

Il lessico delle virtù nella letteratura italiana ed europea tra Settecento e Ottocento

a cura di

Alviera Bussotti, Valerio Camarotto, Silvia Ricca



Collana Convegni 44

STUDI UMANISTICI
Serie Philologica

Il lessico delle virtù
nella letteratura italiana
ed europea
tra Settecento e Ottocento

Atti della giornata internazionale di studi
Parigi, 3 giugno 2017

a cura di

Aloiera Bussotti, Valerio Camarotto, Silvia Ricca



SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE

2019

Il volume è pubblicato con il contributo del Dottorato di Italianistica di Sapienza
Università di Roma e del centro di ricerca LECEMO dell'Université Sorbonne
Nouvelle - Paris 3

Copyright © 2019

Sapienza Università Editrice

Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma

www.editricesapienza.it

editrice.sapienza@uniroma1.it

Iscrizione Registro Operatori Comunicazione n. 11420

ISBN 978-88-9377-102-3

Pubblicato ad aprile 2019

DOI 10.13133/9788893771023



Quest'opera è distribuita
con licenza Creative Commons 3.0
diffusa in modalità *open access*.

In copertina: Antonio Canova, *La Speranza* (1792), Gallerie di Piazza Scala, Milano.

Indice

Premessa	vii
Introduzione	1
<i>Alviera Bussotti, Valerio Camarotto, Silvia Ricca</i>	
La virtù del lirico. <i>La Bellezza della Volgar Poesia e I cento apologhi</i> di Monsignor Bernardino Baldi di Giovan Mario Crescimbeni	11
<i>Chiara Nardo</i>	
La virtù, le virtù nel primo Settecento: Gravina e Muratori	21
<i>Alviera Bussotti</i>	
Les sentiers de la vertu chez Andrew Michael Ramsay	37
<i>Sophie Desplanches</i>	
Le virtù alfieriane	49
<i>Enrico Ricceri</i>	
«La seule vertu naturelle»: la pitié chez Jean-Jacques Rousseau et Giacomo Leopardi	61
<i>Silvia Ricca</i>	
«La più eroica delle virtù». Il lessico della pazienza nell'opera di Giacomo Leopardi	75
<i>Giulia Puzzo</i>	
Virtù «solide» e virtù «apparenti». Note sul lessico morale di Leopardi tra <i>Crestomazia</i> e <i>Pensieri</i>	87
<i>Valerio Camarotto</i>	

Virtù distorte: Manzoni e la scelta fatale di Gertrude <i>John Alcorn</i>	105
Bibliografia	119
Autori	135
Indice dei nomi	139

Premessa

Raccogliamo in questo volume gli atti della giornata internazionale di studi *Les vertus et leur lexique dans la littérature italienne et européenne aux XVIIIe et XIXe siècles / Le virtù e il loro lessico nella letteratura italiana ed europea del XVIII e XIX secolo* (Parigi, Maison de la Recherche, 3 giugno 2017). Il convegno, organizzato con il fondamentale supporto del Laboratorio Leopardi (Sapienza - Scuola Superiore di Studi Avanzati), del Dottorato in Italianistica (Sapienza Università di Roma) e del centro di ricerca LECOMO ("Les Cultures de l'Europe Méditerranéenne Occidentale"), si inserisce nel quadro di una feconda collaborazione tra le università Sapienza di Roma e Sorbonne Nouvelle - Paris 3 e ha costituito una prima occasione di proficuo confronto tra giovani studiosi del Dottorato di Italianistica e della *École Doctoral "Europe latine - Amérique latine"*¹.

Gli otto saggi che compongono il libro intendono affrontare il problema cruciale della virtù, e più in generale la riflessione morale, nello scenario letterario compreso tra l'inizio del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento. Tornata recentemente al centro del dibattito etico e filosofico, a partire dalle correnti anglo-americane della *Virtue Ethics* (Anscombe, Foot, MacIntyre, Annas)², la millenaria e mobilissima vicenda della virtù può essere ormai messa a fuoco, almeno in alcuni dei suoi

¹ L'incontro inaugura l'istituzione, fra le due scuole, del dottorato internazionale, che rilascia il titolo congiunto.

² Cfr. *Virtue Ethics in New dictionary of the history of ideas*, ed. by M. C. Horowitz, 6 voll., Detroit, Charles Scribner's Sons, Thomson Gale, 2005, VI, pp. 2421-23; per le più recenti prospettive vd. *Etica delle virtù: un'introduzione*, a cura di A. Campodonico, M. Croce, M. S. Vaccarezza, Roma, Carocci, 2017; *Virtue Ethics. Etica delle Virtù*, «Teoria», XXXVIII, 2018, 2. Cfr. inoltre *L'etica della virtù e i suoi critici*, a cura di M. Mangini, Napoli, La Città del Sole, 1996; R. BODEI, G. GIORELLO, M. MARZANO, S. VECA, *Le virtù*

snodi fondamentali, grazie a numerosi e significativi studi: ciò vale in particolare per l'antichità greco-latina e per il pensiero cristiano³, per l'età umanistico-rinascimentale⁴, per i moralisti del Cinque-Seicento⁵, per la tradizione morale italiana⁶. Anche a proposito del periodo qui preso in esame non mancano certamente sondaggi e indagini di rilievo; tuttavia, non si riscontra la presenza di studi volti a una ricostruzione complessiva e rimangono anzi molte zone inesplorate, specialmente in merito all'ancora vitale e sempre rinnovata relazione tra la virtù e la letteratura. Se da un lato, infatti, una cospicua quantità di ricognizioni si concentra prevalentemente sul binomio virtù-politica (in riferimento, soprattutto, a Francia e Inghilterra)⁷, dall'altro si registra la predominanza di studi di carattere più strettamente tematico o monografico. Si attende ancora, insomma, un'esplorazione sistematica che si concentri sul valore semantico assunto dalla parola 'virtù' e dalla sua ampia e variegata costellazione lessicale, e che ne verifichi la specifica funzione assunta all'interno del discorso letterario e dei diversi contesti in cui esso è praticato.

cardinali. Prudenza, Temperanza, Fortezza, Giustizia, Bari-Roma, Laterza, 2017; e, con un allargamento all'economia, S. ZAMAGNI, *Prudenza*, Bologna, Il Mulino, 2015.

- ³ Ci limitiamo a rinviare, anche per ulteriori riferimenti bibliografici, a R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1951; A. W. H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, Oxford University Press, 1960; M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1996; A. W. PRICE, *Virtue and Reason in Plato and Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- ⁴ Cfr. almeno Q. SKINNER, *Virtù rinascimentali*, Bologna, Il Mulino, 2002; P. O. KRISTELLER, *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Roma, Donzelli, 2005, pp. 23-74.
- ⁵ P. BÉNICHOU, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948; C. Rosso, *Virtù e critica della virtù nei moralisti francesi. La Rochefoucauld – La Bruyère – Vauvenargues*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1964; M. FUMAROLI, *Eroi ed oratori. Retorica e drammaturgia secentesche*, Bologna, Il Mulino, 1990; J. R. SNYDER, *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*, Los Angeles, University California Press, 2009; R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico* [1991], Milano, Feltrinelli, 2007.
- ⁶ A. QUONDAM, *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- ⁷ Segnaliamo in particolare: J. G. A. POCOCK, *Virtue, Commerce and History. Essays on political thought chiefly in the Eighteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; S. BURTT, *Virtue Transformed. Political Argument in England, 1688-1740*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; M. LINTON, *The Politics of Virtue in Enlightenment France*, New York, Palgrave, 2001; A. CRAIUTU, *A Virtue for Courageous Minds. Moderation in French Political Thought, 1748-1830*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2012.

Gli esiti della giornata di studi parigina, prendendo spunto anche dalle sollecitazioni provenienti dal progetto del *Lessico Leopardiano* curato dal Laboratorio Leopardi, vanno per l'appunto in questa direzione.

* * *

Nel licenziare queste pagine, vogliamo ringraziare i giovani studiosi che hanno aderito alla nostra proposta e John Alcorn, che ha accolto il nostro invito e fornito utili spunti di riflessione. La nostra più grata riconoscenza va inoltre a Beatrice Alfonzetti, Novella Bellucci, Christian Del Vento, Franco D'Intino e Silvia Tatti, che hanno generosamente partecipato alla giornata di studi e supportato la realizzazione di questo volume.

Alviera Bussotti, Valerio Camarotto, Silvia Ricca

Introduzione

Se livra-t-on jamais sans fruit à l'étude de la vertu ? Non, ses divins effets sont incompréhensibles, elle échauffe même avant d'éclairer, on l'aime aussitôt qu'on la cherche, on la sent avant que de la connaître.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Lettre sur la vertu* (1757)

I. (Alviera Bussotti)

Come si vedrà dai contributi qui raccolti, nel Settecento il ricorso alla parola 'virtù' e alle sue declinazioni particolari non viene mai meno. La 'virtù' si rivela, anzi, per usare una definizione di Marisa Linton, una parola 'viva'¹ e il suo costante uso consente di individuare alcuni dei principali nodi su cui si sofferma il dibattito estetico, etico e politico fino al *tournant des Lumières*. Grazie a un vivo intreccio tra storia e letteratura, sulla 'virtù' convergono infatti più questioni che oltrepassano, necessariamente, i confini strettamente letterari. Pensiamo, per esempio, al rapporto tra virtù e felicità pubblica e privata, a cui si agganciano le virtù sociali (Pietro e Alessandro Verri)²; a quello tra virtù e passione (Metastasio)³; alla dialettica tra virtù e amor proprio, qui affrontata da Silvia Ricca; alla benevolenza (Shaftesbury, Cumberland, Hutcheson, Conti) e all'idea di utilità e sociabilità; alla riflessione su nobiltà, onore

¹ M. LINTON, *The Politics of Virtue in Enlightenment France*, cit., p. 9.

² Cfr. A. TRAMPUS, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Bari, Laterza, 2008; *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, a cura di A. M. Rao, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 2012; E. SALA DI FELICE, *Felicità e morale in Pietro Verri*, Padova, Liviana Editrice, 1970; C. CAPRA, *La felicità per tutti. Figure e temi dell'Illuminismo lombardo*, Roma, Aracne, 2017; P. MUSITELLI, *Le flambeau et les ombres. Alessandro Verri, des Lumières à la Restauration*, Rome, École française de Rome, 2016, pp. 39-46.

³ Cfr. J. JOLY, *Les fêtes théâtrales de Metastase à la cour de Vienne: 1731-1767*, Clermont Ferrand, Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université, 1976; E. SALA DI FELICE, *Sogni e favole in sen del vero. Metastasio ritrovato*, Roma, Aracne, 2008. Cfr. G. GRONDA, *Le passioni della ragione. Studi sul Settecento*, Pisa, Pacini, 1984; S. CONTARINI, «Il mistero della macchina sensibile». *Teorie delle passioni da Descartes a Alfieri*, Pisa, Pacini, 1997; P. LUCIANI, *Le passioni e gli affetti. Studi sul teatro tragico del Settecento*, Pisa, Pacini, 1999.

e gloria (Maffei, Parini e Alfieri); alla convivenza tra virtù e lusso che, sulla scia dello sviluppo economico-commerciale, è tema centrale a partire da Mandeville⁴. La letteratura settecentesca condensa insomma a questo proposito una pluralità di voci, tanto da rendere assolutamente impraticabile una ricerca che tratti della virtù in maniera esaustiva.

In particolare, dai saggi di Chiara Nardo, di Enrico Ricceri e di chi scrive emerge nettamente, pur con diverse implicazioni, il problema cruciale della definizione dello statuto etico del poeta e della poesia. La necessità di ripristinare il nesso poesia-virtù all'insegna dell'«utile» è, infatti, un tratto comune a Giovan Mario Crescimbeni, Gianvincenzo Gravina e Ludovico Antonio Muratori, secondo un'esigenza di rinnovamento e di superamento di una certa poesia secentesca, sulla scia della *querelle des Anciens et des Modernes*. Il saggio di Nardo evidenzia, soprattutto, come Crescimbeni coniughi la definizione di 'bellezza poetica' con la ricerca di un'autorizzazione morale alla luce del connubio utile-dilettevole, investendo, a differenza di Gravina, in primo luogo sulla lirica amorosa: da qui l'indicazione del poeta tardo-cinquecentesco Bernardino Baldi quale modello etico ed estetico da seguire.

È in questo contesto che a loro volta le prospettive di riforma di Gravina e Muratori danno origine a un sistema di poetiche fondato sulla 'virtù', le cui funzioni sono connesse all'uso singolare e plurale della parola. I due letterati, benché muovano da posizioni diverse, convergono nell'assegnare al teatro un ruolo di primo piano, consentendoci così di considerare a pieno titolo la poesia, la commedia e la tragedia come tipologie del discorso morale⁵.

Ciò è ampiamente confermato nel corso del Settecento da una fioritura di testi drammatici – è il caso di Antonio Conti – finalizzati programmaticamente all'utile e alla virtù⁶ e dalla continua insistenza sul teatro come scuola dei buoni costumi e dei popoli⁷; *Leitmotiv*, questo,

⁴ Cfr. almeno S. BURTT, *Virtue Transformed*, cit., pp. 128-49.

⁵ Cfr. anche A. BUSSOTTI, «Belle e savie»: *virtù e tragedia nel primo Settecento*, Alessandria, Dell'Orso, 2018.

⁶ Cfr. B. ALFONZETTI, *Il Corpo di Cesare. Percorsi di una catastrofe nella tragedia del Settecento*, Modena, Mucchi, 1989, p. 160; EAD., *Conti e la fondazione del «Teatro romano»*. Giunio Bruto e Marco Bruto in scena, in *Antonio Conti: uno scienziato nella République des lettres*, a cura di G. Baldassarri, S. Contarini, F. Fedi, Padova, Il Poligrafo, 2009, pp. 271-301.

⁷ Cfr. EAD., *Politica e letteratura. Ultimi studi e nuove prospettive*, in *Il Settecento negli studi italiani. Problemi e prospettive*, a cura di A. M. Rao e A. Postigliola, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, pp. 135-69; EAD., *Storia e dramma da Trissino a Pellico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013.

che prosegue significativamente fino ai fratelli Verri e ai letterati giacobini⁸. Ma si pensi anche, sul fronte poetico, all'opera di Giuseppe Parini o alla letteratura didascalica e favolistica, in cui la virtù è sempre protagonista; nonché alle implicazioni massoniche – qui indagate da Sophie Desplanches – legate alle forme e ai generi letterari⁹.

Anche l'opera di Vittorio Alfieri, presa in esame da Ricceri, ci mostra la ricchezza e la densa stratificazione dei significati assunti dalla 'virtù': dalla concezione della virtù politica (*Del principe e delle lettere*), sulla scorta del Montesquieu dell'*Esprit de lois*, e dall'impossibilità che la virtù possa realizzarsi al di fuori delle repubbliche (*Della Tirannide*), alla conseguente differenza tra vere e false virtù, tra virtù pubbliche e private (*Timoleone*); fino all'esplicita assimilazione tra virtù e libertà (*Misogallo*). Affiora inoltre con forza nella riflessione di Alfieri un'idea di nobiltà fondata sulla virtù e non sul sangue, da riallacciare, come sottolinea Ricceri, sia alla questione dell'ereditarietà dei titoli aristocratici, sia al ruolo dello scrittore 'virtuoso' nel suo rapporto con il potere (*Del principe e delle lettere*). A farsi strada è, in particolare, il modello del letterato 'pensante' ma non 'scrivente', che ha come emblema la figura idealizzata dell'amico Francesco Gori Gandellini (*La virtù sconosciuta*): questi incarna, nonostante l'astensione dalla scrittura, un possibile esempio di virtù anche sotto la tirannide; una virtù occulta, *sconosciuta* appunto, ma capace, secondo Alfieri, di soggiogare tutti «gli animi».

II. (Silvia Ricca)

L'idea di virtù che emerge dai contributi di Desplanches, di Ricceri e di chi scrive è strettamente connessa al contesto europeo e, in

⁸ Cfr. C. CAPRA, *La felicità per tutti*, cit., pp. 189-227; E. SALA DI FELICE, *Felicità e morale in Pietro Verri*, cit., pp. 68-70; M. MONTANILE, *Morale et vertu dans la tragédie jacobine en Italie (1796-1799)*, in *Morale et vertu au siècle des Lumières*, édité par H. Plard, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1986, pp. 87-97; E. LESO, *Lingua e rivoluzione. Ricerche sul vocabolario politico italiano del triennio rivoluzionario 1796-1799*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1991, pp. 131-38.

⁹ Cfr. A. MARIO, *L'idea di virtù in Giuseppe Parini*, «Seicento & Settecento», XII, 2017, pp. 129-39; G. DELOGU, *Di virtù lira sonante: poesia e massoneria in Italia tra Settecento e primo Ottocento*, Pavia, E. Varini, 2014; EAD., *La poetica della virtù: comunicazione e rappresentazione del potere in Italia tra Sette e Ottocento*, Milano-Udine, Mimesis, 2017. Sui rapporti tra Massoneria e comunicazione letteraria vd. F. FEDI, *Comunicazione letteraria e «generi massonici» nel Settecento italiano*, in *Storia della Massoneria*, a cura di G. Cazzaniga, Einaudi, 2006, pp. 50-89. Vd. inoltre A. BELLIO, *Letteratura di favola*, Milano, Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica, 2002.

particolare, al dibattito sulla morale che occupa scrittori e filosofi francesi di matrice illuminista. Le definizioni di virtù che i tre saggi mettono in luce, interrogando principalmente autori quali Ramsey, Montesquieu e Rousseau – quest’ultimi messi in relazione rispettivamente con Alfieri e Leopardi –, rivelano infatti l’interesse del pensiero settecentesco nei confronti di una concezione della morale intenta a ridefinire i suoi fondamenti.

Dopo che Bayle aveva sostenuto che anche i cristiani possono vivere «dans les plus énormes dérèglements du vice»¹⁰ e aveva ammesso che non fosse affatto impossibile che «un athée ait de la conscience»¹¹, nel corso del Settecento diventa sempre più centrale il confronto, talvolta lo scontro, tra una morale a carattere laico e una morale ispirata ai dettami della religione, tra *philosophes* e *antiphilosophes*, tra dogma e scienza. «Mais que deviendront les vertus cardinales et théologiques?» – domanda Voltaire nella voce «Vertu» del suo *Dictionnaire philosophique* – «Quelques-unes resteront dans les écoles»¹², è la risposta perentoria che segue.

Come ricorda Jacques Domenech, essere laico durante il *siècle des Lumières* significa anzitutto rifiutare ogni morale fondata sulla religione rivelata e indagarne l’origine da un punto di vista umano e scientifico¹³. È per tale motivo che il Barone d’Holbach, quando nel 1776 si propone di stabilire la base della morale universale, insiste sul fatto che «Les motifs que cette Morale expose sont purement humains, c’est-à-dire, uniquement fondés sur la nature de l’homme»¹⁴. Sulla scorta di Helvétius, d’Holbach sostiene che a costituire questa «base invariable» della Morale non siano altro che l’amor di sé e «l’intérêt bien compris», principi *naturali* che conducono l’individuo alla felicità. Perché, come è noto, è proprio la questione della felicità a costituire il punto di partenza dell’indagine sul fondamento della morale e della virtù. «Qu’est-ce que la vertu? Bienfaisance envers le prochain. Puis-je appeler vertu

¹⁰ P. BAYLE *Pensées diverses sur la comète*, in *Id.*, *Œuvres diverses*, a cura di A. Niderst, Ed. Sociales, Parigi, 1971, p. 78.

¹¹ *Id.*, *Réponse aux questions d’un provincial*, *ivi*, p. 185.

¹² VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, texte établi par R. Naves, préface de R. Pomeau, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 373.

¹³ Cfr. J. DOMENECH, *L’étique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 2008, p. 11.

¹⁴ P. H. D. D’HOLBACH, *Morale universelle ou les devoirs de l’homme fondés sur sa nature*, Paris, Masson & Fils, 1820, t. I, p. XIII.

autre chose que ce qui me fait du bien?», si chiede non a caso Voltaire ancora nel *Dictionnaire philosophique*, riassumendo così uno dei nodi centrali dell'etica settecentesca¹⁵.

Non va del resto dimenticato che la virtù nel Settecento è direttamente indagata nei suoi rapporti col piacere¹⁶. Nell'edonismo della virtù, illustrato ad esempio da Marivaux ma aspramente criticato dall'abbé Prévost, risiede la ricompensa stessa della pratica dell'atto virtuoso. La virtù è allora fare *naturalmente* del bene agli altri, facendo *naturalmente* del bene a sé stessi: «La vertu en général – scrive ancora d'Holbach, riprendendo per certi versi il pensiero di Voltaire – est une disposition ou volonté habituelle et permanente de contribuer à la félicité constante des êtres avec lesquels nous vivons en société»¹⁷.

Da questo punto di vista, come mostra il saggio di Ricceri attraverso l'analisi delle opere politiche alfieriane messe in relazione con *L'Esprit des lois* di Montesquieu, per i *philosophes* è l'applicazione stessa delle leggi a esigere la virtù in società. La virtù, anzi, deve essere al servizio delle leggi: «On peut définir cette vertu l'amour des lois et de la patrie», afferma Montesquieu parlando della virtù politica, alla base della democrazia. «Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières: elles ne sont que cette préférence»¹⁸.

La dimostrazione che la virtù non sia «una parola nuda», per citare Leopardi, ma che, al contrario, sia applicabile concretamente alla vita sociale, viene quindi dalla politica, sfera in cui l'individuo deve preferire il bene comune al suo interesse privato. Significativo, in quest'ottica, il contributo di Desplanches, che rileva l'importanza della parola 'virtù' all'interno della cultura massonica attraverso il *Discours* di Ramsey, nel quale sono indicati «les nobles principes de vertu» che, nella prospettiva latomistica, offrono la possibilità di «poser la société en modèle et d'en faire profiter tout l'Univers»¹⁹. In linea con gli ideali

¹⁵ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, cit., p. 373. Per i significati di 'virtù' nei *philosophes* cfr. J. DOMENECH, *Vertu*, in *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la direction de M. Delon, Paris, Puf, 2014, pp. 1245-49.

¹⁶ A tal proposito si vedano gli studi di R. MAUZI, *L'Idée du bonheur au XVIIIe siècle*, Paris, Colin, 1960, e di P. OPPICI, *L'idea di «bienfaisance» nel Settecento francese. O il laccio di Aglaia*, Pisa, Libreria Goliardica, 1989.

¹⁷ P. H. D. D'HOLBACH, *Morale universelle*, cit., t. I, p. 75.

¹⁸ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, IV, 5, in *Id.*, *Œuvres complètes*, texte présenté et annoté par R. Caillois, II, Paris, Gallimard, 1951, p. 267.

¹⁹ F. LABBÉ, *Le message maçonnique au XVIIIe siècle, contribution à l'histoire des idées*, Paris,

dell'Illuminismo, ma anche facendo tesoro della tradizione cristiana (Agostino e Tommaso), la filantropia, l'umanità, la cultura e la carità sono le principali virtù civili che Ramsay esalta insieme all'uguaglianza e alla giustizia, poiché rendono l'uomo onesto e buon cittadino.

Il discorso sugli ideali filantropici dell'Illuminismo rimanda, evidentemente, a Jean-Jacques Rousseau, figura cardine della riflessione morale settecentesca, che, insieme a Leopardi, è al centro dello studio sulla *pitié*. Proprio in questo contributo convergono alcuni dei nodi cruciali del dibattito morale dell'epoca evocati poco sopra: affrontando il problema – imprescindibile per il Rousseau del *Discours sur l'origine et les fondamentes de l'inégalité parmi les hommes* – del fondamento naturale della morale, a partire da un'analisi lessicale delle definizioni di 'pietà' nel secondo *Discours* e di 'compassione' nelle pagine dello *Zibaldone* scritte prevalentemente tra il 1820 e il 1821, il saggio si sofferma sulla possibilità di una «vertu naturelle» proto-sociale e sull'inevitabile questione etico-antropologica del rapporto tra l'amor proprio e un sentimento che, come quello della compassione, si definisce altruista.

III. (Valerio Camarotto)

Con gli ultimi saggi del volume il fulcro dell'attenzione si sposta sulla prima metà dell'Ottocento. Occorre subito precisare che anche per questo arco temporale non disponiamo di ricognizioni che consentano di seguire nel complesso la parabola descritta dalla virtù e dalla sua costellazione lessicale. Ma certamente, anche solo a uno sguardo approssimativo, non può sfuggire che nei decenni in questione la riflessione sul binomio morale-letteratura si inserisce nel più ampio quadro dei profondi mutamenti sociali, storico-politici e antropologici che si profilano nello scenario post-rivoluzionario e nelle fasi iniziali del capitalismo moderno²⁰; e che dunque essa va osservata alla luce del generale ripensamento del ruolo della letteratura con cui sono alle prese i poeti, gli scrittori e i pensatori più accorti e sensibili del periodo.

Éditions Dervy, 2005, p. 204.

²⁰ Su questi radicali mutamenti, cfr., tra i molti possibili, lo studio di M. BERMAN, *All that is solid melts into air. The experience of modernity*, New York, Penguin Books, 1988. Quanto al rapporto letteratura-morale-capitalismo, cfr. M. LÖWY-R. SAYRE, *Rivolta e malinconia. Il romanticismo contro la modernità* [1992], trad. di M. Botto, Vicenza, Neri Pozza, 2017.

Nel contesto italiano, in particolare, è possibile individuare alcune questioni nodali con le quali il discorso “virtuoso” sembra incrociarsi e sovrapporsi in maniera ricorrente:

i) l’interrogazione e la messa alla prova della funzione morale, politica, pedagogica e in senso lato persuasiva della letteratura; punto nevralgico, questo, dell’esperienza intellettuale ed esistenziale di Foscolo, dagli esordi fino alla stagione inglese; di Leopardi, che costantemente si interroga sulla possibilità di un «libro morale»²¹; di Manzoni, il cui inquieto approdo prima alla tragedia e poi al romanzo va per l’appunto letto anche e soprattutto da questa prospettiva²²;

ii) il dibattito sul rinnovamento dei generi e delle forme letterarie, cui si ricollega anche il problema della selezione dei soggetti da adottare in versi, in prosa, sulla scena teatrale;

iii) la consapevolezza della cesura insanabile con l’antico e la complementare messa a fuoco dello statuto del ‘moderno’, anche e soprattutto in chiave negativa²³, che necessariamente pone in discussione la posizione del soggetto nella società e nel mondo.

Va da sé che questi nuclei fondamentali recuperano e rivitalizzano sollecitazioni provenienti sia dalla tradizione classica e cristiana, sia dai moralisti del Cinque-Seicento; sia, infine, dal secolo appena trascorso: non solo dai più vicini maestri riconosciuti e celebrati (Parini e Alfieri) e dai protagonisti dei Lumi, ma anche dalle proposte formulate già nel primo scorcio del Settecento (Gravina e Muratori *in primis*). Si tratta dunque di un panorama mobile e stratificato, all’interno del quale gli scrittori, a loro volta, non mantengono una postura fissa e univoca, ma oscillano tra la fiducia e lo scacco, tra la constatazione della sventura, inefficacia e sparizione delle virtù dinanzi alla «forza» (Foscolo, *Ortis*), all’«egoismo universale» (Leopardi, *Zib.* 1100), ai «fatti atroci dell’uomo contra l’uomo» (Manzoni, *Storia della colonna*

²¹ Cfr. F. D’INTINO, *L’immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Venezia, Marsilio, 2009.

²² Si veda, tra la vasta bibliografia manzoniana, E. SALA DI FELICE, *Manzoni e l’(im)moralità del teatro*, «Intersezioni», VII, 1987, 2, pp. 235-62; G. MACCHIA, *Manzoni e la via del romanzo*, Milano, Adelphi, 1994; D. BROGI, *Il genere proscritto. Manzoni e la scelta del romanzo*, Pisa, Giardini, 2005.

²³ Sull’attitudine dinanzi al ‘moderno’, cfr. F. D’INTINO, *Introduzione*, in *Id.*, *La caduta e il ritorno. Cinque movimenti dell’immaginario romantico leopardiano*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 9-26; cfr. inoltre A. COMPAGNON, *Gli antimoderni. Da Joseph de Maistre a Roland Barthes*, trad. di A. Folin, Vicenza, Neri Pozza, 2017.

infame)²⁴; e, per compenso, la ricerca di una loro «resurrezione» o anche solo parziale sopravvivenza²⁵.

È in particolare Leopardi, per il vitale intreccio tra etica ed estetica, tra antropologia e indagine linguistica, a offrire numerose occasioni per osservare da un punto di vista lessicale questi nodi problematici. Il saggio di Ricca mette in evidenza, per esempio, come la riflessione morale leopardiana si confronti inevitabilmente con la questione dell'«amor proprio», di capitale importanza tra Sei e Settecento e specialmente in Rousseau. Nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, infatti, il pensatore ginevrino individua nella *pitié* una virtù connaturata all'uomo e la elegge, accanto all'*amour-propre*, a principio universale della prassi. Dal canto suo Leopardi, anche laddove ammette la (rara) possibilità che gli uomini siano capaci di una «compassione» genuinamente disinteressata, tuttavia ritiene quest'ultima non già una virtù naturale, bensì una «qualità» acquisibile a seconda delle «circostanze»: motivo per il quale la «compassione» è attratta nell'orbita lessicale dell'«assuefazione» e interagisce con vocaboli come «disposizione», «inclinazione», «facoltà».

A intessere uno stretto legame con la «compassione» è d'altronde in Leopardi anche un'altra parola che, come mostra Giulia Puzzo, raccoglie una cospicua eredità letteraria, filosofica, teologica: la «pazienza». A partire dagli appunti zibaldoniani sulla poesia omerica e sull'«interesse» suscitato dall'eroe epico (specialmente a proposito della diade Achille-Ettore)²⁶, la «pazienza» è concepita da Leopardi come un «abito» che, fondandosi sulla «quiete» e sul contenimento del «desiderio», può consentire all'uomo moderno una qualche conciliazione con il male dell'esistenza. Ciò non significa, tuttavia, che essa si configuri

²⁴ Tutti e tre gli autori, del resto, hanno fatto i conti anche con la 'vanità' della virtù: oltre al Leopardi del *Bruto minore* e della *Comparazione* (cfr. G. LEOPARDI, *Poesie e prose*, a cura di R. Damiani e M. A. Rigoni, con un saggio di C. Galimberti, I, pp. 29-32; II, pp. 266-74), cfr. U. FOSCOLO, *Proemio ai Discorsi sopra gli uomini illustri di Plutarco*, in *Id.*, *Scritti letterari e politici dal 1796 al 1808*, a cura di G. Gambarin (E. N., vol. VI), Firenze, Le Monnier, 1972, pp. 195-96; e A. MANZONI, *Dell'invenzione*, in *Id.*, *Dell'invenzione e altri scritti filosofici*, premessa di C. Carena, introd. e note di U. Muratore, testi a cura di M. Castoldi, Milano, Centro Nazionale Studi Manzoni, 2004, p. 243.

²⁵ Di «resurrezione» delle virtù (intesa «politicamente») parla per esempio Foscolo nella *Lettera a Monsieur Guillon*: cfr. U. FOSCOLO, *Scritti letterari e politici dal 1796 al 1808*, cit., p. 518; e cfr. B. ALFONZETTI, *La «fine veemente»*. *Sul finale dei Sepolcri*, «Lettere Italiane», LXIII, 2011, 1, pp. 35-54.

²⁶ Cfr. ora G. LONARDI, *L'Achille dei «Canti»*. *Leopardi, «L'infinito», il poema del ritorno a casa*, Firenze, Le Lettere, 2017.

come semplice accettazione dello stato di cose; tantomeno ciò implica l'iscrizione della *souffrance* in una più ampia cornice di senso. La «virtù» della pazienza consiste semmai in un esercizio di forza vitale che, paradossalmente, funziona per sottrazione e non ha bisogno di una concreta manifestazione esteriore. Come spiega Puzzo, la «pazienza» si pone allora anche in una posizione di radicale alterità rispetto al predominio della mistificazione e del conformismo che, secondo Leopardi, contraddistingue la vita associata.

Proprio quest'ultimo motivo è affrontato, a partire dai *Pensieri*, nel saggio di chi scrive: la polarità tra l'«apparenza» e la «sostanza» porta alla superficie un Leopardi non già “progressivo” ma, quando non immoralista, perlomeno amaramente consapevole della corrosione dei legami sociali e della sconfitta cui la modernità condanna il vero «merito». Un Leopardi, in particolare, disincantato osservatore del nuovo corso segnato dallo sviluppo dell'«industria» e dalla sempre più pervasiva centralità della «moneta»; tutti problemi sui quali, del resto, inizia a soffermarsi la coeva letteratura italiana ed europea: Foscolo, Manzoni, Stendhal, Goethe, Balzac, e più tardi Dickens, solo per citarne alcuni.

Anche il contributo di John Alcorn è incentrato, a ben guardare, sulla relazione tra l'interiorità (in questo caso il manzoniano «guazzabuglio» delle passioni) e la maschera sociale. Prendendo in esame, con l'ausilio della psicologia sperimentale, il capitolo IX dei *Promessi sposi*, incentrato su Gertrude, lo studioso indugia su un cardine dell'orizzonte etico di Manzoni e su alcune soluzioni lessicali semanticamente pregnanti²⁷: il rapporto tra la «scelta» e la «colpa», e dunque tanto il sottile confine che separa il libero arbitrio dalla manipolazione, quanto il nesso non sempre lineare tra la «volontà» e la perdita dell'innocenza. Un nucleo problematico, questo, che attraversa l'intero romanzo e che riguarda anche altri personaggi, ma che nel caso della monaca di Monza è particolarmente interessante perché, come sottolinea Alcorn, è intrecciato da Manzoni con due ulteriori fili: da una parte, il rigetto dell'«onore» aristocratico di matrice pre-illuminista; dall'altra, le conseguenze morali della tensione tra inclinazioni individuali e convenzioni sociali, tra natura e cultura.

²⁷ Per uno studio del lessico manzoniano cfr. G. CINELLI, *Vero e Verosimile*, in *Lessico Leopardiano 2016*, a cura di N. Bellucci, F. D'Intino, S. Gensini, Roma, Sapienza Università Editrice, 2016, pp. 137-47; ed E. MAIOLINI, *Manzoni. Il linguaggio delle passioni*, Firenze, Franco Cesati, 2017.

È insomma possibile ravvisare nel panorama primo-ottocentesco un condiviso nucleo di questioni che, per un verso, si riallacciano alla più canonica tradizione morale; per l'altro verso assumono nuove sfumature: l'educazione, la libertà, la relazione soggetto-collettività, l'economicizzazione dei rapporti sociali. E soprattutto, le tradizionali virtù – laddove non sono evocate in funzione retoricamente celebrativa o edificante – non solo sono sottoposte a una globale ridefinizione, ma paiono spesso indebolite, erose, sadianamente in pericolo o in via di estinzione, non più capaci di una vera presa sociale. Non è certo un caso che nel *Père Goriot* di Balzac (1834) si possa leggere: «l'honnête homme est-il l'ennemi commun».

Un simile problema meriterebbe, ovviamente, una ancora più approfondita e sistematica ricognizione, che si spinga pure verso i decenni successivi: tutta da verificare è, infatti, anche la sorte che spetta alla virtù e al suo lessico di riferimento nella letteratura del secondo Ottocento e del Novecento.

L'auspicio dei curatori è che i contributi qui raccolti possano fornire utili spunti anche in questa direzione.

La virtù del lirico. *La Bellezza della Volgar Poesia e I cento apologhi di Monsignor Bernardino Baldi* di Giovan Mario Crescimbeni

Chiara Nardo

A inizio Settecento il dibattito critico in sede d'Arcadia contrappone la visione estetica di Giovan Mario Crescimbeni, rappresentante dell'Accademia ufficiale, a quella di Gianvincenzo Gravina su diversi fronti, anche in termini di valore morale della poesia. Gli oppositori della linea crescimbeniana, infatti, tacciavano la lirica d'Arcadia di debolezza sia concettuale che morale e ne sottolineavano gli aspetti estetici marginali, tutt'altro che innovativi¹.

Se nel 1690 tutti i fondatori dell'Accademia avevano condiviso i presupposti di rinnovamento della poesia e della letteratura italiana alla base del progetto d'Arcadia, ben presto si venne a evidenziare una

¹ Sull'Arcadia crescimbeniana e lo scontro col Gravina cfr. gli studi di A. QUONDAM, *Cultura e ideologia di Gianvincenzo Gravina*, Milano, Mursia, 1968; ID., *Le Arcadie e l'Arcadia. La degradazione del razionalismo*, in *Culture regionali e letteratura nazionale*, Atti del VII Congresso A.I.S.L.L.I. (Bari, 31 marzo - 4 aprile 1970), Bari, Adriatica, 1973, pp. 375-85; ID., *L'istituzione Arcadia. Sociologia e ideologia di un'accademia*, «Quaderni storici», 8, 1973, 2, pp. 389-438; ID., *Gioco e società letteraria nell'Arcadia del Crescimbeni. L'ideologia dell'istituzione*, «Arcadia. Accademia letteraria italiana. Atti e Memorie», 6, 1975-76, 4, pp. 165-95; ID., *L'Arcadia e la 'Repubblica delle Lettere'*, in *Immagini del Settecento in Italia*, a cura della Società italiana di Studi sul Secolo XVIII, Roma-Bari, Laterza, 1980, pp. 198-211. Cfr. inoltre B. ALFONZETTI - S. CANNETO, *L'Accademia dell'Arcadia*, in *Atlante della Letteratura Italiana*, a cura di S. Luzzatto e G. Pedullà, Torino, Einaudi, 2011, II, pp. 591-96; B. ALFONZETTI, *Politica e letteratura. Ultimi studi e nuove prospettive*, in *Il Settecento negli studi italiani. Problemi e prospettive*, a cura di A. M. Rao e A. Postigliola, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, pp. 135-69; G. BONAZZI, *Dal «Serbatoio» alla Biblioteca dell'Arcadia*, «Accademie e biblioteche d'Italia», 58, 1990, 4, pp. 16-29; M. P. DONATO, *Accademie romane. Una storia sociale (1671-1824)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000; C. GUAITA, *Per una nuova estetica del teatro. L'Arcadia di Gravina e Crescimbeni*, Roma, Bulzoni, 2009; A. NACINOVICH, «Nel laberinto delle idee confuse». *La riforma letteraria di Gianvincenzo Gravina*, Pisa, Edizioni ETS, 2012; C. RANIERI, *Giovan Mario Crescimbeni e la sua «Libreria»*. *Un'Accademia in una Biblioteca*, «Roma moderna e contemporanea», IV, 1996, 3, pp. 577-94.

divergente volontà di attuazione di tale riforma letteraria. Ai primi anni del XVIII secolo, dunque, l'Accademia già si trovava ideologicamente divisa in due schieramenti ben distinguibili, quello dell'Arcadia ufficiale, di orientamento crescimbeniano, e quello dei dissidenti graviniani: da una parte, la prospettiva poetica del Custode, che, ispirandosi al concetto di 'buon gusto', si orientava verso un ideale estetico improntato, sì, sul modello classicistico, ma mediato dall'esperienza dei poeti volgari italiani, primo tra tutti Francesco Petrarca, punto di riferimento di una tradizione letteraria che individuava nella lirica il genere privilegiato dell'espressione poetica; dall'altra parte, l'impostazione estetica graviniana che era, invece, ispirata a un programma classicistico di riscoperta della poesia greca e latina, soprattutto a partire dalla sua componente eroica, di valenza etico-civile².

In tal senso, Gravina porta avanti una polemica anti-petrarchesca non in riferimento al modello di Petrarca in sé³, quanto piuttosto a quello dei suoi successori quattro-cinquecenteschi, che avevano influenzato la lirica italiana sino all'epoca arcadica nella sua predilezione per la tematica erotica, affrontata, secondo il letterato calabrese, in maniera superficiale e del tutto priva di fondamenti etici⁴. Egli scriverà in proposito nella *Ragion Poetica*:

² Lo scontro tra i graviniani e i crescimbeniani non si esaurisce, del resto, sul piano estetico-letterario, ma si estende anche a questioni politico-ideologiche, come, ad esempio, la divergenza di visioni sul ruolo dell'intellettuale nella società e sul suo rapporto con la politica contemporanea. Oltre agli studi di Amedeo Quondam precedentemente citati è fondamentale, in tal senso, il contributo di B. ALFONZETTI, *Il Principe Eugenio, lo scisma d'Arcadia e l'abate Lorenzini (1711-1743)*, «Atti e Memorie dell'Arcadia», I, 2012, pp. 23-62, che analizza il contrasto tra l'Arcadia ufficiale e il gruppo dei graviniani dal punto di vista politico, evidenziando il sostegno dei futuri Quirini alla causa imperiale, soprattutto attraverso la figura del principe Eugenio di Savoia, celebrato come *leader* e condottiero indiscusso.

³ Petrarca è del resto definito da Gravina «padre della lirica italiana», i cui esiti sono superiori alla «gravità delle canzoni di Dante», «all'acume di Guido Cavalcanti», alla «gentilezza di Cino» al punto che «tra tanti a lui simili non è mai sorto l'uguale»: cfr. G. V. GRAVINA, *Della ragion poetica*, in *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Roma-Bari, Laterza, 1973, p. 321. A proposito del Gravina lettore di Petrarca cfr. almeno A. BATTISTINI, *La scienza degli affetti nel petrarchismo degli eruditi (Gravina, Muratori, Vico)*, in *Il Petrarchismo nel Settecento e nell'Ottocento*, a cura di S. Gentili e L. Trenti, Roma, Bulzoni Editore, 2006, pp. 9-30 e D. MONDA, *Alcune considerazioni su Gravina lettore del Canzoniere*, in *Il Petrarchismo. Un modello di poesia per l'Europa*, a cura di L. Chines, F. Calitti e R. Gigliucci, Roma, Bulzoni, 2006, II, pp. 281-89.

⁴ In risposta alla polemica *Lettera ad un amico* del Gravina (cfr. G. V. GRAVINA, *De la division D'Arcadia Lettera ad un amico*, Napoli, Felice Mosca, 1711, edito in *Scritti critici e teorici*, cit., pp. 469-90), Crescimbeni difenderà la valenza etica e civile, non solo erotica, dunque, del modello petrarchesco nel suo *Disinganno*, quando, a proposito del Gravina, si legge:

Non dee recar maraviglia, se la poesia, la quale appo gli antichi a tanto onore ascendea, che si professava sin da' magistrati, e legislatori, come Solone, Sofocle, e Cicerone, ed altri; tra noi sia divenuta trattenimento da fanciulli, e donnicciuole, e persone sfaccendate; perché niun mestiero può ritener la sua stima, quando si scompagna dall'utilità, e necessità civile, e si riduce solo al piacere degli orecchi: come si è appo noi ridotta tanto la musica, quanto la poesia: la quale appo gli antichi era fondata nell'utilità comune, ed era scuola da ben vivere, e governare⁵.

L'Arcadia era divenuta luogo di «cicalate pastorali, sonettini e canzoncine»⁶ dalla cui poesia erano state bandite le componenti di spessore proprie della tradizione letteraria greca e latina. Gravina teorizzava, pertanto, il ritorno a una poesia d'impegno morale, sviluppata attorno alla tematica eroica, i cui esempi più illustri erano individuati nelle opere di Omero e Virgilio e nella *Commedia* di Dante, in cui, peraltro, il motivo erotico era, sì, sempre presente, ma con funzione narrativa: *eros* è il pretesto dell'azione alla base dei poemi omerici dell'*Illiade* e dell'*Odissea*, così come nell'*Eneide* l'amore tra Enea e Didone non occupa che lo spazio utile ai fini dello svolgimento del racconto⁷.

All'interno di questo dibattito polemico, la *Bellezza della Volgar Poesia* è forse l'opera più significativa del Crescimbeni, perché interamente pensata col fine di difendere e, allo stesso tempo, esaltare la lirica della prima Arcadia dalle accuse dei suoi avversari. L'opera, edita per la prima volta nel 1700 (poi nuovamente nel 1712 e, infine, nel 1730)⁸, si colloca in continuità con la precedente *Istoria della Volgar Poesia* (1698; 1714; 1730)⁹: infatti, se nel primo testo il Custode Generale d'Arcadia

«[...] Asserisce [il Gravina] di più che i lirici Toscani coll'esempio del Petrarca non si san volgere ad altro oggetto, che all'amore; e anche questa è bugia, perché il Petrarca ha trattati anche gli argomenti sacri, i morali e gli eroici oltre a quegli altri egualmente infiniti che non han preso esempio dal Petrarca»: cfr. G. M. CRESCIMBENI, *Disinganno di chiunque si fosse lasciato persuadere dalla lettera anonima intitolata Della Division d'Arcadia e stampata in Napoli*, in A. QUONDAM, *Nuovi documenti sulla crisi dell'Arcadia nel 1711*, «Atti e Memorie d'Arcadia», s. 3, VI, 1973, 1, pp. 145-85: 162-63.

⁵ Cfr. G. V. GRAVINA, *Della ragion poetica*, cit., p. 273.

⁶ Cfr. ID., *Della Division d'Arcadia, lettera a un amico*, cit., p. 472.

⁷ Ivi, pp. 472-73.

⁸ Cfr. G. M. CRESCIMBENI, *La Bellezza della Volgar Poesia spiegata in otto dialoghi*, Roma, Giovanni Francesco Buagni, 1700; *La Bellezza della Volgar Poesia seconda edizione riveduta, corretta ed accresciuta*, Roma, Antonio De' Rossi, 1712; *La Bellezza della volgar poesia di Giovan Mario Crescimbeni, Canonico di S. Maria in Cosmedin, e Custode Generale d'Arcadia*, Venezia, Basegio, 1730.

⁹ Cfr. ID., *L'Istoria della Volgar Poesia [...] nella seconda impressione, fatta l'anno 1714*

aveva delineato il proprio canone lirico ideale a partire dalle origini della Scuola Siciliana fino alla contemporanea esperienza arcadica, nel secondo egli si propone di motivare teoricamente tale scelta.

La prima edizione della *Bellezza* è costituita da otto dialoghi (il nono sarà aggiunto in quella del 1712), in ognuno dei quali alcuni pastori arcadi¹⁰ discutono e approfondiscono diverse tematiche letterarie, tentando di rintracciare per ogni genere poetico il proprio ideale di perfezione. I primi quattro dialoghi sono incentrati sulla trattazione della poesia lirica, a partire dall'esame di alcuni componimenti di Angelo Di Costanzo, maestro del petrarchismo tardo-cinquecentesco, assunto a modello ideale della concezione poetica crescimbeniana¹¹. Il quinto dialogo tratta del genere tragico, individuando un modello di realizzazione esemplare nella favola pastorale crescimbeniana dell'*Elvio* (1695), compiuto esempio di stile sublime; nel sesto dialogo si illustrano le caratteristiche consone alla perfetta poesia comica, assumendo a modello ideale di stile umile *I Suppositi* di Ariosto. Al genere epico sono infine consacrati gli ultimi due dialoghi, il settimo e l'ottavo, che illustrano le caratteristiche dell'esemplare stile temperato a partire dal poema *L'Imperio vendicato* del barone Antonio Caraccio, arcade col nome di Lacone Cromizio¹².

d'ordine della Ragunanza degli Arcadi, corretta, riformata, e notabilmente ampliata; e in questa terza pubblicata unitamente co' i Comentarj intorno alla medesima riordinata, ed accresciuta, Venezia, Basegio, 1730-31.

¹⁰ Dietro ai vari travestimenti onomastici dei personaggi si rintracciano interlocutori illustri quali Apostolo Zeno, Antonio Magliabechi, Anton Maria Salvini.

¹¹ Nella seconda edizione della *Bellezza*, Crescimbeni chiarisce i motivi dell'assunzione della poesia del Costanzo a ideale modello lirico. Scrive in proposito: «La nobilissima maniera adoperata nella Lirica Toscana da Angelo di Costanzo, Rimatore del secolo XVI e poco conosciuta nel XVII, mosse fin da principio dell'instituzione [*sic*] della Ragunanza degli Arcadi, non pochi di loro ad imitarla, e promuoverla, e specialmente il dottissimo Vincenzo Leonio, che per avventura fu il primo, che ne desse in Roma contezza agli altri. Ma perché le Rime di lui non si vedevano impresse, che sparsamente in alcune rarissime Raccolte; e per conseguenza non potevano diffondersi dappertutto; e oltre acciò la loro bellezza non poteva pienamente concepirsi da ognuno per lo corrotto gusto, che era corso quasi universalmente fino a quel tempo; però l'anno 1697, circa il mese di Settembre deliberarono alcuni Arcadi di provvedere ad ambedue le suddette mancanze, facendo ristampare le Rime di questo insigne Poeta ornate d'opportune annotazioni. [...] Ma dopo alquanti mesi [...] convenne all'opera nel più bello rimanersi imperfetta. In questo nobil congresso ebbi io l'onore d'operare tutti i Giovedì del mese d'Ottobre dello stesso anno; perché presi l'impegno di cavar da quattro Sonetti del Costanzo quanto bisogna per la Lirica Toscana, come si riconosce ne' primi quattro de' presenti Dialoghi»: cfr. *L'Autore a chi legge*, in G. M. CRESCIMBENI, *La Bellezza della Volgar Poesia*, 1712, cit., pp. XIII-XV.

¹² Cfr. A. CARACCIO, *L'Imperio vendicato*, Roma, Angelo Tinassi, 1690.

Il discorso crescimbeniano ruota attorno al concetto di ‘bellezza poetica’, considerata come il vero e proprio oggetto della poesia; essa consta di tre forme, nella visione del primo Custode: una bellezza esterna, fondata su aspetti formali e metrico-sintattici, una interna, costituita dai contenuti narrativi, ed infine una mista, che vive di un perfetto equilibrio di bellezza esterna ed interna. Proprio quest’ultima rappresenta l’ideale poetico di Crescimbeni, che ne individua la compiuta realizzazione nella tradizione lirica che da Francesco Petrarca arrivava fino alla lirica d’Arcadia.

Per definire ulteriormente il concetto di bellezza poetica, l’autore si richiama alla tradizionale tripartizione degli stili retorici, distinti in sublime, umile e temperato, ad ognuno dei quali corrispondono determinate caratteristiche da rispettare per ottenere esiti positivi dell’ambito dei diversi generi poetici. Mentre la poesia tragica, la comica e l’epica sono, però, chiaramente inquadrabili, nel ragionamento crescimbeniano, all’interno di uno stile preciso, per quanto riguarda il genere lirico il discorso si fa più complesso, come ha rilevato Enrico Zucchi: nei primi dialoghi, infatti, Crescimbeni ricorre all’esempio di tre diversi sonetti del Di Costanzo, impegnandosi a dimostrare come ognuno di essi appartenga ad uno stile diverso, con l’obiettivo di fondo di comprovare la flessibilità e la complessità del lirico, potenzialmente declinabile entro tutti e tre gli stili retorici¹³.

Di particolare interesse è la trattazione del sonetto in stile sublime, *Nell’assedio crudel che l’empia sorte*, dichiarato ascrivibile a tale categoria retorica per il suo soggetto, interamente improntato al tema dell’amore, inteso nella sua forma intellettuale d’Amore celeste: il componimento ruota attorno alle immagini erotiche topiche della tradizione lirica volgare, in cui l’io protagonista è posto sotto assedio dalle forze irresistibili di *Eros*. A tal proposito nessun tema, come quello erotico, è, secondo Crescimbeni, più degno dello stile sublime, al contrario di quanto affermato da Gravina, come si legge chiaramente nel testo:

[...] E la ragione si è, perché, non essendo altro i concetti, che immagini delle cose, che nel nostro animo si formano, tanto sono maggiori, quanto maggiori sono le cose, dalle quali essi vengono tratti. Che cosa

¹³ Cfr. E. ZUCCHI, *Generi e stili in Arcadia: lo statuto del lirico ne La Bellezza della Volgar Poesia di Crescimbeni*, «Seicento e Settecento. Rivista di Letteratura Italiana», X, 2015, pp. 81-97.

dunque v'è più sublime, e più grande del celeste Amore, dal quale ogni cosa fu creata, e si governa, e mantiene?¹⁴

Richiamandosi alla tradizione poetica volgare di base platonico-simposiaca, l'amore rappresenta, così, nella concezione del Custode d'Arcadia, il motore d'avvio del processo di assunzione verso la conoscenza e, dunque, verso Dio, il primo di quei gradi «che volgarmente da' Platonici si chiamano Scala»¹⁵.

Attraverso un processo di nobilitazione del tema erotico, inteso come primo gradino verso la conoscenza, Crescimbeni punta a legittimare la lirica sul piano morale, promuovendola a genere ideale di espressione poetica, poiché, come si legge nella *Bellezza*, essa «accoppia l'utile al dilettevole, e diletta e insegnando diletta»¹⁶. E più avanti Crescimbeni definisce meglio i concetti di utile e di diletto:

I fonti poi dell'utilità, abbiám detto, che sono gli insegnamenti, che sotto il velame Poetico si contengono, i quali da ogni scienza possono esserne porti: ma specialmente dalla Teologia, dalla Metafisica, dalla Fisica dalla Politica e dall'Etica. Allo 'ncontro i fonti del diletto sono l'idee, o stili maestrevolmente maneggiati, che in sublime, umile e temperato, abbiám detto, dividersi da Cicerone¹⁷.

Insistere sul pluristilismo e sul valore morale del lirico consente al Maceratese di giustificare la poesia arcadica e, dunque, di sostenere filosoficamente la propria posizione nel dibattito letterario contemporaneo, controbattendo in maniera diretta alla proposta estetica graviniana, che, come si è detto, predicava, invece, un ideale ritorno ad una poesia d'impegno etico e civile, attraverso i canali dell'epico e della poesia eroica¹⁸. Nella visione crescimbeniana è invece la lirica il genere ideale dell'espressione poetica, flessibile e conforme ad ogni

¹⁴ Cfr. G. M. CRESCIMBENI, *La Bellezza della Volgar Poesia*, 1700, cit., pp. 6-7.

¹⁵ Ivi, p. 14. Si tratta della cosiddetta *scala amoris* simposiaca (cfr. PLATONE, *Simposio*, 209 E-212 C).

¹⁶ G. M. CRESCIMBENI, *La Bellezza della Volgar Poesia*, 1700, cit., p. 5.

¹⁷ Ivi, p. 56.

¹⁸ Nel secondo libro della *Ragion Poetica* (1708) Gravina tratteggia una breve storia della poesia volgare, che organizza per generi letterari: epica, teatro ed infine la lirica, quest'ultima consacrata integralmente, sì, a Francesco Petrarca, ma come forma d'espressione letteraria certamente non prediletta. Omero, Dante e Ariosto vengono infatti indicati come modelli da imitare per l'impegno etico e civile della loro poesia. Cfr. G. V. GRAVINA, *Della ragion poetica*, in *Id.*, *Scritti critici e teorici*, cit., p. 318.

tipo di contenuto semantico, persino in grado di prestar voce ai più alti precetti morali.

Proprio in quest'ottica può essere inquadrata, allora, l'opera di conversione in versi dei *I cento apologhi di Monsignor Bernardino Baldi abate di Guastalla portati in versi da Giovanni Mario de' Crescimbeni colle moralità di Malatesta Strinati*, pubblicati solo due anni dopo *La Bellezza*¹⁹. Il Baldi, vissuto a Urbino a cavallo tra XVI e XVII secolo, fu un intellettuale poliedrico (letterato, matematico, filosofo), al quale Crescimbeni si interessò a più riprese, redigendone, tra l'altro, una biografia aggiornata²⁰. L'attenzione del Custode d'Arcadia verso la sua figura nasceva senz'altro, in un primo momento, dalla volontà di rendere omaggio alla famiglia Albani e, in particolare, così come avviene per molte altre opere del Custode d'Arcadia, a Papa Clemente XI, alla luce del legame del poeta col potente Orazio, che, in vita, lo aveva sempre protetto e favorito²¹.

Accanto alla motivazione celebrativa, però, Crescimbeni sceglie di riportare in auge la figura di Baldi, anche per un motivo funzionale, di supporto al suo progetto arcadico di rinnovamento poetico: nella sua versatilità, l'Urbinate era in grado di rappresentare, infatti, il modello di intellettuale italiano cui ispirarsi nella battaglia nazionale di affermazione di nuove idee e possibilità all'interno del panorama europeo di inizio Settecento, in cui l'Italia iniziava a perdere definitivamente la propria egemonia culturale, soprattutto a scapito della Francia. Secondo Silvia Tatti, infatti, il progetto culturale alla base dell'Arcadia crescimbeniana può essere interpretato come una delle risposte italiane, e soprattutto romane e cattoliche, alla crisi della coscienza europea e al movimento di rinnovamento del pensiero culturale, ma anche giuridico, religioso, filosofico che a partire dalla metà del XVII secolo investe,

¹⁹ Cfr. G. M. CRESCIMBENI, *I cento apologhi di Monsignor Bernardino Baldi abate di Guastalla portati in versi da Giovanni Mario de' Crescimbeni colle moralità cavate da Malatesta Strinati*, Roma, Antonio De' Rossi, 1702.

²⁰ Il manoscritto della *Vita di Bernardino Baldi abate di Guastalla*, oggi conservato presso la Biblioteca Vaticana di Roma (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Archivio Santa Maria in Cosmedin, ms. XIII.12), non fu mai dato alle stampe da Crescimbeni; l'opera sarà edita solo nel 2000: cfr. G. M. CRESCIMBENI, *La vita di Bernardino Baldi Abate di Guastalla*, a cura di I. Filograsso, Urbino, Edizioni Quattro Venti, 2000.

²¹ Proprio durante il pontificato di Clemente XI si porta a termine la raccolta degli scritti del Baldi, che saranno pubblicati per volontà di Annibale Albani, nipote del Papa, come ricorda il biografo I. AFFÒ, *Vita di mons. Bernardino Baldi da Urbino, primo abate di Guastalla*, Parma, Filippo Garmignani, 1783, p. X.

in misura e con modalità diverse, l'intera Europa²². Dalla polemica Orsi-Bouhours, da cui nascerà il confronto con l'orizzonte internazionale, il Settecento, secondo Silvia Tatti, deve fare i conti con la costruzione, lenta e complessa, di un'identità nazionale italiana, che trova un primo e fondamentale riconoscimento proprio nella tradizione letteraria²³. Felice combinazione di sapere scientifico e impegno ecclesiastico, dunque, nella visione del Custode d'Arcadia il Baldi incarnava, con la sua produzione poetica, la compiuta sintesi di culto dell'antico e 'buon gusto moderno', fedeltà classicistica e propensione al nuovo, divenendo modello letterario nazionale perfetto²⁴.

I cento apologhi di Monsignor Bernardino Baldi portati in versi da Giovanni Mario de' Crescimbeni sono pubblicati nel 1702 e destinati a Clemente XI, che, come si legge nella dedica iniziale, aveva stimolato l'impresa nel Crescimbeni con le sue parole di lode verso il poeta urbinato:

Tra i Letterati del Secolo XVI da me raccolti per lo proseguimento della mia *Istoria della volgar Poesia*, aveva ben io trascelto, Beatissimo Padre, Monsignor Bernardino Baldi Abate di Guastalla, uno de' più bei lumi della Città di Urbino, e del Nobilissimo Parentado della Santità Vostra,

²² Cfr. A. BENISCELLI - S. TATTI, *Problemi e stato della ricerca sul Settecento in poesia*, in *I cantieri dell'Italianistica. Ricerca, didattica e organizzazione agli inizi del XXI secolo*, Atti del XVIII Congresso dell'ADI - Associazione degli Italianisti (Padova, 10-13 settembre 2014), a cura di G. Baldassarri, V. Di Iasio, G. Ferroni ed E. Pietrobon, Roma, AdI Editore, 2016 (pubblicazione digitale in *open access*), pp. 1-22. Non si dimentichi che l'inizio del Settecento è contrassegnato dalla polemica Orsi-Bouhours, non a caso definita da Voltaire «querelle des nations», che aveva opposto molti letterati italiani e francesi. In tale contesto Crescimbeni si era espresso in maniera molto netta in difesa della "nazione" e in particolar modo del "favoloso Tasso", accusato di essere uno dei maggiori corruttori della poesia italiana: cfr. C. VIOLA, *Tradizioni letterarie a confronto. Italia e Francia nella polemica Orsi-Bouhours*, Verona, Fiorini, 2001. In particolare, a proposito dello scontro con la Francia nella polemica Orsi-Bouhours, Corrado Viola rileva come esso contribuì a definire proprio il gusto letterario arcadico, agendo da catalizzatore di un processo di revisione dei fondamenti della tradizione letteraria italiana che l'Accademia aveva già avviato e che si ispirava di fatto agli stessi criteri che guidavano i teorici del classicismo francese. I temi centrali toccati dal Bouhours e la diffusione del suo pensiero influenzano l'Arcadia a partire dal concetto stesso di *bon goût*, definito, ne *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit* (Paris, Sebastien Mabre-Cramoisy, 1687), come una sorta di sentimento naturale dell'anima, quasi una facoltà della ragione di guidare alla percezione estetica: cfr. *ivi*, p. XII.

²³ Cfr. S. TATTI, *Dall'Arcadia al tournant des lumières: Petrarca nella critica del secondo Settecento*, in *Il Petrarchismo nel Settecento e nell'Ottocento*, *cit.*, pp. 67-86.

²⁴ L'interesse del Crescimbeni per il Baldi era condiviso, tra l'altro, da altri arcadi, quali Anton Maria Salvini, Antonio Magliabechi e Ludovico Muratori. Cfr. in proposito I. FILOGRASSO, *Introduzione* a G. M. CRESCIMBENI, *La vita di Bernardino Baldi Abate di Guastalla*, *cit.*, pp. VIII-IX.

e meditava di tessere a suo tempo elogio proporzionato ad un uomo cotanto insigne non solo nella Poetica facoltà, ma nella Filosofia, e nelle Matematiche, ed universalmente in ogni genere di Scienza, e d'Erudizione. Ma avendo avuto fortuna i passati giorni d'ascoltare autenticato il valor di lui dal Sapientissimo oracolo della viva voce di Vostra Santità, tanto mi accesi nel desiderio di far nota al mondo la stima inesplabile, che io fo di quel valente ingegno, che non potendo ora essere all'ordine coll'elogio per poco tempo, che posso impiegare nella continuazione della mentovata Istoria, non ho saputo trattenermi di non cercare altronde alcuna strada da presentemente rendermi soddisfatto²⁵.

L'opera mette in pratica quanto affermato due anni prima nella *Bellezza della volgar Poesia* sulla flessibilità del lirico e sulla sua insita funzione morale: gli apologhi, che avevano visto la luce nel 1590 all'interno del volume veneziano di *Versi e prose* del Baldi²⁶, sono, infatti, brevi scritti prosastici a carattere moraleggiante, in linea con una tradizione che si muoveva dai *Cento Apologhi* dell'Alberti fino agli illustri modelli della favolistica classica di Fedro ed Esopo. Insistendo sulla valenza etica del genere lirico, Crescimbeni li trasforma in brevi componimenti poetici di metro vario, a ognuno dei quali fa seguire delle sentenze morali in prosa che riassumono il contenuto del componimento, composte dall'arcade Malatesta Strinati (1642-1720)²⁷.

È proprio lo Strinati, nella lettera prefatoria al volume, indirizzata al Crescimbeni, a mettere in luce la motivazione alla base della conversione degli apologhi in versi. Scrive l'Arcade rivolgendosi al proprio Custode:

Voi mi direte, ch'elleno son bazecole da porsi in un canto a casa, e che per esser fole, non son che da darsi a vecchiarelle, allorché si stan filando al fuoco, perché vadan cantillando a' lor fanciulli. Sì, se non fosser

²⁵ Cfr. G. M. CRESCIMBENI, *I cento apologhi di Monsignor Bernardino Baldi abate di Guastalla portati in versi da Giovanni Mario de' Crescimbeni colle moralità cavate da Malatesta Strinati*, cit., pp. III-IV. Come informa il primo biografo del Crescimbeni, Francesco Maria Mancurti, l'opera di conversione in versi degli *Apologhi* del Baldi era già stata tentata da un altro autore, tale Capaccio, che però aveva prodotto dei risultati alquanto mediocri: cfr. F. M. MANCURTI, *Vita di Giovan Mario Crescimbeni maceratese*, Roma, De' Rossi, 1729, pp. 47-48.

²⁶ L'edizione moderna risale invece al 1914: cfr. B. BALDI, *Epigrammi inediti, gli apologhi e le egloghe*, a cura di D. Ciampoli, 4 voll., Lanciano, Carabba, 1914.

²⁷ Nella terza edizione delle sue *Rime*, in cui convergeranno i componimenti lirici tratti dagli apologhi del Baldi, Crescimbeni trasformerà in versi anche le moralità dello Strinati: cfr. G. M. CRESCIMBENI, *Rime*, Roma, Antonio De' Rossi, 1723, pp. 131-37.

altro, che fole; ma il tutto è, che sono i più belli insegnamenti della moral Filosofia, non con altro fine inorpellati così, che per insinuar dolcemente negli animi ancor teneri i precetti più austeri del bel vivere. [...] adunque convien conchiudere, che gli Apologi, essendo utilissimi, devonsi dare alle stampe²⁸.

Si insiste dunque sul concetto di diletto come valore aggiunto dalla lirica all'insegnamento morale, ovvero all'utile, così come si era fatto nella *Bellezza della Volgar Poesia*, rispetto a cui i *Cento apologhi* assumono la funzione non solo di sostegno teorico, ma anche di attuazione pratica da parte del Crescimbeni.

Non a caso il volume di apologhi è chiuso da un componimento crescimbeniano, dedicato al lettore, intitolato proprio *L'utile e il diletto*: un titolo, questo, che ben riassume la concezione poetica crescimbeniana, insistendo sul concetto di filosofia morale proprio dei versi lirici e omaggiando il reale autore degli *Apologhi*, il marchigiano Bernardino Baldi:

L'utile, ed il diletto
 Che ritraggi, o Lettor, de' versi miei
 Dal midollo fecondo,
 E dal color giocondo,
 Riconoscerlo dei,
 Da me non già, che dono
 Benché nel mio lavoro
 Ti faccia d'un Tesoro,
 Pure il suo vero Possessor non sono;
 Ma da quel vasto, e nobile Intelletto,
 Che sul Metauro altero
 Tutto empiendo di sé nostro Emisfero,
 Fu sì prode, e felice,
 Che seppe quanto ad Uomo saper mai lice.
 Tra gravi di Sofia
 Studj, questi a Talia
 Scherzi offerì; ma grande al par si scuopre,
 E nelle grandi, e nelle piccol'Opre.

²⁸ Cfr. M. STRINATI, *A Giovan Mario De' Crescimbeni*, in G. M. CRESCIMBENI, *I cento apologhi di Monsignor Bernardino Baldi abate di Guastalla*, cit., pp. VIII-X.

La virtù, le virtù nel primo Settecento: Muratori e Gravina

Alviera Bussotti

All'inizio del Settecento la parola 'virtù' sfugge a una definizione univoca, eppure letterati, eruditi e poligrafi sembrano non poter farne a meno. Disseminata nei differenti campi del sapere e dell'arte, la 'virtù' è chiamata in causa tanto nella trattatistica etica e politica, quanto negli scritti di poetica. Non solo: dalla prosa letteraria alla poesia, molte sono le immagini della virtù proposte nella prima parte del secolo, fino ai traslati iconografici e scultorei che, all'insegna di un rinnovato classicismo, offrono alla vista gli *exempla virtutis*, spesso in chiave attualizzante¹. Essa si mostra come un contenitore in cui convergono significati molteplici, la cui complessità nasce dal rapporto con una tradizione poetica, storiografica e filosofica sterminata con la quale i letterati continuano a fare i conti dialetticamente e in modo innovativo, secondo gli apporti offerti dal pensiero filosofico e scientifico, dall'antiquaria, dalla filologia, nonché da un attento confronto con le vicissitudini del presente².

¹ Sulle metamorfosi del classicismo cfr. A. QUONDAM, *Rinascimento e classicismi. Forme e metamorfosi della cultura d'antico regime*, Bologna, Il Mulino, 2013 e *Id.*, *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Bologna, Il Mulino, 2010. Sulle complesse dinamiche e forme del classicismo nel Settecento si veda il recente volume *Settecento romano. Reti del Classicismo arcadico*, a cura di B. Alfonzetti, Roma, Viella, 2017.

² La molteplicità dei significati della 'virtù' deriva dai contesti storico-culturali-sociali in cui la parola è impiegata: così, ad esempio, già nella Grecia del V secolo a. C. 'virtù' muta il suo significato in rapporto ad altre parole come amicizia, coraggio etc. La visione greca della virtù, a cui spesso ci si appella, è in realtà quella ateniese della città-stato, che presenta al suo interno delle differenze di significato. Su questi aspetti ha insistito A. MACINTYRE, *Le virtù ad Atene*, in *Id.*, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Roma, Armando, 2009², pp. 171-86. Per una trattazione più ampia del fenomeno cfr. A. FONTANA, *Virtù*, in *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de B. Cassin, Paris, Seuil, 2004, pp. 1368-74. Sui

Da quale prospettiva, allora, parlare di virtù a proposito della letteratura italiana del primo Settecento? La risposta va ricercata, accanto all'indubitabile dato quantitativo della sua presenza nei testi letterari, nella funzione che questa parola e i suoi significati assumono alla luce dell'esigenza di ristabilire una connessione tra etica e poesia all'inizio del secolo; un'esigenza che, dichiarata anzitutto nelle poetiche, si afferma poi concretamente, proprio grazie allo stimolo di queste ultime, nella poesia.

Il connubio tra etica e letteratura era stato minato, secondo i letterati del primo Settecento, dalla poesia secentesca, dalla predominanza della musica nel melodramma, dagli esiti estremi del marinismo: la prevalenza del diletto sull'utile aveva forzato il tradizionale equilibrio tra le parti del dettato oraziano, generando così una frattura tra la morale pratica e la poesia. La letteratura italiana appariva agli occhi dei letterati nostrani ed europei, in particolare francesi, come ormai decadente e priva di gusto. Tali accuse trovavano un terreno fertile all'interno della *querelle des Anciens et des Modernes*, disputa letteraria e politica insieme: le critiche dei Francesi erano dirette tanto alla tradizione poetica italiana, quanto al teatro che, rispetto al suo luminoso percorso cinquecentesco, veniva, secondo questa prospettiva, surclassato dalla *tragédie classique*, mentre la drammaturgia nostrana era confinata ai rifacimenti, alle traduzioni e agli adattamenti di quella francese e spagnola³.

La disputa colpiva un nervo scoperto per i letterati italiani impegnati nella riforma del gusto, i quali, ammiratori del teatro di Corneille, Racine e Molière e assidui lettori dei teorici d'Oltralpe – si pensi alla *Pratique du Théâtre* di D'Aubignac⁴ –, erano consci della difficoltà di una auspicabile rimonta italiana; in un'Italia che, a differenza della

significati attribuiti alla virtù nella seconda metà del Settecento francese cfr. J. DOMENECH, *Vertu*, in *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la direction de M. Delon, Paris, Puf, 2014³, pp. 1245-49; sulla virtù come «living word» cfr. M. LINTON, *The Politics of Virtue in Enlightenment France*, New York, Palgrave, 2009².

³ Sugli esiti italiani della *querelle* vd. M. G. ACCORSI - E. GRAZIOSI, *Da Bologna all'Europa: la polemica Orsi-Bouhours*, «La Rassegna della Letteratura italiana», 93, 1989, 3, pp. 84-136; C. VIOLA, *Tradizioni letterarie a confronto: Italia e Francia nella polemica Orsi-Bouhours*, Verona, Fiorini, 2001. Più in generale cfr. M. FUMAROLI, *Le api e i ragni. La disputa degli antichi e dei moderni*, Milano, Adelphi, 2005.

⁴ L'importanza del testo di D'Aubignac è stata dimostrata da Beatrice Alfonzetti nei suoi lavori: cfr. almeno B. ALFONZETTI, *Il corpo di Cesare. Percorsi di una catastrofe nella tragedia del Settecento*, Modena, Mucchi, 1989; EAD., *Drammaturgia della fine. Da Eschilo a Emma Dante*, nuova edizione rivista e ampliata, Roma, Bulzoni, 2018, pp. 23-78.

Francia, doveva fare i conti, ora più che mai, con la sua frammentarietà culturale e politica, messa ad ancor più dura prova dalla guerra di successione spagnola. Sulla poesia e sui generi della commedia e della tragedia si fonda allora all'inizio del secolo la grande scommessa: grazie anche all'affermarsi di nuove iniziative e istituzioni letterarie (l'Arcadia e il «Giornale de' Letterati d'Italia»), si sceglie di riformare il gusto poetico e le sue forme in una direzione marcatamente morale⁵.

Se il binomio etica-poesia trova solide fondamenta nella tradizione classica greco-latina, ed è recuperato pienamente tra Umanesimo e Rinascimento, il Settecento rigenera tale connubio tanto all'interno della trattatistica quanto nella pratica dei generi della poesia, della tragedia e della commedia. Il caso più eclatante è quello di Metastasio, già oggetto di studio in tal senso, che tuttavia occorre qui menzionare, a titolo rappresentativo, per dare un'idea precisa della presenza della 'virtù' e dei suoi corradicali: nei soli drammi per musica se ne attestano 1.784 occorrenze⁶. Su questo ricorso così significativo alla parola contribuisce certamente il contesto della corte viennese in cui opera Metastasio; ma soprattutto per la sua prima produzione è evidente il magistero teorico di Gravina, specie per quei testi – si pensi al *Catone*

⁵ Mi si consenta di rinviare ai miei due libri, dove la questione è trattata in modo più ampio: A. BUSSOTTI, «*Belle e savie*»: *virtù e tragedia nel primo Settecento*, Alessandria, Dell'Orso, 2018; EAD., *Forme della virtù. La rinascita poetica da Gravina a Varano*, Alessandria, Dell'Orso, 2018. Pur con delle differenze rispetto a Gravina e a Muratori, si confronti anche la proposta in chiave etica di Crescimbeni, analizzata in questo volume da Chiara Nardo. Per l'importanza dell'esperienza del «Giornale de' Letterati d'Italia» cfr. il «*Giornale de' letterati d'Italia*» trecento anni dopo. *Scienza, storia, arte, identità (1710-2010)*, Atti del Convegno di Padova-Verona, 17-19 novembre 2010, a cura di E. Del Tedesco, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2012: cfr. in particolare B. ALFONZETTI, *L'Italia fra teatro e giornale*, ivi, pp. 301-309; M. TATTI, *Il «Giornale» e Roma: lo scisma d'Arcadia*, ivi, pp. 311-20; S. LOCATELLI, *La riforma del teatro nel primo Settecento attraverso il «Giornale»*, ivi, pp. 331-46. Vd. inoltre B. ALFONZETTI, *Dell'Italia o la doppia nazione. Prospettive politico-letterarie negli anni 1700-1748*, in *L'idea di nazione nel Settecento*, a cura di B. Alfonzetti e M. Formica, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, pp. 31-49.

⁶ Il computo è reso possibile dalla trascrizione digitale (CD-ROM) dei testi di Metastasio per l'edizione P. METASTASIO, *Drammi per musica*, a cura di A. L. Bellina, 3 voll., Venezia, Marsilio, 2003. Per la 'virtù' e le sue declinazioni particolari nelle opere di Metastasio come poeta cesareo, cfr. J. JOLY, *Les fêtes théâtrales de Metastase à la cour de Vienne: 1731-1767*, Clermont Ferrand, Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université, 1976; L. SANNIA NOWÉ, *Epifanie e metamorfosi della clemenza nella letteratura drammaturgica del Settecento*, in *La cultura fra Sei e Settecento. Primi risultati di una indagine*, a cura di E. Sala di Felice, L. Sannia Nowé, Modena, Mucchi, 1994, pp. 171-96; E. SALA DI FELICE, *Sogni e favole in sen del vero. Metastasio ritrovato*, Roma, Aracne, 2008, in particolare capp. II-III, pp. 205-59.

in *Utica* – che hanno come oggetto peculiare le virtù romane; un dato, questo, messo in rilievo da importanti indagini che hanno portato alla nostra attenzione le implicazioni più profonde, storico-politiche, che sorreggono questo uso della storia antica e delle sue virtù, spesso impiegate come chiave allegorica del presente⁷.

Di fatto a Gravina e a Muratori si devono i maggiori contributi nell'ambito della trattatistica poetica della prima metà del secolo, a cui vanno aggiunte, proprio perché stiamo affrontando la funzione della virtù, anche le opere di taglio propriamente morale, giuridico e politico dei due autori; testi, questi, non sempre messi in relazione con le poetiche dagli studi critici. L'assunzione di tale prospettiva è necessaria poiché, sebbene qui si voglia esaminare la funzione della virtù nelle poetiche primo-settecentesche, non andrebbero trascurati i significati assunti da questa parola nell'intera produzione di uno stesso autore⁸.

Nella opere di Gravina e Muratori si assiste dunque alla definizione di un sistema teorico di riforma dei generi, che indica due strade in cui le declinazioni al singolare e al plurale della 'virtù' alimentano due concezioni diverse del ruolo del poeta e della poesia nella società, senza però minare l'obiettivo comune di ricucire lo strappo tra etica e letteratura. Ma prima di passare a illustrare più nel dettaglio le proposte

⁷ Cfr. G. GIARRIZZO, *L'ideologia di Metastasio tra Cartesianesimo e Illuminismo*, in *Convegno indetto in occasione del II centenario della morte di Metastasio*, Roma, 25-27 maggio 1983, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1985, pp. 43-77; S. STROPPA, «*Fra notturni sereni*». *Le azioni sacre del Metastasio*, Firenze, Olschki, 2003. Sulla formazione di Metastasio, cfr. F. LOMONACO, *Tra "Ragion poetica" e vita civile: Metastasio discepolo di Gravina e Caloprese*, in *Legge poesia e mito. Giannone Metastasio e Vico fra "tradizione" e "trasgressione" nella Napoli degli anni venti del Settecento*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Palazzo Serra di Cassano, Napoli 3-5 marzo 1998, a cura di M. Valente, saggio introduttivo di G. Galasso, Roma, Aracne, 2001, pp. 165-202. Per la tragedia e la poesia come allegoria del presente nel primo Settecento, cfr. almeno B. ALFONZETTI, *Congiure. Dal poeta della botte all'eloquente giacobino (1701-1801)*, Roma, Bulzoni, 2001, in partic. capp. II-III, pp. 75-129; EAD., *Eugenio eroe perfettissimo. Dal canto dei Quirini alla rinascita tragica*, «*Studi storici*», XLV, 2004, 1, pp. 259-77; *Voci del tragico nel Vicereame austriaco: Gravina, Marchese, Pansuti*, «*Atti e Memorie dell'Arcadia*», 3, 2014, pp. 209-41. Sull'uso della storia romana nei melodrammi metastasiani, cfr. M. TATTI, *La romanità rivisitata dei melodrammi di Pietro Metastasio*, in EAD., *L'antico mascherato. Roma antica e moderna nel Settecento: letteratura, melodramma, teatro*, Roma, Bulzoni, 2003, pp. 21-55.

⁸ Cfr. C. SAN MAURO, *Gravina, Gianvincenzo*, in *DBI*, vol. 58, 2002, pp. 756-64; A. QUONDAM, *Cultura e ideologia di Gianvincenzo Gravina*, Milano, Mursia, 1968; A. NACINOVICH, «*Nel laberinto delle idee confuse*». *La riforma letteraria di Gianvincenzo Gravina*, Pisa, Ets, 2012. Per Muratori, cfr. G. IMBRUGLIA, *Muratori, Ludovico, Antonio*, in *DBI*, vol. 77, 2012; C. CONTINISIO, *Il governo delle passioni. Prudenza, giustizia e carità nel pensiero politico di Ludovico Antonio Muratori*, Firenze, Olschki, 1999.

di Gravina e Muratori, è importante ricordare che, ancora nel primo Settecento, i principali significati attribuiti alla parola virtù dai repertori e dai dizionari sono strettamente riconducibili alla matrice greco-aristotelica e latina⁹. Dal canto suo Gravina, nel suo trattato *Della ragion poetica* (1708), riprendendo alcune riflessioni già enunciate a partire dalla fine del Seicento, a proposito della natura della virtù osserva che quest'ultima è «un moto regolato dell'animo» e che il suo fine è «tutto rivolto al buon uso de' beni umani»¹⁰: già queste due prime asserzioni ci consentono di rintracciare dei tasselli afferenti alla trattatistica etica *tout court*, in particolare alla tradizione aristotelica, all'interno di una poetica. Ma è bene sottolineare che questa definizione acquista poi nella poetica di Gravina delle sfumature su cui appunto soffermeremo la nostra attenzione. Del resto, come anticipato, il ricorso alla virtù singolare nel disegno di questo trattato doveva servire anche al rilancio, secondo una prospettiva morale, della poesia italiana, ormai diventata per l'autore «trattenimento da fanciulli e donnicciuole e persone sfaccendate»¹¹.

Nella seconda dedica a Madama Colbert, principessa di Carpegna, che precede il secondo libro, destinato alla trattazione della poesia moderna, Gravina riassume il suo punto di vista, osservando che:

⁹ Si veda, ad esempio, il lemma *Virtus*, in M. MARTINI, *Matthiae Martinii Lexicon philologicum* [...], Amstelodami, apud Joannem Ludovicum Delorme, t. II, 1701, pp. 833-34 [I ed. Brema, 1623], dove i primi significati sono ricondotti in particolare alla tradizione ciceroniana: la virtù è dunque definita *virī robor et fortitudo animi*. Cfr. inoltre *Virtù*, in *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, in Firenze, nella stamperia degli Accademici della Crusca, 1691, vol. III, consultato nell'ed. on-line: <http://www.lessicografia.it>. Qui la virtù è anzitutto «abito della mente, ordinata a modo dell'umana natura, convenevole alla ragione» o «abito dell'animo a eleggere ciò, che nel mezzo dimora».

¹⁰ G. GRAVINA, *Della ragion poetica*, in *Id.*, *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Roma-Bari, Gius. Laterza & Figli, 1973, p. 323 (il trattato è citato da questa edizione). Si tratta di una definizione che Gravina dà all'interno del libro II, cap. XXVIII, a proposito della poesia di Petrarca e «dell'amor razionale, ovvero platonico». Per le riflessioni precedenti si vedano in particolare il *Discorso sopra l'Endimione* (Roma, Komarek, 1692) e *Delle antiche favole* (Roma, De' Rossi, 1696) ora consultabili nella recente edizione: *Id.*, *Delle antiche favole. In appendice Discorso sopra l'Endimione di Alessandro Guidi*, a cura di V. Gallo, Roma-Padova, Editrice Antenore, 2012 (le due opere sono citate da questa edizione). Per il contesto accademico romano in cui nascono le riflessioni di Gravina e per le complesse relazioni dei concetti graviniani ('immagine', 'idea', 'fantasia', 'immaginazione', 'passioni', 'vero', 'verosimiglianza') con la cultura precedente, rinvio alla fondamentale introduzione della curatrice: cfr. V. GALLO, *Introduzione*, *ivi*, pp. VII-CXXI.

¹¹ G. GRAVINA, *Della ragion poetica*, in *Id.*, *Scritti critici e teorici*, cit., p. 273.

[...] i forestieri per mezzo di questo discorso fuggiranno l'inganno della vana stima che concepiscono dei peggiori poeti italiani, rappresentati loro per migliori dalla turba ignorante e prosuntuosa dei nostrali che agli esteri portano i propri errori; e mentre conosceranno i poeti che dell'autorità e nome italiano sian degni, la nostra nazione ricupererà stima toltale dagl'indegni suoi figli, che esaltano appo le nazioni straniere i nostri repudi, per mancanza della cognizione ed intelligenza di quei poeti della nostra lingua, i quali, se alcuno dei migliori greci e gli ottimi latini non superano, pur forse da niun ottimo latino sono superati¹².

Mantenendo sempre intatto il legame tra etica e poesia, Gravina enfatizza il ruolo spettante ai poeti e la peculiarità del loro codice rispetto agli ambiti della filosofia, della storiografia e dell'oratoria. Più avanti è precisato infatti che il poeta, a differenza del filosofo, dello storico e dell'oratore, promuove l'insegnamento attraverso la «sola favola e l'invenzione», grazie alla quale «produce avanti agli occhi e rappresenta» ciò che in particolare la filosofia e l'oratoria propongono mediante le «sentenze»¹³. La proposta di Gravina è diretta al recupero da parte della poesia moderna del fondamento dell'«utile comune», necessario per assolvere alla funzione che questa aveva presso gli antichi; essa era infatti finalizzata al «ben vivere e governare»¹⁴. La poesia, in particolare quella trasmessa oralmente da maestro a discepolo, assumeva così anticamente un ruolo fondamentale, magico e rituale, secondo l'autore da ripristinare; considerata «scienza delle umane e divine cose convertita in immagine fantastica e armoniosa», in essa si «ascondeano i fonti d'ogni sapienza, e soprattutto della divina»¹⁵.

Si aprono quindi per Gravina due differenti piani: quello propriamente legato all'unitarietà della virtù al singolare e quello riconducibi-

¹² Ivi, p. 271.

¹³ Ivi, p. 272.

¹⁴ Ivi, p. 273.

¹⁵ *Ibidem*. Si veda ancora *Id.*, *Delle antiche favole*, cit., p. 12: «Omero perciò è il mago più potente e l'incantatore più sagace, poiché si serve delle parole [...] ad uso dell'immaginazione e della cosa, volgendo tutta l'industria all'espressione del naturale». Utile un confronto con Vico, secondo il quale la virtù può giovare alla società umana, specie agli stolti, così come erano stati utili Anfione e Orfeo, dietro cui si nascondono, secondo il filosofo, i veri sapienti che «la conoscenza delle cose divine e umane, la saggezza, unirono all'eloquenza», spingendo poi gli uomini «dalla solitudine ai legami sociali, dall'amore di se stessi al rispetto dell'umanità, dall'inerzia all'operosità, dalla libertà sfrenata all'ossequio delle leggi», cfr. G. Vico, *Orazione VI*, in *Id.*, *Opere filosofiche*, introduzione di N. Badaloni, testi, versioni e note a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 770-85: p. 774.

le alle sue manifestazioni sensibili, simboliche e plurali. Non viene mai meno infatti nella riflessione dell'autore una visione che possiamo definire elitaria della poesia – intesa come forma sapienziale di conoscenza – e del ruolo del poeta. Rende compiutamente questa concezione l'immagine della piramide, impiegata da Gravina quando appunto osserva che la fonte del sapere umano si trova nella stessa mente dell'uomo e che «la cognizione del vero congiunta co 'l sano giudizio non sorge tanto dal numero e dalla varietà delle idee, quanto dall'intelligibil sito ed ordinamento di esse». Allora secondo Gravina solo chi sa «per dritto filo reggere e condurre il suo intelletto per entro l'intricato laberinto delle idee confuse», ordinando queste ultime nella «giusta simetria ed in luogo proprio» e dando forma alla «misteriosa piramide con la quale gli antichi saggi la scienza umana e la natura delle cose simboleggiavano», solo costoro possono ricongiungersi all'«idea semplicissima e universale» da cui il particolare, che ne è anche una degradazione, dipende e discende¹⁶. Trovandosi all'apice di questa piramide, la 'Virtù' al singolare di Gravina appare, come le idee platoniche¹⁷, perfetta, fissa e immutabile, comprensibile solo al poeta sapiente, legislatore, filosofo e teologo insieme, distante dal volgo e unico depositario di questa forma della virtù. Secondo questa linea, che si inserisce in un percorso sapienziale che guarda a Pitagora e Platone fino alla tradizione neo-platonica cinquecentesca¹⁸, per l'uomo comune è possibile soltanto assaporare alcuni aspetti sensibili della virtù. Non la 'Virtù', quindi, ma le sue immagini, le diverse parcellizzazioni a cui questa forma unica è sottoposta durante la sua discesa piramidale, a partire da un'integrità originaria che a contatto con l'esperienza e con le passioni umane si riveste, grazie ai poeti sapienti, di molteplici forme, si trasforma in immagini sensibili. I poeti creano allora i miti e le favole,

¹⁶ G. GRAVINA, *Discorso sopra l'Endimione*, in ID., *Delle antiche favole*, cit., p. 100.

¹⁷ Oltre alla chiara ascendenza platonica, bisogna anche considerare l'*Idea* premessa alle *Vite de' pittori, scultori e architetti moderni* di Giovan Pietro Bellori (1672). Sull'importanza di questo trattato, cfr. A. QUONDAM, *Roma 1672: il Classicismo restaurato. L'idea del bello e il canone delle arti secondo Bellori*, in *Settecento romano*, cit., pp. 23-71: in partic. pp. 59 e sgg..

¹⁸ Per i debiti puntuali nei confronti di questa tradizione, e in particolare di Ficino, Patrizi, Bruno, Telesio e Campanella, cfr. V. GALLO, *Introduzione*, in G. GRAVINA, *Delle antiche favole*, cit., in particolare pp. LXXI e sgg. Si ricordi inoltre la mediazione di Gregorio Messere, attivo nell'Accademia di Medinaceli e, insieme a Gregorio Caloprese, maestro di Gravina, per l'assimilazione della lezione di Francesco Patrizi; su questo cfr. C. CANTILLO, *Filosofia, poesia e vita civile in Gregorio Messere. Un contributo alla storia del pensiero meridionale tra '600 e '700*, Napoli, Morano, 1996.

sotto il cui velo allegorico si nascondono verità profonde¹⁹. L'essenza della virtù è perciò, ancora fino al *Della ragion poetica*, appannaggio del sapiente; mentre al volgo non resta che la sua 'corteccia'; un assunto, questo, che tradotto in termini ancora meno ottimistici, è riproposto dall'allievo di Gravina, Metastasio, nelle terzine dantesche dell'*Origine delle leggi*, elegia composta durante gli anni della formazione. Qui del saggio si dice ch'egli «vive sol libero appieno / Perché del bene operare il seme eterno / Dell'infinito trae dal vasto seno. // Egli discerne col suo lume interno, / Che da una sola idea sorge, e dipende / Delle create cose il gran governo» (vv. 61-66). Al volgo non restano dunque che le leggi²⁰. E di fatto secondo Gravina «le leggi e le regole del governo» nascono «non tanto per li buoni e per i saggi, che son pochi e tali che per virtù propria si piegano al giusto», ma «per legar la maggior parte, la quale è composta di condizioni basse e di persone d'imperfetti costumi»²¹. L'uomo comune non può abbracciare integralmente e perennemente la virtù; può, invece, esercitare una tensione verso essa, in un'oscillazione tra spinte contrarie che portano l'animo umano, diviso tra le passioni e il tentativo di dominarle, a un perenne movimento circolare. Non si tratta soltanto di un moto individuale, interno all'uomo; esso si fonde con il piano della Storia. Lo sforzo dell'uomo di raggiungere la virtù si misura infatti, per Gravina, con il particolare, ed è quindi sempre calato in un contesto e sottoposto alle dinamiche dell'azione e della reazione. Ciò non consente alla maggior parte degli uomini di raggiungere pienamente e conservare uno stato perenne di virtù. Si tratta semmai dell'ombra della virtù che, immersa nelle cir-

¹⁹ La concezione graviniana viene accolta da Antonio Conti che proprio sull'allegoria avrebbe scritto un trattato, andato perduto. Sull'allegoria in relazione a tutta l'opera poetica e tragica di Conti si vedano soprattutto i saggi di B. ALFONZETTI, *Conti e la fondazione del «Teatro romano»*. Giunio Bruto e Marco Bruto in scena, in *Antonio Conti: uno scienziato nella République des lettres*, a cura di G. Baldassarri, S. Contarini, F. Fedi, Padova, Il Poligrafo, 2009, pp. 271-301: 278; EAD., *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. Sulla ricezione di Gravina nel primo Settecento cfr. A. NACINOVICH, «Nel laberinto delle idee confuse», cit., in particolare pp. 132-40; G. SCIANATICO, *Il secolo neoclassico. Antonio Conti e la lezione di Gian Vincenzo Gravina*, «Esperienze letterarie», 36, 2011, n. 2, pp. 3-22.

²⁰ Il componimento è pubblicato insieme ad altre poesie e alla tragedia *Giustino* nel 1717 (*Poesie di Pietro Metastasio*, Napoli, Muzio): cfr. ora P. METASTASIO, *Poesie*, a cura di R. Necchi, Roma, Aragno, 2009, pp. 151-54. Sul pensiero giuridico e filosofico graviniano cfr. almeno F. LOMONACO, *Filosofia, diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, presentazione di P. Rossi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

²¹ G. GRAVINA, *Discorso sopra l'Endimione*, cit., p. 103.

costanze pratiche, è definibile nella contingenza, nell'azione, secondo una prospettiva relativa e antropologica, necessariamente plurale, che rintracciamo anche nel Pascal dei *Pensieri* e delle *Lettere provinciali*²².

La virtù in azione conduce chiaramente ai generi teatrali, soprattutto alla tragedia, a cui Gravina dedica integralmente, dopo la pubblicazione delle sue *Tragedie cinque* (1712), il trattato del 1715²³. La centralità della virtù nella tragedia non si basa, tuttavia, sugli esempi offerti dalla *Poetica* aristotelica, da cui, secondo l'autore, i moderni tragici hanno tratto materia di invenzione dando luogo a ripetizioni deformi, responsabili della corruzione del genere. Gravina quando parla di virtù e di tragedia fonda, invece, le sue osservazioni sulle qualità del «costume naturale»: per l'autore infatti la virtù non deve oltrepassare i limiti del convenevole e della verosimiglianza. Tale norma è valida tanto per gli antichi quanto per i moderni²⁴. La tragedia è il genere in cui la rappresentazione del reale così com'è esclude la presenza di «nuove virtù eroiche fuor dell'uso umano», secondo Gravina «più desiderate e sperate» che realmente esistenti e realizzabili, poiché queste virtù immaginate «naturalmente negli uomini, quali essi sono, in questo mon-

²² Si veda la serie di pensieri dal n. 353 al n. 359: cfr. B. PASCAL, *Pensieri e altri scritti critici*, a cura di G. Auletta, con un saggio di T. S. Eliot, Milano, Mondadori, 2011, pp. 241-43. Sull'impatto di Pascal in Italia tra Seicento e Settecento e, in particolare, sulla penetrazione del pensiero giansenista in letterati come Muratori, cfr. M. ROSA, *Il giansenismo nell'Italia del Settecento. Dalla riforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria*, Roma, Carocci, 2014. Per la conoscenza dei giansenisti da parte di Gravina, specie dell'opera di Pierre Nicole, cfr. A. QUONDAM, *Cultura e ideologia*, cit., p. 45. Per la polemica antigesuitica cfr. soprattutto F. LOMONACO, *Introduzione* a G. GRAVINA, *Hydra mystica*, con la ristampa anastatica della traduzione italiana del 1761, a cura di F. Lomonaco, Cosenza, Rubettino, 2002, pp. VII-XLIII. Alcune analogie si riscontrano anche nelle osservazioni di Paolo Mattia Doria, il quale, nel suo trattato *La vita civile* (1710, ma 1709¹), distingue tra una virtù unica, accessibile ai dotti virtuosi, e le virtù particolari: cfr. P. M. DORIA, *La vita civile di Paolo Mattia Doria distinta in tre parti aggiuntovi un trattato della educazione del principe*, in Augusta, Appresso Daniello Hopper, 1710, p. 38, p. 51, p. 93. Cfr. almeno E. NUZZO, *Verso la «Vita civile». Antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, Napoli, Guida, 1984.

²³ E del resto sono le stesse parole di Gravina in apertura del trattato a evidenziare questo passaggio, per cui la tragedia, rispetto al poema epico, è più vicina alla rappresentazione del reale, in quanto l'«imitazione è più reale e più viva»: «Essendo adunque, come largamente nella Ragion poetica abbiamo provato, la poesia un'imitazione che ammaestra il popolo, quella ha di poesia maggior grado che tutta nell'imitazione si trattiene, qual è la drammatica»: cfr. G. GRAVINA, *Della tragedia*, in *Id.*, *Scritti critici e teorici*, cit., pp. 508-509.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 514: «Perché l'utilità col piacere mescolata dee guidar lo stile dei presenti, come quello degli antichi poeti guidava: li quali non per autorità del tempo, ma per l'emolumento comune debbono l'età presente regolare».

do non si veggono allignare»²⁵. Egli suggerisce fin dal *Discorso sopra l'Endimione* e dal trattato *Delle antiche favole* di rappresentare l'uomo come è, una lezione appresa anzitutto dal magistero omerico. Omero ha infatti espresso, secondo Gravina, «l'uomo nel vero esser suo». Recuperare questa lezione significa abbandonare la rappresentazione prescrittiva degli uomini quali dovrebbero essere, propria appunto delle idealizzazioni e astrazioni teoriche della Morale, in favore della mutabilità dei caratteri, dei vizi e delle virtù²⁶. È importante segnalare l'intero passaggio:

Egli dunque volle esprimer l'uomo nel vero esser suo, perché a tutti è noto qual dovrebbe essere, né s'apprende scienza e cognizion vera dalla figurazione di quelle cose che sono impresse più nell'opinione che nella natura. E quei ch'espungono gli animi fissi sempre in un punto o che scolpiscono l'eccesso e la perseveranza costante della virtù o del vizio su le persone introdotte in tutti i casi ed in tutte l'occasioni non rassomigliano il vero e non incantano la fantasia, poiché rappresentano caratteri difformi da quelli che sono dai sensi e dalla reminiscenza a noi somministrati. Gli uomini o buoni o cattivi non sono interamente, né sempre dalla bontà o dalla malizia occupati. S'aggira l'animo dell'uomo per entro il turbine de gli affetti e delle varie impressioni qual nave in tempesta; e gli affetti si placano, s'eccitano e si cangiano secondo l'impeto, impressione e varietà de gli oggetti che si volgono intorno all'animo. Onde la natura degli uomini si vede vestita di vari e talvolta di contrari colori, in modo che il grande talora cade in viltà, il crudele tal volta si piega a compassione e 'l pietoso inchina al rigore; il vecchio in qualche congiuntura opra da giovane ed il giovane da vecchio; [...] gli uomini giusti alle volte cedono alla possanza dell'oro e i tiranni dall'ambizione son condotti non di rado a qualche punto di giustizia; e generalmente l'uomo non dura sempre in un essere, ed ogn'età, condizione e costume può trarsi fuor di riga dal vigor delle cagioni esterne e dall'occasioni e contingenze²⁷.

Il modello omerico è allora ancora più valido se rapportato al genere della tragedia, che è definita nel trattato del 1715 «maestra dell'umana vita» e che, grazie alle sue prerogative mimetiche, consente di scoprire «la natura de' veri governi e magistrati e principi, che si deb-

²⁵ Id., *Discorso sopra l'Endimione*, cit., p. 101.

²⁶ Id., *Delle antiche favole*, ivi, p. 16.

²⁷ Ivi, pp. 16-17.

bono sul finto con altri nomi delineare»²⁸. Ciò non significa però che con Omero e che con i tragediografi greci si siano esaurite tutte le forme della virtù, poi normate da Aristotele nel personaggio di mediocre bontà. Gravina è chiaro su questo punto, che sembra aprire anche un varco rispetto alla possibilità per la poesia di rappresentare immagini della virtù al singolare. Se il 'vero', infatti, offre argomenti ed esempi di virtù perfetta, come illustrano i martiri del Cristianesimo, primo fra tutti Cristo, allora la tragedia moderna può allontanarsi dalle orme di Aristotele e proporre nuovi esempi di imitazione, allargando così il campo del poetabile a nuovi argomenti²⁹.

Su questo ampliamento è concorde anche Muratori che, insieme a Gravina, rappresenta l'altro caposaldo del sistema teorico da noi individuato. La sua proposta si fonda però, a differenza di quella graviniana, sull'intera tassonomia della 'virtù', richiamata nell'opera dell'autore soprattutto al plurale. È importante precisare che fin da *Della perfetta poesia italiana* (1706) è dichiarato il nesso inscindibile tra la filosofia morale e la poesia³⁰. Dopo aver chiarito come la retorica e la storia siano «ministre della Filosofia morale», Muratori specifica infatti che quest'ultima «ha ritrovata un'altra figliuola, o Ministra ancor più dilettevole, e più

²⁸ ID., *Della tragedia*, in ID., *Scritti critici e teorici*, cit., pp. 508-10. Sull'interpretazione di Omero nel primo Settecento cfr. A. ANDREONI, *Omero italico. Favole antiche e identità nazionale tra Vico e Cuoco*, Roma, Jouvence, 2003.

²⁹ G. GRAVINA, *Della tragedia*, in ID., *Scritti critici e teorici*, cit., p. 517. Lo stesso Gravina sperimenta nell'ambito della tragedia il modello del sapiente martire, virtuoso perfetto, attraverso la figura di Palamede, su cui è incentrata l'omonima tragedia. Cfr. G. GRAVINA, *Palamede*, in ID., *Tragedie cinque*, in Napoli, Nella Stamperia di Felice Mosca, 1712, pp. 1-64; ora, insieme alle altre tragedie di Gravina, anche in C. GUAITA, *Per una nuova estetica del teatro. L'Arcadia di Gravina e Crescimbeni*, Bulzoni, Editore, 2009, pp. 221-352. Cfr. le considerazioni in merito alla tragedia *Palamede* di G. SCIANATICO, *L'evoluzione di Calcante. Figure del clero nel teatro neoclassico*, in *Forme e contesti. Studi in onore di Vitilio Masiello*, a cura di F. Tateo, R. Cavalluzzi, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 305-37.

³⁰ Non vanno tuttavia trascurate le osservazioni di Muratori all'interno del trattato *De graecae linguae usu et praestantia* (1693), in cui è rimarcata la frattura tra etica e poesia avvenuta nel primo Seicento: le responsabilità sono attribuite da Muratori alla «nostra inerzia», alla «scarsa generosità dei potenti», per cui l'Italia poteva disporre «di risorse potenziali nel campo degli studi senza avere la volontà di attuarle». A conclusione di questa riflessione, Muratori afferma che «gli uomini debbano essere indotti alla virtù senza la prospettiva di retribuzione o di popolarità, ma soltanto dal premio della loro stessa coscienza»: L. A. MURATORI, *De graecae linguae usu et praestantia / Dell'utilità ed eccellenza della lingua greca*, introduzione e note di V. Mazzini, traduzione di L. Stanghellini, testo latino a fronte, Bologna, Commissione per i testi di lingua, 2011, pp. 12-13. Cfr. C. VIOLA, *Alle origini del metodo muratoriano. Il De graecae linguae usu et praestantia*, in ID., *Canoni d'Arcadia. Muratori Maffei Lemene Ceva Quadrio*, Pisa, Ets, 2009, pp. 13-80.

utile della Storia»: si tratta della poesia, intesa come «Arte che partecipa della Storia e della Rettorica», la cui finalità, sulla scorta della *Poetica* di Aristotele, è l'amore per la virtù. Per la sua capacità di «ammaestrare» la «rozza plebe, e gli uomini dotti», inducendoli ad amare la virtù, la poesia acquista quindi una posizione dominante rispetto alla storia, alle arti, alle scienze e alla stessa filosofia; sua è infatti la prerogativa di poter racchiudere in versi «il sugo della miglior Filosofia, cioè il buon governo de' popoli, della famiglia e di se stesso»³¹. Nella costante attenzione dedicata da Muratori alla questione emerge dunque in primo luogo l'utilità della poesia, indirizzata appunto al «profitto de' popoli». Come «arte imitatrice, e componitrice di Poemi», essa ha come finalità il diletto; tuttavia, al contempo, come «arte subordinata alla Filosofia Morale, o Politica, ha per fine il giovare altrui». La proposta di Muratori allora unisce queste due finalità, fino a definire «la vera, e perfetta Poesia»: quella cioè che «dovrebbe sempre dilettere, e nello stesso tempo recare utilità alla Repubblica»³². Viene così più volte ribadito il ruolo della poesia, che deve «far risaltar le cose». Sia le cose naturali, sia quelle spirituali ricevono, grazie al poeta, un corpo, una figura animati dalla «favella» ed è così che «la prudenza, la superbia, il timore, la collera, i desiderj, e in una parola tutte le Virtù, i Vizj, gli Affetti, e mille altre cose ricevono da lui anima, e corpo», generando commozione e persuasione³³. Da qui l'importanza e la centralità della commedia e della tragedia. In particolare quest'ultima, con la «muta eloquenza de' fatti, ed esempi altrui, sieno buoni, o rej», riesce a piantare «con segretissimo artificio nel cuore di chi ascolta, i semi della Morale»³⁴. Questi concetti ritornano, insieme all'intero mosaico delle virtù, nei due trattati successivi: *La filosofia morale* (1735) e *Della pubblica felicità* (1749)³⁵. Nel

³¹ L. A. MURATORI, *Della perfetta poesia italiana*, tt. 2, Modena, Soliani, 1706, t. I, libro III, p. 7.

³² Ivi, t. I, Libro I, p. 45. Il concetto è poi ribadito ivi, t. II, libro III, p. 175: «Imperocché o si riguarda la Poetica per se stessa, e come Arte fabbricante: e allora consiste la sua perfezione in porger diletto alle genti. O si contempla come Arte subordinata alla Politica, e Filosofia Morale: e allora è riposta l'eccellenza sua nel recare ancora utilità agli uomini. Perché poi l'Arte de' Poeti non lascia mai d'essere suggesta alla mentovata Filosofia, e Politica; per questo il Bello, e la perfezion maggiore della Poesia consisterà tanto nel generar diletto, quanto nell'essere d'utilità a i Cittadini. O per lo meno dovrà questo diletto, figliuolo della Poesia, non essere pernizioso alla Repubblica».

³³ Ivi, t. I, libro II, p. 523.

³⁴ Ivi, t. II, libro III, p. 72.

³⁵ ID., *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani*, in Verona, nella Stamparia di Angelo Targa, 1735; ID., *Della pubblica felicità, oggetto de' buoni principi*, Lucca (i.e. Venezia) s.e., 1749, ora ID., *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi* seguito da *Rudimenti*

frattempo il suggerimento di fare ricorso nella tragedia ai nuovi eroi del Cristianesimo, santi e martiri, con le loro virtù, e il rilancio degli inni e dei poemi sacri avevano trovato un terreno fertile nella produzione letteraria di Pier Jacopo Martello, Apostolo Zeno, Metastasio e Annibale Marchese, autori che rinnovano il *pantheon* delle antiche virtù attraverso un plutarchismo cristiano e attingono sovente alla storia del vecchio testamento, così da offrire un rilancio delle virtù in chiave biblica o cristiano-romana³⁶.

Gli ultimi trattati di Muratori si riferiscono esplicitamente a una dimensione pubblica, non elitaria, nella quale la poesia assume ancora una volta un ruolo centrale. Essa è di nuovo chiamata in causa nella *Filosofia morale*, secondo una visione cristiana che, recuperando anche i dettami dell'etica classica, riconducibili ad Aristotele, agli Stoici e a Platone, contempla l'intera costellazione delle virtù. Maggiore spazio è dato, per esempio, a una virtù come l' 'umiltà', distintiva del Cristianesimo e ignota al mondo morale ed eroico dell'antichità pagana, concepita come valido antidoto per i moderni alla superbia e alla troppa stima di sé stessi³⁷. Rivolgendosi a tutti gli uomini e, in particolare, ai giovani, a cui l'opera è raccomandata fin dal titolo, Muratori torna a indicare perciò la poesia come mezzo edificante, facendo leva, in particolare, sui generi della tragedia e della commedia, da anteporre a qualsiasi libro di morale, come del resto aveva già indicato in *Della perfetta poesia italiana*³⁸. La rifondazione di un'etica in lingua volgare, secondo una visione anche cristiana e propria del suo tempo, pone l'autore in

di filosofia morale per il principe ereditario, a cura di M. Al Kalak, con un saggio di C. Mozzarelli, Roma, Donzelli, 2016. Si cita da questa edizione.

³⁶ Cfr. P. J. MARTELLO, *Teatro*, Roma, Francesco Gonzaga, 1709 (*Perselide, Procolo, Ifigenia in Tauri, Rachele, Alceste, Gesù perduto*); *Id.*, *Teatro*, 2 voll., Roma, Francesco Gonzaga, 1715; A. MARCHESE, *Tragedie cristiane [...] dedicate all'imperatore Carlo VI*, 2 voll., Napoli, Felice Mosca, 1729; A. ZENO, *Poesie sacre e drammatiche*, Venezia, Cristoforo Zane, 1735. Per Metastasio cfr. *supra*, nota 6.

³⁷ Si confronti a tale proposito: L. A. MURATORI, *La filosofia morale*, cit., cap. XXXIX, pp. 397-409.

³⁸ *Ivi*, cap. XXVIII, p. 280: Muratori parla delle «Commedie Morate, che fanno ridere senza cose brutte; che mettono accortamente in ridicolo i difetti più usuali dell'Uomo; non insegnano Massime viziose, né sottigliezze per diventari cattivi; e rappresentano bensì i Vizj, ma insieme il gastigo, che non tarda a tener loro dietro. Di queste, formate di giudiciosi e verisimili intrecci, con un bel filo, e sparse destramente di utili documenti in commendazione delle Virtù, e in discredito dell'Opere malfatte, è da desiderare ben fornito il nostro Teatro, che ne' tempi addietro non mirò se non copie di Plauto e di Terenzio, e talvolta ancora più licenziose, che quelle». Lo stesso si auspica per le tragedie.

una posizione antidogmatica che vuole distaccarsi con l'innovativa proposta della *Filosofia morale* dalla tradizione dei commenti all'*Etica* aristotelica e dalla precettistica di comportamento. Con il trattato del 1735 non siamo più di fronte alla discussione delle virtù con cui formare il principe; lo sguardo si espande verso una morale pubblica e pratica, desunta dalla «vera Filosofia», cioè dalla legge del Vangelo. Tale approdo nasce anche dalla volontà dell'autore di contrastare le idealizzazioni e le astrazioni provenienti dalle definizioni di virtù e di vizio delle scuole filosofiche, tanto che Muratori definisce i *Caratteri* di Teofrasto, con le giunte di un moralista moderno del calibro di La Bruyère, «lampi» che come «lampi in un punto spariranno»³⁹.

Sulla base di queste premesse, si arriva quindi nella *Filosofia morale* alle considerazioni sui generi poetici: qui Muratori, suggerita la pratica mondana delle virtù cristiane, considerate non «un patrimonio serbato unicamente per chi fugge dal Secolo o si arruola nella Milizia Ecclesiastica», ma come bagaglio di «chiunque è Uomo, di chiunque è Cristiano, di chiunque ancora vive in mezzo al Secolo»⁴⁰, raccomanda soprattutto la riforma della commedia all'insegna di un diletto onesto. Contribuirà poi notevolmente a completare questo sistema il trattato *Della pubblica felicità* dove, come ha osservato Cesare Mozzarelli, il concetto di gloria del Principe e le sue virtù si trasformano nella capacità dei regnanti di concorrere alla felicità pubblica, orizzonte comune della politica. In questo trattato incontriamo anche una delle poche definizioni di 'Virtù' al singolare espressa da Muratori. Egli asserisce che «Vizio è qualora il bene privato si oppone e pregiudica al bene pubblico. Virtù è unire insieme il proprio bene con quello delle repubbliche. Eroismo, il preferire al bene proprio quello del pubblico»⁴¹. Il teatro allora, pensato appunto come «scuola segreta del ben operare», «utile» anche «alla repubblica», assume il ruolo chiave, politico e morale, per la formazione dei regnanti, ma si impone anche come mezzo più atto per la diffusione di una morale che possa condurre alla felicità pubblica. A questo scopo viene raccomandata ancora la riforma della commedia, poiché la tragedia aveva già dato segni di vitalità in questa direzione:

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 278.

⁴¹ *Id.*, *Della pubblica felicità*, cit., cap. V, p. 32. Cfr. il saggio di C. MOZZARELLI, *Muratori fra tradizione e modernità politica*, *ivi*, pp. 323-46 e la fondamentale introduzione di M. AL KALAK, *Principe cristiano, popolo felice. Lodovico Antonio Muratori e la definizione del potere*, *ivi*, pp. XI-LXIII.

Commedie dunque o in prosa o in versi, le quali sapessero far ridere, correggessero il ridicolo de' costumi, delle usanze mal concertate, delle opinioni stolte del volgo, e destramente porgessero buoni ammaestramenti, o almeno nuocere non potessero, renderebbono il teatro una scuola segreta del ben operare e però utile alla repubblica. [...] Lo stesso è da dire delle belle e savie tragedie; ma di queste non ne scarseggia l'Italia⁴².

Dopo i primi tentativi di scrittura e rappresentazione tragica tra Roma, Venezia e Napoli nel corso della prima metà del secolo (da Maffei a Conti, da Martello a Gorini Corio a Goldoni), che rispondono alle proposte teoriche qui presentate, finalmente Muratori può dare per certa e assodata la presenza di «belle e savie tragedie»⁴³. Più in generale, è possibile rintracciare una stretta corrispondenza tra le proposte teoriche di Muratori e Gravina, rivolte a restaurare il buon gusto e le finalità educative della poesia⁴⁴, e la produzione teatrale: si può ricordare, per esempio, che, solo a due anni dall'affermazione di Muratori, sarebbero apparse a Firenze, presso lo stampatore Bonducci, *Le quattro tragedie di Antonio Conti* (1751), opere in realtà già scritte e poi pubblicate tra il 1718 e il 1744, e che risentono molto della proposta graviniana⁴⁵.

⁴² Ivi, p. 114. Vd. a tale proposito A. BUSSOTTI, *Le Cerimonie di Maffei e la Pamela di Goldoni. Appunti per un'indagine sul nesso commedia-virtù*, «Rivista di Letteratura Teatrale», n. 10, 2017, pp. 65-75.

⁴³ Di seguito un elenco dei testi più rappresentativi in tal senso: G. GRAVINA, *Tragedie cinque*, cit.; S. MAFFEI, *Merope tragedia del Marchese Scipione Maffei*, Modena, Antonio Capponi, 1714; P. JACOPO MARTELLO, *Teatro*, cit.; D. LAZZARINI, *Ulisse il giovane. Tragedia*, in Padova, per Gio. Battista Conzatti, 1720; A. MARCHESI, *Tragedie cristiane*, cit.; S. PANSUTI, *Le tragedie di Saverio Pansuti. Il Sejano, la Sofonisba, la Virginia, il Bruto, l'Orazia*, Napoli, Stamperia muziana, 1742 (i. e. 1743). Per quest'ultimo va precisato che le tragedie furono scritte ed edite precedentemente, a partire dal 1719, data dell'*Orazia*. Per la produzione di Gorini Corio dal 1724 al 1732 cfr. la raccolta *Teatro tragico e comico del marchese Giuseppe Gorini Corio*, voll. 2, Venezia, presso Giambattista Albrizzi, 1732 e Ib., *Il teatro tragico del marchese Giuseppe Gorini Corio*, tt. VI, Milano, Presso Francesco Agnelli, 1744-1745; cfr. infine C. GOLDONI, *Enrico Re di Sicilia tragedia del dottore Carlo Goldoni veneto*, Venezia, appresso Giuseppe Bettinelli, 1740.

⁴⁴ Cfr. L. A. MURATORI, *Della perfetta poesia italiana* [...], cit., t. II, libro III, p. 7: «Laddove se la Poesia è, come noi la vogliamo e come dovrebbe essere per consentimento di tutti i Saggi, figliuola, o ministra della Filosofia Morale, Maestra de' buoni costumi, e giovevole alla Vita Civile: bisogna confessarla Arte nobilissima, degna d'onori singolari, e necessaria non men di sua madre a i popoli ben regolati».

⁴⁵ Cfr. A. CONTI, *Le quattro tragedie composte dal signor abate Antonio Conti* [...], Firenze, Andrea Bonducci, 1751. Sulla ricostruzione filologica della intricata storia editoriale delle tragedie di Conti e sul suo progetto di fondazione di un 'teatro romano', cfr. B.

Se le tipologie del discorso morale individuate da Paul Kristeller, poi riprese in modo più ampio da Amedeo Quondam⁴⁶, riguardano nell'onda lunga dell'*Ancien régime* i generi della prosa, ci auguriamo di aver dimostrato con questo intervento quanto sia altrettanto fruttuoso estendere lo sguardo ad altre forme e codici. In tal senso la letteratura italiana del primo Settecento offre l'opportunità di ampliare il canone delle tipologie del discorso morale alla poesia e, soprattutto, al teatro. La lirica, la commedia, la tragedia si affermano infatti sistematicamente – a partire dall'inizio del secolo e poi per tutto il Settecento e oltre – come le forme per eccellenza del discorso morale, connaturato nell'origine stessa della poesia.

ALFONZETTI, *Conti e la fondazione del «Teatro Romano»*. Giunio Bruto e Marco Bruto in scena, cit., pp. 271-300.

⁴⁶ Cfr. A. QUONDAM, *Forma del vivere*, cit.; P. O. KRISTELLER, *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, traduzione di M. Baiocchi, Roma, Donzelli, 2005.

Les sentiers de la vertu chez Andrew Michael Ramsay

Sophie Desplanches

La Vertu est une notion difficile à exposer car, se trouvant à l'intersection de la religion, de la philosophie et de la politique, elle évolue avec la société et l'idée qu'en ont les hommes. Du fait de cette idée très évolutive, le *Dictionnaire* de l'Académie française en donne une définition très large: « Disposition ferme, constante de l'âme, qui porte à faire le bien et à fuir le mal »¹. Un homme, Andrew Michael Ramsay, a su donner, au cours du XVIII^e siècle, à travers ses écrits, plusieurs définitions à la Vertu.

Né en 1686 à Ayr, en Écosse, d'un père calviniste et d'une mère anglicane, et décédé en 1743 à Saint-Germain-en-Laye, Andrew Michael Ramsay est un exemple intéressant de la pensée du Siècle des Lumières, à la fois très mystique, un peu politique et franc-maçon. Élevé dans le protestantisme, il rechercha longuement un équilibre spirituel et une doctrine conforme à ses vœux : une liberté dans l'exercice du culte, une absence de hiérarchie ecclésiastique pesante et une grande tolérance à l'égard des autres confessions.

Il voyagea dans de nombreux pays pour atteindre ce but. Ses recherches le conduisirent très tôt en Écosse, en Angleterre, en Hollande, en France, chez Fénelon, alors archevêque de Cambrai, qui parvint à la convertir au catholicisme, et enfin chez Madame Guyon, adepte de la doctrine du Pur Amour. Il trouva auprès d'eux un père et une mère spirituels. Cette recherche de la religion idéale, son positionnement politique en faveur des Stuarts catholiques furent suivis de la Franc-maçonnerie qui devint pour lui la tribune idéale pour la diffusion de ses idées. L'évolution de ce qui est considéré comme la Vertu est notable

¹ *Dictionnaire de l'Académie française*, Bruxelles, Société typographique Belge, 1838, p. 513.

et perceptible dans les différents ouvrages que rédigea cet homme original, avec notamment *l'Essai de Politique*, *l'Essai philosophique*, *Les Voyages de Cyrus*, *l'Histoire du vicomte de Turenne*, *Les Principes philosophiques de la religion naturelle et révélée, dévoilés selon le mode géométrique* et son *Discours* maçonnique.

Les vertus sont nombreuses, et la question qui vient à l'esprit est de savoir quelle relation existe entre toutes ces vertus, souvent citées au quotidien, et La Vertu. Ramsay fait une distinction essentielle entre vertus humaines et théologiques, l'évolution au fil des temps est sensible.

1. Les vertus humaines

Les vertus humaines regroupent les vertus morales et intellectuelles. Les vertus morales ont leur siège dans la sensibilité de l'Homme. Elles sont principalement le courage, la tempérance, la sensibilité ou l'héroïsme de tout chevalier au Moyen-Âge. Ramsay utilisa cette première définition dans son ouvrage *l'Histoire du vicomte de Turenne* publié en 1735. Il vouait une grande admiration pour cet homme qui s'illustra comme maréchal général des armées de Louis XIV. Dans cet ouvrage, il développe ses idées maîtresses, avec notamment la mise en avant du « bonheur du peuple » ; à travers ses principes, il s'attache à démontrer toutes les qualités de cet homme, qu'il décrit comme un « homme religieux », « juste », « droit », « désintéressé », « sincère » et « vertueux », dévoué au service du roi, dont il était capable de rehausser la puissance en ces années décisives pour la monarchie absolue.

Ramsay appréciait sa simplicité, sa modestie et également sa capacité quasi-constante à améliorer son talent de chef militaire, comme en témoigne sa campagne de 1674 et son écrasante victoire contre les Impériaux en janvier 1675. Son retour à la Cour fut d'ailleurs accompagné d'une vraie marche triomphale populaire et Louis XIV lui tint les propos : « Vous avez relevé un lys de ma couronne »². L'auteur voyait en Turenne un homme courageux, qui n'hésitait pas à braver le danger ; on lui prête d'ailleurs cette injonction adressée à lui-même, à l'instant de monter au combat : « Tu trembles, carcasse, mais tu tremblerais bien davantage si tu savais où je vais te mener »³. Lors de sa

² F. D'AUBERT, *Colbert. La vertu usurpée*, Paris, Éditions Perrin, 2010, page non numérotée.

³ G. HENRY, *Petit dictionnaire des phrases qui ont fait l'histoire*, Paris, Éditions Tallandier, 2003, page non numérotée.

dernière bataille, le 27 juillet 1675, il n'eut pas le temps de trembler. À près de soixante-quatre ans, il fut tué par un boulet de canon. Le comte Montecuccoli, qui commandait les troupes autrichiennes, se serait alors écrié : « Il est mort aujourd'hui un homme qui faisait honneur à l'homme »⁴. Ramsay écrit à son sujet l'éloge suivant :

Chrétiens, qu'une triste cérémonie assemble en ce lieu, reconnaissez-vous dans l'affliction que je décris. La vertu et le malheur de l'un et de l'autre sont semblables, et il ne manque aujourd'hui à ce dernier qu'un éloge digne de lui. Si l'esprit divin, esprit de force et de vérité, avait enrichi mon discours de ces images vives et naturelles qui représentent la vertu, et qui la persuadent tout ensemble ; de combien de nobles idées remplirais-je vos esprits. Quelle matière fut jamais plus disposée à recevoir tous les ornements d'une grave et solide éloquence, que la vie et la mort du vicomte de Turenne ? Où brillent avec plus d'éclat les effets glorieux de la vertu militaire ?⁵

Dans les vertus humaines, se trouvent également les vertus intellectuelles qui ont leur siège dans la raison. Elles regroupent les vertus spéculatives qui sont l'intelligence, la science, la sagesse et les vertus pratiques telles que l'art et la prudence. C'est ce que démontre Ramsay dans son roman *Les Voyages de Cyrus* publié, dans un premier temps, en langue française en 1727, puis, en langue anglaise en 1730, sous le titre: *The Travels of Cyrus in two volumes, to which is Annexed a Discourse Upon the Theology and Mythology of the Ancients by the Chevalier Ramsay*. Ce roman didactique, apologétique et politique, raconte la formation d'un jeune prince accompli, rempli de sagesse et de piété, qui voyage dans de nombreux pays. Le récit de ces voyages imaginaires très anciens permettait à l'auteur de passionner des lecteurs qui, pour la plupart, découvraient des terres inconnues. Il représentait aussi un complément d'éducation pour les jeunes nobles qui avait fait le « Grand Tour », généralement avec un précepteur. Cependant, pour Ramsay, la fiction romanesque n'est qu'un support permettant de mettre en exergue la religion, les mœurs et la politique de nombreux pays. De plus, cet écrit lui permettait surtout de reformuler, dans un autre contexte, ses idées

⁴ F. GUIZOT, *L'histoire de France depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789*, Paris, Librairie Hachette, 1875, IV, p. 287.

⁵ A. M. RAMSAY, *Histoire du Vicomte de Turenne, Maréchal-Général des armées du Roi*, Amsterdam, Arkstée et Merkus, 1771, IV, p. 103.

politiques dont la plupart avaient déjà été développées dans *l'Essai philosophique*. Ainsi qu'il le mentionne dans la préface de l'ouvrage, ses intentions étaient de : « Peindre tous les caractères d'une vertu simple et aimable, d'une âme délicate et noble, d'un esprit juste qui saisit les grandes vérités par goût et par sentiment »⁶. Il souhaitait mettre en avant une situation idéale et rêvée et surtout de peindre ce que serait un retour des Stuarts sur le trône d'Angleterre. Si la quête religieuse, au travers du domaine politique, tient la première place dans son roman, Ramsay garde à l'esprit le but de son œuvre : l'éducation d'un prince. Son idée maîtresse réside dans le fait que le futur monarque, « destiné à commander », doit avoir des bases plus solides que celles du « reste du monde »⁷. Ramsay donne à Cyrus la sagesse, la vertu et la gloire qui sont les qualités essentielles qu'un prince régnant ou à venir doit posséder.

Ramsay démontre ainsi que toute vertu qui fait le bien en prêtant attention à la raison est appelée prudence ; toute vertu qui met dans les opérations la perfection de ce qui est droit est nommée justice ; celle qui contient les passions et les apaise est la tempérance et enfin celle qui met dans l'âme de la fermeté contre n'importe quelle passion est dénommée force.

La question que son roman amène à se poser est de savoir s'il existe une hiérarchie de ces vertus et des liens entre elles. Il ne semble pas que ces vertus que sont la prudence, la justice, la tempérance ou la force, soient distinctes les unes des autres. Il est évident que, le seul terme de Vertu, recouvre l'ensemble des vertus humaines. Saint Grégoire disait d'ailleurs : « La prudence n'est pas véritable si elle n'est pas juste, tempérante et forte ; ni la tempérance n'est parfaite, si elle n'est pas forte, juste et prudente ; ni la force n'est complète, si elle n'est pas prudente, tempérante et juste ; ni la justice n'est véritable, si elle n'est pas prudente, forte et tempérante »⁸. Ces vertus ne se distinguent donc pas entre elles. Il est évident que, lorsque nous parlons de la Vertu, nous parlons de l'ensemble des vertus humaines.

⁶ ID., *Les Voyages de Cyrus avec un Discours sur la mythologie*, Amsterdam, Convens et Mortier, 1728, t. I, préface.

⁷ F. DE SALIGNAC DE LA MOTHE FÉNELON, *Les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse, précédés du Discours sur la poésie épique et sur l'excellence du poème de Télémaque par Ramsay*, Paris, Froment et Lequien Libraires, 1828, p. 291.

⁸ Saint Grégoire, 1a 2ae q.65 a.1.

2. Qu'en est-il des vertus théologiques ?

Les vertus théologiques sont révélées par la loi divine pour les actes de foi, d'espérance et de charité. Dans son ouvrage les *Principes Philosophiques*⁹, Ramsay révèle qu'elles sont l'émanation de l'âme humaine en s'appuyant sur Saint Augustin pour qui elles constituent « l'ordre de l'amour ».

Il y reprend des idées développées dans diverses publications précédentes : le principe d'un Dieu créateur ; le rejet du « dogme de la prédestination »¹⁰, l'éternité des peines et l'immortalité des âmes, ainsi que les principes de Saint Thomas d'Aquin pour qui il ne semble pas possible qu'il existe des vertus théologiques particulières car « La vertu est dans l'être parfait, la disposition au meilleur, mais j'entends par l'être parfait celui qui est dans les bonnes dispositions de sa nature »¹¹. Or ce qui est divin est au-dessus de la nature de l'homme. Les vertus théologiques ne sont donc pas des vertus de l'homme, elles sont des vertus divines. Elles ne sont pas en l'homme, elles n'existent qu'en Dieu, principe et fin ultime. Mais l'homme par la nature même de sa raison et de sa volonté, est ordonné au principe premier et à la fin ultime. Les vertus théologiques ne sont donc pas nécessaires pour que la raison et la volonté soient ordonnées à Dieu.

En sens contraire, les préceptes de la loi divine portent sur des actes de vertu. Or, il y a des préceptes qui sont donnés dans la loi divine pour les actes de foi, d'espérance et de charité. Reprenant l'*Ecclésiastique*, Saint Thomas d'Aquin dit : « Vous qui craignez Dieu, croyez en lui », de même il ajoute : « espérez en lui et aimez-le »¹². Ainsi, la foi,

⁹ Le contenu des six livres de la première partie est exposé par l'auteur lui-même dans la préface de l'ouvrage : « Dieu considéré en lui-même et par rapport à sa création constitue le sujet des deux premiers livres ; le troisième traite des propriétés et différences des êtres finis ; les créatures considérées en l'état d'élévation, de chute et de restauration fournissent le sujet des trois derniers. Par cette répartition, nous embrassons les éléments essentiels de la philosophie, à la fois physique et morale et de la théologie tant naturelle que révélée» (A. M. RAMSAY, *Les principes philosophiques de la religion naturelle et révélée, dévoilés selon le mode géométrique*, traduction, introduction, notes et index par G. Lamoine, Paris, Éditions Honoré Champion, 2008, p. 52).

¹⁰ *Les Anecdotes* dans M. BALDI, *Philosophie et Politique chez Andrew Michael Ramsay*, Paris, Éditions Honoré Champion, 2008, p. 441.

¹¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *La somme théologique*, publiée par M. de Genoude, Paris, V. de Perrodil, Libraire-Éditeur, 1845, I, p. 497.

¹² *Ecclésiastique*, 2, 8.

l'espérance et la charité sont des vertus qui nous ordonnent à Dieu. Elles sont portées à notre connaissance uniquement par la révélation divine dans les Saintes Écritures.

Ces vertus sont appelées divines, non comme si elles rendaient Dieu respectueux mais comme rendant l'homme vertueux par Lui et par rapport à Lui. Ce ne sont donc pas des vertus exemplaires, mais des vertus tirées de l'exemplaire.

Ramsay pose la question de savoir si les vertus théologiques sont distinctes des vertus humaines. Si elles sont dans l'âme humaine, elles doivent la perfectionner soit dans sa partie intellectuelle, soit dans sa partie appétitive. Dans un cas, ce sont des vertus intellectuelles, dans l'autre des vertus morales. Donc, les vertus théologiques ne se distinguent pas de ces sortes de vertus.

Toutes ces vertus ne se distinguent pas les unes des autres. Toutes conduisent à La Vertu. L'homme parfait n'existe pas, mais l'homme vertueux, qui s'approche de la perfection sans toutefois l'atteindre, existe. Pour Ramsay, c'est le cas du Frère franc-maçon qui, par un long cheminement de travail et d'application parvient à assembler la plupart de ces vertus. C'est l'homme vertueux, qui, grâce à la taille de la pierre, approche La Vertu.

3. Les vertus maçonniques

Au milieu du XVIII^e siècle, un vent de liberté souffle en France, c'est le Siècle des Lumières, inspiré par l'esprit de la Franc-maçonnerie. C'est au cours de ce siècle, en 1737, que Ramsay rédigea son *Discours*¹³ qui révèle les qualités exigées d'un franc-maçon. Les idées contenues dans ce discours sont, aujourd'hui encore, rappelées aux nouveaux Frères lors de la cérémonie de leur initiation. La vertu y est omniprésente. Les vertus maçonniques, telles que Ramsay les exalte, sont très proches de

¹³ Il existe deux versions du *Discours* de Ramsay, qui sont sensiblement différentes. La première, demeurée manuscrite, qu'il lut le 26 décembre 1736 devant la loge Saint-Jean est communément appelée « version d'Épernay ». La deuxième, qu'il ne put prononcer devant l'assemblée générale de la Grande Loge, suite à une interdiction du cardinal Fleury, le 24 mars 1737, est devenue la « version définitive ». Les deux versions énumèrent et expliquent les qualités requises pour devenir franc-maçon ; en revanche, elles diffèrent sur plusieurs points. Cette différence réside essentiellement dans la taille. En effet, la version définitive, qui fut imprimée, est plus longue que la version d'Épernay. Consulter pour la différence de ses deux *Discours*, l'ouvrage de A. BERNHEIM, *Ramsay et ses deux Discours*, Paris, Éditions Têlètes, 2012.

la définition de l'honnête homme : philanthropie, humanité, modération, culture dans tous les domaines de la pensée, discrétion, et surtout la charité. Il écrit :

Les hommes ne se distinguent pas essentiellement par la différence des langues qu'ils parlent, des vêtements qu'ils portent ni des dignités qu'on leur a données. Le monde entier n'est qu'une grande république dont chaque nation est une famille et chaque individu un enfant. C'est pour faire renaître et répandre ces anciens principes issus de la nature de l'homme que notre société fut constituée. Nous voulons unir tous les hommes d'esprit éclairé, de tempérament agréable, non seulement par l'amour des beaux-arts, mais plus encore par les nobles principes de vertu quand l'intérêt de la Fraternité devient celui du genre humain¹⁴.

Ainsi, « l'amour des beaux-arts », moyen de réunir les hommes, se trouve en fait dépassé par « les nobles principes de vertu » qui « offrent la possibilité de poser la société en modèle et d'en faire profiter tout l'Univers »¹⁵. D'ailleurs, cet universalisme a toujours fait partie intégrante de la pensée de Ramsay, et est parfaitement compatible avec la notion de Patrie.

Ramsay consacre le second passage de son *Discours* à la « morale pure » ou à « la saine morale », entièrement absente du manuscrit de 1736. Il y définit le véritable champ d'action de la maçonnerie qu'il dégage de tout rapport exclusif avec les communautés religieuses ou les ordres qui possèdent leur mission propre :

Les ordres religieux furent créés pour apporter aux chrétiens la perfection. Les ordres militaires pour inspirer l'amour de la noble gloire. L'Ordre des francs-maçons fut créé pour former des hommes aimables, de bons citoyens et de loyaux sujets, fermes dans leurs promesses, fidèles adorateurs du dieu de l'amitié, cherchant plus la vertu que les honneurs¹⁶.

Il s'agit là des vertus civiles qui étaient et sont toujours les composantes sociales et humaines de tout individu, sans perdre de vue la sphère religieuse. Ramsay affecta à chacun des trois grades de la

¹⁴ J. FERRÉ, *Histoire de la Franc-maçonnerie par les Textes : 1248-1782*, Paris, Éditions du Rocher, 2001, p. 335.

¹⁵ F. LABBÉ, *Le message maçonnique au XVIIIe siècle, contribution à l'histoire des idées*, Paris, Éditions Dervy, 2005, p. 204.

¹⁶ J. FERRÉ, *Histoire de la Franc-maçonnerie par les Textes : 1248-1782*, cit., p. 336.

maçonnerie, une consonance religieuse : « Nous comptons parmi nous trois sortes de confrères : des novices ou apprentis, des profès ou compagnons, des parfaits ou Maîtres. Nous enseignons aux premiers les vertus morales ou philanthropiques, aux deuxièmes les vertus héroïques, aux derniers les vertus surhumaines ou divines »¹⁷.

Ainsi le cheminement que va suivre l'initié au cours de sa vie maçonnique le conduira à découvrir à la fois la « philosophie des sentiments et la théologie du cœur »¹⁸, confirmant le sens religieux que donnait Ramsay à la quête maçonnique de tout Frère.

Ce second passage du *Discours* se termine par une conclusion qui rappelle aux Maçons leurs devoirs vis-à-vis de la société :

Les obligations que l'Ordre nous impose sont de protéger nos confrères par vos autorités, de les éclairer de vos lumières, de les édifier par vos vertus, de les secourir quand ils sont dans le besoin, d'oublier tout ressentiment personnel, et de rechercher tout ce qui peut protéger la paix, la concorde et l'union de la confrérie¹⁹.

À ces valeurs s'ajoutent un désir d'égalité et de justice, de plus en plus en vogue en ce siècle, et surtout l'émergence de l'idée de progrès opposée à celle de conservatisme. Cela n'a l'air de rien pour un lecteur du XXI^e siècle, cette notion est à l'époque révolutionnaire en elle-même ! L'idée que l'homme est perfectible, que le monde puisse être amélioré, que le salut et le bien n'aient pas à être espérés et conquis dans un au-delà, mais puissent être construits ici-bas, induit une profonde contestation de l'ordre établi (qu'il soit religieux ou aristocratique). De plus, l'idée que Le Bien, que La Vertu, ne soient pas des dons de naissance qu'on possède ou non, mais le fruit d'un long travail, et que ce travail peut s'appliquer autant à l'individu qu'au corps social, cette idée est désormais et grâce au *Discours* fermement présente dans la Franc-maçonnerie.

L'entrée en Franc-maçonnerie est un long parcours initiatique qui exige le silence, la patience, l'observation, la persévérance permettant au franc-maçon de se perfectionner, c'est-à-dire de s'élever de la terre vers le ciel, atteindre un certain degré de spiritualité lui permettant de voir la vanité du monde dans lequel il vit. Si tailler la pierre brute si-

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Ivi, p. 338.

gnifie persévérer, c'est-à-dire donner le meilleur de soi en toute chose, ou encore de se perfectionner ; si donc, c'est bien cela tailler la pierre, il s'agit alors de tendre et de s'élever vers un certain bien être qui mette le Frère en harmonie avec lui-même, et avec le monde. Il pratique alors la Vertu et la charité. La charité, cette vertu qui fait l'objet d'une exhortation particulièrement longue au nouvel initié qui est invité à toujours la pratiquer.

4. Conclusion

Pour Andrew Michael Ramsay, homme de son siècle, le terme même de vertu a évolué, comme l'environnement social. L'influence de Fénelon resta toujours présente chez Ramsay. François Labbé mentionne :

En vertu de l'axiome qui veut que l'homme doit préférer le bien commun à son intérêt privé, et qu'on est né pour le monde, Ramsay esquisse les contours d'une société pour lui idéale dans son fixisme, où chacun respecte la place qui lui a été assignée sans envie ni condescendance, mais seulement parce que, bien qu'à une échelle différente, tous les individus concourent, selon leurs capacités, au bien commun, une idée qui sera au centre [...] du Discours prononcé par Ramsay en 1726²⁰.

Si l'étymologie de ce mot fameux est rattachée à la force physique de l'homme, à son courage, à son énergie, à sa bravoure, il convient de souligner que la première édition du *Dictionnaire de l'Académie française*, présentée au Roi en l'an 1694 donnait comme premier sens à la vertu « l'efficacité, la force, la vigueur », et en second sens « une habitude de l'âme qui la porte à faire le bien, à fuir le mal »²¹. Les quatre vertus cardinales, les trois vertus théologiques étaient rappelées, de même que la chasteté, l'humilité, la continence, et encore les vertus royales et les vertus militaires. D'ailleurs ne disait-on pas : « C'est un homme, une femme de vertu, de grande vertu, de haute vertu » ? Près d'un siècle plus tard, la vertu n'était déjà plus une habitude mais elle était devenue une disposition habituelle de l'âme, c'est-à-dire que les vertus civiles, privées, domestiques, avaient rejoint les vertus royales

²⁰ F. LABBÉ, *Les Voyages de Cyrus du Chevalier Ramsay : aux sources de la Franc-maçonnerie*. Cet article peut être consulté sur le site : <http://www.editions-harmattan.fr/auteurs/> [12 septembre 2010].

²¹ *Dictionnaire de l'Académie française*, cit., p. 513.

et guerrières. Surtout l'homme « de grande, de haute vertu » restait seul en place ; la femme ainsi qualifiée un siècle plus tôt avait disparu, sans doute trop occupée par ses tâches domestiques. Aujourd'hui, au XXI^e siècle, que reste-t-il de la Vertu ? Chaque année, un membre de l'Académie française doit présenter un discours sur la Vertu. Celui qui fut prononcé en 1997 par Monsieur Jean-Denis Bredin en décrit l'évolution avec humour :

L'Académie a décidé d'inviter les Vertus à venir sous cette Coupole, afin qu'elles se fissent voir, entendre, et que l'on pût enfin découvrir celle qui se confondait au Sublime. Plusieurs des Vertus convoquées ne se présentèrent pas. La lettre adressée à la Politesse revint avec cette triste mention « partie sans laisser d'adresse » La Modestie se présenta, elle s'excusa dix fois d'être venue, et vite elle se glissa vers la porte, longeant le mur. L'Humilité n'osa même pas entrer, elle resta inerte, courbée par l'âge. La Chasteté ne répondit pas à notre invitation, et non plus la Continence tant vantée par les premiers dictionnaires. On ne vit bientôt plus, ici, que le Courage assisté de toutes les Vertus qui lui ressemblaient, la Justice qui parla longuement, s'appliquant à démontrer qu'elle était la seule Vertu qui pût se substituer à toutes les autres, et encore la Charité entourée de nombreuses associations et la Solidarité soutenue par de puissants syndicats. Mais celles-ci prirent la parole ensemble, s'accusant si violemment de concurrence déloyale que Monsieur le Secrétaire perpétuel dut les rappeler à l'ordre, leur donnant en exemple la Prudence et la Tolérance qui, après avoir expliqué l'une après l'autre qu'elles n'étaient que de petites vertus, se tenaient gentiment par la main.

Alors se produisit l'événement dont ce premier siècle du troisième millénaire gardera le souvenir car toutes les télévisions du monde en rendirent compte, et cinquante essais furent publiés, dans les dix jours qui suivirent, soucieux d'informer tous ceux qui savaient lire.

Une femme, très jeune, très belle, vêtue d'un long voile s'avança. Elle avait le regard limpide, ses mains semblaient de cristal, sa démarche était si claire, si évidente, son allure tant rayonnante que la Compagnie tout entière se leva. Superbement dressée, cette femme prit la parole, et sa voix fut aussi pure que ses mots. « Je suis la Transparence, dit-elle, la seule Vertu de ce temps et de ceux qui viendront. Je prie la Discretion, la Réserve, la Pudeur, le Respect, de vouloir bien se retirer car leur temps est passé... Je suis la Transparence, la nouvelle Trinité, je suis la Vérité, et l'Innocence, et la Beauté. Je ressemble à l'image, je suis l'image, je ressemble au jour, à la lumière, au soleil, je lève les voiles, je chasse les mystères, je traque les mensonges, je mets bas les

masques. » Le Courage s’avança et, encouragées par lui, la Justice, la Charité, la Solidarité firent de même. Ensemble ils s’inclinèrent devant la plus radieuse des Vertus. La Transparence les traversa d’un regard foudroyant et elle poursuivit son lumineux discours. « Regardez-moi tous, et ressemblez-moi. Je veux que vos corps, que vos cœurs, que vos amours, que vos patrimoines soient merveilleusement transparents. Je veux que vous appreniez à tout dire, à ne supporter aucun secret, à travailler la porte ouverte, à ressembler au verre, à la glace, aux étoiles. Je veux que vous appreniez tous à vous méfier de vos rêves, de vos rêves amis de la poésie, amis de l’art, amis de l’imagination, amis de tout ce qui porte au mensonge. Regardez-moi ! Je suis la Vérité, terrible et superbe, qui ne tolère aucune ombre. Je suis l’Innocence parfaite et qui désigne tous les coupables. Je suis la vraie Beauté, celle qui a retiré tous les voiles et qui se confond à la lumière. » La Transparence leva alors le doigt, ce doigt de vérité qu’elle porta jusqu’à ses yeux brûlants. Elle dit à nos Confrères: « Ne vous y trompez pas, Mesdames, Messieurs, je suis le plus beau mot de votre Dictionnaire, l’ultime Vertu d’un temps qui aura enterré toutes les autres...²²

²² Tous les discours prononcés à l’Académie française peuvent être consultés sur le site Internet www.academie-francaise.fr

Le virtù alfieriane*

Enrico Ricceri

Per iniziare questo studio è bene richiamare la definizione del termine «virtù» che Alfieri dà nel trattato *Del principe e delle lettere*. Parlando dei libri che ritiene di «sane lettere», lo scrittore definisce nel seguente modo il concetto di virtù: «*Quella nobile ed utile arte, per cui l'uomo, col maggiore vantaggio degli altri, procaccia ad un tempo la maggior gloria sua*»¹. Questa definizione va confrontata con quanto scritto nell'*Avviso al lettore* anteposto al *Misogallo*, in cui è stabilita la perfetta identità tra virtù e libertà: «*In mille guise, due sentenzie sole / Questo mescolgio garrulo racchiude: / Che Libertà è virtude; / E, che i Galli esser liberi, son fole*»².

Se nel prosimetro anti-francese la coincidenza di virtù e libertà è abbastanza esplicita, la definizione data nel *Principe* rinvia a quella di «virtù politica» che emerge dall'*Esprit des lois* di Montesquieu. Per il filosofo francese, infatti, la virtù politica è «un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible. On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie»³; amore delle leggi e della patria, dunque, che presuppone la negazione dell'interesse privato a favore dei cittadini e dell'uguaglianza:

* Il presente articolo riassume parte del mio progetto di ricerca condotto nell'ambito del doppio dottorato in «Études Italiennes» (Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle) e in «Italianistica» (XXXII ciclo – Università Roma «La Sapienza»). Trattandosi di una ricerca tuttora in corso, il contributo qui presentato non ha carattere esaustivo né, tanto meno, definitivo.

¹ V. ALFIERI, *Del principe e delle lettere*, I, 10, in *Id.*, *Scritti politici e morali*, a cura di P. Cazzani, Asti, Casa d'Alfieri, 1951, I, p. 131. Corsivo dell'autore.

² V. ALFIERI, *Il Misogallo*, a cura di M. Navone, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2016, p. 9.

³ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, IV, 5, in *Id.*, *Œuvres complètes*, texte présenté et annoté par R. Caillois, II, Paris, Gallimard, 1951, p. 267.

Pour l'intelligence des quatre premiers livres de cet ouvrage, il faut observer que ce que j'appelle la *vertu* dans la république est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne ; c'est la vertu *politique* ; et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain, comme l'*honneur* est le ressort qui fait mouvoir la monarchie. J'ai donc appelé *vertu politique* l'amour de la patrie et de l'égalité⁴.

Questo stesso concetto di virtù lo ritroviamo nelle opere dell'astigiano che studieremo in questa sede. Come si è già visto nel passo del *Principe* che abbiamo evocato, anche per Alfieri la virtù è un'azione che ha come fine non tanto e non solo il bene privato, quanto, soprattutto, il bene collettivo (il «maggiore vantaggio degli altri»). Prendendo avvio dalla *Tirannide*, si vedrà come Alfieri declini i due concetti di virtù sopraccitati.

Il trattato *Della Tirannide*, composto a Siena nel 1777, sottoposto a revisione e riscrittura tra il 1787 e il 1789, stampato a Kehl nel 1790⁵, si apre con una critica mossa alla teoria politica di Montesquieu⁶, in particolare, alla differenza tra moderne monarchie e governi dispotici antichi. Per l'astigiano, infatti, non esiste alcuna distinzione tra monarchia e dispotismo, tra re e tiranno⁷. Egli ritiene che, purtroppo, soltanto

⁴ ID., *Avertissement de l'auteur*, ivi, p. 227. Corsivo dell'autore.

⁵ Come è noto, tra la revisione del 1787 e la stampa di Kehl intercorre un'ulteriore redazione dei trattati depositata nel ms. Ferrero-Ventimiglia. Il ritrovamento di questo importante testimone si deve a Roberto Marchetti, che lo rinvenne nel 1980 e ne comunicò l'esistenza nell'articolo *Nuovi manoscritti alfieriani*, «Annali alfieriani», III, 1983, pp. 68-72. Il manoscritto contiene anche una redazione del *Panegirico di Plinio a Trajano*, di cui ha tenuto conto Clemente Mazzotta per la sua edizione critica dell'opera: cfr. V. ALFIERI, *Panegirico di Plinio e Trajano. Parigi sbastigliato. Le Mosche e l'Api*, a cura di C. Mazzotta, Bologna, Clueb, 1990. Per uno studio dei trattati e delle loro fasi di revisione e riscrittura, cfr. G. SANTATO, *Lo stile e l'idea: elaborazione dei trattati alfieriani*, Milano, Franco Angeli, 1994; G. RANDO, *Alfieri europeo: le sacrosante leggi: scritti politici e morali, tragedie, commedie*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007; L. BACHELET, *Per una nuova edizione critica dei trattati politici alfieriani*, «Prassi Ecdotiche della Modernità Letteraria», 3, 2018 [consultabile on-line all'indirizzo <https://riviste.unimi.it/index.php/PEML/article/view/10481/9878>; data dell'ultima consultazione: 23/10/2018].

⁶ Cfr. C. Rosso, *Montesquieu et Alfieri (autant en emporte le vent)*, in *Mélanges à la mémoire de Franco Simone. France et Italie dans la culture européenne*, Genève, Slatkine, 1981, II, pp. 545-60; G. RANDO, *La Tirannide di Vittorio Alfieri e la crisi del dispotismo illuminato*, in ID., *Alfieri europeo*, cit., pp. 19-76; S. DE LUCA, *Alfieri politico: le culture politiche italiane allo specchio tra Otto e Novecento*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017.

⁷ Cfr. A. DI BENEDETTO, *La vicendevoles paura*, in ID., *Le passioni e il limite. Un'interpretazione di Vittorio Alfieri*, Napoli, Liguori, 1994, pp. 125-33; 127; C. DEL VENTO, *Il 'Principe' e*

pochi uomini, oltre ai tiranni stessi, conoscono questa importante differenza. I «pochi veri uomini pensanti» sanno, infatti, che laddove non vi sia la stabilita supremazia delle leggi, per cui nessun uomo può porsi al di sopra di esse e «infrangerle», «deluderle» con «sicurezza d'impunità», regna la tirannide. Tali uomini, sfortunatamente, tacciono per paura, poiché «nella tirannide, è delitto il dire, non meno che il fare»⁸.

Secondo lo scrittore, quindi, soltanto pochi uomini conoscono l'importanza della supremazia delle leggi, mentre a molti altri, ossia al popolo, è negato questo sapere; i primi, coloro che possono denunciare lo strapotere del tiranno, non parlano a causa della paura che ispira loro il tiranno stesso. In questa situazione, tutti tremano allo stesso modo nella tirannide: «buoni e cattivi, e dotti e ignoranti, e pensatori e stupidi, e prodi e codardi; tutti, qual più qual meno, tremiamo nella tirannide»⁹. A coloro che sanno Alfieri consiglia un ritiro forzato, una consapevole, triste, ma dignitosa remissione:

Può l'uomo onesto, per le fatali sue natie circostanze, trovarsi costretto a temere; e temerà costui con una certa dignità, vale a dire, egli temerà tacendo, sfuggendo sempre perfino l'aspetto di quell'uno che tutti atterisce, e fra sé stesso piangendo, o con pochi a lui simili, la necessità di temere, e la impossibilità d'annullare, o di rimediare a un così indegno timore¹⁰.

Dopo aver descritto la triste situazione di chi vive in un governo dispotico, Alfieri analizza le strutture su cui si regge la tirannide. Se Montesquieu ammette che anche in un regime monarchico (che per lo scrittore italiano, come si è detto, è comunque tirannico) l'onore e perfino un certo grado di virtù siano possibili, per l'astigiano risulta del tutto insensato parlare di onore e virtù nella tirannide, poiché «l'ottenere il favore di un solo attesta pur sempre più vizj che virtù in colui che l'ottiene; ancorchè quel solo che lo accorda, potesse essere virtuoso; poichè, per piacere a quel solo, bisogna pur essere o mostrarsi utile a lui, mentre la virtù vuole che l'uomo pubblico evidentemente sia utile al pubblico»¹¹. Se, infatti, il fine della virtù deve essere il bene

il 'Panegirico'. Alfieri tra Machiavelli e De Lolme, «Seicento & Settecento», I, 2006, pp. 149-70; G. RANDO, *La Tirannide di Vittorio Alfieri*, cit., p. 27.

⁸ V. ALFIERI, *Della Tirannide*, I, 1, in Id., *Scritti politici e morali*, cit., I, pp. 11-15.

⁹ Ivi, I, 3, p. 19.

¹⁰ Ivi, I, 4, p. 26.

¹¹ Ivi, I, 5, p. 29.

pubblico, l'azione virtuosa in un governo tirannico ha come fine il bene del tiranno e non il bene comune: questo fa sì che un'azione valorosa nella tirannide non possa divenire virtuosa poiché il suo fine non è il bene pubblico, ma i favori e i premi di uno solo. L'ambizione del cittadino è, quindi, di due diverse nature a seconda che questa nasca in una tirannide o in una repubblica:

Si ambisce dunque l'autorità nelle repubbliche, perchè ella in chi l'acquista fa fede di molte virtù, e perch'ella presta largo campo ad accrescersi quell'individuo la propria gloria coll'util di tutti. Si ambisce nelle tirannidi, perchè ella vi somministra i mezzi di soddisfare alle private passioni; di sterminatamente arricchire; di vendicare le ingiurie e di farne, senza timor di vendetta; di beneficiare i più infami servigj; e di farne in somma tremare quei tanti che nacquero eguali, o superiori, a colui che la esercita¹².

È dunque il fine di un'azione a determinarne il carattere virtuoso: la virtù non è scindibile dall'utile che l'azione stessa arreca ai più. In questi termini è possibile distinguere tra la vera e la falsa virtù¹³. Alfieri, infatti, si rende conto che anche nella tirannide si può trovare «moltissima gente capace di virtù», ma poiché il suo fine non è rivolto al bene pubblico, ma soltanto al piacere e alla soddisfazione del tiranno, queste virtù sono descritte come una forza che snatura e distrugge se stessa:

Nè io imprendo stoltamente a negare, che nelle tirannidi vi sia moltissima gente capace di virtù, e nata per esercitarla: piango solamente in me stesso di vederla falsamente adoprarsi nel sostenere, e difendere il vizio, e quindi nello snaturare, e distruggere se stessa. E niuno politico scrittore ardirà certamente chiamare virtù uno sforzo, ancorchè massimamente sublime, da cui, in vece del pubblico bene, ne debba poi ridondare un male per tutti, e la prolungazione del pubblico danno¹⁴.

Questo tipo di virtù è addirittura descritto, poco più avanti, come un «valore inutile (poichè non ne ridonda alcun bene)»¹⁵.

¹² Ivi, I, 5, p. 31.

¹³ Come sostenuto anche da Matteo Cerini: cfr. M. CERINI, *La «virtù» nelle opere dell'Alfieri*, «Convivium», 1952, 4, pp. 493-507. Il presente studio ha colto molti spunti da questo articolo.

¹⁴ V. ALFIERI, *Della Tirannide*, cit., I, 10, p. 57.

¹⁵ Ivi, I, 10, p. 58.

Si tratta di una prima differenza tra vere e false virtù (definite anche come «virtù pubbliche» e «private virtù»)¹⁶ che ritroviamo in tutta l'opera di Alfieri. Una tragedia che schematizza in modo piuttosto manicheo questa divisione è *Timoleone*. Nella terza «tragedia di libertà», infatti, l'eroe eponimo è il campione della virtù pubblica, mentre Timofane, fratello del protagonista, incarna la virtù «privata», poiché il suo valore non è rivolto al bene di tutti, ma all'istaurazione della tirannide a Corinto. Timoleone è definito virtuoso perché alla forza sa associare il «senno», e quindi il giusto fine; mentre Timofane è descritto come eroe dal «cieco» valore, simbolo di una «virtù mentita»¹⁷. Risulta a proposito importantissima una battuta che Echilo rivolge a Timofane, esortandolo ad associare la virtù alla forza: «E forza hai tu. Deh, voglia il ciel, che a schietto / Fin virtuoso ognor fra noi l'adopri!»¹⁸. Se si esclude questo fine, la forza è semplicemente un «valore inutile».

Premio e riconoscimento alla vera virtù è per Alfieri l'onore, che si può ottenere soltanto in una repubblica; quello ottenuto in una monarchia, possibile per Montesquieu, è dall'astigiano ritenuto falso. Il vero onore, invece, «che altra ragione e base non ammette se non la utile e praticata virtù» è definito come «*Il giusto diritto di essere veramente onorato dai buoni ed onesti, come utile ai più*»¹⁹. Tale tipo di onore, che ha per base la «utile e praticata virtù», non può allignare in una monarchia, dove si ambisce soltanto a «giovare a un tiranno che nuoce a tutti»²⁰.

Il fine virtuoso così stabilito è di conseguenza assimilabile alla ricerca della libertà. Volere il bene dei più significa per Alfieri stabilire l'infrangibilità e la sovranità delle leggi, le quali sono custodi e garanti della libertà dei cittadini. Come scrive per l'appunto nel *Misogallo*, «Libertà è virtude» e l'azione virtuosa risulta tale in quanto ha come fine la libertà stessa, che per l'astigiano equivale al bene comune contro il volere di uno solo. Nel primo trattato politico Alfieri suggerisce l'idea (poi stemperata nel *Principe*) che la libertà debba essere addirittura inculcata a forza nei cittadini, costringendoli, attraverso le leggi, a essere liberi:

¹⁶ Distinzione che ricorda il sottotitolo, divenuto proverbiale, del poemetto satirico di Bernard de Mandeville, *La favola delle api. Vizi privati e pubbliche virtù*.

¹⁷ V. ALFIERI, *Timoleone*, a cura di L. Rossi, Asti, Casa d'Alfieri, 1981, III, 2, v. 90, p. 51. Su *Timoleone*, cfr. F. FEDI, *Fra Corinto e il Nuovo Mondo: il paradigma di Timoleone*, «La Rassegna della letteratura italiana», 2003, 2, pp. 550-63.

¹⁸ V. ALFIERI, *Timoleone*, cit., I, vv. 77-78, p. 26.

¹⁹ Id., *Della Tirannide*, cit., I, 10, p. 54. Corsivo dell'autore.

²⁰ *Ibidem*.

Il più sublime dunque ed il più utile fanatismo, da cui veramente ne ridonderebbero degli uomini maggiori di quanti ve ne siano stati giammai, sarebbe pur quello, che creasse e propagasse una religione ed un Dio, che sotto gravissime pene presenti e future comandassero agli uomini di essere liberi²¹.

Alfieri si interroga inoltre se sia utile la classe della nobiltà in una repubblica. La risposta è positiva qualora i nobili fossero eletti soltanto per la loro virtù, per il loro valore tutto rivolto al bene della patria e del prossimo²². Solo in questi termini, e quando questa classe non sia ereditaria, ma accessibile a tutti coloro che “gareggiano” in virtù, si verrà a creare in una repubblica «una grandissima emulazione di virtù»²³, ovvero uno sprone per ogni cittadino che spinga a distinguersi grazie ai meriti ottenuti per il bene di tutti.

Nella seconda parte del trattato, Alfieri si chiede quale sia il compito del letterato che vive in una tirannide: «non potendo egli assolutamente acquistare la gloria del fare, ricerchi, con ansietà bollore ed ostinazione, quella del pensare, del dire, e dello scrivere»²⁴; qualora i suoi scritti risultassero «sublimi», lo scrittore deve sacrificare qualsiasi cosa «alla lodevole gloria di giovar veramente a tutti od ai più, col pubblicare gli scritti»²⁵, facendo così della scrittura un compito virtuoso perché rivolto al giovamento della maggioranza. Tale argomento verrà sviluppato nel secondo trattato politico e letterario.

Del principe e delle lettere, composto tra il 1778 e il 1787, stampato a Kehl nel 1789, si propone di indagare la differenza tra il vero e il falso scrittore, tra le vere e le false lettere. Il discrimine è rappresentato dalla virtù del letterato, se questo, cioè, scriva per il bene e l'utile di tutti o per ottenere i favori e il bene di uno solo o di pochi. Le «sane lettere» sono quelle che apportano agli uomini un messaggio utile, che accrescono il loro bene: quelle che non mascherano la verità, che esprimono il vero e denunciano lo strapotere di chi vuole che l'uomo sia schiavo

²¹ Ivi, I, 8, p. 51.

²² Alfieri dissente con quanto detto da Montesquieu dell'aristocrazia, dal filosofo considerata come unico ostacolo della monarchia contro il dispotismo; cfr. C. DEL VENTO, *Alfieri, un homme de lettres entre réformes et Révolution*, «Laboratoire Italien», 9, 2009, pp. 109-34: 121 [online: <http://laboratoireitalien.revues.org> – Data dell'ultima consultazione: 23/10/2018]

²³ V. ALFIERI, *Della Tirannide*, cit., I, 11, p. 62.

²⁴ Ivi, II, 3, p. 90.

²⁵ *Ibidem*.

e non libero cittadino. Il «bello» è per Alfieri inscindibile dal «vero» e la scrittura e il letterato sono posti in una posizione del tutto opposta a quella del principe: quest'ultimo, infatti, vuole che l'uomo rimanga servo e, quindi, ignorante dei propri diritti, mentre lo scrittore ha il compito di insegnare la vera virtù:

Perciò non mi pare, che abbisogni di prove l'asserire; che il libro di sane lettere non vi può essere, il quale (per qualunque mezzo vi arrivi) non abbia però sempre per fine principalissimo ed unico, l'insegnar la virtù. E intendo qui per virtù; *Quella nobile ed utile arte, per cui l'uomo, col maggior vantaggio degli altri, procaccia ad un tempo la maggior gloria sua*²⁶.

Posta questa definizione, Alfieri sostiene che lo scopo del vero letterato non può che essere quello di «offendere» in qualsiasi modo lo strapotere del tiranno, poiché lo scrittore, per quanto discreto possa o voglia essere, non può né lodare il vizio, né insegnare la virtù «senza dimostrare o accennare, che il fonte di essa non può essere e non è stato mai, né l'obbedire al capriccio di un solo, né il servire, né il tremare»²⁷.

Fatte queste premesse, Alfieri spiega quali sono i veri letterati e quali i falsi. Se della prima categoria fanno parte Dante e Omero (ed egli stesso), cioè coloro che non hanno mai piegato la propria scrittura al volere del principe, dall'altra parte Alfieri pone Orazio, Virgilio, Ariosto e Tasso, colpevoli di avere falsificato il vero «agli occhi della moltitudine» non denunciando l'autorità illimitata di Augusto e degli Este: hanno semplicemente curato oltre ogni modo lo stile, tralasciando il contenuto. Così facendo, la loro forza, la loro «energia», poiché «contaminata» dalla corte, non si tramuta in virtù, ma risulta sempre «accattata» e «mancante», è una «mediocre virtù» e i loro scritti non arrivano a espletare pienamente il compito che Alfieri affida alle vere lettere: «Quindi è che fra noi, tutto il fiore del bel dire, tutto il sapore della eloquenza, non divenendo mai per così dire l'ammanto della verità, questa energia, brevità, evidenza, e naturalezza dei nostri scrittori pare sempre accattata e mancante, perchè non viene a comporre uno stile adatto alle cose»²⁸.

Veniamo così a un punto fondamentale del trattato. Secondo Alfieri, Virgilio non è stato uno scrittore virtuoso perché non ha osato conosce-

²⁶ ID., *Del principe e delle lettere*, cit., I, 10, p. 131. Corsivo dell'autore.

²⁷ Ivi, pp. 131-32.

²⁸ Ivi, II, 2, p. 145.

re e stimare se stesso. Soltanto se avesse conosciuto le proprie capacità e la propria indole, avrebbe scoperto che lo scopo principale della scrittura è quello di «riaccendere a libertà e a virtù» il popolo. Tuttavia, se è impossibile pensare che Virgilio «queste cose tutte al par di noi non sapesse», proprio «*perché non seppe, o non ardì egli conoscere e stimare se stesso [...] egli ha fatto il suo libro assai minore di quello che avrebbe potuto e dovuto essere; [...] ha fatto sè stesso minor del suo libro*»²⁹.

Poco più avanti, Alfieri aggiunge che la «parola sè STESSO [...] si dee talmente dall'artefice in tutta la sua immensità immedesimare colla parola VERO, che quando egli dice dopo il maturo esame d'una opera sua, come d'una altrui, NON MI PIACE, equivaglia ciò per l'appunto al dire, NON CI È IL VERO»³⁰. Non conoscere se stessi vuol dire non conoscere e non «stimare» il vero, l'essenza stessa dell'uomo, che in un passo della *Tirannide* è così definita: «[la] politica onestà e vera essenza dell'uomo, quella per cui la persona pubblica antepone il bene di tutti al bene d'un solo, e la verità ad ogni cosa»³¹; e se è certo, come afferma Giuliano nella *Congiura de' Pazzi*, che la libertà si trova posta dalla natura nel cuore dell'uomo («que' semi / di Libertà, che in cor d'ogni uomo ha posto Natura») ³², rinunciare alla conoscenza interiore e alla giusta stima di sé significa sconoscere che l'uomo è libero e virtuoso per natura e che soltanto attraverso la conoscenza interiore lo scrittore saprà farsi specchio della verità e fare del suo scrivere un compito virtuoso, dando all'uomo la conoscenza non soltanto dei suoi diritti civili, ma della sua stessa 'semenza'. A tal fine, nel *Panegirico* Plinio esorta Traiano all'«amore immenso di se», ossia all'amore del vero attraverso cui riuscirà a rinunciare al suo ruolo di principe e restituire la libertà ai cittadini³³: «Dall'odio dell'autorità tua, e dall'amore immenso di te, che moderatamente la eserciti, puoi dunque vieppiù imparare a conoscere, ed apprezzare, e il popolo tuo, e te stesso»³⁴. Allo stesso modo, Marco Giunio Bruto esorta Cesare a rinunciare al potere assoluto per mezzo

²⁹ Ivi, II, 6, pp. 165-66, corsivo mio.

³⁰ Ivi, II, 6, p. 166.

³¹ ID., *Della Tirannide*, I, 6, p. 36.

³² ID., *Congiura de' Pazzi*, a cura di L. Rossi, Asti, Casa d'Alfieri, 1968, II, vv. 37-39, p. 38.

³³ «Virtù è allora questa grande forza educativa della libertà che deve ripercuotersi a due livelli: quella del principe giusto che la concede e quella del popolo che la riceve» (G. A. CAMERINO, *Alfieri dalla «pubblica virtù» alla «virtù sconosciuta» e al «dolore immenso e continuo»*, «Lettere italiane», XLVI, 1994, 3, pp. 382-94: 385).

³⁴ V. ALFIERI, *Panegirico di Plinio e Traiano*, cit., pp. 53-54.

della giusta stima e del corretto giudizio di se stesso: «Altra, ben altra / fia gloria a te, se tu spontaneo rendi / a chi si aspetta, ciò che possa ed arte / ti dier; se sai meglio apprezzar te stesso; / se togli, in somma, che in eterno in Roma / nullo Cesare mai, nè Silla, rieda»³⁵. L'amore di sé è quindi la chiave per la conoscenza interiore e della vera essenza dell'uomo, del vero, del seme di libertà e di virtù che la natura ha posto nel cuore umano. Il vero scrittore sarà allora colui che dà voce a questa natura, che non la maschera dietro allo stile, ma che adatta la forma alla verità fondamentale. L'amore della virtù e della libertà deriva così dall'amore e dalla conoscenza di sé, dall'amore e dalla conoscenza del vero. Non è, cioè, possibile per l'uomo essere libero e virtuoso, ovvero volere il bene per sé e per il suo prossimo in egual misura, se prima non ha imparato a conoscere, stimare e amare se stesso.

Un ulteriore aspetto fondamentale del trattato riguarda la «repubblichetta di letterati» che Alfieri ipotizza possa istaurarsi all'interno di un governo dispotico: tale repubblica, formata da letterati «pensanti, leggenti, e non iscriventi»³⁶ può vivere sicura dentro al principato se è lontana dalle corti, conoscitrice del potere usurpatore del tiranno e quindi della vera virtù. Ogniqualevolta in questa repubblica nasce un letterato che riesca a rendere sublime, attraverso i suoi scritti, il loro alto pensare, i membri di questa piccola repubblica fanno di tutto affinché questo scrittore espatri in un luogo non governato da un tiranno: il suo compito è quello di inviare loro i suoi scritti per educarli alla virtù. Alla figura di un letterato «pensante» e «non scrivente» che vive sicuro in questa «repubblichetta», Alfieri dedica *La virtù sconosciuta*.

Il dialogo *La virtù sconosciuta* fu scritto in Alsazia nel 1786, poi riveduto e stampato a Kehl due anni dopo per celebrare la figura del caro amico scomparso Francesco Gori Gandellini³⁷. Gori è il campione di quei cittadini che, pur vivendo in modo virtuoso, cioè lontano dalle corti, e conoscendo le cause dei tristi tempi in cui vivono, scelgono tuttavia di non scrivere e di lasciare la loro virtù soltanto in potenza, non traducendola in un atto – la scrittura – che abbia come scopo l'arrecare il bene ai più attraverso la conoscenza. Se egli nel dialogo rivendica la propria natura di letterato «pensante» e «non scrivente», riconosce,

³⁵ ID., *Bruto secondo*, a cura di A. Fabrizi, Asti, Casa d'Alfieri, 1976, III, vv. 201-206, p. 63.

³⁶ ID., *Del principe e delle lettere*, cit., III, 8, p. 234.

³⁷ Su Gori Gandellini si veda il vol. *La virtù sconosciuta. Scritti d'arte di Francesco Gori Gandellini, erudito conoscitore nella Siena di Alfieri*, a cura di B. Sani e C. Ghizzani, Pisa, ETS, 2012.

tuttavia, che i propri limiti consistono nella mancanza dello stile sublime che solo può eternare il pensiero³⁸. Dunque, la sua virtù, il suo vivere consapevole della schiavitù e del significato di libertà, rimase «sconosciuta» ai posteri.

Come si declina precisamente la virtù di un uomo che vive sotto un governo dispotico, in quella «repubblichetta» di letterati «pensanti» e lontani dalle corti? È il loro modo di vivere che testimonia quelle che Alfieri chiama le «virtù secondarie, che altro non sono se non se negazione di vizj»³⁹, riconducibili tutte al «quieto vivere» di Gori. È così descritto il *modus vivendi* dell'amico: la pacatezza e il distacco nel trattare la boria e la vanagloria dei nobili, che Gori addirittura compativa perché, come afferma nel dialogo, «niuna differenza passava tra essi ed egli nel servire, se non che egli d'esser servo sapea, e doleasene, e vergognava; essi nol sapeano, o se ne gloriavano»⁴⁰. Gori aggiunge anche che «gli uomini tutti amava davvero: i pochi buoni, perchè tali; i tanti rei, perchè rei non sono quasi mai per sè stessi, ma per fatalità di circostanze, e insufficienza di leggi»⁴¹. Afferma, inoltre, che il suo mostrarsi modesto con i «dotti, o pretesi tali», con gli «ignoranti così umano, coi saputi così discreto, e coi soverchiatori in fine cotanto signor del suo sdegno»⁴² era improntato a quella che fu la sua «principale massima», ossia il «non fare mai, nè dir nulla invano» e l'accompagnare ogni suo opinione col «mi pare, formola, che tengono essi [i dotti, o presunti tali] cotanto cara in altrui, mentre pure non esce mai di lor bocca»⁴³. Gori si accontenta così di piacere a pochi e di non suscitare l'odio dei tanti che pur doveva (come Alfieri) disprezzare. Questo modo di vivere tutto improntato sulla modestia e sulla prudenza faceva sì che egli fosse indicato come esempio di virtù dai suoi concittadini, pur restando silenzioso; di conseguenza l'autore può concludere che «la virtù, benchè

³⁸ «I due personaggi in cui Alfieri atteggia sé e l'amico, sottoponendo entrambi a un'idealizzazione strumentale che parte in ogni caso dal dato biografico, incarnano insomma i due modi distinti ma paritetici per affrontare la stasi e la corruzione del mondo che abbiamo visto segnare tutta l'opera del poeta» (C. CEDRATI, *Le virtù sconosciute*, in Id., *La libertà dello scrivere. Ricerche su Vittorio Alfieri*, Milano, LED, 2014, pp. 97-111: 110).

³⁹ V. ALFIERI, *La virtù sconosciuta*, a cura di A. Di Benedetto, Torino, Fògola, 1991, p. 57.

⁴⁰ Ivi, p. 48.

⁴¹ Ivi, pp. 50-51.

⁴² Ivi, pp. 53-54.

⁴³ Ivi, p. 54.

occulta, gli animi dunque tutti, ed i men virtuosi, pienamente, e mal grado loro, soggioga»⁴⁴.

Secondo il personaggio di Gori, questo tipo di virtù secondaria, silenziosa e nascosta deve rimanere sconosciuta. Per questo motivo rifiuta l'offerta di Vittorio di dedicargli la sua biografia: «nulla rimane di chi nulla fece»⁴⁵, protesta. Eppure, benché Alfieri condividesse queste opinioni, col dialogo *La virtù sconosciuta* ha eternato la figura di un uomo che, sebbene virtuoso, è vissuto nell'ombra, senza nulla scrivere né creare. Riteniamo si possa avanzare l'ipotesi che il poeta si accinse a scrivere quest'opera non soltanto per l'affetto fraterno che provava per Gori, ma anche per la volontà di dimostrare, attraverso l'esempio dell'amico, che sotto la tirannide sia possibile vivere degnamente, che nascosta e lontana dalle corti la virtù possa allignare in seno alla «repubblichetta» di uomini virtuosi che saranno la base e il sostegno del gesto di ribellione contro il potere assoluto del principe:

[...] la virtù vi può essere anco nei più servili tempi, e nei più viziosi governi; [...] tal virtù vi può essere, la quale, anche nulla operando, a quella che il più operasse giammai, si pareggi; e [...] in somma, quando ella nasce e dimora là dove tutto lo impedisce, la distrugge, o la scaccia, egli è ufficio di retto uomo, non che di verace amico, il manifestarla a tutti per consolare e incoraggiare i pochissimi buoni, e per vie più confondere e intimorire i moltissimi rei⁴⁶.

⁴⁴ Ivi, p. 56.

⁴⁵ Ivi, p. 71.

⁴⁶ Ivi, pp. 43-44.

« La seule vertu naturelle » : la pitié chez Jean-Jacques Rousseau et Giacomo Leopardi

Silvia Ricca

En 1755, lorsqu'il s'apprête à répondre à une nouvelle question de l'Académie de Dijon dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau choisit de se ranger aux côtés des défenseurs de la pitié en s'exprimant en ces termes :

Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre, en accordant à l'homme la seule vertu naturelle, qu'ait été forcé de reconnaître le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle de la pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles [...]. Tel est le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion : telle est la force de la pitié naturelle, que les mœurs les plus dépravées ont encore peine à détruire [...]¹.

Ces définitions de pitié, énoncées dans la première partie du *Discours* à l'occasion d'une critique à Mandeville, introduisent une question majeure pour Rousseau : celle du trait naturel qui détermine la vertu de la pitié.

La question de la naturalité de la pitié, ainsi que de la bienveillance, est l'une des questions phares du débat moral du XVIII^e siècle². C'est à cette époque que, dans la lignée des penseurs de l'Enlightenment

¹ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* [1755], texte établi et annoté par J. Starobinski, in Id., *Œuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964, t. III, pp. 111-223: 154-55. Cette édition sera désormais abrégée sous la forme *Second Discours*.

² Voir à ce propos l'étude exhaustive de P. OPPICI, *L'idea di « bienfaisance » nel Settecento francese. O il laccio di Aglaia*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1989.

comme Shaftesbury³ et Hutcheson⁴, la nouvelle conception de la morale du sentiment se dégage des réflexions des *nouveaux* philosophes. Repérée en dehors des dogmes de l'Église – ainsi que Bayle le suggérait autrefois –, la vertu provient alors de la nature, une nature qui ne suit plus strictement la voix de la raison, mais celle du cœur et de l'affectivité⁵.

Dans ce contexte, en s'opposant surtout aux théoriciens du *selfish system* persuadés que la sociabilité humaine trouve ses ressorts dans l'égoïsme et dans la crainte mutuelle⁶, de nombreux philosophes font de la revendication de l'image positive de la nature humaine leur principal combat moral. Une large partie d'entre eux, dont Rousseau, cherche ainsi un sentiment qui puisse enraciner biologiquement la vertu et prouver que l'homme n'est pas seulement naturellement bon, mais aussi que la conscience morale dans l'état civil peut s'édifier sur une bienveillance réciproque⁷. C'est en cherchant les principes naturels, voire psycho-physiques, de cette bienveillance que l'on veut dépourvue de tout intérêt personnel et d'amour propre, que dans son second *Discours*, Rousseau arrive à désigner la pitié comme une tendance *naturelle*.

Le philosophe genevois n'est certainement pas le seul écrivain des Lumières à s'intéresser aux racines naturelles de la compassion. À titre d'exemple, peut-on évoquer l'article « Pitié » de l'*Encyclopédie* rédigé par le chevalier de Jaucourt en 1765 :

³ A. SHAFTESBURY, *Inquiry concerning Virtue or Merit* (1699), traduit par Diderot en 1745 sous le titre *Principes de la philosophie morale ou Essai de M. S*** sur le mérite et la vertu*, Amsterdam [i.e. Paris], Zacharie Chatelain, 1745.

⁴ F. HUTCHESON, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty et Virtue* [Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu], London, Darby, 1725.

⁵ Cfr. J. DOMENECH, *Vertu*, dans *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la direction de M. Delon, Paris, Puf, 2014, pp. 1245-49. Pour une étude plus précise sur la définition de la *nature* au XVIII^e siècle, voir J. EHRARD, *Nature et morale*, dans *Id.*, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, [1963], Paris, Albin Michel, 1994, pp. 331-96 : en particulier pp. 333-48.

⁶ Citons, à titre d'exemple, T. HOBBS, *Le Citoyen, ou, les fondements de la politique* [*De cive*, 1642], trad. S. Sorbière, Chronologie, Introduction, Bibliographie, Notes par S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1982, p. 93 : « C'est donc une chose tout avérée que l'origine des plus grandes et des plus durables sociétés ne vient point d'une réciproque bienveillance que les hommes se portent, mais d'une crainte mutuelle qu'ils ont les uns des autres. ».

⁷ Voir aussi N. MARTIN-BRETEAU, *Politique de la pitié chez Rousseau*, « Sens public », série web, février 2006, réédition novembre 2007 [www.http://sens-public.org/article216.html], p. 11 (janv. 2019 dernière consultation).

C'est un sentiment naturel de l'âme qu'on éprouve à la vue des personnes qui souffrent ou qui sont dans la misère. Il n'est pas vrai que la pitié doive son origine à la réflexion [...]. Aussi devons-nous beaucoup moins les actions nobles et miséricordieuses à la philosophie qu'à la bonté du cœur. Rien ne fait tant d'honneur à l'humanité que ce généreux sentiment ; c'est de tous les mouvements de l'âme le plus doux et le plus délicieux dans ses effets⁸.

Dès l'*incipit* de ce texte riche d'emprunts rousseauistes, le chevalier de Jaucourt met l'accent sur le caractère « naturel » de la pitié, cette dernière présentée comme un « sentiment » antérieur à la réflexion. Au lieu de blâmer la pitié en tant que « vertu machinale »⁹ et irrationnelle qui, sans l'effet de la réflexion, ne saurait déboucher sur aucun acte de bienfaisance véritablement vertueux – comme l'affirme le Baron d'Holbach¹⁰ –, l'encyclopédiste rappelle que les arguments philosophiques, donc purement rationnels, sont incapables d'établir la vertu. On ne saurait alors croire qu'à l'époque où il rédigeait son article, Jaucourt ignorait ces lignes du second *Discours* : « Quoiqu'il puisse appartenir à Socrate et aux esprits de sa trempe d'acquérir de la vertu par la raison, il y a longtemps que le genre humain ne serait plus si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent. »¹¹ De la même manière, le renvoi subissant de Jaucourt à l'article « Vertu » de l'*Encyclopédie* confirmerait le strict lien qui subsiste entre vertu et sentiment naturel : « Le sentiment ne se connaît que par le sentiment ; voulez-vous savoir ce que c'est que l'humanité ? Fermez vos livres et voyez les malheureux : lecteur, qui que tu sois, si tu as jamais goûté les attraits de la vertu, rentre un instant dans toi-même, sa définition est dans ton cœur. »¹²

⁸ Cfr. Pitié, dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, 1751-1765, t. XII, 1765, pp. 662-63. Désormais abrégé sous la forme d'*Encyclopédie*, suivi de l'intitulé de l'article.

⁹ L. DE BEAUSOBRE, *Essai sur le bonheur, ou Réflexions philosophiques sur les biens et les maux de la vie humaine* [1738], Berlin, Houde et Spener, 1758, p. 59, cité dans P. OFFICI, *L'idea di « bienfaisance » nel Settecento francese*, cit., pp. 122-23, note 80.

¹⁰ Voir P. H. D. D'HOLBACH, *La Morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature* [1776], Paris, Masson et fils libraires, 1820, t. II, p. 241 : « Quelques philosophes ont fondé la morale sur une bienveillance innée, qu'ils ont cru inhérente à la nature humaine ; mais cette bienveillance ne peut être que l'effet de l'expérience et de la réflexion, qui nous montre que les autres hommes sont utiles à nous-mêmes. »

¹¹ J.-J. ROUSSEAU, *Second Discours*, pp. 156-57.

¹² Voir J. E. ROMILLY, *Vertu*, dans *Encyclopédie*, t. XVII, 1765, pp. 176-85.

Or, si au milieu du XVIII^e siècle, tout l'enjeu du débat moral sur la vertu et notamment sur la pitié repose sur le syntagme de « vertu naturelle » que l'on emprunte ici à Rousseau, la question est de savoir si Leopardi considère lui aussi la pitié comme « la seule vertu naturelle », en dépit et à la faveur de l'influence que la pensée du genevois exerce sur sa théorie de la compassion développée dans le *Zibaldone*. C'est-à-dire là où Leopardi étudie la phénoménologie et l'anthropologie de ce sentiment et pose les termes de ses définitions de compassion¹³.

Afin de confronter les positions des deux philosophes, commençons par regarder de plus près celle de Rousseau. Ainsi qu'on l'a évoqué plus haut, dans son second *Discours*, Rousseau tente de mettre au jour l'« essence biologique »¹⁴ de la pitié, définie dès la *Préface*, selon la tradition, comme « une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables »¹⁵.

Au niveau lexical cette intention se manifeste également par des formules précises que nous pouvons aisément repérer dans l'intégralité du *Discours* à partir du syntagme « répugnance naturelle » évoqué dans la *Préface* et repris plus loin à la faveur du parallélisme « répugnance innée » (où l'on reconnaît la relation synonymique entre naturalité et innéité), suivi des syntagmes « vertu naturelle » et « sentiment naturel » (qui revient à deux reprises). Le trait de naturalité est ensuite souligné par la définition de pitié comme « vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion », définition réitérée en deux diverses façons plus loin : « si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des

¹³ Dans la mesure où je m'interroge ici sur la *pitié naturelle* et non pas sur la « conception plus intellectualiste de la pitié » (V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974, p. 337) que Rousseau développe dans *l'Essai sur l'origine des langues* et dans *l'Émile*, je m'attacherai surtout à mettre en lumière le point de vue que Rousseau soutient dans le second *Discours*. Sur l'influence de Rousseau chez Leopardi au sujet de la compassion, je me permets de signaler les résultats de mes recherches présentés dans le cadre de la thèse de doctorat *Théories de la compassion dans le Zibaldone. Leopardi lecteur des Lumières*, soutenue en décembre 2017, ils seront également l'objet d'une prochaine publication.

¹⁴ V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, cit., p. 340.

¹⁵ Pensons par exemple à la conception cardinale de la pitié que l'on doit à Aristote. Dans sa *Rhétorique*, le Stagirite définit la compassion comme « une peine consécutive au spectacle d'un mal destructif ou pénible, frappant qui ne le méritait pas » : ARISTOTE, *Rhétorique*, texte établi et traduit par M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1991, (II, 8, 1385 b). Au sujet de la pitié chez Aristote et Rousseau, nous renvoyons au récent essai de M. RUEFF, *Foudroyante pitié. Aristote avec Rousseau, Bassani avec Céline et Ungaretti*, Paris, Éditions Mimesis, 2018.

signes sensibles » et « pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion ». Enfin, on remarquera les déterminations de pitié comme « principe », « disposition » et « qualité » qui renvoient, à proprement parler, au lexique philosophique d'ascendance aristotélicienne.

Arrêtons-nous brièvement sur ce dernier point, car il sera important de rappeler deux choses avant de nous consacrer à l'analyse de la pensée de Leopardi. Premièrement, Rousseau définit la pitié d'abord et avant tout comme un « principe » de l'âme, « donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour »¹⁶. Aussi, outre l'amour de soi, c'est à dire le principe qui « nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes »¹⁷, ce second principe de l'âme qu'est la pitié se réalise-t-il sous la forme d'une *vertu* dont les traits qui la caractérisent sont bien la naturalité et l'universalité.

Deuxièmement, faudra-t-il rappeler que pour Rousseau « de cette seule qualité naturelle découlent toutes les vertus sociales »¹⁸. La pitié, ce qu'elle est aux yeux de Rousseau du second *Discours*, est alors une affection naturelle qui non seulement relève du statut de la vertu, mais qui ouvre aussi aux affections de la générosité, de la clémence, de l'humanité, de la bienveillance et de l'amitié, ces mêmes vertus qui servent de ciment à la société : « En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général ? »¹⁹.

On l'aura compris, cette constellation lexicale nous révèle l'identité de la pitié : elle est autant une vertu « non-réflexive »²⁰ qu'une « proto-affection » sociale²¹, tout en étant un sentiment qui sert de limitation naturelle à notre amour infini de nous-mêmes²².

Face à la lecture de la version italienne du second *Discours* traduit par les soins de Niccolò Rota (*Discorso sopra l'origine dei fondamenti della*

¹⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Second Discours*, p. 126.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 115.

¹⁹ *Ivi*, p. 155.

²⁰ P. AUDI, *Le deuxième principe de l'âme : la pitié*, dans *Id.*, *Rousseau : une philosophie de l'âme*, Paris, Verdier/poche, 2008, pp. 103-33 : 109.

²¹ *Ivi*, p. 113.

²² On s'en souviendra que dans le second *Discours* Rousseau distingue le principe de la pitié du principe de l'amour de soi, tandis qu'il analyse la pitié comme la première dérivation de l'amour de soi dans *l'Émile*.

ineguaglianza fra gli uomini, Venise, 1797) Leopardi retrouve le même univers lexical²³ qu'il reprend presque tel quel dans les pensées à propos de la compassion rédigées entre 1820 et 1821 et réunies dans le journal philosophique *Zibaldone*²⁴.

En avril 1820, en conséquence de la taxinomie des passions humaines élaborée aux pages 177-82 du journal, Leopardi traite la compassion comme « qualité » et « passion », en la définissant de « spontanée » (*Zib.* 109) et en soulignant qu'il s'agit d'« un miracle de la nature » étant le seul « sentiment qui n'est que relatif qu'aux autres et ne se mêle jamais à notre propre intérêt » (*Zib.* 108)²⁵ – nous y reviendrons. Plus loin, il parle de « mouvement naturel » (« moto naturale ») ; puis il reprend la formule rousseauiste « répugnance innée à voir souffrir son semblable » – que Rota traduit d'une façon transparente par « ripugnanza innata di veder soffrire il suo simile » – en mettant toutefois l'accent sur la perte plutôt que sur la souffrance : « Il semble que notre nature se soucie de ce qui est digne de considération, qu'elle éprouve une certaine répugnance à le voir périr, même si cela nous est totalement étranger » (*Zib.* 516)²⁶. À cet égard, il sera important de remarquer que cette dernière formule semble bien plus proche du texte d'origine tiré de la *Préface* du *Discours* (« [...] une répugnance na-

²³ Voir J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sopra l'origine ed i fondamenti della ineguaglianza fra gli uomini*, trad. N. Rota, Venezia, Tipografia di Antonio Curti presso Giustino Pasquali Q. Mario, 1797, pp. 48-51: en suivant l'ordre du texte, la *pietà* y est désignée comme « principio », « ripugnanza innata di veder soffrire il suo simile », « la sola virtù naturale », « disposizione », « virtù tanto più universale, e tanto più utile all'uomo ch'ella precede in lui l'uso di ogni riflessione », « tanto naturale che le medesime bestie ne danno talvolta sensibili segni », « puro moto della natura, anteriore ad ogni riflessione : tale è la forza della naturale pietà », « qualità », « sentimento naturale, il quale moderando in ciascun individuo l'attività dell'amor di se stesso, concorre alla mutua conservazione di tutta la specie », « la pietà è quella che ci porta senza riflessione al soccorso di quelli che vediam soffrire ».

²⁴ Les citations tirées du *Zibaldone* suivent l'édition française du *Zibaldone* traduit de l'italien par B. Schefer (Paris, Allia, 2004). Le texte en italien sera cité en note, et suivra l'édition établie par R. Damiani (Milano, Mondadori, 2003). Le *Zibaldone* sera désormais abrégé sous la forme *Zib.* et suivi par la numérotation du manuscrit autographe.

²⁵ « [...] la compassione, la quale io dico che è l'unica qualità e passione umana che non abbia nessuniss[ima] mescolanza di amor proprio. [...] Ma compassione che nasce nell'animo nostro alla vista di uno che soffre è un miracolo della natura, che in quel punto ci fa provare un sentimento affatto indipendente dal nostro vantaggio o piacere, e tutto relativo agli altri, senza nessuna mescolanza di noi medesimi. »

²⁶ « Par che la natura nostra abbia una certa cura di ciò ch'è degno di considerazione, e una certa ripugnanza a vederlo perire ».

turelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables »)²⁷ que de sa traduction italienne proposée par Niccolò Rota. Enfin et surtout, à travers l'ajout du propos « digne de considération », Leopardi semble résoudre la définition rousseauiste par la médiation d'Aristote qui, contrairement à Rousseau, donne une place à l'idée de mérite dans la compassion²⁸.

Ce réseau intertextuel d'emprunts lexicaux confirmerait davantage la présence du philosophe genevois dans les définitions de compassion du 1820 et 1821, et cela même en dépit des difficultés concernant la datation de la lecture du second *Discours*²⁹. Une première différence évidente entre Leopardi et Rousseau reste toutefois à signaler, car les deux penseurs divergent quant à l'emploi des mots *pitié* et *compassion*.

Dans le cadre des précédents travaux, j'ai eu l'occasion de montrer la façon dont Leopardi penche plutôt en faveur de l'emploi du mot *compassion* lors de ses réflexions sur la phénoménologie de ce sentiment en dépit du mot *pietà* qui, en revanche, revient davantage lors des réflexions poétiques et esthétiques bien que les deux substantifs soient liés entre eux par un rapport de synonymie. J'en ai ainsi conclu qu'il subsiste pour lui une véritable différence linguistique et sémantique entre les deux mots en conséquence de la célèbre distinction entre « mots » et « termes »³⁰ que Leopardi opère en vertu de la « force

²⁷ Voir J.-J. ROUSSEAU, *Second Discours*, p. 126.

²⁸ Pour Aristote, la compassion est suscitée par un malheur « frappant qui ne le méritait pas » (*Rhétorique*, II, 8, 1385 b). Selon le Stagirite, la compassion présuppose un jugement : celui qui éprouve de la pitié juge que la personne frappée par le malheur ne le mérite pas. Au XVIII^e siècle, la question porte plutôt sur les ressorts de la compassion – amour-propre ou bienveillance – et, par conséquent, sur la valeur donnée à l'action de porter secours aux malheureux qu'éveille ce sentiment.

²⁹ Alors que la lecture de l'Émile est attestée après 1830 si l'on s'en tient aux listes de lectures établies par Leopardi lui-même (cfr. G. LEOPARDI, *Elenchi di lettura*, dans *Id., Poesie e prose*, a cura di R. Damiani e M. A. Rigoni, con un saggio di C. Galimberti, Milano, Mondadori (I Meridiani), 2005, t. II, a cura di R. Damiani, p. 1241), la datation du second *Discours*, dont Leopardi ne disposait apparemment que de la version italienne de Niccolò Rota, est en revanche plus incertaine. D'après María de las Nieves Muñiz Muñiz (M. DE LAS NIEVES MUÑIZ MUÑIZ, *Il Rousseau di Leopardi : tracce di lettura*, dans *Giacomo dei Libri. La Biblioteca Leopardi come spazio delle idee*, a cura di F. Cacciapuoti, Milano, Mondadori (Electa), 2012, pp. 127-49) et Tatiana Crivelli (G. LEOPARDI, *Dissertazioni filosofiche*, a cura di T. Crivelli, Padova, Editrice Antenore, 1995, p. 82), des traces de la lecture du second *Discours* sont perceptibles dès le début du *Zibaldone*, entre 1817 et 1820, bien que leur repérage précis soit malaisé.

³⁰ Pour Leopardi, tandis que les « termes » (*termini*) « présentent l'idée nue et circonscrite de tel ou tel objet » – ce qui explique leur emploi dans le langage moderne

sécète de l'étymologie » d'un mot – pour reprendre l'expression de Milan Kundera³¹.

De son côté, Rousseau emploie indistinctement les mots *pitié* et *compassion* dans l'ensemble de ses œuvres, quand bien même tout au long du second *Discours* on atteste le choix lexical exclusif du mot *pitié*, alors que *compassion* n'apparaît jamais, et que *commisération* revient également à deux reprises. Cette différence lexicale à l'égard de Rousseau peut expliquer un signe important de la manière dont Leopardi interprète le texte du philosophe genevois selon un lexique plus adapté à ses méditations, surtout dans le cadre de l'analyse de ce sentiment. D'emblée, le mot *compassion* lui apparaît comme plus philosophique que celui de *pitié* et plus adapté à l'étude de la communion affective propre au phénomène de la compassion. Dans cette perspective, si notre recherche ne se bornait qu'à l'étude lexicale de cet emprunt – autrement dit, à l'étude, dans le *Zibaldone*, d'un syntagme qui définit la pitié comme une *vertu naturelle* attestant le tribut direct de Rousseau dans la conception morale de la compassion chez Leopardi – nous risquerions d'être déçus.

Néanmoins, peut-on essayer d'élucider la position du philosophe italien en regardant de plus près la toute première pensée consacrée à la phénoménologie et à l'ontologie de la compassion. Ainsi qu'on l'a évoqué, aux pages 108 et 109 du *Zibaldone*, datées 1820, Leopardi parle de la compassion comme d'une qualité. Plus précisément, il stipule que « la compassion qui naît en nous à la vue de quelqu'un qui souffre » est la seule et unique « qualité ou passion humaine » où n'entre pas une once d'amour-propre. Quelques lignes plus loin, il en conclut que

et philosophique –, les « mots » (parole) « ne représentent pas seulement l'idée de l'objet signifié, mais aussi un nombre plus ou moins grand d'images accessoires » – ce qui explique leur prédisposition au langage poétique. Voir à ce sujet *Zib.* 110-11 et 1701-706.

³¹ « La force secrète » de l'étymologie, écrit Kundera dans *L'Insoutenable Légèreté de l'être* à propos, justement, de la compassion, « baigne le mot d'une autre lumière et lui donne un sens plus large » (M. KUNDERA, *L'Insoutenable Légèreté de l'être*, Paris, Gallimard (Folio), 1989, p. 36). L'étymologie de *pitié* renvoie ainsi pour Leopardi à une série d'images de la tradition chrétienne liturgique, dramaturgique et artistique, ainsi qu'à la *pietas* romaine. C'est à la faveur de la « force secrète » de son étymologie que le vocable *pitié* lui apparaît alors comme un « mot » poétique. En revanche, la *compassion*, ayant un registre de signification plus circonscrit, se définit comme un « terme » philosophique, car elle renvoie très précisément à la souffrance partagée. Cfr. S. RICCA, *Passione/Compassione*, dans *Lessico Leopardiano 2014*, a cura di N. Bellucci, F. D'Intino, S. Gensini, Roma, Sapienza Università Editrice, 2014, pp. 117-23.

« les hommes compatissants sont si rares » et que « la pitié est placée, surtout à notre époque, parmi les qualités les plus remarquables et les plus éclatantes de l'homme sensible et vertueux »³². Deux remarques importantes attirent notre attention. La première est sûrement l'emploi – très rare comme on l'a dit – du mot *pitié* en tant que quasi-synonyme du mot *compassion*. La deuxième, en revanche, concerne le statut de la compassion. En effet, aussi surprenant que cela puisse paraître, à ce stade préliminaire de son raisonnement sur la compassion et contrairement à Rousseau, Leopardi ne considère pas la compassion comme une vertu, mais plutôt comme une « qualité » susceptible de conduire l'homme à la vertu. Aussi, la vertu serait-elle aux yeux du jeune Leopardi une condition indispensable pour que la compassion trouve sa place dans l'âme des hommes³³.

Y aurait-il donc une différence entre « qualité » et « vertu » chez Leopardi ? Dès la dissertation de 1812 *Sopra alcune qualità dell'animo umano che non sono nè vizj nè virtù*, Leopardi opère une distinction entre qualité et vertu qui nous décourage d'entendre le mot « qualité » comme un quasi-synonyme de « vertu ». En revanche, conformément à l'acception aristotélicienne, et d'une manière bien plus radicale que Rousseau me semble-t-il, Leopardi voit dans la qualité une « inclination », une « dispositions », un « penchant » et, plus de façon plus générale, une passion. Les passions ne sont, en fait, que des qualités dont la nature « a pourvu les êtres » (*Zib.* 209) et toutes découlent de la qualité primordiale qu'est l'amour de soi-même ou l'amour-propre³⁴. Par voie

³² « [...] gli uomini compassionevoli sono sì rari, e la pietà è posta, massimamente in questi tempi, fra le qualità le più riguardevoli e distintive dell'uomo sensibile e virtuoso ».

³³ Cfr. *Zib.* 3154.

³⁴ On rappellera que Leopardi ne fait aucune distinction entre *l'amour de soi-même* (*amor di se stesso*) et *l'amour-propre* (*amor proprio*), mais réunit les deux termes « sous un seul et même concept qu'il hérite non de Rousseau, mais plutôt des empiristes et des matérialistes des Lumières » (P. AUDEGEAN, *Rousseau et Leopardi*, dans *Rousseau et l'Italie*, sous la direction de P. Audegean, B. Carnevali, M. Campanini, Paris, Hermann (Des morales et des œuvres), 2017, pp. 195-208 : 204). La complexité de ce choix lexical a cependant donné lieu à différentes interprétations dans les études comparées sur Leopardi et sur Rousseau. Parmi les nombreuses études récentes, nous renvoyons à M. A. RIGONI, *Il pensiero di Leopardi*, préface de E. M. Cioran, Milano, Bompiani, 1997, p. 92, n. 4 ; G. AMBRUS, *Poetico fanciullo. Lo strano dialogo di Leopardi e Rousseau*, dans *Giacomo dei libri. La Biblioteca Leopardi come spazio delle idee*, cit., p. 156. Qu'il me soit permis enfin de renvoyer à S. RICCA, *Lectures et analyses des passions : Leopardi et le XVIIIe siècle français*, dans *Les Lectures de Giacomo. Journée d'étude Giacomo Leopardi*, organisée le 22 mars 2014 par l'équipe de recherche CIRCE

de conséquence la compassion, étant une « qualité », devrait découler elle aussi – subrepticement – de l’amour-propre :

Si la compassion n’avait déjà quelque fondement dans la crainte que nous n’éprouvions nous-mêmes un malheur identique à celui dont nous sommes témoins. (Car l’amour de soi est très subtil, il s’insinue partout, se cache dans les replis les plus secrets de notre cœur qui semblent les plus imperméables à cette passion.) (*Zib.* 109)³⁵.

Naturellement, cette réflexion démentit d’une manière assez ferme la dimension altruiste que Leopardi reconnaissait à la compassion tout juste quelques lignes plus haut. D’où l’obligation de corriger le tir : « Mais vous verrez, en observant bien, qu’il existe une compassion spontanée, absolument indépendante de cette crainte et entièrement tournée vers le malheureux » (*Zib.* 109)³⁶. Cette phrase, qui clôt la pensée d’avril 1820, mérite toute notre attention, car l’article indéfini « une » semble bien suggérer une distinction entre deux genres de compassion³⁷. Tandis que la première forme de compassion s’enracine – comme le veut la tradition aristotélicienne – dans la crainte et demeure, aux yeux de Leopardi, liée à l’amour-propre, la deuxième est fondée sur la *spontanéité*. Il est alors important de souligner que Leopardi invoque cet attribut au moment même où il pressent les ambiguïtés et les difficultés théoriques de son discours.

Au centre de cette ambiguïté se dresse l’inquiétude d’un philosophe soucieux de démontrer coûte que coûte qu’il existe bien une compassion entièrement tournée vers les malheureux et indépendante de la crainte – voire de toute contamination par l’amour-propre – d’une

de l’université Sorbonne Nouvelle - Paris 3 : http://circe.univ-paris3.fr/Journee_Leopardi-CIRCE.pdf (web 2014).

³⁵ « Se già la compassione non avesse qualche fondamento nel timore di provare noi medesimi un male simile a quello che vediamo. (Perché l’amor proprio è sottilissimo, e s’insinua da per tutto, e si trova nascosto ne’ luoghi i più reconditi del nostro cuore, e che paiono più impenetrabili a questa passione). »

³⁶ « Ma tu vedrai, considerando bene, che c’è una *compassione spontanea*, del tutto indipendente da questo timore e del tutto rivolta al misero. » C’est moi qui souligne.

³⁷ Romano Pocaï soutient lui aussi, pour réfuter ce qu’il désigne comme une « obiezione » et non comme un doute, que Leopardi doit distinguer entre une compassion médiatisée par l’amour-propre et une compassion spontanée. Voir R. POCAÏ, *Compassione ed egoismo in Schopenhauer e Leopardi*, dans *Leopardi poeta e pensatore / Dichter und Denker*, Atti del terzo Convegno internazionale della Deutsche Leopardi-Gesellschaft (Napoli, 20-24 marzo 1996), a cura di S. Neumeister, R. Sirri, Napoli, Guida, 1997, pp. 463-473; 472-473.

part, et de bâtir, d'autre part, un système de la nature humaine fondé sur un seul et unique principe et qui exclut l'existence d'un deuxième principe de l'âme distingué de l'amour de soi – telle que l'était la pitié pour Rousseau dans le second *Discours*. Le caractère *spontané* peut, à cet effet, garantir à lui seul une véritable compassion altruiste.

On mesure ainsi l'importance que la théorie rousseauiste du second *Discours* a pu avoir pour cette première définition de compassion que l'on retrouve chez Leopardi : la lecture du second *Discours* apprend au jeune philosophe italien qu'une compassion naturelle est *nécessairement* dépourvue d'amour-propre et que, *a fortiori*, une compassion dépourvue d'amour-propre est *nécessairement* naturelle.

Loin d'être qualifiée de vertu, la « compassion spontanée » n'est alors rien d'autre qu'un « pur mouvement de la nature » – pour reprendre les mots de Rousseau – qui ne relève que des sensations purement physiques : elle s'éveille en nous à la vue de la souffrance d'autrui et opère sur nous par l'immédiateté d'une répugnance instinctive. Cette « merveilleuse sympathie [...] – comme l'explique aussi Montesquieu – fait que naturellement et sans dessein nous communiquons aux autres la même passion qui nous agite »³⁸.

Avant de conclure, il nous reste encore à savoir pour quelle raison, d'un point de vue strictement lexical, Leopardi se montre réticent devant l'emploi de l'adjectif *naturelle* pour définir la compassion altruiste. Autrement dit : pourquoi, dans la lignée de Rousseau, ne parle-t-il pas clairement de *compassion naturelle*, quand bien même l'adjectif « spontanée » renvoie au sens strict à l'immédiateté et à la naturalité de ce sentiment ? Est-ce pour ne pas donner lieu à des ambiguïtés concernant le genre de qualité – « naturelle » ou bien « acquise »³⁹ – dont relève la compassion, et pour ne pas infirmer son historicité ?

³⁸ MONTESQUIEU, *Essai touchant les lois naturelles et la distinction du juste et de l'injuste*, dans Id., *Cœuvres complètes*, sous la direction de A. Masson, Paris, Nagel, 1950-1955, t. III, p. 198, cité par J. EHRARD, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, cit., p. 346.

³⁹ Exprimant une idée déjà développée par Rousseau dans le second *Discours* selon laquelle « les vertus sociales, et les autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance, ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes » (cfr. J. J. ROUSSEAU, *Second Discours*, p. 162, mais aussi M. RUEFF, *La doctrine des facultés de Jean-Jacques Rousseau comme préalable à la détermination du problème de la sensibilité*, dans *Philosophie de Rousseau*, sous la direction de B. Bachofen, B. Bernardi et alii, Paris, Garnier, 2014, pp. 193-214, en particulier pp. 204-208), Leopardi explique que la nature a pourvu l'individu de « dispositions » ou « qualités » dont certaines sont susceptibles de se développer nécessairement et dont d'autres, suivant les « circonstances », peuvent

En effet, bien que Leopardi ne doute nullement du caractère instinctif de la compassion, il affirme que la « faculté de la compassion » fait partie des qualités qui ne se développent qu'au gré des « circonstances »⁴⁰, pour ensuite confirmer qu'elle naît « de la civilisation »⁴¹. Il est évident que ces derniers énoncés contredisent la déduction qui conclut du caractère naturel de la compassion à son universalité dans le temps et dans l'espace. Or cette inférence, comme on l'a évoqué plus haut, est partagée par une large partie des Lumières, y compris par Rousseau. Si ce dernier, dans le second *Discours*, constate la persistance de la « pitié naturelle » jusque dans les « mœurs les plus dépravées » de l'état civil, c'est justement pour montrer le caractère universel de cette vertu. Au contraire, Leopardi remet nettement en cause le lien entre la naturalité et l'universalité de la compassion. Si les dispositions *naturelles* « sont beaucoup plus importantes chez l'homme naturel, et surtout chez l'enfant, que chez l'homme civilisé ou adulte », alors que les dispositions *acquises* s'accroissent au fil du temps en nombre et en efficacité « de la même façon que les facultés » (*Zib.* 2047), la compassion, étant un produit de la civilisation, apparaît alors comme une disposition acquise, non naturelle. Dès lors, Leopardi évite de la qualifier de *naturelle* car, dans ce contexte, ce mot peut également renvoyer à une détermination originelle, qui est d'autant plus vive et forte que l'homme est plus proche de l'état de nature « qu'il s'agisse de l'enfant, du primitif, du sauvage, de l'ignorant, etc. », *Zib.* 2046).

Qu'elle soit définie comme une qualité, une disposition ou bien une faculté, la compassion apparaît aux yeux de Leopardi comme étant la passion qui produit chez l'individu

l'idée de pouvoir agir directement, de faire le bien, de substituer l'action à l'inaction, de donner corps à ses sentiments, et de tourner vers

ou bien se développer, ou bien rester « latentes et inactives » (« chiuse e inattive », *Zib.* 178). D'où la distinction de deux espèces (« generi ») de dispositions : les dispositions « innées » (« ingenite » ou « naturali »), qui sont d'autant plus vives et remarquables (« vive », « visibili » et « notabili ») que l'homme est plus proche de l'état de nature (« cioè o fanciullo, o primitivo, o selvaggio, o ignorante ec. »), et les dispositions « acquises » (« acquisite »), qui sont le résultat des accoutumances et des habitudes, et qui s'accroissent au fil du temps (*Zib.* 2046-47). Pour une étude plus précise sur les dispositions et les qualités chez Leopardi, voir aussi A. ALOISI, *Desiderio e assuefazione: studio sul pensiero di Leopardi*, Pisa, ETS, 2014, pp. 138-43.

⁴⁰ Voir *Zib.* 209.

⁴¹ Voir *Zib.* 3118 et 3154.

la réalité cet élan d'enthousiasme vertueux, magnanime, généreux, etc. qui s'active autour de quelque chose d'abstrait et d'indéfini (*Zib.* 98)⁴².

Enfin dépouillée de son statut unique de « vertu naturelle » que Rousseau lui avait attribué, la compassion demeure pourtant chez Leopardi la proto-affection à la base de la bienfaisance, de la générosité et de la magnanimité : des vertus qui, en tant que telles, exigent, en amont, un sentiment de partage et de communion affective.

⁴² « [...] l'occasione di operare dirittamente, di beneficiare, di sostituire l'azione all'inazione, di dare un corpo ai suoi sentimenti, e di rivolgere alla realtà quell'impeto di entusiasmo virtuoso, magnanimo generoso ec. che si aggira intorno all'astratto e all'indefinito. »

«La più eroica delle virtù».

Il lessico della pazienza nell'opera di Giacomo Leopardi

Giulia Puzzo

1. Introduzione¹

Giacomo Leopardi, com'è noto, ha riflettuto a lungo sulla virtù e sul significato reale che questa parola ancora possiede in epoca moderna. Prima ancora che sul piano etico e sociale, il problema della virtù si pone alla riflessione leopardiana in ambito filologico-linguistico:

Virtù presso i latini era sinonimo di valore, forza d'animo, [...] insomma [...] non era propriamente altro che fortitudo, applicata particolarmente all'uomo, da vir. E anche dopo il grand'uso di questa parola presso i latini, tardò ella molto a poter essere applicata alle virtù non forti non vive per gli effetti e la natura loro, alla pazienza (quella che oggi costuma), alla mansuetudine, alla compassione ec. Qualità che gli scrittori latini cristiani chiamarono virtutes, non si potrebbero nemmeno oggi chiamar così volendo scrivere in buon latino, benchè virtù elle si chiamino nelle sue lingue figlie, e con nomi equivalenti nelle altre moderne (*Zib.* 2216)².

¹ Quest'indagine è stata condotta in base al metodo lessicografico sviluppato dal Laboratorio Leopardi dell'Università di Roma "La Sapienza". Premessa fondamentale della ricerca è stata dunque la raccolta delle occorrenze lemmatiche della voce 'pazienza', seguita da un'analisi degli aspetti specificatamente semantici (co-occorrenze, sinonimie, connotazione degli aggettivi, funzione dei lemmi nelle figure retoriche), di cui vengono qui discussi i risultati. Per un completo inquadramento del metodo messo a punto dal Laboratorio Leopardi, si rimanda a M. PIPERNO, *Appendice. Un metodo per il Lessico Leopardiano*, in *Lessico Leopardiano 2014*, a cura di N. Bellucci, S. Gensini, F. D'intino, Roma, Sapienza Università Editrice, 2014, pp. 163-79. Lo spoglio delle occorrenze leopardiane è stato realizzato sulla base dell'archivio digitale di tutte le opere (G. LEOPARDI, *Tutte le opere. CD-ROM*, edizione a cura di L. Felici, Archivio italiano, Strumenti per la Ricerca Storica Filologica e Letteraria, 1998).

² Le citazioni dallo *Zibaldone* (d'ora in avanti indicate con l'abbreviazione *Zib.*, seguita

La parola 'virtù' appare a Leopardi un vestigio linguistico della classicità latina, il cui significato iniziale è stato compromesso da una serie di traslazioni erronee, determinate dall'uso improprio degli scrittori latini cristiani. Questi hanno trasmesso alla modernità una forma lessicale vuota e la 'virtù', nelle diverse lingue romanze, è divenuta un rimando a qualità che non significa e con le quali non coincide. Agli occhi dell'autore, il lessico odierno della virtù si configura come un caos formato di corrispondenze mancate tra le cose e il loro nome. Un simile vuoto linguistico risulta ulteriormente aggravato dalla sua irrevocabilità, dal momento che, sebbene sia possibile ricostruire idealmente l'etimologia del vocabolo, nella realtà storica contemporanea manca uno spazio per la realizzazione del suo significato antico³.

Il declino della virtù è concepito da Leopardi come decadimento, diminuzione di una forza ossia di una grandezza fisica:

[...] in questi tempi dove la vita esteriore non corrisponde, non porge alimento nè soggetto veruno all'interiore, dove la virtù e l'eroismo sono spenti [...], un uomo quale ho detto, appunto per la sua straordinaria sensibilità, esaurisce la vita in un momento. Fatto ciò, egli resta vuoto, disingannato profondamente e stabilmente [...]. Quindi è che si vedono gli spiriti mediocri [...] capaci di cure e di sacrificj per altrui, [...] facili ad aprirsi all'idea della virtù, a crederla ancora qualche cosa [...]. Laddove quei grandi spiriti che ho detto, fin dalla gioventù cadono in un'indifferenza [...] mortale [...]. Quindi è che le virtù grandi non sono pe' nostri tempi (*Zib.* 1650).

Alla luce di queste premesse, è lecito chiedersi in quale modo Leopardi scelga di adoperare parole che designano virtù singole, per tentare di comprendere significato e valore assegnati a questi stessi vocaboli. In questa sede vorrei proporre, in particolare, un'indagine sulla costellazione semantica della 'pazienza', punto di vista privilegiato per osservare la concezione leopardiana della virtù moderna quale *destituzione* di una forza.

dal numero di pagina dell'autografo) sono tratte da G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, 3 voll., Milano, Garzanti, 1991, e vengono riportate seguendo la numerazione dell'autografo.

³ Il vuoto causato dal senso scomparso della virtù diventa una forma negativa, apre all'insorgere del suo contrario, il vizio: «La virtù allora non sussistendo che nelle apparenze, quando queste bisognino, non è virtù, ma calcolo, finzione, e quindi vizio» (*Zib.* 1567).

2. Pazienza ed eroismo

Nei differenti significati storici attribuiti alla pazienza è stata identificata ormai da tempo una delle metamorfosi più rilevanti per l'evoluzione della teoria morale tra antichità pagana e filosofia cristiana⁴. È un discrimine di cui Leopardi si mostra consapevole nei propri ragionamenti sulle difformità di antichi e moderni e del quale si serve, come vedremo, per distinguere la propria posizione sia dall'antichità, sia dall'etica contemporanea.

La correlazione semantica con l'eroismo è la prima, in prospettiva cronologica, a emergere dalla ricerca lessicografica sul *corpus* testuale leopardiano. La virtù della pazienza contraddistingue eroi mitologici o epici già in epoca antica⁵. Essa costituisce un segno distintivo nella rappresentazione antica di *exempla* marziali ed è menzionata a più riprese nella prosa latina classica, attribuita di volta in volta al popolo spartano, ai Germani, o ancora alle figure centrali della repubblica romana, da Muzio Scevola a Pompeo, oltre ad essere ritenuta virtù morale propria delle diverse scuole filosofiche. Dalla filosofia antica la pazienza è tradizionalmente considerata, infatti, il derivato di una forza precisa: la forza di resistenza propria del coraggio virile⁶. Pur subordinata e

⁴ Fra gli studi dedicati alla questione si è fatto riferimento a R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1951; M. SPANNEUT, *Patience*, in *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, publié sous la direction de M. Viller, Paris, Beauchesne, 1984, XII, 1, pp. 438-76; R.A. KASTER, *The taxonomy of patience, or When is patientia not a virtue?*, «Classical Philology», 97, 2002, pp. 131-42; C. CASAGRANDE, *Il dolore virtuoso. Storia medievale della pazienza in Piacere e Dolore: materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2009, pp. 31-47; C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano, Bompiani, 2013.

⁵ Ulisse è l'eroe *paziente* per eccellenza. All'interno dell'*Odissea*, πολύτλας è epiteto ricorrente per Ulisse («πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς», V, 171), che viene definito *patiens* anche dagli scrittori latini (Orazio, *Epistulae*, I 7, 40; Ovidio, *Epistulae ex Ponto*, IV 10, 9). L'epiteto ricorre nel *Saggio di traduzione dell'Odissea* (vv. 119-20: «torni il paziente / Ulisse al suol nativo», in G. LEOPARDI, *Tutte le poesie, tutte le prose e lo Zibaldone*, a cura di L. Felici e E. Trevi, Roma, Newton&Compton, 1998, p. 424).

⁶ Già presso gli stoici la pazienza (καρτερία) era considerata pressoché un sinonimo del coraggio (ἀνδρεία): al riguardo cfr. M. SPANNEUT, *Patience*, cit., p. 438. Si tratta una pazienza che trova il proprio fine esclusivamente nel dominio di sé e che si fonda sul tempo presente, perché esercitarla in vista di una speranza la renderebbe impura, compromettendone lo statuto di virtù. Alla filiazione della pazienza dalla *fortitudo* fanno esplicito riferimento anche Cicerone (*De inventione* 2, 163) e Valerio Massimo (*Factorum ac dictorum memorabilium libri* 3, 3), secondo una concezione che fonda «a very Roman model – certainly more Romans than Greek – for the honorable

passiva rispetto alla virtù della forza, la pazienza rappresenta così un'espressione del vigore innanzi tutto corporeo⁷. Non sorprende, quindi, che essa assuma un ruolo centrale nel pensiero leopardiano, per il quale «il corpo è l'uomo; [...] perché tutto ciò che fa nobile e viva la vita, dipende dal vigore del corpo, e senza quello non ha luogo»⁸.

Nell'uso del lemma, sin dall'età giovanile, Leopardi mostra di aver compreso appieno il valore che gli scrittori antichi attribuivano alla pazienza. Nella lettera a Giordani del 10 ottobre 1817, l'autore muove all'amico una critica che vuole essere al contempo la ricostruzione di una verità storica: non è esatto, contrariamente a quanto sostenuto da Giordani nel *Panegirico a Napoleone* (1807), che gli antichi disprezzassero la pazienza⁹. Al contrario, il suo esercizio, che contraddistingue grandi nazioni, come quella spartana, costituisce la massima dimostrazione della virilità antica, poiché la stessa capacità di trattenere la propria natura vigorosa è un'azione che deriva non dal dominio razionale ma dalla forza fisica, e rientra, pertanto, nella sfera della virtù¹⁰. La pazienza antica elogiata da Leopardi, nella sua relazione con l'eroismo, si configura come una straordinaria capacità di interiorizzare e accrescere l'energia vitale dell'uomo, a tal punto da determinare una mutazione nella sua natura. Ettore, anche in virtù della pazienza che

expression of self» (R.A. KASTER, *The taxonomy of patience, or When is patientia not a virtue?*, cit., p. 138).

⁷ «The sheer ability of the body to resist, to endure the application of any force to it: "endurance" or hypomonê (ὕπομονή)», B. D. SHAW, *Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs*, «Journal of Early Christian Studies», 4, 1996, pp. 269-312: 278. Da notare la prossimità con la rappresentazione biblica di Giobbe, divenuto emblema della virtù paziente, paragonato da Satana a un atleta vittorioso grazie alla sua capacità di resistenza: «it is Job's body, not his mind, that is handed over to Satan to torture» (ivi, p. 282). Per un approfondimento sul tema, cfr. C. HAAS, *Job's Perseverance in the Testament of Job*, in *Studies on the Testament of Job*, edited by M.A. Knibb e P.W. van der Horst, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 117-54.

⁸ G. LEOPARDI, *Dialogo di Tristano e di un amico*, in ID., *Opere morali*, a cura di C. Galimberti, Napoli, Guida, 1977, p. 426.

⁹ «[...] noi abbiamo fatto virtù anche della pazienza, che ai bravi antichi fu in dispetto; poichè virtù credevano essere gagliardia e coraggio; noi onoriamo del titolo di buono chi le ingiurie cheto sopporti, il quale agli antichi pareva misero e non uomo», P. GIORDANI, *Panegirico alla sacra maestà di Napoleone, detto nell'Accademia letteraria di Cesena li XVI. Agosto 1807*, Bologna, Masi, 1808, pp. 26-27.

¹⁰ «E perchè vediate che vi dico sinceramente il mio parere (e voi pigliatelo per quel che vale) aggiungo che non mi par vero quello che voi dite, f. 33, che i bravi antichi aveano in dispetto la pazienza: almeno si sa degli Spartani (i quali senz'altro erano de' più bravi) che domandavano agli Dei forza di sopportare le supercherie», G. LEOPARDI, *Lettere*, a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 2006 (lettera del 10 ottobre 1817, a P. Giordani), pp. 100-102: 101.

lo contraddistingue, è più di un uomo, è appunto un eroe: «Insomma come egli [Omero] aveva fatto in Achille un uomo sommamente ammirabile, così fece e volle fare in Ettore un eroe sommamente amabile» (*Zib.* 3112-13).

Da una simile valutazione della pazienza scaturisce, tuttavia, un esito contraddittorio, drammatico in un sistema di pensiero come quello leopardiano, nel quale «la maggior somma possibile di attività» è rimedio al male costitutivo dell'esistenza (*Zib.* 4187). Il paradosso deriva dalla constatazione che la pazienza coincide, allo stesso tempo, con un'amplificazione della forza corporale e con un'azione mancata, con un'espansione della potenzialità che però rimane tale solo nella sfera interna e non si esprime in un operato concreto. Come accade talvolta nella riflessione di Leopardi, il problema sorge in una forma critico-letteraria prima ancora che sul piano meramente filosofico. Quale interesse potrebbe suscitare, si chiede l'autore, un personaggio romanzesco o epico che non agisca? Come si coniuga, a livello narrativo, l'incremento del vigore con la mancanza di un'azione esterna che lo rappresenti? La risposta verrà elaborata progressivamente in una serie di pagine zibaldoniane, riunendo questioni tra loro molto differenti, che oltrepassano di gran lunga i limiti dell'ambito letterario.

3. Pazienza e compassione

Se è vero che la paziente ritenuta dell'energia fisica non produce attività esterna, essa accresce però quella interna: il sentimento di sé. 'Sentimento' – là dove esso individua la capacità di soffrire dell'uomo, premessa causativa della sua infelicità – ha una valenza estremamente negativa nella riflessione leopardiana, com'è noto. Nella costellazione semantica della pazienza, tuttavia, il vocabolo perde il senso negativo del soffrire, e si tramuta nella dimensione comunitaria del patire insieme, della compassione¹¹. In maniera analoga, la pazienza stessa perde il significato passivo del patire, prevalente anche nel diretto antecedente latino *pati*, e recupera invece la valenza stoica del *fortiter pati*, al modo senecano¹². La virtù leopardiana della pazienza non coinci-

¹¹ Per il significato e per le differenti valenze della *compassione* leopardiana, si rimanda a S. RICCA, *Passione/Compassione*, in *Lessico leopardiano 2014*, cit. pp. 117-24.

¹² Cfr. I. DIONIGI, *La patientia: Seneca contro i Cristiani in Seneca e i cristiani*. Atti del Convegno, Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano, 11-13 ottobre 1999), «Aevum Antiquum», XIII, 2000, pp. 413-29: 416.

de perciò con una forma del patire, ma con una mutazione del patire, permettendo un alleggerimento dei mali e un rimpicciolimento della loro intensità: «Per il *Manuale di filosofia pratica*. Pazienza quanto giovi per mitigare e rende più facile, più sopportabile, più leggero lo stesso dolor corporale» (*Zib.* 4239). Le indubbie affinità tra il significato leopardiano della pazienza e l'ideale anestetico dello stoicismo¹³ non devono però far perdere di vista il fatto che, nell'opera leopardiana, la pazienza non si traduce nell'attribuire un senso al dolore, nell'intento di ricondurlo a un universo naturale e coerente. Ancor meno la pazienza di Leopardi è identificabile con ἡπάθεια. Il male non può essere ridotto a un'indifferenza completa né a una logica normativa e la pazienza, a sua volta, non coincide con una fermezza razionale, ma assume esclusivamente il valore di un'assuefazione difensiva, quasi indipendente dalla volontà di chi la possiede:

E potrà essere disprezzata questa virtù quanto si voglia e chiamata vile: ella è pur necessaria all'uomo, nato e destinato inesorabilmente, inevitabilmente, irrevocabilmente a patire, e patire assai [...]. Ed ella nasce, e si acquista eziandio non volendo, naturalmente, coll'abitudine del sopportare un travaglio o una noia (*Zib.* 4240).

A livello lessicografico, dunque, pazienza e compassione co-occorrono di frequente in una sorta di interdipendenza reciproca. La relazione di affinità tra i due lemmi risiede nel fatto che il significato di entrambi rimanda alla risoluzione di un contrasto. La compassione apre la strada all'immedesimazione tra gli individui, il cui confine, di norma, è reso invalicabile dalla legge accentratrice dell'amor proprio¹⁴; la pazienza offre la possibilità di determinare in modo produttivo l'opposizione tra esterno e interno, in cui l'autore riconosce una differenza essenziale fra la vita degli antichi, tutta proiettata nella dimensione esteriore, e quella dei moderni, segregata invece nella sfera interna. In un contesto storico e sociale in cui virtù ed eroismo sono scompar-

¹³ Sul tema cfr. 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.

¹⁴ A riprova di ciò è possibile notare che l'impazienza è invece direttamente collegata all'amor proprio, di cui appare come un effetto necessario: «Or qual effetto più sostanziale dell'amor proprio, che l'impazienza del male di questo sè che si ama? E pur questa impazienza è maggiore e minore secondo le nature, le specie, gl'individui, e le circostanze e le assuefazioni di un medesimo individuo. Così dunque l'amor proprio del qual essa è opera» (*Zib.* 2491-92).

si (*Zib.* 1648), la pazienza ricava uno spazio, seppure ridimensionato, interiore, per l'attività dell'individuo ed è così che risolve al meglio la perdita della grandezza antica. La pazienza di difendersi da una sventura, incrementando nell'essere umano il sentimento della sua forza, si approssima, per aspetto e per effetti, alla magnanimità antica. La pazienza e la compassione sono in grado di *finger*e una natura grandiosa e il loro esito, la sensazione di un virtuoso superamento dei propri limiti, di una sospensione del proprio egoismo, seppure illusoria – in quanto anch'essa nasce esclusivamente dall'amore di sé stessi («Così anche la compassione che sembra l'affetto il più lontano, anzi il più contrario all'amor proprio [...] non è che amor proprio, ed atto di egoismo, *Zib.* 3108) – non è per questo meno reale ed efficace.

Ecco allora che, per Leopardi, la scelta di improntare alla pazienza un carattere letterario, un personaggio, testimonia il fatto che lo scrittore ha compreso i meccanismi sottostanti all'essere umano e a un certo tipo di società, rispetto alla quale si rende necessario riformare i generi narrativi, accostare la spinta all'emulazione con il *pathos* dell'immedesimazione. L'eroe paziente sarà perciò una componente di interlocuzione fondamentale tra l'autore e il lettore, l'elemento fondante di una vicenda che intenda mantenere costante la partecipazione, e quindi l'interesse, del lettore. Così aveva già fatto Omero attraverso l'artificio di affiancare alla figura vittoriosa di Achille quella sventurata di Ettore paziente, aprendo la strada a un'epica del sentimento moderno (*Zib.* 3117-19).

4. Utilità della pazienza

Un brano contenuto in *Dell'arte poetica* di Francesco Maria Zanotti, inserito da Leopardi nella sua *Crestomazia della prosa* e intitolato significativamente *Della virtù conveniente al principale eroe del poema epico*, può essere ritenuto, se non una fonte primaria per l'origine della concezione leopardiana, certo un importante sostegno al suo sviluppo:

Similmente può intendersi come l'azione debba esser tale che l'eroe dimostri per essa sopra tutte l'altre virtù la fermezza dell'animo: essendo questa quella virtù che più si adopera nei pericoli. Ed è anche quella la cui immagine, proposta a gli uomini, più diletta e più piace: intanto che per virtù eroica quasi non altro intendono. E so bene che il popolo è in errore: perché può essere, secondo i filosofi, anche una temperanza

eroica, e un'eroica pazienza [...]. E sarà più bella molte volte e più lodevole presso quei pochi che giudicano rettamente delle cose¹⁵.

Proprio perché la riflessione leopardiana sull'eroismo della pazienza ha una matrice letteraria indubbia, è il caso di rilevare qui che i criteri compositivi della tradizione poetica spesso acquistano una funzione centrale nell'interpretazione leopardiana dell'esistenza. In particolare, il principio retorico della *convenientia* tra le parti sembra assumere talvolta il valore di un principio vitale: norma estetica diviene anche norma etica, l'essere conveniente assume anche il valore di un'armonia pratica, ossia quella dell'utilità. Così accade anche in rapporto alla pazienza. Nel lessico dell'autore, la pazienza è una qualità che merita il nome di virtù proprio perché è uno dei comportamenti ancora convenienti, ossia armonici, appropriati, utili all'essere umano in tempi moderni (*Zib.* 4239-40; 4267; 4412)¹⁶.

Il rapporto tra la pazienza e la convenienza si ritrova per la prima volta in una lettera al Giordani del 5 gennaio 1821, nella quale l'autore, facendo riferimento a sé stesso, mette a fuoco una concezione che sarà ampiamente sviluppata nelle opere degli anni successivi:

Io sto competentemente bene del corpo. L'animo dopo lunghissima e ferocissima resistenza, finalmente è soggiogato, e ubbidiente alla fortuna. Non vorrei vivere, ma dovendo vivere, che giova ricalcitare alla necessità? Costei non si può vincere se non colla morte. Io ti giuro che avrei già vinto da lungo tempo, se m'avessi potuto certificare che la morte fosse posta in arbitrio mio. Non avendo potuto, resta ch'io ceda. Nè trovo oramai che altra virtù mi convenga, fuori della pazienza, alla quale io non era nato¹⁷.

La convenienza di questa virtù risiede quindi nella capacità di conciliare l'essere umano alla necessità dell'esistenza. Non si tratta di un'accettazione passiva, ma al contrario di una «doppia manifestazione di indipendenza e dignità»¹⁸, di una dignitosa retrocessione nei con-

¹⁵ Cfr. G. LEOPARDI, *Crestomazia italiana. La prosa*, a cura di G. Bollati, Torino, Einaudi, 1968, pp. 501-502.

¹⁶ Da notare che lo stesso Leopardi indicizza la voce 'pazienza' richiamandosi alla sua utilità nel sostenere tutti i dispiaceri, dolori e noie: cfr. *Indice del mio Zibaldone*, in *Id., Zibaldone*, cit., III, p. 1197.

¹⁷ *Id., Lettere*, cit., p. 295.

¹⁸ C. LUPORINI, *Decifrare Leopardi*, a cura di S. Landucci, Napoli, Macchiaroli, 1998, p. XXI.

fronti di una necessità alla quale non ci si può sottrarre, ma che non per questo si tenta di giustificare:

[La pazienza] consiste in una non resistenza, una rassegnazione d'animo, una certa quiete dell'animo nel patimento [...]. La pazienza e la quiete, è in gran parte quella cosa che a lungo andare rende così tollerabile, p. e. a un carcerato, il tedio orrendo della solitudine e del non far nulla; tedio da principio asprissimo a tollerare, per la resistenza che l'uomo fa a quella noia, e l'impazienza e smania ed avidità ed ansietà di esserne fuori, la quale passata, e dolore e noia si rendono assai più facili e più leggeri. E in ciò consiste la pazienza, che è una qualità negativa più che altrimenti (*Zib.* 4219-20).

Non è difficile intravedere in questa raffigurazione della pazienza una profonda attinenza con le immagini a venire della *Ginestra*. Anche la pazienza, come accadrà per il fiore della lirica, sembra costruire la propria esistenza su di una negazione, in cui si scorge l'estrema possibilità di recuperare l'antico ardore del coraggio. Nel brano zibaldoniano appena citato, la pazienza è poi direttamente assimilata alla «quiete», in un rapporto che echeggia anch'esso l'emblema della ginestra «contenta dei deserti» (*La ginestra*, v. 7). La quiete della pazienza riassume in sé la doppia valenza della contentezza: quella della serenità priva di affanni e quella del contenimento in sé stessi, contenimento rispetto all'impazienza del desiderio che proietta furiosamente l'essere umano in avanti, portandolo così a scontrarsi tanto più duramente con la propria condizione di incompletezza e insoddisfazione, dalla quale è impossibile allontanarsi.

La pazienza costituisce un elemento fondamentale per pensare a un eroismo nuovo rispetto a quello antico, un eroismo fondato sull'assuefazione, sull'abito e non sull'atto:

[...] della noia da principio mi disperava, poi questa crescendo in luogo di scemare, tuttavia l'assuefazione me la rendeva appoco appoco meno spaventosa, e più suscettibile di pazienza. La qual pazienza della noia in me divenne finalmente affatto eroica. [...]. L'abito dell'eroismo può essere in un corpo debole, ma l'atto difficilmente, e non senza un grande sforzo, nè senza ripugnanza, e quasi contro natura. E perciò vediamo moltissimi che per abito sono tutt'altro che eroi, far non di rado azioni eroiche; e viceversa. Anzi si può dire che gli uomini d'abito di principii e d'animo eroico, lo sono di rado nel fatto; e gli uomini eroici nel fatto, lo sono di rado nell'abito nei sentimenti e nell'animo (*Zib.* 280).

La pazienza coincide con un eroismo invisibile, non misurabile sulle singole azioni – che a questo punto sono presentate come un impulso di poco momento – ma su una lenta, faticosa, abituale regolarità. Si tratta, a ben vedere, dell'ideale ascetico di colui che "si ritira", dell'anacoreta, figura che aveva esercitato una notevole influenza nella primissima formazione leopardiana e i cui tratti vengono recuperati dall'autore per il progetto del *Manuale* del 1827. Assenza di impazienza, quiete, regolarità del metodo sono i tratti principali con cui Leopardi caratterizza la figura degli anacoreti, immagine di una santità eroica nella quale riscontra più di una somiglianza con la propria giovanile ambizione di gloria¹⁹. Non è forse un caso, del resto, la scelta di inserire nella *Crestomazia della poesia* il passo di un sermone gozziano dedicato al sacrificio tacito e paziente di uno scrittore, che «ne' primi anni / Speranza avea di fortunata vita»: costretto a rinunciare ai propri volgarizzamenti dell'antica eloquenza greca e latina, non compresi dal pubblico dei lettori, si dedica, come «paziente Giobbe», a opere e traduzioni di poco valore, «tacendo altrui che in vili carte / E in ignote scritture io m'affatico / Con sudor cotidiano»²⁰.

Comprendiamo perciò ancora meglio l'importanza che l'autore attribuisce all'eroe paziente, il ruolo che questa virtù riveste nel principio di immedesimazione. Il primo lettore a identificarsi nel tipo dell'eroe paziente è Leopardi stesso, il quale trasforma le ragioni di una consonanza autobiografica in una proposta etica nuova, sostituendo, innanzi tutto sul piano poetico, le virtù di un paradigma bellico fondato su atti esteriori, ormai inattuabile, con una forma di eroismo che merita ancora questa denominazione, che è tale perché realmente praticabile. La

¹⁹ Sull'importanza dell'immaginario ascetico nella formazione leopardiana e sulla prossimità che l'autore percepisce tra sé stesso e la figura dell'anacoreta, cfr. F. D'INTINO, *Il monaco indiavolato. Lo Zibaldone e la tentazione faustiana di Leopardi*, in *Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, edizioni, temi*, Atti del X Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati-Porto Recanati, 14-19 settembre 1998), Firenze, Olschki, 2001, pp. 489 e sgg.. Il modello leopardiano si differenzia notevolmente da quello dei martiri, campioni della fede, nei quali l'antico eroismo della pazienza raggiungeva la massima valorizzazione e allo stesso tempo il più grande stravolgimento; nelle cui vicende la sopportazione paziente non guardava più alla vittoria, al superamento del male, ma, al contrario, alla sconfitta, segno manifesto della completa identificazione con il *Christus patiens*. Il modello monastico è invece lontano dal patetismo e dall'esibizione del corpo, in quanto «rapproche au maximum la patience des ses origines stoïciennes» (M. SPANNEUT, *Patience*, cit., p. 451).

²⁰ G. LEOPARDI, *Crestomazia italiana. La poesia*, a cura di G. Savoca, Torino, Einaudi, 1968, p. 315.

pazienza quieta degli anacoreti è per l'autore l'unico mezzo di approssimazione alla felicità, considerata lo scopo primario della condotta virtuosa dall'etica aristotelica in avanti. Cos'è infatti, in ultima analisi, la pazienza se non la capacità di uniformarsi alla durata temporale, di non ostacolare quella legge fisica della successione alla quale è necessario sottostare e che per Leopardi rende l'uomo incapace di contenere l'istante e pertanto di sentire il piacere, che ha natura istantanea? Per tale ragione sarebbe possibile affermare che, secondo un precetto di ascendenza antica, anche per Leopardi l'esercizio di una virtù come la pazienza è in grado di indirizzare il saggio a una vita felice, con la differenza, profondamente ironica e antifrastica, che ciò non significa poter realmente raggiungere lo scopo dell'esistenza, ma soltanto eluderne i contrasti e ridurne le attese:

La sopraddetta utilità della pazienza non si restringe al solo dolore, ma si stende anche ad altre mille occasioni; come se tu hai da aspettare, da fare un'operazione lunga, monotona e fastidiosa; da soffrire una compagnia noiosa, mentre hai altro da fare; ascoltare un discorso lungo di cosa che nulla t'importa, un poeta o scrittore che ti reciti una sua composizione; e così discorrendo: dove l'impazienza, la fretta, l'ansietà di finire, l'inquietudine ti raddoppiano la molestia. In somma si stende a tutte le occasioni e stati dove può aver luogo quello che noi chiamiamo pazienza e impazienza; a tutti i dispiaceri; o sieno dolori o noie (*Zib.* 4267).

5. Pazienza e modernità

La pazienza descritta da Leopardi rappresenta dunque una virtù del mondo antico, di cui l'autore riscrive in parte il significato. È tuttavia importante rilevare, in conclusione, che la pazienza leopardiana si pone sì come virtù moderna, ma certo non come virtù dei moderni. La pazienza che l'autore vede esaltata dai propri contemporanei è ben diversa da una rinascita sapiente dell'antica virtù, non essendo altro che la prosecuzione dei travisamenti prodotti dall'etica cristiana. Non di rado, nello *Zibaldone* e nell'epistolario, si trovano valutazioni del tutto ostili alle forme moderne della pazienza, il cui significato viene equiparato alla 'prudenza', alla 'viltà', a un generale processo di agghiacciamento (*Zib.* 3839), in una rete di riferimenti lessicali che ritorna *mot pour mot* sulle parole indirizzate a Monaldo in previsione della fuga da Recanati:

Io so che la felicità dell'uomo consiste nell'esser contento, e però più facilmente potrò esser felice mendicando, che in mezzo a quanti agi corporali possa godere in questo luogo. Odio la vile prudenza che ci agghiaccia e lega e rende incapaci d'ogni grande azione, riducendoci come animali che attendono tranquillamente alla conservazione di questa infelice vita senz'altro pensiero²¹.

Al modo in cui gli autori cristiani avevano incolpato le virtù pagane, e in particolare la pazienza, di ingannevolezza e fallacia²², Leopardi, capovolgendo la critica, accusa l'epoca contemporanea. La pazienza dei moderni, quella che «oggi costuma» e che sembra caratterizzare anche il modello educativo di casa Leopardi, non è altro che un'egoistica legge di conservazione (*Zib.* 4164): l'essere paziente della morale cristiana e moderna non significa esercitare una forza reale, ma mascherare la sua mancanza. È l'esaurirsi del moto vitale in una rettitudine piatta, «palesemente» e vilmente seguita nei comportamenti sociali (*Zib.* 3314-17). Al contrario, il paradigma leopardiano della pazienza rinuncia a mostrarsi, ben lontano dal patetismo cristiano del corpo ostentato nelle storie. È così sovvertito quel meccanismo sociale per cui il mondo moderno, che «si contenta dell'apparenza»²³, ha abbandonato le virtù e le buone qualità per la loro rappresentazione, in una generale commedia composta di un «genere aereo ed inutile» di parole prive di una concreta referenza (*Zib.* 664). Una volta di più, pertanto, la pazienza, come virtù di sostanza, merita di essere collegata a una straordinarietà fuori dal comune e perciò eroica: «La pazienza», scrive Leopardi in una delle prime pagine dello *Zibaldone* dedicate alla questione, «è la più eroica delle virtù giusto perchè non ha nessuna apparenza d'eroico» (*Zib.* 112).

²¹ ID., *Lettere*, cit., p. 213

²² Il rifiuto della concezione pagana della pazienza, contrapposta a una più autentica virtù cristiana, è al centro delle argomentazioni di Tertulliano (*De patientia*) e Cipriano (*De bono patientiae*), dove si dimostra che le virtù antiche, estranee alla verità della rivelazione, non possono che essere infondate. Cfr. C. CASAGRANDE, *Il dolore virtuoso. Storia medievale della pazienza*, cit., pp. 34 e sgg.; C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, cit., pp. 529 e sgg..

²³ G. LEOPARDI, *Pensieri*, LV, in ID., *Poesie e prose*, a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, II, p. 317.

Virtù «solide» e virtù «apparenti».

Note sul lessico morale di Leopardi tra *Crestomazia* e *Pensieri*

Valerio Camarotto

[...] tout le monde croit à la vertu ; mais qui est vertueux ?

H. DE BALZAC, *Le Père Goriot* (1834)

All'interno del lessico leopardiano sono pochi i vocaboli che, per la complessità e la profondità delle loro implicazioni poetiche, filosofiche ed esistenziali, possono essere paragonati alla «virtù». Sorretto da una ricca costellazione lessicale (a partire dalle più tradizionali parole del discorso morale antico e moderno), il lemma non solo si contraddistingue per l'ineludibile centralità delle questioni attorno alle quali si annoda, ma risulta anche copiosamente disseminato lungo l'intero arco della cronologia leopardiana, senza distinzione di generi e forme. A voler tracciare una sommaria mappatura delle occorrenze, si dovrebbe prendere le mosse almeno dalle giovanili *Dissertazioni filosofiche* (1812)¹ e spingersi fino alle più tarde annotazioni dello *Zibaldone*², passando per i volgarizzamenti dei classici e per i luoghi nevralgici del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani* e delle *Operette morali*; senza ovviamente dimenticare, sul fronte poetico, il percorso che dalle prime canzoni conduce ai notissimi versi del *Bruto minore* e dell'*Ultimo*

¹ Cfr. G. LEOPARDI, *Dissertazioni filosofiche*, a cura di T. Crivelli, Padova, Antenore, 1995, pp. 235-93.

² L'ultima occorrenza della "virtù" si registra in *Zib.* 4523 (21 luglio 1829); la maggior parte delle attestazioni è tuttavia compresa (anche a causa della massiccia proliferazione degli appunti) tra il 1821 e il 1823. Faccio riferimento a G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, ed. critica e annotata a cura di G. Pacella, 3 voll., Milano, Garzanti, 1991 (da cui cito con la sigla *Zib.*, seguita dal numero di pagina dell'autografo). Per ulteriori riscontri e per le ricerche lemmatiche mi sono avvalso anche dell'ed. critica in Cd-rom a cura di F. Ceragioli e M. Ballerini, Bologna, Zanichelli, 2009.

canto di Saffo, e giunge infine alla *Palinodia al marchese Gino Capponi* e, nei *Paralipomeni*, all'apostrofe alla «bella virtù» che non si trova³.

Non è quindi affatto semplice ricostruire compiutamente, all'interno della produzione di Leopardi, la traiettoria delle molteplici – e spesso contraddittorie – linee di tensione generate dal problema della virtù. Un proficuo punto di osservazione, in tal senso, può essere individuato nella raccolta dei centoundici *Pensieri*: a dispetto della loro longeva svalutazione nel panorama critico (iniziata con De Sanctis e poi consolidata dalla monolitica identificazione dell'ultimo Leopardi con il messaggio solidale della *Ginestra*)⁴, gli aforismi possono essere infatti assunti, sia per la loro estrema collocazione temporale⁵, sia per le peculiari caratteristiche che ne contrassegnano la genesi e la stesura⁶,

³ Cfr. *Paralipomeni della Batracomiomachia*, V, 47-48 (in G. LEOPARDI, *Poesie e prose*, I, *Poesie*, a cura di M. A. Rigoni, con un saggio di C. Galimberti, Milano, Mondadori, 1987, pp. 270-71). Su queste ottave, nelle quali risuonano significativamente moduli e movenze di *Alla sua donna* (come notano M. A. Bazzocchi e R. Bonavita nel loro commento: Roma, Carocci, 2002, p. 167), cfr. A. FERRARIS, *La cognizione della virtù*, in EAD., *L'ultimo Leopardi. Pensiero e poetica 1830-1837*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 128-52.

⁴ Sulla fortuna critica dei *Pensieri* e sulla loro problematica collocazione nell'ultima produzione leopardiana, rinvio a G. SANGIRARDI, *Misenore liberato. Sulla genesi e sulla forma dei «Pensieri»*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 2003, fasc. 591, pp. 321-65: 321-25. Segnalo inoltre le recenti pagine di M. NATALE, *La poesia*, in *Leopardi*, a cura di F. D'Intino e M. Natale, Roma, Carocci, 2018, pp. 21-61: 53-59, dove si sottolinea come il più tardo Leopardi sia «avvolto da una luce ambigua» e non sia riconducibile a un unico schema predominante; e dove persuasivamente si propone di individuare il fulcro della stessa *Ginestra* non tanto e solo nella proposta progressiva della «social catena», quanto e soprattutto nell'idea di una «creaturalità negativa» e nel conseguente sguardo sull'«insignificanza umana».

⁵ Basti ricordare che la lettera in cui Leopardi illustra a Louis de Sinner il contenuto dei *Pensieri*, in vista di una loro possibile pubblicazione presso l'editore parigino Baudry, risale al 2 marzo 1837: cfr. G. LEOPARDI, *Epistolario*, ed. critica a cura di F. Brioschi e P. Landi, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, II, p. 2093.

⁶ Mi riferisco soprattutto allo strettissimo legame con gli appunti zibaldoniani indicizzati da Leopardi con i titoli «Galateo morale», «Machiavellismo di società» e, nelle cosiddette polizine a parte, «Manuale di filosofia pratica»; cui occorre aggiungere ovviamente alcuni *Disegni letterari* compresi tra il 1825 e il 1829 (per es. le «Massime morali sull'andare del manuale di Epitt. Rochefoucauld ec.»): cfr. G. LEOPARDI, *Poesie e prose*, II, *Prose*, a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 1988, p. 1215; d'ora in avanti: *Prose*). Sulle modalità e sui tempi di composizione dei *Pensieri* (la cui prima progettazione risale con tutta probabilità al 1829), cfr. M. DURANTE, *Il problema filologico dei «Pensieri» leopardiani*, in G. LEOPARDI, *Pensieri*, ed. critica a cura di M. Durante, Firenze, Accademia della Crusca, 1998, pp. XI-XXXVIII; F. MECATTI, *La cognizione dell'umano. Saggio sui «Pensieri» di Giacomo Leopardi*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2003, pp. 49 e sgg.; G. SANGIRARDI, *Misenore liberato*, cit., pp. 349-50. Sul rapporto con lo *Zibaldone*, cfr. inoltre L. BLASUCCI, *I registri della prosa: «Zibaldone», «Operette», «Pensieri»*, in ID., *Lo stormire del vento tra le piante. Testi e percorsi leopardiani*, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 103-23; e A. DOLFI, *Interrogare*

come un decisivo punto di approdo di alcuni importanti nodi della riflessione morale leopardiana.

Il ruolo strategico giocato dalla parola «virtù» e dal suo corredo lessicale all'interno della silloge è del resto ben ravvisabile fin dal pensiero incipitario. Qui, infatti, non solo si dispongono subito le tessere di un mosaico antropologico in cui i rari uomini «buoni» e «magnanimi» soccombono alla «malvagità» dei prevalenti «ribaldi» e «birbanti»; ma, soprattutto, affiorano immediatamente due questioni di primaria rilevanza e di lunga gestazione nel pensiero leopardiano, l'una intimamente connessa all'altra ed entrambe da collocare nella più ampia cornice del rapporto tra la «virtù» e il «mondo» (vale a dire il consorzio sociale, come si legge già in *Zib.* 112). Da un lato, dunque, l'ambiguo rapporto tra la parola e la cosa, ossia tra i «nomi» e ciò che essi designano, tra i detti e i fatti; dall'altro lato, il rapporto tra la sostanza e l'apparenza, ciò che è e ciò che si mostra, il vero e la simulazione del vero. Se infatti «il mondo [...] sempre in parole» è «onoratore delle virtù», tuttavia:

[...] sogliono essere odiatissimi i buoni e i generosi perchè ordinariamente sono sinceri, e chiamano le cose coi loro nomi. Colpa non perdonata dal genere umano, il quale non odia mai tanto chi fa male, nè il male stesso, quanto chi lo nomina. In modo che più volte, mentre chi fa male ottiene ricchezze, onori e potenza, chi lo nomina è strascinato in sui patiboli, essendo gli uomini prontissimi a sofferire o dagli altri o dal cielo qualunque cosa, purchè in parole ne sieno salvi⁷.

A partire da queste desolate osservazioni affidate al frammento proemiale, entrambi i binomi oppositivi vengono ripetutamente chiamati in causa e variamente declinati all'interno della raccolta, sempre in corrispondenza di passaggi concettualmente determinanti. Sulla polarità tra la 'parola' e la 'cosa', per esempio, poggia l'argomentazione del pensiero XLVI, nel quale è Leopardi stesso, intrecciando da par suo lo scavo linguistico e la riflessione morale, a soffermarsi su alcune sintomatiche implicazioni lessicali e a sottolineare come nelle pieghe del «linguaggio» si annidi la vera opinione degli uomini sulle attitudini virtuose:

per frammenti il mondo. Dallo «Zibaldone ai «Pensieri», in EAD., *Ragione e passione. Fondamenti e forme del pensare leopardiano*, Roma, Bulzoni, 2000, pp. 233-45.

⁷ *Prose*, cit., pp. 284-85 (pensiero I). Sull'«apparenza dell'opinione universale», che «mostra di stimare [...] i buoni, e di odiare e biasimare i cattivi», cfr. già *Zib.* 3314-17.

Non fa molto onore, non so s'io dica agli uomini o alla virtù, vedere che in tutte le lingue civili, antiche e moderne, le medesime voci significano bontà e sciocchezza, uomo da bene e uomo da poco. Parecchie di questo genere, come in italiano dabbenaggine, in greco εὐθήρης, εὐθήεια, prive del significato proprio, nel quale forse sarebbero poco utili, non ritengono, o non ebbero dal principio, altro che il secondo. Tanta stima della bontà è stata fatta in ogni tempo dalla moltitudine; i giudizi della quale, e gl'intimi sentimenti, si manifestano, anche mal grado talvolta di lei medesima, nelle forme del linguaggio. Costante giudizio della moltitudine, non meno che, contraddicendo al linguaggio il discorso, costantemente dissimulato, è, che nessuno che possa eleggere, elegga di esser buono: gli sciocchi sieno buoni, perchè altro non possono⁸.

Non è certo questa la prima occasione in cui Leopardi è alle prese con la messa a fuoco dei campi semantici della virtù e della bontà. Al lettore dello *Zibaldone* sono infatti ben note le considerazioni etimologiche sulla *virtus* latina (*Zib.* 2215-17)⁹, come pure le annotazioni sulla *kalokagathia*, di capitale rilievo per le loro ricadute morali, antropologiche ed estetico-letterarie¹⁰. E del resto non mancano, all'interno degli stessi *Pensieri*, altri passi in cui lo sguardo disincantato di Leopardi indugia analogamente su altri eloquenti rapporti di sinonimia (come nel

⁸ *Prose*, cit., p. 312. Non registrata nelle prime quattro edizioni del *Vocabolario della Crusca* (ma poi inclusa nella quinta edizione: cfr. vol. IV, Firenze, Tip. Galileiana, 1882, p. 11), la sinonimia evidenziata da Leopardi è invece attestata in F. D'ALBERTI DI VILLANUOVA, *Dizionario universale critico enciclopedico della lingua italiana [...]*, riveduto e corretto, Milano, Luigi Cairo, 1825, II, p. 362; e in *Id.*, *Grande dizionario Italiano-Francese [...]*, Milano, Nervetti, 1828, II, pp. 312 e 648, dove il vocabolo 'dabbenaggine' è definito non solo come 'bonarietà', ma pure come 'semplicità' e 'minchionevolezza' (con i corrispettivi francesi 'bonhomie', 'bonté', 'simplicité'). Cfr. anche N. TOMMASEO - B. BELLINI, *Dizionario della lingua italiana*, Torino, Società Unione Tipografico-editrice, II, 1865, p. 8, *ad vocem*: «Melensaggine, Sciocchezza».

⁹ Rinvio a tale proposito alle pagine iniziali del saggio di G. Puzzo contenuto in questo volume. Una definizione della virtù si incontra anche in *Zib.* 893 (all'interno di un ragionamento sul rapporto tra «amor proprio» e «amor patrio»): «La virtù non è altro in somma, che l'applicazione e ordinazione dell'amor proprio [...] al bene altrui, considerato quanto più si possa come altrui, perchè in ultima analisi, l'uomo non lo cerca o desidera, nè lo può cercare o desiderare se non come bene proprio. [...]».

¹⁰ Cfr. in particolare *Zib.* 64-65 e 2486; cui si può aggiungere *Zib.* 4268 (sul significato di *agathos*, del suo contrario *kakos*, e dei loro sinonimi) e *Zib.* 1691-94, sulla necessità di unire virtù e bellezza nei protagonisti di romanzi e poemi. Sulla *kalokagathia* e, più in generale, sulla virtù in Leopardi, lungo le contrapposte direttrici dell'apparenza e della verità, rinvio alle importanti pagine di 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, introd. di M. Bongiovanni Bertini, Roma, Bulzoni, 2009, pp. 114-66: 141 e sgg..

frammento C, dove si spiega che i «nomi» di «infelice» e «sventurato [...] quasi in tutte le lingue furono e sono sinonimi di ribaldo» e «sono e saranno eternamente oltraggiosi»¹¹. Ma a rendere particolarmente interessante il pensiero sopra riportato (XLVI) è soprattutto il fatto che esso consente anche di cogliere, in controluce, la stratificata genealogia di alcuni nuclei portanti dei *Pensieri*. Una strategia definitoria altrettanto spregiudicata era stata infatti già adottata, all'incirca un quindicennio prima, sia nella *Novella Senofonte e Niccolò Machiavello* («virtù significa ipocrisia, ovvero dappocaggine; ragione, diritto e simili significano forza; bene, felicità ec. dei sudditi significa volontà, capriccio, vantaggio ec. del sovrano»), sia nel dialogo *Galantuomo e Mondo* (dove, ancora più crudamente, si dà come sinonimo di «dabbenaggine» il termine «coglioneria»)¹². Né va dimenticato che nel passo zibaldoniano ripreso e rielaborato nel frammento in questione (*Zib.* 4201, 18 settembre 1826), Leopardi aveva fatto risalire la scoperta dell'ambivalenza della 'bontà' ancora più indietro, alle prime fasi del perturbante incontro con la lingua greca; quando cioè, da «fanciullo» inesperto del mondo, non poteva ancora persuadersi della possibilità che simili parole fossero impiegate anche in senso dispregiativo:

Εὐήθης, εὐήθεια, ec. bonitas, bonus vir ec. bonhomme, bonhomie ec. dabben uomo, dabbenaggine ec. Parole il cui significato ed uso provano in quanta stima dagli antichi e dai moderni sia stato veramente e popolarmente (giacchè il popolo determina il senso delle parole) tenuta la bontà. E in vero io mi ricordo che quando io imparava il greco, incontrandomi in quell'εὐήθης ec., mi trovava sempre imbarazzato, parendomi che siffatte parole suonassero lode, e non potendomi entrare in capo ch'elle si prendessero in mala parte, come pur richiedeva il testo. Avverto che io studiava il greco da fanciullo.

È per l'appunto su tale ambiguità semantica che si innesta nei *Pensieri* – per venire all'altro nodo da cui abbiamo preso le mosse – la scissione tra l'esterno e l'interno, tra i domini dell'apparenza e della verità, tra la 'vanità' di ciò che sembra essere e la 'solidità' di ciò che davvero

¹¹ *Prose*, cit., p. 340.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 263 e 246; e nuovamente nella *Novella Senofonte e Niccolò Machiavello*: «[...] la virtù è il patrimonio dei coglioni» (*ivi*, p. 261). Del resto, nella lettera a Giordani del 4 settembre 1820, Leopardi aveva dichiarato che le «prosette satiriche» erano state abbozzate «quasi per vendicarsi del mondo, e quasi anche della virtù [...]»: cfr. *Id.*, *Epistolario*, cit., I, p. 438.

è. Una disgiunzione, questa, con la quale Leopardi è solito misurarsi in numerosi luoghi della sua produzione, proprio in riferimento alla virtù, per illustrare il vario combinarsi tra l'inganno salutare delle illusioni e l'azione disvelante della ragione¹³; ma che all'interno dei centoundici aforismi egli chiama in causa, piuttosto, per puntare l'attenzione sui meccanismi della simulazione e della mistificazione che regolano il funzionamento della vita associata (appropriandosi così di questioni e motivi che risalgono, in particolare, ai grandi moralisti cinque-seicenteschi, da Machiavelli a Castiglione, da La Rochefoucauld e La Bruyère a Gracián)¹⁴.

È questo il caso dei frammenti in cui si mostra come il vero «merito» (altro vocabolo tradizionalmente connesso alla virtù) sia insufficiente, e anzi inadeguato o perfino controproducente, per ottenere approvazione in società. Specialmente in un'epoca, come quella moderna, in cui «quanto decrescono le virtù *solide*, tanto crescono le *appa-*

¹³ Per rimanere all'interno del solo *Zibaldone* (ma molti altri esempi potrebbero essere adottati: basti pensare alla *Storia del genere umano* o al *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*), si vedano i pensieri in cui la virtù è definita, dal punto di vista della ragione moderna, «fantasma» ed «ente immaginario»: per es. *Zib.* 117, 271-72 («[...] la virtù, la generosità, la sensibilità, la corrispondenza vera in amore, la fedeltà, la costanza, la giustizia, la magnanimità ec. umanamente parlando sono enti immaginari. E tuttavia l'uomo sensibile se ne trovasse frequentemente nel mondo, sarebbe meno infelice, e se il mondo andasse più dietro a questi enti immaginari [...] sarebbe molto meno infelice [...] non si vivrebbe meglio se nel mondo si trovassero queste illusioni più realizzate [...]?»); 316-18 (su Teofrasto); 1461 e sgg. («Noi stessi nelle nostre riflessioni giornaliere le meno profonde, conosciamo e sentiamo che la virtù [...] è un fantasma [...]»). Su questo ordine di questioni, da inquadrare nella più ampia cornice del decisivo confronto di Leopardi con la cultura platonico-cristiana, cfr. F. D'INTINO, *Il rifugio dell'apparenza*, cit.; sul motivo dello svelamento cfr. inoltre A. FOLIN, *La verità come svelamento, come rivelazione e come destino*, in Id., *Leopardi e il canto dell'addio*, Venezia, Marsilio, 2008, pp. 53-68.

¹⁴ A Gracián, in particolare, i *Pensieri* leopardiani sono stati accostati da Benjamin in una sua nota recensione (cfr. W. BENJAMIN, *Opere complete III. Scritti 1928-1929*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2010, pp. 71-72). Lo scrittore spagnolo è peraltro presente negli elenchi di letture di Leopardi (maggio 1825): cfr. *Zibaldone di pensieri*, cit., III, p. 1154. Sulla centralità della simulazione/dissimulazione, dell'inganno e dell'apparire nella riflessione morale italiana ed europea, cfr. A. QUONDAM, *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Bologna, Il Mulino, 2010; e F. SEMERARI, *La fine della virtù. Gracián La Rochefoucauld La Bruyère*, Bari, Dedalo, 1993 (in particolare, per un quadro d'insieme, alle pp. 20-33). Non va in ogni caso dimenticato che anche nello *Zibaldone*, sia pure con meno frequenza rispetto al suo collegamento con il binomio illusione-vero, il tema dell'apparenza è declinato dal punto di vista della millanteria e dell'ipocrisia: si veda per es. *Zib.* 663-66 (in stretta relazione con la *Novella Senofonte e Machiavello*), 1557, 4268 (che non a caso confluisce in *Pensieri*, LIX).

renti» (LIX)¹⁵, ciò che garantisce la gratificazione e l'ammirazione non è certo l'autentico ed effettivo «valore» dimostrato, bensì la capacità di rappresentare se stessi – non importa se e quanto fondatamente – come degni di elogio (XXIV):

O io m'inganno, o rara è nel nostro secolo quella persona lodata generalmente, le cui lodi non sieno cominciate dalla sua propria bocca. Tanto è l'egoismo, e tanta l'invidia e l'odio che gli uomini portano gli uni agli altri, che volendo acquistar nome, non basta far cose lodevoli, ma bisogna lodarle, o trovare, che torna lo stesso, alcuno che in tua vece le predichi e le magnifichi di continuo, intonandole con gran voce negli orecchi del pubblico, per costringere le persone sì mediante l'esempio, e sì coll'ardire e colla perseveranza, a ripetere parte di quelle lodi. Spontaneamente non isperare che facciano motto, per grandezza di valore che tu dimostri, per bellezza d'opere che tu facci. Mirano e tacciono eternamente; e, potendo, impediscono che altri non vegga. Chi vuole innalzarsi, quantunque per virtù vera, dia bando alla modestia. Ancora in questa parte il mondo è simile alle donne: con verecondia e con riserbo da lui non si ottiene nulla¹⁶.

Poiché il «mondo si contenta dell'apparenza» e, al tempo stesso, «non si cura, e spesso è intollerantissimo della sostanza», da un lato se ne deduce che esso «ordina» non già di «esser uomo da bene», ma «di parere uomo da bene, e di non essere» (LV)¹⁷; e dall'altro se ne ricava che nel consorzio sociale il posto d'onore non è affatto riservato ai «pregi più reali e più propri»¹⁸, bensì ai requisiti che meno dipendono

¹⁵ *Prose*, cit., p. 318 (corsivi miei).

¹⁶ Ivi, pp. 299-300. Sul maggior peso della «riputazione» rispetto all'effettivo merito è incentrato anche il pensiero LX (sulla scorta di La Bruyère). Già in *Zib.* 672-74, partendo da un passo di M.me Lambert, Leopardi aveva d'altronde sottolineato come nella società dominata dall'«egoismo» universale sia «necessaria», per ottenere il favore degli altri uomini, la «stima aperta e ostentata di se stesso» e non certo la «modestia» (su quest'ultima, da una diversa prospettiva, ma sempre in opposizione alla «lode di se medesimo», cfr. anche *Zib.* 1740-41). Quanto all'importante associazione donna-mondo, cfr. *Zib.* 2155-56 e 2258; e ancora *Pensieri*, LXXIV e LXXV (in *Prose*, cit., pp. 324-25).

¹⁷ Cfr. ivi, pp. 317-18. Interessante notare che in un altro frammento, il XXIX, il piano dell'«impostura» esercitata nella «vita sociale» converge e per così dire coopera con quello, solitamente distinto, dell'«inganno» delle illusioni operato dalla natura (cfr. ivi, pp. 301-302), come ha evidenziato M. Muñiz Muñiz, *Fortuna, virtù e natura in Leopardi*, in *Fortuna*, Atti del Colloquio internazionale di Letteratura italiana (Napoli, 2-3 maggio 2013), a cura di S. Zoppi Garampi, Roma, Salerno Editrice, 2016, pp. 195-228: 215-16.

¹⁸ Ciò vale soprattutto, secondo Leopardi, nella modernità; presso gli antichi, invece,

dalla responsabilità e dalla volontà individuale, quelli «più estrinseci» e «più appartenenti alla fortuna», come si legge nel pensiero XCI (scandito da una eloquente serie di negazioni):

Chi t'introduce a qualcuno, se vuole che la raccomandazione abbia effetto, lasci da canto quelli che sono tuoi pregi più reali e più propri, e dica i più estrinseci e più appartenenti alla fortuna. Se tu sei grande e potente nel mondo, dica grande e potente; se ricco, dica ricco; se non altro che nobile, dica nobile: non dica magnanimo, nè virtuoso, nè costumato, nè amorevole, nè altre cose simili, se non per giunta, ancorchè siano vere ed in grado insigne. E se tu fossi letterato, e come tale fossi celebre in qualche parte, non dica dotto, nè profondo, nè grande ingegno, nè sommo; ma dica celebre: perchè, come ho detto altrove, la fortuna è fortunata al mondo, e non il valore¹⁹.

All'interno dei *Pensieri*, dunque, anche il secolare problema del rapporto tra la virtù e la fortuna (quest'ultima nella duplice accezione di sorte e di successo sociale), dopo essere stato variamente declinato da Leopardi in diversi momenti decisivi della sua parabola letteraria²⁰, è infine riallacciato al capovolgimento assiologico del 'vero' e del 'finto' e, insieme, alla «discordia tra i detti e i fatti»²¹. E non a caso ancora attorno a questi due poli complementari gravita anche uno dei frammenti più risolutivi nell'economia dell'intera raccolta; vale a dire il pensiero LXXXIV, nel quale Leopardi, avvalendosi nuovamente della testimonianza di «tutte le lingue colte insino al presente», insiste sulla matrice cristiana (e pertanto moderna) della concezione del «mondo» quale infido e diabolico nemico del bene²²:

la sussistenza delle illusioni rendeva possibile il giusto riconoscimento del vero «merito»: cfr. per esempio *Zib.* 561 e sgg. e 3097-100. Sull'interazione nei *Pensieri* tra vari piani temporali, cfr. V. CAMAROTTO, *L'«esperienza» e l'«arte del vivere»: temporalità e istruzione pratica nei «Pensieri» di Leopardi*, in *Letteratura e dintorni*, a cura di B. Alfonzetti, «Studi (e testi) italiani», 36, Roma, Bulzoni, 2016, pp. 179-97.

¹⁹ *Prose*, cit., pp. 333-34. Anche in questo pensiero riecheggiano temi e motivi già formulati nel dialogo *Galantuomo e Mondo*, specialmente a proposito della carriera del letterato: cfr. *ivi*, pp. 246-58.

²⁰ Per una più approfondita ricognizione (soprattutto a proposito dello *Zibaldone*, ma con riferimenti anche a molte altre zone della produzione leopardiana), rinvio ancora a M. MUÑOZ MUÑOZ, *Fortuna, virtù e natura in Leopardi*, cit.

²¹ Così nel pensiero XXIII, incentrato sulla «commedia» della vita e sul «vano linguaggio del mondo»: cfr. *Prose*, cit., p. 299.

²² Lo schema della tentazione diabolica, del resto, era alla base del già citato dialogo proprio tra il Mondo e il Galantuomo (cfr. F. D'INTINO, *Il monaco indiatoato. Lo Zibaldone e la tentazione faustiana di Leopardi*, in *Lo Zibaldone cento anni dopo*).

Gesù Cristo fu il primo che distintamente additò agli uomini quel lodatore e precettore di tutte le virtù finte, detrattore e persecutore di tutte le vere; quell'avversario d'ogni grandezza intrinseca e veramente propria dell'uomo; derisore d'ogni sentimento alto, se non lo crede falso, d'ogni affetto dolce, se lo crede intimo; quello schiavo dei forti, tiranno dei deboli, odiatore degli infelici; il quale esso Gesù Cristo dinotò col nome di mondo, che gli dura in tutte le lingue colte insino al presente. Questa idea generale, che è di tanta verità, e che poscia è stata e sarà sempre di tanto uso, non credo che avanti quel tempo fosse nata ad altri, nè mi ricordo che si trovi, intendo dire sotto una voce unica o sotto una forma precisa, in alcun filosofo gentile. Forse perchè avanti quel tempo la viltà e la frode non fossero affatto adulte, e la civiltà non fosse giunta a quel luogo dove gran parte dell'esser suo si confonde con quello della corruzione. Tale in somma quale ho detto di sopra, e quale fu significato da Gesù Cristo, è l'uomo che chiamiamo civile: cioè quell'uomo che la ragione e l'ingegno non rivelano, che i libri e gli educatori annunziano, che la natura costantemente reputa favoloso, e che sola l'esperienza della vita fa conoscere, e creder vero [...]»²³

È perciò tenendo costantemente presenti i due assi sui quali ci siamo finora concentrati, nel loro fecondo incrocio con il «mondo» così inteso e con il portato conoscitivo dell'«esperienza», che si può meglio inquadrare l'indagine morale che informa i *Pensieri*, fino ai suoi più radicali esiti. Su questi presupposti, benché non esplicitamente dichiarati, poggia per esempio il noto frammento XVI, nel quale Leopardi si sofferma sull'«eroismo» sinistro di coloro i quali, dotati per natura di «animo grande»²⁴, dopo aver subito l'«ingratitude, l'ingiustizia, e l'infame accanimento degli uomini contro i loro simili, e più contro i virtuosi», «abbracciano» per spirito vendicativo «la malvagità», spinti

Composizione, edizioni, temi, Atti del X Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati-Portorecanati, 14-19 settembre 1998), Firenze, Olschki, 2001, II, pp. 476-512: 476).

²³ *Prose*, cit., pp. 330-31. L'idea evangelica del «mondo nemico del bene» (si veda per es. *Giovanni*, 7, 7) è ancora richiamata, come stigma della modernità, nel pensiero successivo (cfr. *ivi*, pp. 331-32).

²⁴ La condizione di chi è contraddistinto da grandezza d'animo è in varie occasioni al centro della riflessione leopardiana (con evidenti implicazioni autoreferenziali), soprattutto nello *Zibaldone* e nelle *Operette*: cfr. N. BELLUCCI, «*Creature d'altra specie*». *Per un contributo alla definizione del modello leopardiano di «magnanimo»*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 23-26 settembre 2008), a cura di C. Gaiardoni, Firenze, Olschki, 2010, pp. 115-34.

dal desiderio di rendere il cambio con le medesime «armi»²⁵. Lo stesso vale per i pensieri in cui Leopardi, indugiando su una più dettagliata casistica di situazioni e comportamenti, restituisce uno scenario antropologico inesorabilmente segnato dall'assenza, dall'inutilità o dalla sconfitta della virtù. Rimossa la cortina della simulazione, infatti, non resta altro che la sistematica lotta di ciascuno contro tutti (per es.: XIX), l'esercizio della forza sul più debole (secondo l'ineluttabile «legge» scritta «in adamantino» enunciata nella *Palinodia al marchese Gino Capponi*, vv. 69 e sgg.); e il consorzio sociale si rivela costituito da una maggioranza di crudeli e iniqui «fanciulli» mascherati da «uomini» (LXX-LXXI, LXXXII, XC)²⁶, rispetto alla quale la tradizionale «educazione», avulsa com'è dal concreto orizzonte della prassi, si rivela inappropriata e impotente (XIV), se non dannosa o addirittura complice (come nel tremendo pensiero in cui essa è paragonata a una congiura malignamente ordita dai «vecchi» contro i giovani: CIV)²⁷.

È, in fin dei conti, anche per supplire all'inefficacia e agli errori dell'«educazione», così come è impartita nei più canonici «libri» di morale²⁸, che Leopardi elabora la pedagogia eterodossa e malpensante dei *Pensieri*; ma ciò non significa che lo smascheramento della mistificazione e dell'egoismo sia compensato dall'indicazione di una possibile inversione di tendenza o dalla proposta di un codice di comportamento alternativo. Tutt'altro: i consigli pratici consegnati alla raccolta da

²⁵ *Prose*, cit., p. 293. Quello del magnanimo che, fatta esperienza del mondo, si volge deliberatamente al vizio, è un *Leitmotiv* ricorrente nello *Zibaldone* (cfr. *Zib.* 463-65, 607-608, 1100, 1473-74, 1648-49, 2039-41, 2473-74); è, in altri termini, il modello del «Virtuoso Penitente» con il quale è suggellato il *Dialogo Galantuomo e Mondo*. Il timore (e forse anche il richiamo) di un rinnegamento della virtù doveva essersi d'altronde affacciato presto nell'immaginario leopardiano: già nel *Discorso sopra la vita e le opere di M. Cornelio Frontone* (1816), tratteggiando un profilo ampiamente elogiativo dello scrittore latino, Leopardi aveva voluto sottolineare che Frontone «scelse la virtù» e la «esercitò sempre senza pentirsi mai della sua scelta» (*Prose*, cit., p. 949, corsivo mio); per le ripercussioni del volgarizzamento frontoniano sul piano morale, rinvio a V. CAMAROTTO, *Leopardi traduttore. La prosa (1816-1817)*, Macerata, Quodlibet, 2016). Per altri luoghi cfr. M. PIPERNO, *Pentimento/Apostasia*, in *Lessico Leopardiano 2016*, a cura di N. Bellucci, F. D'Intino, S. Gensini, Roma, Sapienza Università Editrice, 2016, pp. 89-94.

²⁶ La centralità della distinzione tra 'fanciulli' e 'uomini' nei *Pensieri* è stata rimarcata da C. GALIMBERTI, *Fanciulli e più che uomini*, in G. LEOPARDI, *Pensieri*, a cura di C. Galimberti, Milano, Adelphi, 1982, pp. 175-87.

²⁷ Cfr. *Prose*, cit., pp. 341-42.

²⁸ Altro nodo, questo, che trova una sua precedente esposizione nell'abbozzo della *Novella Senofonte e Machiavello*: cfr. *ivi*, pp. 261-65.

una parte consistono in strategie difensive e preventive²⁹, grazie alle quali l'«inesperto» possa porsi al riparo dall'inganno (XXVI e LII), dall'«invidia» (XV, CVI), dalla «maldicenza» e dalla derisione (per es.: XLV, XLIX, LXVII, LXXXV, XCIX); dall'altra forniscono pure accorgimenti e stratagemmi per ottenere «successo» e farsi valere nell'agone della società, contraccambiare il disprezzo e l'ingiuria con reazione pari se non superiore (LVII, LXXII), abbattere «emuli e compagni» senza riguardo alcuno (LXXV), volgere a proprio favore il primato del «valor falso» sul «valor vero» (XXIX).

Sembra insomma agire nei *Pensieri*, accanto all'attitudine testimoniale e all'intento conoscitivo (più volte rimarcati dagli studi)³⁰, anche la tentazione di partecipare delle «scelleraggini» del «mondo», se non addirittura di abbandonare la virtù e di trarre vantaggio dalla sua scomparsa nel consorzio sociale³¹. Una postura, questa, che da un lato, come si è in parte visto, porta allo scoperto alcune linee di tensione risalenti a molti anni addietro³²; e che, dall'altro lato, induce pure a individuare in questi tardi frammenti un amaro controcanto rispetto ad altri testi in cui Leopardi è impegnato nella salvaguardia della forza persuasiva delle illusioni e, in particolare, nel recupero di un residuo spazio di possibilità per la virtù. Importanti e ben noti riscontri in tal senso si possono rinvenire nella produzione poetica (specialmente dal *Risorgimento* in avanti); tuttavia i *Pensieri* sembrano porsi in diretta e consapevole antinomia soprattutto con due importanti progetti, in en-

²⁹ Sulla finalità difensiva dei *Pensieri* (altro elemento di continuità con moralisti come La Bruyère e La Rochefoucauld), cfr. le considerazioni di G. RUOZZI in *Scrittori italiani di aforismi. I Classici*, a cura di G. Ruozzi, Milano, Mondadori, 1995, p. 1080.

³⁰ Sui centoundici aforismi come «testimonianza» si sono soffermati, per es., S. SOLMI, *Opere. II. Studi leopardiani. Note su autori classici e stranieri*, a cura di G. Pacchiano, Milano, Adelphi, 1987, p. 148; e G. TELLINI, *Gli aforismi di Leopardi*, in Id., *L'arte della prosa. Alfieri, Leopardi, Tommaseo e altri*, Scandicci, La Nuova Italia, 1995, pp. 155-83. Lo scopo conoscitivo della silloge è rimarcato da F. MECATTI, *La cognizione dell'umano*, cit.

³¹ Cfr. F. D'INTINO, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Venezia, Marsilio, 2009, pp. 211-15.

³² Si pensi, oltre alle più volte menzionate "prosette satiriche", alla famosa lettera a Broglio d'Ajano del 13 agosto 1819, dove Leopardi, reduce dal fallito tentativo di fuga da Recanati, dichiara di conoscere da «gran tempo» quale è «la via per esser meno infelice in questo mondo» (cioè quella del vizio); e dunque, avendo constatato che la tanto «amata» virtù gli «è stata sempre inutile», non esclude la possibilità di consegnarsi «disperatamente alla colpa» (cfr. *Epistolario*, cit., I, pp. 328-33: 332). Sintomatico il fatto che l'autore, prima di inviare la missiva, abbia censurato questo passaggio: cfr. C. GENETELLI, *Storia dell'epistolario leopardiano. Con implicazioni filologiche per i futuri editori*, Milano, LED, 2016, pp. 103-107.

trambi i quali la voce dell'autore agisce di riflesso e, per così dire, di secondo grado. Mi riferisco, in primo luogo, ai volgarizzamenti appartenenti all'incompiuta serie dei *Moralisti greci*, e specialmente alle *Operette morali d'Isocrate* (1824-25) e al *Manuale di Epitteto* (1825-26), cui Leopardi – come ha sottolineato Franco D'Intino – affida per l'appunto il tentativo di una qualche conciliazione con la vita e con il «vero»³³. I precetti, gli esempi edificanti, le esortazioni alla virtù contenuti nei testi isocratei e nell'*Enchiridion* stoico, assimilati da Leopardi nella splendida prosa delle sue traduzioni, sono infatti sottoposti nei centoundici frammenti, talvolta quasi alla lettera, a un'implacabile confutazione e mutazione di segno. È questa la sorte delle osservazioni sulla complicità che lega i malvagi (*A Demonico*, 1)³⁴ o sulla moderazione del riso in pubblico (*A Demonico*, 15; *Epitteto*, 33.4)³⁵; e altrettanto può dirsi per l'invito a non replicare alla maldicenza (*Epitteto*, 33.9) e a non allontanarsi dalla rettitudine a discapito del prossimo (*A Demonico*, 38)³⁶. Medesimo rovesciamento spetta pure alla fiducia nella ricompensa del vero «merito» e all'elogio della giustizia e della temperanza (*Nicocle*, 14 e 43-44)³⁷; all'encomio del «parlar verace» (*Nicocle*, 7)³⁸ e alla condanna della menzogna e della simulazione (*Epitteto*, 37 e 52.1)³⁹; alla raccomandazione di far coincidere le parole con i fatti (ancora *Epitteto*,

³³ Cfr. F. D'INTINO, *Introduzione*, in G. LEOPARDI, *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, ed. critica a cura di F. D'Intino, Venezia, Marsilio, 2012, pp. 33-180.

³⁴ Così affermava infatti Isocrate (secondo il volgarizzamento leopardiano): «[...] le familiarità dei tristi in piccolo tempo si sciolgono» (ivi, p. 231). Come già sottolineato da D'Intino nel commento a questo passo, nel primo dei *Pensieri* Leopardi sottolinea, al contrario, la saldezza dei rapporti che intercorrono tra i «bibranti» (cfr. *Prose*, cit., pp. 283-85).

³⁵ Cfr. *Volgarizzamenti in prosa*, cit., rispettivamente p. 234 («Guàrdati dal ridere smoderato e dalla baldanza nel parlare, perchè quello è proprio degli sciocchi e questa dei pazzi») e p. 313 («Poche risa, e non grandi, e non di molte materie»), con le relative annotazioni di D'Intino; e cfr., per contrasto, *Pensieri*, LXXVIII (*Prose*, pp. 326-27).

³⁶ Cfr. *Volgarizzamenti in prosa*, cit., pp. 314 e 241.

³⁷ Cfr. ivi, pp. 260 e 267.

³⁸ Cfr. ivi, p. 259: «[...] un parlar verace, legittimo e retto si è immagine di un animo buono e leale». Poco prima (*Nicocle*, 2), si incontra anche la riprovazione per «quelle persone le quali peccano colle opere, e quelle che colle parole ingannano e che non le usano rettamente» (ivi, p. 258).

³⁹ Cfr. ivi, pp. 317 e 322. Del resto nel *Manuale* l'«apparenza» è sempre osservata con sospetto: si veda per esempio ivi, p. 297 (1.5: «[...] a ciascuna apparenza che ti occorrerà nella vita, [...] avvèzzati a dire: questa è un'apparenza, e non è punto quello che mostra di essere») e p. 304 (20).

52.1) e, in generale, alla ferma convinzione che la virtù e il bene siano obiettivi perseguibili e praticabili (*Epitteto*, 51.2)⁴⁰.

Un simile gioco di specchi pare consumarsi nei *Pensieri* anche nei confronti di un'altra operazione che Leopardi aveva dichiaratamente concepito, a partire dallo stesso titolo, all'insegna dell'«utile» morale: la *Crestomazia*⁴¹. Se certamente nell'antologia dedicata alla poesia (1828) è presente un congruo numero di componimenti e di brani incentrati sull'esaltazione della virtù e sulla condanna dei vizi⁴², è però soprattutto con il precedente florilegio, quello dedicato alla prosa (1827), che i *Pensieri* paiono instaurare un più meditato processo di recupero e di capovolgimento⁴³. Come già nei *Moralisti greci*, anche nella *Crestomazia*

⁴⁰ «Incomincia dunque sino da ora a studiar di vivere da uomo perfetto, che cresce in virtù; e tutto quello che ti parrà essere il migliore, siati in luogo di legge inviolabile» (ivi, p. 322).

⁴¹ Cfr. la premessa *Ai lettori* in G. LEOPARDI, *Crestomazia italiana. La prosa*, introduzione e note di G. Bollati, Torino, Einaudi, 1968, pp. 3-5 (e prima ancora, la lettera ad Anton Fortunato Stella del 12 novembre 1826, *Epistolario*, cit., II, p. 1264; nonché *Zib.* 4301 e 4268: «Χρηστός è utile e buono»). La stretta correlazione, all'insegna dell'«utile», con i volgarizzamenti è confermata dal fatto che in quello stesso 1827, nel *Discorso in proposito di una orazione greca* di Gemisto Pletone, Leopardi sostiene che le traduzioni «potrebbero giovare ai costumi, alle opinioni, alla civiltà dei popoli» (*Volgarizzamenti in prosa*, cit., p. 216). La trasmissione di una «scienza della vita» basata «sulla filosofia pratica applicata alla società» è indicata come obiettivo fondamentale della *Crestomazia* da M. MUÑIZ MUÑIZ, *Le Crestomazie di Giacomo Leopardi: dal florilegio alla biblioteca vivente*, in *Antologie d'autore. La tradizione dei florilegi nella letteratura italiana*, Atti del Convegno internazionale di Roma (27-29 ottobre 2014), a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2016, pp. 309-341: 340. Sulla finalità etica dell'antologia cfr. anche L. FELICI, *Una biblioteca portatile. La «Crestomazia italiana» della prosa*, in *Id.*, *L'Olimpo abbandonato. Leopardi tra «favole antiche» e «disperati affetti»*, Venezia, Marsilio, 2005, pp. 185-200: 192 e sgg.

⁴² Mi limito a un succinto elenco di temi predominanti, indicando l'autore e il numero del componimento all'interno dell'antologia leopardiana (faccio riferimento a G. LEOPARDI, *Crestomazia italiana. La poesia*, introduzione e note di G. Savoca, Torino, Einaudi, 1968): la virtù come sola e vera nobiltà (Testi, LXXXV; Manfredi, CXX; D'Elci, CCXLVII) e come premio che basta a se stesso (Bertola, CCXX); l'elogio della moderazione (Testi, LXXXI), della compassione (Forteguerris, CXVIII) e della modestia (Paradisi, CCLX); la coincidenza tra amor di sé e amor di patria (Cesarotti, CXCVII); il rifiuto dell'adulazione (Parini, CLV); la giusta educazione dei figli (Gozzi, CLXIX; Bertola, CCXX); l'efficacia della filosofia morale per il miglioramento degli uomini (Cerretti, CCXXXVIII) e l'effetto nobilitante della poesia (Berni, XIX); la deplorazione dell'invidia (Salvator Rosa, XCIII; Menzini, CIII; Zappi, CX; Alfieri, CCXXIII), dell'ipocrisia (Berni, XVII) della superbia e dell'ignoranza (Pignotti, CCVII e CCVIII); la condanna della corruzione dei costumi (Guidi, CVII).

⁴³ Può giovare in tal senso ricordare che solo la *Crestomazia* dedicata alla prosa deriva a tutti gli effetti da una diretta iniziativa – e da un'attenta lettura e rilettura dei testi della biblioteca paterna – di Leopardi (il quale invece ha mostrato un certo distacco, se non disaffezione, nei confronti dell'antologia poetica, come noto commissionatagli

prosastica, infatti, Leopardi si appropria della voce degli autori della tradizione (questa volta moderni) per consegnare al lettore un messaggio morale che, sia pure segnato dalla consapevolezza del male inscritto nell'ordine delle cose, vuol essere prevalentemente propositivo e costruttivo⁴⁴. Prova ne è non solo l'abbondante ricorrenza, pressoché in ogni sezione dell'antologia, del lemma «virtù» e di tutta la sua più canonica articolazione e tassonomia, ma anche l'insistenza su nuclei tematici, riflessioni, descrizioni di uomini e di eventi che, ancorandosi alla dimensione dell'esperienza pratica (e perciò, ancora come nei *Moralisti greci*, rifiutando le norme astratte e assolute)⁴⁵, convergono chiaramente in tale direzione. Ecco dunque l'esaltazione del merito, che resiste agli assalti della sorte e degli uomini (per es. Porzio, *Congiura de' Baroni del Regno di Napoli*; Verri, *Notti romane*)⁴⁶, e l'encomio della virtù, in quanto elemento indispensabile per la convivenza civile (Gozzi, «Gazzetta Veneta») e unico vero bene al riparo dai colpi imprevedibili della fortuna (Palmieri, *Della vita civile*), nonché motivo di apprezzamento perfino da parte dei nemici (Di Costanzo, *Storia del Regno di Napoli*)⁴⁷. Ed ecco i brani dedicati alla «fortezza», al coraggio e alla magnanimità (Castiglione, *Cortegiano*; Palmieri, *Della vita civile*; Della Casa, *Lettere*; Gelli, *Circe*)⁴⁸, al sacrificio in nome dell'«onesto» (Maffei, *Della scienza chiamata cavalleresca*), all'amicizia virtuosa (Tasso,

in seconda battuta). Sui tempi e i modi di preparazione dei due florilegi, oltre ai già citati studi di Felici e Muñiz Muñiz, rimando a S. GALLIFUOCO, *Libri di libri. L'officina delle Crestomazie*, in *I libri di Leopardi*, Napoli, De Rosa, 2000, pp. 93-111.

⁴⁴ Sul modello insieme etico ed intellettuale tratteggiato nella *Crestomazia* della prosa (e sulla sua spiccata valenza autobiografica), cfr. G. BOLLATI, *Introduzione*, in *Crestomazia italiana. La prosa*, cit., pp. LXXXV e sgg..

⁴⁵ Interessante da questo punto di vista un brano di Francesco Maria Zanotti (precisamente dalla sua *Filosofia morale*) riportato da Leopardi nella sezione *Filosofia speculativa*, tutto incentrato sulla dimostrazione dell'inadeguatezza del ragionamento astratto e geometrico nelle «materie morali»: cfr. *ivi*, pp. 277-78. Per simili spunti, cfr. anche, tra gli altri, un passo di Sperone Speroni (dal *Dialogo della vita attiva e della vita contemplativa*), *ivi*, p. 139 (contro i «filosofi speculativi»); e quello di Gasparo Gozzi (dall'«Osservatore») in apertura della sezione *Filosofia pratica*, *ivi*, pp. 329-31. Sulla presa di distanza dall'astrazione razionale, già alla base dei volgarizzamenti della maturità, cfr. F. D'INTINO, *Introduzione*, cit.

⁴⁶ In entrambi i casi nella sezione delle *Narrazioni: Crestomazia italiana. La prosa*, cit., pp. 8-15 e 34-39.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, rispettivamente alle pp. 132-134 (nella sezione *Allegorie, comparazioni e similitudini*); 342-44 (*Filosofia pratica*); 41-42 (*Narrazioni*).

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 152-53, 153-54, 160-61 (nella sezione *Definizioni e distinzioni*), 324-26 (*Filosofia speculativa*).

Il Manso ovvero de l'Amicizia; Adriani, volgarizzamento di Plutarco)⁴⁹. E ancora, l'esortazione all'«amorevolezza» (dalle lettere di Annibal Caro)⁵⁰, alla «mansuetudine» e all'«affabilità» (Gozzi, «Osservatore»)⁵¹, alla moderazione nell'ira (Segneri, *Il Cristiano istruito*)⁵², cui corrisponde la deprecazione dell'eccessiva ambizione (Della Casa, *Lettere*), della superbia e dell'invidia (Davanzati, *Orazione in morte di Cosimo primo*; Salvini, dalle lettere)⁵³.

A prendere forma dinanzi agli occhi del lettore è, insomma, una variopinta ma coerente galleria di «benefiche persuasioni» e di «magnanime opinioni» (per utilizzare le parole contenute in due passi delle *Avventure di Saffo* di Verri riportati nella sezione *Filosofia pratica*)⁵⁴; e in tal senso vanno anche inquadrati i molti ritratti di celebri personalità, che si configurano chiaramente come modelli di clemenza, temperanza, giustizia, prudenza (come Alfonso V d'Aragona nelle pagine di Collenuccio e di Remigio Fiorentino; Caterina de' Medici nel profilo di Davila; Galileo secondo la biografia di Viviani)⁵⁵. Se a questa parziale rassegna si aggiungono poi le istruzioni morali indirizzate ai giovani (Lorenzo de' Medici, Castiglione, Della Casa)⁵⁶, l'insistenza sul buon esempio (Guicciardini, Davanzati, Gozzi)⁵⁷ e sull'educazione quale via d'accesso alle virtù (ancora Palmieri, Castiglione, Della Casa, Segneri, Zanotti, Gozzi)⁵⁸, la sanzione del primato dell'essere sull'apparire

⁴⁹ Cfr. ivi, pp. 154-56, 161-62, 353-56.

⁵⁰ Cfr. ivi, pp. 196-201.

⁵¹ Si tratta della favola *I garofani, le rose, e le viole* (inclusa da Leopardi tra gli *Apologhi*: ivi, pp. 112-13), che mira all'elogio delle virtù non «grandi e nobili» (come la «magnanimità» e la «clemenza»), ma pur sempre degne di ammirazione nella «vita quotidiana». L'importanza di questo brano gozziano all'interno della proposta morale della *Crestomazia* è evidenziata da G. BOLLATI, *Introduzione*, cit., pp. LXXXVIII-LXXXIX.

⁵² *Crestomazia italiana. La prosa*, cit., pp. 365-71.

⁵³ Ivi, pp. 160-61, 249-50, 213-14.

⁵⁴ Brani, questi, particolarmente degni di attenzione anche per la contrapposizione che in essi agisce tra persuasione e filosofia, cuore e intelletto: cfr. ivi, pp. 386-87.

⁵⁵ Cfr. ivi, pp. 434-38 e 438-40, 445-46, 411-13 (tutti i passi si trovano nella sezione *Relazioni di costumi, caratteri e ritratti*).

⁵⁶ Ivi, pp. 176-80, 344-46, 189-92.

⁵⁷ Ivi, rispettivamente alle pp. 257-61 (dalla *Storia d'Italia*), 250-51, 329-31. Di concerto, si trova anche il monito contro le cattive compagnie: per es. in una delle *Favole* di Giuseppe Manzoni (*La lenzuola e il carbone*), ivi, pp. 110-11.

⁵⁸ Cfr., nell'ordine, ivi, pp. 331-32 e 340; 221-23; 224-25 (in questo caso dal *Galateo*); 319-22 e 334-340 (oltre che dal già menzionato *Cristiano istruito*, dall'*Incredulo senza scusa*

(Maffei)⁵⁹; e, sia pure in un solo brano, persino la fiducia nella possibilità che i «rei» si redimano e divengano «buoni»⁶⁰, si può cogliere in tutta evidenza quanto più tardi, nel corso della stesura dei *Pensieri*, Leopardi abbia scientemente perseguito una puntuale antitesi rispetto alla biblioteca morale chiamata a raccolta nella *Crestomazia*.

Si tratta di una contrapposizione, tuttavia, che non si risolve semplicemente in un rapporto di incompatibilità e di esclusione reciproca; ma che piuttosto è da ricondurre alla lunga convivenza di attitudini contrastanti – entrambe cospicuamente documentate dallo *Zibaldone* – dinanzi al medesimo nodo problematico: la presa di coscienza, cioè, della vanità della virtù e della sua pressoché completa sventura e sparizione nelle coordinate antropologiche della modernità. E se dunque la *Crestomazia*, così come i volgarizzamenti dei *Moralisti greci*, rispondeva all'intento, mai completamente depresso, di mantenere in vita le dinamiche dell'auto-persuasione e dell'illusione; dal canto loro i più maturi *Pensieri*, pur muovendo dallo stesso nucleo genetico, esplorano e in un certo senso condividono le conseguenze disumanizzanti del disincanto, la desolazione di un «mondo» contrassegnato dalla dissociazione tra interesse privato e beneficio pubblico (la cui unione costituiva invece il fulcro della moralità antica)⁶¹, dall'egoismo ferino, dall'attecchimento della logica economica a ogni livello della vita associata.

Particolarmente degni di nota, a quest'ultimo proposito, sono gli aforismi che, ruotando come di consueto attorno al rapporto tra vero/falso e interno/esterno, appuntano l'attenzione sulla monetizzazione dell'esistenza e sulla sovrapposizione tra il valore patrimoniale e il valore *tout court*, sul fatto cioè che «l'uomo riputato senza danari, non è stimato appena uomo» (XXXV), «quasi che i danari in sostanza sieno l'uomo; e non altro i danari» (XLIV); motivo per il quale la «roba» non solo è la chiave di volta del successo sociale (XXXI)⁶², ma è divenuta un limite invalicabile persino nelle relazioni familiari o affettive, superato

e dal *Parroco istruito*); 263-70 (questa volta da *Della forza dei corpi che chiamano viva*); 329-31.

⁵⁹ Ivi, pp. 154-56.

⁶⁰ Così in una lettera di Alfonso d'Avalos a Pietro Aretino: cfr. ivi, pp. 188-89.

⁶¹ Cfr., tra i molti luoghi possibili, *Zib.* 872-911 e 1563-68; e cfr. C. LUPORINI, *Nichilismo e virtù nel percorso di Leopardi*, in *Id.*, *Decifrare Leopardi*, Napoli, Macchiaroli, 1998, pp. 237-47.

⁶² Insieme alla «viltà» e al «favore»: cfr. *Prose*, cit., p. 302.

il quale «amici e parenti» divengono «selvaggi e bestie» (L)⁶³. Già in *Zib.* 1170-74 (16 giugno 1821) Leopardi aveva notato come l'introduzione dell'«uso della moneta», tanto «necessario a quella che oggi si chiama perfezione dello stato sociale», ha gradualmente condotto all'estinzione della «vita morale» delle «nazioni», ostacolando l'«uguaglianza fra gli uomini», impedendo la «preponderanza del merito vero e della virtù» e costringendo «appoco appoco [...] la società all'oppressione, al dispotismo, alla servitù, alla gravitazione delle une classi sulle altre». Ma se l'obiettivo di quelle annotazioni zibaldoniane era soprattutto l'individuazione delle più importanti tappe dell'«incivilimento», nei *Pensieri* a essere presi frontalmente di mira – come in altre zone tra le più note dell'ultimo Leopardi – sono i corifei del progressismo e dell'incipiente capitalismo, i quali pretendono di fondare i «buoni costumi» proprio su ciò che, agli occhi dell'autore, ha invece contribuito al loro deterioramento e non può che ulteriormente alimentare l'«egoismo» e la «bassezza d'animo»; vale a dire non già su una più lucida consapevolezza della condizione umana, bensì sulla proliferazione del «commercio» e dell'«industria», come si afferma ancora nel frammento XLIV, sulla scorta di un passo del *Discours sur les sciences et les arts* di Rousseau⁶⁴:

[...] diceva un filosofo francese del secolo passato: i politici antichi parlavano sempre di costumi e di virtù; i moderni non parlano d'altro che di commercio e di moneta. Ed è gran ragione, soggiunge qualche studente di economia politica, o allievo delle gazzette in filosofia: perchè le virtù e i buoni costumi non possono stare in piedi senza il fondamento dell'industria; la quale provvedendo alle necessità giornaliere, e rendendo agiato e sicuro il vivere a tutti gli ordini di persone, renderà stabili le virtù, e proprie dell'universale. Molto bene. Intanto, in compagnia dell'industria, la bassezza dell'animo, la freddezza, l'egoismo, l'avarizia, la falsità e la perfidia mercantile, tutte le qualità e le passioni

⁶³ Ivi, pp. 313-14. Cfr. anche il pensiero XCIV (che a sua volta rielabora *Zib.* 4523), dove si spiega che l'uomo «savio e prudente» non deve chiedere agli amici «servigi» in fatto di «roba»: «Più presto si trova chi per un estraneo metta a pericolo la vita, che un che, non dico spenda, ma rischi per l'amico uno scudo» (ivi, pp. 335-36). Sull'idea del primato della «ricchezza» tra gli uomini moderni Leopardi aveva già costruito il *Dialogo di un lettore di umanità e di Sallustio*: cfr. ivi, pp. 231-33.

⁶⁴ Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, texte établi et annoté par F. Bouchardy, in Id., *Oeuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1964, t. III, pp. 1-30: 19.

più depravatrici e più indegne dell'uomo incivilito, sono in vigore, e moltiplicano senza fine; ma le virtù si aspettano⁶⁵.

Di fronte a un simile scenario, il discorso morale dei *Pensieri* non può dunque che strutturarsi, ancora una volta, lungo il crinale che separa le parole dalle cose: seppur trionfalisticamente annunciate dai cantori delle 'magnifiche sorti e progressive' e della perfettibilità dell'uomo, le virtù sono ben lungi dal fare la loro comparsa sulla scena del «mondo».

⁶⁵ *Prose*, cit., p. 311. Il passo rousseauiano (tratto da *Les Pensées*, 2 voll., Amsterdam, 1786) era stato trascritto da Leopardi in *Zib.* 4500 (8 maggio 1829).

Virtù distorte: Manzoni e la scelta fatale di Gertrude

John Alcorn

Questo saggio è uno studio sul valore cognitivo dell'invenzione letteraria per la psicologia, ossia sull'utilità della letteratura per approfondire i fenomeni e i meccanismi psicologici. La letteratura, la psicologia sperimentale e la storia sono risorse complementari nello studio delle motivazioni e dei comportamenti. Gli esperimenti controllati della psicologia possono isolare variabili e identificare meccanismi in forma pura, ma mancano di realismo poiché prevedono basse poste in gioco e contesti o *setting* costrittivi. Gli studi storici del processo decisionale riguardano situazioni di vita reale e alte poste in gioco, ma spesso non riescono a districare le variabili né a stabilire modelli causali precisi. Tenendo conto di questi limiti distinti della psicologia sperimentale e della ricerca storica, abbiamo bisogno anche dell'invenzione letteraria per comprendere i funzionamenti interni della mente e spiegare i comportamenti. Gli autori di una grande letteratura sono in grado di definire e comunicare intuizioni psicologiche, grazie alle loro eccezionali capacità di introspezione, osservazione, e descrizione¹.

Il caso in esame è la rappresentazione, acutamente delineata da Alessandro Manzoni, della scelta fatale e fatidica della giovane Gertrude di farsi monaca. Manzoni descrive, con precisione notevole, l'educazione, l'adolescenza, i conflitti interiori, le interazioni sociali, e il processo decisionale di Gertrude².

¹ J. ALCORN, *Suffering in Hell: The Psychology of Emotions in Dante's Inferno*, «Pedagogy: Critical Approaches to Teaching Literature, Language, Composition, and Culture», 13, 2012, 1, pp. 77-85: 85.

² *I promessi sposi: Storia milanese del secolo XVII*, scoperta e rifatta da Alessandro

Si rende rapidamente evidente che Manzoni vuole rappresentare la decisione della giovane Gertrude di farsi monaca come *scelta fatale*; vale a dire, una scelta predeterminata da suo padre. Tuttavia, Manzoni vuole anche dimostrare che non è affatto semplice, per un padre, piegare in modo permanente un figlio ai suoi desideri.

Il racconto di Manzoni della scelta di Gertrude può essere suddiviso in tre fasi:

I. *Educazione*. Nella prima infanzia, Gertrude sperimenta una miriade di allusioni riguardo alla sorte a lei destinata.

II. *Turbolenza interna*. Collocata a scuola al convento, Gertrude reagisce alle influenze delle sue pari e all'adolescenza. In questo periodo, Gertrude sviluppa un Io diviso. Manzoni descrive molti aspetti e dinamiche-chiave dei conflitti interiori di Gertrude.

III. *Coercizione sociale e psicologica*. Questo è il momento in cui il padre di Gertrude la sottopone a pressioni sociali e psicologiche intense e sistematiche per conformarla alle proprie aspettative.

Consideriamo l'analisi di Manzoni di ogni fase o periodo.

1. Educazione

Manzoni evidenzia *cinque modi* in cui la scelta di Gertrude è stata predeterminata dal padre:

1. La scelta è stata fatale a causa dell'attaccamento del padre all'istituzione della primogenitura. Manzoni spiega:

[Il principe] aveva destinati al chiostro tutti i cadetti dell'uno e dell'altro sesso, per lasciare intatta la sostanza al primogenito [...]³.

Forse Manzoni vuole richiamare il contrasto tra i valori aristocratici, che subordinano la prole ai fini dinastici della famiglia, e i valori borghesi, che conferiscono invece l'autodeterminazione ai figli.

2. Manzoni postula la *predestinazione sociale*:

La nostra infelice era ancor nascosta nel ventre della madre, che la sua condizione era già irrevocabilmente stabilita⁴.

Manzoni, edizione riveduta dall'autore, Milano, Gulielmini e Redaelli, 1840, capitoli IX-X: pp. 175-205.

³ Ivi, p. 175.

⁴ Ivi, p. 176.

Si noti che Manzoni chiama la monaca di Monza «la nostra infelice». Sembra implicare che la sua attuale infelicità (di adulta) sia stata in qualche modo causata dalla predestinazione sociale imposta dal padre (e dalla cultura aristocratica).

3. Manzoni sottolinea che la giovane Gertrude non è mai stata sottoposta ad *esplicita* coercizione di farsi monaca:

Nessuno però le disse mai direttamente: tu devi farti monaca. Era un'idea sottintesa e toccata incidentalmente, in ogni discorso che riguardasse i suoi destini futuri⁵.

Invece, nella prima infanzia, gli adulti attorno a Gertrude impiegano le tecniche della *persuasione occulta*. Per esempio, i genitori danno alla figlia un nome particolare, di una Santa (Gertrude); e le regalano bambole in abiti monacali per giocare.

4. Manzoni spiega che le allusioni del padre riguardo alla futura identità sociale di Gertrude sono state determinanti. Il tono autoritario del padre fa percepire (alla bambina) le aspettative del padre come un destino per lei implacabile.

Tutte le parole di questo genere stampavano nel cervello della fanciullina l'idea che già lei dovesse essere monaca; ma quelle che venivano dalla bocca del padre, facevan più effetto di tutte l'altre insieme. [...] e da ogni sua parola traspariva un'immobilità di risoluzione, una ombrosa gelosia di comando, che imprimeva il sentimento d'una necessità fatale⁶.

5. Manzoni sottolinea la lungimirante strumentalità che caratterizza la scelta della scuola. Il padre manda Gertrude a scuola nel convento dove egli intende sistemarla quando diventerà monaca:

A sei anni, Gertrude fu collocata, per educazione e ancor più per istradamento alla vocazione impostale, nel monastero dove l'abbiamo veduta: e la scelta del luogo non fu senza disegno⁷.

L'età di sei anni circa è il momento in cui i bambini sviluppano la competenza morale.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ivi, p. 177.

⁷ Ivi, p. 178.

2. Turbamento interiore

Tuttavia, Gertrude sviluppa un Io diviso, piuttosto che una competenza morale. Manzoni spiega diverse sfaccettature del turbamento interiore di Gertrude.

In primo luogo, il meccanismo iniziale che produce conflitto interiore è *l'influenza delle pari*:

[...] e la faccenda camminava. Sarebbe forse camminata così fino alla fine, se Gertrude fosse stata la sola ragazza in quel monastero. Ma, tra le sue compagne d'educazione, ce n'erano alcune che sapevano d'esser destinate al matrimonio⁸.

In secondo luogo, vi è la descrizione di un *divario di empatia* (un meccanismo che può verificarsi in caso di motivazioni autocentrate). Gertrude, motivata dalla vanità, cerca di provocare invidia; ma, con suo stupore e sgomento, in parte fallisce:

Gertrudina, nutrita nelle idee della sua superiorità, parlava magnificamente de' suoi destini futuri di badessa, di principessa del monastero, voleva a ogni conto esser per le altre un soggetto d'invidia; e vedeva con meraviglia e con dispetto, che alcune di quelle non ne sentivano punto⁹.

Gertrude non ha sufficiente intelligenza emotiva per intuire che niente fa meno impressione che la volontà di impressionare.

Manzoni ha essenzialmente descritto quello che oggi gli psicologi definiscono un divario *hot-cold (emozionale-cognitivo) di empatia*¹⁰. Dato che Gertrude è in preda a uno stato d'animo *hot* (emozionale), non riesce a mettersi nei panni delle sue compagne di scuola, che sono in uno stato mentale freddo, indifferente alle sue forti motivazioni autocentrate. Ho indicato questo semplice e comune meccanismo della psicologia sociale, perché, come vedremo, Manzoni, più avanti nel capitolo, procederà a identificare, di momento in momento, altri divari di empatia meno intuitivi; vale a dire, divari di empatia *intima all'interno* dell'Io diviso di Gertrude.

Il fallimento di Gertrude nel provocare l'invidia è seguito da un meccanismo psicologico compensativo. La sua vanità si sposta verso

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 179.

¹⁰ L. VAN BOVEN - G. LOEWENSTEIN, *Empathy Gaps in Emotional Perspective-Taking, in Other Minds: How Humans Bridge the Divide between Self and Others*, edited by B. F. Malle e S. D. Hodges, New York, Guilford Press, 2005, pp. 284-97.

un oggetto nuovo e più congeniale. L'influenza sociale delle sue compagne di scuola la spinge alla scoperta di sé. Gertrude si rende conto di condividere i desideri delle compagne di scuola per lo status mondano, per i piaceri sociali, e per l'agiatezza:

I parenti e l'educatrici avevan coltivata e accresciuta in lei la vanità naturale, per farle piacere il chiostro; ma quando questa passione fu stuzzicata da idee tanto più omogenee ad essa, si gettò su quelle, con un ardore ben più vivo e più spontaneo¹¹.

Per un attimo, Gertrude risolve il suo conflitto interiore e acquisisce profonda consapevolezza del suo diritto a rifiutare il consenso:

L'idea della necessità del suo consenso, idea che, fino a quel tempo, era stata come inosservata e rannicchiata in un angolo della sua mente, si sviluppò allora, e si manifestò, con tutta la sua importanza¹².

Tuttavia, Gertrude diventa poi altrettanto consapevole di trovarsi in rotta di collisione imminente con suo padre, e comprende che le manca il coraggio delle sue convinzioni. Così, l'Io diviso emerge nuovamente, dato che Gertrude manca di fiducia interiore, ma finge di averla di fronte alle sue compagne:

Dietro questa idea però, compariva sempre infallibilmente un'altra: che quel consenso si trattava di negarlo al principe padre, il quale lo teneva già, o mostrava di tenerlo per dato; e, a questa idea, l'animo della figlia era ben lontano dalla sicurezza che ostentavano le sue parole¹³.

Ironicamente, dopo aver provato, e non essere riuscita, a provocare invidia nelle compagne, Gertrude inizia a provare invidia nei loro confronti. La sua invidia della loro fiducia in sé stesse accresce la sua frustrazione per non essere riuscita a farsi invidiare:

Si paragonava allora con le compagne, ch'erano ben altrimenti sicure, e provava per esse dolorosamente l'invidia che, da principio, aveva creduto di far loro provare¹⁴.

¹¹ *I promessi sposi*, cit., p. 179.

¹² *Ivi*, p. 180.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

Poi l'invidia di Gertrude si trasforma (si trasmuta) in odio: «Invidiandole, le odiava [...]»¹⁵. Gertrude allora sperimenta un *effetto di oscillazione interiore* delle sue emozioni verso le compagne. Da un lato, verso di loro prova odio; dall'altro, condivide invece superficiali sentimenti di comunanza:

[...] talvolta l'odio s'escalava in dispetti, in isgarbatezze, in motti pungenti; talvolta l'uniformità delle inclinazioni e delle speranze lo sopiva, e faceva nascere un'intrinsichezza apparente e passeggera¹⁶.

Questo è il primo dei tre effetti di oscillazione interiore che Manzoni postula nell'Io diviso di Gertrude. Infatti, il meccanismo successivo descritto nel testo è un altro effetto di oscillazione interiore. Gertrude va avanti e indietro, tra vanità (godimento dei suoi privilegi nella scuola del convento) e insicurezza solitaria (che la motiva a chiedere aiuto alle compagne):

Talvolta, volendo pure godersi intanto qualche cosa di reale e di presente, si compiaceva delle preferenze che le venivano accordate, e faceva sentire all'altre quella sua superiorità; talvolta, non potendo più tollerare la solitudine de' suoi timori e de' suoi desiderî, andava, tutta buona, in cerca di quelle, quasi ad implorar benevolenza, consigli, coraggio¹⁷.

A questo punto, l'insorgenza dell'adolescenza amplifica e reindirizza le difficoltà psicologiche di Gertrude:

Tra queste deplorabili guerricciolate con sé e con gli altri, aveva varcata la puerizia, e s'inoltrava in quell'età così critica, nella quale par che entri nell'animo quasi una potenza misteriosa, che solleva, adorna, rinvigorisce tutte l'inclinazioni, tutte l'idee, e qualche volta le trasforma, o le rivolge a un corso impreveduto¹⁸.

Un brano toccante descrive il ritiro di Gertrude nella *fantasia* come fuga dai suoi conflitti interpersonali:

S'era fatto, nella parte più riposta della mente, come uno splendido ritiro: ivi si rifugiava dagli oggetti presenti, ivi accoglieva certi personaggi

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

stranamente composti di confuse memorie della puerizia, di quel poco che poteva vedere del mondo esteriore, di ciò che aveva imparato dai discorsi delle compagne; si tratteneva con essi, parlava loro, e si rispondeva in loro nome; ivi dava ordini, e riceveva omaggi d'ogni genere. Di quando in quando, i pensieri della religione venivano a disturbare quelle feste brillanti e faticose [...]¹⁹.

(Non posso fare a meno di sentire in questo brano un'eco distorta o ironica del fenomeno delle conversazioni immaginarie di Niccolò Machiavelli con gli antichi!)²⁰.

Inevitabilmente, Gertrude si sente in colpa nel provare disgusto alla prospettiva di farsi monaca. (Ha emozioni negative sulle stesse sue emozioni negative!):

S'immaginava che la sua ripugnanza al chiostro, e la resistenza all'insinuazioni de' suoi maggiori, nella scelta dello stato, fossero una colpa [...]²¹.

Tendenzialmente la colpa spinge a spiare, a fare ammenda, a confessare: «[...] e prometteva in cuor suo d'espiarla, chiudendosi volontariamente nel chiostro»²². Così, Gertrude prendeva impegni interiori che invece un'altra parte di lei non voleva mantenere.

Naturalmente, benché perversamente, segue ancora un altro effetto di oscillazione interiore delle sue emozioni. Gertrude vacilla tra il pentimento da un lato, e il pentimento per il pentimento dall'altro:

Con tutto ciò, la supplica non era forse ancor giunta al suo destino, che Gertrude s'era già pentita di averla sottoscritta. Si pentiva poi d'essersi

¹⁹ Ivi, pp. 180-81.

²⁰ «Venuta la sera, mi ritorno a casa ed entro nel mio scrittoio; e in sull'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango e di loto, e mi metto panni reali e curiali; e rivestito condecientemente, entro nelle antique corti delli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo che solum è mio e ch'io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro e domandarli della ragione delle loro azioni; e quelli per loro humanità mi rispondono; e non sento per quattro hore di tempo alcuna noia, sdimentico ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottisce la morte: tutto mi transferisco in loro». N. MACHIAVELLI, *Magnifico oratori Florentino Francisco Vectori apud Summum Pontificem et benefactori suo. Romae* [Lettera a Francesco Vettori, Firenze, 10 dicembre 1513], in Id., *Opere*, a cura di M. Bonfantini, Milano-Napoli, Ricciardi, 1954, p. 1111.

²¹ *I promessi sposi*, cit., p. 181.

²² *Ibidem*.

pentita, passando così giorni e i mesi in un'incessante vicenda di sentimenti contrari²³.

Le interazioni dirette (*tête-à-tête*) possono rendere le emozioni più difficili da gestire. Gertrude, ben consapevole di temere il padre, decide di scrivergli invece di parlargli di persona della sua decisione finale di non farsi monaca.

Questa suggerì a Gertrude d'informar con una lettera il padre della sua nuova risoluzione; giacché non le bastava l'animo di spiattellargli sul viso un bravo: non voglio²⁴.

3. Coercizione sociale e psicologica

La lettera di Gertrude a suo padre ci conduce alla terza ed ultima fase del processo attraverso il quale ella arriva a compiere la scelta di farsi monaca. La coercizione a livello sociale e psicologico caratterizza questa fase. Nonostante gli anni di persuasione occulta e di pressioni da parte di tutti gli adulti della sua vita, Gertrude non sente alcuna inclinazione a farsi monaca. Ora ha posto il suo cuore nella vita mondana.

Tuttavia, a Gertrude manca qualsiasi esperienza del mondo e qualsiasi abilità nell'interazione strategica. Perciò non riesce a percepire che la sua interazione con il padre riguardo al suo futuro sarà definita da un potere di contrattazione enormemente disuguale. Anche se Gertrude teme suo padre, sottovaluta completamente l'ingegnosità del padre, ed il potere del padre di manipolare. Così Gertrude cade in un'illusione di controllo:

In quanto al combattimento, la poveretta, con la direzione di quelle confidenti, aveva già preso le sue misure, e fatto, com'ora si direbbe, il suo piano. – 'O mi vorranno forzare, ' – pensava, – 'e io starò dura; sarò umile, rispettosa, ma non acconsentirò: non si tratta che di non dire un altro sì; e non lo dirò. Ovvero mi prenderanno con le buone; e io sarò più buona di loro; piangerò, pregherò, li moverò a compassione: finalmente non pretendo altro che di non esser sacrificata.' – Ma, come accade spesso di simili previdenze, non avvenne né una cosa né l'altra²⁵.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, p. 182.

²⁵ Ivi, p. 183.

Gertrude dovrà trascorrere un mese fuori dal convento, nel mondo, per accertare se desideri realmente una vita di clausura. Trascorrerà il mese a casa, dove – ingenuamente spera – potrà provare quei piaceri mondani consoni a una giovane donna. Ma suo padre l'ha superata in astuzia. In realtà Gertrude si troverà in clausura a casa. Non ha nessuna vita sociale. La sua famiglia e i servitori le sottraggono strategicamente e sistematicamente ogni affetto. Tentano di forzarla mediante l'ostracismo:

[...] se implorava un po' d'amore, si sentiva subito toccare, in maniera indiretta ma chiara, quel tasto della scelta dello stato; le si faceva copertamente sentire che c'era un mezzo di riacquistar l'affetto della famiglia. [...] La clausura era stretta e intera, come nel monastero [...]. La compagnia era più trista, più scarsa, meno variata che nel monastero²⁶.

Gertrude esce dal suo isolamento facendo amicizia con un paggio che è stato gentile con lei. Ancora una volta, Gertrude prende la faticosa decisione di scrivere una lettera, questa volta al paggio. La lettera viene intercettata da una serva. Sentendosi esposta, Gertrude prova profonda vergogna davanti a suo padre, che le fa delle intimidazioni. Tendenzialmente la vergogna porta a voler scomparire, o a nascondersi, o persino ad uccidersi:

[...] una mattina, fu sorpresa da una di quelle cameriere, mentre stava piegando alla sfuggita una carta, sulla quale avrebbe fatto meglio a non iscriver nulla. Dopo un breve tira tira, la carta rimase nelle mani della cameriera, e da queste passò in quelle del principe.

Il terrore di Gertrude, al rumor de' passi di lui, non si può descrivere né immaginare: era quel padre, era irritato, e lei si sentiva colpevole. Ma quando lo vide comparire, con quel cipiglio, con quella carta in mano, avrebbe voluto essere cento braccia sotto terra, non che in un chiostro²⁷.

Qui torniamo all'analisi delle lacune di empatia nella psicologia di Gertrude. Quando Gertrude scrive la lettera al paggio, non immagina come soffrirebbe se questa fosse intercettata. Scrivere lettere per capriccio o per noia rispecchia uno stato mentale relativamente freddo. Per contrasto, la terribile vergogna prodotta dalla intercettazione corrisponde ad uno stato mentale caldissimo. Manzoni postula essenzial-

²⁶ Ivi, p. 184.

²⁷ Ivi, p. 185.

mente un intimo divario di empatia freddo-caldo (cognitivo-emozionale) nell'Io diviso di Gertrude, che non riesce a integrare tra loro il desiderio di avvicinarsi al paggio e la profonda paura del padre.

Il principe si avvale della lettera per intensificare l'ostracismo. Punisce Gertrude con un confino solitario sotto la sorveglianza di una serva-spia. L'esposizione e la punizione creano in Gertrude sentimenti di vergogna, pentimento, e terrore; così come di odio nei confronti della sua custode:

Rimase essa dunque col batticuore, con la vergogna, col rimorso, col terrore dell'avvenire, e con la sola compagnia di quella donna odiata da lei, come il testimonio della sua colpa, e la cagione della sua disgrazia²⁸.

Il confino, la perdita di status, e il profondo risentimento verso la custode provocano in Gertrude un'emozione ancora più intensa. L'emozione consiste in forti sentimenti di urgenza (un acuto desiderio di agire subito) e di impazienza (forte desiderio di una rapida conclusione, o risoluzione della tensione)²⁹:

In capo a quattro o cinque lunghi giorni di prigionia, una mattina, Gertrude stuccata ed invelenita all'eccesso, per un di que' dispetti della sua guardiana, andò a cacciarsi in un angolo della camera, e lì, con la faccia nascosta tra le mani, stette qualche tempo a divorar la sua rabbia. Sentì allora un bisogno prepotente di vedere altri visi, di sentire altre parole, d'esser trattata diversamente³⁰.

L'urgenza e l'impazienza sono sentimenti potenti, che possono prendere il sopravvento e poi mettere in moto una vera e propria cascata di stati mentali. In primo luogo, Gertrude sperimenta un forte senso di autodeterminazione. Poi gioisce alla prospettiva dell'autoliberazione. Infine sperimenta rimorso (riguardo al proprio comportamento sbagliato). Questi stati mentali alterati impongono a Gertrude di fare appello al padre chiedendone il perdono:

Ma le venne in mente che dipendeva da lei di trovare in loro degli amici; e provò una gioia improvvisa. Dietro questa, una confusione e un pentimento straordinario del suo fallo, e un ugual desiderio di espiarlo.

²⁸ Ivi, p. 186.

²⁹ Cfr. J. ELSTER, *Urgency*, «Inquiry», 52, 2009, 4, pp. 399-411.

³⁰ *I promessi sposi*, cit., p. 187.

[...] S'alzò di lì, andò a un tavolino, riprese quella penna fatale, e scrisse al padre una lettera piena d'entusiasmo e d'abbattimento, d'afflizione e di speranza, implorando il perdono, e mostrandosi indeterminatamente pronta a tutto ciò che potesse piacere a chi doveva accordarlo³¹.

Gertrude non riesce a prevedere che la sua decisione si indebolirà dopo che il suo confino sarà finito e che la sua eccitazione emotiva sarà scemata. Così, mostra nel tempo ancora un'altra variante del divario di empatia; vale a dire, un intimo divario di empatia caldo-freddo (emozionale-cognitivo). Quando è sotto l'influsso dell'urgenza e dell'impazienza (uno stato mentale emotivamente molto caldo) non riesce a immaginare come si sentirà e si comporterà dopo che avrà intrapreso un'azione affrettata. L'urgenza e l'impazienza hanno sostanzialmente prodotto un'illusione di autoliberazione.

Il padre di Gertrude poi stringe la morsa della coercizione. Riduce ad una sola le opzioni effettivamente realizzabili sul piano sociale. Infligge a Gertrude un'umiliazione strategica *privata*. Afferma che la condotta vergognosa di Gertrude ha escluso qualsiasi possibilità di un matrimonio di rango:

[...] che avesse avuto prima qualche intenzione di collocarla nel secolo, lei stessa ci aveva messo ora un ostacolo insuperabile; giacché a un cavalier d'onore, com'era lui, non sarebbe mai bastato l'animo di regalare a un galantuomo una signorina che aveva dato un tal saggio di sé³².

La minaccia del padre è intrinsecamente *fattibile*, perché il benessere del padre (principe) era necessario per combinare un matrimonio di rango. Tuttavia, la minaccia del padre potrebbe non essere *credibile*. Se Gertrude rifiutasse di acconsentire a farsi monaca, cosa farebbe il padre? *Si impunterebbe*, per poi mantenere Gertrude da zitella? O *cederebbe*, per combinare comunque un matrimonio di rango e destinare a Gertrude una parte del suo patrimonio?

Non possiamo conoscere le risposte a queste domande, perché Gertrude, in un tal stato d'animo, non può ragionare in maniera strategica. Invece Gertrude si arrende, sotto la forte coercizione emozionale:

La misera ascoltatrice era annichilata: allora il principe, raddolcendo a grado a grado la voce e le parole, proseguì dicendo che però a ogni

³¹ Ivi, pp. 187-88.

³² Ivi, p. 190.

fallo c'era rimedio e misericordia; che il suo era di quelli per i quali il rimedio è più chiaramente indicato: ch'essa doveva vedere, in questo tristo accidente, come un avviso che la vita del secolo era troppo piena di pericoli per lei ...

'Ah sì!' – esclamò Gertrude, scossa dal timore, preparata dalla vergogna, e mossa in quel punto da una tendenza istantanea³³.

Ancora una volta, Gertrude cade in preda ad un intimo divario emozionale-cognitivo (caldo-freddo) di empatia. Stretta nella morsa della paura e della vergogna, Gertrude non può immaginare il danno che la resa farà al suo futuro benessere.

Al fine di impedire a Gertrude di ribaltare nuovamente la sua decisione, il padre rafforza l'estrema coercizione sociale e psicologica. Egli ricatta Gertrude con la minaccia strategica di infliggerle l'umiliazione *pubblica* per il suo rapporto col paggio. Perversamente, il padre invoca il proprio onore come motivo e giustificazione della propria strategia di ricatto:

'Dopo tutte le dimostrazioni pubbliche che si sono fatte, ogni più piccola esitazione che si vedesse in voi, metterebbe a repentaglio il mio onore, potrebbe far credere ch'io avessi preso una vostra leggerezza per una ferma risoluzione, che avessi precipitato la cosa, che avessi ... che so io? In questo caso, mi troverei nella necessità di scegliere tra due partiti dolorosi: o lasciar che il mondo formi un tristo concetto della mia condotta: partito che non può stare assolutamente con ciò che devo me stesso. O svelare il vero motivo della vostra risoluzione e ...'³⁴.

Ancora una volta, possiamo chiedere: è credibile la minaccia di ricatto del padre? Viene un dubbio: se il padre rivelasse la cattiva condotta di Gertrude, potrebbe rovinare anche la propria reputazione. E ancora, non possiamo risolvere questo dubbio, perché Gertrude si arrende, recita la parte, e cementa la sua resa di fronte all'incremento della coercizione socio-psicologica che compie suo padre.

Ogni persona che abbia un qualche potere lungo il percorso di Gertrude sostiene l'importanza della libera scelta della vocazione. Ma le procedure per accertare la sincerità della vocazione – per esempio, il colloquio con il prete esaminatore – si rivelano non garanzie, ma riti superficiali.

³³ Ivi, pp. 190-91.

³⁴ Ivi, p. 203.

Nell'intervallo tra la resa di Gertrude e il colloquio con l'esaminatore, il principe distrae Gertrude con stimoli sociali e con un coro di adulazione. Egli fa sentire il peso del suo sguardo insistente nei momenti chiave in cui Gertrude potrebbe forse esitare.

Al momento decisivo, Gertrude ha paura di essere fedele a sé stessa, nasconde l'Io diviso, e mette in atto l'unico scenario socialmente accettabile che le è rimasto:

[...] 'mi fo monaca, di mio genio, liberamente.'

[...]

L'esaminatore fu prima stanco d'interrogare, che la sventurata di mentire³⁵.

* * *

Come interpretare la rappresentazione di Manzoni della scelta di Gertrude?

Il romanzo invita il lettore a riflettere sulla *responsabilità* nei comportamenti sociali. Manzoni rende palesi tante interazioni – complesse, precise, sottili – fra norme sociali, istituzioni, potere, meccanismi psicologici, carattere individuale, libero arbitrio, e fede.

Mi soffermo invece sul contrasto, anch'esso attinente al problema della responsabilità, ma forse trascurato dagli studiosi de *I promessi sposi*, tra Natura e Cultura ('Nature vs. Nurture').

Il ritratto di Gertrude mette in evidenza fortemente la Cultura – il ruolo della genitorialità. Ogni pagina del capitolo IX urla che il principe è un genitore cattivo ed egoista, che non dà mai a Gertrude la possibilità di diventare sé stessa.

Tuttavia, gli studi moderni sulla psicologia della personalità sottolineano fortemente il ruolo della Natura: il ruolo dei geni nel determinare i tratti fondamentali della personalità. Ad esempio, secondo accurati confronti su gemelli identici separati e cresciuti da genitori adottivi diversi, la genitorialità – attraverso una vasta gamma di stili genitoriali 'normali' – ha poco effetto sulla formazione a lungo termine del carattere degli individui. Quindi, sembra che la credenza diffusa che lo stile genitoriale effettivamente determini in gran parte il fatto che i figli avranno successo o falliranno nella vita adulta, o saranno felici o infe-

³⁵ Ivi, p. 205.

lici, o sentiranno profondamente o meno la religione, è in gran parte un'illusione di controllo. La Natura conta molto più della Cultura³⁶. Se nel carattere è riposto il destino, e se la Natura determina in gran parte il carattere, forse Gertrude era destinata a essere un'anima torturata, indipendentemente dalla sua educazione e formazione.

Bisogna fare due precisazioni cruciali. In primo luogo, lo stile genitoriale determina in gran parte se i figli avranno nel corso della vita un buon rapporto con i loro genitori. In secondo luogo, la genitorialità violenta (l'abuso) può danneggiare realmente la formazione a lungo termine del figlio³⁷.

La domanda diventa allora: Il principe è un padre violento? Il crescendo della coercizione sociale-psicologica durante il mese che Gertrude trascorre a casa colpisce il lettore moderno come un abuso. Ma la questione è più complicata. *Nessun adulto lungo il percorso di Gertrude mette in questione i comportamenti del padre di Gertrude*. Al contrario, il principe trova sempre pronti alleati e creduloni, di ogni rango sociale. Era forse considerato *normale* che un padre minacciasse la figlia di esporla ad umiliazione pubblica, nella società bene della Lombardia del Seicento?

Il ritratto di Manzoni della scelta faticosa di Gertrude è un atto di accusa al padre di Gertrude? O si tratta di un'accusa più ampia, rivolta alle culture aristocratiche basate sull'onore dell'epoca pre-illuminista? Esito a scegliere tra le due ipotesi.

³⁶ B. CAPLAN, *The Case against Guilt: A Parent's Guide to Behavioral Genetics*, in Id., *Selfish Reasons to Have More Kids*, New York, Basic Books, 2011, pp. 37-74.

³⁷ Id., *Behavioral Genetics: Can It Be True – and What does it Mean?*, ivi, pp. 75-92.

Bibliografia

N.B.: i titoli appartenenti al medesimo autore sono stati riportati in ordine cronologico

I. Opere

- I. AFFÒ, *Vita di Monsignore Bernardino Baldi da Urbino*, Parma, Carmignani 1783.
- V. ALFIERI, *Scritti politici e morali*, a cura di P. Cazzani, I, Asti, Casa d'Alfieri, 1951.
- Id., *Congiura de' Pazzi*, a cura di L. Rossi, Asti, Casa d'Alfieri, 1968.
- Id., *Bruto secondo*, a cura di A. Fabrizi, Asti, Casa d'Alfieri, 1976.
- Id., *Timoleone*, a cura di L. Rossi, Asti, Casa d'Alfieri, 1981.
- Id., *Panegirico di Plinio e Trajano. Parigi sbastigliato. Le Mosche e l'Api*, a cura di C. Mazzotta, Bologna, Clueb, 1990.
- Id., *La virtù sconosciuta*, a cura di A. Di Benedetto, Torino, Fògola, 1991.
- Id., *Il Misogallo*, a cura di M. Navone, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2016.
- ARISTOTE, *Rhétorique*, texte établi et traduit par M. Dufour, 7 voll., Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- B. BALDI, *Cronica de matematici overo Epitome dell'istoria delle vite loro*, Urbino, Angelo Ant. Monticelli, 1707.
- Id., *In mechanica Aristotelis problemata exercitationes*, Urbino, Angelo Ant. Monticelli, 1707.
- P. BAYLE, *Ceuvres diverses*, a cura di A. Niderst, Paris, Ed. Sociales, 1971.
- L. DE BEAUSOBRE, *Essai sur le bonheur, ou Réflexions philosophiques sur les biens et les maux de la vie humaine* [1738], Berlin, Houde et Spener, 1758.
- D. BOUHOURS, *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*, Paris, Sebastien Mabre-Cramoisy, 1687.
- A. CONTI, *Le quattro tragedie composte dal signor abate Antonio Conti [...]*, in Firenze, Appresso Andrea Bonducci, 1751.
- G. M. CRESCIMBENI, *L'Elvio favola pastorale d'Alfesibeo Cario*, Roma, Giovan Battista Molo, 1695.

- Id., *La Bellezza della Volgar Poesia*, Roma, Giovanni Francesco Buagni, 1700.
- Id., *I cento Apologhi di Monsignor Bernardino Baldi portati in versi da Giovanni Mario de Crescimbeni colle moralità di Malatesta Strinati*, Roma, Antonio De' Rossi, 1702.
- Id., *La Bellezza della Volgar Poesia seconda edizione riveduta, corretta ed accresciuta*, Roma, Antonio De' Rossi, 1712.
- Id., *Rime*, Roma, Antonio De' Rossi, 1723.
- Id., *La Bellezza della Volgar Poesia*, Venezia, Basegio, 1730.
- Id., *L'istoria della Volgar Poesia [...] nella seconda impressione, fatta l'anno 1714 d'ordine della Ragunanza degli Arcadi, corretta, riformata, e notabilmente ampliata; e in questa terza pubblicata unitamente co' i Comentarj intorno alla medesima riordianata, ed accresciuta*, Venezia, Basegio, 1730-31.
- Id., *La vita di Bernardino Baldi, Abate di Guastalla (1703-1704)*, Urbino, Quattro Venti, 2001.
- P. M. DORIA, *La vita civile di Paolo Mattia Doria distinta in tre parti aggiuntovi un trattato della educazione del principe seconda edizione dall'Autore corretta, ed accresciuta*, in Augusta, Appresso Daniello Hopper, 1710.
- F. DE FÉNELON, *Les aventures de Télémaque, fils d'Ulysse, précédés du Discours sur la poésie épique et sur l'excellence du poëme de Télémaque par Ramsay*, Paris, Froment et Lequien, Libraires, 1828.
- U. FOSCOLO, *Scritti letterari e politici dal 1796 al 1808*, a cura di G. Gambarin (E. N., vol. VI), Firenze, Le Monnier, 1972, pp. 195-96.
- P. GIORDANI, *Panegirico alla sacra maestà di Napoleone, detto nell'Accademia letteraria di Cesena li XVI. Agosto 1807*, Bologna, Masi, 1808.
- C. GOLDONI, *Enrico Re di Sicilia tragedia del dottore Carlo Goldoni veneto*, Venezia, appresso Giuseppe Bettinelli, 1740.
- G. GORINI CORIO, *Teatro tragico e comico del marchese Giuseppe Gorini Corio*, 2 voll., Venezia, presso Giambattista Albrizzi, 1732.
- Id., *Il teatro tragico del marchese Giuseppe Gorini Corio*, tt. VI, Milano, Presso Francesco Agnelli, 1744-45.
- G. V. GRAVINA, *Tragedie cinque*, in Napoli, Nella Stamperia di Felice Mosca, 1712.
- Id., *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Roma-Bari, Laterza, 1973.
- Id., *Hydra mystica*, con la rist. anast. della trad. italiana del 1761, a cura di F. Lomonaco, Cosenza, Rubettino, 2002.
- Id., *Delle antiche favole. In appendice Discorso sopra l'Endimione di Alessandro Guidi*, a cura di V. Gallo, Roma-Padova, Editrice Antenore, 2012.
- TH. HOBBS, *Le Citoyen, ou, les fondaments de la politique, [De cive, 1642]*, trad. de S. Sorbière, Chronologie, Introduction, Bibliographie, Notes par S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1982.
- P. H. D. D'HOLBACH, *La Morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature* [1776], Paris, Masson et fils libraires, 1820.

- F. HUTCHESON, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty et Virtue*, London, Darby, 1725.
- M. KUNDERA, *L'Insoutenable Légèreté de l'être*, Paris, Gallimard (Folio), 1989.
- D. LAZZARINI, *Ullisse il giovane. Tragedia*, in Padova, per Gio. Battista Conzatti, 1720.
- G. LEOPARDI, *Crestomazia italiana. La poesia*, a cura di G. Savoca, Torino, Einaudi, 1968.
- Id., *Crestomazia italiana. La prosa*, a cura di G. Bollati, Torino, Einaudi, 1968.
- Id., *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, Napoli, Guida, 1977.
- Id., *Pensieri*, a cura di C. Galimberti, Milano, Adelphi, 1982.
- Id., *Poesie e prose*, a cura di R. Damiani e M. A. Rigoni, con un saggio di C. Galimberti, 2 voll., Milano, Mondadori, 1987-88.
- Id., *Zibaldone di pensieri*, edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, 3 voll., Milano, Garzanti, 1991.
- Id., *Dissertazioni filosofiche*, a cura di T. Crivelli, Padova, Antenore, 1995.
- Id., *Epistolario*, ed. critica a cura di F. Brioschi e P. Landi, 2 voll., Torino, Bollati Boringhieri, 1998.
- Id., *Pensieri*, ed. critica a cura di M. Durante, Firenze, Accademia della Crusca, 1998.
- Id., *Tutte le opere. CD-ROM*, edizione a cura di L. Felici, Archivio italiano, Strumenti per la Ricerca Storica Filologica e Letteraria, 1998.
- Id., *Tutte le poesie, tutte le prose e lo Zibaldone*, a cura di L. Felici e E. Trevi, Roma, Newton&Compton, 1998.
- Id., *Paralipomeni della Batracomiomachia*, a cura di M. A. Bazzocchi e R. Bonavita, Roma, Carocci, 2002.
- Id., *Zibaldone di pensieri*, a cura di R. Damiani [1997], Milano, Mondadori 2003.
- Id., *Zibaldone, traduit de l'italien, présenté et annoté par B. Schefer*, Paris, Allia, 2004.
- Id., *Lettere*, a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 2006.
- Id., *Zibaldone di pensieri*, ed. critica (CD-Rom) a cura di F. Ceragioli e M. Ballestrini, Bologna, Zanichelli, 2009.
- Id., *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, ed. critica a cura di F. D'Intino, Venezia, Marsilio, 2012.
- N. MACHIAVELLI, *Opere*, a cura di M. Bonfantini, Milano-Napoli, Ricciardi, 1954.
- S. MAFFEI, *Merope tragedia del Marchese Scipione Maffei*, Modena, Antonio Capponi, 1714.
- F. M. MANCURTI, *Vita di Giovan Mario Crescimbeni maceratese*, Roma, De' Rossi, 1729.
- A. MANZONI, *I promessi sposi: Storia milanese del secolo XVII*, scoperta e rifatta da Alessandro Manzoni, edizione riveduta dall'autore, Milano, Gulgielmini e Redaelli, 1840.
- Id., *Dell'invenzione e altri scritti filosofici*, premessa di C. Carena, introd. e note di U. Muratore, testi a cura di M. Castoldi, Milano, Centro Nazionale Studi Manzoni, 2004.

- A. MARCHESI, *Tragedie cristiane [...] dedicate all'imperatore Carlo VI*, 2 voll., Napoli, Felice Mosca, 1729.
- P. J. MARTELLO, *Teatro*, Roma, Francesco Gonzaga, 1709.
- Id., *Teatro*, 2 voll., Roma, Francesco Gonzaga, 1715.
- P. METASTASIO, *Drammi per musica*, a cura di A. L. Bellina, 3 voll., Venezia, Marsilio, 2003.
- P. METASTASIO, *Poesie*, a cura di R. Necchi, Roma, Aragno, 2009.
- MONTESQUIEU, *Ceuvres complètes*, publiées sous la direction de A. Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955.
- Id., *Ceuvres complètes*, texte présenté et annoté par R. Caillois, 2 voll., Paris, Gallimard, 1949-1951.
- L. A. MURATORI, *Della perfetta poesia italiana*, tt. 2, Modena, Soliani, 1706.
- Id., *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani*, in Verona, nella Stamparia di Angelo Targa, 1735.
- Id., *Della pubblica felicità, oggetto de' buoni principi*, Lucca, 1749.
- Id., *De graecae linguae usu et praestantia / Dell'utilità ed eccellenza della lingua greca*, introd. e note di V. Mazzini, trad. di L. Stanghellini, testo latino a fronte, Bologna, Commissione per i testi di lingua, 2011.
- Id., *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi* seguito da *Rudimenti di filosofia morale per il principe ereditario*, a cura di M. Al Kalak, con un saggio di C. Mozzarelli, Roma, Donzelli, 2016.
- S. PANSUTI, *Le tragedie di Saverio Pansuti. Il Sejano, la Sofonisba, la Virginia, il Bruto, l'Orazia*, Napoli, Stamperia muziana, 1742 [i. e. 1743].
- B. PASCAL, *Pensieri e altri scritti critici*, a cura di G. Auletta, con un saggio di T. S. Eliot, Milano, Mondadori, 2011.
- A. M. RAMSAY, *Anecdotes de la vie de Messire André Michel de Ramsay chevalier Baron ou plustot Baneret d'Écosse, dictées par lui-même peu de jours avant sa mort pressé par les instances réitérées de son épouse*, Salle Peiresc, fonds patrimoniaux, 1188 (417-R. 852), Bibliothèque Méjanes, Aix-en-Provence.
- Id., *Essai de politique où l'on traite de la nécessité, de l'origine des droits, des bornes et des différentes formes de la souveraineté selon les principes de l'auteur de Télémaque*, La Haye, H. Scheurleer, 1719.
- Id., *Essai philosophique sur le gouvernement civil, où l'on traite de la nécessité, de l'origine, des bornes et des différentes formes de la souveraineté. Selon les principes de feu M. François de Salignac de la Mothe-Fénelon, archevêque-duc de Cambrai*, 2^e éd., revue, corrigée et augmentée. Londres, 1721.
- Id., *Les Voyages de Cyrus, avec un Discours sur la mythologie*, Amsterdam, Convens et Mortier, 1728.
- Id., *The Travels of Cyrus in two volumes. To which is Annex'd a Discourse Upon the Theology and Mythology of the Ancients by the Chevalier Ramsay*. Traduit en anglais par Nathaniel Hooke, Londres, T. Woodward et J. Peel, 1730.
- Id., *The Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion. Unfolded in Geometrical Order by the Chevalier Ramsay, Author of the Travels of Cyrus*, 2 voll., Glasgow, Robert and Andrew Foulis, 1748-1749.

- Id., *Histoire du Vicomte de Turenne, Maréchal-Général des armées du Roi*, 4 voll., Amsterdam, Arkstée et Merkus, 1771.
- Id., *Les Principes Philosophiques de la religion naturelle et révélée, dévoilés selon le mode géométrique*, traduzione, introduzione, note e index par G. Lamoine, Paris, Éditions Honoré Champion, 2002.
- Id., *Essais de politique*, édition critique par G. Lamoine, Paris, Éditions Honoré Champion, 2009.
- J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sopra l'origine ed i fondamenti della ineguaglianza fra gli uomini*, trad. di N. Rota, Venezia, Tipografia di Antonio Curti presso Giustino Pasquali Q. Mario, 1797.
- Id., *Oeuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, t. III, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- Scrittori italiani di aforismi. I Classici*, a cura di G. Ruozzi, Milano, Mondadori, 1995.
- A. A. SHAFTESBURY, *Principes de la philosophie morale ou Essai de M. S*** sur le mérite et la vertu*, traduit par D. Diderot, Amsterdam [i.e. Paris], Zacharie Chatelain, 1745.
- La somme théologique de Saint Thomas d'Aquin*, publiée par M. de Genoude, 2 voll., Paris, V. de Perrodil, 1845-55.
- G. VICO, *Opere filosofiche*, introd. di N. Badaloni, testi, versioni e note a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, a cura di R. Naves, préface de R. Pomeau, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- A. ZENO, *Poesie sacre e drammatiche*, Venezia, Cristoforo Zane, 1735.

II. Dizionari e lessici

- F. D'ALBERTI DI VILLANUOVA, *Dizionario universale critico enciclopedico della lingua italiana [...]*, riveduto e corretto, Milano, Luigi Cairo, 1825.
- Id., *Grande dizionario Italiano-Francese [...]*, Milano, Nervetti, 1828.
- Dictionnaire de l'Académie française*, Bruxelles, Société typographique Belge, 1838.
- Dictionnaire européen des Lumières*, sous la direction de M. Delon, Paris, Puf, 2014.
- Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, 1751-1765.
- M. MARTINI, *Matthiae Martini Lexicon philologicum [...]*, 2 voll., Amstelodami, apud Joannem Ludovicum Delorme, 1701.
- New dictionary of the history of ideas*, ed. by M. C. Horowitz, 6 voll., Detroit, Charles Scribner's Sons, Thomson Gale, 2005.
- N. TOMMASEO - B. BELLINI, *Dizionario della lingua italiana*, Torino, Società Unione Tipografico-editrice, 1861-79.
- Vocabolario degli Accademici della Crusca*, Venezia, Giovanni Alberti, 1612.
- Vocabolario degli Accademici della Crusca*, seconda impressione, Venezia, Jacopo Sarzina, 1623.

- Vocabolario degli Accademici della Crusca*, terza impressione, 3 voll., Firenze, nella stamperia degli Accademici della Crusca, 1691.
- Vocabolario degli Accademici della Crusca*, quarta impressione, 6 voll., Firenze, Domenico Maria Manni, 1729-38.
- Vocabolario degli Accademici della Crusca*, quinta impressione, 11 voll., Firenze, Tip. Galileiana- Successori Le Monnier, 1863-1923.
- Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de B. Cassin, Paris, Seuil, 2004.

III. Studi

- M. G. ACCORSI - E. GRAZIOSI, *Da Bologna all'Europa: la polemica Orsi-Bouhours*, «La Rassegna della Letteratura italiana», 93, 1989, 3, pp. 84-136.
- M. T. ACQUARO GRAZIOSI, *L'Arcadia: trecento anni di storia*, Roma, Palombi, 1991.
- A. W. H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, Oxford University Press, 1960.
- J. ALCORN, *Suffering in Hell: The Psychology of Emotions in Dante's Inferno*, «Pedagogy: Critical Approaches to Teaching Literature, Language, Composition, and Culture», 13, 2012, 1, pp. 77-85.
- B. ALFONZETTI, *Il corpo di Cesare. Percorsi di una catastrofe nella tragedia del Settecento*, Modena, Mucchi, 1989.
- EAD., *Congiure. Dal poeta della botte all'eloquente giacobino (1701-1801)*, Roma, Bulzoni, 2001.
- EAD., *Eugenio eroe perfettissimo. Dal canto dei Quirini alla rinascita tragica*, «Studi storici», XLV, 2004, 1, pp. 259-77.
- EAD., *Conti e la fondazione del «Teatro Romano». Giunio Bruto e Marco Bruto in scena*, in *Antonio Conti: uno scienziato nella République des lettres*, a cura di G. Baldassarri, S. Contarini, F. Fedi, Padova, Il Poligrafo, 2009, pp. 271-300.
- EAD., *Politica e letteratura. Ultimi studi e nuove prospettive*, in *Il Settecento negli studi italiani. Problemi e prospettive*, a cura di A. M. Rao e A. Postigliola, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, pp. 135-69.
- EAD., *Come la tragedia diventa nazionale (1779-1831)*, in *Aspettando il Risorgimento*, Atti del Convegno di Siena (20-21 novembre 2009), a cura di S. Teucci, Firenze, Franco Casati Editore, 2010, pp. 151-170.
- EAD., *La «fine veemente». Sul finale dei Sepolcri*, «Lettere Italiane», LXIII, 2011, 1, pp. 35-54.
- EAD., *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.
- EAD., *Il Principe Eugenio, lo scisma d'Arcadia e l'abate Lorenzini (1711-1743)*, «Atti e Memorie dell'Arcadia», I, 2012, pp. 23-62.
- EAD., *L'Italia fra teatro e giornale*, in *Il «Giornale de' letterati d'Italia» trecento anni dopo. Scienza, storia, arte, identità (1710-2010)*, Atti del Convegno di Padova-

- Verona, 17-19 novembre 2010, a cura di E. Del Tedesco, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2012, pp. 301-309.
- EAD., *Dell'Italia o la doppia nazione. Prospettive politico-letterarie negli anni 1700-1748*, in *L'idea di nazione nel Settecento*, a cura di B. Alfonzetti, M. Formica, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, pp. 31-49.
- EAD., *Voci del tragico nel Viceregno austriaco: Gravina, Marchese, Pansuti*, «Atti e Memorie dell'Arcadia», 3, 2014, pp. 209-41.
- EAD., *Drammaturgia della fine. Da Eschilo a Emma Dante*, nuova ed. rivista e ampliata, Roma, Bulzoni Editore, 2018.
- B. ALFONZETTI - S. CANNETO, *L'Accademia dell'Arcadia*, in *Atlante della Letteratura Italiana*, a cura di S. Luzzatto e G. Pedullà, II, Torino, Einaudi, 2011, pp. 591-96.
- M. AL KALAK, *Principe cristiano, popolo felice. Lodovico Antonio Muratori e la definizione del potere*, in L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi* seguito da *Rudimenti di filosofia morale per il principe ereditario*, a cura di M. Al Kalak, con un saggio di C. Mozzarelli, Roma, Donzelli, 2016, pp. XI-LXIII.
- A. ALOISI, *Desiderio e assuefazione: studio sul pensiero di Leopardi*, Pisa, ETS, 2014.
- R. AMATURO, *Baldi Bernardino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, V, 1963.
- G. AMBRUS, *Poetico fanciullo. Lo strano dialogo di Leopardi e Rousseau*, in *Giacomo dei libri. La Biblioteca Leopardi come spazio delle idee*, a cura di F. Cacciapuoti, Milano, Electa, 2012, pp. 151-60.
- A. ANDREONI, *Omero italico. Favole antiche e identità nazionale tra Vico e Cuoco*, Roma, Jouvence, 2003.
- F. ARATO, *La storiografia letteraria del Settecento italiano*, Pisa, ETS, 2002.
- F. D'AUBERT, *Colbert. La vertu usurpée*, Paris, Éditions Perrin, 2010.
- P. AUDEGEAN, *Rousseau et Leopardi*, in *Rousseau et l'Italie. Littérature, morale et politique*, sous la direction de P. Audegean, M. Campanini, B. Carnevali, Paris, Hermann, 2017, pp. 195-208.
- P. AUDI, *Le deuxième principe de l'âme : la pitié*, in ID., *Rousseau : une philosophie de l'âme*, Paris, Verdier/poche, 2008, pp. 103-33.
- L. BACHELET, *Per una nuova edizione critica dei trattati politici alfieriani*, «Prassi Ecdotiche della Modernità Letteraria», 3, 2018 [URL: <https://riviste.unimi.it/index.php/PEML/article/view/10481/9878>]
- M. BALDI, *Philosophie et Politique chez Andrew Michael Ramsay*, Paris, Éditions Honoré Champion, 2008.
- A. BATTISTINI, *La scienza degli affetti nel petrarchismo degli eruditi (Gravina, Muratori, Vico)*, in *Il Petrarchismo nel Settecento e nell'Ottocento*, a cura di S. Gentili e L. Trenti, Roma, Bulzoni Editore, 2006, pp. 9-30.
- A. BELLIO, *Letteratura di favola*, Milano, Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica, 2002.
- N. BELLUCCI, «Creature d'altra specie». *Per un contributo alla definizione del modello leopardiano di «magnanimo»*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, Atti del XII Convegno internazionale di studi leo-

- pardiani (Recanati, 23-26 settembre 2008), a cura di C. Gaiardoni, Firenze, Olschki, 2010, pp. 115-34.
- P. BÉNICHOU, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948.
- A. BENISCELLI - S. TATTI, *Problemi e stato della ricerca sul Settecento in poesia*, in *I cantieri dell'Italianistica. Ricerca, didattica e organizzazione agli inizi del XXI secolo*, Atti del XVIII congresso dell'ADI (Padova, 10-13 settembre 2014), a cura di G. Baldassarri, V. Di Iasio, G. Ferroni, E. Pietrobon, Roma, Adi Editore, 2016 [URL: <http://www.italianisti.it/upload/userfiles/files/beniscelli%20tatti%20.pdf>]
- W. BENJAMIN, *Opere complete III. Scritti 1928-1929*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Torini, Einaudi, 2010.
- M. BERMAN, *All that is solid melts into air. The experience of modernity*, New York, Penguin Books, 1988².
- A. BERNHEIM, *Ramsay et ses deux Discours*, Paris, Éditions Tèlètes, 2012.
- L. BLASUCCI, *I registri della prosa: «Zibaldone», «Operette», «Pensieri»*, in Id., *Lo stormire del vento tra le piante. Testi e percorsi leopardiani*, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 103-23.
- R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico* [1991], Milano, Feltrinelli, 2007.
- R. BODEI, G. GIORELLO, M. MARZANO, S. VECA, *Le virtù cardinali. Prudenza, Temperanza, Fortezza, Giustizia*, Bari-Roma, Laterza, 2017.
- G. BOLLATI, *Introduzione*, in G. LEOPARDI, *Crestomazia italiana. La prosa*, a cura di G. Bollati, Torino, Einaudi, 1968, pp. VII-CXIV.
- G. BONAZZI, *Dal «Serbatoio» alla Biblioteca dell'Arcadia*, «Accademie e biblioteche d'Italia», 58, 1990, 4, pp. 16-29.
- L. VAN BOVEN - G. LOEWENSTEIN, *Empathy Gaps in Emotional Perspective-Taking*, in *Other Minds: How Humans Bridge the Divide between Self and Others*, ed. by B. F. Malle e S. D. Hodges, New York, Guilford Press, 2005, pp. 284-97.
- D. BROGI, *Il genere proscritto. Manzoni e la scelta del romanzo*, Pisa, Giardini, 2005.
- S. BURTT, *Virtue Transformed. Political Argument in England, 1688-1740*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- A. BUSSOTTI, *'Ut Virtus pictura et poesis'. Forme della virtù tra Arcadia e Accademia di San Luca (1702-1716)*, in *I cantieri dell'Italianistica. Ricerca, didattica e organizzazione agli inizi del XXI secolo*, Atti del XVII congresso dell'ADI (Roma, 18-21 settembre 2013), a cura di B. Alfonzetti, G. Baldassarri e F. Tomasi, Roma, Adi editore, 2014. [URL: <http://www.italianisti.it/upload/userfiles/files/2013%20Bussotti.pdf>]
- EAD., *Le Cerimonie di Maffei e la Pamela di Goldoni. Appunti per un'indagine sul nesso commedia-virtù*, «Rivista di Letteratura Teatrale», 10, 2017, pp. 65-75.
- EAD., *«Belle e savie»: virtù e tragedia nel primo Settecento*, Alessandria, Dell'Orso, 2018.
- EAD., *Forme della virtù. La rinascita poetica da Gravina a Varano*, Alessandria, Dell'Orso, 2018.

- V. CAMAROTTO, *Leopardi traduttore. La prosa (1816-1817)*, Macerata, Quodlibet, 2016.
- Id., *L'«esperienza» e l'«arte del vivere»: temporalità e istruzione pratica nei «Pensieri» di Leopardi*, in *Letteratura e dintorni*, a cura di B. Alfonzetti, «Studi (e testi) italiani», 36, Roma, Bulzoni, 2016, pp. 179-97.
- G. A. CAMERINO, *Alfieri dalla «pubblica virtù» alla «virtù sconosciuta» e al «dolore immenso e continuo»*, «Lettere italiane», XLVI, 1994, 3, pp. 382-94.
- C. CANTILLO, *Filosofia, poesia e vita civile in Gregorio Messere. Un contributo alla storia del pensiero meridionale tra '600 e '700*, Napoli, Morano, 1996.
- B. CAPLAN, *Selfish Reasons to Have More Kids*, New York, Basic Books, 2011.
- C. CAPRA, *La felicità per tutti. Figure e temi dell'Illuminismo lombardo*, Roma, Aracne, 2017.
- C. CASAGRANDE, *Il dolore virtuoso. Storia medievale della pazienza in Piacere e Dolore: materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2009, pp. 31-47.
- C. CEDRATI, *La libertà dello scrivere. Ricerche su Vittorio Alfieri*, Milano, LED, 2014.
- M. CERINI, *La «virtù» nelle opere dell'Alfieri*, «Convivium», IV, 1952, pp. 493-507.
- G. CINELLI, *Vero e Verosimile*, in *Lessico Leopardiano 2016*, a cura di N. Bellucci, F. D'Intino, S. Gensini, Roma, Sapienza Università Editrice, 2016, pp. 137-47.
- A. COMPAGNON, *Gli antimoderni. Da Joseph de Maistre a Roland Barthes*, trad. di A. Folin, Vicenza, Neri Pozza, 2017.
- S. CONTARINI, «*Il mistero della macchina sensibile*». *Teorie delle passioni da Descartes a Alfieri*, Pisa, Pacini, 1997.
- C. CONTINISIO, *Il governo delle passioni. Prudenza, giustizia e carità nel pensiero politico di Ludovico Antonio Muratori*, Firenze, Olschki, 1999.
- A. CRAIUTU, *A Virtue for Courageous Minds. Moderation in French Political Thought, 1748-1830*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2012.
- G. DELOGU, *Di virtù lira sonante: poesia e massoneria in Italia tra Settecento e primo Ottocento*, Pavia, E. Varini, 2014.
- EAD., *La poetica della virtù: comunicazione e rappresentazione del potere in Italia tra Sette e Ottocento*, Milano-Udine, Mimesis, 2017.
- S. DE LUCA, *Alfieri politico: le culture politiche italiane allo specchio tra Otto e Novecento*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017.
- C. DEL VENTO, *Alfieri, un homme de lettres entre réformes et Révolution*, «Laboratoire Italien», 9, 2009, pp. 109-34 [<http://laboratoireitalien.revues.org>].
- Id., *Il 'Principe' e il 'Panegirico'. Alfieri tra Machiavelli e De Lolme*, «Seicento & Settecento», I, 2016, pp. 149-70.
- A. DI BENEDETTO, *Le passioni e il limite. Un'interpretazione di Vittorio Alfieri*, Napoli, Liguori, 1994.
- F. D'INTINO, *Il monaco indiatolato. Lo Zibaldone e la tentazione faustiana di Leopardi*, in *Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, edizioni, temi*, Atti del

- X Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati-Porto Recanati, 14-19 settembre 1998), Firenze, Olschki, 2001, II, pp. 467-512.
- Id., *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Venezia, Marsilio, 2009.
- Id., *Il rifugio dell'apparenza. Il paganesimo post-metafisico di Leopardi*, in *Il paganesimo nella letteratura dell'Ottocento*, a cura di P. Tortonese, introd. di M. Bongiovanni Bertini, Roma, Bulzoni, 2009, pp. 114-66.
- Id., *Introduzione*, in G. LEOPARDI, *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, ed. critica a cura di F. D'Intino, Venezia, Marsilio, 2012, pp. 33-180.
- Id., *La caduta e il ritorno. Cinque movimenti dell'immaginario romantico leopardiano*, Macerata, Quodlibet, 2019.
- I. DIONIGI, *La patientia: Seneca contro i Cristiani*, in *Seneca e i cristiani*, Atti del Convegno, Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano, 11-13 ottobre 1999), «Aevum Antiquum», XIII, 2000, pp. 413-29.
- 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.
- EAD., *Ragione e passione. Fondamenti e forme del pensare leopardiano*, Roma, Bulzoni, 2000, pp. 233-45.
- J. DOMENECH, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*, Parigi, Vrin, 2008.
- Id., *Vertu*, in *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la direction de M. Delon, Paris, Puf, 2014, pp. 1245-49.
- M. P. DONATO, *Accademie romane. Una storia sociale (1671-1824)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000.
- M. DURANTE, *Il problema filologico dei «Pensieri» leopardiani*, in G. LEOPARDI, *Pensieri*, ed. critica a cura di M. Durante, Firenze, Accademia della Crusca, 1998, pp. XI-XXXVIII.
- J. EHRARD, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, [1963], Paris, Albin Michel, 1994.
- J. ELSTER, *Urgency*, «Inquiry», 52, 2009, 4, pp. 399-411.
- L'etica della virtù e i suoi critici*, a cura di M. Mangini, Napoli, La Città del Sole, 1996.
- Etica delle virtù: un'introduzione*, a cura di A. Campodonico, M. Croce, M. S. Vaccarezza, Roma, Carocci, 2017.
- F. FEDI, *Fra Corinto e il Nuovo Mondo: il paradigma di Timoleone*, «La Rassegna della letteratura italiana», 2003, 2, p. 550-63.
- EAD., *Comunicazione letteraria e «generi massonici» nel Settecento italiano*, in *Storia della Massoneria*, a cura di G. Cazzaniga, Einaudi, 2006, pp. 50-89.
- L. FELICI, *L'Olimpo abbandonato. Leopardi tra «favole antiche» e «disperati affetti»*, Venezia, Marsilio, 2005.
- Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, a cura di A. M. Rao, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 2012.

- A. FERRARIS, *L'ultimo Leopardi. Pensiero e poetica 1830-1837*, Torino, Einaudi, 1987.
- G. FERRARO, *Bernardino Baldi e il recupero del pensiero tecnico-scientifico dell'antichità*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2008.
- J. FERRÉ, *Histoire de la Franc-maçonnerie par les Textes : 1248-1782*, Paris, Éditions du Rocher, 2001.
- A. FOLIN, *Leopardi e il canto dell'addio*, Venezia, Marsilio, 2008.
- A. FONTANA, *Virtù*, in *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de B. Cassin, Paris, Seuil, 2004, pp. 1368-74.
- M. FUMAROLI, *Eroi ed oratori. Retorica e drammaturgia secentesche*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- Id., *Le api e i ragni. La disputa degli antichi e dei moderni*, Milano, Adelphi, 2005.
- C. GALIMBERTI, *Fanciulli e più che uomini*, in G. LEOPARDI, *Pensieri*, a cura di C. Galimberti, Milano, Adelphi, 1982, pp. 175-87.
- S. GALLIFUOCO, *Libri di libri. L'officina delle Crestomazie*, in *I libri di Leopardi*, Napoli, De Rosa, 2000, pp. 93-111.
- V. GALLO, *Introduzione*, in G. V. GRAVINA, *Delle antiche favole. In appendice Discorso sopra l'Endimione di Alessandro Guidi*, a cura di V. Gallo, Roma-Padova, Editrice Antenore, 2012, pp. VII-CXXI.
- R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1951.
- C. GENETELLI, *Storia dell'epistolario leopardiano. Con implicazioni filologiche per i futuri editori*, Milano, LED, 2016.
- G. GIARRIZZO, *L'ideologia di Metastasio tra Cartesianesimo e Illuminismo*, in *Convegno indetto in occasione del II centenario della morte di Metastasio*, Roma, 25-27 maggio 1983, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1985, pp. 43-77.
- Il «Giornale de' letterati d'Italia» trecento anni dopo. *Scienza, storia, arte, identità (1710-2010)*, Atti del Convegno di Padova-Verona, 17-19 novembre 2010, a cura di E. Del Tedesco, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2012.
- V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974.
- G. GRONDA, *Le passioni della ragione. Studi sul Settecento*, Pisa, Pacini, 1984.
- C. GUAITA, *Per una nuova estetica del teatro. L'Arcadia di Gravina e Crescimbeni*, Roma, Bulzoni, 2009.
- F. GUIZOT, *L'histoire de France depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789*, Paris, Librairie Hachette, 1875.
- C. HAAS, *Job's Perseverance in the Testament of Job*, in *Studies on the Testament of Job*, edited by M.A. Knibb e P.W. van der Horst, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 117-54.
- G. HENRY, *Petit dictionnaire des phrases qui ont fait l'histoire*, Paris, Éditions Tallandier, 2003.
- G. IMBRUGLIA, *Muratori, Ludovico Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 77, 2012, *ad vocem*.

- J. JOLY, *Les fêtes théâtrales de Metastase à la cour di Vienne: 1731-1767*, Clermont Ferrand, Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université, 1976.
- R.A. KASTER, *The taxonomy of patience, or When is patientia not a virtue?*, «Classical Philology», 97, 2002, pp. 131-42.
- P. O. KRISTELLER, *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, trad. di M. Baiocchi, Roma, Donzelli, 2005.
- F. LABBÉ, *Le message maçonnique au XVIII^e siècle, contribution à l'histoire des idées*, Paris, Éditions Dervy, 2005.
- Id., *Les Voyages de Cyrus du Chevalier Ramsay : aux sources de la Franc-maçonnerie* [URL: <http://www.editions-harmattan.fr/auteurs/>].
- E. LESO, *Lingua e rivoluzione. Ricerche sul vocabolario politico italiano del trionfo rivoluzionario 1796-1799*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1991.
- M. LINTON, *The Politics of Virtue in Enlightenment France*, New York, Palgrave, 2009².
- S. LOCATELLI, *La riforma del teatro nel primo Settecento attraverso il «Giornale»*, in *Il «Giornale de' letterati d'Italia» trecento anni dopo. Scienza, storia, arte, identità (1710-2010)*, Atti del Convegno di Padova-Verona, 17-19 novembre 2010, a cura di E. Del Tedesco, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2012, pp. 331-46.
- F. LOMONACO, *Tra "Ragion poetica" e vita civile: Metastasio discepolo di Gravina e Caloprese*, in *Legge poesia e mito. Giannone Metastasio e Vico fra "tradizione" e "trasgressione" nella Napoli degli anni venti del Settecento*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Napoli 3-5 marzo 1998), a cura di M. Valente, introd. di G. Galasso, Roma, Aracne, 2001, pp. 165-202.
- Id., *Introduzione a G. GRAVINA, Hydra mystica*, con la rist. anast. della trad. italiana del 1761, a cura di F. Lomonaco, Cosenza, Rubettino, 2002, pp. VII-XLIII.
- Id., *Filosofia, diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, presentazione di P. Rossi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.
- G. LONARDI, *L'Achille dei «Canti»*. Leopardi, «L'infinito», il poema del ritorno a casa, Firenze, Le Lettere, 2017.
- M. LÖWY-R. SAYRE, *Rivolta e malinconia. Il romanticismo contro la modernità* [1992], trad. di M. Botto, Vicenza, Neri Pozza, 2017.
- P. LUCIANI, *Le passioni e gli affetti. Studi sul teatro tragico del Settecento*, Pisa, Pacini, 1999.
- C. LUPORINI, *Decifrare Leopardi*, Napoli, Macchiaroli, 1998.
- G. MACCHIA, *Manzoni e la via del romanzo*, Milano, Adelphi, 1994.
- A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Roma, Armando, 2009².
- E. MAIOLINI, *Manzoni. Il linguaggio delle passioni*, Firenze, Franco Cesati, 2017.
- R. MARCHETTI, *Nuovi manoscritti alfieriani*, «Annali alfieriani», III, 1983, pp. 68-72.
- A. MARIO, *L'idea di virtù in Giuseppe Parini*, «Seicento & Settecento», XII, 2017, pp. 129-139.

- N. MARTIN, *Politique de la pitié chez Rousseau*, «Sens public», série web, février 2006, réédition novembre 2007 [URL: [www.http://sens-public.org/article216.html](http://sens-public.org/article216.html)].
- R. MAUZI, *L'idea del bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, Colin, 1960.
- F. MECATTI, *La cognizione dell'umano. Saggio sui «Pensieri» di Giacomo Leopardi*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2003.
- D. MONDA, *Alcune considerazioni su Gravina lettore del Canzoniere*, in *Il Petrarchismo. Un modello di poesia per l'Europa*, a cura di L. Chines, F. Calitti e R. Gigliucci, Roma, Bulzoni, 2006, II, pp. 281-89.
- M. MONTANILE, *Morale et vertu dans la tragédie jacobine en Italie (1796-1799)*, in *Morale et vertu au siècle des Lumières*, édité par H. Plard, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1986, pp. 87-97.
- C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano, Bompiani, 2013.
- C. MOZZARELLI, *Muratori fra tradizione e modernità politica*, in L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi seguito da Rudimenti di filosofia morale per il principe ereditario*, a cura di M. Al Kalak, Roma, Donzelli, 2016, pp. 323-46.
- M. MUÑIZ MUÑIZ, *Il Rousseau di Leopardi: tracce di lettura*, in *Giacomo dei libri. La Biblioteca Leopardi come spazio delle idee*, a cura di F. Cacciapuoti, Milano, Electa, 2012, pp. 127-49.
- EAD., *Le Crestomazie di Giacomo Leopardi: dal florilegio alla biblioteca vivente*, in *Antologie d'autore. La tradizione dei florilegi nella letteratura italiana*, Atti del Convegno internazionale di Roma (27-29 ottobre 2014), a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2016, pp. 309-341.
- EAD., *Fortuna, virtù e natura in Leopardi*, in *Fortuna*, Atti del Colloquio internazionale di Letteratura italiana (Napoli, 2-3 maggio 2013), a cura di S. Zoppi Garampi, Roma, Salerno Editrice, 2016, pp. 195-228.
- P. MUSITELLI, *Le flambeau et les ombres. Alessandro Verri, des Lumières à la Restauration*, Rome, École française de Rome, 2016.
- A. NACINOVICH, *"Nel laberinto delle idee confuse". La riforma letteraria di Gianvincenzo Gravina*, Pisa, Edizioni ETS, 2012.
- M. NATALE, *La poesia*, in *Leopardi*, a cura di F. D'Intino e M. Natale, Roma, Carocci, 2018, pp. 21-61.
- E. NUZZO, *Verso la «Vita civile». Antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, Napoli, Guida, 1984.
- P. OPPICI, *L'idea di «bienfaisance» nel Settecento francese. O il laccio di Aglaia*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1989.
- Il Petrarchismo nel Settecento e nell'Ottocento*, a cura di S. Gentili e L. Trenti, Roma, Bulzoni Editore, 2006.
- Il Petrarchismo. Un modello di poesia per l'Europa*, a cura di L. Chines, F. Calitti, R. Gigliucci, 2 voll., Roma, Bulzoni, 2006.
- M. PIPERNO, *Appendice. Un metodo per il Lessico Leopardiano*, in *Lessico Leopardiano 2014*, a cura di N. Bellucci, S. Gensini, F. D'Intino, Roma, Sapienza Università Editrice, 2014, pp. 163-79.

- EAD., *Pentimento/Apostasia*, in *Lessico Leopardiano 2016*, a cura di N. Bellucci, F. D'Intino, S. Gensini, Roma, Sapienza Università Editrice, 2016, pp. 89-94.
- R. POCAI, *Compassione ed egoismo in Schopenhauer e Leopardi*, in *Leopardi poeta e pensatore / Dichter und Denker*, Atti del terzo Convegno internazionale della Deutsche Leopardi-Gesellschaft (Napoli, 20-24 marzo 1996), a cura di S. Neumeister e R. Sirri, Napoli, Guida, 1997, pp. 463-73.
- J. G. A. ПОСКОК, *Virtue, Commerce and History. Essays on political thought chiefly in the Eighteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- W. PRICE, *Virtue and Reason in Plato and Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- A. QUONDAM, *Cultura e ideologia di Gianvincenzo Gravina*, Milano, Mursia, 1968.
- ID., *L'istituzione Arcadia. Sociologia e ideologia di un'accademia*, «Quaderni storici», 8, 1973, 2, pp. 389-438.
- ID., *Le Arcadie e l'Arcadia. La degradazione del razionalismo*, in *Culture regionali e letteratura nazionale*, Atti del VII Congresso AISLLI (Bari, 31 marzo-4 aprile 1970), Bari, Adriatica, 1973, pp. 375-85.
- ID., *Nuovi documenti sulla crisi dell'Arcadia nel 1711*, «Atti e Memorie d'Arcadia», s. 3, VI, 1973, 1, pp. 145-85.
- ID., *Gioco e società letteraria nell'Arcadia del Crescimbeni. L'ideologia dell'istituzione*, «Arcadia. Accademia letteraria italiana. Atti e Memorie», 6, 1975-76, 4, pp. 165-95.
- ID., *L'Arcadia e la 'Repubblica delle Lettere'*, in *Immagini del Settecento in Italia*, a cura della Società italiana di Studi sul Secolo Settecento, Roma-Bari, Laterza, 1980, pp. 198-211.
- ID., *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- ID., *Rinascimento e classicismi. Forme e metamorfosi della cultura d'antico regime*, Bologna, Il Mulino, 2013.
- ID., *Roma 1672: il Classicismo restaurato. L'idea del bello e il canone delle arti secondo Bellori*, in *Settecento romano. Reti del Classicismo arcadico*, a cura di B. Alfonzetti, Roma, Viella, 2017, pp. 23-71.
- G. RANDO, *Alfieri europeo: le sacrosante leggi: scritti politici e morali, tragedie, commedie*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007.
- C. RANIERI, *Giovan Mario Crescimbeni e la sua «Libreria»*. *Un'Accademia in una Biblioteca*, «Roma moderna e contemporanea», IV, 1996, 3, pp. 577-94.
- S. RICCA, *Passione/Compassione*, in *Lessico leopardiano 2014*, a cura di N. Bellucci, S. Gensini, F. D'Intino, Roma, Sapienza Università Editrice, 2014, pp. 117-24.
- EAD., *Lectures et analyses des passions : Leopardi et le XVIII^e siècle français*, in *Lectures de Giacomo. Journée d'étude Giacomo Leopardi*, organisée le 22 mars 2014 par l'équipe de recherche CIRCE de l'université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, 2014 [URL: http://circe.univ-paris3.fr/Journee_Leopardi-CIRCE.pdf]
- M. A. RIGONI, *Il pensiero di Leopardi*, pref. di E. M. Cioran, Milano, Bompiani, 1997.

- M. ROSA, *Il giansenismo nell'Italia del Settecento. Dalla riforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria*, Roma, Carocci, 2014.
- C. ROSSO, *Virtù e critica della virtù nei moralisti francesi. La Rochefoucauld – La Bruyère – Vauvenargues*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1964.
- ID., *Montesquieu et Alfieri (autant en emporte le vent)*, in *Mélanges à la mémoire de Franco Simone. France et Italie dans la culture européenne*, Genève, Slatkine, 1981, II, pp. 545-60.
- M. RUEFF, *La doctrine des facultés de Jean-Jacques Rousseau comme préalable à la détermination du problème de la sensibilité*, in *Philosophie de Rousseau, sous la direction de B. Bachofen, B. Bernardi, A. Charrak et F. Guénard*, Paris, Garnier, 2014, pp. 193-214.
- ID., *Foudroyante pitié. Aristotele avec Rousseau, Bassani avec Céline et Ungaretti*, Paris, Éditions Mimesis, 2018.
- E. SALA DI FELICE, *Felicità e morale in Pietro Verri*, Padova, Liviana Editrice, 1970; EAD., *Manzoni e l'(im)moralità del teatro*, «Intersezioni», VII, 1987, 2, pp. 235-62; EAD., *Sogni e favole in sen del vero. Metastasio ritrovato*, Roma, Aracne, 2008.
- G. SANGIRARDI, *Misere liberata. Sulla genesi e sulla forma dei «Pensieri»*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 2003, fasc. 591, pp. 321-65.
- C. SAN MAURO, *Gravina, Gianvincenzo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 58, 2002, *ad vocem*.
- L. SANNIA NOWÉ, *Epifanie e metamorfosi della clemenza nella letteratura drammaturgica del Settecento*, in *La cultura fra Sei e Settecento. Primi risultati di una indagine*, a cura di E. Sala di Felice e L. Sannia Nowé, Modena, Mucchi, 1994, pp. 171-96.
- G. SANTATO, *Lo stile e l'idea: elaborazione dei trattati alfieriani*, Milano, Franco Angeli, 1994.
- G. SCIANATICO, *L'evoluzione di Calcante. Figure del clero nel teatro neoclassico*, in *Forme e contesti. Studi in onore di Vitorio Masiello*, a cura di F. Tateo e R. Cavaluzzi, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 305-37.
- EAD., *Il secolo neoclassico. Antonio Conti e la lezione di Gian Vincenzo Gravina*, «Esperienze letterarie», 36, 2011, n. 2, pp. 3-22.
- F. SEMERARI, *La fine della virtù. Gracián La Rochefoucauld La Bruyère*, Bari, Dedalo, 1993.
- Seminario di studi su Bernardino Baldi Urbinate (1553-1617)*, a cura di G. Cerboni Baiardi, Urbino, Accademia Raffaello, 2006.
- A. SERRAI, *Bernardino Baldi. La vita, le opere. La biblioteca*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2002.
- Settecento romano. Reti del Classicismo arcadico*, a cura di B. Alfonzetti, Roma, Viella, 2017.
- B. D. SHAW, *Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs*, «Journal of Early Christian Studies», 4, 1996, pp. 269-312.

- A. M. SIEKIERA, *L'ingegno e la maniera di Bernardino Baldi*, in *Saggi di letteratura architettonica, da Vitruvio a Winckelmann*, I, a cura di F. P. Di Teodoro, Firenze, Olschki, 2009, pp. 299-312.
- Q. SKINNER, *Virtù rinascimentali*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- J. R. SNYDER, *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*, Los Angeles, University California Press, 2009.
- S. SOLMI, *Opere. II. Studi leopardiani. Note su autori classici e stranieri*, a cura di G. Pacchiano, Milano, Adelphi, 1987.
- M. SPANNEUT, *Patience*, in *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, publié sous la direction de M. Viller, Paris, Beauchesne, 1984, XII, 1, pp. 438-76.
- S. STROPPIA, «*Fra notturni sereni*». *Le azioni sacre del Metastasio*, Firenze, Olschki, 2003.
- S. TATTI, *L'antico mascherato. Roma antica e moderna nel Settecento: letteratura, melodramma, teatro*, Roma, Bulzoni, 2003.
- EAD., *Dall'Arcadia al tournant des lumières: Petrarca nella critica del secondo Settecento*, in *Il Petrarchismo nel Settecento e nell'Ottocento*, a cura di S. Gentili e L. Trenti, Roma, Bulzoni, 2006, pp. 67-86.
- EAD., *Il «Giornale» e Roma: lo scisma d'Arcadia*, in *Il «Giornale de' letterati d'Italia» trecento anni dopo. Scienza, storia, arte, identità (1710-2010)*, Atti del Convegno di Padova-Verona, 17-19 novembre 2010, a cura di E. Del Tedesco, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2012, pp. 311-20.
- G. TELLINI, *L'arte della prosa. Alfieri, Leopardi, Tommaseo e altri*, Scandicci, La Nuova Italia, 1995.
- I territori del petrarchismo*, a cura di C. Montagnani, Roma, Bulzoni, 2005.
- A. TRAMPUS, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Bari, Laterza, 2008.
- M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- C. VIOLA, *Tradizioni letterarie a confronto. Italia e Francia nella polemica Orsi-Bouhours*, Verona, Fiorini, 2001.
- Id., *Canoni d'Arcadia. Muratori Maffei Lemene Ceva Quadrio*, Pisa, Ets, 2009.
- Id., *Osservazioni sul canone nell'età dell'Arcadia e tradizioni letterarie a confronto nella polemica Orsi-Bouhours*, Verona, QuiEdit, 2009.
- La virtù sconosciuta. Scritti d'arte di Francesco Gori Gandellini, erudito conoscitore nella Siena di Alfieri*, a cura di B. Sani e C. Ghizzani, Pisa, ETS, 2012.
- Virtue Ethics. Etica delle Virtù*, «Teoria», XXXVIII, s. 3, 2, 2018.
- G. ZACCAGNINI, *Bernardino Baldi nella vita e nelle opere*, Pistoia, Tipo-litografica Toscana, 1908.
- S. ZAMAGNI, *Prudenza*, Bologna, Il Mulino, 2015.
- E. ZUCCHI, *Generi e stili in Arcadia: lo statuto del lirico ne La Bellezza della Volgar Poesia di Crescimbeni*, «Seicento e Settecento. Rivista di Letteratura Italiana», X, 2015, pp. 81-97.

Autori

JOHN ALCORN

Principal Lecturer presso lo Shelby Cullom Davis Endowment, Trinity College, Connecticut. Docente del Trinity College dal 1990, è stato Visiting Professor all'Università di Palermo e di Messina ed è attualmente Trustee, Executive-Committee Member e Program Director del Cesare Barbieri Endowment for Italian Culture. Dopo il Ph.D in History (Columbia University, con una tesi intitolata *Social Strife in Sicily 1892-94*), ha ottenuto borse di studio dalla Columbia University (President's Fellow), The National Endowment for Humanities, The Fulbright/Hays Committee, The Social Science Research Council e dalla Fondazione Agnelli. Ha partecipato, in qualità di Foreign Investigator, a un progetto di ricerca internazionale sulla storia della comunità di Corleone (Sicilia). I suoi studi su Giacomo Leopardi sono stati pubblicati sulle riviste «MLN», «The Modern Language Review», «Rassegna della letteratura italiana» e «Italica».

ALVIERA BUSSOTTI

Dottore di ricerca in Italianistica nel 2015 (Sapienza Università di Roma), è attualmente assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Lettere e Culture Moderne (Sapienza). Autrice di due monografie dedicate al rapporto tra etica e letteratura nel primo Settecento («*Belle e savie*»: *virtù e tragedia nel primo Settecento*; e *Forme della virtù. La rinascita poetica da Gravina a Varano*, Alessandria, Dell'Orso, 2018), ha pubblicato saggi sulla letteratura italiana primo-settecentesca, su Alfieri e sulla ricezione della sua opera nel primo Ottocento.

VALERIO CAMAROTTO

Dottore di ricerca in Italianistica (Sapienza Università di Roma), è autore di vari studi di argomento leopardiano, tra i quali i volumi *Leopardi traduttore. La poesia (1815-1817)* e *Leopardi traduttore. La prosa (1816-1817)* (Quodlibet, 2016). Si è inoltre occupato di narrativa italiana tra Otto e Novecento, curando l'edizione delle *Novelle (1930-1955)* di B. Cicognani (Pagliai, 2012) e pubblicando la monografia *Il critico narrante. Romanzi e novelle di Ugo Ojetti (1894-1922)* (Bulzoni, 2018). Collabora con il Laboratorio Leopardi (Sapienza), con la «Rassegna della letteratura italiana» e con il *Dizionario Biografico degli Italiani*.

SOPHIE DESPLANCHES

Dottore di ricerca presso l'Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3 (2016), i suoi studi riguardano la religione, la filosofia, la politica e la massoneria all'epoca dei Lumi in Francia e in Gran Bretagna. La sua tesi di dottorato (*Andrew Michael Ramsay (1686-1743): religion, philosophie et pensée maçonnique*), in corso di pubblicazione presso le Éditions Dervy, ha ottenuto nel 2018 il Prix de Thèse dal Suprême Conseil de France. Ha pubblicato l'articolo *Ramsay: homme des Lumières ?* nella rivista «Franc-maçonnerie» (2017). Insegna attualmente all'Université di Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines e all'Institut Catholique di Parigi.

CHIARA NARDO

Laureata in lettere nel 2012 presso l'Università degli Studi Roma Tre. Dottore di ricerca in Italianistica nel 2016 presso Sapienza Università di Roma con una tesi dal titolo *Giovan Mario Crescimbeni poeta e Custode d'Arcadia*, sostenuta in co-tutela con l'Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3. Collabora nel 2017 con il progetto di digitalizzazione degli *Epistolari italiani del Settecento* coordinato da Corrado Viola (Università di Verona). È attualmente docente di materie letterarie nella Scuola Secondaria di II grado.

GIULIA PUZZO

Laureata in filologia moderna presso Sapienza Università di Roma, è dottoranda alla Scuola Normale di Pisa. I suoi interessi di ricerca

riguardano prevalentemente la teoria della letteratura e la poesia lirica, con particolare attenzione all'opera di Torquato Tasso e Giacomo Leopardi. Si occupa inoltre di letteratura e poesia di lingua tedesca (Hölderlin, Celan). È tra i curatori del volume *Lessico europeo. Sezione tedesca: il movimento*, Roma, Sapienza Università Editrice, 2018.

SILVIA RICCA

Dottore di ricerca in Études italiennes (Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3 / Université Côte d'Azur) e in Italianistica (Sapienza Università di Roma) con una tesi dal titolo *Théories de la compassion dans le Zibaldone. Leopardi lecteur des Lumières*, abilitata al titolo di Maître de conférence (CNU 14), è attualmente lettrice di italiano all'Université de Lorraine, Nancy. Tra i vari contributi di argomento leopardiano, si segnalano la collaborazione alla traduzione francese delle *Canzoni* (Le Levoir Saint-Martin, 2014) e un recente studio sui sentimenti sociali apparso sulla rivista «Italice» (2016). Collabora con il Laboratorio Leopardi (Sapienza), con la «Rassegna della letteratura italiana» e con il centro di ricerca LIS (Littératures Imaginaire Sociétés).

ENRICO RICCI

Dopo la laurea in Lingue e culture europee all'Università di Catania (2013), ha conseguito la laurea magistrale in Lingue e letterature moderne all'Università di Torino, con una tesi su Vittorio Alfieri. Dal 2016 è dottorando in Italianistica presso l'Université Sorbonne Nouvelle Paris 3 e Sapienza Università di Roma. Le sue ricerche sono focalizzate sulla costruzione del personaggio autobiografico nell'opera di Alfieri, con particolare riguardo alla *Vita scritta da esso* e ai modelli che ne hanno influenzato la stesura. Collabora alla traduzione francese del *Misogallo* (CIRCE).

Indice dei nomi

- Accorsi, Maria Grazia, 22n
Adkins, Arthur William Hope, VIII
Adriani, Marcello, 101
Affò, Ireneo, 17n
Agostino, santo, 6, 41
Albani, Annibale, 17n
Alberti, Leon Battista, 19
Alberti di Villanuova, Francesco, 90n
Alcorn, John, IX, 9, 105n
Alfieri, Vittorio, 2-4, 7, 49-51, 52n, 53-59, 99n
Alfonso V d' Aragona, 101
Alfonzetti, Beatrice, IX, 2n, 8n, 11n, 12n, 21n, 22n, 23n, 24n, 28n, 36n, 94n
Alighieri, Dante, 13, 16n, 55
Al Kalak, Matteo, 33n, 34n
Aloisi, Alessandra, 72n
Ambrus, Gauthier, 69n
Andreoni, Annalisa, 31n
Annas, Julia, VII
Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret, VII
Aretino, Pietro, 102n
Ariosto, Ludovico, 14, 16n, 55
Aristotele, 31-33, 64n, 67 e n
Aubert, François d', 38n
Aubignac, François Hedelin d', 22 e n
Audegean, Philippe, 69n
Audi, Paul, 65n
Augusto, Gaio Giulio Cesare Ottaviano, 55
Auletta, Gennaro, 29n
Avalos, Alfonso d', 102n
Bachelet, Lucia, 50n
Bachofen, Blaise, 71n
Badaloni, Nicola, 26n
Baldassarri, Guido, 2n, 18n, 28n
Baldi, Bernardino, 2, 17-20
Baldi, Marialuisa, 41n
Ballerini, Monica, 87n
Balzac, Honoré de, 9, 10
Baudry, Louis Claude, 88n
Battistini, Andrea, 12n
Bayle, Pierre, 4 e n, 62
Bazzocchi, Marco Antonio, 88n
Beausobre, Louis de, 63n
Bellina, Anna Laura, 23n
Bellini, Bernardo, 90n
Bellio, Anna, 3n
Bellori, Giovan Pietro, 27n
Bellucci, Novella, IX, 9n, 68n, 75n, 95n, 96n
Bénichou, Paul, VIII n
Beniscelli, Alberto, 18n

- Benjamin, Walter, 92n
 Berman, Marshall, 6n
 Bernardi, Bruno, 71n
 Bernheim, Alain, 42n
 Berni, Francesco, 99n
 Bertola, Aurelio de' Giorgi, 99n
 Blasucci, Luigi, 88n
 Bodei, Remo, VIIIn, VIIIIn
 Bollati, Giulio, 82n, 88n, 99n, 100n, 101n
 Bonavita, Riccardo, 88n
 Bonazzi, Gianni, 11n
 Bonfantini, Mario, 111n
 Bongiovanni Bertini, Mariolina, 90n
 Botto, Margherita, 6n
 Bouchardey, François, 103n
 Bouhours, Dominique, 18 e n
 Bredin, Jean-Denis, 46
 Brioschi, Franco, 88n
 Brogi, Daniela, 7n
 Broglio d' Ajano, Saverio, 97n
 Bruno, Giordano, 27n
 Burt, Shelley G., VIIIIn, 2n
 Bussotti, Alviera, 2n, 23n, 35n
- Cacciapuoti, Fabiana, 67n
 Caillois, Roger, 5n, 49n
 Calitti, Floriana, 12n
 Caloprese, Gregorio, 27n
 Camarotto, Valerio, 94n, 96n
 Camerino, Giuseppe Antonio, 56n
 Campanella, Tommaso, 27n
 Campodonico, Angelo, VIIIn
 Canneto, Salvatore, 11n
 Cantillo, Clementina, 27n
 Caplan, Bryan, 118n
 Capra, Carlo, 1n, 3n
 Caraccio, Antonio, 14 e n
 Carena, Carlo, 8n
 Carnevali, Barbara, 69n
- Caro, Annibale, 101
 Casagrande, Carla, 77n, 86n
 Cassin, Barbara, 21n
 Castiglione, Baldassarre, 92, 100-101
 Castoldi, Massimo, 8n
 Cavalcanti, Guido, 12n
 Cavalluzzi, Raffaele, 31n
 Cazzani, Pietro, 49n
 Cazzaniga, Gian Mario, 3n
 Cedrati, Chiara, 58n
 Ceragioli, Fiorenza, 87n
 Cerini, Matteo, 52n
 Cerreti, Luigi, 99n
 Cesarotti, Melchiorre, 99n
 Chines, Loredana, 12n
 Ciampoli, Domenico, 19n
 Cicerone, Marco Tullio, 13, 16, 77n
 Cinelli, Gianluca, 9n
 Cioran, Emil, 69n
 Cipriano, 86n
 Clemente XI, papa (Giovanni Francesco Albani), 17 e n, 18
 Colbert, principessa di Carpegna (Francesca du Terron Carpegna), 25
 Collenuccio, Pandolfo, 101
 Compagnon, Antoine, 7n
 Contarini, Silvia, 1n, 2n, 28n
 Conti, Antonio, 1-2, 28n, 35 e n
 Continisio, Chiara, 24n
 Corneille, Pierre, 22
 Craiutu, Aurelian, VIIIIn
 Crescimbeni, Giovan Mario, 2, 11-20
 Cristofolini, Paolo, 26n
 Crivelli, Tatiana, 67n, 87n
 Croce, Michel, VIIIn
 Cumberland, Richard, 1
- Damiani, Rolando, 8n, 66n, 67n, 78n, 86n, 88n
 Davanzati, Bernardo, 101

- Davila, Arrigo, 101
 D'Elci, Angelo Maria, 99n
 Della Casa, Giovanni, 100-101
 Delogu, Giulia, 3n
 Delon, Michel, 5n, 22n, 62n
 Del Tedesco, Enza, 23n
 De Luca, Stefano, 50n
 Del Vento, Christian, IX, 50n, 54n
 De Sanctis, Francesco, 88
 Desplanches, Sophie, 3, 5
 Di Benedetto, Arnaldo, 50n, 58n
 Dickens, Charles, 9
 Di Costanzo, Angelo, 14 e n, 15, 100
 Di Iasio, Valeria, 18n
 D'Intino, Franco, IX, 7n, 9n, 68n, 75n, 84n, 88n, 90n, 92n, 94n, 96n, 97n, 98 e n, 100n
 Dionigi, Ivano, 79n
 Dolfi, Anna, 80n, 88n
 Domenech, Jacques, 4 e n, 5n, 22n, 62n
 Donato, Maria Pia, 11n
 Doria, Paolo Mattia, 29n
 Dufour, Mérédic, 64n
 Durante, Matteo, 88n

 Ehrard, Jean, 62n, 71n
 Eliot, Thomas Stearns, 29n
 Elster, Jon, 114n
 Esopo, 19
 Eugenio, principe di Savoia, 12n

 Fabrizi, Angelo, 57n
 Fedi, Francesca, 2n, 3n, 28n, 53n
 Fedro, 19
 Felici, Lucio, 75n, 77n, 99n, 100n
 Fénelon, François de, 37, 40n, 45
 Ferraris, Angiola, 88n
 Ferré, Jean, 43n,
 Ferroni, Giovanni, 18n
 Ficino, Marsilio, 27n
 Filograsso, Ilaria, 17n, 18n
 Folin, Alberto, 7n, 92n
 Fontana, Alessandro, 21n
 Foot, Philippa, VII
 Formica, Marina, 23n
 Forteguerra, Niccolò, 99n
 Foscolo, Ugo, 7-9
 Frontone, Marco Cornelio, 96n
 Fumaroli, Marc, VIII n, 22n

 Gagnebin, Bernard, 61n
 Gaiardoni, Chiara, 95n
 Galasso, Giuseppe, 24n
 Galilei, Galileo, 101
 Galimberti, Cesare, 8n, 67n, 78n, 88n, 96n
 Gallifuoco, Silvana, 100n
 Gallo, Valentina, 25n, 27n
 Gambarin, Giovanni, 8n
 Ganni, Enrico, 92n
 Gauthier, René Antoine, VIII n, 77n
 Gelli, Giovan Battista, 100
 Gemisto Pletone, 99n
 Genetelli, Christian, 97n
 Gensini, Stefano, 9n, 68n, 75n, 96n
 Gentili, Sandro, 12n
 Ghizzani, Carlotta, 57n
 Giarrizzo, Giuseppe, 24n
 Gigliucci, Roberto, 12n
 Giordani, Pietro, 78 e n, 82, 91n
 Giorello, Giulio, VII n
 Goethe, Johann Wolfgang von, 9
 Goldoni, Carlo, 35 e n
 Goldschmidt, Victor, 64n
 Gori Gandellini, Francesco, 3, 57-59
 Gorini Corio, Giuseppe, 35 e n
 Goyard-Fabre, Simone, 62n
 Gozzi, Gasparo, 99n, 100 e n, 101
 Gracián, Baltasar, 92 e n,

- Gravina, Gianvincenzo, 2, 7, 11-13, 15, 16n, 23-31, 35 e n
- Graziosi, Elisabetta, 22n
- Gregorio I (santo), 40 e n
- Gronda, Giovanna, 1n
- Guaita, Camilla, 11n, 31n
- Guicciardini, Francesco, 101
- Guidi, Alessandro, 99n
- Guizot, François, 39n,
- Guyon, Jeanne-Marie, 37
- Haas, Cees, 78n
- Helvétius, Claude-Adrien, 4
- Henry, Gilles, 38n
- Hobbes, Thomas, 62n
- Hodges, Sara D., 108n
- Holbach, Paul Henri Dietrich, baron d', 4-5, 63 e n
- Horowitz, Maryanne Cline, VIIIn
- Horst, Pieter Willem van der, 78n
- Hutcheson, Francis, 1, 62 e n
- Imbruglia, Girolamo, 24n
- Isocrate, 98n
- Jaucourt, Louis, 62-63
- Joly, Jacques, 1n, 23n
- Kaster, Robert A., 77n, 78n
- Knibb, Michael A., 78n
- Kristeller, Paul Oskar, VIIIIn, 36n
- Kundera, Milan, 68 e n
- Labbé, François, 5n, 43n, 45 e n
- La Bruyère, Jean de, 34, 92 e n, 93n, 97n
- Lambert, Anne-Thérèse de Marguenat de Courcelles, 93n
- Lamoine, Georges, 41n
- Landi, Patrizia, 88n
- Landucci, Sergio, 82n
- La Rochefoucauld, François de, 88n, 92 e n, 97n
- Lazzarini, Domenico, 35n
- Leonio, Vincenzo, 14n
- Leopardi, Giacomo, IX, 4-9, 64-73, 75-82, 84-86, 87-104
- Leopardi, Monaldo, 85
- Leso, Erasmo, 3n
- Linton, Marisa, VIIIIn, 1 e n
- Locatelli, Stefano, 23n
- Loewenstein, George, 108n
- Lomonaco, Fabrizio, 24n, 28n, 29n
- Lonardi, Gilberto, 8n
- Löwy, Michael, 6n
- Luciani, Paola, 1n
- Luporini, Cesare, 82n, 102n
- Luzzatto, Sergio, 11n
- Macchia, Giovanni, 7n
- Machiavelli, Niccolò, 51n, 92, 111 e n
- MacIntyre, Alasdair, VII, 21n
- Maffei, Scipione, 2, 35 e n, 100, 102
- Magliabechi, Antonio, 14n, 18n
- Maiolini, Elena, 9n, 27n
- Malato, Enrico, 99n
- Malle, Bertram F., 108n
- Mancurti, Francesco Maria, 19n
- Mandeville, Bernard de, 2, 53n, 61
- Manfredi, Eustachio, 99n
- Mangini, Michele, VIIIn
- Manzoni, Alessandro, 7-9, 105-110, 113, 117-118
- Manzoni, Giuseppe, 101n
- Marchese, Annibale, 33 e n, 35n
- Marchetti, Roberto, 50n
- Mario, Anna, 3n
- Marivaux, Pierre de, 5
- Martello, Pier Jacopo, 33 e n, 35 e n
- Martin-Breteau, Nicolas, 62n
- Martini, Mattia, 25n
- Marzano, Michela, VIIIn

- Masson, André, 71n
 Mauzi, Robert, 5n
 Mazzini, Vincenzo, 31n
 Mazzotta, Clemente, 50n
 Mazzucchi, Andrea, 99n
 Mecatti, Francesca, 88n, 97n
 Medici, Caterina de', 101
 Medici, Lorenzo de', 101
 Menzini, Benedetto, 99n
 Messere, Gregorio, 27n
 Metastasio, Pietro, 1, 23 e nota, 28 e n, 33 e n
 Molière, Jean-Baptiste Poquelin, detto, 22
 Monda, Davide, 12n
 Montanile, Milena, 3n
 Montecuccoli, Raimondo, 39
 Montesquieu, 3-5, 49-51, 53, 54n, 71 e n
 Moreschini, Claudio, 77n, 86n
 Mozzarelli, Cesare, 33-34
 Muñoz Muñoz, María de las Nieves, 67n, 93-94, 97n, 100n
 Muratore, Umberto, 8n
 Muratori, Ludovico Antonio, 2, 7, 18n, 23-25, 29n, 31-35
 Musitelli, Pierre, 1n
 Muzio Scevola, 77
- Nacinovich, Annalisa, 11n, 24n, 28n
 Nannini, Remigio (Remigio Fiorentino), 101
 Nardo, Chiara, 2, 23n
 Natale, Massimo, 88n
 Naves, Raymond, 4n
 Navone, Matteo, 49n
 Necchi, Rosa, 28n
 Neumeister, Sebastian, 70n
 Nicole, Pierre, 29n
 Niderst, Alain, 4n
 Nuzzo, Enrico, 29n
 Omero, 13, 16n, 26n, 30, 31 e n, 55, 79, 81
- Oppici, Patrizia, 5n, 61n, 63n
 Orazio Flacco, Quinto, 17, 55, 77n
 Orsi, Giovan Gioseffo Felice, 18 e n
 Ovidio Nasone, Publio, 77n
- Pacchiano, Giovanni, 97n
 Pacella, Giuseppe, 76n, 87n
 Palmieri, Matteo, 100-101
 Pansuti, Saverio, 35n
 Paradisi, Giovanni, 99n
 Parini, Giuseppe, 2-3, 7, 99n
 Pascal, Blaise, 29 e n
 Patrizi, Francesco, 27n
 Pedullà, Gabriele, 11n
 Petrarca, Francesco, 12-13, 15-16, 18n, 25n
 Pietrobon, Ester, 18n
 Pignotti, Lorenzo, 99n
 Piperno, Martina, 75n, 96n
 Pitagora, 27
 Plard, Henri, 3n
 Platone, 16n, 27, 33
 Plutarco, 101
 Pocai, Romano, 70n
 Pocock, John Greville Agard, VIII n
 Pomeau, René, 4n
 Pompeo Magno, Gneo, 77
 Porzio, Camillo, 100
 Postigliola, Alberto, 2n, 11n
 Prévost, Antoine François, 5
 Price, Anthony W., VIII n
 Puzzo, Giulia, 8-9, 90n
- Quondam, Amedeo, VIII n, 11-13, 21n, 24-25, 27n, 29n, 36n, 92n
- Racine, Jean, 22
 Ramsey, Andrew Michael, 6, 37-45
 Rando, Giuseppe, 50-51n
 Ranieri, Concetta, 11n
 Rao, Anna Maria, 1-2n, 11n, 28n

- Raymond, Marcel, 61n
 Ricca, Silvia, 1, 8, 68-69n, 79n
 Ricceri, Enrico, 2-3, 5
 Rigoni, Mario Andrea, 8n, 67n, 69n, 88n
 Romilly, Jean Edmé, 63n
 Rosa, Mario, 29n,
 Rosa, Salvatore, 99n
 Rossi, Lovanio, 53n, 56n
 Rossi, Paolo, 28n
 Rosso, Corrado, VIIIIn, 50n
 Rota, Niccolò, 65, 66n, 67
 Rousseau, Jean-Jacques, 1, 4, 6, 8, 61-62, 63n, 64-65, 66n, 67-73, 103 e n
 Rueff, Martin, 64n, 71n
 Ruozzi, Gino, 97n
- Sala di Felice, Elena, 1n, 3n, 7n, 23n
 Salvini, Anton Maria, 14n, 18n, 101
 Sangirardi, Giuseppe, 88n
 Sani, Bernardina, 57n
 San Mauro, Carla, 24n
 Sannia Nowé, Laura, 23n
 Santato, Guido, 50n
 Savoca, Giuseppe, 84n, 99n
 Sayre, Robert, 6n
 Schefer, Bertrand, 66n
 Schweppenhäuser, Hermann, 92n
 Scianatico, Giovanna, 28n, 31n
 Segneri, Paolo, 101
 Semerari, Furio, 92n
 Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 1, 62 e n
 Shaw, Brent D., 78n
 Sinner, Louis de, 88n
 Sirri, Raffaele, 70n
 Skinner, Quentin, VIIIIn
 Snyder, Jon R., VIIIIn
 Sofocle, 13
 Solmi, Sergio, 97n
 Solone, 13
- Sorbrière, Samuel, 62n
 Spanneut, Michel, 77n, 84n
 Speroni, Sperone, 100n
 Stanghellini, Livio, 31n
 Starobinski, Jean, 61n
 Stella, Anton Fortunato, 99n
 Stendhal (Beyle, Henri), 9
 Strinati, Malatesta, 19 e n, 20n
 Stroppa, Sabrina, 24n
- Tasso, Torquato, 18n, 55, 100
 Tateo, Francesco, 31n
 Tatti, Silvia, IX, 17-18, 23n, 24n
 Telesio, Bernardino, 27n
 Tellini, Gino, 97n
 Teofrasto, 34, 92n
 Tertulliano, 86n
 Testi, Fulvio, 99n
 Tiedemann, Rolf, 92n
 Tommaseo, Niccolò, 90n
 Tommaso d'Aquino, 6, 41 e n
 Tortonese, Paolo, 90n
 Trampus, Antonio, 1n
 Trenti, Luigi, 12n
 Trevi, Emauele, 77n
 Turenne, Henri de La Tour d'Auvergne (vicomte de), 38-39
- Vaccarezza, Maria Silvia, VIIIn
 Valente, Mario, 24n
 Valerio Massimo, 77n
 Van Boven, Leaf, 108n
 Veca, Salvatore, VIIIn
 Vecchio, Silvana, 77n
 Vegetti, Mario, VIIIIn
 Verri, Alessandro, 1, 3, 100-101
 Verri, Pietro, 1, 3
 Vico, Giambattista, 26n
 Viller, Marcel, 77n
 Viola, Corrado, 18n, 22n, 31n
 Virgilio Marone, Publio, 13, 55-56

Viviani, Vincenzo, 101
Voltaire, François Marie Arouet de,
4-5, 18n

Zamagni, Stefano, VIIIIn
Zanotti, Francesco Maria, 81, 100-101
Zappi, Giovan Battista, 99n
Zeno, Apostolo, 14n, 33 e n
Zoppi Garampi, Silvia, 93n
Zucchi, Enrico, 15 e n

COMITATO EDITORIALE
SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE

Coordinatore

GIUSEPPE CICCARONE

Membri

GAETANO AZZARITI
ANDREA BAIOCCHI
MAURIZIO DEL MONTE
GIUSEPPE FAMILIARI
VITTORIO LINGIARDI
CAMILLA MIGLIO

COMITATO SCIENTIFICO
SERIE PHILOLOGICA

Responsabili

VICENÇ BELTRAN, FRANCO D'INTINO, ARIANNA PUNZI (Roma, Sapienza)

Membri

FABIO FINOTTI (Pennsylvania)
LEONARDO FUNES (Buenos Aires)
SABINE E. KOESTERS GENSINI (Roma, Sapienza)
LUIGI MARINELLI (Roma, Sapienza)
SNEŽANA MILINKOVIC (Beograd)
RYSZARD NYCZ (UJ Cracovia)
JUAN PAREDES (Granada)
PAOLO TORTONESE (Paris III)
JAMES VIGUS (London, Queen Mary)
FABIO ZINELLI (Paris, Ecole pratique des hautes études)

COMITATO SCIENTIFICO
MACROAREA E

Coordinatrice

CAMILLA MIGLIO

Membri

VICENÇ BELTRAN
MASSIMO BIANCHI
ALBIO CESARE CASSIO
EMMA CONDELLO
FRANCO D'INTINO
GIAN LUCA GREGORI
ANTONIO IACOBINI
SABINE KOESTERS
EUGENIO LA ROCCA
ALESSANDRO LUPO
LUIGI MARINELLI
MATILDE MASTRANGELO
ARIANNA PUNZI
EMIDIO SPINELLI
STEFANO VELOTTI
CLAUDIO ZAMBIANCHI

Il Comitato editoriale assicura una valutazione trasparente e indipendente delle opere sottoponendole in forma anonima a due valutatori, anch'essi anonimi. Per ulteriori dettagli si rinvia al sito: www.editricesapienza.it

COLLANA STUDI E RICERCHE

Per informazioni sui precedenti volumi in collana, consultare il sito:
www.editricesapienza.it

20. Giorgio Bazzichelli. L'uomo e lo scienziato
Autori vari
21. Attuazione e sostenibilità del diritto alla salute
Roberto Nania
22. Épicurisme et Scepticisme
Stéphane Marchand & Francesco Verde
23. I musei di chimica e la chimica nei musei della scienza
Luigi Campanella e Valentina Domenici
24. Digital Humanities
Progetti italiani ed esperienze di convergenza multidisciplinare
Fabio Ciotti
25. Atti della Giornata in ricordo di Federico Caffè
Mario Tiberi
26. Information Technologies for Epigraphy and Cultural Heritage
Proceedings of the First EAGLE International Conference
Silvia Orlandi, Raffaella Santucci, Vittore Casarosa, Pietro Maria Liuzzo
27. Oltre i confini
Studi in onore di Giuseppe Burgio
*Raimondo Cagiano de Azevedo, Claudio Cecchi, Angela Magistro
Giorgio Milanetti, Giuseppe Sancetta, Donatella Strangio*
28. Novità nella ricerca archeologica a Veio
Dagli studi di John Ward-Perkins alle ultime scoperte
Roberta Cascino, Ugo Fusco, Christopher Smith
29. La letteratura e il male
Atti del Convegno di Francoforte, 7-8 febbraio 2014
Gianluca Cinelli e Patrizia Piredda
30. La Facoltà di Scienze dell'Università di Roma
dall'Unità alla prima guerra mondiale
Giornata di lavoro e discussione
Enrico Rogora
31. Paul Celan in Italia
Un percorso tra ricerca, arti e media 2007-2014
Atti del convegno (Roma, 27-28 gennaio 2014)
Diletta D'Eredità, Camilla Miglio, Francesca Zimarri

32. Per un *corpus* dei pavimenti di Roma e del Lazio
Atti della Giornata di Studi, Roma 24 novembre 2014
Sapienza Università di Roma
Claudia Angelelli e Stefano Tortorella
33. Europa Concentrica
Soggetti, città, istituzioni fra processi federativi e integrazione politica
dal XVIII al XXI secolo
Alessandro Guerra e Andrea Marchili
34. Edizioni Critiche Digitali/Digital Critical Editions
Edizioni a confronto/Comparing Editions
Paola Italia e Claudia Bonsi
35. La famiglia da concepire
Il benessere dei bambini e delle bambine con genitori gay e lesbiche
Roberto Baiocco, Nicola Carone, Vittorio Lingiardi
36. Digital and Traditional Epigraphy in Context
Proceedings of the EAGLE 2016 International Conference
Silvia Orlandi, Raffaella Santucci, Francesco Mambrini, Pietro Maria Liuzzo
37. I Filosofi del diritto alla 'Sapienza' tra le due Guerre
Atti del Convegno Internazionale Roma, 21 e 22 ottobre 2014
Gianpaolo Bartoli
38. Critica clandestina?
Studi letterari femministi in Italia
Atti del convegno - Sapienza Università di Roma, 3-4 dicembre 2015
Maria Serena Sapegno, Ilenia De Bernardis, Annalisa Perrotta
39. REMSHOA
l'Italia, la Shoah, la memoria. La deportazione degli ebrei in Grecia
Luca Micheletta
40. Human Nature
Anima, mente e corpo dall'antichità alle neuroscienze
Nunzio Allocca
41. The state of the art of Uralic studies: tradition vs innovation
Proceedings of the 'Padua Uralic seminar' - University of Padua,
November 11-12, 2016
Angela Marcantonio
42. La didattica del cinese nella scuola secondaria di secondo grado
Esperienze e prospettive
Alessandra Brezzi e Tiziana Lioi

43. Project Management
Driving Complexity. PMI® Italian Academic Workshop
Fabio Nonino, Alessandro Annarelli, Sergio Gerosa, Paola Mosca, Stefano Setti
44. Il lessico delle virtù nella letteratura italiana ed europea
tra Settecento e Ottocento
Atti della giornata internazionale di studi
Parigi, 3 giugno 2017
Alviera Bussotti, Valerio Camarotto, Silvia Ricca

I saggi di questo volume affrontano il nodo cruciale del rapporto tra morale e letteratura dall'inizio del Settecento alla prima metà dell'Ottocento. Privilegiando l'analisi semantica della parola «virtù» e della sua costellazione lessicale, gli studi si concentrano su importanti autori del panorama italiano ed europeo (Crescimbeni, Gravina, Muratori, Ramsay, Rousseau, Alfieri, Leopardi e Manzoni), attivi nell'arco temporale che dalla "crisi della coscienza europea" arriva fino al *tournant des Lumières* e alle prime fasi della nuova società capitalista. A partire dal dialogo con la grande tradizione morale, emerge un nucleo di questioni ricorrenti, variamente declinate: il ruolo della letteratura nel dibattito morale, la relazione individuo-società, il complesso legame tra virtù e amor proprio, la sventura della virtù nella modernità.

Alviera Bussotti è dottore di ricerca in Italianistica (Sapienza). I suoi studi si concentrano sulla letteratura italiana del Settecento e del primo Ottocento (Arcadia, Muratori, Gravina, Alfieri, «Il Conciliatore»).

Valerio Camarotto è dottore di ricerca in Italianistica (Sapienza). Autore di vari studi su Leopardi, si occupa anche di narrativa italiana dell'Otto-Novecento. Collabora con il Laboratorio Leopardi.

Silvia Ricca è dottore di ricerca in Études italiennes (Paris 3 / Université Côte d'Azur) e Italianistica (Sapienza). Si occupa prevalentemente di letteratura italiana e francese del Sette-Ottocento e di storia delle idee.

ISBN 978-88-9377-102-3



9 788893 771023

