

LA VALUTAZIONE DEL DOLORE UMANO NEL PENSIERO FILOSOFICO-LETTERARIO DELL'OTTOCENTO

ovvero: *SCHOPENHAUER e LEOPARDI.*

I.- Il cammino del pensiero umano, nella ricerca affannosa della verità, è certamente disseminato di grandi difficoltà e patisce dissonanze aspre ed improvvisi ritorni. Spesso ci si avvale dei contributi precedenti, utilizzandoli a guisa di un trampolino da cui spiccare il salto per nuove osservazioni che da quelle divergono nelle conclusioni, pur prendendone le mosse; ovvero anche si manifesta un giudizio del tutto contrario a un'opinione filosofica, attraverso una semplice antitesi, col contrastarne totalmente la fondatezza. È questo il caso, ad esempio, di Arthur Schopenhauer che ribalta il giudizio totalmente ottimistico del Leibniz¹(già ridicolizzato dalla penna velenosa di Voltaire con il suo *Candide* e col *Dictionnaire philosophique*) e concepisce la vita umana come «un pendolo che oscilla continuamente fra il dolore e la noia» attraverso il fugace intervallo (peraltro, illusorio) del piacere. In ciò consiste il notorio pessimismo del filosofo che prende spunto innegabilmente dalla realtà dei fatti, osservando che l'uomo è destinato alla sofferenza, al dolore già dalla nascita, trovandosi nella condizione di un condannato a morte, perché a questa non potrà mai sottrarsi. Quindi, dolore cosmico, difficilmente superabile se non attraverso le procedure dettate dal Nirvana, desunte dalla *Upanisad* dei Veda, che, anche se contrarie alla religione cristiana, andavano adottate perché «*l'antica saggezza della razza umana non sarà scossa da ciò che accadde in Galilea*». Ma lo stesso Schopenhauer rivendica a suo maestro Immanuel Kant, ed in particolare prende le mosse dalla preminenza soggettiva nell'acquisizione della realtà da lui propugnata nella *Critica della ragion pura*, la quale veniva indicata come una *rivoluzione copernicana* del pensiero

¹ Che assumeva che il nostro mondo fosse il migliore dei mondi possibili perché opera di Dio, monade perfetta ed eterna.

filosofico precedente, per l'individuazione nel soggetto che conosce, e non nell'oggetto conosciuto, come fondamento dell'acquisizione della realtà. In verità – com'è stato autorevolmente riconosciuto² – (e ciò comprova la complessità della proposta kantiana) per il grande filosofo questa attività del soggetto non vanifica la realtà esterna (come se essa fosse una creazione soggettiva; ché, anzi, al contrario, «essa vuole stabilire e garantire le sole possibilità di una conoscenza oggettiva e certa, salvo che le stabilisce entro certi limiti»³). Pertanto, un'approfondita e puntuale disamina del testo della *Critica della ragion pura* esclude che il pensiero Kantiano, tanto sorvegliato e prudente, fosse nel senso poi accolto da Schopenhauer che, della realtà, fa una creazione del soggetto. In verità, l'impostazione soggettivistica della sua gnoseologia Schopenhauer la trae da una lettura dell'opera di Kant dovuta all'ottica critica dei cosiddetti seguaci immediati del filosofo. E ciò *in thesi*, quanto meno sotto il profilo di una dichiarata paternità, dovuta a magnanimi lombi, in realtà insussistente, potrebbe segnare, in ipotesi, già un indebolimento della tesi schopenhaueriana che si era appoggiata sull'autorità del filosofo di Königsberg. Ma di certo la versione dell'autore del *Mondo come volontà e rappresentazione* costituisce una deformazione (o se vogliamo, un *aggiornamento*⁴) del pensiero kantiano, più che una sua semplice chiarificazione – come è stato pur recentemente sostenuto⁵. Infatti, nella esemplificazione emulatrice di Nigel Warburton⁶, Kant ci rivela che la realtà che ci perviene attraverso il filtro del nostro intelletto è simile a un mondo guardato indossando occhiali tinti di rosa. I nostri occhiali sono, dunque, il nostro intelletto. Esso determina il modo in cui facciamo esperienza di tutte le cose e conferisce a quest'ultima anche una forma determinata. Ciò che percepiamo si inquadra nel tempo e nello spazio; ma queste ultime sono categorie che insieme col concetto di determinismo causale, lungi dall'esser parte della realtà fenomenica, vengono aggiunte dal nostro intelletto.

² ECO Umberto, *Il pensiero di Kant*, in Storia della filosofia, vol. V, La biblioteca di Repubblica, pag. 232

³ *Ibidem*.

⁴ VATTIMO Gianni, *Introduzione a Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano, 2008, XXXIII

⁵ GARGANO A., *Arthur Schopenhauer, (1788-1860) in Saggi per la scuola*.

⁶ *Breve storia della filosofia*, Salani editore, Milano, 2013, pp. 118 ss.

Schopenhauer, viceversa, fa degli «occhiali», l'elemento creatore della realtà. Essa è quella che i nostri organi ci permettono di avvertire. Il raggio di sole che io vedo è quello che i miei occhi mi permettono di vedere; la pietra che tengo in mano è quella che il mio «tatto» mi permette di sentire. La conoscenza della realtà passa, dunque, attraverso i miei sensi. Il mondo è, quindi, la *mia rappresentazione*. Ovvero esiste per me in funzione degli organi a ciò preposti dalla natura, stimolati dal mio cervello.

Ad evitar l'accusa di solipsismo (posizione filosofica di chi risolve ogni realtà nella coscienza del soggetto pensante, dando ad ogni ente o fenomeno esterno lo *status* di una rappresentazione momentanea) Schopenhauer osservava che l'oggetto non dipendeva da un individuo concreto, ma «dal soggetto della conoscenza in generale, nel senso che ha bisogno di un soggetto come portatore del suo essere. Nessun individuo è tale soggetto di per sé, perché il soggetto non è l'individuo, ma *si manifesta* negli individui. Sicché la stufa che sto guardando continuerà a star dove si trova anche se io me ne vado e smetto di vederla. Ma lo spazio che essa occupa è una parte necessaria dello spazio in generale; e il tempo durante il quale rimane qui senza che nessuno la veda è parte del tempo in generale ed è indissolubilmente legato ad esso». E dunque «se lo spazio e il tempo esistono solo nella rappresentazione, lo stesso avviene per ciò che in essi è contenuto».

Questo l'assunto di Schopenhauer che - se mi è consentito un modesto appunto- sembra contrastare alquanto con la spiegazione da lui fornita agli sparuti studenti di Berlino che ebbero a frequentare le sue lezioni a spiegazione della sua filosofia. Infatti egli allora così scrisse: «L'esistenza delle cose coincide con il fatto che siano conosciute. Il fatto che esistano significa che sono rappresentate. Voi credete che le cose che esistono nel mondo continueranno ad esistere anche se nessuno le vedrà né se le rappresenterà. Ma provate a immaginare realisticamente che tipo di esistenza delle cose sarebbe questa. Mentre fate questo, rappresentate sempre la percezione del mondo nella vostra testa: *non esiste un mondo al di fuori della rappresentazione* ». E nella sua opera principale *Il mondo come volontà e*

rappresentazione egli scrive testualmente: «... la coscienza immediata che tutti questi mondi esistono solo nella nostra rappresentazione⁷».

Un siffatto modo di pensare comporterebbe, però, che realtà e rappresentazione siano concomitanti, mentre risulta accertato dal progresso scientifico che⁸ l'apparizione dell'uomo sulla terra sia stata successiva all'esistenza del mondo: sicché quest'ultima sarebbe venuta ad esistenza al di fuori e senza il concorso di un demiurgo soggetto generale. Inoltre, i mezzi tecnici di percezione della realtà che ci circonda, obiettivizzandone il rilievo, contrastano singolarmente con la soggettivazione derivata, anche se in modo non del tutto ortodosso, dalla gnoseologia kantiana.

2.- D'altra parte, la tesi schopenhaueriana secondo cui il fenomeno è mera parvenza, illusione, sogno, anche se il suo assertore dichiara di prender le mosse dal kantismo, in realtà si orienta, almeno in parte, sui dettami della filosofia indiana e buddhista. Alle conclusioni del Buddha, allorché abbandonando la reggia dove aveva vissuto gli anni dell'adolescenza egli prese contezza della malattia, del patimento, della morte, per cui la vita è soltanto dolore e sofferenza egli si riallaccia alla pessimistica convinzione (espressa in una tragedia di Sofocle) che meglio sarebbe stato per l'uomo non esser nato. Questi, - come abbiám già visto - condannato a morte fin dalla nascita, non ha altro destino che quello di soffrire: perché il dolore è insito nella vita stessa (*inest in re ipsa*). Ma la raffigurazione della realtà attraverso i sensi si completa, perciò, attraverso il riconoscimento di una forza irrazionale, incoercibile e spietata che garantisce la continuità della vita. Una forza che consiste nella brama di vivere e che Schopenhauer chiama «volontà», *Wille zum Leben* (volontà di vivere). Essa costituisce l'essenza profonda del nostro «io», e insieme la «cosa in sé», il noùmeno che Kant riteneva, viceversa, inaccessibile e inconoscibile. Invero, essendo noi, oltre che conoscenza e rappresentazione, anche corpo, non ci limitiamo a vederci dal di fuori, bensì penetriamo nelle intime latebre dell'*interiore homine*, provando gioia o dolore,

⁷ SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano 2009, I, 242 s.

⁸ SOSSIO GIAMETTA, *Introduzione a Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano 2009, p. 42.

sentimenti che hanno, tuttavia, una diversa incidenza temporale poiché il secondo è più durevole e penetrante della prima, il cui effetto è del tutto effimero. Al momentaneo efflusso della gioia subentra il tedio e l'incontentabilità. Ma ecco che la valutazione dell'elemento corpo come **entità** degna dell'interesse filosofico (che è senz'altro un aspetto del tutto originale del pensiero del filosofo in questione) ci offre un'inaspettata via d'accesso al «*volere*» inteso come *essenza del mondo della rappresentazione*, pur collegandosi del tutto fuori dalla rappresentazione medesima.

Ciò segna – secondo Schopenhauer – la scoperta del passaggio segreto attraverso il quale si consente la nostra sortita dal mondo fenomenico intesa quale rappresentazione *esteriore* della realtà, squarciando il velo di Maya (cioè l'apparenza di noi e delle cose) come un raggio di sole che penetra oltre la nuvola. Questa esperienza di base fa sì che ci si possa render conto del *Wille* come essenza profonda del nostro «io». Essa è la «cosa in sé» di cui parla Kant, ma che riguarda il nostro essere, globalmente considerato. Più che intelletto e conoscenza noi siamo, dunque, *Vita e volontà di vivere*. Ecco spiegati in estrema sintesi il titolo e il pensiero dell'opera di Arthur Schopenhauer di cui ci stiamo occupando.

3.- Egli nacque a Danzica il 22 febbraio 1788 un anno prima dello scoppio della Rivoluzione francese e l'anno medesimo della pubblicazione della *Critica della ragion pura* da parte di Immanuel Kant. Il padre, Heinrich Floris, ricco ed abile commerciante, viveva ed operava in Danzica che era una piccola Repubblica indipendente fin quando non fu annessa alla Prussia (1793). Egli in disaccordo con codesta svolta politica si trasferisce con la famiglia ad Amburgo. Aveva sposato Johanna Henriette Trosiener di vent'anni più giovane ed ebbe, oltre ad Arthur (nome scelto perché resta inalterato quanto a grafia in inglese, francese e tedesco) anche una figlia Louis Adelaide, detta Adele (1797). La moglie accanto a lui, uomo colto e illuminato, anche se fisicamente tutt'altro che bello, migliora l'educazione limitata ricevuta in famiglia, arricchendo la propria cultura specie in campo artistico e letterario.

A giudicare così, col senno del poi, e tenendo presente la gloria raggiunta, anche se assai tardivamente, da Schopenhauer nel campo filosofico, fra le figure parentali egli avrebbe dovuto preferire quella materna per congenialità. E viceversa, egli visse

in sostanziale dissidio con la madre, mentre conservò la più grande considerazione per la figura paterna cui dovette, peraltro, l'agiata condizione economica che gli permise di studiare e vivere senza la necessità di procurarsi altri sostegni economici. Inoltre, la disponibilità finanziaria gli consentì di viaggiare per quasi tutta l'Europa, di soggiornare per lunghi periodi in diverse nazioni e di conoscere approfonditamente le città più importanti della propria nazione. Studia a Berlino ascoltando le lezioni di Fichte che finisce, però, col disistimare. Segue con impegno il corso di letteratura greca e di archeologia, dove certo mise a profitto la cultura umanistica acquisita presso il *Gymnasium illustre* di Gotha sotto la guida dell'umanista Jacobs e del latinista Franz Doering. Quegli studi lo resero esperto della lingua latina che egli maneggiò sempre con grande padronanza, come è possibile desumere dalle sue opere, dagli appunti che prendeva nel medesimo idioma, nonché dal *curriculum vitae* inviato all'Università di Berlino il 31 dicembre 1819, in cui incluse il ricordo della fiera scelta repubblicana del padre che gli fece abbandonare, come prima abbiám ricordato, la residenza di Danzica. Nell'estate del 1813 porta a compimento un trattato dal titolo *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* e lo invia all'Università di Jena che il 18 ottobre dello stesso anno lo dichiarò *in absentia* dottore in filosofia. Nel frattempo, i rapporti, già tesi, con la madre, pervennero a una definitiva rottura. La vedova Schopenhauer, che era l'animatrice di un salotto alla moda in cui ella intratteneva gli ospiti che costituivano certamente la *crème* di Weimar, con brillante e spiritosa conversazione, e si era data alla letteratura scrivendo alcuni romanzi, aveva intrecciato un rapporto amoroso con il dilettante di studi letterari Georg Friedrich Konrad Ludwig von Gerstenbergk, più giovane di lei di ben quattordici anni, suscitando le rimostranze sdegnate del figlio. Questi, nutrivá forti sospetti che il padre, morto in un incidente cadendo dal solaio della propria abitazione, fosse stato in realtà suicida, e proprio a causa dei rapporti infelici con la consorte. Di qui il suo severo giudizio nei confronti della madre che certamente avrà pesato – come da lui sostenuto nei confronti di diversi interlocutori – a rafforzare la misoginia sostenuta e ostentata sia nelle sue opere sia nelle sue conversazioni private, in cui

metteva in mostra un'oratoria affascinante come risulta da numerose testimonianze⁹.

Nel maggio del 1813 si trasferisce a Dresda dove si trattiene per quattro anni di intenso lavoro nel corso dei quali porta a compimento la sua opera principale *Il mondo come volontà e rappresentazione* all'inizio del 1818. La pubblica nel dicembre di tale anno l'editore Brockhaus di Lipsia, il quale, però, preferisce datarla nell'anno successivo. Questa prima edizione rimase quasi del tutto invenduta e verrà destinata in gran parte al macero. E per di più essa non fu presa in considerazione e rimase assolutamente sconosciuta nei circoli della cultura ufficiale tedesca dell'epoca. Ricevette poche recensioni tutt'altro che favorevoli. Fu, dal lato editoriale, certamente un grosso insuccesso.

Egli, comunque, non aveva atteso di ricevere le prime copie del suo libro, e stanco del durissimo lavoro che gli era costata la stesura di questo sistema filosofico scritto certamente con stile brillante e denso di numerosissime citazioni letterarie e filosofiche che danno contezza della sua profonda preparazione umanistica e culturale in genere, aveva deciso di partire per riposarsi intellettualmente. Sentendo, invero, la necessità di rilassarsi e di visitare nuovi luoghi e costumi diversi, partì dunque per quello che fu il suo primo viaggio in Italia e passando per Venezia, Bologna, Firenze, raggiunse Roma dove ricevette le prime copie del *Mondo*.

Il 23 marzo 1820 sostiene presso la Facoltà di filosofia di Berlino l'esame di libera docenza. Uno dei componenti della Commissione giudicatrice fu naturalmente, dato che in quel tempo era al massimo della sua fama, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Ora, l'opera di Schopenhauer e cioè, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, conteneva sprezzanti giudizi nei confronti dell'idealismo, e in particolare nei confronti della filosofia hegeliana. Certamente, anche se nei rapporti di tale opera si era verificata quella che viene comunemente designata come la «congiura del silenzio», non c'è da meravigliarsi se Hegel ne

⁹ SCHOPENHAUER, *Colloqui*, Milano 1982, Prefazione, traduzione e commento di Anacleto Verrecchia, *passim*.

abbia avuto direttamente o per via indiretta conoscenza, e ciò potrebbe spiegare il perché intervenne in senso critico durante la discussione del candidato¹⁰. Ma ciò nonostante, il giudizio complessivo della Commissione fu favorevole a quest'ultimo ed egli venne ammesso a esercitare la libera docenza in Berlino. Una volta ottenuto ciò, egli fissò le lezioni del suo corso in perfetta concomitanza di giorni e d'orario, con quelle di Hegel. La conseguenza fu che le sue lezioni furono frequentate da pochissimi allievi, nel primo anno e successivamente non ebbero uditori, mentre quelle di Hegel traboccavano di studenti. Continuò a viaggiare, ritornò ancora in Italia, continuò a studiare e a scrivere, ma solo nel 1844 l'editore Brockhaus accetterà di ristampargli *Il mondo ...* con l'aggiunta di cinquanta capitoli di *Supplementi*. Ma anche questa volta il risultato fu il medesimo: il libro non si vendeva. Nel 1851 pubblica a Berlino *I parerga e i paralipomena* una serie di forbite considerazioni e aforismi scritti in modo arguto, dotto e popolare insieme. Qui si compie il miracolo: improvvisamente, da sconosciuto, diventa famoso dopo circa trentatré anni; sicché i suoi libri diventano *best sellers* e il suo nome corre per tutta la Germania. Nove anni dopo la morte lo raggiunge nel 1860, a Francoforte sul Meno, mentre l'Italia si appresta a divenire nazione.

4.- Schopenhauer è passato alla storia, per antonomasia, come il filosofo del pessimismo, così come Spinoza è generalmente considerato il filosofo della gioia. Certamente, in tale giudizio vi è gran parte di vero. La concezione che il filosofo ha della vita è certamente una delle più pessimistiche, specie se messa in raffronto con le posizioni di altri pensatori che tendono piuttosto a una visione ottimistica dell'esistenza. E, approfondendo l'indagine, è facile riscontrare che la visione pessimistica della vita nel pensiero di Schopenhauer è coerente con la concezione della realtà dominata – come abbiám visto – da due grandi direttrici, la rappresentazione e la volontà. Nella prima è facilmente ravvisabile, al di là della peculiare interpretazione della filosofia kantiana, anche un duplice influsso. Preponderante sembra in verità il peso della grande concezione poetica che informa tutta la produzione drammatica di Pedro Calderón de la Barca per la quale tutte le cose del mondo e lo stesso mondo delle idee sono frutto d'illusione. Tesi

¹⁰ VERRECCHIA Anacleto, *Schopenhauer e la vispa Teresa*, Roma 2006, p. 85.

che trova la sua massima espressione nel celebre dramma *La vita es sueño*, nel quale attraverso le vicende di Sigismondo e Rosaura si sostiene che la necessità spirituale dell'idea deve esser dedotta dalla nostra ragione per conseguire il permanente e l'eterno, giacché solo in tal caso saremo creatori della nostra vita, indipendentemente dagli influssi astronomici e astrali. La seconda influenza – ammessa, peraltro, dal filosofo – è quella Platonica. Ora a parte della sistemazione delle idee nel mondo iperuranio, che ha qualche lontana somiglianza con le teoriche schopenhauriane, siamo convinti che ciò che più ha influenzato il filosofo di Danzica è quello che viene denominato il mito della caverna, cui Platone fa riferimento nell'opera *Repubblica*, il quale, in quanto mito, fra l'altro fa parte della nostra peculiare specializzazione. Codesto mito, affascinante non solo per le modalità con cui è strutturato, ma anche per il suo profondo, originalissimo, significato, ci presenta, appunto, una caverna popolata da uomini avvinti da catene e perciò obbligati a guardare verso il fondo dell'antro. Essi non sono mai stati fuori del luogo in cui si trovano e poiché alle loro spalle è collocato un fuoco che proietta le ombre di alcuni oggetti, hanno la sensazione che si tratti di cose vere, che quelli siano la realtà, mentre, per contro, sono soltanto copie. Sembra indubbia un'affinità di pensiero fra i due filosofi, anche se la potenza dell'immagine platonica appare decisamente più sconvolgente.

Ritorniamo alla definizione di vero e proprio simbolo del pessimismo che forse non è del tutto meritata da Schopenhauer, per lo meno nella sua globalità. Infatti, abbiamo già notato che egli ritiene si possa squarciare il velo della ineluttabilità della sofferenza umana (designato come il velo di Maya) procedendo alla liberazione del *Wille zum Leben*, attraverso l'arte, la morale e l'ascesi.

5.- Ma certamente essa deriva dalla impostazione che identifica nella «volontà» (la quale deve essere intesa naturalmente in modo del tutto diverso dal termine usuale) la forza cieca, l'impulso prepotente e irresistibile che ci costringe ad esistere e ad agire. Non par dubbio che l'assunto del filosofo trovi, in parte, perfetta conferma nell'osservazione di quanto avviene intorno a noi. Noi quotidianamente constatiamo che tutto il creato è orientato verso la necessità di far esplodere la vita e di assicurarne la continuazione. Il filo d'erba che faticosamente si fa strada nel duro cemento affinché possa emergere trionfante, è fenomeno che quasi ogni giorno

ricade sotto la nostra osservazione. Il poeta inglese Thomas Dylan la fa propria, identificando la *forza che attraverso il verde stelo sospinge il fiore* con quella *che sospinge la «sua» verde età*, in una lirica il cui titolo riprende il verso riportato (*The force that through the green fuse drives the flower*).

Tuttavia, questa stessa aderenza con la realtà, che constatiamo quasi quotidianamente, ci spinge a dubitare dell'esattezza del passaggio con cui il filosofo in questione assegna a codesto *Wille* (del quale anche la denominazione usata appare sintomaticamente imprecisa e generica) solo la funzione di conservazione della specie (umana o vegetale) ad ogni costo e senza ragione. In verità, a noi, molto modestamente, sembra che lo scopo sia quello di promuovere la vita, sotto qual forma essa si possa presentare: la vita, questo dono misterioso e superbo che trascende nella sua essenza imperscrutabile ogni nostra facoltà di comprensione!

Come allora poter sostenere che si tratti di una forza cieca, priva di ragione, quando, per contro, essa sembra l'espressione di una superiore intelligenza volta a favorire e garantire la vita in ogni forma in cui essa si manifesti?

Ma, a prescindere da queste note critiche, resta il fatto, ripetiamo, che è già la stessa concezione del «*volere*» nella peculiare accezione che il filosofo di Danzica le conferisce, a determinarne il carattere perverso¹¹ che sta all'origine di tutte le nostre sofferenze. E quindi il pessimismo di Schopenhauer è insito nella stessa struttura del suo sistema filosofico, giacché egli sostiene che la sofferenza è nell'essenza della vita ed è accresciuta da ogni aumento della conoscenza.

6.- Ciò che denominiamo «pessimismo» è una corrente filosofica che accentua la valutazione degli aspetti tragici della nostra vita considerandoli come gli elementi caratterizzanti di essa. Nessuno potrà mai di certo negare che la nostra esistenza sia punteggiata dalla sofferenza, dall'angoscia, dal dolore. Tutti gli uomini sono portati a domandarsi quale sia il valore della vita. C'è chi ritiene che si tratti di un bene immenso tale da compensare qualsiasi scotto. C'è, viceversa, -

¹¹Russell Bertrand, *Storia della filosofia occidentale*, IV ed. TEA, Milano, p. 721

come nel caso del noto romanziere livornese Domenico Guerrazzi ¹² – cui si deve l'inquietante interrogativo: «*E se la vita fu bene, perché mai ci vien tolta? – E se la vita fu male, perché mai ne è stata concessa?*» chi fa leva sul significato e sullo scopo della vita per dedurre la conclusione di trovarsi in presenza di un mistero insondabile e tormentoso . E perfino un gesuita il pensatore Baltasar Gracián (1601-1658) in un'opera poi tradotta in tedesco proprio da Schopenhauer, espresse una così negativa valutazione della condizione umana, così assimilabile a quella poi espressa dal suo traduttore, da indurre i lettori a crederla opera di quest'ultimo. D'altra parte, il conte Pietro Verri, che era nato settant'anni prima di Giacomo Leopardi, nel 1763 aveva scritto e pubblicato l'opera *Meditazioni sulla felicità* e dieci anni dopo il *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*. In quest'ultimo saggio, Verri, rifacendosi al dibattito che s'era aperto in Italia sul libro dello scienziato e filosofo francese Maupertuis in cui si sosteneva che i dolori superino sempre i piaceri, osserva che in realtà il piacere e il dolore non sarebbero entità paragonabili. Ciò nonostante, gli uomini continuamente li paragonano e poiché il piacere altro non è che una rapida cessazione del dolore, non può mai essere maggiore della quantità di quello.

L'exasperazione, o per meglio dire, la concentrazione pressoché esclusiva sugli aspetti dolorosi della vita, anche se generalmente respinta in genere in sede filosofica, non poteva non determinare un avvicinamento fra il pensiero del filosofo Schopenhauer e le idee professate dal grande poeta italiano Giacomo Leopardi, sia nei versi sia nelle prose dello Zibaldone e delle Operette morali. Si è pure discusso se l'insieme delle sue meditazioni costituissero vera filosofia; e una schiera di letterati, con Benedetto Croce e Giovanni Gentile in testa, ha risposto di no perché non espressione di un sistema filosofico vero e proprio. Ma a nostro giudizio ben poco questo dovrebbe importare. Ciò che importa è se il contenuto abbia carattere filosofico oppure no. E dati i temi affrontati dal grande poeta, nessuno dovrebbe dubitare del carattere filosofico delle introspezioni leopardiane.

¹² *La battaglia di Benevento*, cap. V, in principio

Accogliamo, perciò, ben volentieri l'esortazione del Colli: «*I giovani amano già Leopardi come poeta: dovranno onorarlo come filosofo*»¹³

7.- Ma intanto non è possibile negare le affinità che sussistono nel pensiero del poeta e del filosofo tedesco. Scrive quest'ultimo nella sua opera fondamentale: «*Ogni volere proviene da un bisogno, cioè da una privazione, cioè da una sofferenza. La sofferenza vi mette un termine; ma, per un desiderio che viene soddisfatto, ce ne sono dieci almeno che debbono esser contrariati; per di più ogni forma di desiderio sembra non aver mai fine, e le esigenze tendono all'infinito, la soddisfazione è breve e amaramente misurata. Ma l'appagamento finale non è poi che apparente: ogni desiderio soddisfatto cede subito il posto ad un nuovo desiderio: il primo è una disillusione riconosciuta, il secondo una disillusione non ancora riconosciuta*».

E scrive Leopardi nello *Zibaldone* (4174): «*Tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male; ciascuna cosa esiste per fin di male; l'esistenza è un male e ordinata al male; il fine dell'universo è il male; l'ordine e lo stato, le leggi, l'andamento naturale dell'universo non sono altro che male, né diretti ad altro che il male. Non v'è altro bene che il non essere: non v'ha altro di buono che quel che non è: le cose che non son cose; tutte le cose sono cattive*».

Come dimostrano i brani fin qui elencati l'opinione del Leopardi coincide con quella espressa da Schopenhauer in più punti. Invero, pur non concordando ovviamente (giacché egli quasi certamente non conobbe gli scritti del filosofo in questione, mentre quest'ultimo lesse ed apprezzò il pensiero dell'italiano¹⁴) sull'elemento volontà sul quale ci siamo prima intrattenuti per additarne il cardine su cui s'impenna la spietata diagnosi del filosofo tedesco, Leopardi nel brano riportato perviene alle stesse conseguenze drammatiche e forse ancora più radicali di quelle riportate da Arthur Schopenhauer. Tanto che da taluno si ritiene che il

¹³ Colli Giorgio, *Per una enciclopedia di autori classici*, Adelphi, Milano 1983, p. 115.

¹⁴ Soprattutto espresso nelle *Operette morali* (1824-32). Si leggono nei *Supplementi* al quarto libro del *Mondo come volontà e rappresentazione* le seguenti considerazioni: «*Nessuno ha trattato così a fondo e così esaurientemente questo soggetto (il pessimismo) come ai giorni nostri, Leopardi [...] Il suo tema è ovunque la beffa e la miseria di questa esistenza*».

pensiero del poeta italiano coincida più con quello di Nietzsche e che abbia quindi un carattere nichilista, consista in un atto di fede nel nulla eterno di foscoliana memoria, in una «religione del nulla», per dirla col critico tedesco Karl Vossler¹⁵.

8.- Ma continuiamo con le somiglianze. La teoria del piacere svolta da Leopardi nello *Zibaldone* si articola in numerosi paragrafi. *Sub* (165) egli scrive: «*Il sentimento delle nullità di tutte le cose, la insufficienza di tutti i piaceri a riempirci l'animo, e la tendenza nostra verso un infinito che non comprendiamo, forse proviene da una cagione semplicissima, e più materiale che spirituale. L'anima umana (e così tutti gli esseri viventi) desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente, benché sotto mille aspetti, al piacere, ossia alla felicità che, considerandola bene, è tutt'uno col piacere. Questo desiderio e questa tendenza non ha limiti, perché ingenita o congenita coll'esistenza, e perciò non può aver fine in questo o quel piacere che non può essere infinito, ma solamente termina con la vita. E non ha limiti :1. Né per durata; 2. né per estensione. Quindi non ci può essere nessun piacere che uguagli: 1. né la sua durata perché nessun piacere è eterno: 2. né la sua estensione, perché nessun piacere è immenso, ma la natura delle cose porta che tutto esista limitatamente, e tutto abbia confini, e sia circoscritto*».

Così inizia nello *Zibaldone* la serie di pensieri sulla «teoria del piacere» che si estende per diverse pagine. Vi si sostiene che l'uomo cerca piaceri infiniti perché mosso da un desiderio sconfinato e non potendovi riuscire supplisce con la fantasia. La natura così consente all'uomo di raggiungere non la verità, ma una felicità del tutto illusoria, alla quale peraltro si oppone il *tedium vitae*, forse il male più grande che possa affliggere l'umanità. Ma per quanto sopra detto l'uomo resta sempre in uno stato di sofferenza per il desiderio costantemente inappagato e questo determina l'infelicità della condizione umana. In un primo momento, Leopardi ritiene anche, ispirandosi alle idee professate da Jean Jacques Rousseau, che il mondo antico fosse più vicino alla felicità, mentre il progresso aveva peggiorato le cose. La critica ha designato questa fase come il pessimismo *storico*

¹⁵ Vossler K.-Bacchelli R., *Nel centenario di G. Leopardi*, Cedam, Padova 1937, pp. 8 ss. Tuppin T., *Schopenhauer*, Grandangolo, in *Le grandi collane del Corriere della sera*, Padova, 2014, p.140.

del Leopardi. Ad esso si contrappone il c.d. pessimismo *cosmico*. Quest'ultimo segna un superamento di certa superficiale opinione che tendeva a vedere nel pensiero di lui il prodotto d'una vita strozzata¹⁶ e quindi esclusivamente personale, e più giustamente lo considera come espressione, per contro, di un giudizio che attiene alla generalità. Invero, è proprio in relazione al genere umano che Leopardi in prosa e in versi esprime la sua invettiva nei confronti di ciò che chiama natura (intesa come forza ciclica di produzione e distruzione¹⁷) designandola *matrigna* (mentre prima l'aveva designata come *cortese*¹⁸) perché rea di disinteressarsi della condizione umana, dopo aver predisposto l'uomo alla ricerca e alla conquista della felicità.

E la poesia di Giacomo Leopardi è stata, ed è, lo specchio fedele anche dell'evoluzione del suo pensiero, come dimostrato dall'immutazione peggiorativa dell'attributo affibbiato alla «natura». Egli fu certamente fra i poeti che – come ricordato da Nietzsche¹⁹ nel paragonarlo a Pindaro – «avevano anche dei pensieri», nel senso naturalmente che oltre alla bellezza formale i loro versi possedevano una verace profondità di contenuto.

Sarebbe sufficiente un rapido richiamo alle liriche dimostrative dell'assunto, tema per tema; ma pensiamo che indugiare alquanto su versi di tale bellezza, quasi tutti per ciò giustamente celebri, raggruppandoli come in una breve silloge, non possa risultar sgradito a un uditorio tanto qualificato. Ricordiamo, perciò, i brani delle liriche che forniscono insieme un quadro compiuto del pessimismo Leopardiano.

I.- Sulla noia, il *tedium vitae* :

Se tu parlar sapessi, io chiederei:

dimmi: perché giacendo

¹⁶ Croce B., *La letteratura italiana*, III, *Ottocento*, La Terza Bari, 1972, p. 72.

¹⁷ *Operette morali: «Dialogo della Natura e di Isildese»* in Biblioteca Treccani e Sole 24 Ore, Padova 2006, p. 300 ss.

¹⁸ *La quiete dopo la tempesta*, verso 41°.

¹⁹ *Intorno a Leopardi*, Melangolo 1992, IX, p.65

*a bell'agio, ozioso
s'appaga ogni animale;
me, s'io giaccio in riposo, il tedio assale?*

(Canto notturno di un pastore errante dell'Asia)

*Questo di sette è il più gradito giorno
pien di speme e di gioia;
diman tristezza e noia
recheran l'ore ed al travaglio usato
ciascuno in suo pensier farà ritorno.*

(Il sabato del villaggio)

Amaro e noia

La vita altro mai nulla; e fango è il mondo.

(A se stesso)

2.- Sulla natura.

*O natura cortese
son questi i doni tuoi,
questi i dilette sono
che tu porgi ai mortali. Uscir di pena
è diletto fra noi.
Pene tu spargi a larga mano; il duolo
spontaneo sorge; e di piacer quel tanto
che per mostro e miracolo talvolta
nasce d'affanno, è gran guadagno.*

(La quiete dopo la tempesta)

O natura, o natura,

*perché non rendi poi
quel che prometti allor? Perché di tanto
inganni i figli tuoi?*

(A Silvia)

3.- Sulla morte.

Ahi, ma qualvolta

*A voi ripenso, o mie speranze antiche,
ed a quel caro immaginar mio primo;
indi riguardo il viver mio sì vile
e sì dolente, e che la morte è quello
che di cotanta speme oggi m'avanza;
sento serrarmi il cor, sento che tutto
consolarmi non so del mio destino.
E quando pur questa invocata morte
sarammi a lato, e sarà giunto il fine
della sventura mia; quando la terra
mi fia straniera valle, e del mio sguardo
fuggirà l'avvenir; di voi per certo
risovverammi, e quell'immagine ancora
sospirar mi farà, farammi acerbo
l'esser vissuto indarno e la dolcezza
del dì fatal tempererà l'affanno.*

*E già nel primo giovanil tumulto
di contenti, d'angosce e di desio,
morte chiamai più volte, e lungamente*

*mi sedetti colà su la fontana
pensoso di cessar dentro quell'acque
la speme e il dolor mio.*

(Le ricordanze)

4.- Sulla vita e il dolore.

*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?*

(Canto notturno d'un pastore errante dell'Asia)

...Umana

*prole cara agli eterni! Assai felice
se respirar ti lice
d'alcun dolor: beata
se te d'ogni dolor morte risana.*

(La quiete dopo la tempesta)

*Qual fallo mai, qual sì nefando eccesso
marchiommi anzi il natale, onde sì torvo
il ciel mi fosse e di fortuna il volto?
In che peccai bambina, allor che ignara
di misfatto è la vita, onde poi scemo
di giovanezza, e disfiurato, al fuso
dell'indomita Parca si volvesse
il ferrigno mio stame? Incaute voci
spande il tuo labbro: i destinati eventi
muove arcano consiglio: Arcano è tutto,
fuor che il nostro dolor. Negletta prole
nascemmo al pianto e la ragione in grembo
dei celesti si posa.*

(Ultimo Canto di Saffo)

9.- L'improvvisa (e trionfale) notorietà della filosofia di Schopenhauer che, dalla Germania si allargò in tutta Europa, destò l'interesse del notissimo storico della letteratura italiana e critico Francesco De Sanctis che allora risiedeva a Zurigo, al quale di certo non potevano sfuggire le assonanze che collegavano il pessimismo professato dal filosofo tedesco con le idee espresse in prosa e in versi da Giacomo Leopardi. Correva l'anno 1858 e in quel tempo esisteva a Zurigo un gruppo di ferventi schopenhaueriani, quali il grande compositore Richard Wagner (proveniente da Dresda che aveva

abbandonato per sottrarsi a un mandato di cattura spiccatogli per il suo coinvolgimento nelle idee rivoluzionarie) e il poeta tedesco Georg Herwegh. Esistono indizi per ritenere che la bella poetessa tedesca Mathilde Wesendonk, molto vicina a Wagner, sia stata intermediaria del De Sanctis nella conoscenza dell'opera di Schopenhauer. De Sanctis, che bene conosceva il tedesco, studiò per tre mesi le opere di Arthur Schopenhauer e decise di condensare le sue annotazioni e osservazioni in un saggio composto in forma di dialogo fra D e A, in cui D è lo stesso De Sanctis e A un suo vecchio allievo, identificabile forse per Pasquale Villari. Si tratta di un saggio assai informato per quanto concerne il pensiero del filosofo di Danzica che viene riportato con assoluta precisione, come poi lo stesso Schopenhauer ebbe a riconoscere. Invero, quest'ultimo, che comprendeva bene l'italiano, espresse un giudizio lusinghiero sulla perfetta aderenza del contenuto del saggio alla sua filosofia, mentre lascia piuttosto perplessi il fatto che egli non abbia rilevato in nessun modo la sottile ironia che traspare nel testo dell'articolo intitolato *Schopenhauer e Leopardi* e pubblicato nella *Rivista contemporanea* di Torino nel settembre del 1858. Di certo, De Sanctis scelse la forma di dialogo (creandosi così un interlocutore) con ogni probabilità, al fine di evidenziare attribuendole ad un terzo, una serie di critiche anche piuttosto pesanti che egli rivolgeva al sistema filosofico ideato da Schopenhauer, cui peraltro riconosceva «*un ingegno fuori del comune, lucido, rapido, caldo e spesso acuto*» sorretto da «*una non ordinaria dottrina*». Schopenhauer si procurò lo scritto del De Sanctis, dopo averne avuto notizia dal leopardista Otto Lindner, che fu traduttore dei *Canti* del Leopardi in tedesco. Scrivendo a lui Schopenhauer chiarì d'aver letto due volte il saggio del critico italiano e annotò che secondo lui si trattava di un fatto importante che «*gli apriva le porte d'Italia*». Sottovalutò consapevolmente quelle che denominò «*invettive*» contro di lui «*alla fine*» ritenendo che esse stessero a significare che «*la Giovane Italia come già la nostra marmaglia del 1848, non ha trovato in me il suo uomo*». Si tratta, a parer nostro, di una giustificazione di natura *politica*. Era noto che Schopenhauer non aveva mai visto con simpatia i giovani rivoluzionari che contrastavano il governo costituito; e pensava, perciò, che le critiche nei

confronti del suo sistema filosofico fossero in realtà determinate da una semplice diversità di idee a carattere appunto politico, ritenendosi invisibile agli elementi della mazziniana *Giovane Italia* e attribuendo all'autore del saggio, sia pur dubitativamente, la qualifica di *sbandito* (equivalente ad *esiliato*, tanto che scriveva, lui italiano, da Zurigo)²⁰. Peraltro, anche un'altra osservazione del filosofo tedesco non appare calzante, in quanto le conclusioni dello scritto esaminato da Schopenhauer sono ben lungi da incorrere nel difetto di «non rendere giustizia a Leopardi» come a lui parve; ma, al contrario, nel dialogo in questione l'uno e l'altro degli interlocutori manifestano, al di là dalla enunciazione di epiteti elogiativi nei confronti del tedesco, una predilezione non tanto per le idee, quanto in senso globale, per la figura del Leopardi, rispetto a quella dello Schopenhauer: rilevando criticamente l'assurdità della negazione del *Wille*, la spocchiosa, insistita, rivendicazione di originalità («*La scoperta è mia!*») l'innaturale astensione e mortificazione del cenobita e perfino una compiaciuta esibizione di erudizione da parte del filosofo di Danzica. Nonostante l'abilità e l'accortezza del testo che sembrerebbe mirare a non affondare il bisturi polemico oltre misura, e a contenere la critica nei limiti d'una serena osservazione, alcune frasi lasciano intendere che, posta una linea di eguaglianza fra il pensiero dell'uno e dell'altro, la simpatia e la stima vada a Leopardi. E ciò nonostante, o forse meglio a cagion del fatto che Leopardi ha uno stile sobrio, modesto, semplice, che non mira all'effetto; egli ragiona col senso comune, per dir così alla buona, e si presenta con grande modestia. Onde la conclusione che è espressa dal principale interlocutore, cioè dallo stesso De Sanctis: «*Sicché leggi con piacere Schopenhauer e **stim**i Leopardi*».

Forse non fu del tutto estranea nell'accostamento comparativo sull'opera dei due grandi pessimisti, l'improvvisa, alata prospettiva, l'afflato umanitario che il poeta di Recanati lascia al mondo nella lirica intitolata *La ginestra*. In essa che rappresenta certamente una meditata evoluzione delle sue precedenti posizioni, Leopardi, col consueto magistero stilistico, considerando sempre

²⁰ Verrecchia A. *Schopenhauer e la vispa Teresa* cit. p. 53.

la natura²¹ matrigna e addirittura *empia*, auspica, tuttavia, che sorga un'epoca di fraternità umana, un mondo rischiarato dall'amore e dalla solidarietà:

*Così fatti pensieri
quando fien, come fûr, palesi al volgo,
e quell'orror che primo
contra l'empia natura
strinse i mortali in social catena,
fu ricondotto in parte
da verace saper, l'onesto e il retto
conversar cittadino
e giustizia e pietade, altra radice
avranno allor che non superbe fole,
ove fondata probità del volgo
così star suole in piede
quale star può quel ch'a in error la sede.*

E, tuttavia sorge altresì il sospetto che, anche se non emerge da elementi sicuri dal testo del saggio (ma quest'ultimo è pervaso da una finissima ironia, sottile come il sorriso della Gioconda di Leonardo) Schopenhauer non abbia mai goduto delle simpatie del critico italiano. In verità, la figura del filosofo di Danzica, sia in vita sia dopo morte, ha riscosso giudizi non positivi soprattutto sulla coerenza fra dottrine professate e comportamenti da lui tenuti nella sua esistenza.²² Due sono gli episodi della sua vita che giustificano tali opinioni, del resto piuttosto diffuse. Il primo: Il 18 settembre 1848 (come si apprende da una lettera del filosofo a

²¹ Cui ha sempre attribuito il carattere di sinonimo della Divinità, v. Citati P., *Leopardi*, Milano Mondadori A., 2010, p. 158.

²² Russel B, *Storia della filosofia*, cit. pag.724; Warburton N., *Breve storia*, cit. pp.144 e 147.

Frauenstädt²³) egli prestò a un ufficiale austriaco il suo grande binocolo da teatro per sparare più efficacemente sulla folla degli insorti. Il secondo: Il 12 agosto 1821 Schopenhauer attendeva impazientemente una visita femminile (si trattava di Caroline Richter che fu sua amante, sia pur in condominio, per ben dieci anni) quando sull'anticamera che si apriva davanti la sua porta d'ingresso si radunò un gruppo di tre donne intese a un chiacchiericcio incontenibile. Il filosofo le invitò a recarsi altrove, ma una di esse la sarta quarantasettenne Louise Marquet non accettò l'invito. A un certo punto Schopenhauer cercò di farla allontanare spingendola e disgraziatamente costei perdette l'equilibrio e cadde per le scale, procurandosi delle lesioni, La sarta denunciò il filosofo e si svolse un processo che ebbe vari gradi ma che in fine pervenne a una condanna di Schopenhauer a pagare alla sarta la somma di quindici talleri ogni tre mesi. E quando nel 1842 la vecchia sarta venne a morte Schopenhauer scrisse sul certificato di morte: *Obit anus, abit onus* (vale a dire: «morta la vecchia, scomparso il peso»).

Sicché col *calembour* o gioco di parole, in latino, che dimostra di certo una perfetta conoscenza della lingua morta, ma anche un sovrano disprezzo della vita umana che vien considerata soltanto nel suo aspetto economico, in questo ultimo caso; e con un contegno inequivocabilmente diretto a rinnegare i principi di umana solidarietà sostenuti nella propria filosofia, nel primo, la figura del filosofo appare oscurata da un'intima aporia che indubbiamente giustifica un senso di antipatia che, per contro, non può estendersi al Leopardi. E ciò spiega – crediamo – la conclusione del saggio Desanctisiano che abbiamo prima riportato.

IO.- Ma c'è un altro punto nel saggio di cui ci stiamo occupando che merita di esser riportato e adeguatamente commentato a chiusura di questo studio comparativo sul pensiero e sull'opera del tedesco Schopenhauer e dell'italiano Leopardi. E' un punto che non ha mai dato adito a discussioni o a contrasti, e ciò, nonostante si tratti di un'osservazione apparentemente sorprendente, la quale è certamente frutto di una non comune facoltà

²³ Schopenhauer, *Colloqui*, cit. nota 276, pag. 391

d'introspezione e di indagine, quale si può facilmente riconoscere a Francesco De Sanctis, letterato di grande cultura e di elevato ingegno e fondatore della critica letteraria italiana. Egli, effettivamente esiliato nel 1853 come Schopenhauer seppe ed annotò, per motivi politici, fu designato nel 1855 alla cattedra di letteratura italiana nel politecnico di Zurigo. E a Zurigo come abbiamo già visto egli scrisse il saggio da noi richiamato nel quale utilizzò le folgoranti osservazioni critiche operate nel saggio «Alla sua donna» poesia di Giacomo Leopardi²⁴ secondo le quali, distaccandosi in parte dalle idee Hegeliane che pur anteriormente aveva seguito in cui si affermava la dipendenza della poesia dal pensiero, afferma il conflitto latente nell'arte Leopardiana fra il pensiero e la

Sua poesia. «Non crede al progresso, ma lo fa desiderare; non crede alla libertà, e la fa amare. Chiama illusioni l'amore, la gloria, la virtù, e te ne accende in petto un desiderio inesausto». In definitiva, come scrive nel saggio su «A la mia donna»: «Nella poesia leopardiana non solo vi è la contraddizione, ma l'angoscioso sentimento di essa contraddizione».

Ed ecco allora profilarsi la soluzione del dilemma che contrappone i due grandi pessimisti. Dovremo con buona pace di Schopenhauer, per il quale Hegel era soltanto un «ciarlatano»²⁵ richiamare proprio quella filosofia per

trovare la miglior conferma delle idee professate da De Sanctis nell'esame della poesia di Leopardi. Hegel, cui fu spesso rimproverata l'oscurità della *Fenomenologia dello Spirito*, ebbe a riassumere il proprio pensiero in poche pagine che si leggono nelle lezioni di *Estetica*²⁶ in modo sintetico, ma stavolta perspicuo. Egli sostiene che l'auto-sapersi dello Spirito si attua

²⁴ Pubblicato dapprima nel periodo *Il cimento* del dicembre 1855 e che ora si legge in *Scelta di scritti critici e Ricordi* di Francesco De Sanctis a cura di Gianfranco Contini, in *Classici Utet 1949- 1969*, Torino.

²⁵ Non occorrerebbe la testimonianza di Frédéric Morin (Schopenhauer, *Colloquii*, cit. p.262) in quanto basta leggere *Il mondo come volontà e rappresentazione* per imbattersi in un profluvio di ingiurie consimili dirette ad Hegel e a tutti gli idealisti.

²⁶ Vedile in Reale G., Antiseri D., *Storia della filosofia*, 7°, Ediz. Spec. per il Corriere della sera, 2008, Bompiani, Milano, pp. 409 ss.

attraverso un processo triadico, oltre che nella Religione e nella Filosofia, anche nell'Arte. Codesti tre regni dello Spirito assoluto si differenziano solo per le forme, ma all'Arte compete la forma dell'*intuizione* sensibile (quella che Benedetto Croce designò come *intuizione* pura)²⁷ e la poesia che è «l'arte più spirituale» «possiede nella sua modalità immaginativa la corrispondenza più essenziale al contenuto della verità».

Ecco perché De Sanctis conclude il saggio sulla lirica *Alla sua donna*, ravvisando nell'anima del Leopardi, un'anima religiosa ²⁸.

II.- E proviamo, per terminare questa lunga, e speriamo non noiosa, esposizione, a considerare proprio sotto quest'ottica, quella che consideriamo forse la più bella lirica che sia stata mai scritta, in cui rifulge in sommo grado la magia ammaliatrice della vera poesia e leggendo la quale comprendiamo come anche il nostro Leopardi avesse trovato il bandolo per squarciare ciò che Shopenhauer designò come il velo di Maya:

*Sempre caro mi fu quest'ermo colle
e questa siepe, che da tanta parte
dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.
Ma sedendo e mirando interminati
spazi di là da quella e sovrumani
silenzi, e profondissima quiete
io nel pensier mi fingo, ove per poco
il cor non si spaura. E come il vento
odo stormir fra queste piante, io quello
infinito silenzio a questa voce
vo comparando e mi sovvien l'eterno
e le morte stagioni e la presente
e viva e il suon di lei. Così tra questa
immensità s'annega il pensier mio:*

²⁷ Croce B., *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, in *La critica*, Rivista di letteratura, storia e filosofia, 6, 1908, 321 ss.

²⁸ De Sanctis F., *Alla sua donna*, cit., p. 70..

e il naufragar m'è dolce in questo mare.

Alfonso Giordano