anche così non fosse, è all'interno dell'orizzonte qui delineato che Leopardi per molto tempo ancora continuerà a collocare Platone, il filosofo delle «chimeriche idee di fantasmi e di visioni»⁸³⁵ che si risvegliano al tempo *del meriggio*.

4. SU ALCUNE RIFLESSIONI DELLO *ZIBALDONE*: UNA PRIMA PARZIALE RIELABORAZIONE DEL MOTIVO DELLA VOCE DELLE CICALI

Delle cicale Leopardi si ricorderà, ancora a distanza di anni, nell'ambito di una riflessione dello *Zibaldone* che prelude all'*Elogio degli uccelli*.⁸³⁶ Il tono e il contesto della riflessione permettono di cogliere più di un legame con i commenti che Leopardi aveva letto in previsione della scrittura della nota dell'*Esichio Milesio* di cui ci siamo occupati, tanto che le pagine dello *Zibaldone* scritte tra il 6 e il 7 luglio 1820 possono considerarsi la prima stesura di quella trattazione «sul pregio in cui era la voce delle cicale» poi mai realizzata.

del pensiero e della poetica leopardiana, come già ricordato, lo stesso D'Intino è tornato recentissimamente ne *L'amore indicibile*.

⁸³³ *Prose*, p. 705.

⁸³⁴ *Ivi*, p. 701.

⁸³⁵ *Ivi*, p. 705.

⁸³⁶ Che l'*Elogio degli uccelli* rielabori materiali dello *Zibaldone* precedenti al '24 lo nota già G. PANIZZA, *Dopo Elenadro: le 'Operette morali' a Firenze*, in *Leopardi a Firenze. Atti del Convegno di studi (Firenze, 3-6 giugno 1998)*, a cura di L. Melosi, Firenze, Olschki, 2002, pp. 209-220, al quale rimando per la puntuale e accurata ricostruzione della genesi dell'operetta.

Ora però il dato erudito è inserito all'interno di una più complessa e articolata riflessione riconducibile ad uno dei nuclei di pensiero più importanti di tutto lo *Zibaldone*, quello che riguarda il relativismo estetico e il mutamento del gusto (registrato non solo su un piano diacronico ma anche sincronico, istituendo parallelismi e differenze tra popoli diversi e tra uomini e animali). Leopardi sta scorrendo del differente effetto che il canto produce sulle bestie e sull'uomo. A tal proposito asserisce che, a dispetto di quanto i poeti antichi dicevano «favolosamente» (*Zib.* 158), il canto (umano) non tocca gli animali, e individua la ragione di un tale fenomeno nel fatto che il canto «è cosa più umana del suono, e perciò di un effetto più relativo» (*Zib.* 158). L'analisi prosegue così:

Il canto umano fa effetto grande nell'uomo. Al contrario quello degli uccelli non molto. Grandissimo però dev'essere il diletto che cagiona negli uccelli, giacchè si vede che questi cantano per diletto, e che la loro voce non è diretta ad altro fine come quella degli altri animali. (eccetto le cicale e i grilli e altri tali che nel continuo uso della loro voce non par che possano avere altro fine che il diletto) Ed io sono persuaso che il canto degli uccelli li diletta non solo come canto, ma come contenente bellezza, cioè armonia, che noi non possiamo sentire non avendo la stessa idea della convenienza de' tuoni. (7. Luglio 1820.). (*Zib.* 158-159)⁸³⁷

Il pensiero, nel suo sviluppo, sembra raccogliere i dati di un'osservazione in presa diretta: Leopardi dice infatti «si vede», come a voler confermare qualcosa che non può dimostrare altrimenti ma che è frutto dell'osservazione e, pertanto, a tutti evidente. «Si vede», dunque, che gli uccelli cantano per diletto, in particolar modo le cicale e i grilli «che nel continuo uso della loro voce non par che possano avere altro fine che il diletto». A produrre un tale effetto sarebbe la bellezza che il canto degli uccelli contiene, una bellezza che è armonia. Su questo punto, però, Leopardi deve limitarsi a ipotizzare: la bellezza del canto degli uccelli, proprio in quanto armonia, non è da noi percepibile. Nelle pagine immediatamente precedenti Leopardi si era soffermato, infatti, sulla distinzione tra suono e armonia,⁸³⁸ sottolineando che mentre il primo «è la materia della musica» (*Zib.* 155), «l'armonia è bellezza» e come tale non è assoluta «dipendendo dalle idee che ciascuno si forma della convenienza di una cosa con un'altra, laonde, se l'astratto dell'armonia può

⁸³⁷ Simili riflessioni in *Zib.* 1721-22.

⁸³⁸ *Zib.* 155-156.

essere concepito dalle bestie, non perciò per loro sarà armonia e bellezza quello ch'è per noi» (*Zib.* 156). Tuttavia la natura ha fatto in modo che gli uomini possano provare diletto nell'ascoltare il canto degli uccelli pur non potendo percepirne l'armonia:

Osservate ancora un finissimo magistero della natura. Gli uccelli ha voluto che fossero per natura loro i cantori della terra, e come ha posto i fiori per diletto dell'odorato, così gli uccelli per diletto dell'udito. Ora perché la loro voce fosse bene intesa, che cosa ha fatto? Gli ha resi volatili, acciocchè il loro canto venendo dall'alto, si spargesse molto in largo. (*Zib.* 159)

Sarebbe stata la natura stessa a predisporre che noi potessimo fruire del diletto procurato dal canto degli uccelli nel miglior modo possibile, donando loro la facoltà di volare. Pertanto la «combinazione del volo e del canto non è certamente accidentale» (*Zib.* 159), ma il prodotto di «un finissimo magistero della natura», come conferma il fatto che «la voce degli uccelli reca a noi più diletto che quella degli altri animali» (*Zib.* 159). In una tale considerazione sembra di sentire l'eco di quanto Socrate dice a Fedro nella pagina del dialogo platonico su cui Leopardi si era soffermato al tempo della stesura del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*:

E mi sembra pure che, come conviene nel pieno dell'afa, le cicale sopra il nostro capo, cantando e conversando fra loro, non mancano di osservarci. Se poi vedessero noi due far come quelli del volgo sotto il mezzogiorno, non ragionare ma starsene a bocca chiusa e sonnacchianti, ammaliati da loro con le menti in ozio, avrebbero ragione di deriderci e di scambiarci per un paio di schiavi, venuti, come pecore, presso la loro dimora ad appisolarsi il meriggio vicino alla fonte. ma se ci vedono a conversare e continuare la nostra rotta, insensibili al loro incanto di sirene, forse ammirate ci procurerebbero il dono che gli dèi hanno loro concesso di distribuire agli uomini.⁸³⁹

Socrate parla del canto delle cicale come di un dono (γέρας) che le cicale hanno ricevuto dagli dèi (παρὰ θεῶν ἔχουσιν) perché lo donassero, a loro volta, agli uomini (ἀνθρώποις διδόναι). Leopardi sostituisce agli dei la natura e amplifica riferendosi non alle sole cicale ma agli uccelli in generale. Mentre però Socrate e Fedro devono stare attenti a rimanere insensibili all'incanto che

⁸³⁹ Plat. *Phaedr.* 258c-259b. Qui e altrove, dove non indicato diversamente, riporto la traduzione di P. Pucci in Platone, *Fedro*, Laterza, Roma-Bari, 1998 (il passo qui citato è a p. 75).

fluisce dalla voce delle cicale come da quella delle sirene,⁸⁴⁰ noi moderni, che non viviamo più la stessa condizione degli antichi, siamo irrimediabilmente privati della percezione dell'armonia e dell'incanto che da questa deriverebbe.⁸⁴¹ Infatti il canto degli uccelli è in grado di recare ancor più diletto che a noi «agli altri animali che sono in uno stato naturale, e forse perciò più capaci di trovarci tutta o in parte quell'armonia che ci trovano gli stessi uccelli, e che noi non ci troviamo» (*Zib.* 159). La causa di ciò risiede nel nostro progressivo e inesorabile allontanamento dalla natura. Un tale allontanamento ha prodotto in noi la perdita di «certe idee primitive intorno alla convenienza, non assolute e necessarie» (*Zib.* 159), che probabilmente la natura stessa ci aveva donato perché fruissimo al meglio dei doni che aveva predisposto per noi. Pertanto non è un caso - prosegue Leopardi - che «i selvaggi trovino il canto degli uccelli molto più dolce» (*Zib.* 159); lo stesso si potrebbe dire «degli antichi, i quali è noto che sentivano maggior diletto di noi nel canto delle cicale ec.» (*Zib.* 159).

E che gli antichi, in particolare greci, sentissero maggior diletto di quello che percepiamo noi al canto delle cicale, Leopardi lo aveva scoperto – lo abbiamo visto – quando aveva tradotto i versi dei *Silli* di Timone di Fliunte contenuti nella voce 'Platone' dell'*Esichio Milesio*.

Questi versi riprendevano un *topos* della letteratura greca con il quale Leopardi probabilmente fece i conti per la prima volta proprio in quell'occasione, ma è solo ora, in queste pagine dello *Zibaldone*, che ne riprende elementi e stilemi. Uno di questi appare particolarmente significativo: alla riflessione svolta in *Zib.* 159 che abbiamo qui ripercorso Leopardi aggiunge che delle cicale «si può notare che cantano sopra gli alberi». Una tale aggiunta è solo apparentemente irrilevante. *In primis* perché conferma che Leopardi aveva in mente quei luoghi della letteratura greca ai quali aveva alluso nell'abbozzo di nota per la traduzione dell'*Esichio*. Tanto i versi di Timone di Fliunte quanto quelli di Omero, da cui Timone dipende,

⁸⁴⁰ Letteralmente l'espressione *παραπλέοντας σφας ὡσπερ Σειοῆνας* di Plat. *Phaedr.* 259 a vale "navigare oltre le cicale come fossero sirene" secondo la versione proposta da A. CAPRA, *Il mito delle cicale nel Fedro*, «Maia», 52, 2000, pp. 225-247 che proprio a questa espressione attribuisce un significato fondamentale all'interno della sua interpretazione del mito individuando nel loro canto il simbolo della filosofia stessa.

⁸⁴¹ Si consideri a tal proposito quanto Leopardi scrive in *Zib.* 158 in relazione al significato dell'antico *excantare* sostituito dal moderno *incantare*.

raffigurano le cicale che cantano posate su un albero δένδρῳ ἐφεζόμενοι.⁸⁴² E «sola in cima agli alberi» - nella traduzione di De Rogati⁸⁴³ – spiegava i suoi canti la cicala a cui lo pseudo-Anacreonte dedicava il suo elogio.⁸⁴⁴ Ma cosa ancor più importante per l'economia del passo dello *Zibaldone* è che la reminiscenza di una tessera poetica diviene la tessera musiva fondamentale per completare ed esplicitare l'assimilazione già precedentemente avviata tra le cicale e gli uccelli. Le une come gli altri si trovano «per l'ordinario in un luogo alto» che è condizione fondamentale, come dichiarerà Amelio nell'*Elogio*, perché il suono si propaghi:

fu notevole provvedimento della natura l'assegnare a un medesimo genere di animali il canto e il volo, in guisa che quelli che avevano a ricreare altri viventi colla voce, fossero per l'ordinario in un luogo alto; donde ella si spandesse all'intorno per maggiore spazio, e pervenisse a maggior numero di uditori. E in guisa che l'aria, la quale si è l'elemento destinato al suono, fosse popolata di creature vocali e musiche. Veramente molto conforto e diletto ci porge, e non meno, per mio parere agli altri animali che agli uomini, l'udire il canto degli uccelli.⁸⁴⁵

Così Leopardi rielaborerà il pensiero affidato allo *Zibaldone* ai primi di luglio del '20 nell'*Elogio degli uccelli*, l'operetta del '24. Ma su questa diremo con più agio a breve.

È bene tornare ora alle pagine dello *Zibaldone* che costituiscono il nucleo generativo dell'*Elogio*. Come si è mostrato non è nel ruolo della natura che va cercata un'evoluzione; semmai le pagine scritte nel luglio del '20 possono indicarci retrospettivamente su quale asse del pensiero leopardiano si sviluppi la riflessione sul canto degli uccelli. E abbiamo visto che un ruolo fondamentale è giocato da un coacervo di testi legati al *topos* delle cicale, testi che ruotano tutti intorno al mito raccontato da Platone nel *Fedro*. Ma il contesto

⁸⁴² Timone, Silli, fr. 30 Di Marco, v. 3 δένδρῳ ἐφεζόμενοι, utilizza una tessera già presente in Om. *Il. II*, 152 (δενδρέῳ ἐφεζόμενοι) e in Hes. *Op.* 582-584. Su quest'ultimo richiama l'attenzione Centenari in Leopardi, *Inno e Odae*, p. 221 ricordando però, sulla scorta delle dichiarazioni di Mazzocchini (in G. LEOPARDI, *Titanomachia di Esiodo*, a cura di P. Mazzocchini, Salerno, Roma, 2005, p. 11, n. 21-22), l'apparente inaccessibilità per Leopardi alle *Opere e i giorni* di Esiodo.

⁸⁴³ F. S. DE ROGATI, *Odi*, vol. II, p. 11.

⁸⁴⁴ Il greco ha δενδρέων ἐπ' ἄκρων, Anacr. 34 W. v. 2, di cui sembra ricordarsi Leopardi nell'*Elogio* quando scrive «in luogo alto», *OM*, p. 312.

⁸⁴⁵ *OM*, p. 312.

entro il quale si sviluppa la riflessione leopardiana su questi materiali è quello della prima severa critica alle idee platoniche.⁸⁴⁶

Tanto l'*exemplum* del canto degli uccelli quanto quello del canto delle cicale servono a mostrare che il nostro modo di percepire e, conseguentemente, le cognizioni che costruiamo sulla base delle nostre percezioni non sono assolute ma relative.

A conclusione del discorso, infatti, Leopardi suggerisce di inferire che:

Le nostre cognizioni intorno alla natura o dell'uomo o delle cose, e le nostre deduzioni, raziocini, e conclusioni, per la maggior parte non sono assolute ma relative, cioè sono vere in quanto alla maniera di essere delle cose esistenti, e da noi conosciute per tali, ma era in arbitrio della natura che fossero altrimenti. *Zib.* 159-160

Ciò dimostra che un sistema come quello di Platone basato sull'assolutezza delle idee non può che risultare fallimentare. Lo scardinamento del sistema delle idee platoniche, in questa prima fase, viene attuato aderendo ad una «risoluta e consapevole opzione *empiristico-sensistica*».⁸⁴⁷ All'assolutezza dell'idea del bello Leopardi intende opporre la mutabilità nella percezione della bellezza. La condizione di fruizione dell'armonia derivante dal canto degli uccelli non dipende soltanto da una diversa predisposizione fisica o fisiologica (fattori interni al nostro organismo), che permette per esempio agli altri animali di ricavare dallo stesso suono (il canto appunto) maggior diletto di noi; ma dipende anche dal mutare delle condizioni esterne (fattori esterni al nostro organismo). Quest'ultima 'mutazione' è spiegata appunto con l'esempio del canto delle cicale che riduce al particolare l'osservazione prima svolta su più larga scala, permettendo così di illuminare un aspetto specifico della questione rivelatosi particolarmente significativo per Leopardi: il fatto che gli antichi fossero in grado di percepire maggior diletto di noi dal canto delle cicale, definendo soave (ὄπτα λειριόεσσαν) un suono che noi chiamiamo "stridulo", dimostra infatti che la nostra capacità di percepire quel tipo di

⁸⁴⁶ Prima di questo momento si registrano nello *Zibaldone* due sole occorrenze di Platone ma poco significative, nella prima (*Zib.* 31) Platone funge, insieme ad altri filosofi, da elemento di contestualizzazione, la seconda (*Zib.* 88) occorrenza è un'aggiunta posteriore, e dato il riferimento preciso all'edizione dell'Ast non può risalire a prima del '23.

⁸⁴⁷ M. MONETA, *L'officina delle aporie*, p. 64.

armonia è progressivamente diminuita in modo direttamente proporzionale al nostro allontanamento da un originario (e questo sì ideale) stato di natura.

5. LA PRIMA CRITICA A PLATONE O DELLA RELATIVITÀ DEL BELLO

La differenza di giudizio tra noi e gli antichi in merito a un medesimo suono, la voce delle cicale appunto, diviene per Leopardi il segnale di un avvenuto mutamento del “gusto” (dunque, come tale, una delle molteplici declinazioni del concetto di “mutazione”). La riflessione che abbiamo ripercorso è solo una parte di una più ampia trattazione svolta a partire dalla lettura dell'*Essai sur le goût* di Montesquieu.⁸⁴⁸ Già le prime pagine di quest'opera offrono a Leopardi una prima occasione per portare Platone in tribunale:

ces dialogues où Platon fait raisonner Socrate, ces dialogues si admire des anciens, sont aujourd'hui insoutenables, parce qu'ils sont fondés sur une philosophie fausse: car tous ces raisonnemens tirés sur le bon, le beau, le parfait, le sage, le fou, le dur, le mou, le sec, l'humide, traités comme des choses positives, ne signifient plus rien.⁸⁴⁹

Facendo esplicito riferimento a questo passo del *Saggio sul gusto*, ma andando ben oltre le parole di Montesquieu, Leopardi così le commenta:

Il tipo o la forma del bello non esiste, e non è altro che l'idea della convenienza. Era un sogno di Platone che le idee delle cose esistessero innanzi a queste, in maniera che queste non potessero esistere altrimenti (v. Montesq. Ivi. capo 1. p.

⁸⁴⁸ Come fa(rà) anche per altre opere, Leopardi consegna al suo “scartafaccio” le impressioni e le riflessioni che la lettura suscita in lui; le analisi e le osservazioni che da questa scaturiscono diventano motivo per sviluppare piccole trattazioni quali appunto quella sulla relatività del bello stesa ai primi di luglio del '20, dunque, qualche anno prima – lo ricordiamo – della lettura di buona parte dei dialoghi platonici.

⁸⁴⁹ Traggio la citazione da *Oeuvres de monsieur de Montesquieu. Nouvelle Édition, Revue, corrigée & considérablement augmentée*. Tome sixieme (contenant Les Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur decadence. Le Dialogue de Sylla & d'Eucrate. Le Temple de Gnide. L'ESSAI sur le Goût, Fragment.), Amsterdam, 1781, p. 366, la stessa edizione utilizzata da Leopardi come testimonia il Catalogo. La più recente edizione critica del testo è quella curata da P. Rézat e commentata da A. Becq, in *Oeuvres complètes de Montesquieu*, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2006, pp. 459-517; da segnalare anche Montesquieu, *Essai sur le goût*, a cura di C.-J. Beyer, Genève, Droz, 1967.

366.)⁸⁵⁰ quando la loro maniera di esistere è affatto arbitraria e dipendente dal creatore, come dice Montesquieu, e non ha nessuna ragione per esser piuttosto così che in un altro modo, se non la volontà di chi le ha fatte. E chi sa che non esista un altro, o più, o infiniti altri sistemi di cose così diversi dal nostro che noi non li possiamo neppur concepire? Ma noi che abbiamo rigettato il sogno di Platone conserviamo quello di un tipo immaginario del bello. (*Zib.* 154-155)

Come appare evidente da questa sezione della requisitoria, l'*Essai* di Montesquieu costituisce la pista di lancio per una prima ricognizione sull'origine e sulla natura delle idee.

Il *Saggio sul gusto* offre infatti a Leopardi l'opportunità per tornare sul concetto di bello che aveva dominato lo *Zibaldone* fin dal principio, affrontandolo però adesso a un diverso livello di analisi.⁸⁵¹ Rispetto alle riflessioni già svolte, infatti, il pensiero appena citato mantiene la connessione tra bellezza e convenienza su cui si era fondato il relativismo estetico leopardiano fino a questo punto, ma vi aggiunge un terzo elemento, quello dell'idea platonica.⁸⁵² Dimostrando che quest'ultima non può sussistere nella sua absolutezza, Leopardi può avere buon gioco per dimostrare quanto osservava già da anni. Il commento all'opera di Montesquieu, infatti, è inserito all'interno di uno schema che appare già ben definito e solo in attesa di essere collaudato. Le riflessioni raccolte nel luglio del '20, pur costituendo una prima analisi del problema – a denunciarlo è la forma che in alcuni tratti mostra uno stato di elaborazione ancora in *fieri* – partono da alcune affermazioni che sembrano già condensarne la sintesi.

Quando Leopardi scrive: «il tipo o la forma del bello non esiste, e non è altro che l'idea della convenienza», non sta mettendo in discussione qualcosa, ma sta presentando un dato di fatto. Un esame del manoscritto indica che Leopardi sostituisce all'espressione «bello ideale» poi cancellata, una dittologia più precisamente platonica: «il tipo o la forma del bello». “Tipo” ma in modo ancor più appropriato “forma” rimandano non più al generico e settecentesco ‘bello ideale’,⁸⁵³ a cui alludeva la prima versione, ma all'*idea* del bello. “Forma” traduce il greco *eidōs* che è uno dei modi in cui nei dialoghi

⁸⁵⁰ È un'aggiunta in interlinea contestuale o quasi, tutto il pensiero è ricorretto al momento.

⁸⁵¹ Sullo sviluppo di questo concetto all'interno dello *Zibaldone* in relazione a Platone ci soffermeremo in modo più analitico in un altro luogo.

⁸⁵² Una versione in nuce di questo pensiero può essere considerato *Zib.* 49.

⁸⁵³ Per cui vedi almeno prima della riflessione di cui ci stiamo qui occupando *Zib.* 8-9.

vengono nominate le idee. Come abbiamo visto, Leopardi aveva avuto una prima occasione di fare i conti col lessico specifico della filosofia platonica traducendo la voce 'Platone' dell'*Esichio Milesio*; tuttavia, la consapevolezza con cui Leopardi si riferisce, seppure spesso in modo rapido e cursorio, a determinati concetti, sottende una qualche consuetudine con i medesimi che non può essere limitata solo a quanto appreso ai tempi del lavoro erudito del '14.

Nel momento in cui deve innestare su un sostrato settecentesco – quello del relativismo (in questo caso estetico) – il concetto platonico di idea, Leopardi si sforza di utilizzare un lessico che sia il più appropriato possibile. Montesquieu si limitava, invece, a fare riferimento a «le bon, le beau, le parfait, le sage, le fou, le dur, le mou, le sec, l'humide» come a concetti che nella prospettiva platonica sarebbero «choses positives». La terminologia specifica introdotta da Leopardi in sede di commento è indice ulteriore del fatto che il *Saggio sul gusto* offre lo spunto per la riflessione ma non la sua impalcatura teorica. La correzione del manoscritto segnala inoltre che, già a questa altezza cronologica, la riflessione leopardiana sul bello si trasferisce da una più generica questione relativa al bello ideale di matrice settecentesca ad una più attenta valutazione del concetto di bello inteso come valore assoluto, alla maniera platonica; o meglio, alla maniera di un Platone riletto e risemantizzato secondo uno schema interpretativo che preveda la progressiva traslazione delle idee a concetti e la conseguente identificazione di questi con i valori assoluti fondativi tanto dell'etica quanto dell'estetica. Si creano dunque già in questo frangente i presupposti per una considerazione della metafisica platonica come base dell'etica e dell'estetica.

Se si considera però che né le *Dissertazioni filosofiche* né i lavori eruditi conservano traccia di una qualche contestazione al sistema delle idee innate, bisognerà valutare l'ipotesi che, tanto l'espressione «sogno di Platone», qui utilizzata per la prima volta, ma in seguito ricorrente nello *Zibaldone*, quanto l'identificazione della filosofia di Platone con il sistema delle idee innate, derivino da altre letture, sulle quali ci soffermeremo in seguito. Intanto non si può non notare che, sebbene si tratti della prima occorrenza della questione delle idee, sembra di avere già a che fare con la conclusione del processo del pensiero e non con il momento della sua prima esplorazione. Un tale elemento si rivelerà fondamentale per comprendere anche le tappe successive del rapporto con Platone all'interno dello *Zibaldone*: Leopardi amplifica, valuta

tutte le possibili ramificazioni del problema, illumina le zone *a latere* ma non ritratta mai gli assunti di fondo.

Tuttavia l'elemento in assoluto più paradigmatico ricavabile da queste pagine scritte tra il 6 e il 7 luglio del '20 è il modo in cui Leopardi usa un certo Platone, quello dei miti e delle immagini belle, il Platone delle chimere che lui preferisce, contro un altro Platone quello metafisico delle idee astratte e delle astrusità dialettiche che non può assolutamente accettare. Programmaticamente già qui non è tanto Leopardi a schierarsi contro Platone ma è Leopardi a schierare *Platone contro Platone*.⁸⁵⁴

È una lotta senza esclusione di colpi che nel '20 si mantiene ancora quasi unicamente sul piano dell'estetica per trasferirsi poi, nel '21, sul piano della teodicea e della metafisica, fino ad approdare con le *Operette* al piano etico.

6. DALLO ZIBALDONE ALL'ELOGIO DEGLI UCCELLI

I pensieri raccolti in *Zib.* 158-159, come in parte abbiamo già anticipato, costituiscono una delle cellule o molecole di scrittura da cui prende vita l'*Elogio degli uccelli*, l'operetta datata sull'autografo 29 ottobre-5 novembre 1824.

L'*Elogio* diviene una nuova tappa del percorso tracciato fin qui, quello che ha avuto inizio dieci anni prima con la traduzione dell'*Esichio Milesio* e che abbiamo seguito lasciandoci guidare dal canto delle cicale. Nell'operetta Leopardi rielabora, infatti, non solo quel nucleo di pensieri dello *Zibaldone* scritti ai primi di luglio del '20, ma tutto il complesso insieme di fonti e materiali i cui nessi abbiamo cercato di ricostruire in queste pagine. Nuove e più complete letture, insieme a vecchi ritorni di fiamma, rendono però il panorama entro cui si muovono gli uccelli dell'*Elogio* ancor più difficile da tratteggiare. La rilettura dello pseudo-Anacreonte in varie edizioni, che gli *Elenchi* segnalano avvenuta alla fine del '23 ma, ancor più, la lettura, questa volta integrale,⁸⁵⁵ di alcuni dialoghi platonici svolta in maniera sistematica

⁸⁵⁴ Si tratta dunque di uno scontro più radicale di quello prospettato da M. NATALE, *Il canto delle idee*, p. 31 che, sulla scorta di Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (presentazione di G. Penzo, Milano, Mursia, 1977), parla di Kampf gegen Plato. La direzione da me indicata è, invece, quella prospettata da F. D'INTINO, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Marsilio, Venezia, 2009 (si vedano soprattutto p. 13 e pp. 80 sgg.).

⁸⁵⁵ Ne possiamo essere certi almeno per i dialoghi di cui conserviamo le osservazioni filologiche raccolte nel volume degli *Scritti filologici (1817-1832)*, a cura di G. Pacella e S.

nello stesso anno, incrementano il bacino di immagini alle quali Leopardi attinge.⁸⁵⁶ Tra tutti i dialoghi di Platone letti nel '23,⁸⁵⁷ di uno soltanto gli elenchi segnalano una rilettura: si tratta del *Fedro*, ripreso a distanza di un anno nel marzo del '24.⁸⁵⁸ L'attenzione particolare rivolta a questo testo non deve sorprenderci:⁸⁵⁹ è quello in cui prevale, almeno agli occhi di Leopardi, il Platone dei miti e di visioni e trasfigurazioni poetiche su quello insoffribilmente dialettico. *L'Elogio degli uccelli* mostra in che modo questi miti e queste trasfigurazioni poetiche sono andati a sovrasciversi all'immaginario leopardiano. Un immaginario che, peraltro, come abbiamo mostrato, si era costruito molti anni prima proprio a partire dalla voce melodiosa della cicala esaltata dallo pseudo-Anacreonte e dal Socrate del *Fedro*. Leopardi torna in luoghi già visitati ma per cogliervi, ora, nuovi e più significativi dettagli.

7. PERCHÉ AMELIO?

L'operetta si apre con un breve preambolo che già ci conduce sulle tracce di Platone o di un qualche platonismo

Timpanaro, Firenze, Le Monnier, 1969, pp. 475-542. Si tratta di *Protagora, Fedone, Gorgia, Teeteto, Sofista, Convito e Fedro*.

⁸⁵⁶ Preferisco ora parlare di 'immagini' e non più di 'fonti' per segnare uno scarto anche terminologico tra il modo in cui Leopardi si serve dei testi classici per la stesura degli scritti eruditi e il nuovo modo in cui non solo li utilizza ma li legge successivamente quando tanto gli *antichi* quanto l'*antico* diventano oggetto di rielaborazioni letterarie.

⁸⁵⁷ Ricordiamo in sintesi quanto già ricostruito nel terzo capitolo. Nell'ordine in cui Leopardi stesso li annota nei suoi *Elenchi di letture*, i dialoghi platonici a cui si dedica nel 1823 sono: *Protagora* (*Elenchi di letture*, II n. 22, in *Prose*, p. 1222), *Fedone, Ipparco, Menesseno, Minosse, Clitofonte, Amatori, Gorgia, Fedro* (tutti compresi in *Elenchi di letture*, II n. 31, in *Prose*, p. 1222), *Teeteto* (*Elenchi di letture*, III n. 7, in *Prose*, p. 1223, datato al Maggio 1823), *Sofista* (*Elenchi di letture*, III n. 41, in *Prose*, p. 1225, datato al luglio 1823), *Simposio* (*Elenchi di letture*, III n. 42, in *Prose*, p. 1225, datato al luglio 1823).

⁸⁵⁸ *Elenchi di letture*, III n. 148, in *Prose*, p. 1228.

⁸⁵⁹ Leopardi parla del *Fedro* in termini positivi già in una nota dello *Zibaldone* risalente al 4 ottobre del '21 sul tema della pederastia e sulla sua diffusione nella mitologia e nella letteratura greca: «Anzi si può dir che tutta la poesia, la filosofia e la filologia erotica greca versasse principalmente sulla pederastia, essendo presso i greci troppo volgare e creduto troppo sensuale, basso, triviale, indegno della poesia ec. l'amor delle donne, appunto perché naturale. V. il *Fedro*, il *Convito* di Platone gli *Amori* di Luciano ec. Il vantato amor platonico (sì sublimemente espresso nel *Fedro*) non è che pederastia» (*Zib.* 1840). Quest'ultima affermazione in particolare deve insospettire perché sebbene la notizia possa essere stata tratta da altra fonte, l'avverbio *sublimemente* sembra celare un giudizio personale e non riportato.

Amelio filosofo solitario, stando una mattina di primavera, co' suoi libri, seduto all'ombra di una sua casa in villa, e leggendo; scosso dal cantare degli uccelli per la campagna, a poco a poco dandosi ad ascoltare e pensare, e lasciato il leggere; all'ultimo pose mano alla penna, e in quel medesimo luogo scrisse le cose che seguono.⁸⁶⁰

Leopardi sceglie Amelio, una sua antica conoscenza, un (neo)platonico incontrato al tempo della traduzione della *Vita Plotini* di Porfirio. In quel testo, infatti, il filosofo è nominato più volte: di lui si dice che fu seguace appassionato di Plotino e che il suo nome era propriamente Gentiliano, «ma egli preferiva chiamarsi Amerio con la 'r' sostenendo che gli conveniva trarre il nome da 'amèria' ('indivisibilità') anziché da 'amèlia' ('negligenza')».⁸⁶¹ Leopardi potrebbe però aver visto celato in questo nome parlante un altro possibile significato: ἀμελής è aggettivo che in greco significa propriamente 'negligente', ma potrebbe anche risultare come il composto di α privativo e μέλος, uno dei termini con cui il greco fin dai tempi di Omero designa il canto, (tanto che per gli antichi la poesia lirica non coincideva con quello che noi oggi intendiamo per lirica, ma era appunto sinonimo di poesia melica cioè cantata).⁸⁶² L'uso di questo aggettivo non è attestato e non ne avremmo traccia se non comparisse nell'*Onomasticon* di Polluce (2.117) come attributo di φωνή, voce. Non occorre, però, presupporre che Leopardi avesse letto l'*Onomasticon* – che peraltro non possedeva nella biblioteca paterna – per supporre che la scelta di Amelio dipendesse non soltanto dal suo essere un filosofo platonico, ma anche dal significato evocato dal suo nome.

In tal caso diverrebbe programmatico che, a scrivere un testo in cui gli uccelli sono elogiati in prima istanza per aver ricevuto il dono del canto, sia chiamato un filosofo 'non-melodioso' o meglio dalla voce 'non-melodiosa'. Del resto un simile uso di nomi parlanti non sorprenderebbe affatto, dal momento che

⁸⁶⁰ OM, p. 309.

⁸⁶¹ *Vita Plotini* VII «αὐτὸς δὲ διὰ τοῦ ρ Ἀμέριον αὐτὸν καλεῖν ἤξιον ἀπὸ τῆς ἀμερείας ἢ τῆς ἀμελείας πρόπειν αὐτῷ καλεῖσθαι λέγων.» Si noti che anche il *Dialogo di Plotino e di Porfirio* si apre con un breve preambolo che è sostanzialmente la traduzione di un passo della *Vita Plotini* (l'argomento sarà oggetto di attenzione specifica nella prima sezione del prossimo capitolo). Si tratta dunque della stessa operazione solo che nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* è manifesta mentre nell'*Elogio* rimane più nascosta dal momento che Leopardi si è limitato ad alludere a qualcosa che aveva letto.

⁸⁶² Fu il canone alessandrino a distinguere la lirica monodica da quella corale, differenziazione di cui non abbiamo traccia nell'antichità se non in forma generica in un passo di Platone.

risulta ben attestato in Leopardi; per quanto riguarda il libro delle *Operette* basti pensare a Timandro ed Eleandro che sostituiscono i precedenti Filenore e Misenore.⁸⁶³ All'orecchio di Leopardi, che spesso usa la lingua greca alla stregua di una lingua viva,⁸⁶⁴ non sarebbe risultato strano piegare il nome Amelio ad un secondo possibile significato e sceglierlo, anzi, proprio in virtù di questa sua capacità di adattarsi meglio al contesto. Per di più una tale ricostruzione permetterebbe di individuare nella scelta del nome lo stesso criterio che anima tutti gli altri casi simili documentabili nelle *Operette*, ovvero definire con il nome un carattere specifico del personaggio in questione, un tratto distintivo che permetta di identificarlo fin da subito come *qualcuno* di specifico. Nel caso dell'*Elogio*, l'opposizione binaria tra Amelio e gli uccelli che costituisce la struttura portante dell'operetta risulterebbe pertanto inscritta già nel nome del filosofo.⁸⁶⁵ Così, inoltre, si spiegherebbe meglio perché

⁸⁶³ Si potrebbero fare altri esempi: nel *Dialogo Galantuomo e Mondo* (scritto probabilmente nel '21) e poi non ammesso nel libro delle *Operette* il protagonista decide di chiamarsi Aretofilo Metanoeto (ovvero colui che rinnega la virtù che prima amava), ma si pensi anche all'Egesia Pisitanato (persuasore di morte) di cui rimane traccia in una carta autografa conservata presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, con segnatura C. L. X 12, int. 33 su cui vedi almeno G. PACELLA, *Elenchi di letture leopardiane*, in «Giornale Storico della letteratura italiana», CXLIII, 1966, pp. 557-577; O. BESOMI, *Tra preistoria e cronaca delle 'Operette'*, introduzione a *Operette morali*, pp. XIII-IVI e E. RUSSO, *Ridere del mondo. La lezione di Leopardi*, il Mulino, Bologna 2017, pp. 42-50. Il filosofo Egesia compare, tuttavia, nel *Dialogo di Plotino e Porfirio* il cui nucleo era forse contenuto proprio in quel titolo di un'operetta poi mai scritta.

⁸⁶⁴ Uno dei modi in cui si declina il fascino subito da Leopardi per il greco antico è l'utilizzo di questa lingua alla stregua di una lingua viva, utile non solo a formare composti o antroponomi particolarmente carichi di significato ma anche a nascondere quanto di più segreto si intende comunicare. Per il particolare rapporto che Leopardi intesse con la lingua greca fin dai primi anni in cui comincia da autodidatta a studiarla (nel '14 si dedica ai primi esercizi traduttori) si veda almeno F. D'INTINO, *Introduzione*, in G. LEOPARDI, *Poeti greci e latini*; per il ruolo di mediazione giocato da Giordani a partire dal '17 nella sistematizzazione di questo studio si veda invece G. PANIZZA, *Da greco a italiano: Leopardi e la funzione Giordani*, in *Giordani letterato. Seconda giornata piacentina di studi*, Piacenza 20 maggio 1995, a cura di G. Panizza, Tip.Le.Co., Piacenza, 1996, pp. 67-87.

⁸⁶⁵ Sulla scelta del genere dell'*Elogio* non propriamente legato alla tradizione della filosofia platonica nel solco della quale Amelio si iscrive, un ruolo non secondario deve aver avuto la lettura dell'*Essai sur les Éloges* di A.-L. Thomas avvenuta, secondo la testimonianza degli *Elenchi leopardiani* nell'Agosto del '24 (*Elenchi di letture*, IV n. 187, in *Prose*, p. 1229) e preceduta dalla lettura di vari degli *Éloges* composti dallo stesso autore (registrabili tra il giugno e l'agosto del '24). Melosi ha avanzato l'ipotesi che a suggerire l'idea del Ruysh più che l'*Éloge* del Fontanelle menzionato da Leopardi in una nota autografa («Vedi, tra gli altri, circa queste famose mummie, che in linguaggio scientifico si direbbero preparazioni anatomiche, il Fontenelle, Eloge de mons. Ruysch», OM, p. 433, n. 39), sia stato l'*Éloge de Descartes* di Thomas in cui vengono ricordati lo scienziato olandese Frederik Ruysch e le sue mummie, L. MELOSI,

l'attenzione di Leopardi sia caduta proprio su Amelio che, al contrario di Plotino e Porfirio, scelti come protagonisti del dialogo scritto nel '27, è tra i neoplatonici meno noti ai più. Non che questo sia un discrimine; la marginalità, al contrario, è agli occhi di Leopardi una virtù, tanto più se deve servire, come in tal caso, a dare corpo ad un personaggio 'solitario' ed estraneo a una dimensione cittadina.⁸⁶⁶ Amelio, infatti, viene raffigurato mentre «siede all'ombra di una sua casa in villa», cioè in campagna (al di fuori delle mura della città). Il suo essere 'esterno' è il tratto distintivo della controfigura leopardiana e ne determina il particolare punto di osservazione dal quale vede e descrive gli uccelli. Una tale posizione gli offre la possibilità di soffermarsi su un elemento della natura e su un suono che i rumori della civiltà e del progresso hanno coperto. Non è difficile scorgere dietro questo ritorno alla natura lo stesso movimento descritto in una pagina dello *Zibaldone* datata 23 aprile 1821. Lì Leopardi notava infatti che «la natura e le cose inanimate sono sempre le stesse», ma «non parlano all'uomo come prima: la scienza e l'esperienza coprono la loro voce». L'uomo «stanco del mondo» ha, però, la possibilità «di *tornare* in relazione con loro» (c.vo mio), questo *ritorno* è piacevole tanto più perché dà la sensazione di *tornare* fanciulli e di rientrare «in amicizia con esseri che non l'hanno offeso, che non hanno altra colpa se non di essere stati esaminati e sviscerati troppo minutamente» (*Zib.* 1550-1).

Commento in G. LEOPARDI, *Operette morali*, a cura di L. Melosi, Milano, Bur, 2008, p. 356). A questo testo Leopardi fa riferimento in un appunto autografo vergato a margine della stessa operetta per cui vedi OM, p. 439. Quanto ad un possibile rapporto di Platone con il genere dell'elogio, che Thomas potrebbe aver mediato e di cui Leopardi si sarebbe ricordato affidando ad Amelio, filosofo platonico, la composizione di un tale tipo di testo, occorre ricordare che nell'*Essai*, Thomas includeva, tra gli autori di Elogi dell'antichità, anche Platone e menzionava alcune pagine del *Fedone* come esemplari per il modo in cui era lì svolto l'elogio di Socrate, l'uomo giusto condannato a morire. Questa inclusione è particolarmente significativa, dal momento che il genere dell'elogio nell'antichità è legato, più che alla tradizione filosofica, a quella più specificamente indirizzata allo studio della retorica. Ma l'antichità aveva sperimentato anche il genere dell'elogio paradossale. Un esempio di quest'ultima categoria è l'*Elogio della mosca* di Luciano, un altro testo spesso richiamato come possibile precedente dell'*Elogio degli uccelli*.

⁸⁶⁶ Lungo potrebbe essere l'elenco di figure di cui Leopardi parla con ammirazione nello *Zibaldone* o che sceglie come maschere per la loro marginalità, per il loro essere esterne e distinte dalla moltitudine (intesa in senso negativo come nel Filippo Ottonieri «E in molte cose attenenti alla natura degli uomini, si discostava dai giudizi comuni della moltitudine, e da quelli anco dei savi talvolta.», simile uso anche nel *DIALOGO Galantuomo e Mondo*) e non positiva come quella degli uccelli. Tra le tante figure possibili penso a quelle forse meno sondate dalla critica in una tale veste come Diogene cinico o Rousseau definiti uomini singolari in *Zib.* 38.

Questo pensiero che i commentatori accostano a *La vita solitaria*,⁸⁶⁷ ben illustra il desiderio di Amelio di fuggire l'analisi e la scienza per ricollocarsi entro un orizzonte di percezione della natura ormai perduto, lo stesso degli antichi e dei fanciulli. La sua 'esteriorità' si configura dunque fin dal principio come una voluta 'estraneità' rispetto ad una forma di civiltà di cui nell'*Elogio* non rimane alcuna traccia se non forse nei libri, unica e ultima compagnia di Amelio. Sollevando lo sguardo e volgendolo alla moltitudine degli uccelli il filosofo dà però prova di essere ancora in grado di obliare «la scienza e l'esperienza» di cui i libri sono un portato. Se considerati dalla prospettiva leopardiana, tali caratteri rendono la posizione di Amelio privilegiata e implementano le sue possibilità di osservazione e di interazione con il circostante. Eppure nel corso dell'operetta scopriremo che il privilegio del filosofo è di gran lunga superato da quello che hanno gli uccelli di poter osservare dall'alto e di muoversi continuamente mentre Amelio, proprio come l'io poetico della *Vita solitaria*, rimane seduto «immoto».⁸⁶⁸ Tuttavia è proprio la posizione mediana occupata da Amelio, partecipe – come ha acutamente visto D'Intino – di un mondo ormai scritturalizzato ma desideroso di una dimensione di oralità antica e perduta,⁸⁶⁹ a porlo nella condizione di essere «scosso» dal canto degli uccelli. La sua *atopia* così chiaramente delineata colloca Amelio nel solco di una tradizione inaugurata da un altro filosofo 'platonico' noto per essere *atopos*.

⁸⁶⁷ La posa di Amelio, inoltre, presenta più di un'assonanza con il protagonista dell'idillio composto nel '21 «sedendo immoto» (v.35), «in solitaria parte, / sopra un rialto, al margine d'un lago di taciturne piante incoronato» (vv. 23-25). Ma mentre a dominare quel meriggio era «un'altissima quiete» in grado di far obliare se stessi e il mondo, l'ambiente di Amelio è dominato dal canto. Un ulteriore indizio, su cui ha posto per primo l'attenzione Fubini, segnala un ritorno alle raffigurazioni dell'idillio scritto nel '21: si tratta del rimando al V cap. del *Cynegetico* di Senofonte. Lo stesso luogo richiamato nell'operetta e precisamente indicato da Leopardi in nota (53) era già stato messo a frutto nei vv. 70-74 de *La vita solitaria*.

⁸⁶⁸ Amelio somiglia oltre che all'autoritratto della *Vita solitaria* a molti altri autoritratti poetici leopardiani.

⁸⁶⁹ Uso qui delle categorie introdotte da D'Intino nel libro *L'immagine della voce*, al quale rimando per una più complessa e articolata disamina dei molteplici rapporti tra *l'Elogio degli uccelli* e il *Fedro*.

8. AMELIO E IL FEDRO: NUOVO SOCRATE O NUOVA CICALA?

Un altro filosofo era stato raffigurato mentre, rimanendo tranquillamente sdraiato all'ombra di un platano, veniva «scosso» da voci provenienti dall'alto. Si tratta di Socrate, e in quella stessa pagina del *Fedro* che abbiamo già più volte richiamato; la stessa da cui Leopardi trae la citazione per il Capo VII del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*. Socrate ha da poco terminato la sua *Palinodia* (dunque ancora una volta siamo in una dimensione che ha a che fare col canto) e propone ora al suo interlocutore di discorrere sulla natura dello scrivere. Prima di cominciare, però, Socrate richiama nuovamente l'attenzione di Fedro sulla bellezza del luogo in cui si trovano: sopra il loro capo le cicale osservano i due intervenuti (καθορᾶν καὶ ἡμᾶς, Plat. *Phaedr.* 258c), cantando e conversando tra loro (οἱ τέττιγες ἄδοντες καὶ ἀλλήλοις διαλεγόμενοι, Plat. *Phaedr.* 258c). Si crea fin da subito una specularità tra la condizione di Socrate e Fedro e quella delle cicale, che troverà ulteriore conferma nella narrazione del mito:

La storia è che una volta le cicale erano uomini – viventi prima della nascita delle Muse – e che quando esse nacquerò e comparve il canto, alcuni di questi a tal segno furono storditi dal piacere che, per cantare, scordavano cibo e bevanda e neppure si accorgevano di morire. Da costoro e in seguito a ciò saltò fuori la famiglia delle cicale, alle quali le Muse concessero il favore di non aver affatto bisogno, da che son nate, di alimenti, ma di poter cantare subito, senza mangiare e bere, fino alla morte; e dopo, di andare presso le Muse a riferire chi le onori sulla terra e quale di esse ciascuno veneri.⁸⁷⁰

Le cicale che li osservano dall'alto avranno dunque il compito di riferire alle Muse se Socrate e Fedro hanno proseguito i loro ragionamenti o se, ammaliati dal canto, si siano comportati non da veri filosofi ma da schiavi rimanendo sonnecchianti e a bocca chiusa (259a). Socrate invita invece Fedro ad approfittare della σχολή (259a), ovvero del tempo che hanno a disposizione per il dialogo, seguendo la rotta e navigando oltre l'incanto che promana dalla voce delle cicale come da quella delle sirene. Solo in tal caso, infatti, solo cioè se i due interlocutori, come le cicale, non cederanno ai bisogni naturali, riceveranno in dono il canto che le cicale, a loro volta, hanno ricevuto dagli

⁸⁷⁰ Plat., *Phaedr.* 259 b-c, traduzione di P. Pucci, in Platone, *Fedro*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 77.

dei.⁸⁷¹ Questa vicenda mitica, pertanto, mantenendosi «sul filo della tradizionale metafora platonica che assimila musica e filosofia», come ha sottolineato Capra, rappresenta «un modello di comportamento positivo».⁸⁷² Già Trabattoni aveva identificato nel canto delle cicale non altro «che la filosofia. La filosofia è appunto canto, amore e follia di uomini che sentono l'irreprimibile desiderio di 'cantare' per tutta la vita, trascurando cibo e bevande (i bisogni materiali), di elevarsi attraverso i discorsi verso quella misura ideale che hanno contemplato prima di nascere».⁸⁷³ Il canto delle cicale nel *Fedro*, dunque, lungi dal distogliere Socrate dalla filosofia lo riconduce al *διαλέγεσθαι* e risveglia in lui quella tensione propria dell'anima del filosofo a ricongiungersi con una dimensione alta e altra di cui aveva parlato nella *Palinodia*.

Amelio, invece, trova nel canto degli uccelli una distrazione, un motivo per distogliere gli occhi dal libro che sta leggendo e volgerli verso l'alto.⁸⁷⁴

La moltitudine degli uccelli (di cui Leopardi aveva già parlato in *Zib.* 71), diviene la fonte di un piacere tanto per la vista che per l'udito a stare a quanto teorizzato in un pensiero dello *Zibaldone* datato 20 settembre 1821:

è piacevolissima ancora, per le sopraddette cagioni la vista di una moltitudine innumerabile, come delle stelle, o di persone ec. un moto multiplice, incerto, confuso, irregolare, disordinato, un ondeggiamento vago ec. che l'animo non possa determinare, né concepire definitamente e distintamente ec. come quello di una folla, o di un gran numero di formiche, o del mare agitato ec. Similmente una moltitudine di suoni irregolarmente mescolati, e non distinguibili l'uno dall'altro ec. ec. ec. (*Zib.* 1747-48)

L'Amelio-Leopardi distratto da un simile piacere, più ancora che a Socrate, somiglia agli uomini trasformati in cicala di cui parla il mito: anche questi all'apparire del canto (*φανεΐσης ὠδῆς* Plat. *Phaedr.* 259b8), storditi dal piacere (*ἐξεπλάγησαν ὑφ' ἡδονῆς* 259b9) per cantare (*ὥστε ἄδοντες* Plat. *Phaedr.*

⁸⁷¹ In questa direzione va l'interpretazione di M. PINNOY, *De mythe von de cicaden*, «Kleio», 3, 1986-1987, pp. 107-113 e ID. *Platonica minora. Due miti originali nel Fedro di Platone*, QUCC 37, 1991, pp. 29-43.

⁸⁷² A. CAPRA, *Il mito delle cicale e il motivo della bellezza sensibile nel Fedro*, «Maia», 52, 2000, pp. 225-247, p. 226.

⁸⁷³ F. TRABATTONI, Platone, *Fedro*, Varese, 1995, p. 174

⁸⁷⁴ Sul valore di questa 'distrazione' ha già posto l'attenzione F. D'INTINO, *L'immagine della voce*, in particolare pp. 58-59.

259c1) non si curavano (ἡμέλησαν Plat. *Phaedr.* 259c1) del nutrimento (σίτων καὶ ποτῶν Plat. *Phaedr.* 259c1). Platone designa la negligenza delle cicale per il nutrimento con il medesimo verbo (ἀμελέω) da cui deriverebbe il nome di Amelio secondo la testimonianza della *Vita Plotini* prima citata. E il turbamento in lui provocato dal canto degli uccelli evoca la particolare potenza semantica di ἐκπλήττεσθαι all'interno del *Fedro*. Capra ha mostrato che "esser colpiti", ἐκπλήττεσθαι appunto, ha in questo dialogo una connotazione fortemente positiva.⁸⁷⁵ Altrove invece, nella letteratura greca, il verbo «è impiegato, in generale, per esprimere il fascino deleterio e irrazionale della poesia e della retorica, gli effetti sconvolgenti della paura e di piaceri e desideri corporei».⁸⁷⁶ Anche Platone di solito lo utilizza, con valenza negativa, per significare la perdita della capacità di giudicare e conoscere, poiché le passioni e gli elementi contingenti che intervengono «allorché si deve formulare un giudizio possono sconvolgere e mettere fuori gioco la facoltà razionale dell'uomo».⁸⁷⁷ Solo il *Fedro* e il *Simposio* farebbero eccezione, poiché il turbamento di cui si parla in questi dialoghi è quello connesso alla sfera dell'eros: in questi due dialoghi, infatti, il verbo viene «impiegato per designare non la stoltezza degli uomini, ma la pazzia buona degli amanti e dei filosofi».⁸⁷⁸ Della eccezionale connotazione positiva di un verbo notoriamente connotato come negativo dà testimonianza Plotino, il maestro di Amelio: quando in *Enn.* I. 6. 7, riprendendo la *Palinodia* del *Fedro* avrà bisogno di specificare che il turbamento a cui allude è buono, e a tal fine utilizzerà la perifrasi ἐκπλήττεσθαι ἀβλαβῶς, «essere colpiti senza danno».⁸⁷⁹

Ora, il turbamento che hanno subito gli uomini trasformati in cicale è "buono" perché li distoglie dai desideri corporei e dai beni materiali per volgerli ad un canto eternamente dispiegato che, fuor di metafora, rappresenta la filosofia.

Amelio, «scosso», non si cura più del libro che sta leggendo, e volge lo sguardo verso l'alto, ma lo spettacolo che vede lo conduce in direzione opposta alla filosofia; o meglio in direzione opposta rispetto ad una certa filosofia che

⁸⁷⁵ Per un'analisi più dettagliata dell'uso del verbo in questione all'interno del *Fedro*, rimando nuovamente al già menzionato A. CAPRA, *Il mito delle cicale e il motivo della bellezza sensibile nel Fedro*.

⁸⁷⁶ *Ivi*, p. 236.

⁸⁷⁷ *Ibidem*.

⁸⁷⁸ *Ivi*, p. 237.

⁸⁷⁹ *Ibidem*, segnala un'altra perifrasi ἐκπληξίς ἡδεῖα "dolce percossa" in *Enn.* I. 6.4. dove si trovano diversi riferimenti al discorso di Diotima nel *Simposio*.

coincide con un platonismo – lo stesso contro cui si scaglierà il Porfirio leopardiano nell'operetta del '27 – tutto volto ad una dimensione ultraterrena. Abbiamo mostrato come l'atto stesso di abbandonare la lettura per tornare a osservare la natura si configuri come un tentativo di andare 'oltre' l'analisi per tornare a un 'prima' dell'analisi. A prima dell'inizio di un processo di 'geometrizzazione' che in più di una pagina dello *Zibaldone* è presentato come un portato di una certa filosofia platonica. Volgere gli occhi al cielo non significa pertanto, per Amelio, posare lo sguardo su entità metafisiche, ma al contrario scoprire una felicità possibile nel mondo delle cose e non solo in un remoto sovrasensibile. La moltitudine degli uccelli raffigurati in moto perenne non si lascia 'geometrizzare', è per sua natura non misurabile eppure visibile, udibile. Percepibile in un modo 'antico' che non è appunto quello della scienza e dell'esperienza nel senso a questa attribuito dalla filosofia moderna. Il canto e il moto degli uccelli sono i segni di un'allegrezza sconosciuta ad Amelio, la traccia di una felicità concreta che può desiderare ma non raggiungere, se non abbandonando le proprie spoglie e facendosi egli stesso uccello. Solo una metamorfosi gli permetterebbe di divenire lieto. "S'avessi io l'ale" dirà il pastore errante dell'Asia afflitto dalla stessa mancanza di Amelio, dallo stesso desiderio.⁸⁸⁰

9. I CIGNI DEL *FEDONE* E LE ANIME ALATE DEL *FEDRO*

È lecito chiedersi a questo punto cos'è che renda la condizione degli uccelli tanto desiderabile agli occhi di Amelio-Leopardi. L'*incipit* dell'*Elogio* vero e proprio, ovvero del testo scritto da Amelio, non lascia spazio a dubbi:

Sono gli uccelli naturalmente le più liete creature del mondo. Non dico ciò in quanto se tu li vedi o gli odi, sempre ti rallegrano: ma intendo di esse medesimi in se, volendo dire che sentono giocondità e letizia più che alcuno altro animale.

Mentre gli altri animali solo raramente «fanno segni di gioia», o mostrano allegrezza, gli uccelli, al contrario, si mostrano «nei modi e nell'aspetto

⁸⁸⁰ Si noti che espressione simile a quella impiegata da Leopardi nel *Canto notturno* si ritrova, come ha già notato Lonardi, nel commento di De Rogati all'ode XX di Anacreonte, G. LONARDI, *Per l'Anacreonte leopardiano*, p. 96

lietissimi». È una disposizione naturale a consentir loro di «provare godimento e gioia» spiega Amelio, che aggiunge subito un ulteriore tratto distintivo delle creature di cui sta tessendo l'elogio: «per ogni diletto e ogni contentezza che hanno, cantano». E il loro canto non è subordinato, come credono i più, alle sole gioie date dall'amore, ma accompagna ogni genere di diletto. Più avanti nell'*Elogio* si dirà infatti che il diletto che nasce dall'udire il canto degli uccelli nasce «da quella significazione di allegrezza che è contenuta per natura, sì nel canto in genere, e sì nel canto degli uccelli in ispecie. Il quale è, come a dire un riso, che l'uccello fa quando egli si sente star bene e piacevolmente». Una tale specificazione, che rende il canto come il segno manifesto della «allegrezza» degli uccelli, induce a credere che qui, alla memoria del *Fedro*, vada a sovrapporsi la memoria di un altro celebre dialogo platonico, il *Fedone*. Socrate, prossimo alla morte paragona il suo canto a quello dei cigni:

a quanto pare, vi sembra che io non sia al livello dei cigni nell'arte della divinazione; essi, quando si rendono conto che debbono morire, benchè cantassero anche prima, allora lo fanno al massimo e in modo bellissimo, per la gioia di essere sul punto di andarsene a stare presso la divinità della quale, appunto, sono servitori. Gli uomini, invece, a causa del proprio timore della morte si ingannano anche sui cigni e dicono che essi, piangendo la morte, levano un canto d'addio spinti dal dolore, e non tengono conto del fatto che nessun uccello canta quando abbia fame o sete o sia afflitto da qualche altro dolore, neppure l'usignolo, la rondine e l'upupa, dei quali si dice che cantino lamentandosi per il dolore. A me sembra, al contrario, che né questi uccelli, né i cigni cantino in quanto in preda al dolore; piuttosto – penso -, perché sono sacri ad Apollo, essi hanno doti divinatorie e, conoscendo in anticipo i beni che li attendono nella casa di Ade, cantano e gioiscono quel giorno più che in passato. Quanto a me, anch'io ritengo di condividere la servitù dei cigni e mi considero sacro alla medesima divinità, e penso di avere ricevuto dal nostro padrone l'arte divinatoria non meno dei cigni, e credo di allontanarmi dalla vita con una serenità non inferiore a quelli. (Plato, *Phaed.* 84e4-85b7)⁸⁸¹

Leopardi sembra aver mutuato dalle parole pronunciate da Socrate il nesso tra canto e gioia su cui struttura l'intera sua operetta. Nesso che, in questa pagina del *Fedone*, è confermato e *contrario* dal fatto che «nessun uccello canta quando ha fame o freddo o altro male patisce», neppure quelli tradizionalmente

⁸⁸¹ Platone, *Fedone*, a cura di F. Trabattoni, traduzione di S. Martinelli Tempesta, Einaudi, Torino, 2011, pp. 127 e 129.

associati alle lamentele di dolore.⁸⁸² Infatti, come ha notato De Luise, ciò che colpisce «nel rapporto di identificazione che Socrate stabilisce con gli uccelli canori» è «la negazione del dolore come condizione incompatibile con la produzione melodica e soprattutto con l'eccellenza della prestazione: in nessun caso, neppure in quello dell'usignolo, della rondine e dell'upupa (tre uccelli che la tradizione unisce in un disgraziato mito d'amore e morte), il canto può essere considerato espressione di sofferenza, giacché la sua bellezza comunica e celebra una gioiosa armonia».⁸⁸³

Proprio come gli uccelli di cui parla Socrate, anche quelli dell'operetta leopardiana «nella tempesta si tacciono, come anche fanno in ciascun altro timore che provano»; dal fatto che cantano «buona parte del tempo» si deve inferire inoltre – dice Leopardi – «che ordinariamente stanno di buona voglia e godono».⁸⁸⁴ La deduzione di Amelio, presentata come esito dell'osservazione, conferma quanto già Socrate aveva detto. La finzione letteraria rende ancor più credibile una ipotetica discendenza dal celebre passo del *Fedone* appena citato: a scrivere l'*Elogio*, come si è già più volte notato, è chiamato un filosofo (neo)platonico⁸⁸⁵ che certo non poteva ignorare il dialogo incentrato sul tema dell'immortalità dell'anima.⁸⁸⁶ Tuttavia, è proprio su

⁸⁸² Su questo punto Platone prende la distanza dalla mitologia tradizionale che vedeva nell'usignolo, nella rondine e nell'upupa l'incarnazione dei tre protagonisti di una tragica vicenda di Amore e Morte, identificandoli rispettivamente con Procne, Filomela e Tereo.

⁸⁸³ F. DE LUISE, *Il canto del cigno di Socrate. Una celebrazione della morte?*, XI *Symposium platonikum. Plato's Phaedo*, (International Plato Society/Annablume Classica, São Paulo) G. Cornelli & R. Lopes, 2016, p. 569.

⁸⁸⁴ OM, p. 310-311.

⁸⁸⁵ Temo che Leopardi non fosse a conoscenza della distinzione tra platonismo e neoplatonismo ormai invalsa, preferisco pertanto definire Amelio genericamente "platonico" così come lo avrebbe definito Leopardi. Non si tratta di una mera specificazione terminologica: per Leopardi Amelio è un discendente di Platone passato attraverso un grado intermedio rappresentato da Plotino. Se si tiene a mente quanto detto in un altro capitolo a proposito della rilevanza che assume il criterio della successione adottato da Diogene Laerzio nella storia della filosofia che Leopardi si costruisce, si comprenderà che la determinazione di Amelio quale "platonico" e non specificamente "neoplatonico" non è senza conseguenze. La medesima questione si porrà nel prossimo capitolo riguardo alle figure del Plotino e del Porfirio leopardiani, per cui si veda la Premessa con cui si apre il cap. VI.

⁸⁸⁶ Sulla rilettura del *Fedone* in ambiente neoplatonico la bibliografia soprattutto recente è molto corposa, tuttavia, Leopardi poco sapeva. Ai suoi occhi è importante piuttosto che Amelio discenda da Platone (vedi nota precedente) e che, come Plotino e Porfirio, sia il rappresentante di un platonismo che si è fuso col cristianesimo in modo inestricabile. In una tale ottica la dottrina dell'immortalità dell'anima che nel *Fedone* trova il suo luogo di espressione più compiuta diviene l'elemento di congiunzione privilegiato sul quale misurare

questo punto che la distanza da Platone si fa più marcata, e che si riproduce quello stesso meccanismo, notato nello *Zibaldone*, di opporre Platone a Platone. In questo caso specifico è Amelio a schierarsi contro il maestro del suo maestro elogiando delle creature che cantano con animo lieto non in vista di una felicità futura, ma in ragione di una felicità presente. La lietezza dei cigni, che si fa più manifesta attraverso il canto in concomitanza del momento del trapasso, è determinata da una superiore consapevolezza che gli uccelli dell'*Elogio* non hanno né prospettano. Socrate, come i cigni, conosce i beni che troverà nell'Ade, e come loro pronuncia il suo ultimo discorso con animo lieto. In un luogo del dialogo precedente a quello qui riportato, Socrate aveva spiegato a Simmia che «coloro che fanno filosofia in modo corretto si esercitano a morire» e «la morte a loro, più che a tutti gli altri uomini, non fa paura» (66e), in quanto la considerano come il momento della «liberazione e separazione dell'anima dal corpo» («λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος» Plat. *Phaed.* 66d). In virtù di ciò l'anima potrà finalmente possedere (Platone usa a più riprese il verbo κτάομαι) quella sapienza, σοφία, alla quale ha anelato per tutta la vita. In altre parole, come spiega Trabattoni, «ciò che si può conseguire solo dopo la morte è proprio quel possesso del sapere che annulla ogni desiderio (ἔρως, φιλία) e ogni mancanza, dunque vanifica la stessa nozione di φιλο-σοφία e realizza il passaggio dalla condizione umana a quella divina».⁸⁸⁷

Ma gli uccelli dell'*Elogio* sono lieti proprio perché sperimentano *in questa vita* e non in un ipotetico altrove una felicità intesa in termini leopardiani come annullamento del desiderio.

Come ha ben visto Camilletti «birds are located in a dimension that precedes desire, because, having experienced no loss, they do not look for any fulfilment».⁸⁸⁸ Nell'operetta infatti Leopardi torna a più riprese sulla perfezione degli uccelli, una perfezione che – lo vedremo meglio oltre – ha a che fare con la «maggior copia di vita» di cui godono, in virtù del privilegio del volo loro accordato dalla natura. Ancora una volta l'immagine è platonica: gli uccelli sono descritti, infatti, come le anime in Plat. *Phaedr.* 246c che, perfette e alate, spaziano nell'alto e governano il mondo (τελέα μὲν οὖν οὔσα καὶ

la somiglianza anzi la coincidenza tra platonismo e cristianesimo. Su questo si veda anche il successivo capitolo.

⁸⁸⁷ F. TRABATTONI, *Introduzione in Platone, Fedone*, Einaudi, Torino, 2011, p. XXVI.

⁸⁸⁸ F. A. CAMILLETTI, *Leopardi's Nymphs. Grace, Melancholy, and the Uncanny*, Legenda, Routledge, 2013.

ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ). L'ala infatti – dice ancora Socrate – ha la funzione di sollevare (246e) l'anima fino a quando «giunte al sommo della volta celeste, si spandono fuori e si librano sopra il dorso del cielo: e l'orbitare del cielo le trae attorno, così librate, ed esse contemplano quanto sta fuori del cielo» (247c). In questo sito sopraceleste (τὸν ὑπερουράνιον τόπον 247c), che nessun poeta ha mai cantato in modo degno «dimora quella essenza incolore, informe ed intangibile, contemplabile solo dall'intelletto, pilota dell'anima, quella essenza che è scaturigine della vera scienza» (247c).⁸⁸⁹ L'ala degli uccelli leopardiani è già di per sé veicolo per raggiungere una perfezione che, proprio nel senso greco di τελέα, diviene sinonimo di compiutezza. La vita degli uccelli non manca di nulla, non ha perciò bisogno di essere come quella di Socrate una μελέτε θανάτου (*preparatio mortis*). Non è in attesa di una separazione dal corpo che finalmente consentirà loro di «sentire» una più completa felicità, che gli uccelli sono felici. Né cantano lieti in vista di una «bella ricompensa» e di una «speranza grande» (καλὸν γὰρ τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη, Plat. *Phaedon*. 114c) come i cigni del *Fedone* e come Socrate che pronuncia il suo ultimo discorso «con animo non meno lieto del loro» (Plato. *Phaedon*. 85b7).⁸⁹⁰ Su questo punto si misura la distanza incolmabile che Leopardi istituisce rispetto a Platone. Mentre il Socrate del *Fedone* guarda con gioia alla morte come al momento in cui potrà finalmente *possedere* il sapere al quale ha anelato in vita, e mentre l'anima alata del *Fedro* raggiunge la perfezione nella contemplazione, gli uccelli per i quali Amelio tesse l'*Elogio* divengono il paradigma di una felicità possibile in questa vita e in questo mondo. Una perfezione raggiunta non più *post mortem* o in prossimità di un luogo soltanto intelligibile, ma entro i confini del sensibile. Leopardi torna, così, a distanza di anni e con ben altra consapevolezza, a confutare quel precetto del sistema di Platone che aveva già avuto occasione di confutare nella *Dissertazione sopra la felicità*. Per questo scritto del '12 – come si è già messo in luce in un precedente capitolo – Leopardi dipendeva in gran parte da *La filosofia morale secondo l'opinione dei peripatetici* di F. M. Zanotti. In quell'occasione, dunque, era stato un testo settecentesco e non la lettura diretta dei dialoghi a suggerirgli e a informare le argomentazioni usate contro Platone. Del resto, la natura stessa delle *Dissertazioni* che – lo ricordiamo –

⁸⁸⁹ *Ibidem*.

⁸⁹⁰ Un'eco di queste parole di Socrate si percepisce nel *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*.

erano degli esercizi scolastici, riservava pochissimo spazio alla rielaborazione personale.

Ma, a distanza di anni Leopardi, non più condizionato da alcuna forma di mediazione, conferma quanto aveva già dichiarato: la felicità non può coincidere – come vorrebbe Platone – con la contemplazione. Una contemplazione che nelle *Dissertazioni* veniva collocata *post mortem*: «l'uomo qualora avesse nel corso di sua vita rettamente operato conseguirebbe dopo morte il bene», appressandosi di nuovo «all'idea della bontà» e «immergendosi nella contemplazione della medesima sarebbe perfettamente felice». «La contemplazione di queste idèe» però «non può chiamarsi il fine delle operazioni dell'uomo» e pertanto «la felicità non è posta solamente nella contemplazione sopradetta»,⁸⁹¹ aveva recisamente affermato Leopardi *contro Platone*. Peraltro, su questo punto specifico, Leopardi non aveva seguito pedissequamente Zanotti che, per confutare la teoria platonica, aveva utilizzato il noto argomento aristotelico secondo il quale se l'idea astratta della bontà fosse comune a tutte le cose buone, esse dovrebbero avere qualcosa di simile, ma ciò non si verifica sempre. Leopardi aveva preferito invece proseguire la critica alla contemplazione dell'idea quale ultimo fine, cercando altre argomentazioni e servendosi di alcuni episodi storici come *exempla*.

Inoltre il giovane Giacomo si mostra molto più preoccupato di Zanotti di non distruggere, con il metafisico platonico, anche il trascendente cristiano. Si trova costretto ad ammettere pertanto che «la Platonica ipotesi (...) è certamente consentanea alla Cattolica Fede, la quale ci ammaestra che l'unica vera felicità dell'uomo non è posta, che nel conseguimento dell'eterna Vita, e che tutte le altre sorte di felicità non sono che chimere, il che però non toglie, che l'uomo non tenda nelle sue azioni ancora al conseguimento di queste».⁸⁹² Saranno le riflessioni svolte nello *Zibaldone* quasi dieci anni dopo – mi riferisco in particolare ad un nucleo di pensieri del '21 – a preparare la saldatura tra platonismo e cristianesimo divenuti nel frattempo un comune bersaglio e oggetto di una stessa critica. Quando nel '23 Leopardi legge *Fedro* e *Fedone*, pur

⁸⁹¹ *Dissertazioni*, p. 243. Su cosa e su come Platone configurasse il *post mortem* rimane un centro di interesse fondamentale per Leopardi come si tenterà di mostrare nel capitolo dedicato allo *Zibaldone* e più analiticamente nella sezione dedicata al *Dialogo di Plotino e Porfirio*. Si rimanda per ora almeno a *Zib.* 339.

⁸⁹² *Dissertazioni*, pp. 244-3.

apprezzandone la lingua, lo stile e la partitura generale,⁸⁹³ lo fa con delle lenti sulle quali inevitabilmente si sono sovrapposti i testi che gli avevano permesso di distruggere il sistema di Platone ancor prima di conoscerlo direttamente. Di tutto ciò non rimane traccia nello *Zibaldone*. Le note su Platone coeve o di poco successive alla lettura non lasciano mai spazio a una seria e articolata confutazione filosofica. Leopardi la dava per già svolta. Lo scontro più feroce con questo gigante del pensiero antico si era consumato nel '21. Di una lettura "filosoficamente" meditata di Platone non sapremmo nulla se non avessimo le *Operette* dove, come si sta cercando di mostrare per l'*Elogio*, quel 'sistema' viene confutato proponendone uno diverso e opposto. L'astuzia leopardiana sta nel coinvolgere personaggi, elementi, immagini legati al platonismo per renderli portavoce della critica e nel servirsi spesso degli stessi strumenti di Platone, il dialogo, gli stratagemmi teatrali, le controfigure, per confutarlo. Così Amelio, (neo)platonico, chiama perfetti gli uccelli non perché questi partecipino di qualcuna delle Idee, ma perché abbondano di vita. Ed è nell'arco di questa vita che riescono ad essere lieti. La possibilità della felicità data da una perfezione intesa come compiutezza non coincide dunque né con una precedente contemplazione né con un futuro possesso di sapienza, e non va pertanto collocata in uno spazio e in un tempo o in una dimensione sovraspaziale e sovratemporale in cui l'anima vaga staccata dal corpo. La dimensione entro cui si muovono gli uccelli è piuttosto quella di un metafisico terrestre che resta lontanissimo e, allo stesso tempo, si costruisce in maniera speculare rispetto alla "pianura della verità" (τὸ ἀληθείας πεδῖον) verso cui tendono le anime alate del *Fedro*, poiché solo lì troveranno il pascolo congeniale alla parte migliore dell'anima e il nutrimento per l'ala che permette loro di innalzarsi (Plat. *Phaedr.* 248b-c).

⁸⁹³ Nello *Zibaldone* rimangono varie tracce di un esteso e generale apprezzamento per lo stile di Platone ma è in particolare la lettura del *Fedro* a suscitare l'ammirazione di Leopardi come dimostra *Zib.* 2717-2718.

10. IL MODELLO DI FELICITÀ PROPOSTO DAGLI UCCELLI (IN ALTERNATIVA A QUELLO DI PLATONE)

A differenza di quello delle anime, il vagare degli uccelli non è finalizzato al raggiungimento di nessuna meta particolare: loro «pochissimo soprastanno in un medesimo luogo; vanno e vengono di continuo senza necessità veruna; usano il volare per sollazzo».⁸⁹⁴ E le ali non servono a condurli solo verso l'alto: «cangiano luogo a ogni tratto; passano da paese a paese quanto tu vuoi lontano, e dall'infima alla somma parte dell'aria in poco spazio di tempo, e con facilità mirabile».⁸⁹⁵ Ciò che li rende lieti non è dunque la contemplazione, ma al contrario il moto, il sovrabbondare «della vita estrinseca»;⁸⁹⁶ gli uccelli, infatti, «provano nella vita loro cose infinite e diversissime; esercitano continuamente il loro corpo».⁸⁹⁷ Anche nei rari e brevi momenti in cui si fermano in un luogo «tu non li vedi mai stare fermi della persona; sempre si volgono qua e là, sempre si aggirano, si piegano, si protendono, si crollano, si dimenano; con quella vispezza, quell'agilità, quella prestezza di moti indicibile».⁸⁹⁸ Tanto che Leopardi giunge a concludere che «lo stato ordinario degli altri animali, compresi ancora gli uomini, si è la quiete; degli uccelli, il moto».⁸⁹⁹

Anche per la polarità oppositiva qui delineata tra quiete e moto non occorre cercare un antecedente nel *Sofista* di Platone, letto da Leopardi nel luglio del '23.⁹⁰⁰ In quel dialogo lo Straniero di Elea chiedeva a Teeteto se il movimento e la quiete potessero dirsi fra loro assolutamente contrari (Εἶεν δῆ, κίνησις καὶ στάσις ἄρ'οὐκ ἐναντιώτατα λέγεις ἀλλήλοις; Plat. *Soph.* 250 a8-9).⁹⁰¹ Il ricorso alla dottrina dei generi sommi e all'assoluta contrarietà segnalata dal

⁸⁹⁴ OM, p. 317.

⁸⁹⁵ *Ivi*, p. 316.

⁸⁹⁶ *Ivi*, p. 317.

⁸⁹⁷ *Ibidem*.

⁸⁹⁸ *Ivi*, p. 318.

⁸⁹⁹ *Ibidem*.

⁹⁰⁰ *Elenchi di letture*, IV n. 41, in *Prose*, p. 1225, datato al luglio 1823. Al 22 agosto dello stesso anno risale invece la riflessione di *Zib.* 3235-3237 su cui ci siamo già soffermati in un precedente capitolo.

⁹⁰¹ In questo punto del dialogo la contrarietà tra moto e quiete è così spiegata da Fronterotta: «poiché quiete e movimento sono fra loro contrari, l'essere può coincidere con l'uno oppure con l'altro, ma non con entrambi contemporaneamente, ed essere dunque in quiete oppure in movimento, ma non in entrambe le condizioni contemporaneamente» Platone, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Milano, Bur, 2007, p. 389.

superlativo ἐναντιώτατα potrebbe anzi risultare fuorviante per comprendere cosa Leopardi intenda con i concetti di quiete e di moto⁹⁰² (che vengono utilizzati da Platone per definire l'essere). Per Leopardi non si tratta di due opposti ma di due degli stati in cui si manifesta la vita. L'opposto del moto è piuttosto l'immobilità della morte. Una panoramica di alcune delle occorrenze di 'moto' nello *Zibaldone* mostra che Leopardi sta attingendo non ai concetti cardine di tutta la tradizione filosofica occidentale ma a delle sue proprie categorie, le cui tracce sono riscontrabili già nelle prime pagine dello 'scartafaccio'.⁹⁰³ Il nesso tra moto e allegrezza, centrale nella caratterizzazione degli uccelli, è implicito già in *Zib.* 70. Qui è descritto l'uomo che in una condizione di tristezza «si rannicchia, piega la testa, serra le braccia incrociate contro il petto, cammina lento, e schiva ogni moto vivace e per così dire, largo». In tale contesto la privazione del moto rientra in una tendenza, osservabile nell'uomo, «al restringimento nella tristezza» e per converso «al dilatamento nell'allegrezza» (*Zib.* 69).⁹⁰⁴ Ma ancor più significativo per i temi

⁹⁰² In tal senso il ricorso alla teoria dei generi sommi per spiegare la dicotomia tra moto e quiete risulterebbe addirittura fuorviante in quanto quelli servono a definire l'essere e anche la loro condizione di contrarietà viene messa in discussione nel dialogo. Ma non mi addentro in queste questioni molto complesse per cui rimando all'edizione del *Sofista* curata da F. Fronterotta (Platone, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Milano, Bur, 2007).

⁹⁰³ Non altrettanto si farà con il concetto di quiete la cui stratificazione semantica all'interno dello *Zibaldone* e più in generale nel *corpus* leopardiano è ambigua e richiederebbe una trattazione a parte. In ogni caso anche all'interno dell'operetta, per quanto sia usata come termine opposto al moto, non ha una connotazione del tutto negativa. L'opposto negativo del moto è piuttosto l'immobilità, la quiete sembra assumere in particolare i tratti di uno stato intermedio tra la vita piena e soprabbondante degli uccelli e l'immobilità della morte, dunque coincide comunque con una dimensione della vita ma diviene il simbolo di una vita diminuita, depotenziata e tuttavia rasserenante rispetto ad altri possibili stadi e stati.

⁹⁰⁴ Non mi soffermo in questa sede sull'ambito estetico, in cui pure la privazione del moto assume un valore assolutamente negativo, si veda p. e. *Zib.* 724-5 «ma tutte le opere letterarie italiane d'oggi sono inanimate, esangui, senza moto, senza calore, senza vita (se non altrui). Il più che si possa trovar di vita in qualcuno, come in qualche poeta, è un poco di immaginazione». Si noti per altro che in questa pagina l'unico surrogato alla vita, al moto e al calore diventa l'immaginazione. E ancora si veda *Zib.* 2049 in cui si dice che «la bellezza e il diletto dello stile d'Orazio, e d'altri tali stili energici e rapidi, massime poetici, giacché alla poesia spettano le qualità che son per dire, e soprattutto lirici, deriva anche sommamente da questo, ch'esso tiene l'anima in continuo e vivissimo moto ed azione, col trasportarla ad ogni tratto e spesso bruscamente, da un pensiero, da un'immagine, da un'idea, da una cosa ad un'altra, e talora assai lontana, e diversissima: onde il pensiero ha da far molto a raggiungerle tutte, è sbalzato qua e là di continuo, prova quella sensazione di vigore che si prova nel fare un rapido cammino, o nell'esser trasportato da veloci cavalli, o nel trovarsi in un'energica azione».

affrontati nell'*Elogio* risulta un confronto con un pensiero datato 2 settembre 1821:

I moti e gli atti degli uomini (e de' viventi in proporzione delle rispettive qualità) sono naturalmente vivissimi, specialmente nella passione. La civiltà gli raddolcisce, gli modera, e va tanto innanzi che oramai gran parte del bel trattare consiste nel non muoversi, siccome nel parlare a voce bassa ec. e l'uomo appassionato quasi non si distingue dall'indifferenza per verun segno esterno. L'individuo civilizzato copia in se stesso lo stato a cui la società è ridotta dall'incivilimento come una camera oscura ricopia in piccolissimo una vasta prospettiva. Non più moto né in questa né in quello. [...] L'animo e il corpo dell'uomo civile si rende appoco appoco immobile in ragione de' progressi della civiltà: e si va quasi distruggendo (gran perfezionamento dell'uomo!) la principal distinzione che la natura ha posto fra le cose animate e inanimate, fra la vita e la morte, cioè la facoltà del movimento. (*Zib.* 1607-1608)

La «facoltà di movimento» viene descritta come ciò che precisamente distingue la vita dalla morte. Su questa distinzione Leopardi sovrascrive l'opposizione natura-civiltà e separa i due estremi da una distanza che possiamo misurare proprio in virtù della maggiore o minore capacità di moto: quanto più l'uomo si allontana dalla natura e diventa 'civile' tanto più si avvicina all'immobilità che è come dire ad uno stato di morte. Nel pensiero appena letto, inoltre, proprio come accade nell'*Elogio*, a questo schema si aggiunge il concetto di perfezione. Con amara ironia Leopardi fa notare come il progresso, universalmente connotato come un processo di perfezionamento, sia in realtà una forma di regressione, un andare verso l'immobilità. In questa scala gli uccelli dell'operetta si collocano più vicini alla natura e più lontani dalla civiltà, tanto che «abbondano soprammodo della vita estrinseca» che si manifesta appunto con quella vispezza e quei movimenti che in una brevissima nota dello *Zibaldone* Leopardi aveva definito «cose graziose» (*Zib.* 221).⁹⁰⁵

Una connessione tra vita, moto e perfezione si trova in un altro vertiginoso e densissimo pensiero dello *Zibaldone* datato 2 febbraio 1822. Sebbene il contesto sia molto diverso rispetto a quello dell'*Elogio*, un confronto con l'operetta può rivelarsi fecondo. È anzi proprio l'opposizione delle situazioni di partenza a

⁹⁰⁵ Il pensiero è datato 21 agosto 1820 ed è seguito da un'altra affermazione fulminea «e però gli uccelli ordinariamente sono amabili».

rendere utile il parallelo. Leopardi sta parlando della vita monastica, con particolare riferimento alla clausura femminile e la descrive come uno stato deleterio perché produce «la perdita dell'aria e della luce, che sono le sostanze più vitali all'uomo, e che servono anche, e sono necessarie alla comodità giornaliera delle sue azioni, e di cui gode liberamente tutta la natura, tutti gli animali, le piante e i sassi» (*Zib.* 2381). Nulla di più lontano dalla condizione degli uccelli che vivono invece sempre all'aria e alla luce, in un fuori mai limitato da costrizioni di alcun genere. La «clausura strettissima» per di più costringe a «macerazioni, perdite di sonno, digiuni, silenzio. Tutte cose che unite insieme noccono alla salute, cioè al ben essere, cioè alla perfezione dell'esistenza, cioè sono contrarie alla vita» (*Zib.* 2381). E, dunque, in ultima analisi «escludendo assolutamente l'attività, escludono la vita, poiché il moto e l'attività è ciò che distingue il vivo dal morto: e la vita consiste nell'azione; laddove lo scopo diretto della vita monastica anacoretica ec. è l'inazione, e il guardarsi dal fare, l'impedirsi di fare» (*Zib.* 2381). Nel seguito della riflessione Leopardi spiega la clausura come una voluta fuga dall'esistenza intesa come vita, moto ma anche come «pericolo di peccare». La conclusione a cui Leopardi giunge è devastante: la perfezione del cristianesimo non coincide con la perfezione dell'esistenza umana. Anelare all'una significa annichilire progressivamente l'altra. Un Cristianesimo applicato - per così dire - alla lettera e portato alle sue estreme conseguenze conduce ad un annullamento del sé. Ci stiamo muovendo su un terreno che è molto lontano da Platone, ma non dal Platone leopardiano che per molti tratti coincide con questa idea di cristianesimo. L'uomo platonizzato in senso leopardiano è quello che ha fatto prevalere il metafisico sul terrestre e sul corporeo. È un uomo che come Amelio è tutto dedito a una cultura «della lettura e della scrittura *silenziose e solitarie*», che fanno tutt'uno, come ha già visto D'Intino, con «la posa *statica* del lettore/scrittore di testi (...). Avendo raggiunto, grazie a una totale scritturalizzazione, il culmine della civiltà, Amelio tende verso l'immobilità»⁹⁰⁶. La direzione in cui si muove Amelio produce dunque lo stesso effetto prodotto dal Cristianesimo applicato in modo radicale, fino a scegliere, cioè, di abbracciare la clausura e la monacazione. I gradi sono diversi e la coincidenza tra i due movimenti non è perfetta, tuttavia le due direzioni, quella platonica e quella cristiana corrono parallele proseguendo verso una

⁹⁰⁶ F. D'INTINO, *L'immagine della voce*, pp. 21-22.

stessa meta. Ora, se tanto l'uno quanto l'altro producono una progressiva immobilità e si oppongono al «movimento, che coincide con la vita» – «il cuore dell'immaginario leopardiano» secondo D'Intino⁹⁰⁷ – dovremmo convenire sul fatto che divengono, all'interno di un quadro più ampio di opposizione antico-moderno, due modi con cui si declina il moderno. Seguendo il discorso leopardiano fino in fondo ci troveremo dunque a dover constatare che il sistema di Platone, uno dei sistemi di illusioni più potenti che l'antichità abbia partorito, e il Cristianesimo, che ha continuato sulla via tracciata dal platonismo, finiscono per diventare l'immagine più crudele della distruzione prodotta dalla modernità che di quelle stesse illusioni ha fatto deserto. Se non si tiene in considerazione questa contraddizione in termini che, nell'ottica leopardiana, è consustanziale al sistema platonico (e a quello cattolico), non si potrà comprendere fino in fondo la portata della critica a Platone e, soprattutto, non sarà possibile vedere quanto la confutazione di quel sistema abbia prodotto in Leopardi la costruzione di una sua propria struttura di pensiero.

Se considerati nella prospettiva qui individuata, gli uccelli dell'*Elogio* si configureranno come la rappresentazione di una natura che ancora parla come nelle *favole antiche*. Il fatto che la loro vita sia descritta in termini esattamente contrari a quelli utilizzati per descrivere la clausura non è privo di significato: nello schema costruito da Leopardi, infatti, da una parte stanno gli uccelli, l'antico, il moto, la vita dall'altra il monaco, il moderno, l'immobilità, la morte. E si potrebbe procedere aggiungendo molti altri lemmi tanto da una parte che dall'altra. La posizione iniziale di Amelio è al centro di questi due poli: il filosofo solitario viene dal moderno e va verso l'antico (questo la dice lunga su come Leopardi giochi con i travestimenti a capovolgere le categorie: Amelio sarebbe propriamente un antico ma diventa nella raffigurazione leopardiana un moderno). Per usare ancora una terminologia codificata da D'Intino, il suo volgere lo sguardo verso l'alto si configura dunque come un *ritorno*.⁹⁰⁸

⁹⁰⁷ F. D'INTINO, *La caduta e il ritorno. Cinque movimenti dell'immaginario romantico leopardiano*, Macerata, Quodlibet, 2019, p. 116.

⁹⁰⁸ Mi riferisco qui di nuovo F. D'INTINO, *La caduta e il ritorno*.

11. L'ALTO COME ANTERIORE, L'ASCESA COME RITORNO: AMELIO IN PREDA ALL'ESTASI

Abbiamo forse ora capito meglio in che senso Amelio possa dirsi platonico. È un filosofo platonico in senso leopardiano: ha vissuto la strage delle illusioni provocata dal moderno; ciò nonostante, continua a tendere verso quelle illusioni che la sua *meditatio* ha distrutto. È leopardianamente il filosofo che è passato per la condanna degli errori degli antichi ma che ancora va in *estasi* all'udire quelle *favole*.⁹⁰⁹ Dobbiamo dunque tornare al *Fedro* e al *Fedone* per comprendere cosa il Leopardi-Amelio salva di Platone.

È Amelio ad apparire il più vicino alla raffigurazione dell'anima alata così come è descritta da Socrate nella *Palinodia*. Ma è (di nuovo) una vicinanza misurabile nella distanza, nell'essere *con* Platone *contro* Platone.

Amelio che osserva gli uccelli vorrebbe essere come loro, desidera farsi alato. Desidera rimettersi in moto, ma non può, è andato ormai troppo in là nella scoperta del vero, nella civilizzazione, nel progresso. L'unica parte di vita che ancora può essere mobile, anche per chi, come Amelio, rimane seduto, è quella intrinseca o, in altre parole, l'immaginazione. In questo soltanto Amelio può assimilarsi agli uccelli pur non potendosi fare uccello.

Non potendo mettere le ali, almeno rende alato il suo pensiero riscoprendosi su questo punto filosofo 'platonico': «è giusto che solo il pensiero del filosofo sia alato», dice Platone nel *Fedro* (διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια 249c 4-5).⁹¹⁰ Solo attraverso questa immagine, infatti, diventa possibile cogliere in tutta la sua potenza la tensione di Amelio che anela a divenire egli stesso alato. È quel Platone «poeta come tutti sanno»^{911a}

⁹⁰⁹ Faccio qui riferimento alle dichiarazioni di Leopardi contenute nella dedica del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* a Mustoxidi, *Prose*, pp. 634-5.

⁹¹⁰ Ma si consideri anche Plat. *Ion*. 534 a «Infatti i poeti ci dicono appunto che raccogliendo i canti da sorgenti che sgorgano miele da certi giardini e convalli delle Muse li portano a noi come le api, anche loro così volando; e dicono la verità. Cosa leggera infatti è il poeta, e alata e sacra, e non è in grado di comporre prima di diventare invasato e fuori di senno e prima che la mente non ci sia più in lui; finché invece ha questa proprietà, ogni uomo è incapace di poetare e di dare responsi».

⁹¹¹ *Zib*. 3245. Quando scrive questo appunto, datato 23 agosto 1823, Leopardi ha da poco letto *Simposio* e *Sofista* e pochi mesi prima vari altri dialoghi. L'affermazione dunque non è più il frutto di letture intermedie né un giudizio di altri riportato, si tratta di un suo proprio apprezzamento svolto con cognizione di causa. Il fatto che Leopardi apprezzi Platone in quanto poeta è significativo ed è confermato dal fatto che il Platone più evidente è proprio quello che abita alcuni luoghi poetici della sua produzione non solo *Alla sua donna*, *l'Elogio*.

nutrire l'immaginario leopardiano. Ma è la poeticità della prosa e non la filosofia ivi enunciata a convincere l'autore delle *Operette morali*. La *διάvoια* del filosofo platonico è tale perché, per quanto gli è possibile, rimane fissa sul ricordo di ciò che ha contemplato (249c 5-6). La reminiscenza di Amelio, però, non lo riporta all'Idea. Non passa, infatti, – ancora nei termini utilizzati da Platone nel *Fedro* – «da una molteplicità organizzata di sensazioni ad una unità organizzata del ragionamento» (249 b-c), in quanto la vista e l'ascolto della moltitudine degli uccelli non lo rimandano ad una dimensione oltremondana o ultraterrena. Gli uccelli nei quali si specchia l'*io antico* di Amelio piuttosto lo riconducono sulle tracce di un passato insieme individuale e storico, alla sua infanzia e all'infanzia dell'umanità. Il divino verso cui si rivolge Amelio non è un "alto" in senso platonico (non è un sito sopraceleste) ma un "anteriore" verso una fanciullezza perduta che è sinonimo di lietezza, la stessa che provano gli uccelli. L'unico veicolo per tornare a una tale condizione non è però la reminiscenza intesa in senso platonico⁹¹² o il ritorno alla contemplazione, al contrario è «la dimenticanza di sé medesimi», l'«intermissione» della vita, una «non travagliosa alienazione di mente». In questi termini nell'*Elogio* vengono descritti gli effetti dell'«ubriachezza». Già in *Zib.* 109 l'ubriachezza era stata definita «madre dell'allegrezza» in quanto «cagiona la dimenticanza del vero». Ora, in questo stato «proprio e particolare al genere umano» Amelio identifica «la prima occasione e la prima causa di ridere». Nella nota e discussa digressione sul riso che si annuncia come anticipazione di un trattato mai scritto, Leopardi parte dal presupposto che il riso insieme alla ragione sia ciò che è più «proprio e particolare all'uomo». Sarebbero questi infatti i caratteri che primariamente distinguono l'uomo da tutti gli altri animali. Solo gli uccelli «partecipano del privilegio che ha l'uomo di ridere». Dunque l'ebbrezza che conduce con sé l'alienazione di mente diviene un *medium* per provare una condizione simile a quella che, nell'ottica leopardiana, provano gli uccelli nel cantare lieti e allegri. Di «una qualche alienazione di mente» Leopardi parla in un altro luogo dichiaratamente *platonico* della sua produzione: l'annotazione alla canzone *Alla sua donna*

⁹¹² La "rimembranza" che è per Leopardi lo strumento per tornare a immaginare come un tempo, è molto distante dalla reminiscenza di cui parla Platone.

La donna, cioè l'innamorata, dell'autore, è una di quelle immagini, uno di quei fantasmi di bellezza e virtù celeste e ineffabile, che ci occorrono spesso alla fantasia, nel sonno e nella veglia, quando siamo poco più che fanciulli, e poi qualche rara volta nel sonno, o in una quasi alienazione di mente, quando siamo giovani. Infine è *la donna che non si trova*.⁹¹³

La «*donna che non si trova*» a cui il poeta dedica un «inno»⁹¹⁴ è, dunque, una pura «immagine» proprio come la Leonora che appare in sogno al Tasso del *Dialogo* leopardiano con il quale questa *Annotazione* è spesso messa in correlazione dai commentatori. A ben vedere, però, le dichiarazioni di Leopardi su *Alla sua donna* possono risultare utilissime anche a completare l'orizzonte interpretativo che qui abbiamo tracciato per l'*Elogio*. Il «fantasma» della Canzone scritta nel settembre del '23 è infatti un prodotto della fantasia che l'uomo, una volta persa la fanciullezza, non è più in grado di ricreare se non in uno stato di «quasi alienazione di mente». I fanciulli sempre in moto, sempre distratti, hanno un'immaginazione più produttiva che, però, scompare molto presto, tanto che anche i giovani devono imparare a sostituirla con dei surrogati.

Come i fanciulli, anche gli uccelli «abbondando di movimento esteriore», e, avendo «udito acutissimo» e «vista efficace e perfetta», possono godere continuamente di «immensi spettacoli e variatissimi».⁹¹⁵ Questi privilegi determinano negli uccelli una gran copia di immaginazione. Da ciò sembra potersi concludere che – per Leopardi – più immagini si vedono e si percepiscono con i sensi, più l'intelletto è in grado di produrne con l'immaginazione.⁹¹⁶ Questo sarebbe uno dei motivi per cui i bambini, più inclini al movimento rispetto agli adulti, godono anche di una facoltà immaginativa più produttiva. Entrambe peraltro, tanto la facoltà

⁹¹³ G. LEOPARDI, *Annotazioni, Poesie*, vol. II p. 164. Corsivo nel testo.

⁹¹⁴ È Leopardi stesso a definire la sua Canzone un inno nell'ultimo verso («d'ignoto amante inno ricevi»).

⁹¹⁵ OM, p. 318.

⁹¹⁶ Così mi pare di poter intendere «s'inferisce» nel passo a cui sto facendo riferimento che è il seguente: «Avendo l'udito acutissimo, e la vista efficace e perfetta in modo, che l'animo nostro a fatica se ne può fare una immagine proporzionata; per la qual potenza godono tutto giorno immensi spettacoli e variatissimi, e dall'alto scuoprono, a un tempo solo, tanto spazio di terra, e distintamente scorgono tanti paesi coll'occhio, quanti, pur colla mente, appena si possono comprendere dall'uomo in un tratto; s'inferisce che debbono avere una grandissima forza e vivacità, e un grandissimo uso d'immaginativa», OM, p. 318 [c.vo mio].

immaginativa dei fanciulli quanto quella degli uccelli, sono descritte con caratteri positivi. L'«immaginativa» di cui godono gli uccelli non è quella «profonda, fervida e tempestosa» che ebbero Dante e Tasso, «la quale è funestissima dote, e principio di sollecitudini e angosce gravissime e perpetue». È, invece, quella «ricca, varia, leggera, instabile e fanciullesca; la quale si è larghissima fonte di pensieri ameni e lieti, di errori dolci, di vari dilette e conforti».

La facoltà immaginativa «fanciullesca» degli uccelli partecipa – dice ancora l'Amelio leopardiano – del «buono» e non del «nocivo e penoso».⁹¹⁷ È quanto meno degno di nota che una facoltà che partecipa del buono – e si noti che tanto il verbo 'partecipare' quanto il concetto di buono sono riconducibili a Platone – sia fonte di «errori» (sebbene il sostantivo sia mitigato dall'aggettivo «dolci»)⁹¹⁸.

L'unico modo per continuare a vedere certe immagini è tornare alla propria infanzia e all'infanzia dell'umanità, ad un'antichità produttrice di errori, a quei *greci sempre fanciulli* che credevano alle *favole*.⁹¹⁹ Di questa idea tutta leopardiana, e nient'affatto platonica, gli uccelli sono una rappresentazione. L'Amelio di Leopardi vuole mettere le ali per compiere un nuovo tipo di ascensione, l'unico consentito all'uomo 'moderno' (e platonizzato). Un'ascensione che si declina come ritorno ad un'antichità e che è possibile solo abbandonandosi ad una qualche *alienazione di mente* ovvero, ad uno stato che i greci avrebbero chiamato *estasi* (ἔκστασις). Dice Colli in uno dei frammenti che compongono il suo *Dopo Nietzsche*, significativamente intitolato *Intorno all'estasi*:

Il termine «estasi» compare in Grecia nel quarto secolo a. C. e significa «anomalia» fisiologica, in quanto allontanamento, distacco dalle regole naturali. Una distorsione degli arti, nel linguaggio ippocrateo, oppure *un'alienazione della mente*, un andar fuori di cervello.⁹²⁰

⁹¹⁷ OM, pp. 318-319.

⁹¹⁸ OM, p. 319.

⁹¹⁹ In *Zib.* 928 Leopardi riportava un famoso detto di Platone che descriveva i Greci sempre fanciulli «Ἵ Ἑλληνες ἀεὶ παῖδες ἔσσι ec. Platone in persona di quel sacerdote Egiziano» (10 aprile 1821).

⁹²⁰ G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1974, p. 61. Corsivo mio.

Continua poi così la storia del termine rivelando la chiave per comprendere in che modo l'Amelio leopardiano viene a sovrapporsi al filosofo platonico e neoplatonico:

Nella forma verbale, i due sensi di follia e di distacco sono testimoniati assai prima, da Pindaro in poi. Una fusione originaria di tali significati nel linguaggio misterico è un'ipotesi possibile, per l'uso della forma verbale nella parte del *Fedro* platonico che pullula di espressioni esoteriche. Più tardi, nella letteratura neoplatonica, l'uso di «estasi» è ancora ambiguo, e il termine indica un *movimento verso l'esterno*, o addirittura una *frammentazione*. Solo eccezionalmente in Plotino designa il culmine della conoscenza mistica, e neppure qui come stato, quiete, bensì come uscita da sé, abbandono di sé, accanto all'espressione «brama di contatto». Ciò cui accenna Plotino è «al di là dell'essere», e senza essere non c'è oggetto, cosicché l'allusione riguarda il compimento di uno slancio.⁹²¹

L'Amelio storico, l'allievo di Plotino, doveva ben conoscere il concetto di estasi teorizzato dal suo maestro. Più problematico è capire cosa sapesse l'Amelio-Leopardi dell'estasi plotiniana. Tuttavia, come nota Colli, il verbo ἐξίστημι da cui deriverà il termine ἔκστασις, è utilizzato da Platone nella *Palinodia* di Socrate, una sezione del *Fedro* che abbiamo già più volte richiamato in relazione all'*Elogio* e che Leopardi aveva avuto modo di apprezzare già in *Zib.* 2717-2718.⁹²² Un luogo in particolare deve aver attratto l'attenzione dell'Amelio leopardiano:

Se un uomo usa giustamente tali ricordi e si inizia di continuo ai perfetti misteri, diviene, egli solo, veramente perfetto; e poiché si allontana dalle faccende umane (ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων), e si svolge al divino, è accusato dal volgo di essere fuori di sé, ma il volgo non sa che egli è posseduto dalla divinità (249c-d).

Amelio ha abbandonato la città ponendosi in condizione di essere «scosso» dagli uccelli, ora che è «in villa» abbandona la lettura e la scrittura per volgere lo sguardo verso l'alto e lasciarsi distrarre.⁹²³ Il suo è dunque un progressivo allontanamento dalle faccende umane, un volontario e irresistibile desiderio

⁹²¹ *Ivi*, pp. 61-2. I corsivi sono miei.

⁹²² Per un'analisi di queste pagine dello *Zibaldone* svolta alla luce dei possibili rapporti che intrattengono con la memoria del *Fedro* platonico e con l'immagine che Leopardi in quel frangente andava costruendosi di Platone si veda il capitolo sullo *Zibaldone*.

⁹²³ Il richiamo è di nuovo all'*incipit* dell'operetta per cui si veda OM, p. 309.

di mettersi in contatto con la *perfezione dell'esistenza* rappresentata dagli uccelli per farsi egli stesso perfetto, di uscir fuori da sé per trasformarsi in qualcos'altro. Quella di Amelio, dunque, è una forma di delirio che assomiglia molto alla quarta specie di *μανία* di cui parla Platone nel *Fedro*:

Ecco dove l'intero discorso viene a toccare la quarta specie di delirio: quello per cui quando uno, alla vista della bellezza terrena, riandando col ricordo alla bellezza vera, mette le ali, e di nuovo pennuto e agognante di volare, ma impotente a farlo, come un uccello fissi l'altezza e trascuri le cose terrene, offre motivo d'essere ritenuto uscito fuori di senno. Quel delirio, dico, che è la più nobile forma di tutti i deliri divini e procede da ciò che è più nobile, tanto per chi ne è preso quanto per chi ne partecipa; e chi conosce questo rapimento divino, ed ami la bellezza, è detto amatore (*ἐραστής*). (249d-e)

È questo il punto del dialogo in cui la prossimità di Leopardi al testo platonico è più evidente. Non tanto una prossimità di termini e non certo di contenuti ma di immagini.

Il discorso di Socrate procede infatti spiegando perché l'anima dell'amatore, il filosofo dal pensiero alato di cui si è detto prima, sia l'unica che riesce, partendo dalle cose terrene, a far riaffiorare nella memoria le cose che sono – τὰ ὄντα nel linguaggio platonico – che ha contemplato prima di incarnarsi in un corpo umano.⁹²⁴ Queste anime – ci dice ancora Socrate nella *Palinodia* – «quando scorgono qualche imitazione delle cose del cielo (ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν) vanno in estasi (ἐκπλήττονται)». L'uso del verbo ἐκπλήττω, ancora una volta, definisce il turbamento buono dell'anima che sente risvegliarsi una tensione verso l'alto alla vista delle immagini in cui scorge la vera natura di ciò che in esse è raffigurato. L'anima così scossa desidera tornare a quella forma di contemplazione a cui si è dedicata prima di incarnarsi e che le sarà di nuovo possibile solo dopo essersi liberata dal corpo. E una liberazione dal corpo auspica Amelio, ma non per tornare puro spirito *ignudo e solo*⁹²⁵ a contemplare le essenze, τὰ ὄντα. Desidera piuttosto prendere una nuova forma, trasformarsi nell'oggetto della sua contemplazione tutta terrena. Non ha bisogno di ipostatizzare l'esistenza di un altro mondo ove

⁹²⁴ «ogni anima umana per sua natura ha contemplato il vero essere, altrimenti non sarebbe penetrata in questa creatura che è l'uomo» πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέεται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἤλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον. Plat. *Phaedr.* 249e-250a.

⁹²⁵ «Ignudo e solo» è la dittologia di attributi riferiti allo «spirto» in *Alla sua donna*, v. 14.

collocare la felicità, un altrove spaziale e temporale inaccessibile ad un essere mortale. La moltitudine degli uccelli in volo gli offre un esempio di felicità possibile e praticabile entro i confini del corpo e della vita. Il desiderio di farsi uccello si configura come un tentativo di uscire fuori da sé – e in tal senso la si può considerare un'estasi – ma non fuori dal corpo; al contrario Amelio desidera uscire fuori dal proprio corpo umano per prendere la forma di quell'unico corpo che possa consentirgli di provare contentezza. Un «movimento verso l'esterno» – nelle parole di Colli già citate – che, in termini leopardiani, si traduce nella fuga dall'immobilità intesa come morte. Leopardi vestendo i panni di Amelio tenta attraverso di lui di fuggire da quella forma di clausura che aveva descritto nello *Zibaldone* e che la modernità in tutte le sue molteplici facce ha imposto all'uomo. È possibile pertanto dedurre che la posizione assunta da Amelio al termine dell'operetta muti rispetto al principio: non è più mediana tra un eccesso di civilizzazione e una dimensione antica. In chiusura Amelio si è decisamente sbilanciato verso quest'ultimo polo. La tensione è tale da far desiderare una metamorfosi.

12. LA METAMORFOSI

Al termine dell'operetta rientra in campo il filosofo la cui voce era rimasta *off* lungo tutto il corso dell'elogio; lo sguardo del lettore, come in una soggettiva cinematografica, si era confuso con quello di Amelio soffermandosi sugli uccelli in volo. Amelio dice "io" per la prima volta solo alla fine dell'operetta quando dichiara il suo desiderio di essere convertito in uccello.

In fine, siccome Anacreonte desiderava potersi trasformare in ispechio per essere mirato continuamente da quella che egli amava, o in gonnellino per coprirlo, o in unguento per ungerla, o in acqua per lavarla, o in fascia, che ella se lo stringesse al seno, o in perla da portare al collo o in calzare, che almeno ella lo premesse col piede; similmente io vorrei, per un poco di tempo, essere convertito in uccello, per provare quella contentezza e letizia della loro vita.⁹²⁶

Un unico dono desidera Amelio, essere trasformato in uccello, così come gli uomini del mito raccontato da Socrate a Fedro erano stati trasformati in cicale

⁹²⁶ OM, p. 321.

per poter continuare a cantare lieti e ricevere dal proprio canto motivo di diletto. Come loro erano rimasti storditi dal canto, al punto da dimenticare tutto il resto e non desiderare altro che cantare, Amelio-Leopardi è stordito dall'aver scoperto reale un'illusione. Gli uccelli con il loro sovrabbondare di vita intrinseca ed estrinseca mostrano che nella natura è possibile qualcosa che vada oltre la "pura vita" di cui parla il Metafisico protagonista di un'altra operetta leopardiana. Al Fisico, soddisfatto per aver scoperto «l'arte di vivere lungamente»,⁹²⁷ il Metafisico ribatteva che «non il semplice essere, ma il solo essere felice, è desiderabile»,⁹²⁸ motivo per il quale non solo non si preoccupava dell'immortalità, ma si augurava di poter accelerare la vita in modo che «la vita nostra si riducesse alla misura di quella di alcuni insetti, chiamati efimeri».⁹²⁹ Il Leopardi-Amelio specifica che gli basterebbe essere trasformato in uccello «per un poco di tempo». Non è l'eternità che cerca ma la felicità, per quanto effimera possa essere. Amelio filosofo solitario non solo corrisponde alla descrizione del filosofo metafisico contenuta in una famosa pagina dello *Zibaldone*,⁹³⁰ e spesso accostata all'*Elogio* ma è un altro volto di quel Metafisico che aveva già fatto la sua comparsa nel libro delle *Operette*. Proprio come lui è un metafisico atipico (o *atopos* forse potremmo dire di nuovo), non si preoccupa dell'oltremondano, al contrario l'unico suo interesse è migliorare questa vita il più possibile prima della morte e non dopo.⁹³¹ Pertanto al Metafisico, che quasi al termine del dialogo di cui è protagonista invita il suo interlocutore a giovare agli uomini trovando «un'arte per la quale sieno moltiplicate di numero e di gagliardia le sensazioni e le azioni loro», corrisponde Amelio che trova una soluzione nel tramutarsi in uccello. Ma da un certo punto di vista la sua è anche la dichiarazione di una sconfitta. Amelio sa, e in questo la sua consapevolezza sembra maggiore di quella che aveva il Metafisico (sebbene il tono ironico di quell'operetta ci imponga cautela e costituisca una parziale confutazione di quanto sto per dire), che è impossibile per l'uomo vivere felicemente, nessun'arte potrà mai insegnarglielo (se così fosse, questo sarebbe un ulteriore dato a conferma della progressione nella

⁹²⁷ Ivi, p. 137.

⁹²⁸ Ivi, p. 143.

⁹²⁹ Ivi, p. 144.

⁹³⁰ *Zib.* 4138-39 (datata 12 maggio 1825).

⁹³¹ Un Metafisico che pure parlava per *favole* come Platone ma per rinnegare ogni presupposto di quella metafisica che nell'ottica leopardiana Platone stesso aveva fondato, cfr. G. Leopardi, *Prose*, p. 63 «Ad un presupposto favoloso risponderò con qualche favola» dice il Metafisico.

costruzione del libro delle *Operette*). Non resta, dunque, che abbandonare questo corpo umano non per divenire pura anima, ma, per prendere un altro corpo. Non mi pare affatto si possa parlare dell'*Elogio* come di un «trattatello di angeleologia secolarizzata», come ha fatto Galimberti.⁹³² Non c'è nulla di riconducibile ad una dimensione spirituale nel desiderio di Amelio. Al contrario, l'elemento del corpo è centrale in tutta l'operetta e lo diviene ancor più nel finale. Amelio intende trasformarsi in un uccello non perché lo scambia per un'anima immortale, o per un'entità angelica; tutt'al più, semmai, demonica nel senso che Platone attribuisce al termine *daimon* nel *Simposio*, inteso come qualcosa che sta a metà tra uomo e dio.⁹³³ Così gli uccelli possono dirsi beati come entità sovrasensibili ma godono di vita come gli uomini, di una vita potenziata però, vissuta al massimo delle possibilità concesse agli esseri mortali. In tal senso le creature a cui è rivolto l'*Elogio* leopardiano sono vicine alla raffigurazione della cicala a cui era dedicata l'ode (XLIII) dello pseudo-Anacreonte sulla quale ci siamo soffermati all'inizio di questo percorso. Ma mentre le caratteristiche che rendevano beata la cicala – lo ricordiamo – erano legate al suo essere ἀναμύσαρκε, priva di sangue e dunque di corpo, Leopardi ha salvaguardato la beatitudine senza patimenti (απαθής) della cicala senza sacrificare il corpo. Su questo punto confluisce il modo particolare in cui Leopardi rielabora un suo modello letterario, Anacreonte appunto, e dialoga con Platone per confutarlo pur utilizzandolo: le creature oggetto del suo *Elogio* sono, infatti, una sorta di ipostatizzazione, potremmo quasi dire un'idea o un'ideale di vita ma reale. Per come sono descritti da Leopardi, infatti, gli uccelli rappresentano il paradigma opposto rispetto a quello proposto da un certo platonismo cristianizzante e cristianizzato che è il bersaglio del libro delle *Operette* nel suo complesso. La trasformazione in uccello è una via alternativa o meglio, una sorta di strategia di fuga rispetto a quel «processo di astrazione dal corpo e di 'spiritualizzazione' della vita umana» che «inizia con il platonismo, viene proseguito in maniera decisiva dal cristianesimo, ma raggiunge i suoi esiti più estremi solo con la filosofia moderna, vale a dire con l'Illuminismo e con l'Idéologie».⁹³⁴ Che Amelio vada in direzione esattamente opposta rispetto alla

⁹³² C. GALIMBERTI, *Introduzione all'Elogio degli uccelli*, in *Operette morali*, p. 300.

⁹³³ Sul concetto di *daimon* del *Simposio* Leopardi si era interrogato in *Zib.* 3494-97 (22 settembre 1823).

⁹³⁴ A. ALOISI, *Elogio dell'inoperosità: Agamben e Leopardi*, «Italian Studies», 2017, p. 4.

spiritualizzazione ce lo conferma, se non fosse già abbastanza chiaro, il particolare tipo di metamorfosi che propone. Sulla scorta dell'ode XX di Anacreonte, per l'esattezza sempre dello pseudo-Anacreonte, Leopardi descrive la metamorfosi di Amelio nei termini di una «frammentazione» – uso qui ancora il lessico che Colli accostava all'estasi – del sé, «uno sciogliersi negli oggetti, più che una costruzione del soggetto come quella insegnata da Socrate». ⁹³⁵ Il contesto suggerisce infatti che la trasformazione coincide con una vera e propria materializzazione, cioè con il farsi *qualcosa* d'altro che non sia uomo e che si avvicini il più possibile alla condizione dell'uccello. Come Anacreonte, autore dell'ode XX liberamente parafrasata da Amelio, pur di avvicinarsi *alla sua donna* ormai lontana si diceva disposto a tramutarsi in uno qualsiasi degli oggetti che lei avrebbe dovuto utilizzare, così Leopardi è disposto a qualsiasi tipo di trasformazione pur di poter sentire almeno per un po' la stessa contentezza degli uccelli.

La parafrasi non è completa, Leopardi riporta solo la seconda parte dell'ode, omettendo del tutto la prima, in cui erano presentati due 'classici' esempi di metamorfosi, quello di Niobe trasformata in sasso e quello di Procne trasformata in rondine. Ma non è evidentemente a questi miti che Amelio è interessato: hanno un fondo di tragicità e di persistenza del dolore che osterebbe all'ideale di lietezza che pervade l'intera operetta. Del resto molti altri sono gli esempi di trasformazioni in uccello che Leopardi, non sappiamo quanto consapevolmente, non sceglie. ⁹³⁶ Già la sola letteratura classica gliene avrebbe offerti molti. Non sarebbe stato necessario ricorrere al testo ovidiano che, peraltro, non rientra pienamente nel canone estetico leopardiano, per individuarne altri. Anche un autore da lui molto amato, Orazio, offriva un noto e quanto mai simbolico precedente. Il secondo libro delle *Odi* oraziane si chiude, infatti, con la trasformazione del poeta in cigno, probabilmente in voluta continuità con la scena del *Fedone* sulla quale abbiamo già richiamato

⁹³⁵ F. D'INTINO, *L'immagine della voce*, p. 29.

⁹³⁶ Assimilabile per certi versi alla metamorfosi leopardiana sarebbe quella di Alcmane che vorrebbe farsi cerilo per volare insieme alle alcioni sul fiore dell'onda. Ma probabilmente Leopardi non aveva mai letto questa lirica sebbene dovesse quanto meno conoscere Alcmane che era contenuto in quella stessa raccolta di poeti greci edita dallo Stephanus di cui Leopardi si servi nel '14 e che poi, come testimoniano gli elenchi stilati da lui stesso, rilesse nel dicembre del '23 (mi riferisco ai *Fragmenta carminum Poetarum novem Liricae Poesiae principium: Alcaei. – Anacreontis. – Sapphi. – Bacchilidis. – Stesichori. – Simonidis. – Ibyci. – Alcmenis. – Pindari. – Graec. Latin. Antuerpiae apud Plantinum, 1567, in-16.*), per cui vedi *Elenchi di letture*, III n. 109, in *Prose*, p. 1227.

l'attenzione.⁹³⁷ Quella auspicata da Orazio è però una metamorfosi che permette di sfuggire alla morte grazie all'immortalità conquistata dal poeta.⁹³⁸ Dunque, proprio come nel *Fedone*, il cigno diviene il simbolo di una promessa di immortalità. Il desiderio di Leopardi, come ho già mostrato, non è invece in alcun modo legato a questo motivo, anzi lo rinnega.⁹³⁹ Tuttavia la chiusa dell'*Elogio* sembra condividere con l'ode oraziana almeno un elemento: tanto l'una che l'altra hanno il tono di una "sphragis", di un sigillo, una firma attraverso cui riemerge l'individualità dell'autore.⁹⁴⁰

Nel caso dell'*Elogio* si tratta però di una doppia riemersione. Quando al termine dell'operetta Amelio dice "io", non riaffiora soltanto la personalità del filosofo solitario che avevamo osservato all'inizio ma anche quella di Leopardi. L'espressione del desiderio della metamorfosi è infatti il punto in cui più compiutamente Amelio diviene figura di Leopardi, il momento in cui le due personalità coincidono fino a fondersi. Amelio a questo punto è divenuto un filosofo platonico-leopardiano, abbracciando solo quello che Leopardi salva di Platone. A testimoniare la prepotente riemersione dell'autore dell'operetta, fino a questo momento nascosto dietro la maschera dell'autore dell'*Elogio*, è il richiamo ad Anacreonte.

⁹³⁷ Per la possibile dipendenza di Orazio dal *Fedone* platonico e più in generale sul significato della metamorfosi in cigno cfr. Horace, *Odes*, Book II, ed. S. Harrison, Cambridge, 2017, pp. 235-38; O. THEVENAZ, *Le cygne de Venouse: Horace et la métamorphose de l'Ode II*, 20, Latomus, 2002, pp. 861-888, E. Pianezzola, *Orazio: l'ode 2*, 20. *Autoironia e autobiografia della "sphragis"*.

⁹³⁸ Vedi anche Pasquali, *Orazio lirico*, p.323 che mette in relazione quest'ode con *Exegi monumentum* e aggiunge «è forse troppo audace immaginare che Orazio abbia collocato ciascuno in fine d'un libro questi due carmi, nell'uno dei quali il poeta trascende la morte, nell'altro la nega, appunto perché il posto ultimo era riservato, per tradizione, all'epigramma funebre?», dopo aver confrontato il carme di Orazio con i precedenti letterari di Teognide, Leopenida ed Ennio conclude: «Nel canto di Orazio si riflette un disgusto momentaneo per la vita comune degli uomini impacciata di corporeità: egli vuole spiegare le ali della libera serenità», p. 324, si conferma così una volta di più la distanza da Leopardi. Vedi anche sullo stesso carme quanto Pasquali dice a pp. 551 ssg.

⁹³⁹ Del resto l'esempio di Orazio era già stato distrutto nel *Dialogo della Moda e della Morte*.

⁹⁴⁰ Il modello oraziano può essere Posidippo, un autore di epigrammi di epoca ellenistica. È molto più difficile invece che Leopardi fosse a conoscenza di questo uso letterario della *sphragis* che tuttavia è già diffuso tra i lirici arcaici. È Teognide a introdurne l'uso. In epoca classica passa a definire per estensione anche la firma che l'autore apponeva sul proprio testo per dichiararne e salvaguardarne la paternità.

13. DELL'IMPOSSIBILITÀ DI TRADURRE ANACREONTE

È significativo che Amelio scelga di esprimere uno dei suoi desideri più reconditi proprio attraverso le parole di Anacreonte, uno dei fari del Leopardi poeta. Pertanto ancor più significativo è che non lo traduca in versi ma preferisca parafrasarlo. Alle traduzioni che assomigliano più a parafrasi che a restituzioni del testo, Leopardi si era recisamente opposto fin dalla più giovane età. Una testimonianza in tal senso è offerta già dal *Discorso sopra Mosco* scritto nel '15, un anno dopo la prima prova di traduzione di Anacreonte.⁹⁴¹

In questo testo, infatti, Leopardi scriveva: «una parafrasi di Anacreonte è un mostro in letteratura. Anacreonte parafrasato è un ridicolo: la sua grazia diviene bassezza, la sua semplicità, affettazione: egli annoia e sazia al secondo istante».⁹⁴² Il suo obiettivo polemico è la traduzione in francese del poeta greco che diede M. Poinciset de Sivry. Sebbene la «lodevole» intenzione del traduttore fosse quella di «mostrare quel pregiudizio, che ha fatto credere per lungo tempo che i Francesi non sarebbero mai riusciti a tradur bene in versi Anacreonte»,⁹⁴³ Poinciset avrebbe confermato, secondo Leopardi, «il

⁹⁴¹ Si noti che il motivo della critica alle traduzioni di Anacreonte troppo simili a delle parafrasi è diffuso tra i traduttori italiani del poeta greco. Un esame dei paratesti contenuti nelle diverse edizioni delle traduzioni sette e ottocentesche lo conferma. Nella lettera indirizzata Al Sig. Abbate Oliva (bibliotecario di sua Eminenza il Sig. Cardinale di Roano) che chiude la sezione di traduzione e commento delle Anacreontee, Antonio Conti scrive a proposito dei precedenti traduttori di Anacreonte che «molti lo tradussero in verso Italiano, ma ne fecero più tosto delle parafrasi che delle traduzioni; le rime snervano il senso e tolgono la facilità e la delicatezza al pensiero; la traduzione letterale del Salvini a me par troppo aspra, fredda, ed oscura» (A. Conti, *Prose e poesie*, Tomo I, Pasquali, Venezia, 1739, p. CCLXXVII). Una critica di natura simile Leopardi avrebbe potuto leggerla nel *Parnaso dei poeti classici* di Andrea Rubbi che tra le numerose traduzioni disponibili sceglie di riportare quella di De Rogati, l'unico vero «Anacreonte Italiano» a suo giudizio, Cfr. A. Rubbi, *Parnaso de' poeti classici d'ogni nazione*, Tomo XIV, Parte Prima (Teocrito, Mosco, Bione, Anacreonte, Saffo, Tirteo), Zatta, Venezia, 1795, pp. 213-216. Che Leopardi per la stesura del *Discorso sopra Mosco* abbia fatto largo uso dei paratesti del Rubbi che corredano il XIV volume del *Parnaso de' poeti classici* è stato di recente notato da La Rosa, *Innanzi al comporre*, in particolare pp. 119-130. Il giovanissimo Giacomo, appare desideroso di inserirsi all'interno del dibattito sulla difficoltà di tradurre Anacreonte che animatosi già ai primi del '700 continuava ad essere fervido. È notevole che Leopardi intenda collocare le sue traduzioni entro un orizzonte teorico che risultasse solido e ben elaborato. Se si considera che il *Discorso sopra Mosco* apparve nello «Spettatore» di Milano il 31 luglio 1816 (to. VI, Parte italiana, quaderno LVII) ben si comprende la preoccupazione di Leopardi di porsi in continuità rispetto ad una tradizione di traduttori ben più noti mostrando di sapersi schierare con consapevolezza e cognizione di causa.

⁹⁴² G. LEOPARDI, *Poeti greci e latini*, p. 48.

⁹⁴³ Ivi, p. 47.

pregiudizio che voleva distruggere».⁹⁴⁴ Nonostante la critica alle traduzioni che sembrano parafrasi sia convinta, in quello stesso paratesto, che accompagnava la sua personale versione di alcuni idilli di Mosco, Leopardi forniva, però, una possibile spiegazione per la scelta che avrebbe compiuto molti anni dopo. Anacreonte – dice Leopardi – è «un poeta tutto grazie, che svaniscono quasi al solo tocco, e che non soffrono la menoma alterazione; un poeta per cui ogni straniero abbellimento è una macchia, ogni benchè leggera amplificazione, un corrompimento, ogni nuova pennellata, uno sfregio».⁹⁴⁵ Qualsiasi forma di alterazione del testo di Anacreonte finirebbe per snaturarlo o danneggiarlo, non si può pertanto in alcun modo trasferirlo in un'altra lingua: il tipo di piacere che può produrre, infatti, è garantito solo dalla fruizione diretta dell'originale. A questa altezza cronologica, tuttavia, la critica di Leopardi è specifica nei confronti di chi, come Poinsonnet non conosceva il greco e non essendo in grado di «gustare quella leggiadria, che questo idioma conferisce ai delicatissimi componimenti di Anacreonte»,⁹⁴⁶ non avrebbe mai dovuto tentare di tradurlo, tanto più che la lingua francese mal si adattava al compito.⁹⁴⁷

Le poche osservazioni su Anacreonte appuntate nello *Zibaldone* – tutte, peraltro, in momenti cruciali del percorso poetico di Leopardi (sono concentrate, infatti, nel '23 e nel '26) – confermano però queste prime impressioni.⁹⁴⁸ Estendono anzi l'impossibilità di tradurre Anacreonte ad una

⁹⁴⁴ Ivi, p. 48.

⁹⁴⁵ *Ibidem*.

⁹⁴⁶ *Ibidem*.

⁹⁴⁷ Già nel *Discorso sopra Mosco* si parla di scarsa pieghevolezza della lingua francese inaugurando (non mi pare si trovi prima!) una categorizzazione che sarà esplorata a fondo nello *Zibaldone*.

⁹⁴⁸ In particolare *Zib.16, 20*. Si noti che le affermazioni di Leopardi su Anacreonte registrabili nelle prime pagine dello *Zibaldone* corrispondono a quello che era ormai divenuto un vero e proprio *topos* della critica letteraria settecentesca. Molti autori avevano già rilevato la "semplicità" di Anacreonte come un tratto distintivo del poeta greco e ne avevano elogiato la grazia priva di artificio sottolineando la conseguente difficoltà di renderlo in qualsiasi altra lingua che non fosse quella originale, l'unica in grado di preservare nella sua interezza il piacere dato dalla lettura di questo poeta. Tra questi una certa influenza su Leopardi potrebbe aver avuto Gravina, che nel primo libro *Della ragion poetica* dedica un paragrafo ad Anacreonte corrispondente alle pp. 47-50 dell'edizione contenuta nella biblioteca Leopardi, G. V. GRAVINA, *Della ragion poetica libri due e della tragedia libro uno*, Venezia, presso Angiolo Geremia, 1731 (d'ora in poi G. V. GRAVINA, *Della ragion poetica*). In relazione alle osservazioni fatte da Leopardi nel *Discorso sopra Mosco*, Bigi, proponeva un confronto con le avvertenze che il Pagnini premette alle sue traduzioni di Anacreonte, E. BIGI, *Il Leopardi traduttore dei classici*,

legge generale e non osservabile solo in relazione alla lingua francese. La traduzione implica una preventiva analisi, operazione che, però, risulta vana, data la fugacità della sensazione di piacere provocata dalle odi. Il loro effetto è paragonato a quello di «un alito passeggero di venticello fresco nell'estate odorifero e ricreante», un piacere che passa prima di appagare, che sfugge a ogni possibilità di analisi e definizione; ad una seconda lettura non restano che «le parole sole e secche».⁹⁴⁹ E le «parole sole e secche» sono quelle che riporta Amelio al termine dell'*Elogio* parafrasando l'ode XX, quasi che Anacreonte non si potesse ormai dire altrimenti. Nel frattempo, infatti, Leopardi era tornato a riflettere sul poeta greco in termini molto simili a quelli già usati nelle prime pagine dello *Zibaldone*. L'osservazione più utile a comprendere l'atipico esperimento traduttivo del '24 è contenuta in una nota datata 16 settembre 1823. Qui Leopardi torna sulle affermazioni di *Zib.* 30-31 ricorrendo peraltro alla medesima area semantica dell'inaridimento già accostata alla rilettura e ad ogni tentativo di analisi. Questa volta, però, Leopardi aggiunge qualcosa di specifico in relazione all'impossibilità di tradurre il poeta greco:

Di qui si raccolga quanto sia possibile il tradurre in qualsiasi lingua Anacreonte (e così l'imitarlo appostamente, e non a caso né per natura, senza cercarlo), quando il traduttore non potrebbe neanche rileggerlo per ben conoscere la qualità dell'effetto ch'egli avesse a produrre colla sua traduzione; e più che lo rileggesse e considerasse, meno intenderebbe detta qualità, e più la perderebbe di vista; perocchè lo studio di Anacreonte è non pure inutile per imitarlo o per meglio gustarlo o per ben comprendere e per definire la proprietà dell'effetto e de' sentimenti ch'esso produce, ma è piuttosto dannoso che utile; [...] Nè certo alla prima lettura si può essere il traduttore, o l'imitatore, o verun altro, ben avveduto e chiarito e informato del proprio intero carattere di Anacreonte. (*Zib.* 3442-43)

In queste righe Leopardi non solo sta riproponendo il motivo, divenuto topico nella critica letteraria settecentesca e primo-ottocentesca, della difficoltà,

pp. 194-95. Alla traduzione di Mosco del Pagnini peraltro Leopardi faceva riferimento già in quel *Discorso* del 1815 dichiarando di preferirla a quella proposta da altri traduttori tra cui Salvini. La preferenza accordata a Pagnini veniva così motivata da Leopardi: «questo celebre traduttore ha conservato il gusto greco, ha dato una versione poetica e non una parafrasi» (G. LEOPARDI, *Poeti greci e latini*, p. 56), mostrando così ancora una volta la sua avversione per le traduzioni-parafrasi.

⁹⁴⁹ *Zib.* 31.

registrata tanto da traduttori quanto da antologisti,⁹⁵⁰ di rendere Anacreonte «in qualsiasi lingua», ma sta anche spiegando perché Amelio si richiamerà al poeta greco limitandosi ad una parafrasi e non proponendo una traduzione.

14. SULL'ANACREONTE AUTORE DI *ALLA SUA DONNA*

La riflessione appena citata è stata scritta in quello stesso settembre del '23 in cui Leopardi componeva la canzone *Alla sua donna*, alla quale sarebbe seguito un periodo di quasi assoluto silenzio poetico. Una tale coincidenza, non ancora debitamente esplorata, non può essere trascurata tanto più che, come vedremo, implica dei sotterranei legami con *l'Elogio degli uccelli*. Legami che Leopardi costruisce a partire da un singolare nesso creato tra Anacreonte e Platone, il medesimo da cui siamo partiti e che abbiamo cercato di seguire fino a questo momento.

Un dato in particolare induce a valutare l'ipotesi di una corrispondenza tra una possibile rilettura di Anacreonte nelle vicinanze della composizione di *Alla sua donna* e *l'Elogio degli uccelli*: l'ode XX parafrasata da Amelio al termine dell'operetta, in tutte le traduzioni italiane recava il titolo *Alla sua donna*.⁹⁵¹

Il titolo per l'anacreontea XX scelto nelle traduzioni italiane è una rielaborazione, se non una vera e propria manomissione, dell'originale greco che, in modo molto più neutro riferiva l'ode εἰς κόρη, 'alla fanciulla'. Con questa stessa espressione la raccolta dello Stephanus, da cui tutte le traduzioni moderne delle *Anacreontee* dipendono, intitolava anche l'ode XXXIV, resa da De Rogati con *Alla fanciulla* e da altri con *A bella fanciulla*.⁹⁵² De Rogati peraltro, pur scegliendo per l'ode XX il titolo *Alla sua donna* ormai divenuto canonico,

⁹⁵⁰ Secondo Michelangeli autore di uno studio ormai datato ma per taluni spunti ancora valido sulla fortuna di Anacreonte, tre sarebbero i fattori che rendono complesso qualsiasi tentativo di accostamento al poeta greco: «la stupenda semplicità, naturalezza ed eleganza dell'originale, in cui ogni leggiera modificazione di forma produce un notevole guasto; in secondo luogo la scelta poco saggia de' metri; in terzo luogo la tirannia della rima, da cui i traduttori non seppero sottrarsi, credendo che i versi sciolti non potessero aver bastevole forza», L. A. MICHELANGELI, *Anacreonte e la sua fortuna nei secoli. Con una rassegna critica su gl'imitatori e i traduttori italiano delle «Anacreontee»*, Bologna, Zanichelli, 1922, p. 174. Lo stesso Michelangeli pubblica anche un'edizione critica di Anacreonte

⁹⁵¹ Il dato non è stato ancora rilevato dalla critica se non da Lonardi che, su questa base, ha avanzato un possibile e molto persuasivo accostamento tra la canzone del '23 e *l'Elogio*, G. LONARDI, *Per l'Anacreonte leopardiano*, pp. 100-104.

⁹⁵² Così traducono fra gli altri Costa e Marchetti (P. COSTA, G. MARCHETTI, *Odi di Anacreonte volgarizzate da Paolo Costa e da Giovanni Marchetti*, Bologna, Nobili, 1823).

segnala in nota che «più opportuno sembra il titolo della volgata *alla fanciulla*».⁹⁵³ Probabilmente la traduzione *Alla sua donna* sarà stata esemplata dai primi traduttori settecenteschi più che sul greco εἰς κόρη sul francese *A sa maistresse*, titolo scelto da Anne Le Fèvre Dacier per la sua traduzione dell'ode di Anacreonte.⁹⁵⁴ È probabilmente proprio Madame Dacier, nota per essersi schierata in difesa di una traduzione il più fedele possibile di Omero nella rinnovata *Querelles des anciens et des modernes* (che lei stessa aveva contribuito a riaprire), a offrire lo spunto per una rielaborazione del titolo dell'ode XX di Anacreonte. La proposta della Dacier permetteva infatti di accogliere questa lirica all'interno della tradizione letteraria delle lingue d'arrivo. Il motivo di fondo dell'ode è riconducibile infatti a tanta poesia due e trecentesca rivolta alla figura di una donna lontana, amata ma irraggiungibile dal poeta. Ma mentre l'edizione di Madame Dacier proponeva il titolo *A sa maistresse* anche per l'ode XXXIV, rendendo con una stessa traduzione francese uno stesso titolo greco (e osservando così la norma della fedeltà all'originale di cui la Dacier si era fatta paladina), i traduttori italiani differenziano in traduzione i due titoli rendendo il greco εἰς κόρη, una volta con *Alla sua donna* (ode XX), l'altra con *Alla fanciulla* (ode XXXIV). Ciò può forse risultare spiegabile ipotizzando che nell'ode XX sia stato letto un più profondo coinvolgimento dell'autore rispetto a quello riscontrabile nell'ode XXXIV. Quest'ultima è un

⁹⁵³ F. S. DE ROGATI, *Le odi di Saffo e Anacreonte*, vol. I, p. 111

⁹⁵⁴ L'edizione de *Les Poésies d'Anacreon et de Sapho*, con la traduzione di Anne Le Fèvre Dacier risale al 1681. Sulla figura di questa filologa cfr. P. Mazon, *Madame Dacier et les traductions d'Homère en France*, Oxford 1936; R. W. Ladbrough, *Translation from the ancients in seventeenth century France*, «JWI» II, 1, 1938-1939, pp. 85-104; J. Hutton, *The Greek Anthology in France and in the Latin Writers of the Netherlands to the Year 1800*, Ithaca-New York 1946, p. 485; E. Malcovati, *Madame Dacier, una gentildonna filologa del gran secolo*, Firenze 1953; H. nepp, *l'Homère de madame Dacier*, in *Eadem, Homère en France au XVIIème siècle*, Paris 1968, pp. 628-660; G. S. Santangelo, *Madame Dacier tra tradizione e rinnovamento*, «Filologia e Letteratura» 66, 2 (1971), pp. 151-208; F. Farnham, *Madame Dacier, scholar and humanist*, Monterey <1976>; G. S. Santangelo, *Madame Dacier, una filologa nella "crisi" (1672-1720)*, Roma 1984; é. Foulon, *Madame Dacier: una femme savante qui n'aurait point déplu à Molière*, «BAGB» 4 (1993), pp. 357-379; E. Bury, *madame Dacier*, in *Femmes savantes, savoirs des femmes, études réunies par C. nativel*, Genève 1999, pp. 209-220; A. Lozar, "Musen und Grazien" – Die Philologin und Übersetzerin Anne Le Fèvre-Dacier (1647-1720), «Pegasus-onlinezeitschrift» VII/2 (2007), pp. 31-40; E. Itti, *madame Dacier, femme et savante du Grand Siècle (1645-1720)*, Paris 2012. Per il quadro generale degli studi di greco in Francia nel XVII secolo cf. E. Egger, *L'Hellénisme en France*, II, Paris 1869, p. 71 ss.; J. De Romilly, *Cinq siècle d'hellénisme en France*, «BAGB» 1 (1977), p. 14; sulle traduzioni dal greco di Dacier si veda S. CANNAVALE, *L'edizione callimachea di Anne Le Fèvre Dacier: gli epigrammi*, «Atene e Roma» n.s. II, VI, 1-2 (2012), pp. 33-60.

appello rivolto dal poeta ad una giovane fanciulla perché non lo disdegni e non fugga, ora che è divenuto ormai canuto. Si tratta di un motivo topico già nella lirica arcaica, e che ebbe poi fortuna anche nella tradizione alessandrina alla quale le anacreontee appartengono. Ma il motivo che induce ad assimilare l'ode XX alla tradizione lirica italiana marcandola con un titolo diverso va forse cercato nel tema centrale della lirica, il medesimo per cui Amelio la parafrasa al termine dell'elogio: le metamorfosi che permettano al poeta di ricongiungersi con la donna amata.⁹⁵⁵ Basti qui richiamare la celebre "Canzone delle trasformazioni" di Petrarca (*Rvf* XXIII) per comprendere attraverso quale via maestra questo motivo si fosse inscindibilmente legato alla nostra tradizione lirica.⁹⁵⁶ Leopardi molto probabilmente conosceva bene le pagine che Gravina nel suo *Della ragion poetica* dedicava a Petrarca menzionando esplicitamente fra le altre proprio la "Canzone delle trasformazioni" come esempio di elegia composta ad imitazione di Tibullo, Propertio, Ovidio. A differenza di questi, però, Petrarca «non rappresentò gli atti esterni della passione ed i piaceri sensibili, colla qual rassomiglianza – dice Gravina – i Poeti Latini si rendono cari e piacevoli al volgo»;⁹⁵⁷ al contrario nel Petrarca

Osserviamo tante guerre e tante varietà, anzi contrarietà di affetti e di sentimenti, che tra di loro combattono, li quali egli sì vivamente espone, che sembra scolpire i pensieri, e l'incorporea natura render visibile: tanto in ciò più fino de' Latini, quanto che a coloro da volgare amore occupati di tali riferimenti la conoscenza o mancava affatto, o da' Platonici discorsi, come Filosofica favola, compariva. E perché nel Platonico, ovvero Pitagorico sistema il Petrarca tutto il suo amore stabili; perciò volle anche pittagoricamente, secondo la dottrina della trasformazione delle anime favoleggiare sul nascimento della sua donna, la di cui

⁹⁵⁵ Si noti a questo proposito che De Rogati segnala in nota che le prime due metamorfosi evocate dall'ode, quella di Niobe e quella di Progne «è sembrato a taluno che non facessero al caso, giacché né l'una né l'altra fu trasformata per amore, ma per isdegno, e per vendetta, che in vece d'usar gli esempi di donne meglio avrebbero servito al caso Proteo, Periclymeno; che Niobe anche impietrita non lasciò la figura umana». A costoro De Rogati replica che «le comparazioni non debbono esattamente corrispondere in tutte le circostanze particolari, perché non sono argomenti dialettici, ma ornamenti della poesia» p. 110. Si noti però che Leopardi parafrasa escludendo proprio quei primi due esempi messi in discussione dai detrattori a cui fa riferimento De Rogati.

⁹⁵⁶ Si noti che quello delle "Trasformazioni" è uno dei cinque certami poetici di cui si componevano le gare olimpiche esemplate sul pentatlo greco che si eseguivano in Arcadia su cui vedi lo studio di S. BARAGETTI, *I poeti e l'Accademia: le Rime degli Arcadi (1716-1781)*, Milano, Led, 2012, pp. 29-31.

⁹⁵⁷ G. V. GRAVINA, *Della ragion poetica*, p. 115.

anima egli trasse dalla medesima Dafne, della quale si accese Apollo, nel cui luogo se stesso pose. Quindi egli non freddamente, come i più de' moderni, ma con sensata allusione scherza non di rado sopra il nome di Laura, del lauro, che Dafne in Greca Lingua si appella, col quale significa la persona di quella Ninfa, nella vita della sua donna risorta.⁹⁵⁸

Quest'ultima riflessione del Gravina, tratta dal paragrafo, significativamente intitolato *Dell'amore razionale, ovvero Platonico*, che segue quello sulla lirica di Petrarca e lo completa, aggiunge un ulteriore tassello al motivo delle trasformazioni, già evocato mettendo al centro del sistema poetico petrarchesco la dottrina pitagorica della metempsicosi. Secondo Gravina sarebbe proprio a partire da questo sostrato pitagorico che l'amore del poeta per Laura può dirsi platonico. Nell'ode XX di Anacreonte non è la donna ad essersi trasformata, ma il poeta a doversi trasformare per ricongiungersi a lei, questo basta tuttavia a inserire il componimento nel solco di una precisa tradizione letteraria e giustifica il tentativo di petrarchizzazione compiuto fin dal titolo. Dovremmo chiederci ora se la scelta di Leopardi di intitolare *Alla sua donna*, la canzone composta nel settembre del '23, abbia una qualche connessione con Anacreonte. Partiamo dal dato testuale: gli elenchi di lettura collocano un rinnovato interesse per Anacreonte nel dicembre del '23 documentando la consultazione di varie edizioni presenti nella biblioteca paterna forse stimolata dalla lettura della nuova traduzione fresca di stampa di Costa e Marchetti.⁹⁵⁹ Tuttavia, in concomitanza con la rilettura segnalata dagli *Elenchi*, si registrano nello *Zibaldone* un paio di note relative al poeta greco ma, quasi tutte di natura linguistica;⁹⁶⁰ l'unica osservazione del '23 sulla poetica anacreontea risale, invece al settembre, dunque al medesimo periodo di composizione di *Alla sua donna*. Si tratta della riflessione sulla quale ci siamo soffermati poco sopra relativa all'impossibilità di tradurre Anacreonte e di trattenere il fuggevole piacere scaturito dalla lettura delle sue odi. Già Lonardi

⁹⁵⁸ G. V. GRAVINA, *Della ragion poetica*, p. 117.

⁹⁵⁹ P. COSTA, G. MARCHETTI, *Odi di Anacreonte volgarizzate da Paolo Costa e da Giovanni Marchetti*, Bologna, Nobili, 1823.

⁹⁶⁰ *Zib.* 3982 (14 dicembre 1823); *Zib.* 3983 (15 dicembre 1823); *Zib.* 3991 (18 dicembre 1823); *Zib.* 3995 (21 dicembre 1823);

ha messo in relazione l'Anacreonte leopardiano «poeticamente in-traducibile, in-trasferibile al qui»⁹⁶¹ con «la figura d'amore» a cui è dedicato l'*inno*:⁹⁶²

Impossibile trattenere al qui, in «questo arido suolo», la figura d'amore, se non per un attimo d'illusione e di frescura dell'anima: il fantasma si rifugia nell'altrove delle sfere del cielo, suo luogo primo. Altrettanto in-trattenibile, se non per un momento di grazia e sollievo, la poesia d'aria di quell'Anacreonte: il quale così diventa, più ancora che *quel* poeta antico, figura, figura in volo, della giovinezza prima del mondo. Dell'aer, dell'aether, etereo. Libero, introvabile.⁹⁶³

È nel segno di una comune in-trattenibilità che Leopardi congiunge il *suo* Anacreonte alla *sua* donna: la poesia dell'uno e l'immagine dell'altra sono sfuggenti come oggetti in volo.

Si consideri, inoltre, che in quello stesso giorno del settembre '23 in cui Leopardi rifletteva sul piacere *in-trattenibile* di Anacreonte, sulla scorta di Petrarca, Saffo e Platone si soffermava sul «desiderio vivissimo di cosa difficile a ottenere» (*Zib.* 3446).

Sulla linea di un tale desiderio si congiungono il Platone e l'Anacreonte leopardiano. Per l'insoddisfazione di questo stesso desiderio soffrono l'ignoto autore dell'inno e Amelio: l'uno non potrà trovare la *sua* donna, l'altro non potrà diventare uccello.

⁹⁶¹ G. LONARDI, *Per l'Anacreonte leopardiano*, p. 94.

⁹⁶² «Questo d'ignoto amante inno ricevi» recita l'ultimo verso (55) di *Alla sua donna*.

⁹⁶³ G. LONARDI, *Per l'Anacreonte leopardiano*, p. 94

CAPITOLO SESTO

Dalla traduzione della *Vita Plotini* al *Dialogo di Plotino e di Porfirio*: il rifiuto dei miti platonici

Per un'apostasia del platonismo: la negazione dei miti dell'aldilà

Di là vomitano sterminato buio
Tardi i fiumi della notte fosca
Pindaro, fr. 129-130 (trad. L. Traverso)

I. PORFIRIO APOSTATA DEL PLATONISMO

1. PREMESSA

Nell'analisi del Dialogo di Plotino e di Porfirio che proporrò nelle pagine a seguire, sondando strade e metodologie differenti, mi riferirò sempre ai due interlocutori dell'operetta servendomi della dizione di filosofi 'platonici' e non 'neoplatonici' (lo stesso ho già fatto con Amelio nel capitolo precedente). Con una tale scelta intendo evitare che si proiettino su di loro categorie interpretative invalse solo più tardi nella storiografia filosofica. Considerare i filosofi scelti da Leopardi come 'neoplatonici' significherebbe, infatti, presupporre una sistematizzazione e storicizzazione del platonismo ed una conseguente categorizzazione alla quale Leopardi rimane del tutto estraneo. Non si tratterebbe, dunque, soltanto di cadere in un palese anacronismo, ma anche di guardare all'operetta con le lenti che abbiamo costruito nei quasi due secoli di interpretazioni che ci separano da Leopardi. Inutile sottolineare che questo ci indurrebbe a cercare nel testo leopardiano elementi o risultati che non potremmo in alcun modo trovare. Credo pertanto sia preferibile tentare, per quanto possibile, di guardare a Plotino e Porfirio con le lenti di cui disponeva Leopardi. Come si dimostrerà nel corso del capitolo, dalle ricerche è emerso che Leopardi non compie distinzioni categoriali all'interno del

platonismo, ma considera Plotino e Porfirio, così come i più tardi Isidoro e Damascio, filosofi che si inscrivono nel solco della tradizione inaugurata da Platone. Ciò che contraddistingue questa tradizione agli occhi di Leopardi è il progressivo incremento di quella propensione al mistico e al metafisico che, Platone per primo, sulla scorta di Pitagora, aveva reso centrale nella filosofia. Quel nesso istituito da Leopardi tra Platone e Pitagora, già nella fase di documentazione per la *Storia dell'Astronomia*, diviene ora funzionale all'interpretazione in quanto nell'elaborazione del pensiero leopardiano, la discendenza del 'sistema' di Platone da quello di Pitagora è la causa principale della tendenza al mistico e al metafisico che quel sistema ha sviluppato e avvallato. Tale tendenza, che si era fatta più evidente proprio ai tempi in cui sono vissuti Plotino e Porfirio, sarebbe poi divenuta predominante nei tardi epigoni Isidoro e Damascio. Ed è proprio a questa tendenza che Leopardi si oppone e della quale 'incolpa' Platone. È significativo che Leopardi tracci il percorso qui solo brevemente delineato: sembra trattarsi, infatti, del tentativo di una proto-storicizzazione che desta stupore non solo perché realizzato in tempi in cui 'storicizzare' non era così usuale come lo è diventato in seguito ma ancor più perché Leopardi aveva conosciuto la filosofia antica attraverso testi che andavano in una direzione polistorica più che storicista.⁹⁶⁴ Dopo questa breve premessa metodologica possiamo addentrarci nello scritto leopardiano.

⁹⁶⁴ Oltre alle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, la visione che Leopardi può costruirsi rispetto alle principali questioni della filosofia antica è veicolata da grandi imprese erudite di tipo polistorico come la *Bibliotheca Graeca* del Fabricius o i volumi del Meurs curati da Giovanni Lami. Un utile inquadramento per comprendere le caratteristiche di queste opere è l'*Introduzione* di G. VARANI in LUCAS HOLSTENIUS, *Dissertatio de vita et scriptis Porphyrii philosophi*, testo con Introduzione, Traduzione e Note a cura di G. Varani, ILIESI CNR, 2019. Sul neoplatonismo nella storiografia filosofica tedesca si veda invece G. VARANI, *Pensiero "alato" e modernità: il neoplatonismo nella storiografia filosofica in Germania (1559-1807)*, Cleup, Padova 2008.

2. UN 'PLATONICO' CONTRO PLATONE

Il *Dialogo di Plotino e Porfirio* è, tra tutte le *Operette morali*, quella in cui la critica a Platone si fa più scoperta, assumendo toni quasi violenti. A muoverla, però, è chiamato Porfirio, un filosofo che, come il suo maestro Plotino, è 'platonico'. Lo statuto dei due protagonisti e la loro appartenenza ad una corrente filosofica che ha proseguito sulla strada segnata da Platone li rende gli interlocutori ideali per mostrare dall'interno le falle di un 'sistema' illuminato là dove risulta più oscuro.⁹⁶⁵ La prospettiva scelta permette a Leopardi di schierare di nuovo, come aveva già fatto altrove, Platone contro Platone⁹⁶⁶ conferendo così maggiore efficacia all'accusa. Il risultato è, infatti, uno scardinamento radicale della metafisica platonica, colpita nel punto in cui la tangenza col cristianesimo si fa più scoperta: la fede nell'aldilà accompagnata dalla certezza di una giustizia *post mortem* che si manifesti con premi e punizioni. La critica ha pertanto avuto agio a guardare al Platone reso oggetto della dura invettiva di Porfirio come a un mero prestanome del cristianesimo. I commentatori dell'operetta credono, infatti, che il reale bersaglio di Leopardi sia la religione e che la scelta di indirizzare l'accusa a Platone sia un tentativo di mascheramento, giustificabile in virtù di una similarità costruita e sviluppata, in molte pagine dello *Zibaldone*, tra platonismo e cristianesimo:⁹⁶⁷ l'uno avrebbe preparato l'altro, al punto da divenire perfettamente coincidenti. Le ragioni che Leopardi individua per spiegare questa sovrapposizione appaiono, però, molto più profonde di quanto non sia stato messo in luce finora. Occorre sottolineare, innanzitutto, che l'accusa rivolta a Platone non si limita al piano metafisico ma investe, di conseguenza, anche le ricadute etiche di quel 'sistema'. Soprattutto, una simile accusa, è possibile solo in virtù di una conoscenza capillare quanto meno di alcuni testi platonici.

⁹⁶⁵ La definizione di 'sistema' relativa alla filosofia di Platone è di Leopardi perciò, qui e altrove, dove la utilizzo non intendo in alcun modo proporre una mia personale classificazione ma mi limito a riprodurre un'espressione leopardiana per cui si veda *Zib.* 265; 334; 351; 1712-1714; 2150; 2708-2709; 3245.

⁹⁶⁶ Una dinamica simile a quella qui individuata per descrivere l'atteggiamento di Leopardi nei confronti di Platone è quella proposta da Laurent Pernot in relazione al rapporto di Elio Aristide con Platone, per cui vedi L. PERNOT, *Platon contre Platon: le problème de la rhétorique dans les Discours platoniciens d'Aelius Aristide*, in *Contre Platon*. t. I, *Le platonisme dévoilé*. Textes réunis par Monique Dixsaut, Paris, Vrin, 1993.

⁹⁶⁷ In particolare quasi tutti i commentatori delle *Operette* suggeriscono un confronto con le riflessioni svolte in *Zib.* 3497-3509 di cui il *Dialogo di Plotino e Porfirio* sarebbe uno sviluppo.

Interlocutori preferenziali appaiono il *Gorgia* e il *Fedone*, interrogati nei punti in cui le parole di Socrate avrebbero potuto generare una più facile assimilazione ad alcune dottrine cristiane. Il confronto puntuale tra l'operetta leopardiana e gli ipotesti individuati apre a una serie di implicazioni che si tenterà qui di esplorare.

La scelta di Porfirio quale portavoce dell'accusa è, in tal senso, molto significativa. Il filosofo pagano era noto per l'impegno teorico profuso nella difesa del paganesimo contro il cristianesimo nascente. Il lessico Suda definisce Porfirio ὁ κατὰ Χριστιανῶν γραψας (colui che scrisse/ha scritto contro i Cristiani) e tramanda, nell'elenco delle sue opere, quindici libri *Contro i cristiani*, Κατὰ Χριστιανῶν λόγους ιε.⁹⁶⁸ L'immagine di un Porfirio avverso al cristianesimo non era nota solo agli eruditi lettori della Suda ma, come il Leopardi commentatore delle *Rime* di Petrarca ben sapeva, si era meritata un posto anche tra i versi del *Trionfo della Fama* (vv. 61-63): «E quel che 'nver di noi divenne pietra, /Porfirio, che d'acuti sillogismi/ Empiè la dialettica faretra, /facendo contra 'l vero arme i sofismi».⁹⁶⁹ Nel commento che approntò tra il '25 e il '26, a proposito dell'espressione «che'ver di noi divenne pietra», Leopardi scriveva: «Che fu (*scil.* Porfirio) ai Cristiani quasi uno scoglio. O vero, che si ostinò contro i Cristiani».⁹⁷⁰ Petrarca rinverdiva un giudizio espresso da Agostino - e da altri illustri predecessori - di cui Leopardi aveva avuto notizia quando lesse (probabilmente tra 1817 e 1818) l'edizione della *Ad Marcellam*, l'epistola di Porfirio che Angelo Mai aveva ritrovato in Ambrosiana e che aveva pubblicato nel 1816.⁹⁷¹ Nella *Editoris Praefatio*, il Mai riportava, tra le lodi

⁹⁶⁸ Per avere un'idea completa dello *status quaestionis* sul *Contra Christianos* si vedano M. ZAMBON, s. v. "Contra Christianos" in *Le Dictionnaire des philosophes antiques V b de Plotino à Rutilius Rufus*, Paris: CNRS éd., 2011 e PORFIRIO, *Contro i cristiani*. Nella raccolta di Adolf von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice, a cura di G. Muscolino, presentazione di G. Girgenti, Milano, Bompiani, 2009. Si tenga presente che sulle folli concezioni dei martiri cristiani relative all'immortalità dell'anima e sulla loro grande ingenuità ironizzano anche Luciano, *Morte di Peregrino*, XIII; Epitteto, *Diss.* 4, 7, 6; Marc. Aur., 1, 7, testi ben noti a Leopardi ad eccezione delle *Dissertazioni* (o *Diatribes*, Διατριβαί) di Epitteto che furono raccolte da Arriano e da lui stesso riassunte nel *Manuale* (Ἐγχειρίδιον) che Leopardi non solo lesse più volte ma tradusse alla fine del 1825.

⁹⁶⁹ Petrarca, *Trionfo della fama*, Capitolo III, vv. 61-4.

⁹⁷⁰ *Rime di Francesco Petrarca colla interpretazione composta dal conte Giacomo Leopardi*, Parte seconda, Presso Ant. Fort. Stella e figli, Milano 1826, p. 840.

⁹⁷¹ Leopardi che era a conoscenza di questa scoperta e della relativa pubblicazione aveva ordinato il volume a Stella nelle lettere del 15 novembre e in quella del 27 dicembre 1816; nella lettera del 6 dicembre 1816 indirizzata al libraio milanese Leopardi scriveva che avrebbe

di Porfirio, per prima, quella espressa da Agostino (*De Civitate Dei* XIX, 22) «doctissimus philosophorum Porphyrius, quamvis Christianorum acerrimus inimicus».⁹⁷² La lettera *Ad Marcellam* e le note di cui Mai aveva corredato la sua edizione ebbero un ruolo importante, e finora del tutto trascurato dalla critica leopardiana, nel veicolare tra le altre anche citazioni di opere platoniche⁹⁷³. L'epistola che Porfirio aveva indirizzato alla moglie Marcella è un testamento spirituale ed insieme il compendio della propria morale, costruita attraverso una grande raccolta di sentenze di carattere etico tratte da varie tradizioni antiche talvolta divergenti tra loro: la stoica, la platonica, la pitagorica e

potuto inviargli una recensione all'edizione del Porfirio del Mai qualora avesse ricevuto la copia richiesta: «Pure, come le ho detto, farò quanto potrò e poiché Ella sarebbe contenta principalmente di qualche articolo sopra opere spettanti a lingue antiche, ne farò forse uno sopra l'Alicarnaseo del Mai, o sopra il Porfirio, Eusebio ec. dello stesso. Dico forse, perché né P. Alicarnaseo né il Porfirio né tutta la spedizione del 9 corso ci è pervenuta, e noi la stiamo attendendo con grandissima impazienza, ma non di giorno in giorno perché ancora non ne abbiamo avuto riscontro da veruna parte». La recensione non fu mai scritta, resta però traccia di una lettura e meditazione sull'opuscolo porfiriano pubblicato dal Mai in alcune note raccolte in G. LEOPARDI, *Scritti filologici*, pp. 107 sgg. (ma vedi anche S. TIMPANARO, *La filologia*, p. 44 n. 96). Oltre agli studi di Gervasoni (G. GERVASONI, *L'ambiente letterario milanese nel secondo decennio dell'Ottocento. Angelo Mai alla Biblioteca Ambrosiana*, a cura di G. Gervasoni, Olschki, Firenze 1936; ID., *Angelo Mai*, Edizioni Orobiche, Bergamo 1954; A. MAI, *Epistolario*, a cura di G. Gervasoni, vol. I, Firenze Le Monnier, 1954) su cui richiamavano l'attenzione già Pacella e Timpanaro (G. LEOPARDI, *Scritti filologici*, p. 107) e all'ancora canonico Treves, *Lo studio dell'antichità classica*, si vedano ora sull'attività filologica di Mai i più recenti e documentati W. SPAGGIARI, «Le dovizie antiquarie»: *appunti sul decennio milanese di Angelo Mai, Erudizione e letteratura all'Ambrosiana tra Sette e Ottocento. Atti delle giornate di studio 22-23 maggio 2009*, a cura di M. Ballarini e P. Bartesaghi, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2010, pp. 151-184 e, specificamente, sul Porfirio del Mai si veda C. CASTELLI, *Porfirio in Ambrosiana. Due note sulla Lettera a Marcella*, in *Italiani di Milano. Studi in onore di Silvia Morgana*, a cura di Massimo Prada e Giuseppe Sergio, Milano, Ledizioni, 2017, pp. 47-58.

⁹⁷² Agostino (*De civ. D. XIX. 22.*), A. MAI, *Editoris Prefatio*, in *Porphyrii philosophi, Ad Marcellam*, Mediolani, Regiis Typis, 1816, p. VII. L'opuscolo contenente l'*Ad Marcellam* è rilegato insieme a *Themistii philosophi Oratio in eos a quibus ob praefecturam susceptam fuerat vituperatus* come segnalavano G. PACELLA e S. TIMPANARO in G. LEOPARDI, *Scritti filologici*, p. 107. Il titolo segnalato nel Catalogo della Biblioteca Leopardi non è preciso, in quanto inserisce Porfirio tra gli autori dei testi che sarebbero contenuti nel volume *Philonis Iudei. Porphyrii et Eusebii Pamphili opera inedita*, interprete Angelo Mai. Mediolani, 1816. In realtà, come mi ha fatto notare Luca Maccioni che ringrazio per la segnalazione, Porfirio non è autore di testi compresi in questo volume dove compare solo quale autorità menzionata nello specimen della *Cronaca* di Eusebio; su questo si veda la ricostruzione fornita da G. PACELLA e S. TIMPANARO in G. LEOPARDI, *Scritti filologici*, p. 360 e nota e le pp. 107 sgg. già richiamate.

⁹⁷³ Si veda ora l'edizione della lettera proposta da Sodano contenuta nel volume PORFIRIO, *Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella. Contro Boeto, sull'anima. Sul conosci te stesso*. Eunapio, *Vita di Porfirio*, a cura di A. R. Sodano, presentazione di G. Reale, Milano, Bompiani, 1993.

finanche l'epicurea.⁹⁷⁴ È possibile, dunque, che questo testo avesse costituito un importante viatico per alcune delle dottrine fondamentali di queste scuole filosofiche. Il giovane Giacomo, tuttavia, avendo all'epoca ormai terminato i lavori eruditi più onerosi, era già piuttosto addentro alla materia.

Sarà forse il caso di tornare in seguito sul ruolo di mediazione esercitato dall'opera porfiriana. Basti ora sottolineare che, nel '27, quando Leopardi scrive il dialogo, rendendo Porfirio portavoce dell'accusa contro il cristianesimo, si colloca nel solco di una lunga tradizione che aveva considerato il filosofo platonico un acerrimo nemico della fede cristiana.

3. IL CRITERIO DELLA VEROSIMIGLIANZA

La fama che si era costruita intorno alla figura del filosofo allievo di Plotino, rendeva non solo possibile, ma del tutto verosimile, un'assimilazione tra il personaggio leopardiano e quello che si credeva essere il profilo del Porfirio storico. La scelta conferisce, infatti, maggiore credibilità ed autenticità al discorso pronunciato da Porfirio, al punto da farlo apparire il risultato di un nuovo ritrovamento. L'impalcatura testuale costruita da Leopardi induce a guardare al dialogo come ad un ulteriore capitolo della riscoperta delle opere porfiriane, avviata qualche anno prima dal Mai con la pubblicazione dell'*Epistola ad Marcellam*. Si tratta, infatti, di una particolare forma di 'dissotterramento',⁹⁷⁵ simile a quella realizzata per la composizione dell'*Inno a*

⁹⁷⁴ Il contenuto dell'*Ad Marcellam* è stato variamente interpretato: J. BIDEZ nella sua *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien* (Gent 1913 e rist. anast. Hildesheim 1964) sostiene che la lettera sia una testimonianza del fatto che Porfirio, pur non essendo cristiano, visse come se lo fosse stato e arriva ad ipotizzare che Marcella avesse abbracciato il cristianesimo; Sodano crede, invece, che la lettera sia stata scritta in funzione anticristiana, al fine di dimostrare la superiorità dell'etica greca rispetto a quella ricavabile dal messaggio evangelico.

⁹⁷⁵ «Dissotterramento» è l'espressione che utilizza Leopardi per definire la composizione dell'*Inno a Nettuno* e delle *Odae adespotaee* in una lettera a Giordani, *Epist.*, n. 66, vol. I, p. 106 (datata 30 maggio 1817) [Parlando dell'*Inno a Nettuno* Leopardi scrive all'amico: «E l'*Inno* però e le note col resto, l'ho scritto appunto un anno fa: in questi mesi non avrei potuto reggere a quella fatica. Da questo Ella vedrà, se non l'ha già veduto, che quanto io spaccio della scoperta dell'*Inno*, è una novella. Innamorato della poesia greca, vollì fare come Michel Angelo che sotterrò il suo Cupido, e a chi dissotterrato lo credea d'antico, portò il braccio mancante. E mi scordava che se egli era Michel Angelo io sono Calandrino; oltrechè la stretta necessità d'imitare, o meglio di copiare e di rimuovere dal componimento l'aria di robusto e

Nettuno e delle *Odae adespotaë*. Nel caso del *Plotino e Porfirio* non si tratta propriamente della creazione di un nuovo falso ma, di nuovo, della composizione di un testo che sembri quanto più possibile autentico. Sebbene per il *Dialogo* del '27 Leopardi non utilizzi, come fa altrove, l'espedito del manoscritto ritrovato, affida ad una nota autografa una dichiarazione che evidenzia tutto il suo impegno nel mantenersi saldo sul labile crinale che separa la verosimiglianza storica dall'invenzione letteraria:

Molto differiscono le opinioni del secolo decimonono da quelle di Porfirio nel proposito dello stato naturale e della civiltà. Ma questa differenza non importerebbe altra contesa che di nomi in ciò che appartiene agli argomenti di Porfirio per la morte volontaria. Chiamando miglioramento o perfezionamento o progresso quello che Porfirio chiama corruttela, e natura migliorata o perfezionata quella che il medesimo chiama seconda natura, il valore dei ragionamenti di quello non iscemerebbe in alcuna parte.⁹⁷⁶

La nota sembra avere una funzione molto simile a quella che nel *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco* aveva avuto il *Preambolo*. In quella sede, il fittizio volgarizzatore di un altrettanto fittizio testo antico, introduceva e spiegava le ragioni del ritrovamento e si preoccupava di segnalare la possibile inautenticità dell'ultima sezione dell'operetta.⁹⁷⁷ Nel luogo tradizionalmente deputato alle indicazioni programmatiche, Leopardi ammetteva che il capitolo *Della fine del mondo*, più che corrispondere alle dottrine antiche, sembrava essere stato scritto da «qualche dotto greco del secolo passato».⁹⁷⁸ Il paratesto, dunque, fungeva da ulteriore schermo per il vero autore del *Frammento* che poteva così trincerarsi in modo più sicuro dietro la maschera del 'fisico' Stratone. Nella nota al *Dialogo di Plotino e di Porfirio* qui riportata, Leopardi, pur mettendo in guardia il lettore rispetto alla differenza tra la concezione «dello stato naturale e della civiltà» che aveva Porfirio e quella maturata nel

originale, perché come unvelo rado rado, anzi una rete sovrapposta all'immaginario testo, ne lasciasse vedere tutti i muscoli e i lineamenti e in somma lo lasciasse pressochè nudo a fine d'ingannare, m'impastoiò e rallentò p[er] modo la mente, che senza dubbio io ho fatto tutt'altro che poesia» citare Centenari a questo proposito (la pagina qui citata è la stessa indicata, cioè p. 106)].

⁹⁷⁶ OM, 434.

⁹⁷⁷ Il *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco* è suddiviso infatti in due sezioni distinte introdotte da un *Preambolo*: la prima *Della origine del mondo*; la seconda *Della fine del mondo*.

⁹⁷⁸ OM, 335.

secolo decimonono, sottolinea che questa si manifesta non nei ragionamenti ma nei nomi. Pertanto, la distanza che separa Porfirio dal secolo decimonono si riduce e si risolve con una semplice sostituzione. La proposta delle alternative «miglioramento o perfezionamento o progresso», in luogo della porfiriana «corruttela», rivela chiaramente l'intento ironico del rovesciamento messo in atto da Leopardi. Quella che l'antichità ormai morente ancora definiva «corruttela», la modernità illuminata aveva voluto chiamare «progresso».⁹⁷⁹ Così la «seconda natura» di cui parla Porfirio andrà identificata con quella che è ritenuta una «natura migliorata o perfezionata». Relegare in nota una tale specificazione "d'autore", permette di ottenere un duplice risultato: *in primis* l'antifrasi proposta è volta a smascherare la fallacia delle definizioni moderne; in secondo luogo – e come conseguenza del primo punto – la nota autografa serve a sottolineare che le parole pronunciate dal personaggio leopardiano corrispondono a quelle del Porfirio storico.

Vediamo così riconfermato un atteggiamento già riscontrato in altri casi: ogni qual volta Leopardi riutilizza una fonte antica per manipolarla, si preoccupa di rispettare un criterio di verosimiglianza che renda il più possibile 'autentico' ciò che in realtà è un falso.

A tal fine, anche l'operetta del '27, proprio come era accaduto due anni prima nel caso del già menzionato *Frammento apocrifo*, viene introdotta da un breve paratesto che funge da cornice per il dialogo vero e proprio. In questo caso, però, il ricorso all'espedito della cornice, il cui utilizzo nel genere del dialogo filosofico era stato canonizzato proprio in virtù dell'uso che ne aveva fatto Platone (e conseguentemente Cicerone),⁹⁸⁰ suona come un esplicito richiamo a quella tradizione di cui Plotino e Porfirio potevano considerarsi epigoni. Richiamandosi a quello stesso criterio della verosimiglianza già individuato, Leopardi, pur non trovando notizia di dialoghi tra le opere attribuite ai due

⁹⁷⁹ Il tema è leopardiano per eccellenza ed è dunque superfluo, oltre che fuorviante, cercare specifici paralleli, ma un immediato termine di confronto è costituito dalla satira *I nuovi credenti* indirizzata a criticare il gruppo di "intellettuali" napoletani raccolti intorno alla rivista "Il progresso".

⁹⁸⁰ Sulle cornici dei dialoghi ciceroniani esemplate su quelle dei dialoghi di Platone si veda M. RUCH, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, Strasbourg, ed., 1958; G. REGGI, *Cicerone di fronte a Platone nei dialoghi De oratore, De re publica, De legibus*, in G. Reggi (a cura di), *Letteratura e riflessione filosofica nel mondo greco-romano*, Atti del corso d'aggiornamento per docenti di latino e greco del Canton Ticino (Lugano, 21-2-23 ottobre 1999), Lugano-Milano, 2005, pp. 97-126; D. GONZALES RENDON, *Cicero Platonis aemulus. Un caso de estudio en el De Legibus de Ciceron*, Diss. Paris 2017.

filosofi antichi, valorizza la testimonianza offerta da Porfirio stesso riguardo ad un avvenimento realmente accaduto e che allude ad un dialogo (suggerendone l'occasione), sebbene non si soffermi poi sulle argomentazioni svolte dall'una e dall'altra parte:

Una volta essendo io Porfirio entrato in pensiero di levarmi di vita, Plotino se ne avvide: e venutomi innanzi improvvisamente, che io era in casa; e dettomi, non procedere sì fatto pensiero da discorso di mente sana, ma da qualche indisposizione malinconica; mi strinse che io mutassi paese.⁹⁸¹

Affidando la descrizione del dialogo direttamente a Porfirio, Leopardi replica il modulo classico, per cui uno dei protagonisti, o qualcuno che abbia assistito al dialogo, ne richiama l'occasione, garantendo con la sua presenza di poter riferire 'esattamente' le parole dette. Ma la dichiarazione che subito segue interpone un filtro tra occasione 'reale' del dialogo e la trasposizione fornita da Leopardi, inchiodando l'affermazione di Porfirio alla fonte da cui è prelevata: «Porfirio nella vita di Plotino».⁹⁸² A stabilire e a tradire la distanza dal modello platonico fin qui seguito, è, dunque, il ricorso ad una fonte libresca, ad una testimonianza scritta. Tuttavia, il richiamo all'opera porfiriana, in questo caso, ha la medesima funzione che nel modello classico - e più specificatamente platonico - aveva il personaggio che era presente al dialogo 'reale'; funge, cioè, da garanzia di veridicità, conferisce dunque valore di verità a quello che si dice.

Il passo con cui si apre l'operetta è, infatti, una traduzione di alcune righe della *Vita Plotini* di Porfirio, il testo che Leopardi aveva tradotto dal greco nel 1814 traendolo dalla *Bibliotheca graeca* del Fabricius.⁹⁸³ Ed è, dunque, a quello stesso testo che Leopardi ricorre nuovamente nel '27, come rivela il resto della breve introduzione:

Il simile in quella di Porfirio scritta da Eunapio: il quale aggiunge che Plotino distese in un libro i ragionamenti avuti con Porfirio in quella occasione.

⁹⁸¹ OM, 381.

⁹⁸² *Ibidem*.

⁹⁸³ J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca graeca*, Hamburgi, 1723, vol. IV. 2, il testo della *Vita Plotini* con la traduzione in latino di Ficino a fronte, è preceduto da un *Conspectus Chronologicus* ed è corredato da note, pp. 88-147. Sulle modalità di questa nuova traduzione di una brevissima sezione della *Vita Plotini*, C. CASTELLI, «Porfirio nella vita di Plotino»: note a una traduzione di Giacomo Leopardi, «Giornale Storico della letteratura italiana», 2015, pp. 571-81.

Quest'ultima sezione della cornice è una traduzione libera della nota riportata dal Fabricius al passo della *Vita Plotini* tradotta in apertura dell'operetta.⁹⁸⁴ Leopardi può così presentare il dialogo che segue come la trascrizione di *quei* 'ragionamenti' di cui davano notizia tanto la testimonianza di Porfirio, tratta dalla *Vita Plotini*, quanto Eunapio. L'aggiunta di una seconda fonte a garanzia di veridicità rivela la preoccupazione leopardiana di far sembrare quanto più possibile autentico e verosimile quello che si sta per dire. L'obiettivo è evidentemente quello di avvicinare il più possibile il Porfirio dell'operetta al Porfirio storico.⁹⁸⁵ Scelta questa che acquisterebbe maggiore valore se il dialogo fosse incentrato ancor più esplicitamente sull'accusa al cristianesimo. Date le premesse, infatti, ci aspetteremo che Porfirio fosse chiamato ad esporre un ulteriore capitolo di quei libri *Contra cristianos* che la tradizione gli attribuiva. Paradossalmente, dunque, a stupire non è tanto il fatto che l'accusa

⁹⁸⁴ «Idem narrat Eunapius in Porphyrii vita, additque Plotinum ea quae Porphyrio fuerat locutus libro complexum fuisse. καὶ ὁ μὲν (Πορφύριος) ἔπρωους τε ἦν, καὶ ἀνίστατο, ὁ δὲ (Πλωτῖνος) τοὺς ῥηθέντας λόγους εἰς βιβλίον κατέθετο γεγραμμένων. Is ni fallor fuit de providentia, quem ad Porphyrium in Siciliam misit (Ennead. III. lib. 2) in quo disputant animis licere in hoc quoque mundo esse felicibus; et calamitatibus non esse succumbendum, sed decertandum adversus illas strenue, ut praemia virtuti proposita assequaris» (J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca graeca* IV. 2, Hamburgi 1723, p. 113 n. l). La frase greca trascritta in nota è tratta dalla *Vita di Porfirio*, IV, 9 scritta da Eunapio (si riporta qui di seguito il medesimo passo tratto dall'edizione critica di Giangrande, EUNAPIO, *Vite dei sofisti*, Roma 1956: «καὶ ὁ μὲν ἔμπρους τε ἦν καὶ διανίστατο, ὁ δὲ τοὺς ῥηθέντας λόγους εἰς βιβλίον κατέθετο τῶν γεγραμμένων») Già nella versione della *Vita Plotinii* del '14 Leopardi così rielaborava la nota «Libro illo ostendendum curat Plotinus felicitate hoc quoque mundo gaudere animos posse, nec aerumnis, asperaeque sorti victas dandas manus, sed strenue iniqua fata oppugnanda ad praemia virtutis adsequenda» (JACOBUS LEOPARDI, *Observationes in ID., Porphyrii de vita Plotini et ordine librorum eius*, a cura di Claudio Moreschini, Olschki, Firenze 1982, p. 217).

⁹⁸⁵ Non credo basti il timore della censura a spiegare la ragione per cui Leopardi si sarebbe servito di un 'prestanome' al quale ascrivere tutte le accuse che esplicitamente non avrebbe potuto rivolgere al cristianesimo. Con ciò non si intende dire che Leopardi voglia accusare soltanto Platone, ma che i bersagli della sua invettiva rimangono due: uno esplicito (Platone), l'altro implicito (il cristianesimo). Se non si tiene conto di questo dato si rischia di non considerare, in tutta la sua complessità, l'accusa di Leopardi, che diviene tanto più forte in quanto amplificata dalla duplicità del bersaglio e dalla convergenza su un punto focale di tutte e due le tradizioni, la platonica e la cristiana: l'ipostatizzazione di un altro mondo, un al di là, al quale destinare la vita ultraterrena retto da un sistema di premi e punizioni che orientino però la vita etica in questo mondo. La critica al platonismo, l'aver riscontrato in questa filosofia i germi di quelle tendenze che renderanno l'uomo moderno infelice, procede parallela ed è anzi antecedente a quella 'scoperta' della sostanziale infelicità degli antichi scaturita, secondo la critica, dalle letture e dall'esperienza del soggiorno romano.

sia diretta al cristianesimo quanto piuttosto che Leopardi scelga, per fare da schermo, proprio Platone.

L'invettiva contro Platone rappresenta, infatti, una vera innovazione rispetto a quello che Leopardi ha preparato fino a questo punto ma, soprattutto, è destinata a deludere l'orizzonte d'attesa del lettore primo ottocentesco (e non solo) che, con buone probabilità, avrebbe legato il nome di Porfirio a quello di un critico del cristianesimo, non certo di un apostata del platonismo. La coincidenza realizzata nell'operetta tra queste due diverse, eppure sovrapponibili, forme di 'fede' nell'aldilà ha dunque uno specifico valore drammatico, accentuato dall'espedito drammaturgico di rendere Platone terzo personaggio muto del dialogo.⁹⁸⁶ Al filosofo antico, prima evocato da Plotino e poi più volte apostrofato da Porfirio quasi fosse presente, è negata qualsiasi possibilità di replica o di difesa. La riduzione al silenzio di Platone, realizzata per mezzo dei suoi due più noti seguaci, sembra rivelare la convinzione di Leopardi e, insieme, sembra voler indurre il lettore a credere che nessuna delle risposte che Platone avrebbe potuto offrire alle questioni sollevate sarebbe stata in grado di dissuadere Porfirio dal suo proposito.⁹⁸⁷

È questo dunque il dato nuovo, che, all'accusa contro il cristianesimo, più che verosimile nella bocca del Porfirio storico, il Porfirio leopardiano associ quella contro il suo maestro Platone.

⁹⁸⁶ Mi pare si possa scorgere, nell'espedito drammaturgico di alludere ad un terzo personaggio muto quasi fosse presente al dialogo, una memoria del *Secretum* di Petrarca.

⁹⁸⁷ Le implicazioni filosofiche sono moltissime: questa è una delle forme dell'antiplatonismo leopardiano a cui non si guarda se si interroga solo il contenuto delle *Operette*, si tratta di un espedito drammaturgico che si rivela però molto efficace anche perché ha una sua fortuna nel libro e giunge dopo una serie di altri silenzi o riduzioni al silenzio importanti, dati da circostanze esterne ma determinanti: si pensi a Momo nel *Prometeo*, alla Natura dell'Islandese di cui non conosciamo la risposta alla domanda fondamentale posta dal viandante poiché questi muore prima di poterla ascoltare, ma si pensi anche al pastore errante che interroga la luna sapendo di non poter ottenere risposta. Attraversando l'intero libro delle *Operette* si possono raccogliere tracce di risposte che non possono che essere frammentarie e non risolutive. Volendo spingerci oltre potremmo pensare che questo sia un modo attraverso cui Leopardi rivela che non solo le risposte ma finanche le domande poste da Socrate non possono più considerarsi sufficienti dal momento che a quelle, anche grazie al progresso dei lumi, è possibile dare risposta. L'innovazione leopardiana più grande rispetto a Platone sta nell'aver mutato il modo e il contenuto delle domande, il Galantuomo non vuole una definizione della virtù, non ha bisogno di interrogare con la formula del τί ἐστὶ, vuole sapere piuttosto come sia possibile essere virtuosi dal Mondo che gli impedisce di essere insieme virtuoso e felice. Si tratta di un punto cardine dal momento che Platone si è pure posto il problema ma lo ha risolto in un modo che a Leopardi appare eccessivamente 'consolante', eccessivamente 'ottimistico'.

4. LA METANOESI DI PORFIRIO

Fin dal principio Leopardi disegna il profilo di Porfirio come quello di un solido studioso di Platone e allo stesso tempo di un apostata del platonismo: «alla scuola e nei libri, siami stato lecito approvare i sentimenti di Platone e seguirli» dichiara Porfirio, salvo poi specificare immediatamente che «nella vita, non che gli approvi, io piuttosto gli abbomino».⁹⁸⁸ Con una simile dichiarazione risponde alla sollecitazione del maestro Plotino che, scoperta l'intenzione di Porfirio di togliersi la vita, ricorda al suo allievo il precetto platonico che vieta il suicidio. Il carattere drammatico del personaggio è fin da subito identificato nel contrasto in esso generato dall'essere *con* Platone *contro* Platone, dal rinnegare per 'esperienza di vita' quello che i libri gli avevano insegnato. Leopardi valorizza la drammaticità insita nel dissidio prodotto in Porfirio dalla volontà di suicidarsi tradendo così la propria appartenenza filosofica. L'operetta sviluppa, dunque, da un punto di vista letterario e teatrale, un aspetto che nella fonte da cui dipende (la *Vita Plotini*) era solo brevemente accennato. Di quel testo tradotto molti anni prima Leopardi appare ora interessato non alla struttura biografica o all'elogio che vi era svolto di Plotino ma ad un singolo elemento che gli permette di individuare all'interno della tradizione platonica "l'anello che non tiene", l'elemento che mette in crisi tutta l'impostazione teorica del 'sistema'. Ad attirare l'attenzione di Leopardi potrebbe essere stata una similarità con una vicenda sulla quale aveva già rivolto l'attenzione anni prima, ripromettendosi di esplorarla. Affidando a Porfirio la perorazione della causa dei suicidi, Leopardi replica, infatti, amplificandolo, uno degli aspetti più interessanti del primo dei suoi disegni letterari: la «Storia di una povera Monaca nativa di Osimo che disperata essendosi monacata per forza, si uccise gettandosi da una finestra del suo monastero di S. Stefano in Recanati.».⁹⁸⁹

In quel primo progetto di un'opera sul suicidio Leopardi si proponeva di «dipingere i gradi che l'animo umano percorre per determinarsi al suicidio quando non vede più nella vita altro che un male, e dispera di poter mai migliorar sorte, come anche il contrasto colla religione, massime in una

⁹⁸⁸ OM, pp. 383-384.

⁹⁸⁹ *Prose*, vol. II, p. 1204.

monaca». A sorprendere, in queste righe vergate da un giovane Leopardi, probabilmente anche sull'onda della lettura del *Werther* o dell'*Ortis*, non è tanto il desiderio di descrivere i vari passaggi che conducono alla morte volontaria; l'individuazione di un tale oggetto del racconto è perfettamente corrispondente a tutta una temperie letteraria e filosofica che, tra Settecento e primi dell'Ottocento, si era particolarmente interessata al suicidio, puntando l'attenzione sulle riflessioni e i moti dell'animo che conducono ad un simile atto. Al fine di comprendere meglio gli sviluppi successivi che portano alla genesi del *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, risulta piuttosto degna di attenzione l'individuazione del motivo drammatico nel «contrasto colla religione, massime in una monaca». Agli occhi di Leopardi appare particolarmente significativo che alla disposizione verso il suicidio pervenga proprio una monaca e che una parte importante nella sua risoluzione sia determinata dal contrasto sorto con la religione, al punto che questo diviene il nodo centrale di tutta la vicenda. Abbiamo così forse individuato una delle ragioni fondamentali per cui, per sostenere l'accusa contro Platone e difendere la liceità del suicidio, sia chiamato un filosofo platonico. Come nel caso della Monaca, è il contrasto provocato dalla scelta del suicidio rispetto alla propria appartenenza filosofica o religiosa a divenire particolarmente degno di essere esplorato e scandagliato, in quanto costituisce già di per sé un motivo letterariamente drammatico. Sebbene molti siano gli elementi di quell'antico progetto che sembrano andare in direzione della futura operetta, è questo il motivo sul quale Leopardi più si sofferma sfruttando al massimo le potenzialità che la forma dialogica garantiva per la scomposizione del dissidio. L'abbominio maturato dal Porfirio leopardiano per la dottrina platonica può essere letto come una diversa e ulteriore declinazione della *metanoesi* di Aretofilo, o del pentimento di Teofrasto e Bruto in punto di morte, o dell'apostasia del Machiavelli della *Novella Senofonte e Niccolò Machiavello*,⁹⁹⁰ ovvero come la negazione, o meglio il rinnegamento, di una filosofia che nel frattempo era diventata un credo, una fede religiosa.⁹⁹¹ Rispetto alle invettive

⁹⁹⁰ Mi riferisco in particolare al terzo frammento *Per la novella Senofonte e Machiavello* datata 13 giugno 1822 in cui la controfigura leopardiana dichiara «E quanto maggiore era stato l'amor mio per la virtù, e quindi quanto maggiori le persecuzioni, i danni e le sventure ch'io ne dovetti soffrire, tanto più salda e fredda ed eterna fu la mia apostasia», OM, 489.

⁹⁹¹ L'apostasia di Porfirio è un movimento simmetrico, o comunque assimilabile, a quello di Giuliano l'apostata che, pur formatosi come cristiano, rinnegò poi questa fede per abbracciare il paganesimo e diventare fautore di una sua vera e propria rinascita. Così il Porfirio

di questi altri 'personaggi' leopardiani, l'accusa di Porfirio suona però tanto più forte perché è pronunciata al tempo in cui «Platone trionfava» (*Zib.* 336).

5. QUANDO PLATONE TRIONFAVA

L'epoca del trionfo di Platone, quella in cui vissero Plotino e Porfirio, coincide per Leopardi, con quella in cui trionfò il cristianesimo. Nel novembre del '20, interrogandosi sulle ragioni di un tale successo, Leopardi dissente dall'interpretazione proposta dagli apologisti della religione, di cui ha notizia tramite il *Saggio* di Lamennais.⁹⁹² Costoro sostenevano, infatti, che «il mondo era in uno stato di morte all'epoca della prima comparsa del Cristianesimo» e «che questo lo ravnivò», segno certo dell'«onnipotenza divina»: quando «l'errore prendeva il mondo, la verità lo salvò» (*Zib.* 335). Leopardi, che giudica questa conclusione un palese «controsenso», è invece convinto che era stata la verità ad uccidere il mondo, portando alla strage delle illusioni: «quello

leopardiano, pur formatosi platonico, rinnega il platonismo. Leopardi, peraltro, conosceva la figura dell'imperatore Giuliano di cui parla in *Zib.* 58, 312, 503, 2292, 2697, 4431 ma senza mai fare riferimento all'apostasia (anche nei *Detti Memorabili di Filippo Ottonieri*, l'imperatore romano è ricordato unicamente quale autore del «Misopogone»). Una chiara enunciazione di cosa Leopardi intenda per "apostasia" è contenuta invece nella *Comparazione delle sentenze di Teofrasto e Bruto vicini a morte*: «Questi tali rinnegamenti, o vogliamo dire, apostasie da quegli errori magnanimi che abbelliscono o più veramente compongono la nostra vita, cioè tutto quello che ha della vita piuttosto che della morte, riescono ordinarissimi e giornalieri dopo che l'intelletto umano coll'andare dei secoli ha scoperto, non dico la nudità, ma fino agli scheletri delle cose, e dopo che la sapienza, tenuta dagli antichi per consolazione e rimedio principale della nostra infelicità, s'è ridotta a denunciarla e quasi entrarne mallevadrice a quei medesimi che, non conoscendola, o non l'avrebbero sentita, o certo l'avrebbero medicata colla speranza. Ma fra gli antichi, assuefatti com'erano a credere, secondo l'insegnamento della natura, che le cose fossero cose e non ombre, e la vita umana destinata ad altro che alla miseria, queste sì fatte apostasie cagionate, non da passioni o vizi, ma dal senso e discernimento della verità, non si trova che intervenissero se non di rado; e però, quando si trova, è ragione che il filosofo le consideri attentamente», *Volgarizzamenti*, pp. 337-338. Per un ulteriore e più tardo termine di confronto si veda la lettera a Monaldo Leopardi del 28 maggio [1832] «E dappertutto si parla di questa mia che alcuni chiamano conversione, ed altri apostasia, ec. ec.». ⁹⁹² F. R. DE LAMENNAIS, *Saggio sull'indifferenza in materia di religione*, tr. it. A cura di A. Bigoni, vol. VI, Fermo, ed. 1819 è l'edizione posseduta nella Biblioteca Leopardi. Per un'analisi del rapporto di Leopardi con questo testo si veda C. FENOGLIO, *Un infinito che non comprendiamo. Leopardi e l'apologetica cristiana dei secoli XVIII e XIX*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2007, pp. 1-53.

che uccideva il mondo, era la mancanza delle illusioni» scriveva Leopardi in *Zib.* 335; in un tale contesto il cristianesimo era stato fonte di salvezza, non in quanto verità ma in quanto nuova illusione. Lo dimostrerebbe il fatto che produsse tutti gli effetti che una grande illusione produce: «entusiasmo, fanatismo, sacrifici magnanimi, eroismo» (*Zib.* 335). Pertanto, suggerisce Leopardi, il *focus* della questione andrebbe piuttosto spostato su come sia stato possibile per il «Cristianesimo della filosofia» trionfare sull'«apatia che aveva spento tutti gli errori passati» (*Zib.* 336). Per quanto si fossero già diffusi, i «lumi» non avevano ancora assunto la medesima potenza distruttrice di quelli moderni, il cui effetto era stato amplificato dalla maggiore esperienza, dalla stampa, dal commercio universale, dalle scoperte geografiche che non lasciano più luogo a nessun «errore d'immaginazione»; il progresso delle scienze fa in modo che «ogni nuova verità scoperta in qualunque genere influisca sopra lo spirito umano». Il potere dei lumi degli antichi, al contrario, era ancora moderato in quanto non accresciuto dalla stampa, dal commercio universale, dalle scoperte geografiche e da tutte quelle conseguenze del progresso, che hanno invece ucciso in modo irrimediabile il mondo moderno.

Quei lumi erano bastati a spegnere l'error grossolano delle antiche religioni, ma non solamente permettevano, anzi si prestavano ad un error sottile. E quel tempo appunto per li suoi lumi inclinava al metafisico, all'astratto, al mistico, e quindi Platone trionfava in quei tempi. V. Plotino, Porfirio, Giamblico e i seguaci di Pitagora, anch'esso astratto e metafisico.⁹⁹³

I lumi degli antichi erano riusciti a distruggere «l'error grossolano», quello che aveva consentito il diffondersi del paganesimo, ma non erano stati sufficienti a debellare «l'error sottile» sul quale si era fondato prima il pensiero di Pitagora e di Platone e poi di tutti i loro seguaci, Plotino, Porfirio, Giamblico. Costoro, percorrendo la via della metafisica, avevano concesso all'uomo l'illusione che la ragione non potesse giungere dovunque. Il grado di 'illuminazione' a cui erano pervenuti quegli antichi garantiva perciò la necessaria persistenza di quell'«error di immaginazione» non più possibile dopo il progresso dei lumi che aveva finito per debellare ogni pur minimo errore. A questo stadio di elaborazione del pensiero leopardiano, il sistema di Platone è degno di essere preso in considerazione proprio per la sua deriva

⁹⁹³ *Zib.* 336.

mistica. In ciò sembra consistere e sussistere un elemento di fascinazione che rende Platone e Pitagora i rappresentanti di un sapere non pericoloso per l'uomo, o almeno non ancora divenuto tale. E anche il cristianesimo, esploso ed amplificatosi in virtù di quella tendenza al mistico e all'astratto che il platonismo aveva preparato, è visto nella sua veste di fonte d'illusione benefica.⁹⁹⁴ Su questo crinale, che separa il mondo antico dominato dagli errori ormai in disfacimento a causa dell'incipiente progresso dei lumi e un mondo che si avvia verso la modernità ma ancora capace di credere all'illusione, si muovono Plotino e Porfirio, inclusi, fin dalle prime pagine dello *Zibaldone*, nel solco di un platonismo pitagorizzante tutto volto al metafisico e al mistico.⁹⁹⁵ A distanza di anni, quando Leopardi scrive l'operetta, questa inclinazione ha perduto il suo fascino e si è anzi rivelata dannosa. In virtù di un tale rovesciamento di prospettiva, Porfirio diviene la voce più adatta per esprimere la preoccupazione di Leopardi di fronte ad un nuovo diffondersi del platonismo dopo una fase in cui la furia distruttrice dei lumi ha prodotto danni molto maggiori se confrontati con quelli prodotti al tempo in cui il cristianesimo aveva salvato il mondo. Dopo questa 'seconda' e più potente devastazione, il salto compiuto dall'uomo moderno verso l'astrazione sarà ancor più vertiginoso rispetto a quello a cui avevano assistito e di cui si erano fatti promotori Plotino, Porfirio e Giamblico. La vetta si è innalzata, la dimensione verticale della deriva filosofica che si annuncia è tutta orientata in senso spirituale. Ma anche ad anticipare questa tendenza erano stati dei 'platonici', Isidoro e Damascio.

6. PLATONE TRA PLATONICI, CRISTIANI E SPIRITUALISTI

L'assimilazione di Platone, o di un certo Platone, ai platonici era avvenuta nello *Zibaldone* pochi mesi prima della scrittura dell'operetta, nell'ottobre del

⁹⁹⁴ Su questo si veda C. FENOGLIO, *Un infinito che non comprendiamo*, p. 13.

⁹⁹⁵ A proposito di Platone quale padre di una deriva mistica si veda R. BUBNER, *Platon, le père de toute exaltation mystique: à propos de l'essai de Kant «su un ton supérieur nouvellement pris en philosophie»*, in *Contre Platone, Le Platonisme renversé*, t. II a cura di M. Dixsaut, Paris, Vrin, 1995, pp. 11-24.

'26⁹⁹⁶ quando Leopardi legge nella *Bibliotheca* di Fozio⁹⁹⁷ la *Vita Isidori*⁹⁹⁸ del tardo neoplatonico Damascio.⁹⁹⁹ Dopo aver citato in greco e con la corrispondente versione latina alcuni brani di quest'opera nel suo diario, Leopardi riconosce che Damascio non sbaglia a sottolineare la singolarità del suo maestro Isidoro con l'espressione ἐξάϊρετον δ'ἦν αὐτῶ in quanto:

pochi filosofi anteriori o contemporanei (e così posteriori) avevano osato così sfacciatamente ripudiare la ragione o sottometterla al sentimento, all'entusiasmo, all'ispirazione; disprezzare il senso universale per esaltar l'individualità; deprimere e condannare Aristotele, appunto perché seguace τοῦ ἀναγκαιου cioè dei metodi esatti di conoscere il vero, di ragionare, di convincere, per principii incontrastabili, conseguenze necessariamente dedotte; ed anteporgli Platone Pitagora ec. perché non ragionatori, perchè πιστεύοντας al libero sentimento e all'immaginario, che Isidoro chiama divino. ec. (*Zib.* 4222).

Timpanaro leggeva in queste righe la massima espressione dell'antiplatonismo leopardiano.¹⁰⁰⁰ Ma il vero oggetto della riflessione qui

⁹⁹⁶ In questo periodo, come testimoniano *Elenchi di lettura*, IV n. 389, in *Prose*, p. 1236, Leopardi leggeva la *Bibliotheca* di Fozio nell'edizione di Hoeschel con i *Prolegomena* e la versione latina di Schott (*Photii Myriobiblon sive Bibliotheca*, Graece edidit David Hoeschelius, Latine reddidit Andreas Schottus, Oliva Pauli Stephani, 1611). Solo di recente è stata pubblicata un'edizione con traduzione italiana dei *Prolegomena* di Schott: G. CARLUCCI, *I Prolegomena di André Schott alla Biblioteca di Fozio*, Bari, Edizioni Dedalo, 2012. Su Leopardi lettore di Fozio si veda M. LOSACCO, *Antonio Catiforo e Giovanni Veludo interpreti di Fozio*, Bari, Edizioni Dedalo, 2003, pp. 20-3.

⁹⁹⁷ Dopo l'edizione critica di Bekker, pubblicata a Berlino tra il 1824 e il 1825 in due volumi, l'edizione più recente della *Biblioteca* di Fozio è quella di Henry per Le Belles Lettres, Paris 1959-1977. Nel 2016 è stata pubblicata la prima traduzione completa in lingua italiana per le Edizioni della Scuola Normale Superiore di Pisa con l'introduzione di Luciano Canfora, e curata da Nunzio Bianchi e Claudio Schiano.

⁹⁹⁸ La prima ricostruzione della *Vita Isidori* si deve a R. ASMUS, *Das Leben des Philosophen Isidoros*, Leipzig, 1911. Segue l'edizione di C. ZINTZEN, *Damascii Vitae Isidori Reliquiae*, Hildesheim, 1967, che riproduce il testo greco secondo l'ordine proposto da Asmus. L'edizione a cura di P. ATHANASSIADI, *Damascius, The Philosophical History*, Atene 1999, oltre a proporre un diverso titolo e una interpretazione per cui il testo di Damascio non sarebbe una vera e propria biografia, propone un nuovo ordine dei frammenti.

⁹⁹⁹ Su Damascio si vedano gli studi di F. TRABATTONI, *Per una biografia di Damascio*, «Rivista di Storia della Filosofia», XL (1985), pp. 179-201; e ID., *Filosofia e dialettica in Damascio*, in *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, a cura di M. Barbanti, G. Giardina, P. Manganaro, Catania, CUECM, 2003, pp. 477-494 e il saggio di D. O'MEARA, *Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore*, «Phronesis» 51, pp. 74-90.

¹⁰⁰⁰ S. TIMPANARO, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, in ID., *Classicismo e Illuminismo*, pp. 170; ma si veda tutta l'argomentazione svolta nelle pagine seguenti.

riportata sembra essere piuttosto la radicalizzazione del platonismo in senso spiritualista, tanto antica quanto moderna, e la lettura che di Platone hanno fatto *in primis* i platonici stessi. Nel '26 il pensiero leopardiano è già maturo, alcune strutture sono ormai da tempo consolidate, la consapevolezza acquisita anche in relazione alla filosofia di Platone fa sì che la lettura della *Vita Isidori* conduca a quelle conclusioni filosofiche che erano invece rimaste escluse dal lavoro giovanile sulla *Vita Plotini* e ancora dalla riflessione su Plotino e Porfirio prima richiamata, svolta nel novembre del '20. Da quest'ultima tuttavia Leopardi recupera il binomio Pitagora-Platone: servito in un primo tempo a definire la discendenza di Plotino, Porfirio e Giamblico, si rivela ora significativo per spiegare l'appartenenza di Isidoro ad una tradizione che aveva ripudiato la «ragione» per sottometterla al «sentimento». In altri termini ciò equivaleva a ripudiare Aristotele «seguace του ἀναγκαιου», per «anteporgli Platone Pitagora ec. perché non ragionatori, perchè πιστεύοντας al libero sentimento e all'immaginario».¹⁰⁰¹ Data la profonda conoscenza che

¹⁰⁰¹ Questa stessa opposizione tra Platone e Aristotele sovrascritta su una delle polarità che attraversano in modo più evidente tutto lo *Zibaldone*, quella tra immaginazione e ragione, era già stata chiaramente enunciata in un'altra riflessione del novembre del '20. Lo schema interpretativo reso nuovamente funzionale in *Zib.* 4222 in relazione a Isidoro e Damascio era stato utilizzato per Teofrasto: quest'ultimo, infatti, non «faceva servire» il suo sapere e la «speculazione intorno ad ogni genere di scibile», «come Platone, all'immaginativa, per fabbricare un sistema fondato sul brillante e sul fantastico, ma, come Aristotele, alla ragione, per discorrere delle cose sul fondamento del vero e dell'esperienza» (*Zib.* 80). Se qui risulta difficile stabilire la posizione di Leopardi, a maggior ragione lo diventa a proposito di Isidoro e Damascio. Tanto riguardo alla riflessione del '20 quanto riguardo a quella del '26 l'operazione critico-interpretativa di schierare Leopardi a favore della linea Aristotele-Teofrasto e contro Platone e poi contro gli epigoni di quest'ultimo, Isidoro e Damascio, risulta dubbia da un punto di vista metodologico in quanto costringerebbe a eludere molti passi leopardiani che sembrano invece indirizzare verso una perenne compresenza delle due linee: è proprio l'uso della ragione che porta alla scoperta del vero ad esigere poi come contro-bilanciamento il ricorso all'immaginazione. La scoperta del vero risulterebbe altrimenti insostenibile e condurrebbe al suicidio; perciò in questo senso il sistema di Platone si configurerebbe come la via di fuga offerta dal fantastico in direzione dell'illusione, la sola forza in grado di mantenere l'uomo in vita. E in questa stessa direzione sembrerebbe andare l'inserzione del lemma 'sentimento' in *Zib.* 4222 all'interno dello schema oppositivo che vede schierati da un lato Aristotele «dei metodi (...) esatti di conoscere il vero» e dall'altro Pitagora e Platone fiduciosi nel 'sentimento' appunto. L'uso di questo lemma complica ulteriormente l'interpretazione e obbliga ad usare la massima cautela nel descrivere la posizione di Leopardi. Sebbene il tono delle pagine in cui Leopardi descrive il pensiero di Isidoro e Damascio sembri quello di un'aspra critica rivolta alla degenerazione del platonismo da loro rappresentata, dall'altro lato il modo in cui viene descritto il loro sistema cela una proiezione di Leopardi stesso all'interno della tradizione da loro inaugurata, si veda a questo proposito *Zib.* 3237.

Leopardi aveva della Bibbia, letta nell'edizione poliglotta (comprensiva della versione greca), appare significativo che la fiducia nel sentimento e nell'immaginario sia sottolineata dalla trascrizione in greco del verbo usato da Damascio «πιστεύοντας» riconducibile al termine πίστις, usato nei Vangeli per designare la 'fede'. La fortuna di Pitagora e Platone è così ricondotta, ancora una volta, anche se per altra via, a quella stessa tradizione che, volgendosi all'astratto, al mistico e al metafisico, ha permesso la diffusione del Cristianesimo. Leopardi, dunque, non si sta riferendo a Platone nello specifico, ma alla lettura che ne è stata data e in virtù della quale il filosofo ateniese è divenuto, nella ricezione sia antica che moderna del suo pensiero, un predecessore, e di certo il più autorevole, del cristianesimo. Ma lo è diventato - sembra voler dire Leopardi - in quanto era stata la sua stessa dottrina ad avallare le letture che ne avevano dato prima Plotino e Porfirio e poi, in maniera ancor più radicale, Isidoro.¹⁰⁰² Si tratta di un'interpretazione e di un accostamento tutti leopardiani, resi possibili da una effettiva somiglianza tra il contesto pagano, descritto da Damascio nella *Vita Isidori*, e quello cristiano. L'accostamento tuttavia, almeno nelle intenzioni di Damascio, era volto in direzione opposta rispetto a quanto Leopardi coglie. Era, cioè, indirizzato a dimostrare che i pagani avevano ancora il medesimo diritto dei cristiani a ricoprire un ruolo di guida morale: tanto gli uni quanto gli altri, infatti, appoggiavano la loro autorità su una forma di πίστις. L'esigenza di una simile legittimazione viene in un momento in cui la diffusione del cristianesimo aveva tolto al paganesimo quasi tutto lo spazio di autorità culturale che questo deteneva. Leopardi individua, invece, in questo tentativo di legittimazione, un ritorno alla radice primaria del platonismo, che fin dai tempi degli scritti eruditi aveva individuato nel pitagorismo, e, conseguentemente, un'accentuazione di quel carattere del platonismo che più si spingeva in direzione del cristianesimo. Una spinta che Leopardi vede realizzarsi anche ai suoi tempi ma in direzione opposta: il cristianesimo, per difendersi dai colpi che la ragione e il progresso delle scienze gli ha inferto, si spinge in direzione del platonismo dal momento che trincerarsi dietro lo scudo dell'aristotelismo, come facevano ancora gli apologisti sui testi dei quali Leopardi aveva studiato,

¹⁰⁰² Anche se il percorso disegnato sembra quello di una progressiva degenerazione in cui alla già pericolosa 'astrazione' si sostituisce l'ancor più pericoloso 'sentimento'.

non appariva più sufficiente. Nella biografia¹⁰⁰³ intellettuale di Isidoro, infatti, Leopardi individua alcuni tratti comuni al profilo di molti filosofi moderni. La riflessione su Isidoro diviene pertanto un'occasione per guardare da una prospettiva, per così dire, archeologica un fenomeno registrabile nella modernità

Or traducete queste che vi paiono stoltizie, dalla lingua antica filosofica nella moderna, e voi vedrete accadere quello che dice il Dutens, cioè quante verità (qui però si tratterà di errori) si troverebbero negli antichi, credute moderne, se si sapessero tradurre i loro detti nella lingua modernamente adottata per la filosofia. Queste scempiaggini del filosofo mistico Isidoro, comuni in gran parte agli altri mistici di quello e dei vicini secoli, e dominanti in quei tempi di sogni e di *creuseries*, che altro sono se non, con solo diverse parole, le misticherie di quei moderni, che quando non ci possono provare con ragioni quello che vogliono, quando sono obbligati a confessare che argomenti per provarlo non vi sono, che anzi abbondano gli argomenti in contrario, ricorrono alla gran prova del sentimento, e pretendono che questo debba esser l'unica guida, canone, maestro della verità nelle cose che più importano? E noi che ridiamo di questi passi di Damascio, non ridiamo di queste sentenze moderne, anzi le ripetiamo e magnifichiamo. Questo è proprio il caso del *mutato nomine* (propriamente il nome e non altro) *de te fabula*. (Zib. 4221)

Il richiamo all'autorità di Dutens rivela chiaramente che quello che Leopardi intende dimostrare è il ripetersi di un errore di interpretazione. Il bersaglio della critica si sposta dalle «scempiaggini del filosofo mistico Isidoro» alle «misticherie di quei moderni» che, quando non possono ricorrere alla ragione, ricorrono al 'sentimento' e ne fanno «l'unica guida, canone, maestro della verità». Era stato Platone l'iniziatore di quella che Leopardi descrive come una progressiva deriva. Sebbene per primi Platone e Pitagora si erano affidati al 'sentimento', era stato Isidoro a divinizzarlo¹⁰⁰⁴ e i moderni avevano

¹⁰⁰³ Sul termine 'biografia' che ricorre qui per la prima volta si vedano A. MOMIGLIANO, *Lo sviluppo della biografia greca*, Torino, Einaudi, 1974 e gli studi già citati di Trabattoni su Damascio.

¹⁰⁰⁴ Si noti che Leopardi si sofferma sul verbo *θειάζω*. Nel lessico di Damascio ricorrono una serie di termini afferenti alla sfera del divino. La tendenza risulta spiegabile considerando che obiettivo precipuo di questi autori era ristabilire il paganesimo dopo la diffusione del cristianesimo, ma su basi che non fossero troppo distanti da quelle sulle quali si ergeva l'edificio teorico del cristianesimo. Leopardi interpreta invece questa assimilazione non nei termini di una presa di distanza ma di una sovrapposizione tra l'una e l'altra dottrina convergenti sulla propensione al divino.

proseguito sulla strada tracciata da quest'ultimo. A rivelare l'identità dei 'moderni' a cui Leopardi si riferisce è un rimando interno. Leopardi stesso suggerisce il confronto con alcune pagine scritte solo pochi mesi prima, alla fine di settembre di quello stesso 1826, in cui parla degli spiritualisti. È la prima ed unica volta che compare nello *Zibaldone* la voce 'spiritualismo'; e anche di spiritualisti Leopardi parlerà solo in queste pagine e poi di nuovo esattamente un anno dopo, nel settembre del '27 (quando sarà a Firenze).¹⁰⁰⁵ La nota del settembre '26 prende le mosse dalla medesima definizione di spirito come «sostanza che non è materia»¹⁰⁰⁶ già elaborata nel '24;¹⁰⁰⁷ aggiunge ora Leopardi che una tale affermazione equivale a dire che spirito è «sostanza che non è di quelle che noi conosciamo o possiamo conoscere o concepire» dal momento che non possiamo conoscere e concepire nulla all'in fuori dalla materia (possiamo pensare solo ciò che è materia). Per secoli, nota invece Leopardi, si è creduto che lo spirito contenesse in sé «tutta la realtà delle cose» mentre la materia non altro che «apparenza, sogno, vanità». Un simile «delirio» induce a «deplorar la miseria dell'intelletto umano». Genera, tuttavia, maggior sconcerto il fatto che

questo delirio si rinnova oggi completamente; che nel secolo 19° risorge da tutte le parti e si ristabilisce radicatamente lo spiritualismo, forse anche più spirituale, per dir così, che in addietro; che i filosofi più illuminati della più illuminata nazione moderna, si congratulano di riconoscere per caratteristica di questo secolo, l'essere esso *éminemment religieux*, cioè spiritualista (*Zib.* 4807-8)

La causa della diffusione dello spiritualismo è (sorprendentemente) individuata nella eccessiva «*illuminazione* delle menti umane», «giacché è manifesto che questa e simili innumerabili follie, dalle quali pare ormai impossibile e disperato il guarire gl'intelletti umani, sono puri parti, non mica dell'ignoranza, ma della scienza» (*Zib.* 4208). È il progresso eccessivo delle scienze e, paradossalmente, l'avanzare della 'ragione' a portare ad una recrudescenza dello spiritualismo. Per l'uomo, arrivato ormai dovunque, una

¹⁰⁰⁵ La voce 'spiritualismo' è un *hapax*, 'spiritualista/i' compare invece anche in *Zib.* 4289. Finora non si sono avuti dubbi a individuare nel Platone del *Dialogo di Plotino e di Porfirio* un rappresentante del movimento spiritualista allora imperante; meno indagato invece appare il valore che il concetto di 'spiritualismo' assume nella riflessione leopardiana.

¹⁰⁰⁶ *Zib.* 4206, ma la riflessione, datata 26 settembre 1826 e scritta a Bologna, si estende fino a *Zib.* 4208.

¹⁰⁰⁷ *Zib.* 4111, datato 11 luglio 1824.

volta spiegato tutto ciò che è sotto i propri occhi e che si muove nel mondo fisico (fenomenico), entro i confini del materiale, diviene necessario fare un salto per raggiungere le vette dell'astratto, del metafisico, del mistico, le uniche alle quali non è in grado di giungere con la sola ragione. Quelle vette che per primo Platone, raccogliendo la lezione di Pitagora, aveva mostrato agli uomini.¹⁰⁰⁸ Il movimento compiuto dalla filosofia platonica verrebbe dunque

¹⁰⁰⁸ È proprio il salto compiuto attraverso una vertiginosa verticalizzazione del processo di astrazione a rendere Platone «il punto di riferimento ideale» dello spiritualismo come lo definisce F. TRABATTONI, *Leopardi e Platone. Storia di un incontro mancato*, pp. 105-140, p. 124. Trabattoni nota inoltre che la volontà di assimilazione di Platone da parte dello spiritualismo era resa possibile dal fatto che il filosofo ateniese «non guidato né dal sentimento né dalla fede, e senza una secolare tradizione alle spalle, era arrivato con la sola ragione alle stesse verità proclamate dalla religione cristiana», *ibidem*. Tuttavia, come credo mostri la riflessione svolta a partire dalla lettura della *Vita Isidori* di Damascio sulla quale ci siamo qui soffermati, è nel vettore semantico e lessicale 'immaginazione' – 'sentimento' che Leopardi vede la possibilità di una sovrapposizione tra un certo platonismo, quello di Isidoro e Damascio appunto (che viene descritto come una sorta di platonismo radicalizzato), e il nascente spieritualismo. Non mi pare invece che la sovrapposizione possa avvenire per il tramite della 'ragione' tanto più perché nello *Zibaldone* Platone è collocato al polo opposto rispetto alla 'ragione'. Mi pare infatti resti sempre valida, e viene anzi riconfermata proprio dal passo relativo a Isidoro e Damascio, quella bipartizione che separa in due schieramenti contrapposti, da un lato Platone e il suo sistema fondato sull'immaginazione e, dall'altra Aristotele e il suo sistema fondato, invece, sulla ragione (a rigor del vero una complicazione all'interno di questa schematizzazione è generata proprio dal *Dialogo di Plotino e di Porfirio* in cui la discussione verte sulla questione se il suicidio possa o no considerarsi ragionevole e a quali condizioni, e il lemma 'ragione' e i suoi derivati sono utilizzati con notevole e sembra voluta frequenza). Che l'attrazione di Aristotele verso il polo della 'ragione' sia una traccia di quel filtro apologetico che aveva dominato la formazione leopardiana, sembrerebbe confermarlo il fatto che nello *Zibaldone* anche il Cristianesimo è accostato al polo della 'ragione' (vedi almeno *Zib.* 411 e 418). Le cose a questo punto si complicano, e non poco. Dato per assodato che l'accostamento Platone-'ragione' non sia documentabile all'interno dello *Zibaldone* dovremmo di conseguenza escludere anche l'accostamento Platone-Cristianesimo poichè i due elementi sono collocati su estremi opposti non conciliabili e avvallare invece un accostamento Aristotele-Cristianesimo, finendo così per dire che Leopardi rimane interno ad una tradizione esegetica, quella apologetica appunto, che aveva ormai fatto il suo tempo? Non possiamo dire neppure questo, perché il nesso Platone-Cristianesimo, evidentissimo nello *Zibaldone* e non solo, si costruisce su altri presupposti: il principale è la comune tendenza al mistico e metafisico che anima le due 'religioni' (di fatto anche il platonismo all'altezza di Isidoro e Damascio sembra divenuto una religione o, almeno, in questi termini mi pare sia descritto da Leopardi). Tale tendenza avrebbe prodotto in entrambe queste tradizioni la costruzione di un'etica tutta fondata sulla metafisica e, dunque, buona per un mondo ulteriore e non per questo mondo, o utile solo in vista di una beatificazione altrove e non qui; nel caso di Platone, o meglio del platonismo, ciò sarebbe accaduto, a stare alla ricostruzione che sembra si possa tratteggiare a partire dalle considerazioni leopardiane, per l'eccessiva devozione al processo di 'astrazione'. Il passo di Isidoro e Damascio, però, anche su questo punto complica nuovamente le cose e impedisce un'interpretazione pacifica rispetto a tali questioni. Sebbene il tono sia evidentemente critico,

duplicato e decuplicato nei suoi effetti all'inizio del XIX secolo. Mentre, però, i lumi che avevano condotto il filosofo antico a occuparsi della metafisica erano moderati e non ancora distruttivi, l'eccessiva «illuminazione» cui sono giunti i moderni, facendo un uso smoderato della ragione, ha reso il ritorno allo spirituale e il salto verso la metafisica estremamente pericoloso.

7. PLATONE ΜΥΘΙΚΩΤΕΡΟΣ

Un'altra nota zibaldoniana, risalente al novembre del '20 e di poco posteriore a quella in cui Leopardi commenta il *Saggio* del Lammenais prima richiamata, mostra come alcuni spunti ricevuti molti anni prima vengano poi rifunzionalizzati all'interno del *Dialogo di Plotino e di Porfirio* alla luce dell'interpretazione di Platone e del platonismo che Leopardi è andato via via elaborando.

Lo spunto questa volta viene da un libro caro a Leopardi e del quale è documentabile una nuova, ennesima lettura, nel '20. Si tratta delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio¹⁰⁰⁹ di cui trascrive un breve passo tratto, come egli stesso indica, dalla *Vita di Platone*:

il fatto che Leopardi usi per definire questi filosofi lemmi come 'immaginazione' e 'sentimento' che, percorrendo lo *Zibaldone* alla ricerca di Platone di Leopardi, avevamo visto essere precisamente quelle qualità che erano in grado di 'salvare' Platone, costituendo un antidoto naturale all'astrazione', fa sì che di nuovo la posizione assunta da Leopardi rispetto a tutta la tradizione platonica (e non solo rispetto a Platone) resti ambigua, sempre contraddittoria, a metà tra la fascinazione e il disdegnoso rifiuto.

¹⁰⁰⁹ Non è dato sapere se Leopardi seguisse l'ordine delle *Vite* così come proposto dal Laerzio o se si soffermasse via via su ciò che più destava il suo interesse. Da quanto emerge dalle pagine dello *Zibaldone* non si può documentare una lettura sistematica del libro, almeno in questa fase. A dimostrarlo sarebbe proprio la citazione qui riportata prelevata dal libro III delle *Vite dei Filosofi* che segue nello *Zibaldone* una citazione dal libro IV, quella tratta dal βίος di Speusippo e trascritta in *Zib.* 334. Considerata la poca distanza tra le due citazioni non si può però nemmeno escludere che la lettura sia avvenuta in maniera sistematica, cioè seguendo l'ordine proposto dal Laerzio. Se così fosse la citazione qui riportata di un brano della *Vita di Platone* si rivelerebbe ancor più significativa nel contesto dell'analisi che si sta svolgendo. Significherebbe infatti che Leopardi andato ormai avanti con la lettura sia tornato indietro al libro dedicato a Platone per appuntarsi questo pensiero sulle dottrine del filosofo in merito alla vita avvenire e sulla giustizia divina proprio mentre rifletteva sul Cristianesimo. Il nucleo di alcune riflessioni svolte nel '23 risulterebbe così già costituito nel novembre del '20.

Il Laerzio Vit. Platon. I. 3. Seg. 79-80. dice di Platone. Ἐν δὲ τοῖς διαλόγοις καὶ τὴν δικαιοσύνην θεοῦ νόμον ὑπελάμβανεν, (arbitratus est. Interpr.) ὡς ἰσχυροτέρων προτρέψαι τὰ δίκαια πράττειν, ἵνα μὴ καὶ μετὰ θάνατον δίκας ὑπόσχοιεν οἱ κακοῦργοι. ὅθεν καὶ μυθικώτερος ἐνίοις ὑπελήφθη, τοῖς συγγράμμασιν ἐγκαταμίξας τὰς τοιαύτας διηγήσεις, (narrationes. Interpr.) ὅπως διὰ τοῦ ἀδήλου τρόπου τοῦ ἔχειν τὰ μετὰ τὸν θάνατον, (ut, quod incertum sit ista post mortem sic se habere, ad moniti mortales etc. Interpr. ma non bene) οὕτως ἀπέχωνται τῶν ἀδικημάτων. (Zib. 339)

Il testo greco ricopiato dall'edizione di Casaubon¹⁰¹⁰ è intervallato dalla versione latina emendata dal Meibomius.¹⁰¹¹ Le scelte dell'interprete non sono però sempre condivise da Leopardi che, nell'ultima sezione, puntualizza «Interpr. ma non bene». Tuttavia il motivo della trascrizione dell'appunto non può ridursi ad una mera notazione linguistica o di natura traduttologica. Il passo citato da Leopardi appare cruciale anche e soprattutto se letto *ex-post*, se considerato, cioè, da una prospettiva che tenga conto della composizione del *Dialogo di Plotino e di Porfirio* sebbene questa sia avvenuta sette anni più tardi. È, tuttavia, proprio la coincidenza nel '27 della scrittura dell'operetta e della contemporanea o immediatamente precedente indicizzazione dello *Zibaldone* a rendere degne di considerazione anche riflessioni che, come quella di cui ora ci stiamo occupando, erano state scritte molti anni prima. Per redigere l'indice, infatti, Leopardi si dedicò ad un'attenta rilettura di tutti i fogli del suo manoscritto che, come egli stesso ci informa avvenne tra il luglio e l'ottobre di quello stesso anno¹⁰¹² in cui scrisse il *Copernico* e il *Dialogo di Plotino e di Porfirio*.

¹⁰¹⁰ Il testo che Leopardi leggeva nell'edizione di Casaubon è il seguente: «ἐν δὲ τοῖς διαλόγοις καὶ τὴν δικαιοσύνην θεοῦ νόμον ὑπελάμβανεν, ὡς ἰσχυροτέρων προτρέψαι τὰ δίκαια πράττειν, ἵνα μὴ καὶ μετὰ θάνατον δίκας ὑπόσχοιεν οἱ κακοῦργοι. ὅθεν καὶ μυθικώτερος ἐνίοις ὑπελήφθη, τοῖς συγγράμμασιν ἐγκαταμίξας τὰς τοιαύτας διηγήσεις, ὅπως διὰ τοῦ ἀδήλου τρόπου τοῦ ἔχειν τὰ μετὰ τὸν θάνατον, οὕτως ἀπέχωνται τῶν ἀδικημάτων. (καὶ ταῦτα μὲν ἦν αὐτῷ τὰ ἀρέσκοντα)». R. DAMIANI in G. LEOPARDI, *Zibaldone*, Mondadori, Milano 2014, 3 voll., vol. III, p. 3308 nel commento al passo riporta la seguente traduzione «Nei dialoghi concepì la giustizia come legge divina, quasi fosse di maggior impulso alla pratica del giusto e di monito che anche dopo la morte i malvagi non sarebbero sfuggiti al castigo. Onde parve a taluni piuttosto indulgente verso i miti, avendo inserito nei suoi scritti simili racconti perché gli uomini, per l'incertezza di quanto avviene dopo la morte, si astenessero dalle ingiustizie».

¹⁰¹¹ Diog. Laert., *De vitis, dogmatibus*, p. 214.

¹⁰¹² *L'indice del mio Zibaldone di Pensieri*, terzo ed ultimo indice dopo *Pensieri di varia filosofia e bella letteratura* (da far risalire al 1820) e *Danno del conoscere la propria età* (databile alla primavera-estate del 1824), è stato compilato a Firenze tra l'11 luglio e il 14 ottobre 1827 come indica Leopardi stesso in una nota contenuta nell'autografo; ma, molto probabilmente,

Le due nuove aggiunte pensate per il libro delle *Operette*, pertanto, non possono considerarsi immuni dagli effetti di una tale rilettura che condusse Leopardi a confrontarsi con i nuclei originari del suo pensiero quando ormai molto era già mutato ma molto si era invece consolidato.

Del resto è Leopardi stesso a confermare il legame che intercorre tra il *Dialogo di Plotino e di Porfirio* e quel passo del Laerzio su cui si era soffermato anni prima richiamandolo in una nota autografa all'operetta.¹⁰¹³ Il debito, però, va ben oltre la semplice segnalazione: le parole di Porfirio sembrano essere, a tratti, una libera traduzione di quella sezione della *Vita di Platone* alla quale, in ogni caso, alludono in modo diretto. L'accusa è rivolta in prima istanza alle dottrine elaborate da Platone sulla vita dopo la morte. A queste Porfirio attribuisce la causa del timore che ha avvolto gli uomini

So ch'egli si dice che Platone spargesse negli scritti suoi quelle dottrine della vita avvenire, acciocchè gli uomini, entrati in dubbio e in sospetto circa lo stato loro dopo la morte; per quella incertezza, e per timore di pene e di calamità future, si ritenessero nella vita dal fare ingiustizia e dalle altre male opere¹⁰¹⁴

Il generico «si dice» si riferisce in realtà chiaramente a quanto riportato dal Laerzio. Questi aveva infatti sottolineato che nei dialoghi di Platone la giustizia (τὴν δικαιοσύνην) è concepita come θεοῦ νόμον, legge di Dio, dal momento che questa, essendo più forte (ἰσχυροτέρων), avrebbe esortato/stimolato (Laerzio usa προτρέψαι a segnalare anche verbalmente il carattere protrettico di una giustizia che si prevede discendere direttamente da Dio [è su questo punto che Leopardi inserisce l'elemento non secondario del timore]) a compiere azioni giuste (τὰ δίκαια πράττειν) in vista di ciò che accadrà *post mortem* (μετὰ θάνατον). Diogene Laerzio aggiunge poi che è proprio in virtù delle narrazioni relative a ciò che è più incerto, meno chiaro (ἄδηλος privo di senso/non visibile), ovvero il destino delle anime dopo la morte che Platone è stato definito μυθικώτερος, propenso ai miti.¹⁰¹⁵

l'operazione di schedatura era cominciata già nell'aprile del '27, si veda su questo M. ANDRIA, *Dallo schedario all'indice*, in G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, ed. fotografica a cura di E. Peruzzi, Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa 1994, pp. 49-61.

¹⁰¹³ OM, 434, n. 58.

¹⁰¹⁴ OM, 384.

¹⁰¹⁵ Da una prima ricerca effettuata sul TLG questa forma di comparativo di μυθικός risulta essere un *hapax*, comparirebbe, infatti, solo in questo passo di Diogene Laerzio; l'aggettivo μυθικός invece compare anche in Plat. *Phaedr.* 265c, «μυθικός τις ὕμνος».

Pertanto sarebbe stata l'incertezza riguardo a ciò che accade dopo la morte, «ὅπως διὰ τοῦ ἀδήλου τρόπου τοῦ ἔχειν τὰ μετὰ τὸν θάνατον» secondo Diogene Laerzio, a permettere che Platone mescolasse ai ragionamenti (τοῖς συγγράμμασιν ἐγκαταμίξας),¹⁰¹⁶ racconti di tipo mitico (τὰς τοιαύτας διηγήσεις, si riferisce al μυθικώτερος di prima perciò intendo racconti di tipo mitico). Tuttavia, nella versione che ne dà Porfirio, non è tanto l'incertezza relativa alla materia di cui Platone tratta a indurlo a costruire dei miti (come si rileva dalla fonte Laerzio); al contrario, è Platone che, costruendo dei miti sul destino delle anime dopo la morte, avrebbe seminato l'incertezza tra gli uomini. Con questo piccolo ma significativo espediente retorico Leopardi fa in modo che Porfirio, pur riportando quanto detto dal Laerzio, prenda posizione su un punto cruciale attribuendo ai miti l'origine e la causa del timore diffusi tra gli uomini rispetto alla «vita avvenire». I miti del Platone di cui parla Porfirio vengono così a collocarsi nel punto di congiunzione tra le «antiche e le più recenti, le prime e le ultime, mitologie» (*Zib.* 4238), fungendo da momento di passaggio tra le une e le altre e configurandosi come un ibrido che partecipa delle caratteristiche di entrambe. La differenza fondamentale tra questi due diversi modi di spiegare il mondo, è individuata da Leopardi in una pagina datata 29 dicembre 1826. Mentre gli inventori delle più antiche mitologie

non cercavano l'oscuro per tutto, eziandio nel chiaro; anzi cercavano il chiaro nell'oscuro; volevano spiegare e non mistificare e scoprire; tendevano a dichiarar colle cose sensibili quelle che non cadono sotto i sensi, a render ragione a lor modo e meglio che potevano, di quelle cose che l'uomo non può comprendere, o che essi non comprendevano ancora. (*Zib.* 4239)

Gli inventori delle ultime, che Leopardi non esita a identificare nei «platonici», al contrario «cercavano l'oscuro nel chiaro, volevano spiegare le cose sensibili e intelligibili, colle non intelligibili e non sensibili; si compiacevano delle tenebre; rendevano ragione delle cose chiare e manifeste, con dei misteri e dei segreti.» (*Zib.* 4239).¹⁰¹⁷

¹⁰¹⁶ Non sono convinta che 'ragionamenti' sia la traduzione più appropriata per συγγράμμα (così nell'ed. Bompiani). Nell'Ep. 23 di Callimaco, γράμμα sta per libro..

¹⁰¹⁷ La medesima dinamica oppositiva tra chiaro e oscuro è riscontrabile nel Canto Primo dei *Paralipomeni*, stanza 17, un contesto spiegabile nuovamente con l'ausilio di queste stesse pagine dello *Zibaldone* qui discusse.

Sebbene i miti di Platone nascano nell'alveo di quel mondo che ha prodotto le prime mitologie, finiscono per divenire nell'interpretazione dei platonici non la soluzione ma l'origine del mistero.

Le prime mitologie non avevano misteri, anzi erano trovate per ispiegare, e far chiari a tutti, i misteri della natura; le ultime sono state trovate per farci creder mistero e superiore alla intelligenza nostra anche quello che noi tocchiamo con mano, quello dove, altrimenti non avremmo sospettato nessun arcano. Quindi il diverso carattere delle due sorti di mitologie, corrispondente al diverso carattere sì dei tempi in cui nacquero, sì dello spirito e del fine o tendenza con cui furono create. Le une gaie, le altre tetre ec. (*Zib.* 4239)

I miti di Platone relativi all'aldilà, quelli contro cui si scaglia Porfirio, «cercavano il chiaro nell'oscuro; volevano spiegare e non mistificare» per rendere ragione «meglio che potevano, di quelle cose che l'uomo non può comprendere» (*Zib.* 4239); come tali rientravano, pertanto, tra le antiche mitologie. Nell'operetta vengono invece recepiti e descritti quali veicoli e strumenti di terrore tanto da divenire rubricabili tra le nuove o ultime mitologie.¹⁰¹⁸ Nell'ottica del Porfirio di Leopardi, dunque, Platone è assimilabile ai *platonici* che da un lato hanno favorito il diffondersi del Cristianesimo orientandosi sempre più verso il mistico e il metafisico e dall'altro si sono resi autori delle nuove mitologie. In quanto tale il Platone dell'operetta leopardiana diviene degno delle accuse che gli vengono mosse da quel suo discepolo ormai 'pentito' di essere stato un platonico.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁸ Su queste pagine dello *Zibaldone* (*Zib.* 4238-4239) si veda G. GALIMBERTI, *Corollario sulle «ultime mitologie»*, in ID. *Cose che non son cose. Saggi su Leopardi*, Marsilio, Venezia 2001, pp. 39-44, che ha avuto il merito di attirarvi l'attenzione. Sul rapporto di queste pagine con la più ampia questione della lettura dei miti e delle mitologie platoniche da parte di Leopardi si veda invece F. D'INTINO, *Il rifugio dell'apparenza: il paganesimo post-metafisico di Leopardi*, in *Il paganesimo nella letteratura dell'Ottocento*, a cura di P. Tortonese, Roma, Bulzoni editore, 2009, pp. 114-166.

¹⁰¹⁹ È come se Porfirio-Leopardi non si riconoscesse più nella deriva del platonismo che vede dispiegarsi davanti a sé.

II. LA STORIA DELL'OPERETTA: DA EGESIA PISITÀNATO AL DIALOGO DI PLOTINO E DI PORFIRIO

1. DAL FRAMMENTO SUL SUICIDIO AL DIALOGO DI PLOTINO E DI PORFIRIO, ATTRAVERSO I MORALISTI GRECI

È all'interno di questo complesso e stratificato quadro filosofico che Leopardi colloca il suo dialogo. I due filosofi platonici sono in grado di raccontare meglio di altri, dal momento che possono farlo in presa diretta, quello che accade alla fine di un'epoca. Il panorama che compare davanti a loro, e di cui nell'operetta restituiscono un'immagine, è quello del tramonto dell'antichità (o meglio dell'antico leopardiano), prodotto dal primo irrompere dei lumi nella storia del genere umano. Porfirio è tra le prime vittime del subentrare e del prevalere della ragione sulla natura e, in quanto tale, un testimone privilegiato a cui rivolgersi per illustrare un fenomeno che Leopardi vede nuovamente dispiegarsi davanti a sé. La diffusione dei lumi realizzatasi nella modernità, resa più pervasiva da una serie di concause che hanno amplificato l'entità dei danni da essa prodotti, ha generato nell'uomo un nuovo e più intenso bisogno di illusioni. L'uso della ragione, il suo impero potenziato dal progresso, però, non permette più di crederci. L'enunciazione di tale paradosso è sottesa all'intera operetta in cui, peraltro, si registra un'altissima frequenza del lemma 'ragione' in tutte le sue molteplici forme. Un reiterato ed esasperato ricorso al 'ragionare', a ciò che è 'ragionevole' e alla 'ragione', caratterizza la prima serrata argomentazione porfiriana. Plotino, avendo compreso la «mala intenzione» dell'amico lo invita a discorrere «insieme riposatamente» e a pensare «le ragioni» per “trovare” ciò «che sia ragionevole».¹⁰²⁰ Dopo aver espresso qualche remora «a ragionare sopra questa materia»,¹⁰²¹ Porfirio risponde alla sollecitazione confermando il presentimento di Plotino e conducendo il suo interlocutore a convenire sul fatto che la disposizione al suicidio sia 'ragionevolissima':

¹⁰²⁰ OM, p. 382. I corsivi sono miei. Si noti che l'uso del verbo trovare evoca la *zetesis*, la ricerca che anima l'interrogare socratico nei dialoghi platonici. Tra questi in particolare i primi, quelli definitivi, muovono dall'obiettivo di trovare che cosa sia qualcosa, il τί ἐστι.

¹⁰²¹ OM, 382.

non mi potrai dire che questa mia disposizione non sia *ragionevole* (...) ella nondimeno è *ragionevolissima*: anzi tutte le altre disposizioni degli uomini fuori di questa, per le quali, in qualunque maniera, si vive, e stimasi che la vita e le cose umane abbiano qualche sostanza; sono, qual più qual meno, rimote dalla *ragione*, e si fondano in qualche inganno e in qualche immaginazione falsa.¹⁰²²

Mentre «tutte le altre disposizioni degli uomini» sono da considerarsi «rimote dalla ragione», solo la disposizione al suicidio appare ragionevole, sebbene questa sia «la cosa più mostruosa in natura»,¹⁰²³ come già scriveva Leopardi in un testo che gli editori hanno intitolato *Frammento sul suicidio*.¹⁰²⁴ Il fatto che il desiderio di togliersi la vita sia spiegabile e finanche giustificabile in virtù della

¹⁰²² OM, p. 383. I corsivi sono miei. Una tale dichiarazione può essere letta come l'evoluzione di quanto dichiarato in *Zib.* 351-52 («In somma conviene che il filosofo si ponga bene in mente, che la vita per se stessa non importa nulla, ma il passarla bene e felicemente, o se non altro, anzi soprattutto, il non passarla male e infelicemente. E perciò non riponga l'utilità in quelle cose che semplicemente aiutano, conservano ec. la vita, considerata quasi fosse un bene per se stessa, ma in quelle che la rendono un bene, cioè felice da vero. Ma felice da vero non la rende altro che il falso, ed ogni felicità fondata sul vero, è falsissima, o vogliamo dire, ogni felicità si trova falsa e vana, quando l'oggetto suo giunge ad esser conosciuto nella sua realtà e verità») Si tratta di una riflessione che, com'è noto, sta anche alla base del Dialogo di un Fisico e di un Metafisico ma più in generale sostanzia tutto il pensiero leopardiano. (Su questo punto si veda anche C. FENOGLIO, *Un infinito che non comprendiamo*, p. 16).

¹⁰²³ Si noti che è Plotino stesso ad aver fornito a Porfirio l'argomentazione dirimente: Plotino, invitando Porfirio a ragionare, ha fornito al suo interlocutore l'occasione per dimostrare che è proprio discorrendo secondo *ragione* che non si potrà non pervenire alla conclusione che il suicidio sia la sola cosa *ragionevole* da compiere. Questo espediente retorico rivela un aspetto importante sulla tecnica dialogica adottata da Leopardi che nel *Plotino e Porfirio* appare particolarmente meditata forse anche perché il contrasto tra i due interlocutori non può essere troppo accentuato trattandosi di due filosofi, entrambi platonici. Ma non è sul contrasto che gioca Leopardi quanto piuttosto su una duplicità di vedute rispetto ad uno stesso oggetto in cui si rispecchia una contraddittorietà intrinseca, quella stessa contraddittorietà che costituisce uno dei fondamenti del pensare più che del pensiero di Leopardi. Per dar voce alla contraddittorietà intrinseca alle cose e agli oggetti della sua analisi Leopardi procede per accumulazione di paradossi (che è poi uno degli elementi fondamentali di cui si sostanzia il "tuono ironico" delle *Operette*). Nel caso specifico del passo appena preso in considerazione, al primo paradosso ne aggiunge un altro: non solo la ragione impedisce di credere nelle illusioni e induce al suicidio ma induce a commettere anche un atto che è assolutamente contro natura.

¹⁰²⁴ Stampato tra gli *Scritti vari*, questo breve testo è stato così intitolato dagli editori che ne avevano collocato la composizione nel 1832. I temi svolti sono però ampiamente sviluppati da Leopardi già molti anni prima. Il 1820 è la data di composizione proposta da Scarpa in G. LEOPARDI, *Opere. Saggi giovanili ed altri scritti non compresi nelle opere. Carte napoletane con giunte inedite o poco note*, a cura di R. Bacchelli – G. Scarpa, Milano 1935.

ragione testimonia in maniera inconfutabile la pervasività del potere che questa ha assunto. Tutto ciò che rimane fuori dai suoi confini ricade nel dominio dell'«inganno» e dell'«immaginazione falsa», evidentemente due espressioni alternative per designare ciò che rientra nel campo semantico e magnetico dell'«errore». ¹⁰²⁵ L'argomentazione di Porfirio è costruita fin dall'inizio nel segno di una velata ambiguità (che si rivela necessaria ad esprimere la duplicità di alcuni concetti leopardiani): il sussistere di quegli stessi errori che nel *Saggio* del 1816 Leopardi attribuiva agli antichi e che il progresso dei lumi aveva permesso di smascherare, è divenuto nel frattempo, nell'evolversi della riflessione leopardiana, l'unico argine all'avanzare del deserto che appare a chiunque osservi il mondo con gli occhi della ragione. ¹⁰²⁶ Non è più possibile, però, vedere altro dal deserto, poiché «non è più possibile l'ingannarci o il dissimulare» come continuava il Leopardi del *Frammento* (il testo che contiene *in nuce* le successive variazioni sul tema del suicidio di cui è ricca la produzione leopardiana):

La filosofia ci ha fatto conoscer tanto che quella dimenticanza di noi stessi ch'era facile una volta, ora è impossibile. O la immaginazione tornerà in vigore, e le illusioni riprenderanno corpo e sostanza in una vita energica e mobile, e la vita tornerà ad esser cosa viva e non morta, e la grandezza e la bellezza delle cose torneranno a parere una sostanza e la religione riacquisterà il suo credito; o questo mondo diventerà un serraglio di disperati, e forse anche un deserto. ¹⁰²⁷

¹⁰²⁵ Nello sviluppo della sua argomentazione Porfirio dirà «in fine, noi possiamo conoscere che (eccetto il timor delle cose di un altro mondo) quello che ritiene gli uomini che non abbandonino la vita spontaneamente; e quel che gl'induce ad amarla, e a preferirla alla morte; non è altro che un semplice e un manifestissimo *errore*, per dir così, di computo e di misura: cioè un errore che si fa nel computare, nel misurare, e nel paragonar tra loro, gli utili o i danni. Il quale *errore* ha luogo, si potrebbe dire, altrettante volte, quanti sono i momenti nei quali ciascheduno abbraccia la vita, ovvero acconsente a vivere e se ne contenta; o sia col giudizio e colla volontà, o sia col fatto solo», OM, 396, il corsivo è mio.

¹⁰²⁶ Tuttavia il termine «errore» aveva questo significato, anche se solo *in nuce*, già nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* nel quale bisognerà cercare la radice dell'elaborazione di questo concetto che ha un grande peso nella riflessione leopardiana.

¹⁰²⁷ G. LEOPARDI, *Poesie e Prose*, vol. II, p. 276. Si confronti il passo citato con *Zib.* 216-217. Ma si veda anche una riflessione successiva, datata 9-15 dicembre 1820, in cui compaiono immagini dello stesso tenore e in particolare quale immediato parallelo per il passo appena citato: «L'esperienza conferma che l'uomo qual è ridotto, non può esser felice solamente e durevolmente (quanto può esserlo quaggiù) se non in uno stato (ma veramente) religioso, cioè che dia un corpo e una verità alle illusioni, senza le quali non c'è felicità, ma ch'essendo conosciute dalla ragione, non possono più parere vere all'uomo, come paiono agli altri viventi, se non per la relazione e il fondamento e la realtà che si suppongano avere in un'altra vita»

L'unica via per evitare che il mondo diventi un «serraglio di disperati» o, addirittura, «un deserto» è ridare vigore all'immaginazione, corpo e sostanza alla vita; in altre parole tornare ad una condizione antica¹⁰²⁸ e, dunque, di conseguenza, ricadere nuovamente nel dominio dell'errore, abbandonarsi all'«inganno» e all' «immaginazione falsa» (in altre parole, credere ancora nelle illusioni).¹⁰²⁹ Ecco disambiguate le parole di Porfirio. La via che appare «più rimota dalla ragione», se solo fosse ancora percorribile, sarebbe l'unica a consentire di evitare che il mondo diventi un «deserto». Avendo maturato la consapevolezza che non è più possibile percorrere questa via, il Porfirio leopardiano, mostra di essere andato molto oltre rispetto alla posizione espressa nel *Frammento*, dove il suicidio sembrava ancora solo una alternativa contemplata e non una scelta definitiva. Porfirio, pertanto, non può che desiderare di uccidersi, la sua è presentata quasi come una scelta obbligata, l'unica alternativa ormai possibile. Vivere significherebbe, infatti, rimanere imbrigliati nelle catene della noia, alla quale si riduce e nella quale consiste «quanto la vita degli uomini ha di sostanzievole e di reale» (p. 383). Tutto il resto è vano: ogni piacere, il dolore, il timore e la speranza appaiono vani in

Zib. 411. Quest'ultimo, tuttavia, apre ad una dimensione escatologica alla quale rimane escluso il passo del *Frammento* e per questa via prelude ancor più da vicino ad alcuni degli sviluppi della relazione che intercorre tra illusioni e aldilà che saranno oggetto di questo capitolo: le illusioni – questo appare chiaro a Leopardi fin dal '20 – non possono avere «corpo», «se non per la relazione e il fondamento e la realtà che si suppongano avere in un'altra vita». Su questo si veda F. D'INTINO, *Il rifugio dell'apparenza*, pp. 133-134.

¹⁰²⁸ È la stessa soluzione prospettata nell'*Elogio* da Amelio che individua una traccia di quella dimensione antica negli uccelli in volo. A separare visivamente l'uno dagli altri è, come si è già rilevato altrove, il movimento, quella «vita energica e mobile» che contraddistingue gli uccelli e che Amelio desidera mentre scrive sedendo immoto. Anche la «dimenticanza di noi stessi», il solo surrogato rimasto all'uomo moderno per avvicinarsi ad una condizione di felicità, è divenuta impossibile, (Tasso) a causa della speculazione filosofica. Come Leopardi specifica più avanti nel *Frammento sul suicidio* si sta riferendo in particolare alla «filosofia moderna» che «non si dee vantare di nulla se non è capace di ridurci a uno stato nel quale possiamo sentirci felici», *Prose*, p. 276.

¹⁰²⁹ Nel *Dialogo di Tristano e di un amico* diventeranno le «credenze false»: gli uomini «quando sieno privati d'ogni cosa desiderabile», si mostrano prontissimi a «vivere di credenze false, così gagliarde e ferme, come se fossero le più vere e le più fondate del mondo» OM, 411. Nel *Tristano* tanto il lemma 'errore' che 'falsità' assumono un significato particolare perché sono i termini su cui si incardina la falsa o ironica palinodia di *Tristano*, vedi su questo OM, 412 «conobbi che l'infelicità dell'uomo era uno degli *errori* inveterati dell'intelletto, e che la *falsità* di questa opinione, e la felicità della vita, era una delle grandi scoperte del secolo decimonono» (il corsivo è mio), dichiarazione chiaramente ironica.

confronto alla noia che pur nascendo «dalla vanità delle cose, non è mai vanità, non inganno; mai non è fondata sul falso». Ad alimentare il *desiderium/cupio dissolvi* di Porfirio¹⁰³⁰, infatti, non è stata, come egli stesso confessa, alcuna sciagura che gli sia intervenuta né tantomeno il timore di una sciagura futura ma «un fastidio della vita», «un tedio (...) così veemente, che si assomiglia a dolore e a spasimo» (p. 382). Una tale dichiarazione svela l'innesto compiuto da Leopardi: il suo concetto di noia viene sovrascritto su un palinsesto argomentativo che sono gli antichi a fornirgli. Se l'annessione del *tedium* è marca tipicamente leopardiana, l'esplicitazione della premessa per cui la volontà di suicidio non dipende da alcuna sciagura, rivela che il Porfirio leopardiano è stato persuaso a morire dal più famoso persuasore di morte che l'antichità abbia conosciuto, «Egesia pisitánato» e dai suoi sodali, i molti Egesia che Leopardi incontra lungo l'accidentato cammino che lo conduce ad accettare, più che a scoprire, l'infelicità degli antichi. La figura di Porfirio si costruisce, infatti, per progressiva amplificazione, inglobando al proprio interno figure diverse, antichi sapienti, personaggi letterari e filosofi il cui profilo e le cui argomentazioni riaffiorano nei suoi discorsi e nelle ragioni che adduce a favore del suicidio. Del percorso nient'affatto lineare che conduce all'operetta, costellato di tentativi di affidarsi a dottrine filosofiche diverse, talvolta anche opposte fra loro, Egesia, menzionato in un appunto del '23 (su cui si dirà più analiticamente oltre), costituisce solo una tappa e non certo la prima.¹⁰³¹ Come abbiamo mostrato, infatti, già il *Frammento*, se è vero che vada ascritto al '20, e prima ancora, il disegno sulla Monaca di Osimo morta suicida, possono considerarsi prodromi dell'*Operetta*. Tuttavia, nel ripercorrerne la storia, la connessione del tema del suicidio alla figura di Egesia pisitánato rappresenta un evento molto significativo per comprendere come si costruiscono le argomentazioni del Porfirio leopardiano e quale sia il panorama di riferimento in cui collocarlo. Egesia si configura, infatti, non solo

¹⁰³⁰ Il riferimento a Paolo non è peregrino: san Paolo nella prima lettera ai Filippesi secondo il testo della Vulgata avrebbe detto «desiderium habens dissolvi et cum Christo esse (traduzione letterale del greco τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι)», qui infatti «dissolvi» e il corrispondente greco ἀναλῦσαι esprimono il concetto prima 'platonico' e poi 'cristiano' dello scioglimento dell'anima dal corpo. Da qui deriva l'espressione *cupio dissolvi*.

¹⁰³¹ Se è vero che il *Frammento sul suicidio* risale almeno al '20. In ogni caso prima ancora si colloca il disegno sulla Monaca di Osimo e dei pensieri dello *Zibaldone*. Ma non si dimentichi che in questo percorso ideale sul suicidio un posto a sé spetta al Bruto minore e alla riflessione sviluppata intorno alla figura di Bruto confluita nella *Comparazione delle sentenze di Teofrasto e Bruto vicini a morte* sulla quale non potremmo soffermarci analiticamente in questa sede.

come la scaturigine alla quale far risalire l'idea che la morte sia preferibile alla vita, ma soprattutto quale simbolo del fatto che l'antichità ha conosciuto il desiderio di morte anche scompagnato dall'eroismo (di cui nell'immaginario leopardiano costituivano un esempio archetipico i 300 alle Termopili e Bruto) o dal dramma d'amore (si pensi a Saffo e alle testimonianze relative al Salto di Leucade per cui vedi *infra*).¹⁰³² Una consapevolezza, questa, che il Porfirio dell'operetta matura facendo propria la sapienza silenica con la quale Leopardi sostanzia i discorsi del filosofo platonico. Porfirio è, pertanto, un Egesia potenziato, un Egesia che parla come un Sileno e che, per di più, serba memoria di un altro persuasore di morte, «un vero *πεισιθάνατος*» secondo Rohde,¹⁰³³ il Prodicò dell'*Assioco*. In questo dialogo pseudo-platonico al sofista ateniese viene attribuita una *deploratio vitae* della cui rielaborazione si rinvencono tracce non solo nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* ma anche in altri testi leopardiani. Del resto il discorso che il Socrate dell'*Assioco* riferisce di aver ascoltato da Prodicò avrebbe fornito il materiale necessario a riempire il vuoto relativo ad Egesia, rispetto al quale le fonti antiche offrivano scarsissime notizie. Nulla rimane, infatti, degli scritti di questo antico filosofo se non il titolo di una sua opera *Ἀποκαρτερῶν*.¹⁰³⁴ Cicerone che ne dà notizia nelle *Tusculanae disputationes*, riferisce che «ivi un tale che si lascia morire di fame, ne è distolto dagli amici e rispondendo ad essi enumera i disagi della vita umana». ¹⁰³⁵ La breve sinossi non è sufficiente a ricostruire le argomentazioni

¹⁰³² L'uno e l'altro erano stati recuperati con modalità sulle quali non è possibile soffermarsi in questa sede dal *Werther* di Goethe e dall'*Ortis* di Foscolo. In quest'ultimo in particolare il dramma politico si fonde con quello amoroso. Il desiderio di morte di questi protagonisti, se guardato da una prospettiva 'antica', risulterebbe pertanto 'giustificato', a loro è effettivamente capitata una sventura o sono comunque condizioni ed elementi esterni ad accrescere la loro infelicità e a rendere insopportabile la vita. Nel caso del Porfirio leopardiano la vita è insopportabile per se stessa, non è accaduta alcuna sciagura.

¹⁰³³ E. ROHDE, *Psiche*, Laterza, Bari 1970, 2 voll., vol. II, p. 578.

¹⁰³⁴ Il titolo *Ἀποκαρτερῶν* ('chi si lascia morire di inedia') oltre che in Cic. *Tusc.* I, 34, 84, è riportato anche da Valerio Massimo, 8, 9, ext. 3.

¹⁰³⁵ La traduzione citata è di N. Marinone, *Cicerone, Opere filosofiche*, Torino, Utet, 2016, pp. 527 e 529. L'intero periodo ciceroniano (comprensivo della sezione riportata a testo) è il seguente: «Eius autem, quem dixi, Hegesiae liber est *Ἀποκαρτερῶν*, quo a vita quidam per inedia[m] discedens revocatur ab amicis; quibus respondens vitae humanae enumerat incommoda» Cic. *Tusc.* I, 34, 84. Non aggiunge molto di più Valerio Massimo. Questi, infatti, inserisce il riferimento ad Egesia all'interno di un capitolo della sua opera dedicato al tema della forza dell'eloquenza «Quantum eloquentia valuisse Hegesian Cyrenaicum philosophum arbitramur? Qui sic mala vitae repraesentabat, ut eorum miseranda imagine audientium pectoribus inserta multis voluntariae mortis oppetendae cupiditatem ingeneraret: ideoque a

utilizzate da Egesia al quale, tuttavia, Leopardi avrebbe potuto dare voce servendosi delle argomentazioni di Prodicò.¹⁰³⁶ Una simile operazione sarà effettivamente compiuta in un'altra delle *Operette*, il *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*, dove Leopardi ricostruisce la dottrina del 'fisico' integrando le scarse informazioni riferite dalle fonti antiche (su tutte Cicerone) con reinterpretazioni moderne. Nel caso del *Plotino e Porfirio* l'operazione è, se possibile, ancor più sottile, dal momento che Leopardi individua negli antichi stessi le ragioni che gli permettono di schierare il platonico Porfirio contro Platone.

Molteplici sono le testimonianze dell'interesse che Leopardi aveva rivolto all'*Assioco* in particolare, e a quello che credeva essere il suo autore, quell'Eschine socratico¹⁰³⁷ di cui avrebbe voluto tradurre «qualcuno de' Dialoghi», come dichiarava in una lettera allo zio Carlo Antici, datata 5 marzo 1825.¹⁰³⁸ Al novembre di quello stesso anno risale una nota dello *Zibaldone* in cui Leopardi riporta un brevissimo passo dell'*Assioco*, tratto proprio dalla sezione del discorso «dei mali della vita nelle diverse età» (*Zib.* 4154) che Socrate attribuisce a Prodicò, per discuterne però solo un problema grammaticale.¹⁰³⁹ A questa pagina dello *Zibaldone* scritta il 22 novembre 1825 rimanda Leopardi stesso al termine di un sintetico gruppo di osservazioni filologiche svolte a partire dalla lettura degli *Aeschini Socratici Dialogi tres*

rege Ptolomaeo ulterius hac de re disserere prohibitus est», Valerio Massimo lib. 8 cap. 9. Il dato a cui Valerio Massimo è interessato è, dunque, evidentemente quello della potenza retorica di Egesia capace con i suoi discorsi di indurre i suoi ascoltatori alla morte.

¹⁰³⁶ M. ISNARDI PARENTE, *Un discorso consolatorio del «corpus platonicum»*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 1961, pp. 33-47, p. 44 vede in Egesia «la punta estrema», «una vena di pessimismo» che ha «nei vari discorsi consolatori tutta una gamma di posizioni e di argomentazioni più o meno fisse, una topica, (...) di cui si ritrovano gli echi in saggi di produzione disparata; a seconda dell'accentuazione dell'elemento mistico si passa dalla sconsolata considerazione dei mali della vita all'elogio della morte-liberazione». Tanto la letteratura consolatoria che l'elogio della morte-liberazione rappresentano, come vedremo, le radici antiche da cui si sviluppa l'argomentazione del Porfirio leopardiano.

¹⁰³⁷ Su Eschine socratico si veda ora lo studio di F. PENTASSUGLIO, *Eschine di Sfetto. Tutte le testimonianze*, Turnhout, Brepols, 2017. E per la prima delle edizioni settecentesche dei dialoghi attribuiti ad Eschine, più specificamente F. PENTASSUGLIO, «*Non tantum tritos vulgo omnium manibus scriptores*». Alcune osservazioni sugli Aeschini Socratici Dialogi Tres di J. Le Clerc, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 94.2, 2016, pp. 311-323.

¹⁰³⁸ *Epist.*, n. 675, vol. I, p. 863.

¹⁰³⁹ Un riferimento al «Dial. 2. cioè περί πλούτου» di Eschine socratico, era già contenuto nella pagina precedente, *Zib.* 4153, datata 21 novembre 1825, segno ulteriore del fatto che in quei giorni Leopardi rilegge per una terza volta, a stare ai dati estraibili dagli *Elenchi*, i dialoghi che, sulla scorta di alcune edizioni settecentesche, attribuisce a Eschine.

nell'edizione di Fischer (Lipsia, 1766).¹⁰⁴⁰ Il fatto che Leopardi a Bologna, dove avrebbe potuto procurarsi edizioni più recenti e accurate di quelle di cui poteva disporre a Recanati, abbia voluto leggere l'edizione del Fischer che aggiornava quella dell'Horreus (Leeuwarden 1718),¹⁰⁴¹ già letta durante il primo soggiorno romano, può forse essere messo in relazione alla progettata traduzione. A confermare una tale possibile connessione rimangono alcune note filologiche che, seppur esigue, testimoniano un interesse particolare per il testo in questione. Inoltre, almeno in un altro caso, quello ben più noto dei dialoghi di Platone, l'analisi puntuale del testo accompagnata da annotazioni di carattere filologico avrebbe dovuto preludere ad una traduzione che poi non andò in porto. A corollario di quanto appena detto si aggiunga che l'edizione di Fischer forniva uno strumento di non poco conto in vista di un'eventuale traduzione: le note di commento di Hieronymus Wolf, che non corredevano invece l'edizione di Horreus. Date queste premesse è plausibile ipotizzare che Leopardi stesse coltivando il progetto, anticipato allo zio Carlo, di tradurre almeno uno di quei dialoghi. In mancanza di dichiarazioni ufficiali e precise è impossibile stabilire di quale si trattasse. Non possiamo però esimerci dal rilevare un dato: negli stessi giorni del novembre del '25 in cui si dedica alla rilettura di Eschine, Leopardi è probabilmente impegnato a concludere (o ha da poco concluso) la traduzione dell'apologo di Eracle al bivio tratta dal secondo libro dei *Memorabili* di Senofonte.¹⁰⁴² Ancora un discorso che Socrate attribuisce al sofista Prodicò, che compare nella medesima qualità di *auctoritas* e non di interlocutore sia nell'*Assioco* (come si è già detto), sia nell'*Erissia*, un altro dei tre dialoghi attribuiti ad Eschine

¹⁰⁴⁰ Ragion per cui la data della nota zibaldoniana potrebbe essere considerata un *terminus post quem* per le sparute note filologiche dedicate ad Eschine, per cui si vedano gli *Scritti filologici*, p. 606 e 611.

¹⁰⁴¹ Per una storia delle edizioni dell'*Assioco* e degli altri due dialoghi che lo accompagnavano nelle edizioni settecentesche consultate da Leopardi, l'*Erissia* e il *De virtute* che, come l'*Assioco* erano attribuiti ad Eschine socratico che lo accompagnavano, si vedano le pagine che A. Beghini dedica alla questione nello studio che introduce la sua recentissima edizione di [PLATONE], *Assioco*, Saggio introduttivo, edizione critica, traduzione e commento a cura di Andrea Beghini, Academia Verlag, 2020, pp. 147 ssg.

¹⁰⁴² Lo testimonierebbe una nota di *Zib.* 4152 (datata 19 novembre 1825), l'unica in cui compaia menzione della «favola dell'Ercole di Prodicò». Per il volgarizzamento di Leopardi di questo brano senofonteo si veda *Volgarizzamenti*, pp. 325-331, per comprendere il ruolo che questo volgarizzamento doveva avere all'interno del progetto dei *Moralisti greci* si veda l'ampia Introduzione di D'Intino al volume con particolare riferimento alle pp. 59-70 su Leopardi e Senofonte e alle pp. 91-180 in cui si ricostruisce tutta la parabola del progetto.

socratico. L'interesse per quest'ultimo potrebbe essere stato motivato, dunque, dall'attenzione rivolta alla figura di Prodicò. Peraltro, la centralità che Leopardi aveva voluto assegnare al sofista ateniese era chiaramente segnalata dal titolo scelto per il volgarizzamento: «*Ercole. Favola di Prodicò*». Nella traduzione leopardiana, infatti, non compare alcun cenno a Socrate, che nell'opera senofontea da cui è tratto il testo si fa latore del discorso di Prodicò. L'eliminazione della cornice e la conseguente accentuazione del ruolo di Prodicò costituisce un fatto significativo che induce a formulare alcune ipotesi relative all'opportunità di tradurre per una stessa collana due discorsi, che sebbene attribuiti in entrambi i casi da Socrate allo stesso sofista, apparivano estremamente diversificati negli intenti e nei contenuti. L'uno, l'apologo di Eracle al bivio, effettivamente tradotto da Leopardi, era stato letto nei secoli come un'esortazione alla virtù e sarebbe stato perciò perfettamente in linea con il progetto editoriale dei *Moralisti greci*. Il fatto poi che Leopardi elimini del tutto la cornice dell'apologo per concentrarsi solo sulla *Favola vera* e propria fa sì che il testo tradotto risulti una sorta di protrettico proprio come era stata considerata per secoli la *Tabula di Cebete*¹⁰⁴³ che pure, almeno in una delle varie fasi di elaborazione del progetto, doveva essere inclusa nella collana. Anche una tale scelta appariva più che comprensibile: la *Tabula*, nelle edizioni settecentesche, spesso viaggiava insieme al *Manuale di Epitteto* costituendo con questo una sorta di dittico. Alla traduzione del *Manuale* Leopardi si dedicherà tra la fine del '25 e l'inizio del '26 inviandola a Stella il 4 febbraio del 1826, corredata da un *Preambolo del volgarizzatore*; nella medesima occasione Leopardi inviava a Stella anche la *Favola di Prodicò*. All'inizio del '25, invece, subito dopo aver chiuso, almeno provvisoriamente, le 'sue' *Operette morali*, aveva volgarizzato quattro orazioni di Isocrate che pure avrebbero dovuto far parte della stessa collana. Il fatto che per queste ultime scelga di nuovo il titolo di *Operette morali* non deve indurre a un facile ma pericoloso accostamento. Il progetto dei *Moralisti* funge da perno oppositivo e insieme compensativo rispetto alla quasi contestuale composizione delle *Operette*. L'intento perseguito da Leopardi con il proprio libro e quello perseguito con la collana di testi greci morali è diametralmente opposto. Nell'uno Leopardi mostra l'inesistenza di *una* morale e l'inconsistenza di *ogni* morale provvisoria

¹⁰⁴³ Sulla *Tabula* e sulla sua fortuna in età moderna si veda S. BENEDETTI, «*Ut pictura philosophia*»: fortuna settecentesca della *Tabula Cebetis*, «*Atti e memorie dell'Arcadia*», 5/2016, pp. 209-231.

con cui colmare il vuoto, con l'altra propone una morale pratica che possa servire di orientamento quotidiano per l'agire. Del resto i testi scelti, assimilabili tra loro per la comune natura precettistica, potevano risultare più utili ai moderni che agli antichi, come Leopardi stesso dichiara nel *Preambolo del Volgarizzatore al Manuale di Epitteto*.¹⁰⁴⁴

Per restare al solo discorso di Prodico dell'*Assioco*, senza voler qui prendere in considerazione anche l'*Erissia*, è evidente che questo sarebbe stato del tutto estraneo ad un progetto così costruito. La *deploratio vitae* svolta dal sofista sarebbe risultata certamente in contrasto con l'intento 'rassicurante' degli altri testi scelti per la collana dei *Moralisti greci*. Sebbene, infatti, il discorso di Prodico sia incluso nell'argomentazione socratica tesa a dimostrare che la morte non è un male e possa pertanto considerarsi complementare alla prospettiva metafisica dell'immortalità dell'anima, l'enumerazione dei mali della vita si prestava ad essere valorizzata per se stessa e non in funzione della dimostrazione dell'immortalità. Ed è evidentemente in questa direzione che Leopardi sviluppa lo spunto suggerito da quest'altro Prodico, quello che emergeva nell'*Assioco* e di cui si ricorderà nelle sue *Operette* quando tornerà a scriverle. In queste può esplodere l'elemento sconcertante e «perturbante» che la greicità ha trasmesso;¹⁰⁴⁵ nella collana dei *Moralisti* emerge, invece, un'immagine rassicurante che di certo non poteva farsi carico delle argomentazioni di un 'persuasore di morte'. Di queste potrà, invece, serbare memoria Porfirio che, in origine, avrebbe dovuto essere Egesia.¹⁰⁴⁶

¹⁰⁴⁴ «Io per verità sono di opinione che la pratica filosofica che qui s'insegna, sia, se non sola tra le altre, almeno più delle altre profittevole nell'uso della vita umana, più accomodata all'uomo, (...) e però agli uomini moderni ancora più che agli antichi», *Preambolo del Volgarizzatore al Manuale di Epitteto, Volgarizzamenti*, p. 293.

¹⁰⁴⁵ Di elemento «perturbante» in riferimento alla greicità parla D'Intino, *Introduzione* in G. LEOPARDI, *Poeti greci e latini*, p. XIII.

¹⁰⁴⁶ L'argomentazione qui proposta per spiegare l'ipotetica esclusione dell'*Assioco* dal progetto dei *Moralisti greci*, forse può valere, anzi può risultare valida a maggior ragione per comprendere perché Leopardi alla fine non possa inserire Platone nella medesima raccolta, come in un primo tempo aveva preventivato. Una versione antologica di Platone, così come Leopardi la immaginava, avrebbe valorizzato non l'edificante modello socratico ma il valore distruttivo delle argomentazioni di Callicle. Questo sembrerebbe testimoniare il confronto incrociato delle dichiarazioni di cui rimane traccia nello scambio epistolare con lo zio Carlo e col Bunsen e di quanto scritto nello *Zibaldone* a seguito della lettura del *Gorgia*, questione sulla quale si è già detto in un precedente capitolo.

2. EGESIA PISITÁNATO: UN PROGETTO MAI REALIZZATO

Data la complessità filosofica che fa da sfondo al dialogo, Leopardi non avrebbe ottenuto il medesimo risultato se avesse scelto come protagonista Egesia, il pericoloso persuasore di morte che compare in una lista di «indicatori tematici o titoli»¹⁰⁴⁷ da mettere in relazione alle *Operette morali* redatta molto probabilmente nel '23.¹⁰⁴⁸

Ad aprire l'elenco scritto su una scheda conservata tra le carte napoletane,¹⁰⁴⁹ due voci, entrambe riconducibili al comune motivo del suicidio: «Salto di Leucade» ed «Egesia pisitánato».¹⁰⁵⁰ Sebbene sia impossibile, in mancanza di specifiche indicazioni fornite da Leopardi stesso, stabilire la data precisa dell'appunto, è plausibile ipotizzare, come già faceva Besomi,¹⁰⁵¹ che, almeno per quanto riguarda il primo titolo, lo spunto sia venuto dalla lettura di una

¹⁰⁴⁷ La definizione è di O. Besomi, *Introduzione*, in G. Leopardi, *Operette morali*, Milano, Mondadori, 1979, p. XXIV

¹⁰⁴⁸ A proporre questa datazione è Besomi che del foglietto autografo, conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, con segnatura C. L. X 12, 33 offre un'ampia trattazione per cui si veda O. Besomi, *Tra preistoria e cronaca delle Operette*, in G. LEOPARDI, *Operette morali*, Mondadori, Milano 1979, pp. XXIII-XLII. Recentemente è tornato sull'appunto leopardiano E. Russo, *Ridere del mondo. La lezione di Leopardi*, Bologna, Il Mulino, 2017, pp. 42-50.

¹⁰⁴⁹ C. L. X. 12, int. 33 (ora raccolto in G. LEOPARDI, *Disegni letterari*, a cui si rimanda per la nota al testo e per il commento). Si tratta di un foglietto di 10 × 8,5 cm scritto sia sul *recto* che sul *verso*. Il contenuto della scheda era in parte già stato riportato e commentato nell'edizione dei Canti curata da Moroncini (Canti, XXXVII, n. 1) e poi discusso nella recensione di G. A. Levi, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 90, 1927, pp. 353-354; è stato in seguito riprodotto da G. PACELLA, *Elenchi di letture leopardiane*, in «Giornale Storico della letteratura italiana», CXLIII, 1966, pp. 557-577, p. 574 ma senza commenti. La descrizione più analitica e dettagliata rimane ancora quella di Besomi che suddivide gli appunti contenuti nel foglietto in «tre tipi di annotazioni, scritte nella successione cronologica a) 17 titoli, sul *recto*; sul *verso*, b) appunti nella forma di parole e sintagmi-tema, c) nomi di una quarantina di autori, in pochi casi di opere che Leopardi si proponeva di leggere.» O. BESOMI, *Introduzione*, in G. LEOPARDI, *Operette morali*, Milano, Mondadori, 1979, p. XXIV. Utili per un ulteriore inquadramento del foglietto nella storia delle *Operette*, risultano le pagine che ha dedicato E. RUSSO, *Ridere del mondo. La lezione di Leopardi*, Bologna, il Mulino, 2017, pp. 42-55.

¹⁰⁵⁰ *Disegni letterari VIII, Prose*, p. 1213.

¹⁰⁵¹ «Non è escluso che la citazione concernente il Salto di Leucade, pure riprodotto dal *Voyage* nello stesso periodo, (*Zib.* 2673, 17 febbraio) abbia suggerito il titolo di un'operetta da comporre tra quelli della scheda che conosciamo, prima di essere utilizzata nel *Colombo*: costruito, come si sa, con diversi materiali tratti dalla *Storia d'America del Robertson*, indicata come libro da leggere proprio sul verso della stessa scheda, ma letto di fatto solo nell'ottobre del '24, in concomitanza con la stesura dell'operetta, come attesta lo *Zib.* 4120-21» O. BESOMI, *Introduzione*, in G. LEOPARDI, *Operette morali*, Milano, Mondadori, 1979, p. XLIII.

pagina del *Voyage d'Anacharsis* citata nello *Zibaldone* in una nota scritta il 17 febbraio del 1823.¹⁰⁵² Questa, tuttavia, non è la prima volta che Leopardi si riferisce al "Salto di Leucade" nel suo diario.¹⁰⁵³ Alla stessa tradizione mitica aveva già alluso in una nota del (novembre-dicembre) 1819 poi rubricata nelle *Memorie della mia vita*.¹⁰⁵⁴ Tra l'una e l'altra di queste note zibaldoniane, rielaborate nel '24 nel *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*,¹⁰⁵⁵ si

¹⁰⁵² La sezione di testo citata da Leopardi riporta la versione della leggenda così come era stata narrata da Strabone da cui Barthelémy la trae. Leopardi cita da *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, Paris 1789, «ch. 36. t.3. p. 402» Zib. 2673.

¹⁰⁵³ Con ogni probabilità era conoscenza della vicenda almeno dall'epoca delle prime traduzioni giovanili. Per la raccolta degli *Scherzi epigrammatici* si servì infatti abbondantemente dell'edizione di F. S. DE ROGATI, *Le odi di Anacreonte e di Saffo recate in versi italiani*, Colle, presso Angiolo Martini, 1782-1783, vol. II, p. 175 che faceva esplicita menzione della nota vicenda mitica.

¹⁰⁵⁴ «Io era oltremodo annoiato della vita, sull'orlo della vasca del mio giardino, e guardando l'acqua e curvandomi sopra con un certo fremito, pensava: s'io mi gittassi qui dentro, immediatamente venuto a galla, mi arrampicherei sopra quest' orlo, e sforzandomi di uscir fuori dopo aver temuto assai di perdere questa vita, ritornato illeso, proverei qualche istante di contento per essermi salvato, e di affetto a questa vita che ora tanto disprezzo, e che allora mi parrebbe più pregevole. La tradizione intorno al salto di Leucade poteva avere per fondamento un'osservazione simile a questa». (Zib. 82). Si noti per inciso che nella medesima pagina dello *Zibaldone* subito prima della riflessione qui riportata compare un riferimento alle *Notti romane* di Alessandro Verri che, com'è noto, fu anche autore del romanzo *Le avventure di Saffo poetessa di Mitilene* pubblicato a Roma nel 1782. Il romanzo su Saffo è tra i titoli compresi nel Catalogo della biblioteca di casa Leopardi nell'edizione Milano, 1808.

¹⁰⁵⁵ «Quando altro frutto non ci venga da questa navigazione, a me pare che ella ci sia profittevolissima in quanto che per un tempo essa ci tiene liberi dalla noia, ci fa cara la vita, ci fa pregevoli molte cose che altrimenti non avremmo in considerazione. Scrivono gli antichi, come avrai letto o udito, che gli amanti infelici, gittandosi dal sasso di Santa Maura (che allora si diceva di Leucade) giù nella marina, e scampanone; restavano, per grazia di Apollo, liberi dalla passione amorosa. Io non so se egli si debba credere che ottenessero questo effetto; ma so bene che, usciti di quel pericolo, avranno per un poco di tempo, anco senza il favore di Apollo, avuta cara la vita, che prima avevano in odio; o pure avuta più cara e più pregiata che innanzi. Ciascuna navigazione è, per giudizio mio, quasi un salto dalla rupe di Leucade; producendo le medesime utilità, ma più durevoli che quello non produrrebbe; al quale, per questo conto ella è superiore assai.» OM, pp. 302-303. Sullo sviluppo del tema del Salto di Leucade nel Colombo si vedano P. TESI, *L'America come un azzardo: il Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*, «Studi e problemi di critica testuale», 50, aprile 1995, pp. 138-139; S. PARIGI, *Leopardi, Colombo e il metodo della scienza*, «Rivista di filosofia» XCV, 3, dicembre 2004, pp. 419-439, M. BALZANO, *L'ultrafilosofia del viaggio di Colombo*, in «Rassegna della letteratura italiana» ora in *I confini del Sole. Leopardi e il Nuovo Mondo*, Marsilio, Venezia, 2008; si veda anche A. FRATTINI, *Leopardi e Colombo*, «Humanitas», XLVIII, 1993, pp. 263-267 ed E. GIORDANO, *Il mago, Il viaggio e l'eroe: il Colombo leopardiano*, «Studi leopardiani», 10, 1997, pp. 99-115. e S. BIANCU, *Il rischio della conoscenza. Per una lettura del Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez di Giacomo Leopardi*, «Rivista di filosofia e Neo-scolastica», 4, 2004, pp. 759-775.

colloca la composizione dell'*Ultimo Canto di Saffo*, risalente al '22 e incluso all'interno della raccolta delle *Canzoni* pubblicate a Bologna nel '24. La riscrittura poetica di una fortunata tradizione mitica, resa canonica dalle *Heroides* ovidiane¹⁰⁵⁶ e riportata in auge dal romanzo *Le avventure di Saffo* di Alessandro Verri e da varie altre forme di riscrittura,¹⁰⁵⁷ aveva permesso a Leopardi di dare corpo e voce a chi quel salto lo aveva compiuto e di identificarsi con la figura dell'antica poetessa.¹⁰⁵⁸ Il mitologema di Leucade, dunque, pur non essendo divenuto l'oggetto specifico di una delle *Operette* aveva e avrebbe trovato spazio considerevole nella produzione leopardiana. Meno facilmente rintracciabile, perché più sotterranea, è, invece, la presenza di Egesia destinata a rimanere carsica fino al '27, data di composizione del *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. Qui l'antico filosofo ricompare ma in un breve cameo e non più nel ruolo di protagonista al quale l'appunto del '23 sembrava preludere.

La variazione, significativa per molteplici aspetti, era stata già anticipata nel '25, quando, in un'altra carta di *Disegni letterari*, Leopardi menziona, all'interno di un elenco in cui compaiono vari titoli di opere da scrivere «Dialogo di Plotino e Porfirio sopra il suicidio».¹⁰⁵⁹ Nel medesimo elenco è segnato anche il progetto di un «Frammento apocrifo di Stratone da

¹⁰⁵⁶ Ovidio, *Heroides* XV, *Epistula Sapphus ad Phaonem*. Sulla rielaborazione leopardiana di uno spunto proveniente dalle *Heroides* ovidiane si veda E. NEPPI, *L'Ultimo Canto di Saffo come risposta a Heroides 15: Sappho Phaoni*, in *Le mythe repensé dans l'oeuvre de Giacomo Leopardi*. Actes du colloque international d'Aix-en-Provence (5-8 février 2014), a cura di P. Abbrugiati, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence 2016, pp. 161-174.

¹⁰⁵⁷ Si ricordi che *Salto di Leucade* è anche il titolo di una tragedia di Giovanni Pindemonte (Venezia, 1801). Ma la riscrittura del mito di Saffo tra '700 e primo '800 conobbe una grande fortuna ora ricostruita nei volumi: *Saffo tra poesia e leggenda. Fortuna di un personaggio nei secoli XVIII e XIX*, a cura di A. Chemello, Padova, Il Poligrafo 2012; *Saffo nella tradizione poetica italiana dal Sei all'Ottocento*, a cura di S. Puggioni, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2014; *L'altra musa. Storia e storie di Saffo tra Sette e Ottocento*, a cura di F. Favaro e S. Puggioni, prefazione di L. Braccesi, Padova, Cleup 2015.

¹⁰⁵⁸ Tra gli innumerevoli contributi dedicati a *L'Ultimo Canto di Saffo*, si vedano almeno, per quanto riguarda il rapporto con le fonti antiche lo studio di G. LONARDI, *Leopardi, Saffo, il sublime*, «Annali della Scuola Normale Superiore», IV, 1999, pp. 409-437 e poi ID., *L'Oro di Omero. L'«Iliade»*, *Saffo: antichissimi di Leopardi*, Marsilio, Venezia 2005, e lo studio di M. GIGANTE, *Ultimo canto di Saffo*, in ID. *Leopardi e l'antico*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 49-79.

¹⁰⁵⁹ *Disegni letterari* IX, in *Prose*, p. 1214. Nel medesimo elenco è segnato anche «Copernico, Dialogo» (p. 1214) che sarà il titolo dell'altra operetta scritta nel 1827 di cui tuttavia si trovava una traccia precisa già in C. L. X. 12, int. 33 dove come ultimo tra i titoli segnati sul *recto* del foglietto, Leopardi aveva segnato «Il sole e l'ora prima, o, Copernico». L'Elenco è noto col titolo *Epistole in versi* ricavato dall'*incipit*.

Lampsaco» alla cui stesura Leopardi si dedica in quello stesso anno, riaprendo il cantiere del libro morale che sembrava essersi concluso alla fine del '24 con l'aggiunta delle note autografe al manoscritto contenente le prime venti operette. Tra '23 e '25 avviene dunque un passaggio di testimone: il tema del suicidio precedentemente associato al filosofo socratico Egesia, viene ora assegnato ai due filosofi platonici Plotino e Porfirio. Nella ricostruzione del percorso che conduce da Egesia 'persuasore di morte' a Porfirio 'persuasosi a morire', un dato risulta ineludibile: la tradizione che riportava la notizia dell'intenzione di suicidarsi maturata da Porfirio era ben nota a Leopardi già nel '23. L'occasione del *Dialogo* si fonda, infatti, come abbiamo già dimostrato, su informazioni ricavate dalla medesima fonte da cui Leopardi aveva tratto il testo della *Vita Plotini* tradotta nel '14. Dovremmo chiederci, allora, cosa muti e, per quale ragione nello sviluppo del libro, il tema del suicidio, inizialmente affidato alle figure di Saffo ed Egesia, poi affrontato, anche se in modo frammentario, in più d'una delle *Operette* del '24,¹⁰⁶⁰ sia ulteriormente sviscerato da due filosofi *platonici*. Risulta, infatti, singolare che Leopardi scelga quale controfigura di se stesso e per interpretare un ruolo tanto delicato quale quello affidato a Porfirio, un filosofo platonico e non Egesia. Se dobbiamo credere ad una dichiarazione dello stesso Leopardi, infatti, non v'è dubbio che Egesia, proprio in quanto cirenaico e, dunque, per questo tramite riconducibile ad una matrice socratica, sarebbe stato un *alter ego* preferibile. In entrambe queste «filosofie pratiche», infatti, Leopardi avrebbe confessato di riconoscersi e/o di riconoscervi dei tratti condivisibili

Concordanza delle antiche filosofie pratiche (anche discordi) nella mia; p. e. della Socratica primitiva, della cirenaica, della stoica, della cinica, oltre l'accademica e la scettica ec. (Bologna 1. Agosto, Giorno del Perdono. 1826.). (*Zib.* 4190)

In questo catalogo di «antiche filosofie» spiccano alcune grandi esclusioni. A stupire è in particolare l'assenza di quella che Leopardi avrebbe potuto definire 'peripatetica' e nella quale oltre ad Aristotele potevano rientrare altre due figure che, a questa altezza cronologica, avevano già irrimediabilmente segnato il percorso filosofico leopardiano, Teofrasto e Stratone. Meno

¹⁰⁶⁰ Il tema compare infatti nella *Storia del genere umano*, nella *Scommessa di Prometeo* e nel *Dialogo di Cristoforo Colombo* e di *Pietro Gutierrez* come si è già avuto occasione di ricordare; il medesimo tema torna peraltro in varie pagine dello *Zibaldone* rubricate da Leopardi stesso nell'"Indice del mio Zibaldone" redatto proprio nel '27, *sub voce* "suicidio".

sorprendente appare, invece, l'assenza della scuola pitagorica e di quella platonica¹⁰⁶¹ che, nell'ottica leopardiana, come abbiamo già mostrato, risultano inestricabilmente legate tra loro e rappresentano un polo dal quale tenersi distanti. È possibile ipotizzare che l'esclusione sia stata determinata dal fatto che la filosofia professata da queste scuole non fosse rubricabile come "pratica". Una tale ipotesi, tuttavia, non soddisfa del tutto e, se da un lato risolve l'assenza di platonici e pitagorici dediti all'astrazione e può considerarsi sufficiente a eliminare Stratone che per Leopardi è un 'fisico' alla cui speculazione rimane estraneo il piano etico, dall'altro non appare adeguata a spiegare l'assenza di Teofrasto (che invece è chiamato in causa prima di tutto per il suo impegno etico). Ragion per cui dovremmo tornare in altro luogo su questa dichiarazione leopardiana e misurarne le possibili ricadute a partire dalla relazione che questa intrattiene con la vicina traduzione dei *Moralisti greci*.

Quanto ad Egesia, che fosse un Cirenaico Leopardi avrebbe potuto ricostruirlo tramite Diogene Laerzio, una fonte ben nota fin dal tempo delle compilazioni erudite, come si è già sottolineato più volte. Nelle *Vite dei Filosofi* Egesia era inserito all'interno del catalogo dei Cirenaici allievi di Aristippo,¹⁰⁶² un filosofo che, a sua volta, era stato allievo di Socrate. Sebbene questa sia l'unica occorrenza del nome Egesia all'interno dell'opera laerziana, fornisce, grazie all'accostamento dell'appellativo 'persuasore di morte' (Ἡγησίας ὁ Πεισιθάνατος), una tessera fondamentale perché si realizzi l'assimilazione leopardiana al tema del suicidio prima e del desiderio di morte poi.

Il Laerzio informa, inoltre, delle dottrine degli Egesiaci, i seguaci di Egesia, dei quali Leopardi riporta una massima nel suo *Zibaldone*.¹⁰⁶³ È questa una traccia importante in quanto è l'unica allusione (esplicita) ad Egesia in tutta la produzione leopardiana oltre al disegno del '23 e al dialogo scritto nel '27, ma – è bene precisarlo subito – si tratta di uno spunto che viene sviluppato in

¹⁰⁶¹ La filosofia «accademica» a cui Leopardi fa riferimento non può essere considerata un sostituto della platonica in questo contesto perché sembra che nell'ottica leopardiana la filosofia accademica rimanga immune dalle derive mistiche cui andrà incontro la filosofia platonica man mano che recupererà la sua radice pitagorica. La scuola accademica invece continuerà a muoversi nel solco di quel platonismo che si riconosceva in una matrice socratica.

¹⁰⁶² Diog. Laert. II, 86.

¹⁰⁶³ «Gli Egesiaci (ramo della setta Cirenaica) dicevano secondo il Laerzio (in Aristippo I. 2. Segm. 95.) τὸν τε σοφὸν ἑαυτοῦ ἔνεκα πάντα πράξειν. Questa potrebb'esser la divisa di tutti i sapienti moderni, in quanto sapienti.» *Zib.* 249.

tutt'altra direzione rispetto a quella che è oggetto di questa analisi dal momento che non ha nulla a che fare col tema del suicidio.¹⁰⁶⁴ La citazione trascritta nello *Zibaldone* comparirà, infatti, in un contesto completamente diverso, nei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*.¹⁰⁶⁵

Tuttavia, nelle poche righe delle *Vite dei Filosofi* dedicate agli Egesiaci,¹⁰⁶⁶ Leopardi avrebbe potuto trovare alcune importanti ed evidenti consonanze con il pensiero che andava maturando al punto che sorprende non solo la scelta di abbandonare Egesia quale possibile controfigura per un'operetta sul suicidio ma finanche di non trovare citate nello *Zibaldone* o in altri luoghi leopardiani alcune delle dottrine attribuite agli Egesiaci come questa:

La felicità, a loro avviso, è assolutamente impossibile: infatti, il corpo, da un lato, è colpito da molti patimenti, e l'anima, dall'altro lato, patisce insieme con il corpo e rimane turbata; inoltre, la sorte ostacola molte delle nostre speranze. Per questi motivi, la felicità è inesistente. Sia la vita sia la morte sono degne di essere scelte.¹⁰⁶⁷

Si noti, per inciso, che Leopardi conosceva questi testi già molto prima del '23 quando, secondo una fortunata e ormai sembra indissolubile vulgata critica, avrebbe 'scoperto' la costitutiva infelicità degli antichi. Quello qui riportato è solo uno dei molteplici esempi che si potrebbero fare per mostrare che forse andrebbe attutita l'entità di quella 'scoperta'. Sembra preferibile chiedersi semmai perché alcuni testi già ben noti nel '23, diventino a partire da questa data i tasselli del mosaico di una certa visione dell'antichità della quale, tuttavia, non si può dire che Leopardi non avesse cognizione anche prima.¹⁰⁶⁸

¹⁰⁶⁴ Di Egesia non rimane traccia nello *Zibaldone*, neppure nei passi rubricati da Leopardi sotto la voce "Suicidio" dell'indice da lui stesso compilato nel '27.

¹⁰⁶⁵ Il motto citato in *Zib.* 249 viene riproposto nel sesto capitolo dei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* in una libera traduzione: «il sapiente che che egli si faccia, farà ogni cosa a suo beneficio proprio», OM, p. 287.

¹⁰⁶⁶ Diog. Laert. II, 93-96.

¹⁰⁶⁷ Diog. Laert. II, 94, («τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι· τὸ μὲν γὰρ σῶμα πολλῶν ἀναπεπλησθαι παθημάτων, τὴν δὲ ψυχὴν συμπαθεῖν τῷ σώματι καὶ ταράττεσθαι, τὴν δὲ τύχην πολλὰ τῶν κατ'ἐλπίδα κωλύειν· ὥστε διὰ ταῦτα ἀνύπαρκτον τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι. τὴν τε ζωὴν καὶ τὸν θάνατον αἰρετόν»). Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale con la collaborazione di G. Girgenti e Ilaria Ramelli, Bompiani, Milano 2005, p. 241.

¹⁰⁶⁸ Può pertanto forse essere interessante notare che mappando le citazioni tratte dalle *Vite dei filosofi* e trascritte nello *Zibaldone* tra '20 e '21 risulta che il *focus* di Leopardi è spostato su

3. SULLE TRACCE DI EGESIA E DI SILENO

Per costruire il cammeo di Egesia nel *Plotino e Porfirio*, tuttavia, non è tanto dalle scarse notizie del Laerzio che dipende Leopardi, quanto piuttosto dal ricchissimo apparato di note di commento del Menagio che, come abbiamo avuto modo di constatare in più di un'occasione, si rivela una vera miniera di testimonianze antiche, ricco com'è di riferimenti a testi che Leopardi non avrebbe potuto conoscere altrimenti. Il debito contratto con la fonte risulta evidente se si confrontano i passi relativi al filosofo cirenaico riportati dal Menagio e la nota autografa che Leopardi appone al *Dialogo di Plotino e di Porfirio* relativa al passo in cui compare Egesia. Partiamo da quest'ultimo. Porfirio sta spiegando che a suo parere la noia e l'esser «privo di ogni speranza di stato e di fortuna migliore» siano ragioni sufficienti per desiderare di morire anche per chi goda di uno stato e di una fortuna non cattiva ma prospera, pertanto si meraviglia del fatto che non si oda «di principi che sieno voluti morire per tedio solamente, e per sazieta dello stato proprio; come di genti private» si ode, invece, frequentemente. Prosegue poi portando come termine di confronto «coloro che udito Egesia, filosofo cirenaico, recitare quelle sue lezioni della miseria della vita; uscendo della scuola andavano e si uccidevano: onde esso Egesia fu detto per soprannome *il persuasor di morire;*» e aggiunge che «all'ultimo il re Tolomeo gli (*scil.* ad Egesia) vietò che non disputasse più oltre in quella materia». ¹⁰⁶⁹ La notizia è riportata da più di una testimonianza antica come Leopardi si preoccupa di indicare nella nota autografa: «Cicerone, *Tuscul.* lib. 1, cap. 34. Valerio Massimo, lib. 8, cap. 9. Diogene Laerzo, lib. 2, segm. 86. Suida, voc. Ἀριστιππος.». Tutti i passi qui richiamati potevano essere recuperati scorrendo il commento del Menagio al passo del Laerzio citato in nota. Leopardi, infatti, come aveva imparato a fare al tempo delle compilazioni erudite, inserisce in nota diversi riferimenti bibliografici ai quali può accedere attraverso uno solo dei testi a cui rimanda, lasciando credere così

un tema che non è ancora propriamente la felicità o l'infelicità degli antichi quanto piuttosto la virtù. Molte sono le tracce che raccoglie in direzione della ricostruzione di un quadro che permetta di collocare già nell'antichità quel relativismo etico che troverà largo spazio nella sua riflessione. Più che all'infelicità degli antichi, infatti, in questo frangente Leopardi sembra essere interessato al fatto che il relativismo etico abbia solide radici nel pensiero antico.

¹⁰⁶⁹ OM, 395.

di essersi documentato avendo consultato molti più materiali di quelli di cui poteva effettivamente disporre. *L'habitus* dell'erudito, dunque, non viene dismesso neppure negli anni delle *Operette morali*, al punto che, al mutare del livello di rielaborazione del materiale, non sembra corrispondere un parallelo rinnovamento del metodo di consultazione e soprattutto di citazione dei testi antichi.

Il passo del Laerzio a cui rimanda Leopardi è il già evocato catalogo di filosofi cirenaici che segue alla *Vita di Aristippo* nel quale compare il nome di Ἡγησίας con l'appellativo ὁ Πεισιθάνατος. Nella nota di commento relativa al nome di questo filosofo, Menagio suggerisce il confronto con i passi di «Cicero *Tuscul. I.*» e «Valerius Maximus VIII, 9» dei quali riporta tutta la porzione di testo relativa ad Egesia; poco più avanti fa riferimento alla Suda.¹⁰⁷⁰ Leopardi riproduce i medesimi riferimenti del Menagio ma mentre per Valerio Massimo, di cui non aveva un'edizione, è costretto a replicare il riferimento esattamente come lo trova nella sua fonte (che del resto lo riportava già con precisione), è possibile che, invece, per Cicerone controlli, com'era suo uso,

¹⁰⁷⁰ Per le citazioni dei passi da «Cicero *Tuscul. I.*» e «Valerius Maximus VIII, 9», si veda Menagius, p. 114, col. II. Un richiamo alla Suda, ma non specificamente alla voce Aristippo, è contenuto nella nota di commento ad Anniceride (un altro filosofo cirenaico), che subito segue quella relativa ad Egesia per cui Vedi Menagius p. 115, col. I. È possibile tuttavia che Leopardi abbia controllato un'altra delle opere-contenitore alle quali continua a fare riferimento anche in anni lontani ormai dalle compilazioni erudite, la *Bibliotheca graeca* del Fabricius. Leopardi, infatti, non possedendo alcuna edizione del lessico Suda nella sua biblioteca, ma considerando questa fonte bizantina molto autorevole, in accordo con la temperie degli studi filologici dell'epoca, può accedervi solo in modo mediato tramite un *Epitome* contenuta nel nono dei 14 volumi di cui si componeva l'opera del Fabricius. All'interno di questa *Epitome*, figuravano vari indici tra cui l'*Index Scriptorum, quorum Suidas notitiam tradit per ordinem literarum* (J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca graeca* IX, Hamburgi 1723, pp. 653-819). Qui, alla voce Aristippo (p. 664), avrebbe trovato nominato nuovamente Egesia in un elenco di Cirenaici che del resto riproduce da vicino quello di Diog. Laerz. II, 86. L'aggiunta del riferimento alla Suda nella nota all'operetta leopardiana non può però che risultare a posteriori una sorta di ipercorrettismo erudito, la voce originaria della Suda quella a cui Leopardi mostra di voler rimandare scrivendo non a caso il nome di Aristippo in greco (ancora una volta forse per occultare la vera fonte da cui dipende che è appunto l'*Index* latino del Fabricius), non nominava neppure Egesia e Leopardi doveva forse anche saperlo dal momento che la voce dedicata ad Aristippo dall'*Esichio Milesio* coincideva con la voce dedicata al medesimo filosofo nella Suda. Per la traduzione della voce 'Aristippo' dell'*Esichio* fatta da Leopardi si veda *Opere inedite di G. Leopardi pubblicate sugli autografi recanatesi da Giuseppe Cugnoni*, vol. I, p. 206. Per la voce della Suda su Aristippo e per le altre fonti antiche relative a questo e agli altri filosofi cirenaici si veda invece G. GIANNANTONI, *I Cirenaici*. Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 188-191 per le voci della Suda e di Esichio Milesio.

l'edizione di riferimento tra quelle possedute nella biblioteca di casa.¹⁰⁷¹ Si spiegherebbe così l'aggiunta, nella nota all'operetta, dell'indicazione del capitolo 34 non esplicitata dal Menagio. Sebbene anche Appiano Buonafede nella *Istoria del suicidio*,¹⁰⁷² testo che molto probabilmente il Leopardi autore del *Dialogo di Plotino e di Porfirio* aveva ben presente, avesse suggerito, in relazione ad Egesia, un confronto con i medesimi passi di Cicerone e Valerio Massimo, aggiungendo, però, al contrario di Menagio, l'indicazione precisa del capitolo delle *Tusculanae*,¹⁰⁷³ e fornendo così l'informazione mancante, possiamo essere piuttosto certi del fatto che Leopardi conoscesse bene l'opera ciceroniana.¹⁰⁷⁴ Che non possa trattarsi solo di una conoscenza di seconda mano lo dimostra il fatto che non questo passo soltanto ma l'intero primo libro delle *Tusculanae* appare attentamente meditato nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. Del resto, questo stesso libro dell'opera di Cicerone era già stato correlato da Leopardi al tema del suicidio al tempo della stesura de *La Scommessa di Prometeo*.¹⁰⁷⁵ Tra le note a margine al testo dell'operetta del '24 di cui reca traccia il manoscritto si

¹⁰⁷¹ Nel caso di Cicerone Leopardi poteva disporre di diverse edizioni a stare alle informazioni ricavabili dal Catalogo della Biblioteca. È possibile comprendere, tuttavia, che l'edizione di riferimento era l'*Opera omnia* (Mannheim, 1783), una raccolta in XX volumi il cui XVII vol. era interamente occupato dalle *Tusculanae Quaestiones ad Brutum*.

¹⁰⁷² Nel Catalogo della Biblioteca Leopardi è segnalata la presenza delle *Opere* di Appiano Bonafede nell'edizione Napoli, 1787 in 16 voll.

¹⁰⁷³ Esplicitando anche il capitolo delle *Tusculanae* in cui Cicerone fa specifico riferimento al cirenaico. La nota di Appiano Buonafede ad Egesia figura infatti così: «Cicerone Tusc. Disp. Lib. I, 34. Valerio Massimo Lib. VII. cap. 9», Appiano Buonafede, *Istoria del suicidio*, p. 78. Si noti peraltro, ad ulteriore conferma che la fonte da cui Leopardi dipende è il Menagio e non questa, che qui la citazione da Valerio Massimo risulta diversa ed errata: Appiano fa riferimento al libro VII mentre la citazione è estrapolata dall'VIII come giustamente indica Menagio e sulla sua scorta Leopardi che se avesse tratto la notizia da Buonafede avrebbe replicato l'errore.

¹⁰⁷⁴ Sebbene questa non sia menzionata in alcun elenco di lettura. E molte delle citazioni da quest'opera che compaiono nello *Zibaldone* e nelle *Operette* sembrano di seconda mano (fare elenco delle citazioni) è davvero difficile credere che Leopardi non avesse letto le *Tusculanae* che sono un pilastro della formazione umanistica gesuitica? Peraltro in almeno un luogo in cui sono citate nello *Zibaldone* sembra si possa intravedere il segno della memoria di una lettura condotta in precedenza ma anche in questo caso Leopardi si preoccupa di fornire indicazione bibliografica precisa, cfr. Zib. 3201, riflessione datata 19 agosto 1823. Si tenga presente, inoltre, che nel '25 gli era stato affidato il compito da Stella di sorvegliare e revisionare l'edizione dell'opera omnia di Cicerone che si stava pubblicando in quell'anno. Anche in relazione a questo incarico che Stella aveva dato a Leopardi si veda la già citata *Introduzione* di F. D'Intino ai *Volgarizzamenti*.

¹⁰⁷⁵ Sul tema del suicidio nella *Scommessa* si veda R. CONTARINO, *L'uomo contro natura: antropofagi e suicidi nella leopardiana «Scommessa di Prometeo»*, «Lettere italiane», 4, 1994, pp. 579-609.

trova infatti il riferimento a «Cic. *Tusc.* I. 48».¹⁰⁷⁶ In questo luogo erano elencati alcuni casi di morte per la patria,¹⁰⁷⁷ tra i quali compaiono quelli delle figlie di Eretteo, di Codro, di Meneceo, ovvero i medesimi *exempla* forniti nella *Scommessa*.¹⁰⁷⁸ Il debito che Leopardi contrae con le *Tusculanae* va però molto al di là di quanto emerge dai suoi *marginalia*.¹⁰⁷⁹ Anche soltanto limitandoci alla sezione di «Cic. *Tusc.* I. 48», dalla quale Leopardi dichiara esplicitamente di dipendere per la scelta degli *exempla* di suicidi, non si può non ipotizzare che questa abbia avuto un ruolo importante nel veicolare quella sapienza silenica che è, com'è noto, una traccia fondamentale nella produzione leopardiana. In Cic. *Tusc.* I, 47-48 Leopardi avrebbe potuto ritrovare, infatti, una breve narrazione degli episodi di Cleobi e Bitone¹⁰⁸⁰ e di Trofonio e Agamede, entrambi ripresi nel *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*, l'operetta che, nel manoscritto e in tutte le edizioni, subito segue *La scommessa di Prometeo*;¹⁰⁸¹ nello stesso luogo delle *Tusculanae* Leopardi avrebbe potuto leggere, inoltre, la famosa massima attribuita a Sileno così trascritta da Cicerone «non nasci homini longe optimum esse, proximum autem quam

¹⁰⁷⁶ OM, p. 438. Anche questa potrebbe essere una nota di seconda mano prelevata da qualcuno degli altri testi consultati da Leopardi, Meurs o altri ma anche in questo caso è possibile che Leopardi abbia controllato l'originale. Anche in una nota marginale ai *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* erano citate le *Tusculanae* ma il quinto libro, non il primo (*Tusc.* V. 4), OM, p. 440.

¹⁰⁷⁷ Quei casi che – sostiene Cicerone – di solito sembrano agli oratori non solo famosi ma anche felici («clarae vero mortes pro patria oppetitae non solum gloriosae rhetoribus, sed etiam beatae videri solent»).

¹⁰⁷⁸ Siamo (ad Agra, nelle Indie) nel pieno del secondo *tableau vivant* dipinto ne *La Scommessa*. Prometeo osservando la donna pronta a gettarsi sul cadavere del marito per consumare il suo corpo insieme a quello di lui tra le fiamme, «immaginava seco stesso una nuova Lucrezia o una nuova Virginia, o qualche emulatrice delle figliuole di Eretteo, delle Ifigene, de' Codri, de' Menecei, dei Curzi e dei Deci, che seguitando la fede di qualche oracolo, s'immolasse volontariamente per la sua patria» (OM, 127). Prometeo sarà poi costretto a scoprire che il gesto della donna non era voluto e non poteva essere classificato come un atto eroico ma come la perorazione di un orrido rito. Il richiamo agli *exempla* ciceroniani risulta pertanto ironico.

¹⁰⁷⁹ Si noti peraltro che nella medesima nota è citato anche Meurs, t. I, pp. 615-616 in cui si narra la storia di Eretteo e del sacrificio delle sue figlie facendo una rassegna delle principali fonti antiche che riportano il racconto (è la sezione del Meurs dedicata ai re ateniesi), e cita la voce del Forcellini relativa a Menoeceus (OM, 438).

¹⁰⁸⁰ Si noti che l'episodio è contenuto anche nel *Dialogo di un fisico e di un metafisico*. Si veda (almeno tra i molti studi dedicati al tema) D. SANSONE, *Cleobis und Biton in Delphi, «Nikephoros»* 4, 1991, 121-132.

¹⁰⁸¹ Si noti però che né nelle note né nelle annotazioni marginali del *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico* viene menzionato Cicerone. Il nascondimento della fonte è, dunque, un elemento che ritorna, un *habitus* leopardiano associabile non solo alla compilazione degli scritti eruditi.

primum mori»¹⁰⁸² e i versi del *Cresfonte* euripideo che rielaborano questo concetto e che sono restituiti da Cicerone in traduzione latina.¹⁰⁸³ Dopo una citazione dal περὶ πένθους di Crantore, riconosciuto modello del genere della *consolatio*, in cui veniva espresso il motivo del vantaggio che deriva dal morire,¹⁰⁸⁴ Cicerone ricorda il testo di un altro antico che si sarebbe potuto appellare, al pari di Egesia, 'pisanato', il retore Alcidas autore di un *Elogio della morte (Laudatio mortis)*.¹⁰⁸⁵ È il medesimo materiale a cui Leopardi

¹⁰⁸² La *fabula Sileni* è riportata da Cicerone (più estesamente) in un altro luogo del primo libro delle *Tusculanae* (I, 111) su cui si vedano S. AUDANO, *Cicerone tra Mida e Sileno (Cons. fr. 9 Vit. E Tusc. I, 114)*, «Paideia», LV, 2000, pp. 23-35. Sullo stesso passo si veda anche S. AUDANO, *Il silenzio di Sileno: genesi di una presunta variante narratologica in Cicerone (Tusc. I, 114)*, in *Contentus ex dissonis. Miscellanea in onore di Aldo Setaioli*, Napoli 2005, pp. 43-59. La massima silenica aveva avuto grande fortuna nella letteratura greca. Oltre ad Aristotele, *Eudemo*, fr. 44 Rose, vanno ricordati almeno le riscritture poetiche di Teognide, vv. 425-428; Bacchilide, 5, 160-164; Sofocle, *Edipo a Colono*, 1224-1227; Euripide, *TGF*, fr. 908, 1; Alessi, *CAF*, fr. 142, 15. Il tema diviene poi un vero e proprio *topos* della letteratura consolatoria già a partire dal περὶ πένθους di Crantore, ed è per questo tramite che arriva allo Pseudo-Plutarco della *Consolatio ad Apollonium* (115 b-e), che riferisce l'aneddoto di Sileno e Mida menzionando Crantore e citando il passo di Aristotele (il già citato, *Eudemo*, fr. 44 Rose).

¹⁰⁸³ «nam nos decebat coetus celebrantis domum / lugere, ubi esset aliquis in lucem editus, / humanae vitae varia reputantis mala; / at qui labores morte finisset gravis, / hunc omni amicos laude et laetitia exequi» Cic. *Tusc. I*, 48. Una traccia della memoria della versione ciceroniana dei versi di Euripide la individuava già Della Giovanna nella *Storia del genere umano* là dove Leopardi scrive: «Ma in progresso di tempo tornata a mancare affatto la novità, e risorto e riconfermato il tedio e la disistima della vita, si ridussero gli uomini in tale abbattimento che nacque allora, come si crede, il costume riferito nelle storie come praticato da alcuni popoli antichi che lo serbarono, che nascendo alcuno, si congregavano i parenti e loro amici a piangerlo; e morendo, era celebrato quel giorno con feste e ragionamenti che si facevano congratulandosi coll'estinto», G. LEOPARDI, *Prose morali*, a cura di Idelbrando della Giovanna, Firenze, Sansoni 1905, p. 7, n. 21.

¹⁰⁸⁴ Nella per noi perduta *Consolatio* di Crantore (è il περὶ πένθους) riferisce Cicerone che un tale Elisio di Smirne, piangendo con grande dolore la morte del figlio, evocò gli spiriti per conoscere la causa di tanta sventura, in risposta gli fu consegnata una tavoletta che recava iscritti i versi «ignaris homines in vita mentibus errant: / Euthynous potitur fatorum numine leto;/ sic fuit utilius finiri ipsique tibi que» Cic. *Tusc. I*, 48 («con animo ignaro gli uomini in vita sbagliano:/ Eutino o ottiene la morte per volere del fato;/così fu più vantaggioso morire sia per lui che per te»). Forse è bene specificare che le citazioni sono fatte al modo ciceroniano, inglobando cioè nel corpo del testo alcune porzioni della fonte adattando però la sintassi che il passo doveva avere in origine, alla struttura sintattica d'arrivo. Tranne dunque che per i versi, per le parti in prosa, complice anche il fatto che Cicerone è solito tradurre in latino i testi greci (del resto scopo dichiarato delle sue opere filosofiche era proprio quello di far conoscere la filosofia greca alla latinità), non possiamo stabilire quale sia il grado di letteralità della traduzione che Cicerone propone, né tanto meno il grado di fedeltà al testo originale.

¹⁰⁸⁵ E si noti, peraltro, che alcuni di questi *exempla* mitici erano ricavabili anche dal già menzionato *Assioco* le cui molte similarità con il libro delle *Tusculanae* avevano addirittura indotto a credere alcuni studiosi che nel dialogo pseudo-platonico si potesse individuare la

aveva avuto accesso tramite Barthélemy e gli *Opuscoli* di Plutarco volgarizzati da Marcello Adriani¹⁰⁸⁶ della cui lettura (come si è già accennato,) rimane traccia nelle pagine dello *Zibaldone* scritte tra il febbraio e il marzo 1823. Una sezione significativa di queste, infatti, è occupata da citazioni tratte da alcuni volumi del *Voyage* o dagli opuscoli di Plutarco.¹⁰⁸⁷ Si tratta per lo più di trascrizioni di brevi stralci di testo, spesso restituiti senza alcun commento o osservazione d'accompagnamento. L'operazione non è insolita ma risponde ad un uso consolidato e ampiamente documentabile già nella sezione dello *Zibaldone* che precede queste pagine del '23 (lo «scartafaccio» fin quasi dal principio era stato utilizzato anche come contenitore di citazioni.) Nè può destare stupore la concentrazione e la frequenza di più citazioni prelevate da uno stesso testo che solitamente sono indice di una contestuale lettura distesa e meditata dell'opera citata. A corollario di ciò si spiega la modalità di citazione e il fatto che Leopardi si preoccupi di riportare insieme alle massime che destavano il suo interesse, anche tutti i relativi rimandi bibliografici che Barthélemy suggeriva in nota. Le pagine del *Voyage* (forse più ancora che quelle della versione di Marcello Adriani degli opuscoli plutarchei) diventano in questa fase una chiave d'accesso privilegiata ad un repertorio di fonti antiche attraverso le quali ricostruire il quadro di quella sapienza silenica che Leopardi sente perfettamente rispondente all'evolversi del proprio pensiero. Non si tratta, però, tanto di testi che Leopardi 'scopre' in questa occasione e

fonte ciceroniana. Più cautamente e dimostrando in maniera analitica la sua ipotesi Beghini nello studio già citato (Accademia, 2020), propone l'esistenza di una fonte comune da cui dipenderebbero tanto il libro di Cicerone quanto l'*Assioco* pseudo-platonico, suggerendo che potrebbe essere identificabile con uno dei molti repertori di *exempla* che gli antichi utilizzavano nelle scuole di retorica.

¹⁰⁸⁶ Leopardi non legge soltanto la *Consolatio*, lo conferma il fatto che una delle massime citate in queste pagine è tratta da un altro degli opuscoli: «Pianger si de' il nascente ch'incomincia or a solcare il mar di tanti mali, E con gioia al sepolcro s'accompagni, L'uscito de' travagli della vita. Poeta antico appo Plutarco *Come debba il giovane udir le poesie*, volgarizzamento di Marcello Adriani il giovane.» Zib. 2673.

¹⁰⁸⁷ Fa eccezione rispetto a questo gruppo (ma al termine di tutto questo percorso vedremo che si tratta probabilmente solo di una parziale eccezione), la citazione dal *Gorgia* di Platone seguita dalla traduzione latina di Ast e da una brevissima ma icastica constatazione leopardiana. Zib. 2673.

che non avrebbe potuto trovare o leggere altrove,¹⁰⁸⁸ quanto piuttosto di testi che, in questa occasione, raccoglie.¹⁰⁸⁹

Non v'è dubbio, infatti, che Leopardi avesse quanto meno sfogliato l'opera del Barthélemy già molti anni prima di quel viaggio a Roma; lo testimonia il fatto che il «Viaggio del giovane Anacarsi nella Grecia tradotto dal francese da Vincenzo Formaleoni» compare nell'Indice delle «Opere delle quali si è fatto uso nello scrivere la storia della Astronomia». A ciò si aggiunga che una lettera che Luigi Leopardi invia al fratello maggiore, mentre questi si trova a Roma nel dicembre del '22, conferma che l'opera, in traduzione italiana, era presente a Recanati.¹⁰⁹⁰ Luigi scrive, infatti, a Giacomo di aver appena finito di leggere «il primo tomo della introduzione al Viaggio d'Anacarsi».¹⁰⁹¹ E si consideri, peraltro, che stralci di quest'opera erano antologizzati nelle *Leçons de littérature*

¹⁰⁸⁸ Nelle note del Barthélemy sono citati a più riprese Cicerone *Tuscolanae* e Platone *Assioco* che Leopardi avrebbe potuto leggere l'uno nell'edizione Mannheim e l'altro all'interno dell'opera omnia di Ficino, in entrambi i casi si tratta di testi contenuti in volumi che Leopardi aveva sicuramente consultato anche prima. L'unico caso di testo al quale potrebbe avvicinarsi a partire dall'interesse suscitato dal *Voyage* è Stobeo, la cui unica citazione prima del '23 è di seconda mano e che invece diventa una fonte importante proprio a partire dal '23, il testo da cui preleva Simonide e di cui poco dopo si mette a fare uno spoglio per cui si veda *infra*.

¹⁰⁸⁹ Oltre a quelli segnalati a testo molteplici altri motivi potrebbero essere adottati per dimostrare che non si può più pensare al '23 come al momento della scoperta dell'infelicità degli antichi di cui probabilmente Leopardi poteva essere consapevole fin dai tempi in cui apprendeva il greco. Tra i testi utilizzati per imparare la lingua figura nel catalogo della biblioteca un volume di *Selecta ex graecis scriptoribus in usum juventutis*. Florentiae, 1754, in cui tra altri autori greci è compreso anche Teognide (accertarsi che ci sia il passo sulla massima silenica). Tenere presente, inoltre, che Cicerone era un autore che Leopardi poteva conoscere bene fin dai primi anni di formazione.

¹⁰⁹⁰ Lo conferma il Catalogo in cui compare un'edizione italiana del *Voyage: Viaggio d'Anacarsi il giovine nella Grecia Verso la metà del quarto Secolo Avanti l'Era Volgare*, tradotto dal francese, 12 tomi, Antonio Zatta e Figli, Venezia MDCCXCI-MDCCXCIII.

¹⁰⁹¹ *Epist.*, n. 484, vol. I, pp. 607-608; la lettera di Luigi a Giacomo è datata 30 dicembre 1822. Luigi inserisce questa lettura in un elenco di altre letture eseguite, sembra di poter dedurre dal tono della lettera, su suggerimento del fratello maggiore. Se così fosse Leopardi aveva consigliato al fratello minore di leggere quella stessa opera che si apprestava a leggere a Roma. Oltre che nelle note dello *Zibaldone* resta traccia di questa lettura anche nel secondo degli *Elenchi* redatti da Leopardi dove sono segnalati «Introduction au Voyage d'Anacharsis en Grèce», «Opuscoli di Plutarco volgarizzati da Marcello Adriani il giovine. Fir. 1819. tomo primo, contenente quindici opuscoli.», «Voyage du jeune Anacharsis en Grèce. 2^e édit. Paris 1789. vol. 7.», *Elenchi di letture*, II nn. 30, 39, 46, in *Prose*, pp. 1222-1223. Questo elenco, com'è noto, è relativo alle letture del periodo romano. Tracce di queste letture rimangono anche nelle coeve pagine zibaldoniane. Per l'influenza che ebbero sulle genealogie delle Operette con particolare attenzione al *Dialogo di Plotino e di Porfirio* si veda l'ultimo capitolo di questo lavoro.

et de morale di Noël e Delaplace, un vero *livre de chevet* per Leopardi fin dalla più tenera età.¹⁰⁹²

Durante il primo soggiorno romano, pertanto, è plausibile che Leopardi sia stato attirato dalla possibilità di consultare l'edizione originale in francese di un testo di cui a Recanati poteva disporre solo in traduzione italiana.¹⁰⁹³

A questo punto il *Voyage* diventa nuovamente un'opera-contenitore,¹⁰⁹⁴ dalla quale poter ricavare, ora, a distanza di anni da quel primo 'utilizzo', una serie di passi 'classici', sul tema dell'infelicità umana. Le pagine dello *Zibaldone* che contengono le citazioni da quest'opera diventano, infatti, una sorta di antologia, che la contestuale lettura degli *Opuscoli* di Plutarco permetteva di implementare con aggiunte considerevoli ma perfettamente integrabili nel quadro disegnato. Leopardi avrebbe potuto guardare anche in seguito a queste citazioni, trascritte all'inizio del '23, come ad un indice analitico¹⁰⁹⁵ e insieme un compendio non solo sul tema più generale della infelicità degli antichi ma ancor più specificamente sulle ragioni che gli antichi avevano individuato per deplorare la vita umana, tanto che nel '27, quando redigerà il proprio indice dello *Zibaldone*, Leopardi inserirà Zib. 2671,1; 2672,1; 2673,2 *sub voce* «Vita umana, deplorata da molti antichi».¹⁰⁹⁶

È possibile pertanto che l'Egesia che induce a morire e che, nell'appunto del '23 fa il paio con la Saffo moritura, pur non provenendo dal *Voyage du jeune Anacharsis* dal quale, invece, come si è detto, con ogni probabilità deriva lo spunto per il «Salto da Leucade», sia stato richiamato alla memoria leopardiana proprio da quel centone di massime sileniche che i volumi di Barthélemy dispiegavano e dalla coeva lettura della *Consolatio ad Apollonium* dello pseudo-Plutarco. L'uno e l'altro di questi testi, peraltro, in virtù del loro

¹⁰⁹² Il Catalogo segnala che l'edizione di questo fortunato compendio (che ebbe varie ristampe) presente nella biblioteca Leopardi è NOËL ET DELAPLACE, *Leçons de Littérature, et de Morale, ou recueil en prose, et en vers des plus beaux morceaux de notre langue etc.* Paris, 1810.

¹⁰⁹³ Non è forse neppure necessario ricordare la straordinaria fortuna che il *Voyage* aveva riscosso in Italia soprattutto a cavallo tra XVIII e XIX secolo. Citato da Foscolo, modello dichiarato del *Platone in Italia* di Cuoco, solo per ricordare i casi più famosi, il testo fu il *livre de chevet* di più di una generazione di cultori tanto dell'antichità che dell'antiquaria.

¹⁰⁹⁴ Il *Voyage* era già stato utilizzato come «opera-contenitore» ai tempi della stesura della *Storia dell'Astronomia* per cui vedi A. SANA, *Le fonti della «Storia dell'Astronomia»*, pp. 1-59.

¹⁰⁹⁵ In quanto per ogni massima riportava il riferimento bibliografico suggerito in nota da Barthélemy.

¹⁰⁹⁶ Alle pagine già menzionate si aggiungono, tra quelle precedenti, Zib. 601, 3, tra le posteriori, Zib. 2796,1.

carattere centonatorio e antologico, offrivano la possibilità di raccogliere del materiale prezioso da poter eventualmente ricontrollare o riutilizzare, forse anche in preparazione delle future *Operette* il cui progetto Leopardi andava maturando in questi mesi ai quali va ascritta, probabilmente, parte di quegli appunti tra i quali compare il nome Egesia. Se la ricostruzione qui proposta ha fondamento, infatti, ne deriverebbero almeno due conseguenze: *in primis* una conferma del fatto che almeno le prime due voci di quell'elenco risalgano al soggiorno romano e più precisamente al periodo in cui Leopardi leggeva Barthélemy e Plutarco; *in secundis*, in relazione al progetto di un'operetta su Egesia, è possibile ipotizzare che in origine (all'altezza dell'appunto almeno) l'idea doveva essere molto vicina ad una riproposizione delle massime sileniche che invece poi saranno disseminate in più di un testo e riemergeranno a più riprese nelle prose che Leopardi andrà raccogliendo in un unico libro a partire dal '24.¹⁰⁹⁷ Alcuni dei passi citati nelle note alle *Operette* o nei *marginalia*, infatti, sono rintracciabili proprio nelle note del Barthélemy ai passi del *Voyage* citati nello *Zibaldone*, tra questi in particolare le già menzionate *Tusculanae* di Cicerone da cui Leopardi ricava le informazioni su Egesia e, come si vedrà, Stobeo. Nelle note del Barthélemy compariva anche l'*Assioco* pseudo-platonico al quale, tuttavia, Leopardi non rimanda mai esplicitamente ma che era stato letto proprio durante quel soggiorno romano e che, come si è detto, tornerà a destare in più di un'occasione l'interesse di Leopardi. Il nome di Egesia costituisce una sorta di collante e insieme una calamita che attira a sé il materiale tanto di matrice silenica che consolatoria rispetto al quale la dottrina del filosofo cirenaico doveva rappresentare una delle espressioni più estreme. Pur non riemergendo a testo fino al *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, il suo nome sarà evocato nelle *Operette* ogni qual volta Leopardi recupererà i *topoi* fondamentali di una tradizione che nell'antichità è stata insieme letteraria e filosofica.

Sulla base delle considerazioni fin qui svolte è possibile documentare un ritorno a più riprese alle massime raccolte nello *Zibaldone* tra il febbraio e il marzo del '23 nella fase di stesura delle *Operette*. Il bagaglio 'silenico' anzi costituirà una delle radici più solide del pensiero di Leopardi e non solo del *libro morale* tanto che continuerà a riaffiorare in momenti diversi della storia

¹⁰⁹⁷ Del resto, è stato da più parti rilevato, tanto nei commenti quanto in studi specifici, ed è ormai noto, che molto di questo materiale 'silenico' confluisce in vario modo nelle *Operette morali*.

dei *Canti* e della produzione leopardiana nel suo complesso,¹⁰⁹⁸ almeno fino al *Dialogo di Tristano e di un amico* che di questa sapienza offre un compendio.

Io diceva queste cose fra me, quasi come se quella filosofia dolorosa fosse d'invenzione mia; vedendola così rifiutata da tutti, come si rifiutano le cose nuove e non più sentite. Ma poi, ripensando, mi ricordai ch'ella era tanto nuova, quanto Salomone e quanto Omero, e i poeti e i filosofi più antichi che si conoscano; i quali tutti sono pieni pienissimi di figure, di favole, di sentenze significanti l'estrema infelicità umana; e chi di loro dice che l'uomo è il più miserabile degli animali; chi dice che il meglio è non nascere, e per chi è nato, morire in cuna; altri, che uno sia caro agli Dei, muore in giovinezza, ed altre cose infinite su questo andare.¹⁰⁹⁹

È Tristano stesso – forse, insieme a Porfirio, la più dolente di tutte le maschere dietro le quali si cela ma non scompare l'autore delle *Operette*¹¹⁰⁰ – a constatare che la sua filosofia è antica almeno quanto Salomone e Omero.¹¹⁰¹ L'accumulazione delle sentenze «significanti l'estrema infelicità umana» fa di questo passo «una vera e propria *summa* di tutto il pessimismo greco»¹¹⁰² e produce un singolare effetto di amplificazione che per intensità può essere paragonato a quello prodotto dall'elenco di domande, destinate a rimanere senza risposta, che il pastore errante, la *persona loquens* del *Canto notturno*, rivolge alla luna fin dall'inizio apostrofata come «silenziosa». Proponendo un centone, Leopardi non solo dimostra che in molti avrebbero approvato la «filosofia dolorosa» del 'suo' *Tristano*, ma riproduce fino a replicarla la

¹⁰⁹⁸ Una riemersione particolarmente interessante è quella contenuta nel frammento di Alessi Turio (fr. 222 Kassel-Austin) tradotto da Leopardi per cui si veda G. LEOPARDI, *Poeti greci e Latini*, e A. LA PENNA, *Leopardi e la lirica antica*, in *Dall'ateneo alla città. Lezioni su Giacomo Leopardi*, Roma, Editore Fahrenheit 451, 2000, pp. 11-32, p. 15.

¹⁰⁹⁹ OM, pp. 411-12. Si noti la *variatio* «figure», «favole», «sentenze» che effettivamente esemplifica e sintetizza le tre tipologie di espressione dell'infelicità antica per come questa giunge a Leopardi.

¹¹⁰⁰ Si noti però che in Porfirio c'è ancora una percentuale di rabbia che nel *Tristano* sembra ormai essersi convertita in rassegnazione. E non tuttavia una rassegnazione priva di ironia o di volontà di continuare ad affermare seppure sotto forma di palinodia i propri principi, quelli nei quali Leopardi continua a credere.

¹¹⁰¹ A voler considerare la dichiarazione di *Tristano* alla stregua di una dichiarazione leopardiana si dovrà ammettere che, a rigor di termini, non si può parlare di scoperta, *Tristano* dice anzi, «mi sono ricordato».

¹¹⁰² S. AUDANO, *Menandro consolatore tra Plutarco e Leopardi*, in *Menandro e l'evoluzione della commedia greca. Atti del Convegno Internazionale di studi in memoria di Adelmo Barigazzi*, a cura di Angelo Casanova, Firenze, Firenze University Press, 2014, pp. 211-245, p. 236.

struttura sentenziosa dei modelli da cui dipende. Non più soltanto il *Voyage* di Barthélemy o la *Consolatio ad Apollonium* ma anche il I libro delle *Tusculanae* che pure, come abbiamo mostrato, proponeva una sequenza di *gnomai* su questo andare e, soprattutto, Stobeo. Il repertorio proposto da Tristano assume, infatti, la forma di un'antologia di *chreiai* che conserva memoria oltre che del mosaico di citazioni contenuto nelle pagine zibaldoniane del febbraio del '23, anche del modello fornito dall'*Antologhion* di Stobeo.¹¹⁰³ È Leopardi stesso a segnalarlo, suggerendo nella nota a questo passo del *Tristano*, «Vedi Stobeo, Serm. 96, p. 527 et seqq. Serm. 119, p. 601 et seqq.».¹¹⁰⁴ Il passo dell'operetta, però, lungi dall'essere soltanto una mera riproposizione dei contenuti antologizzati da Stobeo si configura come il risultato dell'assorbimento di un modello che agisce anche sul piano della costruzione formale. Sull'ipotesto tardo antico, infatti, Leopardi sovrascrive un *plus* di *pathos* ricavato dall'accumulo di più espressioni in sequenza che, in quanto variazioni su uno stesso tema, acquistano di intensità confermandosi l'una con l'altra. Se si considera che al serm. 96 di Stobeo rimandava anche Barthélemy nel passo citato in *Zib.* 2672 a proposito della massima «Le plus grand des malheurs est de naître, le plus grand des bonheurs, de mourir» si comprende la continua rielaborazione alla quale sono state esposte le pagine 'sileniche' dello *Zibaldone* negli anni a venire. L'eco di Sileno però non andrà cercata solo nelle righe dell'ultima operetta sopra citate che, per tramite della nota lo richiamano esplicitamente; la stessa eco rimbomba a più riprese nel corso di tutto il libro e soprattutto nella voce di Tristano, anche là dove non esplicitamente indicato, riaffiorando nei suoi discorsi e, in maniera più evidente, in quello conclusivo, un vero «inno alla morte», come lo definisce

¹¹⁰³ Del resto, come sottolineano Andria e Zito è nota «la sua costante propensione per *fragmenta, apophtegmata, meletemata, excerpta*, antologie, cretomazie e florilegi d'ogni sorta. Nell'intero orizzonte progettuale, il genere costituisce un autentico Leitmotiv, come se disgregare le tessere di un mosaico per poi riaggregarle nuovamente in un inesausto processo di anastilosi racchiudesse la vertigine della metacreazione», M. ANDRIA – P. ZITO, *Qualche postilla a Leopardi e Stobeo. Un inedito sentiero interrotto dalle carte napoletane* (C. L. XII. 7), «TECA», 4, 2013, pp. 53-70, pp. 59-60.

¹¹⁰⁴ OM, p. 434, n. 62. Che si tratti dell'ed. del Gesner lo conferma la nota 37 al Parini per cui vedi OM, p. 432, nella quale Leopardi fa riferimento al Serm. 96 di Stobeo. Un altro riferimento a Stobeo si trova in nota al *Dialogo di Ercole e Atlante*. Si tenga presente però che tutti questi riferimenti a Stobeo potrebbero dipendere non dall'edizione che Leopardi aveva in casa ma da citazioni di seconda mano.

Binni¹¹⁰⁵ (e che come tale sembra fare il paio con l'«inno all'Ade» che qualcuno ha scorto in una sezione del *Fedone*).¹¹⁰⁶

Quando Tristano dice di sé «troppo sono maturo alla morte», infatti, mostra, come il Socrate del *Fedone* platonico, di essere preparato a morire, il che presuppone l'aver riconosciuto nella vita una μελέτε θανάτου.¹¹⁰⁷ La sua filosofia, tuttavia, diversamente da quella del Socrate platonico, non apre alcuna prospettiva ultraterrena né permette di guardare al momento del trapasso «con una buona speranza»¹¹⁰⁸ («μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος» Plat. *Phaed.* 67c)¹¹⁰⁹. La «filosofia dolorosa, ma vera» professata da Tristano lo aveva condotto, al contrario, a «sostenere la privazione di ogni speranza» a «mirare intrepidamente il *deserto* della vita». Il Leopardi autore del *Frammento sul suicidio*, come si è già ricordato, aveva preannunciato che il mondo sarebbe diventato un «*deserto*» se le illusioni non avessero ripreso vigore. L'unica via sarebbe stata affidarsi a ciò che per Porfirio si fonda sull'«inganno» e «l'immaginazione falsa» e che pertanto risulta «rimoto dalla ragione». Tristano, però, che come Porfirio rifiuta «ogni consolazione e ogni inganno puerile», è costretto a fare i conti con il «deserto» che vede chiunque non creda più nell'illusione, per lui infatti si è «conclusa (...) da ogni parte la favola della vita».¹¹¹⁰ Ormai giunto a questa consapevolezza non può che considerare «assurdo e incredibile di dovere (...) durare ancora quaranta o cinquant'anni».

¹¹⁰⁵ W. BINNI, *Leopardi. Scritti 1934-1963*, in ID., *Opere complete*, Firenze, Il Ponte Editore, 2014, p. 144.

¹¹⁰⁶ Mi riferisco qui in particolare all'interpretazione proposta da L. SPINA, *Cleombroto, la fortuna di un suicidio (Callimaco, ep. 23)*, «Vichiana» NS 18 (1989), pp. 12-39; rist. con aggiunte in ID. *La forma breve del dolore. Ricerche sugli epigrammi funerari greci*, Amsterdam, Hakkert, 2000, pp. 7-35.

¹¹⁰⁷ La definizione è del *Fedone*. Si veda a questo proposito soprattutto Plat. *Phaed.* 64b in cui Socrate discute la credenza per cui οἱ φιλοσοφούντες θανατῶσι (i filosofi sono davvero moribondi) e le riflessioni relative a questo passo svolte da R. DI GIUSEPPE, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, Bologna, il Mulino, 1993.

¹¹⁰⁸ Qui e altrove, dove non diversamente indicato, si cita la traduzione del *Fedone* di Stefano Martinelli Tempesta in Platone, *Fedone*, a cura di Franco Trabattoni, Einaudi, Torino 2011, p. 47.

¹¹⁰⁹ Ma si veda già Plat. *Phaed.* 63e dove Socrate dichiara che a lui pare naturale che «un uomo che abbia davvero trascorso la vita occupandosi di filosofia affronti la morte senza timori e abbia buone speranze che laggiù otterrà grandissimi benefici, una volta morto» e, poco più avanti conferma che «quanti si trovino a occuparsi rettamente di filosofia non fanno altro che occuparsi di morire e della condizione successiva al trapasso», Plat. *Phaed.* 64a.

¹¹¹⁰ Si ricordi che «favola» per Leopardi è un altro modo per dire μῦθος per cui si veda *Zib.* 497-499 e *infra*.

Morire presto: è questo l'augurio di Tristano per sé stesso. Ecco riemergere Sileno e quelle «figure», quelle «favole», e quelle «sentenze significative l'estrema infelicità umana», nelle quali Tristano aveva già dichiarato di essersi identificato. Morire il prima possibile come Cleobi e Bitone di cui parlano tutte le fonti incontrate in questo percorso, la *Consolatio ad Apollonium*, il primo libro delle *Tusculanae* e l'*Assioco* e sulla scorta di questi Barthélemy; d'altronde anche Trofonio e Agamede, proprio come Cleobi e Bitone, ricevono dagli dei il dono di morire giovani. Queste ed altre favole¹¹¹¹ aveva raccontato il Metafisico per rispondere al «presupposto favoloso» del suo interlocutore che chiedeva se non potesse piacere all'uomo vivere in eterno. Nel *Dialogo di Tristano e di un Amico*, però, non è più in gioco la differenza tra «essere» ed «essere felice» che nel *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico* conduceva a preferire una vita breve ma felice in luogo dell'immortalità. Giunto al termine del suo libro morale Leopardi-Tristano parte ormai da un altro presupposto: «essere» significa «essere infelice». La sapienza silenica pertanto non è più soltanto un repertorio di sentenze a cui ricorrere ma è diventata una verità esperita, sperimentata, una voce antichissima della quale servirsi per invocare la morte come «il solo beneficio» (OM, p. 420). Un'altra esplicita invocazione alla morte avrebbe seguito a stretto giro quella di Tristano:

E tu, cui già dal cominciar degli anni
Sempre onorata invoco,
Bella Morte, pietosa
Tu sola al mondo dei terreni affanni,
Se celebrata mai
Fosti da me, s'al tuo divino stato¹¹¹²
L'onte del volgo ingrato
Ricompensar tentai,
Non tardar più, t'inchina
A disusati preghi,
Chiudi alla luce omai
Questi occhi tristi, o dell'età reina.

¹¹¹¹ Qui *favola* sembra utilizzato nel senso proprio di $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$, inteso come racconto favoloso; il termine greco sembra mantenere agli occhi di Leopardi un'ambiguità irrisolvibile.

¹¹¹² È quello che Leopardi dice di aver provato tra i 16 e i 17 anni (*Zib.* 76), ancora giovane dunque, quando quel «divino stato» svanisce l'unica che può sostituirlo è la morte. Ma non si dimentichi che la gioventù è sempre anche gioventù del mondo e quindi antico e di conseguenza epoca dell'errore e dell'inganno.

recitano i vv. 96-107 di *Amore e Morte* che si apriva con il verso di Menandro «Ὁν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν, ἀποθνήσκει νέος», «muor giovane colui ch'al cielo è caro» nella traduzione leopardiana.¹¹¹³ Affidata all'*esergo* e, dunque, ad una posizione di forte rilievo, questa massima rappresenta una delle riemersioni più significative di quelle pagine 'sileniche' dello *Zibaldone*.¹¹¹⁴

4. IL DESIDERIO DI MORTE: SULLA RIELABORAZIONE DELLO SCHEMA DELLA *CONSOLATIO*

Un'assimilazione per opposizione al *Fedone* era già stata sperimentata nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. Per costruire l'argomentazione del suo Tristano, Leopardi aveva attinto, infatti, di nuovo, al medesimo repertorio di fonti antiche – molto più ampio e meno frammentario di quanto la critica abbia visto finora – di cui si erano nutriti i discorsi di Porfirio. A unire questi due personaggi tra loro e al comune precedente del Socrate platonico è *in primis* quel desiderio di morte con cui si chiude il libro morale leopardiano:¹¹¹⁵ «ardisco desiderare la morte, e desiderarla sopra ogni cosa, con tanto ardore e con tanta sincerità, con quanta credo fermamente che non sia desiderata al

¹¹¹³ La brama di morte, per la verità, riaffiora anche altrove nei *Canti* tanto più se si cerca tra i componimenti risalenti ai primi anni '30, si vedano per esempio i vv. 46-52 de *Il pensiero dominante* per i quali già G. A. Cesareo in uno studio dal titolo *I precursori greci del pessimismo* (che forse, sebbene ormai estremamente datato, vale la pena rileggere) suggeriva un possibile confronto con un brano dell'*Assioco* (da Cesareo ritenuto indubitabilmente platonico e non pseudo-platonico come attestano i più recenti studi), G. A. CESAREO, *Nuove ricerche su la vita e le opere di Giacomo Leopardi*, Torino-Roma, L. Roux e C. Editori, 1893, pp. 167-168.

¹¹¹⁴ L'idea espressa nell'epigrafe menandrea ricorre oltre che nel *Dialogo di Tristano e di un amico* in un altro testo che Leopardi dettò in quello stesso 1832, l'iscrizione per il busto di Raffaello sulla quale si veda E. PERUZZI, *Studi leopardiani II*, Firenze, Olschki, 1987, pp. 139-156 (*Raffaele d'Urbino*).

¹¹¹⁵ Si noti peraltro che questa stessa chiusa del libro delle *Operette* che prelude alla morte imminente del protagonista del dialogo (Tristano in più di un'occasione si dice pronto a morire e dichiara di sentire la morte vicina), può essere letto come un calco del *Fedone* che idealmente e da un punto di vista meramente drammatico chiudeva la parabola dei dialoghi platonici dal momento che rappresentava l'ultimo giorno di vita di Socrate, protagonista di tutti gli altri.

mondo se non da pochissimi»,¹¹¹⁶ dichiara con temerarietà Tristano che poi, quasi sul finire dell'operetta, specifica «se ottengo la morte morirò così tranquillo e così contento, come se mai null'altro avessi sperato né desiderato al mondo».¹¹¹⁷ In un'aggiunta interlineare si legge: «La morte, la morte senza indugio, questo è il solo beneficio»,¹¹¹⁸ segno ulteriore del fatto che l'idea di fondo è ancora quella della morte come dono che - lo si è già detto più volte - appartiene al palinsesto silenico sul quale è sovrascritta l'operetta. Nel caso del *Dialogo* del '27 però, in modo ancor più evidente che per quello del '32, è possibile individuare la traccia del filtro attraverso cui questa sapienza antichissima arriva a Leopardi. Leggendo in filigrana l'invettiva che Porfirio rivolge a Platone appare piuttosto chiaramente la rielaborazione dello schema argomentativo su cui si fondava il genere della *consolatio*. Non solo la *Consolatio ad Apollonium* ma anche l'*Assioco* e il primo libro delle *Tusculanae* erano esemplati, sebbene con modalità proprie, su questo schema argomentativo.¹¹¹⁹ Tutti e tre questi testi, infatti, puntavano a dimostrare l'assunto per cui la morte non è un male. I numerosi *exempla* addotti servivano anzi a persuadere che la morte non fosse una $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \zeta\eta\nu$ (separazione dai beni della vita) ma, al contrario una $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omega}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \zeta\eta\nu$ (separazione dai mali della vita) e, in quanto tale, da ritenere preferibile alla vita stessa. Leopardi accoglie questo assunto ma compie un passo ulteriore in direzione della rivalutazione della morte, giungendo a identificare con essa l'unico bene. Porfirio, infatti, anticipando gli sviluppi del Tristano, definisce la morte «medicina di tutti i mali», e considera «un conforto dolcissimo nella vita

¹¹¹⁶ OM, pp. 418-419.

¹¹¹⁷ OM, p. 420.

¹¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹¹⁹ E. RUSSO, *Ridere del mondo*, p. 187-188 suggerisce l'ipotesi di un dialogo a distanza con i testi di Seneca e più in generale con la tradizione consolatoria di matrice stoica sottolineando il reciso rifiuto delle argomentazioni ivi contenute da parte del Porfirio leopardiano. Riguardo al rapporto di Leopardi con lo stoicismo si vedano 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, Recanati, 22-25 settembre 1980, Firenze, Olschki, 1982, pp. 397-427; più specificamente sulle influenze senecane E. ANDREONI FONTECEDRO, *Echi di Seneca in Leopardi*, in *Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, edizioni, temi*, Atti del X convegno internazionale di studi leopardiani, Recanati-Portorecanati 14-19 settembre 1998, Firenze, Olschki, 2001, pp. 219-229.

nostra, piena di tanti dolori, l'aspettazione e il pensiero del nostro fine». ¹¹²⁰ La natura ha destinato quest'unico *pharmakon* ¹¹²¹ alla specie umana

alla quale molte, anzi innumerabili ragioni potranno contendere quella maggioranza che noi, per altri titoli, ci arroghiamo di avere tra gli animali; ma nessuna ragione si troverà che le tolga quel principato che l'antichissimo Omero le attribuiva; dico il principato della infelicità. ¹¹²²

I versi omerici (*Iliade* XVII, vv. 446-7) cui Porfirio allude, erano citati nell'*Assioco* pseudo-platonico (*Axioch.* 367d8-e1), ¹¹²³ all'interno della già menzionata *deploratio vitae* di Prodico (*Axioch.* 366c5-36). Se si considera la similarità del contesto di riferimento entro cui è inserito il ricorso all'*auctoritas* omerica, e il fatto che in altri scritti consolatori, tanto nell'opuscolo pseudo-plutarco quanto nell'opera ciceroniana manchi una pagina di illustrazione dei mali dell'esistenza sul tipo di quella dell'*Assioco*, la ripresa dei vv. 446-7 di *Iliade* XVII non richiamati né nella *Consolatio ad Apollonium*, né nelle *Tusculanae*, potrebbe essere interpretato come un segno ulteriore del fatto che l'*Assioco*, e in particolare l'ἔπιδείξις di Prodico, forniscono quanto meno una griglia argomentativa, all'interno della quale Leopardi avrebbe potuto organizzare il materiale silenico e consolatorio tratto da più di una fonte. ¹¹²⁴ L'ἔπιδείξις di Prodico, peraltro, col suo indugiare sui mali dell'esistenza e col sottolineare che nessuna età della vita umana possa considerarsi priva di sofferenze, non solo persuade il Porfirio leopardiano ma, per il tramite dell'operetta del '27, già prelude all'amara constatazione del *pastore errante* costretto a confessare «a me la vita è male». ¹¹²⁵

¹¹²⁰ OM, 384.

¹¹²¹ Anche l'idea della morte come *pharmakon* alla quale sembra alludere il lemma "rimedio" potrebbe essere considerata di derivazione platonica. Si pensi al *Fedone* e al valore che, in virtù del discorso di Socrate sull'immortalità dell'anima assume la somministrazione della cicuta, un *pharmakon* appunto, che è sì un veleno che conduce alla morte ma dal momento che la morte è un momento di liberazione e passaggio verso la vera felicità, è anche fonte di salvezza.

¹¹²² OM, p. 384.

¹¹²³ I medesimi versi sono citati anche in Stob. IV 34, 47.

¹¹²⁴ La scelta di un *exemplum* presente solo in una delle fonti probabilmente considerate, peraltro la meno nota, la più singolare, confermerebbe inoltre l'uso leopardiano di rendere quanto più possibile difficile l'individuazione del testo di riferimento. Un uso che, come si è ripetuto più volte, risale già alla fase di compilazione degli scritti eruditi e che ha come obiettivo l'occultamento della fonte.

¹¹²⁵ Si consideri l'ipotesi che questa fonte potrebbe anche essere annoverata tra i molti ipotesti con cui si relaziona il *Dialogo della Natura e dell'Islandese*.

Nasce l'uomo a fatica,
 Ed è rischio di morte il nascimento.
 Prova pena e tormento
 Per prima cosa; e in sul principio stesso
 La madre e il genitore
 Il prende a consolar dell'esser nato.
 Poi che crescendo viene,
 L'uno e l'altro il sostiene, e via pur sempre
 Con atti e con parole
 Studiasi fargli core,
 E consolarlo dell'umano stato:
 Altro ufficio più grato
 Non si fa da parenti alla lor prole.
 Ma perché dare al sole,
 Perché reggere in vita
 Chi poi di quella consolar convenga?
 Se la vita è sventura,
 Perché da noi si dura? (vv. 39-56)

Del discorso di Prodicò il *Canto* riproduce la scansione della vita umana in tappe, ognuna delle quali è fonte di sue proprie sofferenze. Tuttavia, sull'impalcatura silenica che pure sostiene i versi qui citati, si erge una significativa innovazione: il pastore che domanda «Perché reggere in vita / Chi poi di quella consolar convenga» altera la 'grammatica' del genere consolatorio sottolineando la necessità di sostituire alle classiche *consolationes de morte* delle *consolationes de vita*.¹¹²⁶ La formulazione dell'interrogativo destinato a rimanere senza risposta cela la convinzione, già esplicitata chiaramente nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, che nessuna consolazione è ormai possibile. In questo senso, i versi del '29-'30 e la prosa del '27 si integrano vicendevolmente costruendo un discorso sul beneficio che deriva dal morire che conserva le forme della tradizione ma solo per innovarle, per forzarle e

¹¹²⁶ È bene specificare che tutte le *consolationes* classiche (greco-romane) che si stanno qui prendendo in considerazione sono *consolationes de morte* ed è rispetto a queste che si sta valutando la specifica posizione leopardiana. Non si sono tenute in considerazione, invece, le consolazioni che riguardano altre tematiche che non siano la morte come quelle sull'esilio di cui rimane testimonianza nella *Consolatio ad Helviam matrem* di Seneca e nel *De exilio* di Plutarco e di Favorino. Sulle *consolationes de morte* nella letteratura greco-romana si veda il volume *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and Its Afterlife*, ed. by H. Baltussen, Swansea, Classical Press of Wales 2013.

adattarle ad un nuovo contenuto: non più una 'classica' *consolatio* dalla quale anzi tanto la prosa che la poesia rifuggono pur recuperandone alcuni *topoi*.¹¹²⁷ Non esiste alcuna forma di consolazione per chi abbia mirato il deserto o per chi, come il pastore, abbia gli occhi rivolti verso l'abisso. Plotino infatti sarà costretto a convenire con Porfirio che se

Non era naturale all'uomo da principio il procacciarsi la morte volontariamente: ma né anco era naturale il desiderarla. Oggi e questa cosa e quella sono naturali; cioè conformi alla nostra natura nuova: la quale, tendendo essa ancora e movendosi necessariamente, come l'antica, verso ciò che apparisce essere il nostro meglio; fa che noi molte volte desideriamo e cerchiamo quello che veramente è il maggior bene dell'uomo, cioè la morte. (OM, p. 393)

Plotino, lungi dal confutare Porfirio sulla sostanza della sua argomentazione giunge addirittura a sostenere che la morte, senza dubbio, «è il maggior bene dell'uomo» spiegando poi che una tale conclusione non può meravigliare poiché la «seconda natura», alla quale l'uomo si è conformato / assuefatto, è governata dalla ragione. E quest'ultima «afferma per certissimo, che la morte, non che sia veramente un male, come detta la impressione primitiva; anzi è il solo rimedio valevole ai nostri mali, la cosa più desiderabile agli uomini, e la migliore» (OM, 393). Anche nel discorso di Plotino, come era già accaduto in quello di Porfirio, dunque, la morte viene evocata quale unico «rimedio» ai mali.¹¹²⁸ Segno ulteriore del fatto che il vero antagonista di Porfirio non è Plotino ma Platone.

¹¹²⁷ Si noti che in *Zib.* 302 Leopardi sosteneva l'impossibilità di consolare i giovani: «Nelle estreme sventure tutte le altre età ammettono la consolazione o filosofica, o qualunque. Solamente la giovinezza non ammette e non vede altra consolazione che della morte. Il libro di Crantore περί πένθους lodatissimo dagli antichi, il libro di Cicerone *de Consolatione* dove espresse in gran parte quello di Crantore, saranno stati utili alle altre età. Pel giovane estremamente sventurato, o che si creda tale, non si può scrivere libro consolatorio». Rispetto a questo pensiero, il *Plotino e Porfirio* rappresenta una significativa evoluzione. Si veda, dello stesso tenore di *Zib.* 313 che riprende 302, sul giovane che non può trovare altra consolazione se non nella morte.

¹¹²⁸ Il termine era già stato utilizzato da Porfirio per definire la morte che già prima era stata indicata con l'espressione «medicina di tutti i mali». La terminologia medica qui utilizzata peraltro potrebbe essere considerato un ulteriore richiamo al contesto terapeutico entro cui si inscrivevano le antiche *consolationes* nelle quali recenti studi (si pensi per esempio a Baltussen e a quanti relativamente allo schema consolatorio di Cicerone hanno individuato un metodo accostabile, per alcuni versi, a quello sviluppato dalla psicoterapia per l'elaborazione del lutto). Per la relazione tra "suicidio" e "medicina" si veda *Zib.* 1980. Ma si noti anche che si

I due interlocutori, infatti, sebbene siano chiamati a sviluppare due diverse prospettive (riguardo al tema del 'sopportare la vita'), convergono sull'assunto di fondo. In tale convergenza si realizza, forse, lo scarto più evidente rispetto agli stilemi del genere della *consolatio*. Nella prospettiva rovesciata presupposta dall'operetta, a Plotino, al quale spetterebbe l'*officium consolandi*, viene assegnato il compito di convincere Porfirio che vivere sia meglio che morire e non che morire sia meglio che vivere, come accadeva invece nelle antiche *consolationes* che fungevano da terapia per chi avesse subito la perdita di una persona cara. A costoro ci si rivolgeva sviluppando due ordini di argomentazioni, l'una di matrice epicurea volta a dimostrare che la morte non è nulla per noi in quanto coincide con la totale assenza di sensazioni, l'altra di matrice platonica che induceva a considerare la morte come separazione dell'anima dal corpo e si fondava sulla dottrina dell'immortalità dell'anima. Questi due argomenti in forma compendiatrice costituivano l'oggetto dell'«alternativa socratica» così com'era formulata in Plat. *Apol.* 40c-40e per la quale la letteratura consolatoria spesso non proponeva una soluzione, ma piuttosto una ricomposizione.¹¹²⁹ Entrambi questi argomenti, infatti, fin dal discorso pronunciato da Socrate davanti ai giudici si erano rivelati utili a dimostrare che la morte non deve essere considerata un male, al contrario «c'è molta speranza che ciò sia un bene» («πολλὴ ἐλπίς ἐστὶν ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι» Plat. *Apol.* 40c). Leopardi procede invece ad una netta dissociazione e separazione tra i due argomenti che lo conduce ad assimilare, seppur rielaborandolo, solo il primo, quello epicureo e ad utilizzarlo per confutare il secondo, quello platonico. Il punto è cruciale: in gioco c'è la prospettiva escatologica sulla quale si fonda non solo l'eudaimonismo etico di Socrate, così come viene descritto da Platone, ma anche il Cristianesimo. Il terreno di scontro, dunque, questa volta è duplice; Leopardi rifiuta recisamente la dottrina dell'immortalità dell'anima a partire dai danni che questa ha prodotto sul piano etico.

tratta di un uso proprio leopardiano dal momento che anche nello *Zibaldone* il termine rimedio ricorre in più di un'occasione per cui vedi *infra*.

¹¹²⁹ «Nell'impostazione di certe opere consolatorie non si annetteva particolare importanza ad una soluzione netta dell'accennata «alternativa socratica», perché entrambi i corni del dilemma potevano rivestire funzione consolatoria: per quanto riguarda il destino del defunto, la morte non è un male né se, con l'annientamento, lo libera da ogni sofferenza, né se lo trasferisce a miglior vita.», A. SETAIOLI, *La vicenda dell'anima nella Consolatio di Cicerone*, «Paideia» LIV, 1999, pp. 143-174, p. 156.

5. CONTRO LA TEORIA PLATONICA DELL'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA: LA RIELABORAZIONE DELL'ARGOMENTO EPICUREO DELL'INSENSIBILITÀ

Il primo di questi due argomenti, quello per cui la morte è assenza di sensazione aveva già trovato ampio spazio nel *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*. Se anche Leopardi non avesse letto il X libro delle *Vite dei filosofi* interamente dedicato ad Epicuro e contenente le lettere a Pitocle, ad Erodoto e a Meneceo, avrebbe trovato ampia rielaborazione del motivo dell'insensibilità¹¹³⁰ nella letteratura consolatoria.¹¹³¹ L'ipotesi di riferimento è la celebre formulazione, contenuta nella lettera di Epicuro a Meneceo, per cui «ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς».¹¹³² La morte è nulla per noi, sostiene Epicuro, poiché quando arriverà noi non ci saremo e non saremo dunque neppure in grado di percepirne sensazione,¹¹³³ di 'sentirla' direbbe Leopardi che nel *Dialogo* del '24 aveva affrontato la questione concentrandosi specificamente sul «sentimento» della morte.¹¹³⁴ Fin dai primi versi pronunciati dal Coro con cui si apre l'operetta,¹¹³⁵ la morte appare come un rifugio, l'unico luogo al quale l'uomo dall'al di qua della vita e dei suoi turbamenti possa guardare come ad un porto sicuro:¹¹³⁶

¹¹³⁰ L'argomento dell'insensibilità, «pur non essendo di matrice esclusivamente epicurea, dopo la diffusione dell'insegnamento di Epicuro non poteva non essere sentito come legato alla dottrina epicurea» A. Beghini, in Pseudo-Platone, *Assioco*, p.41.

¹¹³¹ Riguardo ai testi di cui ci stamo occupando più diffusamente in questa sede si vedano in particolare pseud.-Plat. *Axioch.* 369b5-c4 e Cicerone, *Tusc.* I 38,91

¹¹³² EPICURO, *Lettera a Meneceo* in Diog. Laert. X, 126 ma si veda tutta la sezione di X, 124-127. Si noti che la medesima formulazione è espressa in Pseud.-Plat., *Axioch.* 369b-c. Per la dipendenza di quest'ultimo da Epicuro si veda M. FARIOLI, *Aristofane, l'Assioco pseudo-platonico e il 'pessimismo' di Prodico di Ceo*, «Aevum Antiquum», 11 (1998), pp. 233-253.

¹¹³³ Cfr. Epicuro, *Lettera a Meneceo*, 125.

¹¹³⁴ Si veda su questo il commento di Panizza all'operetta in G. LEOPARDI, *Operette morali* a cura di G. Panizza, Mondadori, Milano, 1991, pp. 159-181.

¹¹³⁵ La bibliografia sul Coro dei morti è molto ricca, si vedano almeno D. DE ROBERTIS, *Sul "Coro di morti"*, in G. LEOPARDI, *La poesia*, Bologna-Roma, Cosmopoli, 1996, pp. 149-212 e A. LA PENNA, *Il punto fra due infiniti*, in *Ὅδοι διζήσιος. Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, a cura di M. S. Funghi, Firenze, Olschki 1996, pp. 265-276. Si vedano inoltre le pagine che ha dedicato all'operetta nel suo complesso, B. MARTINELLI, *Leopardi e il «Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie»*, in ID. *Leopardi e la condizione dell'uomo*, Pisa, Giardini, 2005, pp. 23-77.

¹¹³⁶ Per l'idea della morte come porto sicuro si consideri anche un frammento di Eschilo citato nella *Cosolatio ad Apollonium* che nella traduzione di Marcello Adriani letta da Leopardi suonava «Perch' in terra è Pluton sicuro porto», p. 184.

Sola nel mondo eterna, a cui si volve
Ogni creata cosa,
In te, morte, si posa
Nostra ignuda natura;
Lieta no, ma sicura
Dell'antico dolor. (vv. 1-6)¹¹³⁷

Quando la nostra «natura» sarà «ignuda», sarà cioè spirito privo del corpo – come si deduce sulla base di un confronto con i vv. 14-16 di *Alla sua donna*,¹¹³⁸ - tornerà, o meglio, si volgerà¹¹³⁹ verso quel luogo al quale è destinata: non un al di là, ma la morte stessa la cui estensione sembra oltrepassare i limiti dello spazio e del tempo tanto che è «sola nel mondo eterna».¹¹⁴⁰ Non un punto,¹¹⁴¹ non un momento, come appare ai vivi,¹¹⁴² ma qualcosa in cui «nostra ignuda natura» possa posarsi – il verbo utilizzato da Leopardi evoca l'idea di una sosta che non si esaurisce nel trapasso ma che assume i connotati di una condizione¹¹⁴³ – non «lieta» ma «sicura / Dell'antico dolor». Per quest'ultima espressione Damiani propone la parafrasi «al sicuro dell'antico dolor»,¹¹⁴⁴ al riparo cioè dal dolore e dalle sofferenze della vita. Il termine «sicura» che,

¹¹³⁷ OM, 239.

¹¹³⁸ In *Alla sua donna* la dittologia «ignudo e solo» è riferita allo «spirto» («allor che/ per novo calle a peregrina stanza/verrà lo spirto mio». vv. 14-16), dunque alla condizione dell'anima ormai privata del corpo o, forse, sarebbe meglio dire, nuovamente privata del corpo. Sulla scorta di Petrarca, *Canzoniere* CXXVI, 19 «torni l'alma al proprio albergo ignuda» e CXXVIII, 101, «l'alma ignuda e sola», Panizza la definisce come «una *natura*, una condizione, senza più nulla di vitale» pp. 169-170 e di grado zero sulla scorta di DE ROBERTIS, *Sul "Coro di morti"*.

¹¹³⁹ «si volve» è pretto latinismo, ha il significato di *volvitur*.

¹¹⁴⁰ Per Mazzocchini 1987, p. 67, n. 22 questa definizione sarebbe un calco di «mors aeterna» in Lucr. *De rerum natura*, III, v. 1091. Sul concetto di *mors aeterna* vedi però A. LA PENNA, *Il punto fra due infiniti*, p. 273, n. 21.

¹¹⁴¹ La vita piuttosto si configura come un «punto acerbo», «collocato tra due infiniti, il tempo infinito prima della nascita e il tempo infinito dopo la morte» A. LA PENNA, *Leopardi e la lirica antica*, in *Lezioni su Giacomo Leopardi*, Roma, Fahrenheit 451, 2000, pp. 11-31, p. 26. La Penna, *Il punto fra due infiniti*, cit., considera quali termini di confronto e possibili fonti per la metafora leopardiana alcuni passi di Seneca (*Epist.* 49, 3 e 77, 12), nota inoltre che la metafora, per quanto piuttosto inusuale, si trovava anche in un epigramma di Leonida di Taranto e nella *Consolatio ad Apollonium* 17, 111; il concetto compariva anche in Lucrezio alla fine del libro sulla mortalità dell'anima III, 972-77.

¹¹⁴² Ruysch chiede infatti alle mummie «che sentimenti provaste di corpo e d'animo nel punto della morte» OM, p. 243, il corsivo è mio.

¹¹⁴³ Un confronto molto utile in questo senso è quello proposto da Panizza, p. 169 con *A se stesso*, vv. 1-2, «Or poserai per sempre,/ Stanco mio cor».

¹¹⁴⁴ G. LEOPARDI, *Poesie e Prose*, vol. II, p. 1325.

come il precedente «si volve», ha tutta l'aria di essere un latinismo e che, dato il contesto, evoca da vicino la *iunctura* piuttosto frequente *secura quies*,¹¹⁴⁵ – peraltro, già associata alla morte da Lucrezio, *De rerum natura* III, 939¹¹⁴⁶ – si riferisce, in modo ancor più specifico ad una condizione di assenza di preoccupazioni.¹¹⁴⁷ Come tale appare perfettamente assonante alla condizione della morte così come viene presentata nel corso dell'operetta dalle mummie interrogate da Ruysch. Quest'ultimo, messo alle strette dal corifeo che dichiara di non poter parlare se non rispondendo a delle domande e di avere poco tempo per farlo, sorprendentemente non chiede lumi su una eventuale vita dopo la morte o sul destino delle anime che hanno abitato quei corpi prima che diventassero mummie. Ruysch appare piuttosto preoccupato di sapere se il momento della morte coincida con una sensazione di dolore, se, cioè, la separazione dell'anima dal corpo che si verifica morendo procuri sofferenza.¹¹⁴⁸ Coloro che «giudicano altrimenti» rispetto agli Epicurei «sulla sostanza dell'anima»

stimando che il morire consista in una separazione dell'anima dal corpo, non comprenderanno come queste due cose, congiunte e quasi conglutinate tra loro, in modo, che costituiscono l'una e l'altra una sola persona, si possano separare senza una grandissima violenza, e un travaglio indicibile. (OM, p. 246)

Ruysch si pone nell'ottica dei platonici¹¹⁴⁹ che, sulla scorta di quanto dichiarato dal Socrate del *Fedone*, credono che la morte non sia altro se non «separazione

¹¹⁴⁵ Mazzocchini 1987, pp. 68-69 crede che sull'espressione lucreziana *secura quies* (*De rerum natura* III, 939) sia calcata l'endiadi «la quiete e la sicurtà» con cui nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* si indicano le sensazioni che dovrebbero essere legate alla morte se Platone non ne avesse privato l'uomo rendendolo timoroso. Ma come vedremo la definizione del Coro dei morti e quella del *Dialogo di Plotino e di Porfirio* sono strettamente legate. Per la fortuna della *iunctura* «*secura quies*» nella letteratura latina a partire proprio da un commento a Lucr., *De rerum natura*, III, 935-39 si veda almeno, F. BERNO, *Seneca e la semantica della pienezza*, p. 549 e nn. 2 e 3. Su questa sezione del libro III del *De rerum natura* si veda anche G. B. CONTE, *Il "trionfo della morte" e la galleria dei grandi trapassati in Lucrezio III 1024-1053*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 37, 1965, 114-132.

¹¹⁴⁶ Il passo lucreziano si candida così ad essere un importante precedente poetico per il Coro leopardiano, discutere su questo punto la posizione di Mazzocchini.

¹¹⁴⁷ *secura* deriva, infatti, da *sine cura*.

¹¹⁴⁸ Il concetto di morte come separazione dell'anima dal corpo è già omerico e poi platonico.

¹¹⁴⁹ Leopardi non li definisce così ma in più luoghi dell'operetta distingue due tipi di concezioni rispetto alla morte e all'eventuale sopravvivenza dell'anima al corpo: l'una quella degli Epicurei, l'altra di «quelli che giudicano altrimenti la sostanza dell'anima» OM, 246 e già

dell'anima dal corpo» (OM, 246) che traduce (in modo esatto) Plat. *Phaed.* 64c «τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν».¹¹⁵⁰ Non è casuale, dunque, che la risposta del Morto a questa obiezione di Ruysch presupponga il riferimento ad un altro motivo platonico, e prima già orfico e pitagorico, quello della caduta dell'anima: secondo tale concezione la nascita consisterebbe nella discesa dell'anima dal mondo delle Idee e coinciderebbe con l'ingresso di questa nel corpo. Da qui deriva la raffigurazione del corpo come prigione o tomba dell'anima, *soma-sema*. Alla descrizione fornita dal Morto nell'operetta rimane estranea, però, la dimensione drammatica che questo motivo aveva assunto nell'antichità e di cui probabilmente anche Leopardi poteva aver avuto notizia. Il motivo della caduta dell'anima peraltro si interseca perfettamente con quello silenico: «nascere è una sventura per l'uomo, perché la sua anima è distaccata dalla contemplazione e gettata nel mondo del divenire, dove non è che opinione ed errore, e tende continuamente a ricongiungersi al Sole dell'eternità; donde la miglior sorte è morire al più presto».¹¹⁵¹ Questa concezione, il cui più immediato corollario è la considerazione della vita quale punizione sarà, però, concretamente sviluppata solo nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, dove la morte, intesa non tanto come separazione dell'anima dal corpo, quanto piuttosto come fuga dalla vita, diviene una vera e propria liberazione.¹¹⁵² L'operetta del '24 sebbene contenesse solo *in nuce* la direzione interpretativa percorsa dal *Dialogo* del '27, la preparava, rielaborando motivi platonici in parte ricavati dalla lettura

prima aveva distinto individuando sempre un unico termine oppositivo rispetto agli epicurei che senza dubbio si identifica con coloro che credono nell'immortalità dell'anima: «E tanto quelli che intorno alla natura dell'anima si accostano col parere degli Epicurei, quanto quelli che tengono la sentenza comune (...)» (OM, 245).

¹¹⁵⁰ Simili dichiarazioni si ritrovano anche altrove in Platone (si vedano in particolare *Gorgia* e *Fedro*).

¹¹⁵¹ A. BARIGAZZI, *Sulle fonti del I libro delle Tuscolane di Cicerone*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», 78, 1950, pp. 1-29, p. 27. Su questo si vedano anche A. GRILLI, *Eudemo e Protrettico da Cicerone a Giamblico*, in *Stoicismo, epicureismo e letteratura*, Brescia 1992 e S. AUDANO, *Cicerone tra Mida e Sileno (Cons. fr. 9 Vit. e Tusc. I, 114)*, in «Paideia», LV, 2000, pp. 23-35. Gli studi appena citati mostrano come la visione ereditata anche da Plutarco della vita umana quale punizione per la caduta dell'anima dal mondo delle Idee alla dimensione del sensibile e del divenire sarebbe stata ereditata da un'opera perduta di Aristotele, l'*Eudemo* di cui nella *Consolatio ad Apollonium* è riportata una citazione (fr. 6 WR). Si tratta di un'opera che a quanto è possibile ricostruire doveva essere stata scritta da un Aristotele ancora platonizzante.

¹¹⁵² Sul motivo della morte come liberazione si veda Plat. *Phaed.* 67d.

diretta dei dialoghi ma in parte suggeriti da altre fonti, antiche e moderne, che si interponevano in qualità di filtri, fornendo un quadro di riferimento rispetto al quale, tuttavia, Leopardi si colloca sempre in una posizione di convinta autonomia. Nell'argomentazione del *Morto*, infatti, il paragone con la nascita serve a dimostrare soltanto che «l'entrata e l'uscita dell'anima sono parimente quiete, facili e molli» (OM, 247). Leopardi realizzava, anzi, già in questo testo un rovesciamento paradossale e parodico dello schema della *consolatio* affidando ai morti il compito di consolare il vivo e di rassicurarlo: il morire come l'addormentarsi lungi dal causare dolore può piuttosto «esser causa di piacere».¹¹⁵³ Alla domanda di Ruysch «Dunque che cosa è la morte, se non è dolore?» – che, peraltro, ricalca da vicino uno scambio di battute tra Simmia e Socrate nel *Fedone* (Plat. *Phaed.* 64c) – il *Morto* risponde «piuttosto piacere che altro» (OM, p. 247). Ciò si spiega «perché il piacere non sempre è cosa viva; anzi forse la maggior parte dei dilette umani consistono in qualche sorta di languidezza» (OM, p. 247). Quest'ultima diventa piacere soprattutto quando è in grado di liberare dal patimento in quanto «la cessazione di qualunque dolore o disagio, è piacere per se medesima. Sicché il languore della morte debbe esser più grato secondo che libera l'uomo da maggior patimento» (OM, p. 248). Questa idea della morte come piacere prelude chiaramente agli sviluppi del Plotino e Porfirio; è anzi proprio in virtù della premessa teorica contenuta nel *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* che si spiegano le ragioni – queste sì, autenticamente leopardiane – sulla base delle quali nel *Dialogo* del '27 sarà possibile affermare che la morte è un bene, anzi l'unico bene in cui l'uomo possa sperare e confidare. Ma proprio su questo punto, dove Leopardi sembra replicare più da vicino quanto espresso dal Socrate del *Fedone* riguardo alla morte intesa come bene, Leopardi realizza lo scardinamento più significativo dell'assunto su cui si basa una tale convinzione platonica, l'immortalità dell'anima. Se il Socrate dell'*Apologia* aveva guardato con somma speranza all'identificazione della morte con un bene (in virtù del fatto che o questa coincide con una condizione simile a quella

¹¹⁵³ OM, p. 247. Anche in questo caso Leopardi si serve di uno dei *topoi* più reiterati nella letteratura antica, quello dell'analogia tra sonno e morte. Su cui si vedano almeno Omero, *Iliade*, 14, 231; 16, 672 e 682; *Odissea*, 13, 79-80 citati dallo Pseudo-Plutarco in *Consolatio ad Apollonium*, 107d. Il *topos* ritorna in Cic. *Tusc.* I, 38, 92 (dove è ricordata la figura mitica di Endimione). Si consideri, peraltro, che l'assimilazione della morte ad un sonno senza sogni è recuperato dal Socrate dell'*Apologia* nel luogo prima richiamato, quello, cioè, in cui è espressa l'alternativa socratica (Plat. *Apol.* 40c-40e).

di un sonno senza sogni o con un trasferimento da questo ad un altro luogo, in ogni caso sarebbe stata un guadagno, κέρδος), il Socrate del *Fedone* ha individuato quale solido fondamento alla sua speranza la dottrina dell'immortalità dell'anima. Nel *Fedone*, dunque, il Socrate platonico risolve l'aporia che egli stesso aveva sollevato al termine dell'*Apologia* fornendo una serie di prove per dimostrare che l'anima sopravvive al corpo e che è destinata a raggiungere la piena felicità solo dopo essersi separata-liberata da esso. Leopardi conviene sul fatto che il dopo morte sia uno stato preferibile alla vita ma perviene ad un tale risultato risolvendo l'alternativa socratica nella direzione esattamente opposta a quella sviluppata dal *Fedone*. La morte è un bene non perché conduce i buoni verso la sede che è stata loro destinata, i filosofi verso quello stato di beatitudine che deriva dalla contemplazione ma perché produce l'«estinguersi della facoltà di sentire».¹¹⁵⁴ Sulla base di un presupposto che aveva trovato ampio spazio nello *Zibaldone* già molto presto, almeno da quando la morte era venuta a coincidere con un'«insensibilità illimitata e perpetua (...) dell'anima e del corpo» (*Zib.* 292), Leopardi mostra di preferire la prima alternativa, quella per cui la morte coincide con una condizione simile a quella di un sonno senza sogni. Accoglie, dunque, la prospettiva epicurea ma anche questa con qualche riserva. Nella chiusa del Coro i morti affermano recisamente «ch'esser beato / nega ai mortali e nega a' morti il fato» (vv. 33-34).¹¹⁵⁵ In un solo colpo Leopardi dichiara non più degne di fiducia né la dottrina epicurea né quella platonica: accogliendo la prima, infatti, non avrebbe negato la beatitudine ai mortali¹¹⁵⁶ e accogliendo la seconda, invece, non l'avrebbe negata ai morti. Si tratta di un punto nodale per comprendere la natura e il valore innovativo dell'operazione portata avanti

¹¹⁵⁴ Da Epicuro tuttavia Leopardi recupera l'argomento dell'insensibilità ma non anche tutto ciò che ne consegue. Dalla Lettera a Meneceo risulta infatti che «la retta conoscenza che la morte per noi è nulla rende piacevole che la vita sia mortale, non perché la prolunga per un tempo infinito, ma perché la libera dal desiderio dell'immortalità». Leopardi non utilizza l'argomento dell'insensibilità per mostrare come questo rende piacevole la vita, al contrario è funzionale solo a dimostrare che la morte è piacevole. Nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* soprattutto è interessato a svelare l'inganno sotteso a quel desiderio di immortalità (τὸν τῆς ἀθανασίας πόθον, *Epic., Lett. A Men.* 124) di cui parla Epicuro.

¹¹⁵⁵ OM, p. 240.

¹¹⁵⁶ Epicuro afferma, infatti, che chi mette in pratica i suoi insegnamenti etici può vivere come un dio tra gli uomini e conoscere dunque una condizione di beatitudine proprio durante la sua vita mortale «poiché non è in niente simile a un mortale uomo che viva fra beni immortali», *Epistola a Meneceo*, 135.

nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. La messa in discussione di questi principi che conduce Leopardi non solo a negare la soluzione platonico-cristiana ma finanche quella epicurea, che alla prima era sempre stata contrapposta,¹¹⁵⁷ non si esaurisce nel *Ruysch* dove le due alternative sono misurate in relazione al momento della morte. Nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* l'alternativa viene recuperata quale presupposto attraverso cui leggere e interpretare la critica alla raffigurazione platonica dell'aldilà. Nessuna dottrina, neppure quella epicurea si rivela sufficiente a liberare l'uomo dal timore della morte che Platone ha instillato nell'uomo raffigurando l'aldilà come governato da un sistema di pene e punizioni (il medesimo poi adottato dal Cristianesimo). Nell'operetta del '24, Leopardi avanzava già l'ipotesi di un'eternità alternativa a quella platonica e cristiana dell'immortalità dell'anima, l'eternità della morte che assumeva i caratteri di qualcosa di piacevole proprio in quanto coincideva con l'assenza di sensazioni. Tuttavia è solo nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* che, sulla base di questa prima deduzione, la morte diviene oggetto di scelta perché rappresenta un'alternativa preferibile alla vita. Nell'operetta del '27 Leopardi riapre il cantiere del *Ruysch* per accogliere di nuovo della dottrina epicurea il solo argomento dell'insensibilità ma non quanto ne consegue: dalla *Lettera a Meneceo* risulta chiaramente, infatti, che la consapevolezza che la morte è nulla per noi è in grado di liberarci dal timore della morte; il saggio, pertanto, non deve né fuggirla come il più grande dei mali né cercarla come la fine dei mali della vita (*Ad Men.* 125) poiché né si oppone alla vita né ritiene un male non vivere più (*Ad Men.* 126). Per il Porfirio leopardiano la morte è un bene solo in quanto, come avevano spiegato i Morti a Ruysch rassicurandolo, coincide con l'assenza di sensazioni.¹¹⁵⁸ L'argomento dell'insensibilità sviluppato nella precedente operetta può essere considerato il presupposto in virtù del quale Porfirio compie la sua scelta. Un tale argomento viene recuperato ma solo sulla base della rielaborazione a cui Leopardi lo aveva già esposto nel *Ruysch* dove, per massimizzare la

¹¹⁵⁷ Lo dimostrano le *Dissertazioni filosofiche* in cui su molteplici questioni Epicuro viene confutato utilizzando gli argomenti platonici. Nel *Plotino e Porfirio* non avviene però l'operazione esattamente inversa: la dottrina epicurea viene sì utilizzata per confutare quella platonica ma a seguito di una rielaborazione di carattere sostanziale.

¹¹⁵⁸ Porfirio specifica chiaramente che la morte è privazione dello spirito: «ma con qual barbarie si può paragonare quel tuo decreto, che all'uomo non sia lecito di por fine a' suoi patimenti, ai dolori, alle angosce, vincendo l'orrore della morte, e volontariamente privandosi dello spirito?». (anche questa è una ripresa platonica)

piacevolezza della morte, aveva esteso in modo indefinito i suoi confini e ne aveva amplificato la durata fino a farle assumere le dimensioni dell'eternità (insieme spaziale e temporale: il punto rimanda alla dimensione geometrica dello spazio), «sola nel mondo eterna». In virtù di questo precedente si spiega, inoltre, l'equivalenza individuata tra la morte e il porto: la morte, proprio in quanto assenza di sensazione diventa l'unico porto sicuro nel quale posarsi e, dunque, sostare il più a lungo possibile per fuggire alle tempeste della vita.¹¹⁵⁹ Platone, però, vietando il suicidio ha impedito all'uomo di raggiungere il porto e lo ha costretto a rimanere preda dei venti e delle tempeste della vita.

Tu con questo dubbio terribile, suscitato da te nelle menti degli uomini, hai tolta da questo pensiero ogni dolcezza, e fattolo il più amaro di tutti gli altri. Tu sei cagione che si veggano gl'infelicissimi mortali temere più il porto che la tempesta, e rifuggire coll'animo da quel solo *rimedio* e riposo loro, alle angosce presenti e agli spasimi della vita. Tu sei stato agli uomini più crudele che il fato o la necessità o la natura.¹¹⁶⁰

Porfirio si scaglia contro Platone accusandolo di essere stato «più crudele che il fato o la necessità o la natura» poiché il suo divieto costituisce il principale *impedimento* a ottenere quell'unico *rimedio* concesso all'uomo per *fuggire* alla tempesta della vita, la morte volontaria. L'uso marcato di un lessico medico all'interno dell'operetta acquisisce un'intensità particolare dal momento che lega inestricabilmente la possibilità di *cura* della *malattia* di Porfirio ad un unico *rimedio*. Questa consapevolezza ricca di implicazioni filosofiche la cui esplorazione è avvenuta nelle *Operette*, era maturata in Leopardi molto presto:

Noi desideriamo bene spesso la morte, e ardentemente, e come unico evidente e calcolato rimedio delle nostre infelicità, in maniera che noi la desideriamo spesso; e con piena ragione, e siamo costretti a desiderarla e considerarla come il sommo nostro bene. (Zib. 814-15).

¹¹⁵⁹ In una prospettiva che di nuovo capovolge una lunghissima tradizione letteraria che vedeva nel porto la condizione di tranquillità agognata o raggiunta da chi solcando il mare va incontro ai rischi, il Porfirio leopardiano inverte i termini della metafora e crea un'equivalenza tra tempesta e vita e, morte e porto. Per una storia del *topos* che Leopardi reinterpreta e che aveva conosciuto una tappa fondamentale nell'*incipit* del II libro del *De rerum natura* di Lucrezio si veda H. BLUMEMBERG, *Naufragio con spettatore*, Bologna, il Mulino, 1985.

¹¹⁶⁰ OM. pp. 384-385.

Tale dichiarazione fa parte di una riflessione ben più ampia, svolta nel marzo 1821, che si rivela particolarmente utile per comprendere l'assimilazione tra il Cristianesimo e il platonismo sottesa al *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. I termini della questione sono i medesimi dell'operetta del '27 ad eccezione del fatto che nelle pagine zibaldoniane l'*impedimento* non è costituito da Platone ma dalla «Religione, o dall'inespugnabile, invinibile, inesorabile, inevitabile incertezza della nostra origine, destino, ultimo fine, e di quello che ci possa attendere dopo la morte» (*Zib.* 815). Il Cristianesimo che solo pochi mesi prima era stato definito *rimedio*,¹¹⁶¹ si trasforma rapidamente nell'*impedimento* a usufruire di quella sola medicina concessa agli uomini per curare la malattia prodotta dalla ragione. La Religione, insieme all'incertezza di ciò che ci attende dopo la morte, costringono l'uomo a non suicidarsi; dopo la lettura di Platone l'origine dell'impedimento si sposta più indietro ma non è soltanto uno spostamento necessario a evitare la censura: è uno spostamento sostanziale, l'esito della constatazione che il desiderio e il terrore della morte erano già congiunti ben prima di Cristo in un'altra tradizione che come quella cristiana aveva vietato il suicidio alleandosi con la ragione per farci ancora più infelici.

III. L'INVETTIVA CONTRO PLATONE: LA RISCrittURA DEL *FEDONE*, LA CRITICA AI MITI DELL'ALDILÀ DEL *GORGIA*

1. IL DIVIETO DEL SUICIDIO: UN RICHIAMO AL *FEDONE*, LA VITA COME CARCERE-LA MORTE COME LIBERAZIONE

Fin dal principio dell'operetta, Plotino che non è in condizione di contraddire il suo interlocutore, si limita piuttosto a esortare Porfirio a considerare «più

¹¹⁶¹ «E il Cristianesimo fece certo un gran bene, e sostenne il mondo crollante, sovvenendo con una medicina composta della ragione, alla malattia mortale cagionata da essa ragione». (*Zib.* 427). È questa una fase in cui il Cristianesimo ha ancora una valenza positiva in quanto pur non consentendo un radicale ritorno ad una condizione antica e felice, permette all'uomo di vivere in uno stato di «civiltà media» (*Zib.* 431) anche in quanto «limita estremamente l'esercizio della ragione, di quella facoltà distruttrice della vita; di quella facoltà che l'aveva reso necessario; di quella al cui guasto egli è venuto a riparare; di quella che in certo modo l'invocò e lo produsse» (*Zib.* 432).

strettamente, e in se stesso» il motivo del suicidio enunciando una significativa preterizione:

Io non ti starò a dire che sia sentenza di Platone, come tu sai, che all'uomo non sia lecito, in guisa di servo fuggitivo, sottrarsi di propria autorità da quella quasi carcere nella quale egli si ritrova per volontà degli Dei; cioè privarsi della vita spontaneamente.¹¹⁶²

Tutti i commentatori delle operette richiamano, quale parallelo di questa affermazione di Plotino, *Fedone* 62b. Il divieto del suicidio era espresso da Platone anche nel IX libro delle *Leggi*¹¹⁶³ ma Leopardi probabilmente non lesse mai questo dialogo e conviene dunque soffermarsi sul *Fedone*, il testo che conosceva meglio e che, come si è già mostrato, presenta dei punti di contatto con il *Dialogo di Plotino e di Porfirio* sia sul piano delle singole riprese testuali sia su quello dell'impianto generale.

Nel passo platonico richiamato dai commentatori viene effettivamente pronunciato il divieto del suicidio ma in termini diversi da quelli utilizzati da Leopardi. La differenza che, ad un primo sguardo, potrebbe apparire lieve e di poca importanza, si rivela invece sostanziale in quanto interseca la questione dell'immortalità dell'anima; questione dirimente non solo in relazione al *Fedone* ma al pensiero di Platone nel suo complesso. A complicare l'analisi è la gran quantità di riscritture o riprese successive del divieto di suicidio espresso da Socrate, molte delle quali Leopardi ben conosceva e che dunque andranno tenute nel debito conto quali possibili mediazioni per comprendere l'origine dell'orientamento interpretativo individuabile nella formulazione del Plotino leopardiano. Questo, infatti, non si limita a 'tradurre' Socrate ma ne propone una riscrittura.

Se si confronta la preterizione appena citata di Plotino con il passo platonico al quale più direttamente corrisponde e con cui la critica ha finora suggerito il confronto è possibile rinvenire significative differenze.

¹¹⁶² OM, p. 383.

¹¹⁶³ Un riferimento al divieto del suicidio nelle *Leggi* di Platone è ricavabile dal Capitolo II, *Del Suicidio de' Greci e de' Romani*, della *Istoria ragionata del suicidio* di Appiano Buonafede (p. 27 dell'edizione usata da Leopardi) che può essere un'altra delle fonti importanti per l'operetta. Buonafede, del resto, era già citato in *Zib.* 484 (datato 10 gennaio 1821) rubricato dallo stesso Leopardi sotto la voce suicidio nell'indice da lui stesso redatto nel '27.

Ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διδεῖν· οὐ μέντοι ἀλλὰ τόδε γέ μοι δοκεῖ, ὦ Κέβης, εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι. (Plat. *Phaed.* 62b)

E il discorso che in proposito si pronuncia nei misteri, secondo il quale noi uomini siamo come in una sorta di custodia dalla quale non ci si deve affatto liberare né si deve fuggire, mi sembra profondo e non facile a comprendersi; eppure, Cebete, mi pare che sia ben detto pure questo, che sono gli dèi a prendersi cura di noi e che noi uomini siamo per gli dèi una delle loro proprietà.

La versione che ne dà Leopardi non solo non è una traduzione pedissequa del passo ma è visibilmente una versione che prevede un livello di interpretazione ulteriore delle parole di Platone. In particolare nella versione leopardiana è accentuata la dimensione metaforica del carcere che è estranea al testo originale, non però alle interpretazioni che nel corso dei secoli ne sono state date. Si tratta, infatti, – è bene sottolinearlo – di una forma particolare di traduzione-interpretazione che non trova riscontro nelle versioni latine del testo di cui Leopardi disponeva e usualmente si serviva. Né Ficino¹¹⁶⁴, né

¹¹⁶⁴ «Profecto sermo ille qui de hisce rebus in arcano habetur quod nos homine sumus in quadam custodiam, neque decet quaequam ex hac seipsum solvere, neque aufugere, magnus quidem mihi videtur, neque cognitu facilis verumtamen id mihi, o Cebes, recte dici videtur, deos quidem curam habere nostri: nos vero homines unam quadam ex possessionibus esse deorum» [c.vo mio], *Divini Platonis opera omnia quae extant Marsilio Ficino interprete*, Lugduni, Laemarius, 1590, 377D. Sembra che la locuzione «in una quasi carcere» utilizzata nella versione che Leopardi propone del passo sia un calco della espressione latina con cui Ficino traduce il greco ἐν τινι φρουρᾷ, «in quadam custodiam», con una differenza sostanziale però, la sostituzione del termine carcere a quello di *custodia* (nel *Phaedo* ficiniano, il termine latino carcer è utilizzato per tradurre il lemma greco δεσμωτήριον, il carcere o la prigione appunto in cui è recluso Socrate e in cui è ambientato il dialogo platonico). La sostituzione operata da Leopardi rispetto tanto alla versione greca che latina del passo del *Fedone* prevede una specifica interpretazione del passo che va nella direzione di un'amplificazione della dimensione del carcere e di una sovrapposizione dell'immagine del carcere con quella del corpo che diviene pertanto, sulla scorta di una diffusa tradizione ermeneutica prigione dell'anima.

Ast¹¹⁶⁵ utilizzano il termine latino *carcer*¹¹⁶⁶ per rendere il greco φρουρά che entrambi traducono invece con *custodia*.¹¹⁶⁷ Ed è effettivamente quest'ultimo il lemma meglio corrispondente al concetto di φρουρά. Il contesto, però, (e probabilmente in particolare l'uso di verbi quali λύειν e ἀποδιδράσκειν) potrebbe aver indotto Leopardi a sovrascrivere al divieto del suicidio espresso da Socrate un'altra celebre immagine platonica, quella del σωμα-σῆμα variamente recepita da una lunga e feconda tradizione successiva quale immagine plastica del corpo-tomba¹¹⁶⁸ o del corpo-prigione/carcere¹¹⁶⁹ dell'anima. Il concetto del resto era espresso dal Socrate platonico in dialoghi che Leopardi conosceva bene: un utile parallelo per questo passo del *Fedone* è costituito infatti da *Gorgia* 493a, *Cratilo* 400c, e *Fedro* 250c.¹¹⁷⁰ La versione del divieto di Plotino presuppone infatti una *variatio* di non poco conto dal momento che traduce come se leggesse nel testo greco il termine σῆμα in luogo di φρουρά. A facilitare l'occultamento di un tale dettaglio Leopardi poteva contare su una lunga tradizione interpretativa di matrice neoplatonica e cristiana che aveva valorizzato l'assimilazione del corpo ad una prigione e

¹¹⁶⁵ «illud quidem quod mysteriis de hoc genere traditur effatum, in custodia quadam nos esse homines, nec licere cuiquam ea se liberare vel aufugere, grave quoddam mihi videtur nec facile pespectu; verumtamen hoc certe arbitror, Cebes, bene dici, deos esse qui nos curent nosque homines in mancipiis esse deorum», *Platonis quae exstant opera. Accedunt Platonis quae fueruntur scripta*, Friedericus Astius, Lipsiae, libreria Weidmannia, 1819, t. I, p. 485.

¹¹⁶⁶ Utilizzano il termine *carcer* per tradurre δικαστήριον o desmoterion? La parola con cui nel *Fedone* si indica il luogo in cui si trova Socrate in attesa di bere la cicuta e in cui dunque si svolge il dialogo.

¹¹⁶⁷ Per un'approfondita disamina dei possibili livelli di significato che il termine può assumere in generale e nello specifico di questo passo platonico cfr. R. DI GIUSEPPE, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, pp. 1-25, si veda anche P. BOYANCÈ, *Note sur la φρουρά platonicienne*, «Revue de Philologie» 37 (1963), 7-11; A. CARLINI, *Note critiche al testo del Fedone*, «Bollettino dei classici» 16 (1968), 25-60 (in particolare pp. 29-32); C. J. ROWE, *Plato, Phaedo*, Cambridge 1993, p. 128; M. MENCHELLI, *Dione di Prusa. Caridemo (Or. XXX)*, Napoli 1999, pp. 230-232. Su φρουρά per cui vedi anche *Assioco* 365e-366a1: poiché il passo dell'*Assioco* riprende *Fedone* sembra però dal modo in cui lo riprende che l'autore dell'*Assioco* interpretasse la φρουρά del *Fedone* come immagine del corpo prigione, vedi A. BEGHINI, *Commento*, in Pseudo-Platone, *Assioco*, p. 243.

¹¹⁶⁸ P. COURCELLE, *Le Corps-Tombeau (Platon, Gorgias, 493 a, Cratyle, 400 c, Phèdre, 250 c)*, «Revue des Études Anciennes», t. 68, 1966, pp. 101-122.

¹¹⁶⁹ P. COURCELLE, *Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (Phédon, 62 b; Cratyle 400 c)*, «Revue des études latines», t. XLIII, 1965, pp. 406-443.

¹¹⁷⁰ Su questo si veda M. L. GATTI, *Soma-sema, l'Ade e l'iniziato. "Giochi di parole" concernenti l'uomo, il filosofo e il retore-politico nella risposta di Socrate a Callicle nel Gorgia di Platone*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 2/3, 2012, pp. 261-288.

ad una tomba. Anche rispetto a questa tradizione, però, Leopardi compie un significativo passo in avanti come mostreremo a breve.

Non è escluso, peraltro, che a facilitare la *contaminatio* realizzata da Leopardi, anche su questo punto, sia stata la mediazione ciceroniana, una tra le tappe fondamentali del percorso compiuto dall'immagine platonica nella tradizione letteraria e filosofica successiva. In molti punti delle sue opere filosofiche Cicerone riferisce le concezioni platoniche relative all'immortalità dell'anima e taluni di questi sono finanche ripresi e commentati da Leopardi all'interno dello *Zibaldone*.¹¹⁷¹ Su alcuni di questi in particolare Leopardi avrebbe voluto soffermarsi più analiticamente in relazione ad un progetto poi mai realizzato di *Inni cristiani* di cui rimane traccia nei *Disegni letterari*: «Necessità della Religione e dell'immortalità ec. prese da Cic. nell'oraz. pro Archia fine, e de Senectute ec.». ¹¹⁷²

Il testo che però sembra aver agito quale mediatore in relazione al divieto del suicidio tra la lettura diretta del *Fedone* e l'interpretazione che Leopardi propone per voce di Plotino, è il *Somnium Scipionis*. Questo testo aveva avuto una tradizione manoscritta indipendente dal resto del *De Republica*, opera di cui il *Somnium* costituiva la sezione finale. Com'è noto Leopardi lesse l'edizione del *De Republica* pubblicata alla fine del 1822 per la cura di Angelo Mai che l'aveva scoperta nel 1819 in Biblioteca Vaticana. Quando uscì questa edizione Leopardi si trovava a Roma e ne ricevette una copia in prestito (probabilmente da De Romanis o dal cugino Melchiorri) e la lesse nel dicembre di quello stesso anno (1822).¹¹⁷³ È bene però tenere presente che la sezione che qui ci interessa aveva avuto una tradizione manoscritta indipendente rispetto al resto dell'opera e si era conservato grazie ai *Commentarii in Somnium Scipionis* di Macrobio, un'opera ermeneutica di chiaro orientamento neoplatonico che figura in duplice edizione nel catalogo della biblioteca di casa Leopardi.¹¹⁷⁴ Nel testo ciceroniano, esemplato sul mito di Er raccontato nel X libro della *Repubblica* di Platone,¹¹⁷⁵ Scipione Africano appare in sogno al

¹¹⁷¹ Si veda *Zib.* 604.

¹¹⁷² *Volgarizzamenti*, pp. 345-46.

¹¹⁷³ Per una ricostruzione della vicenda si veda introduzione di G. Pacella e S. Timpanaro in G. LEOPARDI, *Scritti filologici*, pp. 171-175.

¹¹⁷⁴ Nel catalogo della biblioteca Leopardi sono enumerate due edizioni di una stessa raccolta di scritti di Macrobio, *In somnium Scipionis ac Saturnali*, Venetiis, Gryph. 1565, tom. 1, in-8; e *Id. In somnium Scipionis et Saturnaliorum lib. VII*, Venetiis, Gryph. 1573, in-8.

¹¹⁷⁵ Lo nota già lo stesso Macrobio, *Comm.* I 1 e tra gli altri Agostino (*De civitate dei* 22, 28).

nipote adottivo Scipione l'Emiliano descrivendogli la forma di divinizzazione astrale riservata ai virtuosi e illustrandogli la costituzione dell'universo in ossequio alla cosmologia stoica. Quando Scipione il Giovane domanda al nonno se il padre, Lucio Emilio Paolo, continuasse a vivere anche dopo la morte insieme ad altri che consideriamo morti,¹¹⁷⁶ Scipione l'Africano risponde che «hi vivunt qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt»¹¹⁷⁷ e aggiunge «vestra vero quae dicitur vita mors est»¹¹⁷⁸. La risposta di Scipione Africano presuppone due immagini platoniche, quella dell'anima alata,¹¹⁷⁹ condensata nell'uso del verbo "evolaverunt", e quella del *σῶμα-σῆμα*:¹¹⁸⁰ l'anima, infatti, è raffigurata come ciò che è uscito dai vincoli del corpo come da un carcere¹¹⁸¹. Una tale dichiarazione induce l'Emiliano a interrogare il nonno sulla legittimità del suicidio. Se la vera vita è quella che vivono i morti «quin huc ad vos venire propero?»¹¹⁸² chiede Scipione il Giovane recuperando lo stupore che era già stato di Simmia. A questo punto il vecchio ripropone l'argomentazione del Socrate del *Fedone* mescolandola a concezioni stoiche. In questo caso trasferisce il concetto di *φρουρά* con quello di "custodia": «Non est ita (...) nisi enim cum deus is, (...) istis te corporis custodiis liberaverit» («Non è possibile (...) fino a quando quel dio (...) non ti avrà liberato dalla prigionia del corpo»). E poco dopo:

Quare et tibi Publi et piis omnibus *retinendus animus est in custodia corporis*, nec iniussu eius a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum adsignatum a deo defugavisse videamini¹¹⁸³

¹¹⁷⁶ «quesivi tamen viveretne ipse et Paulus pater et alii quos nos extinctos esse arbitraremus» Cic. *De rep.*, VI, 14 (ed. Bur, p. 562)

¹¹⁷⁷ Cic. *De rep.* VI, 14 (ed. Bur, p. 562) "vivono di vera vita proprio questi che volarono via dai vincoli del corpo come usciti da un carcere" (traduzione ed. Bur, p. 563).

¹¹⁷⁸ Cic. *De rep.* VI, 14 (ed. Bur, p. 562) "mentre quella che ha nome vita, la vostra, è morte" (traduzione ed. Bur, p. 563).

¹¹⁷⁹ Per la rappresentazione dell'anima alata si veda Plat. *Phaedr.* 246a-256e sul quale si è già richiamata l'attenzione nel capitolo dedicato all'*Elogio degli uccelli* come ad un possibile testo-interlocutore dell'operetta leopardiana ma si veda anche Plat. *Phaed.* 70a.

¹¹⁸⁰ Oltre ai passi già richiamati si vedano anche (Plat. *Phaed.* 62b e 67c-d; *Phaedr.* 250c); *Tim.* 44b; 81d; nei due passi del *Timeo* risulta più chiara l'immagine dei vincoli.

¹¹⁸¹ Il tema è ripreso da Cicerone nella orazione coeva al *De Republica*, Cic. *Scaur.* 5 e poi in *Tusc.* I 31, 74-75.

¹¹⁸² Cic. *De rep.* VI, 15 (ed. Bur. p. 562) "Che cosa aspetto a venire qua da voi?" (traduzione p. 563)

¹¹⁸³ Cic. *De rep.* VI, 15 (ed. Bur. p. 564) «Perciò tu, Publio, e tutti gli uomini pii dovete trattenere l'anima nel carcere del corpo, e non dovete fuggirvene dalla vita umana senza l'ordine di colui

Dunque anche Cicerone utilizza in un medesimo contesto il concetto di custodia espresso da Platone in *Phaed.* 62b (con il termine φρουρά) e l'immagine del σωμα-σῆμα. Peraltro ciò avviene nell'ambito di una discussione in cui si solleva il tema della legittimità del suicidio.

Sia che la possibilità qui proposta che il *Somnium* ciceroniano possa considerarsi una mediazione tra il testo di Platone e la versione del Plotino leopardiano, sia che questa proposta sia destinata a rimanere una semplice suggestione, il confronto con la rielaborazione di Cicerone serve a comprendere lo scarto interpretativo che separa quella rielaborazione antica del testo di Platone da quella realizzata da Leopardi.¹¹⁸⁴ L'operazione è duplice: *in primis* Leopardi associa l'illegittimità del suicidio non al concetto di custodia ma di carcere¹¹⁸⁵ anticipando così già nella preterizione di Plotino non solo il tema ma anche quel senso di oppressione legato alla vita umana che emergerà chiaro dall'intervento di Porfirio. Inoltre oltrepassa la distinzione tra anima e corpo molto chiara tanto in Platone quanto in Cicerone («retinendus animus est in custodia corporis») per amplificare l'idea del carcere e utilizzarla non in riferimento al corpo ma alla vita umana nel suo complesso.¹¹⁸⁶ Si tratta forse dell'innovazione più significativa non tanto in relazione a Cicerone quanto rispetto a quella tradizione di matrice neoplatonica e cristiana di cui prima si diceva: non il corpo carcere-tomba dell'anima in quanto fonte di desideri impuri che distaccano l'anima dall'ascesi e dalla contemplazione cui è destinata, ma la vita prigioniera senza via di fuga, luogo di angosce e sofferenze

da cui quell'anima vi è stata data, perché non sembri che vi siate sottratti al compito che il dio vi ha assegnato e che è proprio dell'uomo» (traduzione p. 565).

¹¹⁸⁴ È bene però tenere presente che nel *Somnium Scipionis* non vengono affatto concepiti i castighi eterni.

¹¹⁸⁵ Il fatto che Leopardi abbia tradotto con "carcere" proprio il termine greco φρουρά ci è segnalato da un preciso indizio testuale: la traccia da cui partire è l'espressione "da quella quasi carcere" con cui sembra voler rendere *en tini phrurà*. È proprio l'aggiunta del quasi con cui rende l'indeterminatezza suggerita dall'indefinito greco *tis* che si accompagna a *phrurà* a non lasciare dubbi sul fatto che Leopardi sta traducendo *phrurà* con carcere. Da qui discende il "fuggitivo" che accompagna servo. Servo invece sembra sintetizzare il concetto di proprietà degli dei.

¹¹⁸⁶ Un discorso a parte meriterebbe la concezione del corpo che emerge dai dialoghi di Platone e soprattutto dalle interpretazioni successive, in particolare quelle neoplatoniche e cristiane, e la rivalutazione del corpo compiuta da Leopardi rispetto a questa tradizione, ne è un chiaro esempio la definizione del Tristano «il corpo è l'uomo».

dal quale non è possibile evadere. A rendere la vita un carcere sarebbe stato, infatti, proprio quel divieto del suicidio formulato da Platone:

La natura, il fato e la fortuna ci flagellano di continuo sanguinosamente, con istraazio nostro e dolore inestimabile: tu accorri, e ci annodi strettamente le braccia, e incateni i piedi; sicchè non ci sia possibile né schermirci né ritrarci indietro dai loro colpi. (OM, 388)

In questa allocuzione a Platone, lo stato di prigionia con il quale coincide la vita umana è evocato dalle immagini dei nodi e delle catene che immobilizzano e impediscono il movimento.¹¹⁸⁷ Gli elementi di cui al principio del *Fedone* Socrate ormai prossimo alla morte si libera, diventano nell'invettiva di Porfirio gli stessi con cui Platone costringe l'uomo a vivere. Leopardi non si limita a dimostrare la pericolosità dell'assunto platonico ma costruisce la sua confutazione attingendo all'immaginario che Platone stesso aveva costruito descrivendo l'ultimo giorno di vita di Socrate. La sensazione di piacere prodotta in Socrate dalla liberazione dai vincoli che lo tenevano incatenato e che simbolicamente preannuncia la liberazione definitiva dell'anima dai vincoli del corpo cui andrà incontro con la morte,¹¹⁸⁸ è evidentemente presupposta dal passo dell'operetta leopardiana qui citato. Anche per Porfirio come per il Socrate del *Fedone* la morte rappresenterebbe una liberazione, seppure non dell'anima dal corpo ma dalla vita. «A me la vita è male» dirà, infatti, il pastore errante spiegando e confermando l'immagine della vita-carcere già dipinta nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. Leopardi recupera così uno dei significati originari dell'immagine del *soma-sema* quello che vede nella vita una punizione e nella morte una liberazione; un significato questo che Platone poteva aver ricavato dalla tradizione orfica e che, tuttavia, aveva reinterpretato e adattato al contenuto dei suoi dialoghi. L'orfismo (e il pitagorismo) che interpretava l'incarnazione e, dunque, la nascita come l'esito di una caduta dell'anima da una condizione di beatitudine, vedeva nel corpo

¹¹⁸⁷ Si tengano presenti a tal proposito le riflessioni svolte nel capitolo sull'*Elogio degli uccelli* a proposito del movimento e della relazione che questo ha con la vita. Maggior copia di movimento equivale a maggior copia di vita. Cristianesimo e platonismo immobilizzano l'uomo, lo costringono ad uno stato di quiete del tutto innaturale e dunque foriero di mortificazione e infelicità

¹¹⁸⁸ La liberazione a cui andrà incontro la sua anima con la morte quando potrà finalmente abitare da sola essendosi svincolata dal corpo come da catene «ἔπειτα μόνην καθ'αυτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος» (*Phaed.* 67d).

un carcere nel quale l'anima era chiamata a scontare la sua pena prima di liberarsi e ascendere nuovamente al luogo dal quale era pervenuta (le sofferenze alle quali l'anima era esposta durante la sua vita mortale non erano altro che le punizioni a cui doveva essere sottoposta per purificarsi.) In quest'ottica dunque la morte equivaleva ad una liberazione da una condizione di sofferenza, una fuga dal carcere in cui l'anima era stata punita. Se letta attraverso la lente orfica e misterica la scelta di Porfirio assume i tratti di una fuga, una fuga definitiva che conclude il sofferto e angoscioso peregrinare dell'Islandese,¹¹⁸⁹ lo risolve prima che sia la Natura a farlo e col solo mezzo che la natura ha fornito all'uomo di cui però platonismo e cristianesimo lo hanno nuovamente privato. Questa associazione tra la vita e la punizione che l'interpretazione orfica suggerisce, sebbene non sia sufficiente ad individuare le diverse stratificazioni semantiche che costituiscono l'interpretazione che il Porfirio leopardiano dà della dottrina platonica, induce tuttavia a porre

¹¹⁸⁹ Leggere la fuga di Porfirio come la soluzione alla fuga dell'Islandese induce, però, a prendere in considerazione almeno un'altra tappa cronologicamente intermedia tra le due operette e che, valutando ancora un'altra alternativa, potrebbe aver contribuito al precipitare dell'una nell'altra. Mi riferisco alla soluzione prospettata sulla scorta della filosofia stoica nel *Preambolo del volgarizzatore* che introduce la traduzione del *Manuale di Epitteto*. Questo testo, infatti, almeno nella lettura che ne dà Leopardi, si offre quale viatico per l'uomo moderno "debole" non più capace di azioni eroiche come l'antico che era invece ancora mosso dalla forza propulsiva delle illusioni e propone una via mediana che consenta di «non curarsi di essere beato né fuggire di essere infelice» (*Volgarizzamenti*, p. 296). L'obiettivo del manuale è, infatti, «ottenere quella migliore condizione di vita e quella sola felicità che si può ritrovare al mondo» (p. 295) al mondo appunto e non *post-mortem* com'è invece la felicità promessa dal cristianesimo e dal platonismo. Per raggiungere questo obiettivo – ci dice ancora Leopardi nel suo *Preambolo* - «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» (pp. 295-6). Astenersi dalla fuga di ciò che è contrario alla felicità, mantenere un atteggiamento indifferente: è difficile non leggere gli insegnamenti che Leopardi ricava dalla traduzione e dall'interpretazione del *Manuale di Epitteto* come un'alternativa alla fuga spasmodica dell'Islandese rivelatasi del resto inutile (si potrebbe considerare come ulteriore testimonianza dell'opposizione tra l'Islandese e lo stoicismo la lettera di Seneca a Lucilio in cui sostiene che fuggire da un luogo all'altro non è una soluzione). L'Islandese dichiarava alla Natura quando se la trova davanti proprio mentre era intento a fuggirla (la natura viene così a coincidere con il fato e la necessità, non si può sfuggire da nessuno di questi tre elementi uniti in sequenza proprio nel Plotino e Porfirio): «disperato dei piaceri, come di cosa negata alla nostra specie, non mi proposi altra cura che di tenermi lontano dai patimenti» ma ben presto si era accorto che «è vano a pensare se tu vivi tra gli uomini, di potere, non offerendo alcuno, fuggire che gli altri non offendano» (*Prose*, p. 77). Alle *Operette* tuttavia rimane del tutto estranea la posizione conciliativa e, torno a ripetere, 'rassicurante' dei *Moralisti greci*. La fuga dell'Islandese diviene ancor più radicale nel *Plotino e Porfirio*: non più fuga dalla Natura ma dalla vita stessa. Il fallimento della fuga dell'Islandese accresce il desiderio di morte di Porfirio.

l'attenzione su un ulteriore elemento. Cristianesimo e platonismo hanno fatto della vita umana un carcere non solo in quanto con il divieto del suicidio ne hanno impedito la fuga, ma anche e soprattutto perché hanno costretto l'uomo a vivere in funzione dell'aldilà, a vivere cioè questa vita in funzione di un'altra vita della quale nulla è dato sapere con certezza. Bersaglio della critica di Porfirio non è soltanto il divieto del suicidio ma ciò che ha permesso a questo divieto di funzionare nonostante fosse indirizzato verso «quel solo genere di viventi che si trova esser capace del desiderio della morte» (OM, 387): il terrore che la morte sia un passaggio verso l'aldilà, un aldilà retto da un sistema di pene e punizioni e come tale verso una condizione ancora peggiore di quella attuale.

La gravezza intollerabile della infelicità nostra, non da altro principalmente si dee riconoscere, che da questo dubbio di potere per avventura, troncando volontariamente la propria vita, incorrere in miseria peggiore che la presente. Nè solo maggiore ma di tanto ineffabile atrocità e lunghezza che, posto che il presente sia certo, e quelle pene incerte, nondimeno ragionevolmente debba il timore di quelle, senza proporzione o comparazione alcuna prevalere al sentimento di ogni qual si voglia male di questa vita. (OM, 388)

Platone in questo è stato di certo il più colpevole dal momento che molto prima del Cristianesimo si è preoccupato di presentare i *miti* che riguardano la vita delle anime nell'aldilà alla stregua di *logoi* e dunque di discorsi veritieri sulla base dei quali orientare il comportamento dell'uomo.

2. L'ALDILÀ DEL MITO (E DEL LOGOS)

Dei tre miti dell'aldilà narrati da Platone, l'uno nel *Gorgia*, l'altro nel *Fedone* e l'altro ancora nel X libro della *Repubblica*, nel primo in particolare (quello con cui si conclude il *Gorgia*), Socrate sottolinea con insistenza il carattere veritativo del racconto presentato non come un semplice $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ ma come un

vero e proprio λόγος.¹¹⁹⁰ Socrate, infatti, rivolgendosi a Callicle, così introduceva il mito che si accingeva a raccontare:

Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὄν σὺ μὲν ἠγήση μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν. (Plat. *Gorg.* 523a)¹¹⁹¹

Socrate invita Callicle ad ascoltare (ἄκουε) un bel discorso (καλός λόγος). Un discorso che Socrate pensa che Callicle potrebbe ritenere un mito (ὄν σὺ μὲν ἠγήση μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι) e che invece lui intende esporre come se fosse una verità (ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν). Dopo questa premessa Socrate passa al racconto vero e proprio ed enuncia quella che fin dai tempi di Crono è «divina legge per gli uomini» secondo la quale:

l'uomo, giustamente e pianamente vissuto, dopo la morte, vada nelle Isole dei beati e là egli abiti in piena libertà, libero da ogni male, mentre l'uomo ingiustamente ed empicamente vissuto sia mandato in quel carcere di pena e di espiazione che viene chiamato Tartaro.¹¹⁹²

Al termine della prima sezione del racconto, dedicato alle modalità con cui si è realizzata e si realizza la giustizia divina, Socrate ritorna sul principio di verità con cui si era aperta l'ultima parte del dialogo, aggiungendo «Questo, Callicle, ho sentito dire, e che questo sia vero ho fede!» («Ταῦτ' ἔστιν, ᾧ Καλλίκλεις, ἃ ἐγὼ ἀκηκοῶς πιστεύω [b] ἀληθῆ εἶναι.» Plat. *Gorg.* 524a-b). E

¹¹⁹⁰ Sul rapporto tra μῦθος e λόγος si vedano almeno A. SCHMITT, *Mythos und Vernunft*; A. CAPIZZI, *Il nesso mythos-logos in Platone*, «Discorso» (1989) 9, pp. 309-25; G. CASERTANO, *Dal logo al mito al logo: la struttura del Fedone*, in *La struttura del dialogo platonico*, a cura di G. Casertano, Loffredo, Napoli 2000, pp. 86-107; *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, a cura di C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez, Brill, Leiden-Boston 2012; e in particolare F. TRABATTONI, *Myth and Truth in Plato's Phaedrus*, in *Plato and Myth*, cit., pp. 305-322.

¹¹⁹¹ «Ascolta, dunque, come si dice, un bel discorso, che tu, credo, riterrai un mito, ma io un ragionamento, ragionamento che, infatti, desidero esporti quasi fosse una verità»

¹¹⁹² «ἦν οὖν νόμος ὅδε περὶ ἀνθρώπων ἐπὶ Κρόνου, καὶ αἰεὶ καὶ νῦν ἔτι ἔστιν ἐν θεοῖς, τῶν ἀνθρώπων τὸν μὲν δικαίως τὸν βίον διελθόντα καὶ ὀσίως, ἐπειδὴν τελευτήσῃ, εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντα οἰκεῖν ἐν πάσῃ εὐδαιμονίᾳ ἐκτὸς κακῶν, τὸν δὲ ἀδίκως καὶ ἀθέως εἰς τὸ τῆς τίσεως τε καὶ δίκης δεσμοτήριον, ὃ δὴ Τάρταρον καλοῦσιν, ἰέναι.» Plat. *Gorg.* 523a5-b4. Qui e dove non diversamente indicato si utilizza per il *Gorgia* la traduzione di Francesco Adorno in PLATONE, *Gorgia*, traduzione e introduzione di Francesco Adorno, Roma-Bari, Laterza, 1997.

poi ancora una volta, proprio in conclusione, prima di enunciare le ultime deduzioni ricavabili dal mito, Socrate torna nuovamente sul tema della fiducia da attribuire al discorso appena raccontato riallacciandosi a quanto detto al principio:

Probabilmente, questo, a te sembra un mito, di quei miti che narrano le vecchie, e non t'invita a pensare; né sarebbe il caso, se, poi, cercando, trovassimo qualche cosa di meglio e di più vero. Eppure vedi che ora, voi tre, che pur siete tra i più sapienti dei Greci di oggi, tu, Polo e Gorgia, non riuscite affatto a dimostrare che si debba condurre una vita diversa da questa, che utile si rivela anche nell'aldilà.¹¹⁹³

Rivolgendosi a Callicle dunque Socrate sottolinea che a conferire valore di verità al proprio discorso è il fatto che questo conferma il principio da lui (*scil.* Socrate) enunciato lungo tutto il dialogo, l'unico che, seppur sottoposto a critica,

è rimasto inconfutato, saldo e sicuro, quel ragionamento il cui esito è che bisogna guardarsi dal commettere ingiustizia più che dal patirla e che, soprattutto, si deve porre ogni cura non a parere, ma ad essere buoni, così nella privata come nella pubblica vita; non solo ma chi cade in peccato deve essere punito, e questo, dopo l'esser giusti, è il secondo bene: divenir giusti pagando alla giustizia il proprio debito.¹¹⁹⁴

Il mito raccontato da Socrate al termine del *Gorgia* conferma e rilancia la posizione sostenuta dal filosofo nel corso di tutto il dialogo ma serve soprattutto come ultima e radicale confutazione della tesi di Callicle. Il racconto dimostra infatti che è meglio subire ingiustizia piuttosto che commetterla e, in quanto tale, si configura come una *summa* dell'etica

¹¹⁹³ «Τάχα δ' οὖν ταῦτα μῦθος σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὥσπερ γρᾶος καὶ καταφρονεῖς αὐτῶν, καὶ οὐδέν γ' ἂν ἦν θαυμαστὸν καταφρονεῖν τούτων, εἴ πη ζητοῦντες εἶχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα εὐρεῖν· νῦν δὲ ὄρας ὅτι τρεῖς ὄντες ὑμεῖς, οἵπερ σοφώτατοί ἐστε τῶν νῦν Ἑλλήνων, σύ τε καὶ Πῶλος καὶ [b] Γοργίας, οὐκ ἔχετε ἀποδείξει ὡς δεῖ ἄλλον τινὰ βίον ζῆν ἢ τοῦτον, ὅσπερ καὶ ἐκεῖσε φαίνεται συμφέρων.» , Plat. *Gorg.* 527a-b.

¹¹⁹⁴ «ἀλλ' ἐν τοσοῦτοις λόγοις τῶν ἄλλων ἐλεγχομένων μόνος οὗτος ἡρεμεῖ ὁ λόγος, ὡς εὐλαβητέον ἐστὶν τὸ ἀδικεῖν μᾶλλον ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι, καὶ παντὸς μᾶλλον ἀνδρὶ μελετητέον οὐ τὸ δοκεῖν εἶναι ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ εἶναι, καὶ ἰδία καὶ δημοσία· ἐὰν δὲ τις κατὰ τι κακὸς γίγνηται, κολαστέος ἐστί, καὶ τοῦτο δευτέρων ἀγαθὸν μετὰ τὸ εἶναι δίκαιον, τὸ γίγνεσθαι καὶ [c] κολαζόμενον διδόναι δίκην» , Plat. *Gorg.* 527b.

socratica. Il μῦθος relativo al giudizio delle anime, infatti, rafforza la tesi filosofica asserente la necessità di comportarsi in vita seguendo la virtù perché stabilisce che gli eventuali errori nel giudizio degli uomini, di cui il caso personale di Socrate è l'esempio più eclatante, verranno corretti nell'aldilà. Il comportamento virtuoso, pertanto, risulta in ogni caso preferibile: anche qualora nel corso di questa vita risultasse penalizzato, verrebbe comunque ampiamente premiato nell'aldilà. L'infallibilità del giudizio divino è garantita dal fatto che l'anima nell'aldilà si presenterà nuda, priva cioè non solo del corpo ma anche dei rivestimenti sociali garantiti dalla ricchezza o da altri strumenti che spesso consentono di ingannare e dunque invalidare la giustizia dei tribunali umani. Si tratta pertanto di un mito ottimistico in quanto garantisce che un tribunale divino, una sorta di corte d'appello in cui i giudici sono stati nominati direttamente da Zeus, correggerà gli errori prodotti dalla giustizia umana. L'esercizio della virtù diviene dunque uno strumento efficace attraverso cui raggiungere la felicità non solo in questa vita ma anche nell'aldilà. Dopo aver raccontato il mito, infatti, Socrate esorta nuovamente Callicle a seguirlo nel percorso che gli ha indicato. Seguendolo fino alla meta sarà felice sia da vivo che da morto come dimostra il discorso («ἐμοὶ οὖν πειθόμενος ἀκολουθήσον ἐνταῦθα, οἱ ἀφικόμενος εὐδαιμονήσεις καὶ ζῶν καὶ τελευτήσας, ὡς ὁ λόγος σημαίνει.» Plat. *Gorg.* 527c). Socrate, infine, giunge a promettere al suo interlocutore che non gli capiterà alcun male («οὐδὲν γὰρ δεινὸν πείσῃ»), qualora sia moralmente bello, καλὸς καγαθός («ἐὰν τῷ ὄντι ἦς καλὸς καγαθός») ed eserciti la virtù («ἀσκῶν ἀρετήν») Plat. *Gorg.* 527d.

Un mito sull'aldilà ben più complesso di quello che conclude il *Gorgia* è contenuto nel *Fedone* ed è riferito da Socrate con la medesima cautela già espressa nell'altro dialogo. Nel *Fedone* anzi è lasciato ancor maggior spazio all'incertezza, ma non per questo è sottratto spazio alla speranza che le cose stiano effettivamente come il mito le presenta:

Sostenere a spada tratta che le cose stiano proprio come io le ho raccontate, non si addice a un uomo dotato di senno; che, tuttavia, stiano così o all'incirca così riguardo alle nostre anime e alle loro dimore, se è proprio palese che l'anima è qualcosa di immortale, questo mi pare si addica e credo valga la pena di correre il rischio e di pensare che stiano così – perché – il rischio è bello – ed è necessario, per così dire, incantare se stessi con racconti del genere. È per questo che io da un pezzo mi dilungo nel racconto. Ma in vista di queste cose, appunto, bisogna

che stia tranquillo per la propria anima un uomo che nella vita abbia mandato a quel paese i piaceri e gli ornamenti del corpo, in quanto estranei, convinto che facciano più male che bene, e si sia, invece, dedicato ai piaceri dell'apprendimento e, avendo abbellito l'animo non con ornamenti che le sono estranei, bensì con i propri, e cioè con la temperanza, la giustizia, il coraggio, la libertà e la verità, così attende il viaggio verso l'Ade, pronto a partire quando il destino lo chiami»¹¹⁹⁵

Anche a Socrate dunque appare del tutto assurdo credere che il mito da lui appena raccontato sia assolutamente veritiero; deve tuttavia riconoscere che è quantomeno ragionevole pensare che sia degno di fiducia. Il μῦθος in questione, infatti, discende dal λόγος sull'immortalità dell'anima di cui si è fornita più di una dimostrazione nel corso del dialogo. Anche in questo caso, dunque, come era già accaduto nel *Gorgia*, il mito ha la funzione di proseguire e completare il λόγος filosofico confermandone la validità.

A differenza dei racconti non solo fantastici, ma anche falsi, dei miti tradizionali, il mito filosofico si propone l'obiettivo di proseguire l'esercizio del λόγος, una volta che esso ha esaurito la sua funzione, inventando racconti che meritano il rischio della nostra fiducia (114d6) proprio perché sono pensati in armonia con le conclusioni ragionevolmente conseguite dalla dialettica. In altre parole, pur essendo sia il mito tradizionale sia quello filosofico frutto dell'invenzione, il primo è ingannevole e indegno di fiducia perché espone contenuti teoricamente falsi (come, nel caso della mitologia omerica e tragica criticata nella *Repubblica*, l'attribuzione dei vizi agli dèi), mentre il secondo è credibile e vero perché alle sue spalle ha i risultati prodotti dal λόγος (nel caso dell'immortalità dell'anima).¹¹⁹⁶

¹¹⁹⁵ «Τὸ μὲν οὖν ταῦτα δισχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρὶ· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκίσεις, ἐπεὶπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὔσα, τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν - καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος - καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπάδειν ἑαυτῷ, διὸ δὴ ἔγωγε καὶ πάλοι μηκύνω τὸν μῦθον. ἀλλὰ τούτων δὴ ἔνεκα θαρρεῖν χρὴ περὶ τῆ ἑαυτοῦ ψυχῆ ἄνδρα ὅστις ἐν τῷ βίῳ τὰς μὲν ἄλλας ἡδονὰς τὰς περὶ τὸ σῶμα καὶ τοὺς κόσμους εἶασε χαίρειν, ὡς ἀλλοτρίους τε ὄντας, καὶ πλέον θάτερον ἡγησάμενος ἀπεργάζεσθαι, τὰς δὲ περὶ τὸ μανθάνειν ἐσπούδασέ τε καὶ κοσμήσας τὴν ψυχὴν οὐκ ἀλλοτρίῳ ἀλλὰ τῷ αὐτῆς κόσμῳ, σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ ἐλευθερία καὶ ἀληθεία, οὕτω περιμένει τὴν εἰς Αἴδου πορείαν [ὡς πορευσόμενος ὅταν ἢ εἰμαρμένη καλῆ]», Plat. *Phaed.* 114d-115a.

¹¹⁹⁶ F. TRABATTONI, *Introduzione in PLATONE, Fedone*, p. LXXXIV. Sul mito dell'aldilà del *Fedone* si vedano K. DORTER, *Plato's image of immortality*, «The Philosophical Quarterly», 26, pp. 295-304; ID., «Phaedo». *An Interpretation*, Toronto, University of Toronto Press, 1982; CH. ROWE,

Gli unici miti da cui possiamo lasciarci *incantare* dunque sono quelli che confermano e completano i *logoi* integrandoli per spiegare quello che i *logoi* da soli non sarebbero in grado di spiegare come, appunto, la raffigurazione del destino oltremondano dell'anima. Del resto Leopardi già in una nota zibaldoniana del gennaio 1821 affermava che «il greco μῦθος nel suo significato proprio, valeva lo stesso che λόγος, *verbum dictum oratio sermo colloquium*, e da Omero non si trova, cred'io, adoperato se non in questa o simili significazioni» (Zib. 498). È, però, proprio questo legame indissolubile creato da Platone tra μῦθος e λόγος in rapporto ai racconti sul destino oltremondano dell'anima ad aver creato un'aporia insolubile, il desiderio di una felicità neppure immaginabile per l'uomo. Se, come abbiamo mostrato nel capitolo sull'*Elogio degli uccelli*, Leopardi assorbe l'immaginario poetico del mito dell'anima alata raccontato nel *Fedro*, rifiuta di accettare come Socrate il rischio – perché il rischio è bello – di credere nel mito dell'aldilà del *Fedone*. Ciò che impedisce a Leopardi di convenire sulla sostanza del mito è l'essere in disaccordo con il *logos* che quel mito produce. Leopardi parte infatti da un presupposto che è diametralmente opposto a quello del Socrate platonico: l'uomo non può essere felice nel corso della sua vita, tanto meno può esserlo l'uomo che eserciti la virtù come Socrate promette a Callicle. La critica a Platone, dunque, pur muovendo dal piano metafisico si trasferisce su quello etico. È su questo terreno che avviene lo scontro più aspro. L'invenzione dell'aldilà nasce, infatti, nell'ottica leopardiana come una sorta di risarcimento ai danni subiti durante la vita mortale. Lo dichiarava già al termine della *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte*:

E già mancato ogni pregio a questa vita, cercavano i sapienti quel che gli avesse a *consolare*, non tanto della fortuna, quanto della vita medesima, non riputando per credibile che l'uomo nascesse propriamente e semplicemente alla miseria. Così ricorrevano alla credenza e all'aspettativa d'un'altra vita, nella quale stésse quella ragione della virtù e de' fatti magnanimi, che ben s'era trovata fino a quell'ora, ma già non si trovava, e non s'aveva a trovare mai più, nelle cose di questa terra. Dai quali pensieri nascevano quei sentimenti nobilissimi che

Plato and the Art of Philosophical Writing, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 97-108.

Cicerone lasciò spiegati in più luoghi, e particolarmente nell'Orazione per Archia¹¹⁹⁷

Man mano che l'antichità andava spegnendosi, quando era ormai vicina a spirare, dunque in una fase che abbiamo identificato con il primo irrompere dei lumi, e con il tempo in cui Platone e il cristianesimo trionfavano, si rese necessaria la fiducia in un'altra vita e per questo motivo si fece ricorso ai miti escatologici. Si rendeva necessario, cioè, individuare in un'altra vita la ragione «della virtù e de' fatti magnanimi» che era ormai impossibile scorgere nel corso della vita terrena. L'uomo, sperando così in una ricompensa ultraterrena, avrebbe potuto continuare ad essere virtuoso pur dopo aver scoperto che la virtù non paga «nelle cose di questa terra». L'invenzione dell'aldilà, dunque, spiega Leopardi nella *Comparazione*, non nasce solo da un bisogno metafisico ma ha un'immediata ricaduta sul piano etico in quanto diviene uno strumento attraverso cui orientare il comportamento umano. I miti escatologici costituiscono pertanto una bussola etica alla quale l'uomo è dovuto ricorrere nella delicata fase di trapasso dall'antico al moderno. Anche in relazione a questo specifico aspetto Platone avrebbe fatto da ponte. Leopardi infatti fa risalire a questo filosofo il tentativo più maturo che l'antichità abbia conosciuto di fondare un'etica sulla metafisica. Ed è per questo motivo che nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* le dottrine di Platone divengono oggetto d'accusa. Non si tratta pertanto di un mero schermo del Cristianesimo, né tanto meno solo di un prestanome dietro cui si cela lo spiritualismo ma di un nome-simbolo. Colpire Platone significa, infatti, non solo colpire cristianesimo e spiritualismo ma distruggere alla radice quella tendenza per cui la vita umana è vissuta in funzione di un'altra vita.

Se si considera che uno dei presupposti filosofici fondamentali da cui scaturiscono le *Operette* leopardiane è comprendere che tipo di morale possa esistere una volta che si è dichiarata distrutta la metafisica e si sono visti cadere le idee assolute e con queste l'idea di Dio, si comprende il ruolo che l'invettiva di Porfirio contro Platone riveste all'interno del libro leopardiano.

¹¹⁹⁷ *Volgarizzamenti*, pp. 345-46.

3. PER UN'ETICA SENZA METAFISICA

Sebbene Leopardi riconosca ai miti dell'aldilà raccontati nel *Gorgia* e nel *Fedone* quella funzione protrettica che originariamente avevano, è proprio contro questa che si scaglia, registrando in relazione a ciò il maggior fallimento di Platone. Il Porfirio leopardiano è costretto a constatare che i miti dell'aldilà non sono affatto serviti all'obiettivo che Platone si era proposto, di «ritenere gli uomini dalle violenze e dalle ingiustizie» (OM, 385). Ciò è accaduto perché «quei dubbi e quelle credenze» sono in grado di spaventare indistintamente gli uomini solo in punto di morte, quando ormai non sono più in grado di nuocere. Nel corso della vita, invece, hanno molta più incidenza sulle «persone timide» e «deboli» che, in ogni caso, non commetterebbero ingiustizia mentre non hanno alcun potere sugli «arditi» e sui «gagliardi». Platone, peraltro, pur avendo promesso un compenso per i buoni non è riuscito a renderlo desiderabile, al contrario, lo ha dipinto come «uno stato che ci apparisce pieno di noia, ed ancor meno tollerabile che questa vita». A privare d'efficacia i miti platonici è, però, soprattutto il fatto che il timore che questi incutono per quanto non sia sufficiente a fermare i ribaldi, è tale da spaventare i buoni.

A ciascheduno è palese l'acerbità di que' tuoi supplici; ma la dolcezza de' tuoi premii è nascosa, ed arcana, e da non potersi comprendere da mente d'uomo. [...]. E, in vero, se molto pochi ribaldi, per timore di quel tuo spaventoso Tartaro si astengono da alcuna mala azione; mi ardisco io di affermare che nessun buono, in un suo menomo atto, si mosse a bene operare per desiderio di quel tuo Eliso. (OM, 386).

Le dottrine di Platone, dunque, hanno fatto in modo che «il timore, superata con infinito intervallo la speranza» diventasse «signore dell'uomo» e, in virtù di ciò, hanno aperto la strada alla raffigurazione dell'aldilà proposta dal Cristianesimo. Delle due future vite «l'una promessa l'altra minacciata» (*Zib.* 3506) dal Cristianesimo non v'è dubbio che sia quest'ultima a far maggior effetto sull'uomo in quanto la punizione minacciata coincide con la «pena *del senso*» (*Zib.* 3506).

Onde ci si rende concepibile nel genere, benchè non concepibile nell'estensione, la pena che dee aver luogo in una vita e in un modo di essere a noi d'altronde

inconcepibile non meno che quello de' Beati nel Paradiso. E sebbene noi non possiamo concepire il modo in cui questa pena possa aver luogo nell'altra vita e nell'anime ignude, pur ci si dice ch'ella ha luogo *miris sed veris modis* (S. Agostino) restando fermo ch'ella è pena sensibile e materiale; onde noi non sapendo né immaginando il come, sappiamo però bene e concepiamo il quale sia quella pena. E perciò può dirsi con verità che il Cristianesimo è più atto ad atterrire che a consolare, o a rallegrare, a dilettere, a pascere colla speranza. Ed è certissimo infatti che l'influenza da lui esercitata sulle azioni degli uomini, è sempre stata ed è tuttavia come di religion minacciante assai più che come di religion promettente (*Zib.* 3506-3507).

Nella riflessione svolta in *Zib.* 3497-3509, di cui si è appena riportato solo un breve stralcio, è stato individuato dai commentatori dell'operetta leopardiana un utile precedente per confermare che Platone figura nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* in qualità di schermo per il Cristianesimo.¹¹⁹⁸ L'assimilazione tra i miti di Platone e la credenza cristiana nell'aldilà era effettivamente suggerita dallo stesso Leopardi al termine di questa riflessione datata 23 settembre 1823 (e risalente dunque ad un periodo in cui l'interesse per Platone è ben documentato)¹¹⁹⁹ di cui conviene ripercorrere almeno la sezione finale. Leopardi sosteneva che il Cristianesimo aveva «indotto al bene e allontanato dal male, e giovato alla società ed alla morale assai più col timore che colla speranza» (*Zib.* 3507). Ciò si ricava dal fatto che «i Cristiani osservarono e osservano i precetti della religion loro più per rispetto dell'Inferno e del Purgatorio che del Paradiso» (*Zib.* 3507). A conferma ulteriore del fatto che il Cristianesimo sia riuscito a mettere l'uomo sulla strada della salvezza col timore e terrore più che con la speranza (per parafrasare S. Paolo, Ep. Ai Filippesi II, 12 «curare la propria salvezza con timore e terrore»), Leopardi porta ad esempio Dante «che riesce a spaventar dell'inferno, non riesce nè anche poeticamente parlando, a invogliar punto del Paradiso» (*Zib.* 3507). Questo accade, specifica poi Leopardi, non perché a Dante manchino l'«arte» o l'«invenzione», doti che possiede, anzi, in sommo grado, ma per la natura

¹¹⁹⁸ Si veda in particolare quanto affermato da Galimberti «Che l'invettiva contro Platone sia in realtà diretta contro la credenza cristiana nell'aldilà (anticipata però dal filosofo antico), risulta in modo inoppugnabile dal raffronto di questi rilievi con *Zib.* 3497-3509», C. GALIMBERTI, *Note di commento*, in *Operette morali*, p. 392.

¹¹⁹⁹ Si tenga presente non solo che il 1823 rimane l'anno del grande interesse per Platone ma anche che al giorno precedente, al 22 settembre del 1823, risale un'altra riflessione (*Zib.* 3494-3497) sulla natura delle semidivinità stimolata almeno in parte da Platone esplicitamente citato in *Zib.* 3496.

stessa «de' suoi subbietti e degli uomini». Quanto detto per Dante può valere anche per la raffigurazione «dell'Eliso e dell'inferno degli antichi» essendo il secondo molto più terribile di quanto il primo non sia amabile e il medesimo si potrebbe dire «dello stato de' reprobì e della felicità de' buoni di Platone ec.» (*Zib.* 3508).

Il parallelo con questo passo zibaldoniano, se da un lato è servito a comprendere che la critica di Porfirio andava estesa alla raffigurazione dell'aldilà proposta dal Cristianesimo e a quello che da questa ne consegue in termini etici, dall'altro ha portato a concentrare l'attenzione su questo solo elemento facendo di Platone non un vero bersaglio ma uno schermo. Non si è tenuto però nel debito conto che l'operetta sviluppa ampiamente proprio il tema a cui nello *Zibaldone* era riservato solo un breve cenno. Soprattutto non è stato notato che Leopardi non costruisce la sua invettiva solo sulla base di una sovrapposizione già constatata tra lo «stato de' reprobì» e la «felicità de' buoni di Platone» con l'aldilà cristiano; l'accusa di Porfirio riprende in modo piuttosto puntuale la raffigurazione proposta da Platone nei miti dell'aldilà del *Gorgia* e del *Fedone*.¹²⁰⁰ Per uno di questi in particolare è possibile documentare l'attenzione di Leopardi attraverso precisi indizi testuali. La menzione esplicita dei tre giudici infernali, Minosse, Eaco e Radamanto¹²⁰¹ è un dato prezioso per dimostrare che la critica mossa da Leopardi nei confronti del filosofo antico non è costruita su basi aleatorie e a partire dalla

¹²⁰⁰ Non si può includere nel novero anche il mito di Er raccontato nel X libro della *Repubblica* in quanto, a stare agli *Elenchi di letture*, Leopardi lesse quest'opera solo alla fine del '27 (*Elenchi di letture*, IV n. 420 in *Prose*, p. 1238 (peraltro avrebbe potuto leggerla nella sua completezza solo nella cinquecentina perché il quarto volume di Ast, l'ultimo che gli era stato donato conteneva fino al VIII libro del dialogo incluso). Peraltro nel mito di Er rientra la questione della trasmigrazione delle anime a cui invece il Porfirio leopardiano non fa alcun cenno. Dunque, sebbene Leopardi avrebbe potuto avere notizia di questo mito anche prima del '27 per tramite di varie fonti indirette che ne riportavano stralci o sinossi, non può essere considerato un ipotesto dell'invettiva di Porfirio in quanto nessun indizio consente di accertarlo.

¹²⁰¹ OM, 386. Si tratta di un dettaglio non secondario dal momento che secondo una tradizione (quella col maggior numero di attestazioni) Minosse e Radamanto, figli di Giove ed Europa, per la loro inflessibilità furono posti dagli dèi a giudicare le anime dopo la morte. Secondo un'altra tradizione, assieme a loro vi era anche Eaco, re di Egina. (Omero e Virgilio che pure nominano questi giudici seguono la prima tradizione). La concezione di Radamanto come giudice si manifesta per la prima volta in Platone (Su Radamanto vedi Pauly-Wissowa, *Real Encyclopadie*, IA, col. 31 segg.). Minosse viene menzionato da Omero *Od.* IV 563-65 come giudice dei morti; Eaco compare in Pindaro *Istm.* VIII 27 come arbitro delle controversie tra divinità.

sovrapposizione di cui si è detto ma ha un fondamento testuale piuttosto marcato. La sequenza di questi tre giudici compare, infatti, soltanto nel mito conclusivo del *Gorgia*. Nell'*Apologia di Socrate* invece, a questi tre giudici se ne aggiunge un quarto Triottolemo.¹²⁰² La descrizione dell'aldilà platonico fornita da Porfirio è perfettamente rispondente al racconto di Socrate a Callicle. A indurre Leopardi a tornare su quel mito potrebbe essere stato ancora una volta Diogene Laerzio. Si è già detto, nella prima sezione di questo capitolo, che Leopardi inserisce nel testo del *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, una notizia tratta dalla *Vita di Platone* di Diogene Laerzio. Il passo in questione, *Diog. Laert.* III, 80, integrato nel testo attraverso una traduzione piuttosto libera e precisamente richiamato nella corrispondente nota autografa,¹²⁰³ era già stato riportato in greco in *Zib.* 339.

È lecito, tuttavia, supporre che in occasione della stesura dell'operetta, data la consuetudine che Leopardi aveva con il Laerzio, avesse attinto o ricontrollato il passo direttamente alla fonte. L'edizione utilizzata da Leopardi, come si è avuto occasione di ripetere già altre volte, è corredata dalle annotazioni di Casaubon e di Aldobrandini oltre che dal commento di Menagio. In una nota di Aldobrandini al passo laerziano riportato nell'operetta, era citata la parte iniziale del mito dell'aldilà del *Gorgia* quale parallelo utile per comprendere in cosa consistessero la legge divina enunciata da Platone a cui Diogene alludeva e il sistema delle pene e delle punizioni a cui solo brevemente accennava.¹²⁰⁴ È possibile che a questo punto Leopardi, rispondendo ad un uso già più volte documentato, sia andato a ricontrollare il passo di Platone riportato da Aldobrandini nelle edizioni del *Gorgia* di cui disponeva; a questa altezza cronologica non più solo Ficino ma anche il volume dell'Ast che gli era stato donato da De Romanis e di cui si era servito per le note filologiche al dialogo. Certo la memoria di quel mito poteva essersi sedimentata dal momento che era citato in chiusura di un altro testo ben noto a Leopardi e di cui si è rilevata la connessione con il *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, la *Consolatio ad Apollonium* dello pseudo-Plutarco.

¹²⁰² Plat. *Apol.* 40c-42a, si noti che questa sezione di dialogo platonico, sebbene con qualche decurtazione era citata da Cic. *Tusc.* I, 40-42 in relazione al tema della paura della morte di cui si è già ampiamente parlato (vedi *supra*).

¹²⁰³ Si tratta della nota 58 per cui OM, 434.

¹²⁰⁴ Il passo di *Diog. Laert.* III, 80 richiamato in OM, 384 si legge in *Diog. Laert. De vitis, dogmatibus*, vol. I, p. 214, nella stessa pagina alla nota 286 di Aldobrandini si legge una citazione dal *Gorgia* corrispondente a 523a-b citato *supra*.

Ma che si tratti di qualcosa di più che di una semplice reminiscenza è proprio il fatto che nell'operetta leopardiana sia replicata con precisione la medesima sequenza dei tre giudici infernali di cui parla Socrate nel *Gorgia*. Minosse, Eaco e Radamanto comparivano per la verità anche nella *Vita Plotini* di Porfirio, nei versi che trasmettevano il messaggio dato dall'oracolo di Apollo ad Amelio che lo aveva interrogato per conoscere il destino toccato all'anima del maestro Plotino.¹²⁰⁵ Dunque di nuovo un testo che il Leopardi autore dell'operetta aveva ben presente e, non solo per averlo tradotto nel 1814 ma, per averlo riutilizzato all'interno del *Dialogo* scritto nel '27, come si è già mostrato nella prima parte di questo capitolo. Tuttavia, l'attenzione riservata dal Porfirio leopardiano al sistema di premi e punizioni dell'aldilà e alla inappellabilità del giudizio non lascia dubbi sul fatto che l'ipotesto di riferimento sia il mito conclusivo del *Gorgia*. Questo, rispetto agli altri miti dell'aldilà di Platone, è il più vicino alla concezione cristiana del giudizio finale.¹²⁰⁶ Mentre nel *Fedone* e nella *Repubblica* l'anima è sottoposta a più gradi di giudizio, nel *Gorgia* ne riceve uno soltanto che decreta in modo definitivo se sarà destinata al Tartaro o all'Isola dei Beati. Sebbene la dottrina cristiana sia ancor più radicale in quanto postula che il giudizio dell'anima sia "finale" non solo in quanto pronunciato alla fine della vita ma, soprattutto, in quanto situato alla fine dei tempi, la possibilità di assimilazione della dottrina cristiana al mito platonico risulta evidente. Una possibilità di cui, come abbiamo visto, Leopardi si era accorto già nel settembre del '23 e che, tuttavia, nel contesto dell'operetta del '27 acquisisce nuovo significato. La struttura del testo permette di guardare all'invettiva di Porfirio come ad una vera e propria prosecuzione del *Gorgia*.

¹²⁰⁵ Su questo oracolo si vedano L. BRISSON, *L'oracle d'Apollon dans La Vie de Plotin par Porphyre*, «Kernos» III, 1990, pp. 77-88; L. BRISSON-J. M. FLAMAND, *Structure, contenu et intentions de l'Oracle d'Apollon, in Porphyre, La Vie de Plotin, II*, a cura di L. Brisson et al., Paris 1992, pp. 565-602; M. J. EDWARDS, *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool 2000; ID., *Birth, Death, and Divinity in Porphyry's Life of Plotinus*, in *Greek Biography and Panegyric in late Antiquity*, a cura di T. Hägg-P. Rousseau, Berkeley-Los Angeles-London 2000, pp. 52-71; L. BRISSON, *Le recueil des Oracles Chaldaïques et sa réception*, in *Recueil normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspective Nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur context culturel*, a cura di E. Norelli, Lausanne 2004, pp. 11-24; G. AGOSTI, *Interpretazione omerica e creazione poetica nella Tarda Antichità*, in *Koruphaio andrì. Mélanges A. Hurst*, a cura di A. Kolde-A. Lukinovich – A. L. Rey, Genève 2005, pp. 19-32; ID., *La Vita di Proclo di Marino nella sua redazione in versi. Per un'analisi della biografia poetica tardoantica*, «CentoPagine» III, 2009, pp. 30-46, in particolare p. 33.

¹²⁰⁶ Su questo si veda in particolare J. ANNAS, *Plato's Myth of judgment*, «Phronesis», 1982, pp. 119-143.

Per voce di Porfirio, di un platonico – è bene sottolinearlo nuovamente – Leopardi può continuare il dialogo che Platone aveva concluso con un mito che dava la vittoria a Socrate su Callicle (si ripristina così ancora una volta lo schema Platone contro Platone). Il mito, come si è già mostrato, era funzionale a ribadire il punto di vista socratico per cui si può essere certi che il comportamento virtuoso ripaghi se non durante la vita terrena quanto meno nell'aldilà.¹²⁰⁷ La prospettiva ultraterrena è qui molto accentuata: l'etica proposta è retributiva, un'etica della ricompensa che in quanto tale presenta qualche differenza rispetto a quella della *Repubblica*. In quest'ultimo dialogo infatti è esplicitato con ancor maggior forza che il comportamento virtuoso è fonte di felicità per se stesso ed è pertanto in grado di rendere felici già in questa vita; risulta, dunque, preferibile sceglierlo indipendentemente dai premi che garantisce nell'aldilà. Nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, Leopardi pone però l'accento sul terrore suscitato dalla consapevolezza di incorrere in una punizione se si è agito ingiustamente; quel terrore che è in grado di incutere l'inferno cristiano e che Socrate aveva abbinato al Tartaro per convincere Callicle che fosse preferibile ricevere ingiustizia piuttosto che commetterla. L'invettiva di Porfirio è costruita come l'obiezione che Callicle potrebbe muovere a Socrate continuando il dialogo là dove Platone lo aveva interrotto. Leopardi, dunque non si limita a riconoscere come fa in *Zib.* 2672 che nel *Gorgia* la parte del dialogo «degnata d'esser veduta» è quella che Platone mette in bocca a Callicle, ma si spinge oltre ridando voce a Callicle e facendolo parlare per bocca di un filosofo che il lettore avrebbe creduto 'platonico'.

¹²⁰⁷ Si noti, tuttavia, che l'etica di Platone è eudaimonistica e può avere successo se e solo se dimostra che la felicità è possibile in *questo* mondo. Leopardi piega, non possiamo stabilire fino a che punto volutamente o se perché indotto da specifiche interpretazioni, Platone sul Cristianesimo.

BIBLIOGRAFIA

Abbreviazioni delle opere di Giacomo Leopardi e delle fonti più frequentemente citate

EDIZIONI E COMMENTI DI OPERE LEOPARDIANE

Epist.

Epistolario, edizione critica a cura di F. BRIOSCHI e P. LANDI, 2 voll., Torino, Bollati Boringhieri, 1998 (si indicheranno la data e il destinatario dove non indicati a testo, il numero della lettera, il volume, e le pagine).

Dissertazioni

Dissertazioni filosofiche, a cura di T. CRIVELLI, Padova Antenore, 1995

Dialogo filosofico

Dialogo filosofico, a cura di T. CRIVELLI, Roma, Salerno, 1996.

Disegni letterari

G. LEOPARDI, *Disegni letterari*, a cura di F. D'INTINO, D. PETTINICCHIO, L. ABATE, Macerata, Quodlibet, 2021.

Elenchi di letture

G. LEOPARDI, *Prose*, a cura di R. DAMIANI, Milano, Mondadori, 1988, vol. II, pp. 1221-1247 (fa parte di ID., *Poesie e prose*, a cura di R. DAMIANI e M. A.

RIGONI, con un saggio di C. GALIMBERTI, 2 voll., Milano, Mondadori, 1987-1998²)

OM

Operette Morali, edizione critica a cura di O. BESOMI, Milano, Mondadori, 1979.

Operette Morali

Operette Morali, a cura di C. GALIMBERTI, Napoli, Guida, 1986.

Poesie

G. LEOPARDI, *Poesie*, a cura di M. A. RIGONI, Milano, Mondadori, 1988, vol. I (fa parte di ID., *Poesie e prose*, a cura di R. DAMIANI e M. A. RIGONI, con un saggio di C. GALIMBERTI, 2 voll., Milano, Mondadori, 1987-1998²).

Prose

G. LEOPARDI, *Prose*, a cura di R. DAMIANI, Milano, Mondadori, 1988, vol. II (fa parte di ID., *Poesie e prose*, a cura di R. DAMIANI e M. A. RIGONI, con un saggio di C. GALIMBERTI, 2 voll., Milano, Mondadori, 1987-1998²).

Saggio sopra gli errori popolari degli antichi.

Saggio sopra gli errori popolari degli antichi, in G. LEOPARDI, *Prose*, a cura di R. DAMIANI, Milano, Mondadori, 1988, vol. II, pp. 634-889 (fa parte di ID., *Poesie e prose*, a cura di R. DAMIANI e M. A. RIGONI, con un saggio di C. GALIMBERTI, 2 voll., Milano, Mondadori, 1987-1998²).

Storia dell'astronomia

Storia dell'astronomia, in G. LEOPARDI, *Le poesie e le prose*, a cura di F. FLORA, 2 voll., Milano, Mondadori, 1945², vol. II, pp. 723-1069.

Volgarizzamenti

Volgarizzamenti in prosa 1822-1827, a cura di F. D'INTINO, Marsilio, Venezia 2012.

Zibaldone

Zibaldone di pensieri, edizione critica e annotata a cura di G. PACELLA, 3 voll., Milano, Garzanti, 1991 (si indicheranno la pagina dell'autografo e, dove presente, la data).

OPERE DI GIACOMO LEOPARDI

Opere inedite di G. Leopardi pubblicate sugli autografi recanatesi da Giuseppe Cugnoni, vol. II, Halle, 1878-1880

G. LEOPARDI, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, a cura di Prospero Viani, Firenze, Le Firenze, 1846.

G. LEOPARDI, *Prose morali*, a cura di IDELBRANDO DELLA GIOVANNA, Firenze, Sansoni 1905, p. 7, n. 21. (*Le prose morali di Giacomo Leopardi commentate da IDELBRANDO DELLA GIOVANNA*, 2^a impressione accresciuta di un saggio dello Zibaldone).

G. LEOPARDI, *Operette morali*, con proemio e note di G. GENTILE, Bologna, Zanichelli, 1918.

G. LEOPARDI, *Puerili e abbozzi vari*, a cura di A. Donati, Bari, Laterza, 1924.

G. LEOPARDI, *Epistolario*, a cura di F. MORONCINI e G. FERRETTI, voll. 7, Firenze, 1934-1941.

G. LEOPARDI, *Opere. Saggi giovanili ed altri scritti non compresi nelle opere. Carte napoletane con giunte inedite o poco note*, a cura di R. BACCHELLI, G. SCARPA, Milano 1935.

G. LEOPARDI, «*Entro dipinta gabbia*». *Tutti gli scritti. Inediti, rari e editi 1809-1810*, a cura di M. Corti, Milano, Bompiani, 1971.

G. LEOPARDI, *Fragmenta Patrum Graecorum; Auctorum historiae ecclesiasticae fragmenta (1814-1815)*, a cura di C. Moreschini, Firenze, Le Monnier, 1976.

G. LEOPARDI, *Scritti filologici*, a cura di G. Pacella e S. Timpanaro, Firenze, Le Monnier, 1969.

G. LEOPARDI, *Operette morali*, Napoli, Guida, 1977

JACOBUS LEOPARDI, *Observationes in ID., Porphyrii de vita Plotini et ordine librorum eius*, a cura di C. MORESCHINI, Olschki, Firenze 1982.

G. LEOPARDI, *Porphyrii de Vita Plotini et ordine librorum eius*, a cura di C. MORESCHINI, Firenze, Olschki, 1982.

G. LEOPARDI, *Discorso sopra i costumi presenti degl'italiani*, a cura di N. BELLUCCI, Roma, Delotti, 1988.

G. LEOPARDI, *Operette morali* a cura di G. PANIZZA, Mondadori, Milano 1991.

G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, ed. fotografica a cura di E. PERUZZI, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1994.

G. LEOPARDI, *Dissertazioni filosofiche*, a cura di T. CRIVELLI, Padova, Antenore, 1995.

G. LEOPARDI, *Scritti e frammenti autobiografici*, a cura di F. D'INTINO, Roma, Salerno editrice, 1995.

G. LEOPARDI, *Dialogo filosofico*, a cura di T. CRIVELLI, Roma, Salerno, 1996.

G. LEOPARDI, *Epistolario*, a cura di F. BRIOSCHI e P. LANDI, 2 voll., Torino, Bollati Boringhieri, 1998.

G. LEOPARDI, *Poeti Greci e Latini*, a cura di F. D'INTINO, Salerno editrice, Roma, 1999.

G. LEOPARDI, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, a cura di A. FERRARIS, Torino, Einaudi, 2003.

G. LEOPARDI, *Rhetores*, testo critico con introduzione e commento a cura di C. O. TOMMASI MORESCHINI, Pisa, Fabrizio Serra Editore, 2009.

G. LEOPARDI, *Zibaldone di Pensieri*, ed. critica a cura di F. CERAGIOLI e M. BALLERINI, Zanichelli, 2009.

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

G. LEOPARDI, *Inno a Nettuno e Odae adespotaee (1816-1817)*, a cura di M. CENTENARI, Venezia, Marsilio, 2016.

G. LEOPARDI, *Disegni letterari*, a cura di F. D'INTINO, D. PETTINICCHIO, L. ABATE, Macerata, Quodlibet, 2021.

OPERE DI PLATONE

Omnia opera cum commentariis Procli in Timaeum et politica, thesauro veteris Philosophiae maximo. Adiectus etiam est in Platonis omnia, sententiarum et verborum memorabilium, Index. Basileae apud Ioan. Valderum, 1534.

PLATO, *Opera omnia, Graece ac Latine, ex interpretatione et cum notis Ioannis Serrani, et cum emendatione H. Stephani.* Apud Henricum Stephanum, 1578, 3 voll.

Divini Platonis opera omnia quae extant Marsilio Ficino interprete, Lugduni, Laemarius, 1590.

Platonis quae exstant opera. Accedunt Platonis quae fueruntur scripta, Friedericus Astius, Lipsiae, libreria Weidmannia, 1819-1932.

PLATONIS, *Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit IOANNES BURNET, tt. I-V, Oxford, Oxford University Press, 1900-1907.

PLATON, *Ouvres completes*, Collection des universités de France sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, t. I-XIV, Paris, Les Belles Lettres 1920.

PLATONE, *Apologia di Socrate*, a cura di M. VALMIGLI, testo greco a fronte, Bari, Laterza 2005.

Platone, *Cratilo*, introduzione e note di C. LICCIARDI, traduzione di E. MARTINI, Milano, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, 1989.

PLATONE, *Fedone*, traduzione di S. M. TEMPESTA, a cura di F. TRABATTONI, testo greco a fronte, Torino, Einaudi, 2011.

PLATONE, *Filebo*, introduzione, traduzione e note di M. MIGLIORI, testo greco a fronte, Milano, Bompiani, 2000.

PLATONE, *Leggi*, introduzione di F. FERRARI, traduzione e note di F. FERRARI e S. POLI, testo greco a fronte, Milano, Bur, 2016.

PLATONE, *Lettere*, introduzione di M. ISNARDI PARENTE, traduzione di M. G. CIANI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 2002.

PLATONE, *Parmenide*, traduzione e note di G. CAMBIANO, introduzione di F. FRONTEROTTA, testo greco a fronte, Bari, Laterza 2003.

PLATONE, *Parmenide*, a cura di F. FERRARI, testo greco a fronte, Milano, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, 2004.

PLATONE, *Repubblica*, introduzione, traduzione e note di M. VEGETTI, testo greco a fronte, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, Milano 2016.

PLATONE, *Sofista*, traduzione, introduzione e note di F. FRONTEROTTA, testo greco a fronte, Milano, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, 2007.

TESTI

L. ACCATATIS, *Le biografie degli uomini illustri delle Calabrie*, Cosenza, Migliaccio 1877

F. ALGAROTTI, *Opere del Conte Algarotti. Edizione novissima*, XIII, Venezia, 1794.

F. ALGAROTTI, *Dialoghi sopra l'ottica newtoniana in Illuministi italiani*, II. *Opere di Francesco Algarotti e Saverio Bettinelli*, a cura di E. BONORA, Milano-Napoli, Ricciardi, 1969.

ANTIGONO DI CARISTO, *Rerum mirabilium collectio*, a cura di O. MUSSO, Napoli, Bibliopolis, 1986.

F. ARGELATI, *Biblioteca degli volgarizzatori, o sia Notizia dell'opere volgarizzate d'autori, che scrissero in lingue morte prima del secolo XV. Opera postuma del segretario Filippo Argelati, Bolognese. Tomi IV. Coll'addizioni, e correzioni di Angelo teodoro Villa, Milanese, comprese nella Parte II, del Tomo IV*, Milano, F. Agnelli, 1767.

ATHENAEI, *Deipnosophistarum libri XV, Isaacus Casaubonus recensuit [...] Iacobi Dalechampii Cadomensis, Latina interpretatio, cum notis marginalibus. Cum necessarijs indicibus*, Apud Hieronymum Commelinum, Heidelberg, 1598.

A. M. BANDINI, *Al discreto lettore, in Callimachi Cyrenaei Hymni*, Firenze, Typis Mouckianis, 1763

BARTHELEMY, *Viaggio d'Anacarsi il giovine nella Grecia verso la metà del IV secolo avanti l'era volgare. Traduzione dal francese. Venezia, 1791, tom. 12, in-12. (presso Zatta).*

I. BEKKER, *In Platonem a se editum Commentaria critica*, voll. II, Berolini, 1823.

I. BEKKER, *Platonis et quae vel Platonis esse feruntur vel Platonica solent comitari, scripta Graece omnia ad codice manuscriptos recensuit variasque inde lectiones diligenter enotavit Immanuel Bekker*, voll. IX, Londini, 1826.

R. BONGHI, *Bibliografia del Filebo*, in *Filebo o del sommo bene. Dialogo di Platone volgarizzato e commentato da Ruggero Bonghi*, Napoli, Stamperia dell'Iride, 1847, p. 310.

P. J. G. CABANIS, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, t. I, Paris, de l'imprimerie de Crapelet, 1802.

F. CANCELLIERI, *Dissertazione intorno agli uomini dotati di gran memoria ...*, Roma, Bourlie, 1815, pp. 87-90.

M. CESAROTTI, *Saggio sulla filosofia delle lingue*, in *Id., Opere dell'abate Melchior Cesarotti padovano*, Pisa, Tipografia della Società Letteraria, 1800.

CICERONE, *Opere filosofiche*, a cura di N. MARINONE, Torino, Utet, 2016.

Congetture intorno al primitivo alfabeto greco, del marchese Cesare Lucchesini, Lucca, 1829, presso la Ducale tip. Bertini.

A. CONTI, *Prefazione*, in *Id. Prose e Poesie, Tomo primo*, Venezia, Pasquali 1739.

A. CONTI, *Lettera al Sig. Abbate Salier primo custode della Biblioteca del Re Cristianissimo*, in *Id. Illustrazione del Parmenide di Platone*,

A. CONTI, *Illustrazione del Parmenide di Platone*, Venezia, Pasquali 1743.

A. CONTI, *Scritti filosofici*, a cura di N. BADALONI, Napoli, Rossi, 1972.

A. CONTI, *Dialoghi filosofici*, Edizione critica e commento a cura di R. BASSI e R. RABONI, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia, 2018.

F. CORAZZINI, *Miscellanea di cose inedite o rare*, Firenze, Baracchi, 1853.

P. COSTA, G. MARCHETTI, *Odi di Anacreonte volgarizzate da Paolo Costa e da Giovanni Marchetti*, Bologna, Nobili, 1823

V. CUOCO, *Platone in Italia traduzione dal greco*, 3 tomi, Milano, Agnello Nobile 1804.

R. DAMIANI, *Commento* in G. LEOPARDI, *Zibaldone*, t. III, p. 4252.

F. R. DE LAMENNAIS, *Saggio sull'indifferenza in materia di religione*, tr. it. a cura di A. BIGONI, vol. VI, Fermo, 1819.

F. S. DE ROGATI, *Le odi di Anacreonte e di Saffo recate in versi italiani*, 2 voll., Colle, presso Angiolo Martini, 1782-1783.

E. DE TIPALDO, *Biografia degli italiani illustri*, Venezia, Alvisopoli, 1834, vol. I, pp. 33-34.

DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, a cura di M. GIGANTE, Roma-Bari, Laterza, 1987.

L. DUTENS, *Origine delle scoperte attribuite a' moderni*, Venezia, Bettinelli, 1789.

S. ERIZZO, *L'Esposizione nelle tre canzoni di M. Francesco Petrarca. Chiamate le tre sorelle* viene pubblicata nel 1561 a Venezia presso lo stampatore Andrea Arrivabene, con una dedica a Ludovico Dolce

F. FEDERICI, *Degli scrittori Greci e delle italiane versioni delle loro opere/ notizie raccolte dall'ab: Fortunato Federici*, Padova, pei Tipi della Minerva, 1825.

M. FICINO, *Commentaria in Platonem*, Firenze, Lorenzo d'Alopa, 1496, c. a.2r. (All'Argumentum in Parmenidem, nei *Commentaria in Platonem*, segue il *Commentarium in Parmenidem*) *Collectio Pisaurensis* (1766).

U. FOSCOLO, *Traduzione de' due primi Canti dell' "Odissea"*, «Annali di scienze e lettere», vol. II, fasc. 4°, aprile 1810, pp. 25-78, vd. in *Id. Edizione Nazionale delle Opere di Ugo Foscolo*, vol. VII, *Lezioni, articoli di critica e di polemica*, ed. critica a cura di E. SANTINI, Firenze, Le Monnier, 1933, pp. 197-230.

G. M. GALANTI, *Saggio sopra l'antica storia dell'italia*, Napoli, Società letteraria e tipografica, 1783, pp. 169-196.

G. M. GALANTI, *Osservazioni intorno a' romanzi, alla morale e a' diversi generi di sentimento*, Napoli, Società letteraria e tipografica 1781 (nuova edizione corretta), p. 87. Di quest'opera è stata recentemente realizzata una nuova edizione critica G. M. GALANTI, *Osservazioni intorno a' romanzi*, ed. critica a cura di D. FALARDO, con un saggio di S. MARTELLI, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2018.

Grammatica compita della lingua greca volgarizzata dal prof. Amedeo Peyron, Torino 1823, dalla stamperia reale. Due volumi in 8°

Grammatica regolare e metodica della lingua greca composta ed ordinata principalmente conforme al metodo di M. Burnouf ed alle istituzioni del prof. Gretsero, Venezia 1827, per Francesco Andreola.

M. GIGLI, *Analisi delle idee ad uso della gioventù. Opera di mariano Gigli, professore di Geometria, ed Algebra nel regio Liceo del Musone, Macerata, 1808.*

E. HARWOOD, *Degli autori classici, sacri, profani, greci e latini biblioteca portatile / ossia il prospetto del dr. Eduardo Arwood reso più interessante per nuovi articoli e per recenti scoperte, ed illustrazioni critiche, cronologiche, e tipografiche con mutua cura disposte dall'ab. Mauro Boni e da Bartolomeo Gamba, Venezia, Antonio Astolfi, 1793.*

G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826, tratte dagli appunti di diversi uditori. In Appendice i manoscritti delle introduzioni del 1820 e del 1823, a cura di R. BORDOLI, Bari, Laterza, 2009.*

M. HEIDEGGER, *Il «Sofista» di Platone, Milano, Adelphi, 2019.*

S. F. W. HOFFMANN, *Lexicon bibliographicum, sive ndex editionum et interpretationum scriptorum graecorum tum profanorum. Cura et studio S. F. G. Hoffmann, Lipsiae, sumptibus J. A. G. Weigel 1832-36, I-III.*

L. HOLSTENIUS, *Dissertatio de vita et scriptis Porphyrii philosophi, testo con Introduzione, Traduzione e Note a cura di G. VARANI, ILIESI CNR, 2019.*

LOCKE, *Saggio filosofico sull'umano intelletto, compendiato dal Dott. Winne e tradotto da Francesco Soave, 3 voll., Venezia, Nella Stamperia Baglioni, 1794.*

C. LUCCHESINI, *Della illustrazione delle lingue antiche, e moderne e principalmente dell'italiana procurata nel secolo XVIII dagli italiani. Ragionamento storico, e critico. L'opera edita a Lucca nel 1819 e poi, in una versione ampliata, nel 1826, è divisa in due volumi, intitolati rispettivamente *Della lingua italiana e delle altre lingue moderne d'Europa* e *Delle lingue antiche e delle altre moderne, che si chiamano orientali* (Lucca 1819; 2^a ed. ampliata *ibid.* 1826).*

C. LUCCHESINI, *Della illustrazione delle lingue antiche e moderne e principalmente dell'Italia procurate nel secolo XVIII dagli italiani. Ragionamento storico e critico di Cesare Lucchesini ...*, 2^a ed., Lucca, Tipografia Bertini, 1826, I-II.

S. MAFFEI, *Traduttori italiani o sia Notizia de' volgarizzatori d'Antichi Scrittori Latini e Greci che sono in luce*, in Venezia, per Sebastian Coleti 1720.

A. MAI, *Editoris Prefatio*, in *Porphyrii philosophi, Ad Marcellam*, Mediolani, Regiis Typis, 1816.

A. MAI, *Epistolario*, a cura di G. GERVASONI, vol. I, Firenze Le Monnier, 1954

G. MASSIEU, *Parallèle d'Homère et de Platon*, in *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres [...]*, t. II, Paris, Imprimerie Royale, 1717, pp. 1-22; nello stesso tomo si leggono oltre alla *Défense de la poésie* di Massieu anche la *Dissertation sur l'usage que Platon fait des Poètes* dell'abate Fraguier (pp. 145-164).

G. MAZZUCHELLI, *Gli scrittori d'Italia*, vol. II. Parte II, Brescia, Bossini 1770, p. 729.

I. MEURSII, *Opera omnia in plures tomos distribuita, quorum quaedam in hac editione primum parent, Ioannes Lamius recensebat et scholiis illustrabat*, Florentiae, 1741, vol. 10, in-f.

A. MIOLA, *Discorso in memoria di Pasquale Baffi*, Napoli 1900.

K. O. MÜLLER, *Istoria della letteratura greca*, a cura di E. FERRAI (prima traduzione italiana dall'originale tedesco. Preceduta da un proemio sulle condizioni della filologia e sulla vita e le opere dell'autore per Giuseppe Müller), Firenze, Le Monnier, 1858.

L. A. MURATORI, *Della forza della fantasia umana, trattato di Lodovico Antonio Muratori*, Venezia, presso Giovanni Gatti, 1779.

J. M. PAITONI, *Biblioteca degli autori antichi greci e latini volgarizzati, che abbraccia la notizia delle loro edizioni: nella quale si esamina particolarmente quanto ne hanno scritto i celebri Maffei, Fontanini, Zeno ed Argellati. In fine si dà la notizia de' volgarizzamenti della Bibbia, del Messale, e del Breviario. Opera librario-letterario-critica, necessaria a tutti i bibliotecarij, e librai, ed utile a tutti gli amatori della letteratura italiana, di Jacopomaria Paitoni, C. R. Somasco [...]*, Venezia [S. Occhi, stampatore]. 1766-67, I-V.

B. PRIERI, *Prefazione del traduttore*, in *Opere di Platone volgarizzate*, Torino, Giuseppe Pomba, 1843, p. XXXI.

F. S. QUADRIO, *Della storia e della ragione d'ogni poesia*, Bologna, F. PISARRI 1739-1744, I-IV.

RAPIN, *Comparaison des poèmes d'Homère et de Virgile*, Paris, 1664.

RAPIN, *Comparaison de Platon et d'Aristote*, Paris, 1671.

RAPIN, *Les Comparaisons des grands hommes de l'antiquité*, 1693.

RAPIN, *Oeuvres*, Amsterdam 1709.

G. ROVANI, *Storia delle lettere e delle arti in Italia*, Milano, Sanvito, 1857.

TIMONE DI FLIUNTE, *Silli*, introduzione, edizione critica, traduzione e commento a cura di M. DI MARCO, 'Testi e commenti', 10, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1989.

G. TOALDO, *Notizie intorno la vita e fli studij del Sig. Abate Conti*, in A. CONTI, *Prose e Poesie*. Tomo secondo, e postumo, Venezia, Pasquali 1756.

ATTI DI CONVEGNI, MISCELLANEE, REPERTORI

Editori italiani dell'Ottocento. Repertorio, a cura di A. GIGLI MARCHETTI, M. INFELISE, L. MASCILLI MIGLIORINI, M. I. PALAZZOLO, G. TURI, in collaborazione con la Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, Tomi II, FrancoAngeli, 2004.

Giacomo dei Libri. La biblioteca Leopardi come spazio delle idee, a cura di F. CACCIAPUOTI, Milano, Electa, 2012.

Interminati spazi. Leopardi e L'infinito, a cura di A. Folin, Roma, Donzelli, 2021.

Le città di Giacomo Leopardi. Atti del VII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 16-19 novembre 1987), Firenze, Olschki, 1991.

Leopardi e il mondo antico. Atti del V Convegno internazionale di studi leopardiani, Recanati, 22-25 settembre 1980, Firenze, Olschki, 1982.

Leopardi e Roma. Atti del Convegno Leopardi e Roma, Roma 7-8-9 novembre 1988, a cura di L. TRENTI e F. ROSCETTI, Roma, Colombo, 1991.

Leopardi poeta e pensatore/Dichter und denker, a cura di S. NEUMEISTER e R. SIRRI, Napoli, Alfredo Guida, 1997.

Leopardi a Roma, a cura di N. BELLUCCI e L. TRENTI, Milano, Electa, 1998.

Leopardi e lo spettacolo della natura. Atti del Convegno Internazionale Napoli 17-19 dicembre 1998, a cura di V. PLACELLA, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 2000.

Leopardi e il pensiero scientifico, Fahrenheit 451, Roma, 2001.

Leopardi e la traduzione. Teoria e prassi: Atti del XIII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 26-28 settembre 2012), a cura di C. PETRUCCI, Firenze, Olschki, 2016.

Leopardi a cura di F. D'INTINO e M. NATALE, Roma, Carocci, 2018.

G. LEOPARDI, *Il gallo silvestre e altri animali*, a cura di A. PRETE e A. ALOISI, San Cesario di Lecce, Manni, 2010.

Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, edizioni, temi, Atti del X convegno internazionale di studi leopardiani, Recanati-Portorecanati 14-19 settembre 1998, Firenze, Olschki, 2001.

Lo Zibaldone di Leopardi come ipertesto, Atti del convegno internazionale (Barcellona, Universitat de Barcelona, 26-27 ottobre 2012), a cura di María de las Nieves Muñiz Muñiz, Firenze, Olschki, 2013.

STUDI

S. ACANFORA, *Indici e Indicizzazione*, G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, ed. fotografica a cura di E. PERUZZI, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1994, vol. X, pp. 69-90.

M. AGRIMI, *Vico e la tradizione 'platonica'*. «*La Filosofia dell'Umanità e la Storia Universale delle Nazioni*», «*Bollettino del Centro di Studi Vichiani*», XXII-XXIII (1992-1993), pp. 65-102.

G. AGOSTI, *Interpretazione omerica e creazione poetica nella Tarda Antichità*, in *Koruphaio andrì. Mélanges A. Hurst*, a cura di A. KOLDE, A. LUKINOVICH, A. L. REY, Genève 2005, pp. 19-32.

G. AGOSTI, *La Vita di Proclo di Marino nella sua redazione in versi. Per un'analisi della biografia poetica tardoantica*, «*CentoPagine*» III, 2009, pp. 30-46.

B. ALFONZETTI, *La felicità delle lettere*, in *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, a cura di A. M. RAO, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2012, pp. 3-30.

V. ALLEGRINI, «*Rodere il medesimo osso*», «*mietere lo stesso campo*». *Muratori, Gherardi e il «Trattato filosofico» di Conti*, «*Filologia e critica*» in c.d.s.

M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino on Plato's Pythagorean Eye*, «*Modern Language Notes*», XCVII (1982), pp. 171-182 (ora in *ID. Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and Its Sources*, Aldershot (Hampshire-UK)-Brookfield (Vermont-USA), Variorum, 1995).

A. ALOISI, *Elogio dell'inoperosità: Agamben e Leopardi*, «*Italian Studies*», 2017.

A. ANDREONI, *Platone, Dionisio e Dione: Ferdinando IV e le vicende napoletane nel 'Platone in Italia di Vincenzo Cuoco*, in *Studi per Umberto Carpi. Un saluto da allievi e colleghi pisani*, a cura di M. SANTAGATA-A. STUSSI, Pisa, ETS, 2000.

E. ANDREONI FONTECEDRO, *Echi di Seneca in Leopardi*, in *Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, edizioni, temi*, Atti del X convegno internazionale di studi leopardiani, Recanati-Portorecanati 14-19 settembre 1998, Firenze, Olschki, 2001, pp. 219-229.

M. ANDRIA, *Dallo schedario all'indice*, in G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, ed. fotografica a cura di E. PERUZZI, Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa 1994, pp. 49-61.

M. ANDRIA – P. ZITO, *Qualche postilla a Leopardi e Stobeo. Un inedito sentiero interrotto dalle carte napoletane* (C. L. XII. 7), «TECA», 4, 2013, pp. 53-70.

M. ANDRIA – P. ZITO, *Leopardi bibliografo dell'antico. Un'inedita lista giovanile dagli autografi napoletani*, Roma, Aracne Editrice, 2016.

M. ANDRIA – P. ZITO, "Ogni pregiudizio è un errore". *Testo e paratesto in costante divenire nel leopardiano* Saggio sopra gli errori popolari degli antichi, *Paratesto*, 14 (2017), pp. 93-122.

J. ANNAS, *Plato's Myth of judgment*, «Phronesis», 1982, pp. 119-143.

M. ARIANI, *Drammaturgia e mitopoiesi. Antonio Conti scrittore*, Roma, Bulzoni, 1977.

F. ARONADIO, *L'orientamento filosofico di Cicerone e la sua traduzione del "Timeo"*, «Méthexis», 21, 2008, pp. 111-129.

R. ASMUS, *Das Leben des Philosophen Isidoros*, Leipzig 1911.

P. ATHANASSIADI, *Damascius, The Philosophical History*, Atene 1999.

S. AUDANO, *Cicerone tra Mida e Sileno* (Cons. fr. 9 Vit. e Tusc. I, 114), in «Paideia», LV, 2000, pp. 23-35.

S. AUDANO, *Il silenzio di Sileno: genesi di una presunta variante narratologica in Cicerone* (Tusc. I, 114), in *Contentus ex dissonis. Miscellanea in onore di Aldo Setaioli*, Napoli 2005, pp. 43-59.

S. AUDANO, *Menandro consolatore tra Plutarco e Leopardi*, in *Menandro e l'evoluzione della commedia greca. Atti del Convegno Internazionale di studi in memoria di Adelmo Barigazzi*, a cura di A. CASANOVA, Firenze, Firenze University Press, 2014, pp. 211-245.

B. BACKZO, *Lumières de l'utopie* (1978), trad. it. *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1979.

N. BADALONI, *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968.

M. BALZANO, *L'ultrafilosofia del viaggio di Colombo*, in «Rassegna della letteratura italiana» ora in *I confini del Sole. Leopardi e il Nuovo Mondo*, Marsilio, Venezia, 2008.

S. BARAGETTI, *I poeti e l'Accademia: le Rime degli Arcadi (1716-1781)*, Milano, Led, 2012.

A. BARIGAZZI, *Sulle fonti del I libro delle Tuscolane di Cicerone*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», 78, 1950, pp. 1-29, p. 27.

G. BARTOLETTI, *I manoscritti Riccardiani provenienti dalla Libreria di Anton Maria Salvini*, «Atti e memorie dell'Accademia Toscana di scienze e di lettere La Colombaria», LXXIV (2009), pp. 121-149.

N. BELLUCCI, *Giacomo Leopardi e i contemporanei. Testimonianze dall'Italia e dall'Europa in vita e in morte del poeta*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1996.

N. BELLUCCI, *Roma prima del viaggio*, in *Leopardi e Roma. Atti del Convegno Leopardi e Roma, Roma 7-8-9 novembre 1988*, a cura di L. TRENTI e F. ROSCETTI, Roma, Colombo, 1991, pp. 167-187.

N. BELLUCCI, *Il marchese Carlo Teodoro Antici*, in *Leopardi a Roma*, a cura di N. BELLUCCI e L. TRENTI, Milano, Electa, 1998, pp. 21-25.

N. BELLUCCI, *Il «gener frale»*. *Saggi leopardiani*, Marsilio, Venezia, 2010.

N. BELLUCCI, *Itinerari leopardiani*, Roma, Bulzoni, 2012.

S. BENEDETTI, «*Ut pictura philosophia*»: *fortuna settecentesca della Tabula Ceбетis*, «Atti e memorie dell'Arcadia», 5/2016, pp. 209-231.

F. R. BERNO, *Seneca e la semantica della pienezza*, in «Bollettino di studi latini», 2008, pp. 1000-1018.

L. BIANCHI, *Platone e Aristotele: dal confronto alla conciliazione* in *La filosofia e le sue storie. L'età moderna*, a cura di U. ECO e R. FEDRIGA, Roma-Bari, Laterza, 2015.

N. BIANCHI, *Il codice del romanzo. Tradizione manoscritta e ricezione dei romanzi greci*, Bari, Edizioni dedalo, 2006, pp. 83-147.

S. BIANCU, *Il rischio della conoscenza. Per una lettura del Dialogo di cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez di Giacomo Leopardi*, «Rivista di filosofia e Neoscolastica», 4, 2004, pp. 759-775.

F. BIASUTTI, *Il platonismo di Antonio Conti e di Jacopo Stellini*, in *La Repubblica delle lettere, il Settecento italiano e la scuola del secolo XXI*, a cura di A. BATTISTINI, C. GRIGGIO, R. RABBONI, Pisa-Roma, Serra, 2011.

E. BIGI, *Il Leopardi traduttore dei classici (1814-1817)*, «GSLI», CXLI, (1964), pp. 186-234 poi in E. BIGI, *La genesi del Canto notturno e altri studi sul Leopardi*, Palermo, Manfredi, 1967, pp. 9-80.

W. BINNI, *La protesta di Leopardi*, Firenze, Sansoni, 1982.

W. BINNI, *Lezioni leopardiane*, a cura di N. Bellucci con la collaborazione di M. DONDERO, Firenze, La Nuova Italia, 1994, (ora in ID., *Leopardi. Scritti 1964-1967*, Firenze, Il Ponte Editore, 2014).

W. BINNI, «*Alla sua donna*», in ID., *Leopardi. Scritti 1964-1967*, Firenze, Il Ponte Editore, 2014.

B. BIRAL, *La crisi dell'anno 1821* in ID., *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Torino, Einaudi, 1974.

M. BISCUSO, *Leopardi tra i filosofi*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2019.

L. BLASUCCI, *I tempi dei «Canti»*. *Nuovi studi leopardiani*, Torino, Einaudi, 1996.

L. BLASUCCI, «*Vissero i fiori e l'erbe, / Vissero i boschi un dì*» (*La canzone Alla Primavera o delle favole antiche di Leopardi*), «Per Leggere», n. 19, 2010, pp. 139-158.

L. BLASUCCI, «*Vissero i fiori e l'erbe, / Vissero i boschi un dì*» (*La canzone Alla Primavera o delle favole antiche di Leopardi*), «Per Leggere», n. 19, 2010, pp. 139-158.

L. BLASUCCI, *Su una lettera 'insincera' di Leopardi*, in ID. *I titoli dei Canti*, Venezia, Marsilio, 2011, pp. 223-234.

L. BLASUCCI, *Leopardi e il personaggio «Machiavello»*, in ID., *I titoli dei «Canti» e altri studi leopardiani*, Venezia, Marsilio, 2011, pp. 181-198.

L. BLASUCCI, *I titoli dei «Canti» e altri studi leopardiani*, Venezia, Marsilio, 2011.

L. BLASUCCI, *La svolta dell'idillio. E altre pagine leopardiane*, Bologna, il Mulino, 2017.

H. BLUMEMBERG, *Naufragio con spettatore*, Bologna, il Mulino, 1985.

R. BOBBA, *Di alcuni commentatori italiani di Platone*, in «Rivista italiana di filosofia», VII (1892), vol. I, pp. 465-485; ma si vedano anche le pp. 48-60 dedicate a Ficino e Pico della Mirandola; le pp. 211-228 dedicate a Francesco Patrizi, Sebastiano Erizzo e Torquato Tasso e, dopo quelle su Conti, le pp. 179-206 del vol. II dedicate all'allievo di questi, Jacopo Stellini.

P. BOYANCÈ, *Note sur la φροσπά platonicienne*, «Revue de Philologie» 37 (1963), 7-11

F. BRIOSCHI, *Antiplatonismo leopardiano*, in *Studi di lingua e letteratura italiana in onore di Giuseppe Velli*, vol. II, Milano, Cisalpino, 2000, pp. 691-709

L. BRISSON, *L'oracle d'Apollon dans La Vie de Plotin par Porphyre*, «Kernos» III, 1990, pp. 77-88.

L. BRISSON-J. M. FLAMAND, *Structure, contenu et intentions de l'Oracle d'Apollon, in Porphyre, La Vie de Plotin, II*, a cura di L. BRISSON et al., Paris 1992, pp. 565-602.

L. BRISSON, *Le recueil des Oracles Chaldaïques et sa réception*, in *Recueil normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspective Nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur context culturel*, a cura di E. NORELLI, Lausanne 2004, pp. 11-24.

G. P. BRIZZI, *Strategie educative e istituzioni scolastiche della controriforma*, in *Letteratura italiana*, a cura di A. ASOR ROSA, I, Torino, 1982, pp. 899-920.

E. BROZZI, *Sulle fonti del Saggio sopra gli errori popolari degli antichi: strategie dell'occultamento in Leopardi*, in *L'ottimismo della volontà. Studi per Giovanni Falaschi*, a cura di A. TINTERRI, M. TORTORA, Morlacchi, Perugia, 2011.

E. BROZZI, *La biblioteca di Leopardi dal 1812 al 1817*, in *Giacomo dei Libri. La biblioteca Leopardi come spazio delle idee*, a cura di F. CACCIAPUOTI, Milano, Electa, 2012, pp. 85-90.

E. BROZZI, *Tradurre per frammenti: le voci degli antichi nel Saggio sopra gli errori popolari (1815)*, in *Leopardi e la traduzione. Teoria e prassi. Atti del XIII Convegno internazionale di studi leopardiani* (Recanati, 26-28 settembre 2012), a cura di C. PIETRUCCHI, Firenze, Olschki, 2016.

E. BROZZI, *La biblioteca in Leopardi* a cura di F. D'INTINO e M. NATALE, Roma, Carocci, 2018.

R. BUBNER, *Platon, le père de toute exaltation mystique: à propos de l'essai de Kant «su un ton supérieur nouvellement pris en philosophie»*, in *Contre Platon, Le Platonisme renversé*, t. II a cura di M. DIXSAUT, Paris, Vrin, 1995, pp. 11-24.

A. BUSSOTTI, *Forme della virtù. La rinascita poetica da Gravina a Varano*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2018.

F. CACCIAPUOTI, *Dentro lo Zibaldone: il tempo circolare della scrittura di Leopardi*, Roma, Donzelli, 2010.

M. CACCIARI, *Leopardi platonicus?*, in ID., *Magis amicus Leopardi*, Caserta, Saletta dell'uva, 2005.

A. CADIOLI, *La ricezione*, Roma-Bari, 1998.

V. CAMAROTTO, *Leopardi traduttore. La poesia (1815-1817)*, Macerata, Quodlibet, 2016.

V. CAMAROTTO, *Leopardi traduttore. La prosa (1816-1817)*, Macerata, Quodlibet, 2016.

A. CAMICIOTTOLI, *L'Antico romantico. Leopardi e il «sistema del bello» (1816-1832)*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2010.

- A. CAMICIOTTOLI, *Un'inchiesta 'eretica': Leopardi, Platone e i neoplatonici*, «La Rassegna della letteratura italiana», 2013, CXVII, 2, pp. 389-401.
- F. A. CAMILLETI, *Leopardi's Nymphs. Grace, Melancholy, and the Uncanny*, Legenda, Routledge, 2013.
- A. CAMPANA, *Perticari e Leopardi*, «Giornale Arcadico» e «Effemeridi letterarie», in *Leopardi e Roma. Atti del Convegno Leopardi e Roma*, Roma 7-8-9 novembre 1988, a cura di L. TRENTI e F. ROSCETTI, Roma, Colombo, 1991, pp. 29-40.
- A. CAMPANA, *Una lettura sensistica del primo Leopardi: l'Analisi delle idee di Mariano Gigli*, in «Studi e problemi di critica testuale», 82, 1, 2011, pp. 99-106.
- L. CANFORA, *Gli studi di greco in Italia nel primo Ottocento: la ricezione di K. O. Müller*, in L. CANFORA, *Le vie del classicismo. 2. Classicismo e libertà*, Roma-Bari, Laterza, 1997.
- S. CANZONA, *Funzioni e implicazioni di un indice dello Zibaldone di Leopardi: Danno del conoscere la propria età*, «Filologia e Critica», XLII, 2017, pp. 367-396.
- L. CAPITANO, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, Napoli-Salerno, Orthotes Editrice, 2016.
- A. CAPIZZI, *Il nesso mythos-logos in Platone*, «Discorso» (1989) 9, pp. 309-25.
- M. CAPRUSO, *Accentramento e costituzionalismo. Il pensiero italiano del primo Settecento di fronte al problema dell'organizzazione dello Stato*, Napoli, 1959.
- A. CARACCILOLO, *Leopardi e il nichilismo*, Milano, Bompiani, 1994.
- M. CARBONARA NADDEI, *Momenti del pensiero greco nella problematica leopardiana*, Lecce, Milella, 1977.
- A. CARLINI, *Note critiche al testo del Fedone*, «Bollettino dei classici» 16 (1968), 25-60 (in particolare pp. 29-32).
- G. CASERTANO, *Dal logo al mito al logo: la struttura del Fedone*, in *La struttura del dialogo platonico*, a cura di G. CASERTANO, Loffredo, Napoli 2000, pp. 86-107.
- P. CASINI, *L'antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, Bologna, il Mulino, 1998.

P. CASINI, *Leopardi apprendista: scienza e filosofia*, in «Rivista di filosofia», 89, 3, 1998, pp. 417-444.

P. CASINI, *L'iniziazione di leopardi: Filosofia dei lumi e scienza newtoniana in Leopardi e il pensiero scientifico*, Fahrenheit 451, Roma, 2001, pp. 59-77.

E. CASSIRER, *Goethe und Platon*, in E. CASSIRER. *Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze*, Felix Meiner Verlag, 1988.

C. CASTELLI, *Porfirio in Ambrosiana. Due note sulla Lettera a Marcella*, in *Italiani di Milano. Studi in onore di Silvia Morgana*, a cura di Massimo Prada e Giuseppe Sergio, Milano, Ledizioni, 2017, pp. 47-58.

E. CASTELLI, *Un falso letterario sotto il nome di Flavio Giuseppe. Ricerche sulla tradizione del Περί τοῦ πάντος e sulla produzione letteraria cristiana a Roma nei primi decenni del III secolo*, Aschendorff Verlag, Münster Westfalen, 2011.

E. CATTANEI, *Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione. La sostituzione da parte di Aristotele*, in *Met. M, N, dei metodi della metafisica platonico-accademica «generalizzante» ed «elementarizzante» con l'astrazione universalizzatrice*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 82, 4 (1990), pp. 578-586.

L. CELLERINO, *Le Operette morali di Giacomo Leopardi*, in *Letteratura italiana, Le Opere*, vol. III, *Dall'Ottocento al Novecento*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 303-354.

L. CELLERINO, *L'io del topo. Pensieri e letture dell'ultimo Leopardi*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997.

L. CELLERINO, *La lingua delle materie filosofiche nella genesi delle "Operette morali"*, in *Dall'ateneo alla città. Lezioni su Giacomo Leopardi*, Roma, Fahrenheit 451, 2000, pp. 133-148.

M. CENTANNI, *Fantasmî dell'antico: la tradizione classica nel Rinascimento*, 2 voll., Rimini, Guaraldi, 2017.

M. CERRUTI, *La ragione felice e altri miti del Settecento*, Olschki, Firenze 1973.

M. CERRUTI, *Il classicismo dell'età teresiana*, in *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'Età di Maria Teresa*, II, *Cultura e società*, a cura di A. DE MADDALENA, E. ROTELLI, G. BARBARISI, Bologna, il Mulino, 1982, pp. 277-283.

- M. CERRUTI, *La guerra e i Lumi nel Settecento italiano*, Torino, Thélème, 2000.
- C. CHIANCONE, *La scuola di Cesarotti e gli esordi del giovane Foscolo*, Pisa, Ets, 2012.
- Classics and the use of reception*, a cura di C. MARTINDALE e R. F. THOMAS, Oxford 2006.
- V. CICERO, *Il Platone di Hegel*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.
- G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1974.
- V. I. COMPARATO, *Platonismo e antidispotismo in Paolo Mattia Doria*, in *Challenging Centralism: decentramento e autonomie nel pensiero politico europeo*, a cura di Lea Campos Boralevi, Firenze University Press, 2011, pp. 99-110.
- S. CONTARINI, *I «Sillogismi taciti»: Conti tra Hutcheson e Wolff*, in *Antonio Conti: uno scienziato nella République des lettres*, a cura di G. BALDASSARI, S. CONTARINI e F. FEDI, Il Poligrafo, Padova 2009, pp. 143-165.
- R. CONTARINO, *L'uomo contro natura: antropofagi e suicidi nella leopardiana «Scommessa di Prometeo»*, «Lettere italiane», 4, 1994, pp. 579-609.
- G. B. CONTE, *Il "trionfo della morte" e la galleria dei grandi trapassati in Lucrezio III 1024-1053*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 37, 1965, 114-132.
- P. G. CONTI, *L'autore intenzionale: ideazioni e abbozzi di Giacomo Leopardi*, Tesi di laurea presentata alla Facoltà di filosofia e storia dell'Università di Berna, Losone, Industria grafica Alla Motta, 1966.
- V. CONTI, *Paolo Mattia Doria. Dalla Repubblica dei togati alla repubblica dei notabili*, Firenze 1978.
- C. CORDARO, *Anton Maria Salvini. Saggio critico biografico*, Piacenza, Bertola, 1906.
- P. COURCELLE, *Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (Phédon, 62 b; Cratyle 400 c)*, «Revue des études latines», t. XLIII, 1965, pp. 406-443.

- P. COURCELLE, *Le Corps-Tombeau (Platon, Gorgias, 493 a, Cratyle, 400 c, Phèdre, 250 c)*, «Revue des Études Anciennes», t. LXVIII, 1966, pp. 101-122.
- T. CRIVELLI, *Introduzione* in G. LEOPARDI, *Dissertazioni filosofiche*, Padova, Antenore, 1995.
- V. CUOCO, *Platone in Italia*, a cura di A. DE FRANCESCO e A. ANDREONI, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- E. DEGANI, *Filologia e storia*, «Eikasmós», X (1999), pp. 279-314.
- A. DE FRANCESCO, *Vincenzo Cuoco. Una vita politica*, Roma-Bari, Laterza, 1997.
- A. DE FRANCESCO, *Risorgimento e carattere nazionale. Note a margine del Platone in Italia di Vincenzo Cuoco*, «Laboratoire italien», 9 (2009).
- F. DE LUISE, *Il canto del cigno di Socrate. Una celebrazione della morte?, XI Symposium platicum. Plato's Phaedo*, (International Plato Society/Annablume Classica, São Paulo) G. Cornelli & R. Lopes, 2016.
- D. DE ROBERTIS, *Sul "Coro di morti"*, in G. LEOPARDI, *La poesia*, Bologna-Roma, Cosmopoli, 1996, pp. 149-212.
- V. DI BENEDETTO, *Giacomo Leopardi e i filosofi antichi*, «Critica storica», VI, 1967, pp. 289-320.
- R. DI GIUSEPPE, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, Bologna, il Mulino, 1993.
- F. D'INTINO, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Venezia, Marsilio, 2009.
- F. D'INTINO, *Il rifugio dell'apparenza: il paganesimo post-metafisico di Leopardi, in Il paganesimo nella letteratura dell'Ottocento*, a cura di P. Tortonese, Roma, Bulzoni editore, 2009, pp. 114-166.
- F. D'INTINO, *Leopardi martire cristiano. Il «Martirio de' Santi Padri»*, in G. LEOPARDI, *Volgarizzamenti in prosa (1822-1827)*, ed. critica a cura di F. D'INTINO, Marsilio, Venezia, 2012, pp. 33-55.

F. D'INTINO, *Oralità e dialogicità nello Zibaldone*, in *Lo «Zibaldone» di Leopardi come ipertesto*, pp. 221-243.

F. D'INTINO, *Lo spavento notturno. Idillio V*, in *Giacomo Leopardi. Il libro dei Versi del 1826: «poesie originali»*, a cura di P. Italia, «L'Ellisse», IX/2, 2014, pp. 97-117.

F. D'INTINO, L. MACCIONI, *Leopardi: guida allo Zibaldone*, Roma, Carocci, 2016.

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

F. D'INTINO, *La caduta e il ritorno. Cinque movimenti dell'immaginario romantico leopardiano*, Macerata, Quodlibet, 2019.

F. D'INTINO, *L'amore indicibile. Eros e morte sacrificale nei Canti di Leopardi*, Venezia, Marsilio, 2021.

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*, Recanati, 22-25 settembre 1980, Firenze, Olschki, 1982, pp. 397-427.

M. DONDERO, *I De Romanis*, in *Leopardi a Roma*, a cura di N. BELLUCCI e L. TRENTI, Milano, Electa, 1998, pp. 94-95.

F. D'ORIA, *Pasquale Baffi e i Papiri di Ercolano (con lettere e documenti inediti)*, *Contributi alla Storia della Officina dei Papiri Ercolanesi*, V, 2, pp. 105-158.

F. D'ORIA, *Pasquale Baffi*, in *La cultura classica a Napoli nell'Ottocento*, a cura di M. GIGANTE, 2 voll., Napoli, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università degli Studi di Napoli, 1987, vol. I, pp. 93-121;

F. D'ORIA, *Pasquale Baffi, il ritorno della memoria*, «Sinestesie. Rivista di studi sulle letterature e le arti europee», 9 (2011), pp. 240-252.

K. DORTER, *Plato's image of immortality*, «The Philosophical Quarterly», 26, pp. 295-304.

K. DORTER, «Phaedo». *An Interpretation*, Toronto, University of Toronto Press, 1982.

M. J. EDWARDS, *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool 2000.

M. J. EDWARDS, *Birth, Death, and Divinity in Porphyry's Life of Plotinus*, in *Greek Biography and Panegyric in late Antiquity*, a cura di T. HÄGG-P. ROUSSEAU, Berkeley-Los Angeles-London 2000, pp. 52-71.

F. M. FALCHI, *Traduttori dal greco in Italia 1750-1900*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2017.

M. FARIOLI, *Aristofane, l'Assioco pseudo-platonico e il 'pessimismo' di Prodicus di Ceo*, «*Aevum Antiquum*», 11, 1998, pp. 233-253.

F. FAVARO, *Alessandro Verri e l'antichità dissotterrata*, Ravenna, Longo, 1998.

L. FELICI, *Le lettere da Roma (1822-23)*, in *Leopardi e Roma. Atti del Convegno Leopardi e Roma, Roma 7-8-9 novembre 1988*, a cura di L. TRENTI e F. ROSCETTI, Roma, Colombo, 1991, pp. 205-235.

L. FELICI, *Le favole antiche della primavera* in ID. *L'Olimpo abbandonato. Leopardi tra «favole antiche» e «disperati affetti»*, Venezia, Marsilio, 2005, pp. 69-71.

C. FENOGLIO, *Un infinito che non comprendiamo. Leopardi e l'apologetica cristiana dei secoli XVIII e XIX*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2007.

C. FENOGLIO, *Leopardi moralista*, Venezia, Marsilio, 2020.

E. FERRAI, *L'Ellenismo nello Studio di Padova*, Orazione inaugurale de' corsi accademici dell'anno 1876-77, letta dal professore ordinario di Lettere Greche cav. Uff. Eugenio Ferrai, Padova, 1876.

B. FERRANTE, *Pasquale Baffi e il processo dei liberi muratori*, *Archivio Storico per le Province Napoletane*, pp. 166-203;

B. FERRANTE, *Pasquale Baffi e la mancata cattedra universitaria di Lingua greca*, «*Rivista Storica del Sannio*», 15, 2001, pp. 13-30.

F. FERRARI, *Evento o condizione? Anamnesis e innatismo a partire dal Menone*, «*Rivista di storia della filosofia*», LXXV, 1/2020, pp. 1-24.

A. FERRARIS, *L'enciclopedia infernale di Leopardi. Sul «Saggio sopra gli errori popolari degli antichi»*, «Lettere italiane», 2, 1998, pp. 176-185.

B. FORESTI, *Leopardi e la magia: tra erudizione e creazione leopardiana*, «La Rassegna della letteratura italiana», 2, 2012, pp. 23-36.

G. FRANCONI, *Metamorfosi della Felicità. Dalle Meditazioni del 1763 al Discorso del 1781*, in *Pietro Verri e il suo tempo*, a cura di C. CAPRA, 2 tomi, Milano, Cisalpino, 1999, Tomo I, 353-427.

A. FRATTINI, *Leopardi e Colombo*, «Humanitas», XLVIII, 1993, pp. 263-267.

A. FRATTINI, *Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento*, in *Leopardi e il Settecento*, Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 13-16 settembre 1962), Firenze, Olschki, 1964, pp. 295-311.

F. FRONTEROTTA, *ΜΕΘΕΞΙΣ, La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Scuola Normale Superiore, Pubblicazioni della Classe di Lettere e Filosofia, Pisa 2001.

F. FRONTEROTTA, *Platone in Svizzera*, c.d.s.

G. C. GARFAGNINI, *Platone politico, ovvero il sogno di uno stato "divino"* (pp. 99-125) in *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, a cura di M. VEGETTI E P. PISSAVINO, Napoli, Bibliopolis, 2005.

G. GALASSO, *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida 1989.

C. GALIMBERTI, *Scipione Maffei, Ippolito Pindemonte, Giacomo Leopardi e la magia*, «La Rassegna della Letteratura italiana», LIX, 1955, pp. 460-73.

G. GALIMBERTI, *Cose che non son cose. Saggi su Leopardi*, Marsilio, Venezia 2001.

E. GARIN, *Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec. XV*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, 2 voll., Firenze 1955, I, pp. 339-374.

E. GARIN, *L'Educazione in Europa (1400-1600)*, Bari, 1957.

E. GARIN, *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli 1969

E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, II ed., Firenze 1979.

E. GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli 1983.

E. GARIN, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, 2 voll., a cura di G. C. GARFAGNINI, Firenze 1986.

E. GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, Bibliopolis, 1994.

E. GARIONI, *Le traduzioni dei tragici greci nel Settecento italiano. La 'riscoperta' di Euripide e la fortuna dell'«Ecuba»*, in *Traduzione e traduzioni. La cultura teatrale italiana nel Settecento tra classicismo e modernità*, a cura di G. ZANLONGHI, «Comunicazioni sociali», XXVI, 2, 2004, pp. 184-259.

M. L. GATTI, *Soma-sema, l'Ade e l'iniziato. "Giochi di parole" concernenti l'uomo, il filosofo e il retore-politico nella risposta di Socrate a Callicle nel Gorgia di Platone*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 2/3, 2012, pp. 261-288.

C. GENETELLI, *Storia dell'epistolario leopardiano. Con implicazioni filologiche per i futuri editori*, Milano, LED, 2016.

S. GENSINI, «Linguaggio e anime 'bestiali' fra Cinque e Seicento», *Studi filosofici* (4) 25-26, 2002-2003, pp. 43-68.

S. GENSINI, «Bruti o comunicatori? Modelli della mente e del linguaggio animale fra Cinque e Settecento», in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. CANONE, II, Firenze, Olschki, 2007, pp. 193-221.

G. GERVASONI, *Linee di storia della filologia classica in Italia, I. Sino ai filologi settentrionali della prima metà dell'800*, Firenze, Vallecchi, 1929.

G. GERVASONI, *Studi e ricerche sui filologi e la filologia classica tra il '700 e l'800 in Italia*, Bergamo, Libreria Roma, 1929.

G. GERVASONI, *L'ambiente letterario milanese nel secondo decennio dell'Ottocento. Angelo Mai alla Biblioteca Ambrosiana*, a cura di G. GERVASONI, Olschki, Firenze 1936.

G. GERVASONI, *Angelo Mai*, Edizioni Orobiche, Bergamo 1954.

Giacomo dei Libri. La biblioteca Leopardi come spazio delle idee, a cura di F. CACCIAPUOTI, Milano, Electa, 2012.

G. GIANNANTONI, *I Cirenaici*. Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 188-191.

M. GIGANTE, *Eugenio Ferrai un normalista nella storia degli studi classici dell'Ottocento*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», Serie III, Vol. 21, No. 2, 1991, pp. 623-654.

M. GIGANTE, *Ultimo canto di Saffo*, in ID. *Leopardi e l'antico*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 49-79.

E. GIORDANO, *Il mago, Il viaggio e l'eroe: il Colombo leopardiano*, «Studi leopardiani», 10, 1997, pp. 99-115.

P. GIROLAMI, *L'antiteodicea. Dio, Dei, religione nello «Zibaldone» di Giacomo Leopardi*, Firenze, Olschki, 1995.

S. GIVONE, *Storia del nulla*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

Gli strumenti di Leopardi. Repertori, dizionari, periodici, a cura di M. M. LOMBARDI, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2000.

Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and Its Afterlife, ed. by H. BALTUSSEN, Swansea, Classical Press of Wales 2013.

A. GRILLI, *Eudemo e Protrettico da Cicerone a Giamblico*, in *Stoicismo, epicureismo e letteratura*, Brescia 1992°.

A. GRILLI, *Leopardi, Platone e la filosofia greca*, in *Leopardi e il mondo antico. Atti del V convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 22-25 settembre 1980)*, Firenze, Olschki, 1982, pp. 53-73.

J. HANKINS, *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale Superiore, 2009.

J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 voll., Leyden, Brill, 1990.

- M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995.
- C. HUIT, *Il platonismo in Francia nel secolo XIX*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1912, pp. 321-336 e 738-755.
- I Decembrio e la Tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, a cura di M. VEGETTI, P. PASSAVINO, Napoli, Bibliopolis, 2005.
- I gesuiti e la Ratio studiorum*, a cura di M. HINZ, R. RIGHI, D. ZARDIN, Roma, Bulzoni, 2004.
- S. INGEGNO GUIDI, *Tra Francia e Italia. Discussioni letterarie nell'epistolario di G. G. Orsi ad A. Conti*, in *Accademie e cultura. Aspetti storici tra Sei e Settecento*, a cura del Centro Studi muratoriani, Firenze, Olschki 1979.
- M. ISNARDI PARENTE, *Un discorso consolatorio del «corpus platonicum»*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 1961, pp. 33-47.
- H. R. JAUSS, *Estetica della ricezione*, Napoli, Guida, 2008.
- C. H. KAHN, *Sokratikoi logoi: the literary and intellectual background of Plato's work*, in *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical use of a Literary Form*, Cambridge University Press, 1997, pp. 1-35.
- R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* [1939], Kraus International Publications, Milwood-New York 1984.
- P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Le Lettere, 1988.
- L'altra musa. Storia e storie di Saffo tra Sette e Ottocento*, a cura di F. FAVARO e S. PUGGIONI, prefazione di L. BRACCESI, Padova, Cleup 2015.
- G. LANDOLFI PETRONE, *Filosofi del Settecento nelle letture leopardiane*, in *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di E. CANONE, Firenze, Olschki, 1993, pp. 475-91.
- M. LANE, *Plato's Progeny. How Plato and Socrates still captivate the modern mind*, London, Duckworth, 2001.

A. LA PENNA, *Il punto fra due infiniti*, in *Ὅδοι διζήσιος. Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, a cura di M. S. FUNGHI, Firenze, Olschki 1996, pp. 265-276.

A. LA PENNA, *Leopardi e la lirica antica*, in *Dall'ateneo alla città. Lezioni su Giacomo Leopardi*, Roma, Editore Fahrenheit 451, 2000, pp. 11-32.

La Ratio studiorum e la parte quarta delle costituzioni della Compagnia di Gesù, traduzione con introduzione e note di M. BARBERA, Padova, CEDAM, 1942.

La "Ratio studiorum". Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e seicento, a cura di G. P. BRIZZI, Roma, 1981.

M. LA ROSA, *Innanzi al comporre. Lettura delle traduzioni giovanili di Giacomo Leopardi*, Milano, Ledizioni, 2017.

U. LA TORRACA, *Lo studio del greco a Napoli nel Settecento*, Napoli, Dipartimento di Filologia classica "F. Arnaldi", 2012.

F. LAZZARIN, *Introduzione*, in MARSILIO FICINO, *Commento al "Parmenide" di Platone*, Premessa, introduzione, traduzione e note di F. LAZZARIN, Prefazione di A. INGEGNO, Firenze, Olschki, 2012.

G. LETTIERI, *Un dolce naufragio. L'infinito di Leopardi tra i Padri e Pascal*, in *Interminati spazi. Leopardi e L'infinito*, a cura di A. Folin, Roma, Donzelli, 2021, pp. 99-138

G. A. LEVI, *Giacomo Leopardi a Roma nel 1822-23*, Firenze, Vallecchi, 1929.

LOMBARDI, «*La sacra isola sotto il sole*». *Il mito di Atlantide in Platone, Casti, Foscolo, Leopardi*, Prospettiva editrice, Civitavecchia 2006 e EAD., *Atlantide e altri pays chimériques: mito platonico e poesia nelle Grazie di Foscolo e in alcuni autori europei coevi*, «Cahiers d'études italiennes», 20, 2015, pp. 85-100.

F. LO MONACO, *Strumenti e modelli della filologia leopardiana: alcune riflessioni*, in *Gli strumenti di Leopardi. Repertori, dizionari, periodici. Atti del Convegno* (Pavia, 17-18 dicembre 1998), a cura di M. M. LOMBARDI, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2000.

G. LONARDI, *Leopardi, Saffo, il sublime*, «Annali della Scuola Normale Superiore», IV, 1999, pp. 409-437.

G. LONARDI, *L'Oro di Omero. L'«Iliade», Saffo: antichissimi di Leopardi*, Marsilio, Venezia 2005.

G. LONARDI. *Per l'Anacreonte leopardiano: il dono "Alla sua donna"*, in *Leopardi e la traduzione: teoria e prassi*, pp. 165-180 ora in G. LONARDI. *Il mappamondo di Giacomo. Leopardi, l'antico, un filosofo indiano, il sublime del qualunque*, Venezia, Marsilio, 2019, pp. 87-104.

E. LO PRESTI, *La filosofia nel suo sviluppo storico: la prospettiva storiografica di Marsilio Ficino e l'influenza dei dotti bizantini Giorgio Gemisto Pletone e Giovanni Basilio Bessarione*, Tesi di dottorato, Università di Bologna, ciclo XIX, 2007.

M. LOSACCO, *Antonio Catiforo e Giovanni Veludo interpreti di Fozio*, Edizioni Dedalo, Bari, 2003, pp. 20-3.

K. LÖWITH, *Il nichilismo europeo*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, Roma, Editori Riuniti, 2018 (1947).

C. LUPORINI, *Decifrare Leopardi*, Napoli, Macchiaroli, 1998.

G. MACCHIA, *I Moralisti classici*, Milano, Adelphi, 1988.

A. MANCINI, *Spirito e caratteri dello studio del greco in Italia*, in *Italia e Grecia: saggi su le due civiltà e i loro rapporti attraverso i secoli*, Firenze, Le Monnier, 1939, pp. 411-424.

I. MANCINI, E. Turolla *nella traduzione dei volgarizzatori italiani di Platone*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 46, n. 3 (maggio-giugno 1954), pp. 282-288.

M. MANOTTA, *Leopardi. La retorica e lo stile*, Firenze, Presso l'Accademia della Crusca, 1998.

M. G. MANSI, *Pasquale Baffi grecista e rivoluzionario*, in *La cultura dell'antico a Napoli nel secolo dei Lumi*, L'Erma di Bretschneider 2020, pp. 467-474.

M. G. MANSI, *La libreria del Conte Monaldo*, in *I libri di Leopardi* ("I Quaderni della Biblioteca Nazionale di Napoli" – Serie IX – n. 2) Napoli, Elio de Rose editore, 2000, pp. 65-91.

M. MARI, *Venere celeste e Venere terrestre. L'amore nella letteratura italiana del Settecento*, Modena, Mucchi, 1987.

L. MARTELLINI, *Genesi del pensiero filosofico leopardiano ovvero le 'Dissertazioni filosofiche' (1811-1812)*, in *Leopardi poeta e pensatore/Dichter und denker*, a cura di S. NEUMEISTER e R. SIRRI, Napoli, Alfredo Guida, 1997.

L. MARTELLINI, *Giacomo Leopardi: la Dissertazione sopra la felicità*, in *Ripensando Leopardi. L'eredità del poeta e del filosofo alle soglie del terzo millennio*, a cura di A. FRATTINI, G. GALEAZZI, S. SCONOCCHIA, Roma, Studium, 2001.

C. MARTINDALE, *Reception*, in *A companion to the Classical Tradition*, a cura di C. KALLENBORG, Oxford, 2007, pp. 297-310.

B. MARTINELLI, *Leopardi tra Leibniz e Locke. Alla ricerca di un orientamento e di un fondamento*, Roma, Carocci, 2003.

F. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, Les Belles Lettres, 1956 (tr. It. *Pletone e il platonismo di Mistrà*, Forlì, Victrix, 2010).

V. MEATTINI, *Anamnesi e conoscenza in Platone*, Pisa, ETS, 2016.

ID., «Il sogno di Platone» e l'intimo e l'intiero della natura nello Zibaldone di Leopardi, «Quaderni di storia» 86, 2017, pp. 81-122.

ID., «Né scolorò le stelle umana cura». Poesia e Filosofia nello Zibaldone di Giacomo Leopardi, «Bollettino Filosofico», 32, 2017, pp. 334-364.

M. MELILLO, *L'opera filosofica di Antonio Conti, Patrizio veneto*, Venezia, Istituto veneto per le arti grafiche, 1911.

L. MELOSI, *Giordani, Leopardi, l'«Antologia» (con una redazione inedita del Discorso sulle 'Operette morali')*, in *I segni e la storia. Studi e testimonianze in onore di Giorgio Luti*, a cura di Firenze, Le Lettere, 1996, pp. 115-137.

L. MELOSI, *Ancora sul Discorso di Pietro Giordani sulle 'Operette morali' (la redazione fiorentina e le correzioni del 1846)*, «La Rassegna della Letteratura Italiana», CIII, 1999, pp. 302-321.

M. MENCHELLI, *Dione di Prusa. Caridemo (Or. XXX)*, Napoli 1999, pp. 230-232.

L. A. MICHELANGELI, *Anacreonte e la sua fortuna nei secoli. Con una rassegna critica su gl'imitatori e i traduttori italiano delle «Anacreontee»*, Bologna, Zanichelli, 1922.

A. MOMIGLIANO, *Lo sviluppo della biografia greca*, Torino, Einaudi, 1974.

Monumenta Paedagogica Societatis Iesu, nova editio penitus retractata, V, Ratio atque Institutio Studiorum, ed. L.L. S.J., Romae, 1986.

M. MONETA, *L'officina delle aporie. Leopardi e la riflessione sul male negli anni dello «Zibaldone»*, Milano, FrancoAngeli, 2006.

S. MORAVIA, *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

F. MORONCINI, *Discorso proemiale*, in *Opere minori approvate da Giacomo Leopardi*, 2 voll., ed. crit. a cura di F. MORONCINI, Cappelli, Bologna, 1931.

F. MORONCINI, *Carlo Antici e Monaldo Leopardi*, «Casanostra», LXXXIII, 67, Tip. Simboli, Recanati, 1932.

M. N. MUÑIZ MUÑIZ, *Lecture di Leopardi fra le righe dello «Zibaldone». Aggiunte all'annotazione di Giuseppe Pacella*, in «Strumenti critici», XXVIII, 131 (2013/1), pp. 27-53.

A. NACINOVICH, *Cuoco e il "platonismo italiano": il «Mario Pagano» di Terenzio Mamiani*, in *Vincenzo Cuoco nella cultura di due secoli. Atti del Convegno (Compobasso-Civitacampomarano, 20-23 gennaio 2000)*, a cura di L. BISCARDI e A. DE FRANCESCO, Bari, Laterza, 2002, pp. 177-191.

M. NATALE, *Il canto delle idee. Leopardi fra «Pensiero dominante» e «Aspasia»*, Venezia, Marsilio, 2009.

G. NATALI, *Il Settecento*, in *Storia letteraria d'Italia*, 2 voll., Milano, Vallardi, 1964.

E. NEPPI, *L'Ultimo Canto di Saffo come risposta a Heroides 15: Sappho Phaoni*, in *Le mythe repensé dans l'oeuvre de Giacomo Leopardi. Actes du colloque international d'Aix-en-Provence (5-8 février 2014)*, a cura di P. ABBRUGIATI, Aix-en Provence, Presses Universitaires de Provence 2016, pp. 161-174.

F. NIETZSCHE, *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*, a cura di G. CAMPIONI, Milano, Adelphi, 2006.

D. O'MEARA, *Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore*", «Phronesis» 51, pp. 74-90.

G. PACELLA, *Lecture di Leopardi a Roma*, in *Leopardi e Roma. Atti del Convegno Leopardi e Roma*, Roma 7-8-9 novembre 1988, a cura di L. TRENTI e F. ROSCETTI, Roma, Colombo, 1991, pp. 237- 253.

G. PANIZZA, *Da greco a italiano: Leopardi e la funzione Giordani*, in *Giordani letterato. Seconda giornata piacentina di studi*, Piacenza 20 maggio 1995, a cura di G. PANIZZA, Tip.Le.Co., Piacenza, 1996, pp. 67-87.

G. PANIZZA, *Lecture di un momento: un'indagine sui periodici*, in *Gli strumenti di Leopardi. Repertori, dizionari, periodici*, a cura di M. M. LOMBARDI, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2000, pp. 145-159.

G. PANIZZA, *Dopo Elenadro: le 'Operette morali' a Firenze*, in *Leopardi a Firenze, Atti del Convegno di studi (Firenze, 3-6 giugno 1998)*, a cura di L. MELOSI, Firenze, Olschki, 2002, pp. 209-220.

G. PANIZZA, *Una biblioteca per due. Giacomo Leopardi e la biblioteca di Monaldo*, in *Ex libris (biblioteche di scrittori)*, a cura di F. LONGONI, G. PANIZZA, C. VELA, Milano, Unicolpi, 2011, pp. 37-61.

P. PAOLINI, *Gli animali nell'opera leopardiana* in *Leopardi e lo spettacolo della natura. Atti del Convegno Internazionale Napoli 17-19 dicembre 1998*, a cura di V. PLACELLA, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 2000, pp. 275-312.

S. PARIGI, *Leopardi, Colombo e il metodo della scienza*, «Rivista di filosofia» XCV, 3, dicembre 2004, pp. 419-439.

G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze, Le Monnier, 1952²

F. PENTASSUGLIO, "Non tantum tritos vulgo omnium manibus scriptores". *Alcune osservazioni sugli Aeschinis Socratici Dialogi Tres di J. Le Clerc*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 94.2, 2016, pp. 311-323.

F. PENTASSUGLIO, *Eschine di Sfetto. Tutte le testimonianze*, Turnhout, Brepols, 2017.

L. PERNOT, *Platon contre Platon: le problème de la rhétorique dans les Discours platoniciens d'Aelius Aristide*, in *Contre Platon. t. I, Le platonisme dévoilé. Textes réunis par Monique Dixsaut*, Paris, Vrin, 1993,

E. PERUZZI, *Introduzione*, in G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, ed. fotografica a cura di E. PERUZZI, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1994, vol. I, pp. v-LXI.

C. PESTELLI, *Carlo Antici e l'ideologia della restaurazione in Italia*, Firenze, Firenze University Press, 2009.

C. PESTELLI. *Carlo Antici traduttore (1815-1830). La propensione per il Romanticismo tedesco della Restaurazione*, in C. PESTELLI, *L'universo leopardiano di Sebastiano Timpanaro*, introduzione di M. BIONDI, Livorno, 2013, pp. 177-356.

P. PETRUZZI, *Leopardi e il Cristianesimo. Dall'Apologetica al Nichilismo*, Macerata, Quodlibet, 2009.

S. PIGNALOSA, *Con tutta la libreria io manco spessissimo di libri*, in *I libri di Leopardi* ("I Quaderni della Biblioteca Nazionale di Napoli" – Serie IX – n. 2) Napoli, Elio de Rose editore, 2000, pp. 65-91.

G. POLIZZI, «... Per le forze eterne della materia». *Natura e scienza in Giacomo Leopardi*, Milano, FrancoAngeli, 2008.

A. PINI, *I manoscritti riccardiani della Biblioteca d'Anton Maria Salvini*. Tesi di laurea. Università degli Studi di Firenze, Facoltà di Lettere e Filosofia, a. a. 1974/1975. Relatore prof.ssa Antonietta Morandini.

Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths, a cura di C. COLLOBERT, P. DESTRÉE, F. J. GONZALEZ, Brill, Leiden-Boston 2012.

E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin e la fortuna di Platone nel Settecento tedesco* *Divus Plato: Platone o Ficino?*, «Aevum», 74, 3 (2000).

P. POSSIEDI, *Favole antiche e favole moderne nella poesia e nel pensiero di Leopardi*, «Italice», vol. 73, N. 1, 1996, pp. 24-43.

J. J. PORTER, *Reception Studies: Future prospects*, in *A Companion to Classics Receptions*, a cura di L. HARDWICK e C. STRAY, London, 2008, pp. 468-481.

G. PUZZO, *La semantica leopardiana della felicità (I). Una riscrittura della tradizione aristotelica*, in *Otto/Novecento*, 2, 2017, pp. 5-41.

R. RABONI, *Due lettere di Antonio Conti e la prima redazione del Globo di Venere*, «*Lettere italiane*», 67, 2 (2015), pp. 343-366.

R. RADICE, *Platonismo e Creazionismo in Filone di Alessandria*, Introduzione di Giovanni Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1989.

A. M. RAO, *Esuli. L'emigrazione politica italiana in Francia, 1792-1802*, prefazione di G. GALASSO, Napoli, Guida, 1992.

D. GONZALES RENDON, *Cicero Platonis aemulus. Un caso de estudio en el De Legibus de Ciceron*, Diss. Paris, 2017.

L. D. REYNOLDS-N. G. WILSON, *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, Editrice Antenore, 2016.

M. A. RIGONI, *Il materialista e le idee*, in M. A. RIGONI, *Il pensiero di Leopardi*, Torino, Aragno, 2015.

Ritratto storico politico letterario del marchese Carlo Antici delineato da Antonio Angelini della Compagnia di Gesù professore di Eloquenza sacra e di Istituzioni liturgiche al Collegio Romano, Roma, 1854.

D. J.-J. ROBICHAUD, *Plato's Persona. Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018.

C. E. ROGGIA, *Cesarotti professore: le lezioni universitarie sulle lingue antiche e il linguaggio*, «*Lingua nostra*», LXXV/3-4 (2014), pp. 65-92.

E. ROHDE, *Psiche*, Laterza, Bari 1970, 2 voll.

F. ROSCALLA, *Greco che farne? Ripensare il passato per progettare il futuro. Manuali e didattica tra Sette e Novecento*, Pisa, ETS, 2016.

L. ROSSETTI, *Le dialogue socratique*, avant-propos de François Roustang, Encre Marine/Les Belles Lettres, Paris 2011.

C. J. ROWE, *Plato, Phaedo*, Cambridge, 1993.

CH. ROWE, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 97-108.

M. RUCH, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, Fasc. 136, Paris, 1958.

E. RUSSO, *Ridere del mondo. La lezione di Leopardi*, Bologna, il Mulino, 2017.

Saffo tra poesia e leggenda. Fortuna di un personaggio nei secoli XVIII e XIX, a cura di A. CHEMELLO, Padova, Il Poligrafo 2012.

Saffo nella tradizione poetica italiana dal Sei all'Ottocento, a cura di S. PUGGIONI, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2014.

A. SANA, *Le fonti della «Storia dell'Astronomia»*, in *Gli strumenti di Leopardi. Repertori, dizionari, periodici*, a cura di M. M. LOMBARDI, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2000, pp. 1-50.

M. SANSONE, *Leopardi e la filosofia del Settecento*, in *Leopardi e il Settecento*, Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 13-16 settembre 1962), Firenze, Olschki, 1964, pp. 133-172.

D. SANSONE, *Cleobis und Biton in Delphi*, «Nikephoros» 4, 1991, 121-132.

E. SAPRYKINA, *Il 'Platone in Italia' di Vincenzo Cuoco: il romanzo storico italiano all'epoca di transizione dall'Illuminismo al Romanticismo*, in *Cultura meridionale e letteratura italiana. I modelli narrativi dell'età moderna*, Atti del XI Congresso dell'Associazione internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana, Napoli, Loffredo, 1985, pp. 337-345.

G. SCHIAVON, *Felicità antica e infelicità moderna. L'epicureismo e Leopardi*, Milano, Albo versorio, 2015.

D. SCOTT, *Recollection and Experience. Plato's Theory of Learning and its Successors*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

S. SERVANZI - COLLIO, *Notizie per la biografia del Marchese Carlo Teodoro Antici*, Tip. di A. MANCINI, Macerata, 1850 (estr. da «L'Album», Roma, XX, 1850, pp. 3-12).

- A. SETAIOLI, *La vicenda dell'anima nella Consolatio di Cicerone*, «Paideia» LIV, 1999, pp. 143-174.
- P. SEVERI, *Il buon maestro. Immagini di insegnanti nel XVIII secolo*, in *Il catechismo e la grammatica. I. Istruzione e controllo sociale nell'area emiliana e romagnola nel '700*, a cura di G. P. BRIZZI, Bologna, 1985, pp. 171-224.
- E. SEVERINO, *Il nulla e la poesia*, Milano, Rizzoli, 1990.
- E. SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, Milano, Rizzoli, 1997.
- M. SONNINO, *L'Aristofane 'scomparso' di Michel'Angelo Giacomelli: ms. BCT 105-14 e ms. BUB 3566*, «SemRom» I, 2012, pp. 95-128.
- M. SONNINO, *Michel'Angelo Giacomelli. Aristofane, I. Un capitolo ignoto della storia degli studi classici nella Roma del Settecento*, Quaderni di «SemRom», Roma, Quasar 2018.
- H. L. SCHEEL, *L., und die Antike*, München 1959.
- W. SPAGGIARI, «*Le dovizie antiquarie*»: *appunti sul decennio milanese di Angelo Mai, Erudizione e letteratura all'Ambrosiana tra Sette e Ottocento. Atti delle giornate di studio 22-23 maggio 2009*, a cura di M. BALLARINI e P. BARTESAGHI, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2010.
- W. SPAGGIARI, *Il soccorso della poesia: Leopardi e Muratori*, in "L'uomo, se non teme fatica, può far di gran cose". *Studi muratoriani in onore di Fabio Marri*, a cura di A. COTTIGNOLI e F. MISSERE Fontana, «Muratoriana online» 2020, pp. 301-312.
- W. SPAGGIARI, *Geografie letterarie. Da Dante a Tabucchi*, Milano, Led, 2015.
- L. SPINA, *Cleombroto, la fortuna di un suicidio (Callimaco, ep. 23)*, «Vichiana» NS 18 (1989), pp. 12-39; rist. con aggiunte in ID. *La forma breve del dolore. Ricerche sugli epigrammi funerari greci*, Amsterdam, Hakkert, 2000, pp. 7-35.
- L. SPINA, *Il futuro della ricezione dell'antico*, «Status Quaestionis», 8, 2015.
- Z. STERNHELL, *Les anti-Lumières. Une tradition du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006.

Storia delle Storie generali della filosofia, Dall'età cartesiana a Brucker, a cura di F. BOTTIN, Editrice la Scuola, 1979.

M. A. TERZOLI, *Nell'atelier dello scrittore. Innovazione e norma in Giacomo Leopardi*, Carocci, Roma, 2010.

P. TESI, *L'America come un azzardo: il Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*, «Studi e problemi di critica testuale», 50, aprile 1995, pp. 138-139.

M. THEMELLY, *Letteratura e politica nell'età napoleonica: il 'Platone in Italia' di Vincenzo Cuoco*, «Belfagor», XLV (1999), pp. 125-156.

E. N. TIGERSTEDT, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1974.

S. TIMPANARO, *La genesi del metodo del Lachmann*, Firenze, Le Monnier, 1963.

S. TIMPANARO, *Aspetti e figure della cultura ottocentesca*, Pisa, Nistri-Lischi, 1980.

S. TIMPANARO, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Roma-Bari, Laterza, 2008⁴.

S. TIMPANARO, *Classicismo e Illuminismo nell'Ottocento italiano*, Firenze, Le Lettere, 2011.

C. O. TOMMASI MORESCHINI, *I Rhetores Graeci di Giacomo Leopardi: la Seconda Sofistica nella valutazione di un giovane filologo*, «Eikasmós», XIII (2002), pp. 343-373.

D. TONGIORGI, *La migliore armonia. Dialoghi e interlocutori per il Globo di Venere*, in *Antonio Conti: uno scienziato nella Republique des lettres*, a cura di G. BALDASSARI, S. CONTARINI e F. FEDI, Padova, Il Poligrafo, 2009, pp. 189-209.

R. TOSI, *Appunti sulla storia dell'insegnamento delle lingue classiche in Italia, in Storia degli insegnamenti linguistici: bilanci e prospettive* (Atti della prima giornata di studio del CIRSIL, Bologna, 15 nov. 2002), Bologna, Clueb, 2005, pp. 121-127.

F. TRABATTONI, *Introduzione in PLATONE, Fedone*, traduzione di S. M. TEMPESTA, a cura di F. TRABATTONI, testo greco a fronte, Torino, Einaudi, 2011.

F. TRABATTONI, *Myth and Truth in Plato's Phaedrus*, in *Plato and Myth*, cit., pp. 305-322.

F. TRABATTONI, *La filosofia di Leopardi: tra Platone e Severino*, «Acme», II, 1999, pp. 251-263.

F. TRABATTONI, *Per una biografia di Damascio*, «Rivista di Storia della Filosofia», XL (1985), pp. 179-201

F. TRABATTONI, *Filosofia e dialettica in Damascio*, in *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, a cura di M. BARBANTI, G. GIARDINA, P. MANGANARO, Catania, CUECM, 2003, pp. 477-494.

F. TRABATTONI, *Sui caratteri distintivi della "metafisica" di Platone (a partire dal Parmenide)*, «Méthexis», 16, 2003, pp. 43-63.

F. TRABATTONI, *Il filosofo platonico secondo Damascio*, in *Bios Philosophos. Philosophy in Ancient Greek Philosophy*, a cura di M. Bonazzi e S. Schorn, Brepols, 2016, pp. 259-274.

F. TRABATTONI, *Leopardi e Platone. Storia di un incontro mancato, Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea*. (Atti della Tredicesima Giornata di Studi. Sestri Levante, 11 marzo 2016), a cura di S. AUDANO e G. CIPRIANI, Il Castello, 2017, pp. 105-140.

F. TRABATTONI, *Leopardi e la "schedina" misteriosa. Esercizi di memoria o versi incomprensibili?*, «Prassi Ecdotiche della Modernità Letteraria» 5, 2, (2020).

L. TRENTI, *Luigi Marini, direttore dei Catasti*, in *Leopardi a Roma*, pp. 71-72.

P. TREVES, *Lo studio dell'antichità classica nell'Ottocento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962.

C. VASOLI, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce, Conte, 1999.

M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Torino, Einaudi, 2003.

M. VEGETTI, *Un paradigma in cielo*, Roma, Carocci, 2009.

F. VENTURI, *Riformatori napoletani*, in *Illuministi italiani*, tomo V, a cura di F. VENTURI, Milano-Napoli, Ricciardi 1962.

F. VENTURI, *Riformatori napoletani*, in *Illuministi italiani*, V, Milano-Napoli, R. Ricciardi, 1967.

P. VERRI, *I «Discorsi» e altri scritti degli anni settanta*, a cura di G. PANIZZA con la collaborazione di S. CONTARINI, G. FRANCONI e S. ROSINI, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004.

P. VIDAL-NACQUET, *Atlantide. Breve storia di un mito*, Torino, Einaudi 2006 (e il recente M. CIARDI, *Atlantide*, Roma, Carocci, 2002).

P. VILLANI, *Paestum e il mito italico della classicità: l'anti-tour del Platone in Italia*, in *La Campania e il Grand Tour. Immagini, luoghi e racconti di viaggio tra Settecento e Ottocento*, a cura di R. Cioffi, S. MARTELLI, I. CECERE, G. BREVETTI, Roma, «L'ERMA» di Bretschneider, 2015, pp. 301-320.

C. M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon. The Last of Hellenes*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

P. ZAMBELLI, *Il rogo postumo di Paolo Mattia Doria*, in *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, a cura di P. ZAMBELLI, Bari 1973, pp. 149-98.

M. ZAMBON, s. v. "Contra Christianos" in *Le Dictionnaire des philosophes antiques V b de Plotino à Rutilius Rufus*, Paris: CNRS éd., 2011.

C. ZINTZEN, *Damascii Vitae Isidori Reliquiae*, Hildesheim 1967.

P. ZITO, *Danno del conoscere la propria età*, in G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, ed. fotografica a cura di E. PERUZZI, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1994, vol. X, pp. 31-42.