

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

A CRÍTICA À MODERNIDADE EM GIACOMO LEOPARDI: EM BUSCA DE UMA ULTRAFILOSOFIA

Fábio Rocha Teixeira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dra. Olgária C. Feres Matos

**São Paulo
2007**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A CRÍTICA À MODERNIDADE EM GIACOMO LEOPARDI:
EM BUSCA DE UMA ULTRAFILOSOFIA**

Fábio Rocha Teixeira

**São Paulo
2007**

Penserai forse che derivano la filosofia dalla ragione, di cui l'universale degli uomini inciviliti partecipa forse più che dell'immaginativa e delle facoltà del cuore; il pregio delle opere filosofiche debba esser conosciuto più facilmente e da maggior numero di persona, che quello de' poemi, e degli altri scritti che riguardano al dilettevole e al bello.

G. Leopardi, Operette Morali

Gli individui sono spariti dinanzi alle masse, dicono elegantemente i pensatori moderni

G. Leopardi, Operette Morali

“Chi si comunica poco cogli uomini, rade volte è misantropo. Veri misantropi non si trovano nella solitudine, ma nel mondo: perchè l'uso pratico della vita, e non già la filosofia, è quello che fa odiare gli uomini. E se uno che sia tale, si ritira dalla società, perde nel ritiro la misantropia”.

G. Leopardi, Pensieri

Ao mestre, com carinho,
José Expedito Passos Lima

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, Prof^ª. Dra. Olgária Chain Féres Matos, pela leitura atenta e pelas orientações sempre corretas que não apenas ampliaram o arco de abordagem e aprofundamento deste trabalho, mas asseguraram o seu bom andamento e realização. Quero ressaltar, também, a sua generosidade e o seu espírito realizador, firmados desde o início, ao assumir a orientação desta pesquisa. A maneira serena e carinhosa de conduzir nossa conversação foram fundamentais: muito me ajudaram a acalmar as angústias momentâneas do processo investigativo, e a perseverar no firme propósito de concluir esta dissertação. Sempre serei grato pela sua confiança, sem a qual nada teria sido possível. Ao Prof. Dr. José Expedito Passos Lima sou muito agradecido pela leitura e sugestões. Por ter sido, na época da minha graduação na UECE, o primeiro e único, em momento difícil da minha vida, a ter a coragem e a grandeza de me estender a mão e me reconduzir ao caminho dos estudos, por me ensinar a sonhar e a lutar por um futuro melhor, mas também a ver o mundo com certa ironia: algo tão necessário à sanidade do espírito. Pelo exemplo de honestidade, de amor ao trabalho e à Filosofia, enfim, por ser um, entre os raros neste mundo, dos que merecem ser chamados de homem e de humano. À Prof^ª Dra. Theresa Calvet pela leitura e sugestões quanto ao estilo deste trabalho, quando ele ainda principiava. À Prof^ª. Dra. Maria Helena Garcez e à Prof^ª. Dra. Maria das Graças de Souza, pela participação na banca de qualificação deste trabalho: agradeço as críticas e sugestões. Agradeço ainda à Prof^ª. Dra. Olgária Matos e à Prof^ª. Dra. Maria das Graças por se mostrarem sensíveis à minha situação de aluno oriundo de um outro Estado, conduzindo com agilidade o processo de concessão da minha bolsa de estudos. Ao CNPQ sou grato pelo financiamento desta pesquisa, sem o qual seria impossível concluir o mestrado. Às secretárias do Departamento de Filosofia, Marielt, Maria Helena, Geni, Luciana, Verônica e Roseli: sou grato por terem sido sempre extremamente atenciosas, e por disponibilizarem as informações necessárias ao acesso e trânsito nesta Universidade. Ao Presidente da Federação das Entidades Culturais Ítalo-brasileiras do Estado de São Paulo (FECIBESP), Sr. Socrate Mattoli, pelas palavras carinhosas dirigidas a minha pesquisa e por me conceder, em 2003, a bolsa de estudos para a língua italiana: além de contribuir com material bibliográfico para a realização deste trabalho. A Claudia Elisa, o meu muito obrigado, pela digitação do projeto de pesquisa aprovado na USP, pela amizade nos quase três anos de minha permanência em Belo Horizonte. Aos meus pais, “Sêu” Hélio e “Dona” Terezinha, agradeço a compreensão e o apoio que nunca me faltaram nesses anos de estudo: este trabalho também lhes pertence. Aos meus irmãos, Charles, Márcio e Andréa, agradeço pelos exemplos sempre vivos nas minhas lembranças da infância, pela compreensão nos momentos em que faltei com minha presença. À minha noiva, Wirna Lisboa, e à minha filha do coração, Sarah: os amores da minha vida. A Daniel Lustosa agradeço por esses anos de convivência, e por nunca ter deixado de ser um grande amigo. A Marquinhos “The flash” in memoriam.

RESUMO

Esta dissertação defende a presença de uma filosofia na obra de Giacomo Leopardi (1798-1837). Daí afirmar a idéia de um Leopardi também filósofo, a fim de ultrapassar a constante querela, reproduzida pelos estudiosos, de um Leopardi poeta ou filósofo. Tal querela contribuiu, antes de qualquer coisa, para reforçar a dicotomia entre o poeta e o filósofo, ou simplesmente negar à obra leopardiana qualquer dimensão filosófica. Adota-se aqui outra orientação na pesquisa, tendo como base as seguintes hipóteses interpretativas: i) há uma concepção de “sistema” em Leopardi, oposta à postulação metafísico-racionalista da tradição filosófica; ii) a reflexão leopardiana sobre a infelicidade humana pressupõe a relação entre natureza e razão; iii) tal relação vem enfrentada segundo a contradição responsável pela infelicidade; iv) há também uma preocupação ético-política em Leopardi ante o presente; e v) o seu pensamento exprime igualmente uma recusa do mundo moderno, dada às inúmeras degenerescências antropológicas: morte das grandes ilusões, fragilização das faculdades sensíveis-perceptivas, morte do poético na natureza. Neste trabalho priorizam-se as reflexões leopardianas do *Zibaldone di Pensieri* (1817-1832), sem prejuízos para a leitura das demais obras: uma tentativa de contraposição com as interpretações prevalentes, repletas de dificuldades e dúvidas quanto à filosofia de Giacomo Leopardi. Outrossim, busca-se uma via segura capaz de dissipar tais incertezas, mediante os esclarecimentos leopardianos apresentados no *Zibaldone*. Destaca-se, portanto, uma filosofia em Leopardi, atenta aos rumos tomados pela tradição filosófica, em especial, a moderna. A sua filosofia objetiva a realização de uma outra filosofia, ou seja, uma ultrafilosofia para um “século de morte”. A ultrafilosofia pretende, de um lado, dissolver as antinomias, recuperando a integridade antropológica humana ameaçada pela racionalidade moderna, e, de outro, despertar nos homens uma nova postura em virtude do duplo risco para a humanidade: o da “barbárie da sociedade” e o da “natureza madrasta”.

PALAVRAS-CHAVE: natureza, razão, poesia, filosofia, ultrafilosofia.

ABSTRACT

This work defends the presence of a philosophy in Giacomo Leopardi's work (1798-1837). Then, to confirm the idea of a Leopardi who is also a philosopher, in order to surpass, a continuous struggle, reproduced by studios, of a Leopardi poet or philosopher. Such struggle contributed, before any thing, to strengthen an dichotomy between a poet and philosopher, or simply deny the *leopardiana* work any philosophical dimension. This research adopts an orientation on the following interpretative hypotheses: i) there is a conception of "system" in Leopardi, opposing to the metaphysical-rationalist postulation of philosophical tradition; ii) the *leopardiana* reflection on human misfortune presumes the relation between nature and reason; iii) such relation comes faced according to contradiction responsible for misfortune; iv) there is also an ethical-politics concern in Leopardi before the present; and v) likewise his thought states a refusal of the modern world, given to infinite anthropological degenerations: death of the great illusions, fragility percipient-sensible faculties, death of poetical in the nature. In this work it prioritized the *leopardianas* reflections of *Zibaldone di Pensieri* (1817-1832), without damages to the other readings: an attempt of contraposition with the prevalent interpretations, full of difficulties and doubts towards to Giacomo Leopardi's philosophy. Also, a security way is searched to finish such uncertainties, by means of clarifications *leopardianos* presented in *Zibaldone*. Therefore, it is highlighted a philosophy in Leopardi, alert to the routes taken by philosophical tradition, especially, the modern one. His objective philosophy the accomplishment of another philosophy, that is, an ultra philosophy for "a century of death". A ultra philosophy intends to finish the antinomies, recouping a human anthropological integrity threatened by modern rationality, on the other hand, to awake in the mankind a new attitude according to the double risk to the mankind: the "society barbarism" and the "nature stepmother".

KEY WORDS: nature, reason, poetry, philosophy, ultra philosophy

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO I.....	15
Leopardi também filósofo: uma outra idéia de sistema	15
1.1 Giacomo Leopardi: “ <i>sommo filologo, sommo poeta, sommo filosofo</i> ”	15
1.2 A conversão filosófica leopardiana: a “filosofia” das <i>Operette morali</i>	30
1.3 Leopardi, crítico da Modernidade: uma hipótese interpretativa	49
CAPÍTULO II.....	66
Contradição e infelicidade humana: a postulação leopardiana do “sistema da natureza”	66
2.1 Natureza e razão: para a compreensão da infelicidade humana	66
2.2 Contradição da razão e harmonia do sistema da natureza	83
2.3 Infelicidade e condição humana: a contradição do sistema da natureza.....	103
CAPÍTULO III	115
A ultrafilosofia para os novos tempos: a resposta filosófica leopardiana.....	115
3.1 A questão do nada: a recusa leopardiana de toda razão suficiente.....	115
3.2 Resgatar as ilusões: uma exigência da vida contra a destruição.....	123
3.3 A ultrafilosofia: uma resposta ao tempo presente.....	136
CONCLUSÃO.....	150
REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFIA.....	153

INTRODUÇÃO

Giacomo Taldegardo Francesco Leopardi (1798-1837) nasceu num pequeno e atrasado burgo do Estado Pontifício, Recanati, onde “tudo é morte, tudo é insensatez e estupidez” (*tutto è morte, tutto è insensataggine e stupidità*), uma “morada por demais imprópria a qualquer gênero de estudo” (*soggiorno affatto improprio a qualunque genere di studi*), enfim, um “burgo selvagem” (*borgo selvaggio*). Tais considerações leopardianas, longe de se reportarem às paisagens inspiradoras de poemas como O infinito (*L’infinito*), dirigem-se a um lugar, como o próprio Guarracino nos faz lembrar, entregue ao “mesquinho bem estar” (*mesquino benessere*), ou melhor, a uma província cheia de preconceitos e heranças feudais (*pregiudizi e retaggi feudali*), “sonolenta e insensível” (*sonnolenta e refrattaria*) a toda efervescência e gérmen inovador.

Leopardi, precoce autodidata aos dez anos de idade, formado na biblioteca paterna de 12.000 volumes, conhecedor das línguas clássicas e modernas, e do hebraico, vivia uma situação de atopia em Recanati. Ele encontrou, porém, alento nas correspondências com Pietro Giordani (1774-1848), filólogo de renome, reconhecedor dos êxitos alcançados por Leopardi nos estudos, e grande incentivador do seu propósito de alcançar a grandeza nas letras. Leopardi alcançou tal grandeza não apenas na Filologia, como também na poesia, na prosa e na Filosofia. Ninguém mais do que Nietzsche (1844-1900) reconheceu melhor essa grandeza, em um Fragmento Póstumo de 1875, ao indagar sobre a sua atividade filológica: “Quem pode pôr, por exemplo, um alemão ao lado de Leopardi?”

Nietzsche declara ser Leopardi o “ideal moderno de filólogo”, por possuir “qualidades” e “talento” para perceber nos antigos mais do que “mistérios secundários”. Nesse sentido, Leopardi exprimiria, em sua atividade filológica, um dramático interesse pelo *presente*, pela *sensibilidade* e pelo *elemento simbólico*: algo necessário para suscitar uma nova atividade criativa. Segundo os fragmentos póstumos nietzscheanos, a “possibilidade de civilizar” é delineada por Cícero e Leopardi, por ambos *lutarem* com os gregos, de maneira firme e com retidão de

caráter. Entre os antigos, Isócrates, pelo rigor e clareza do estilo, teria sido formador da prosa leopardiana. Daí o reconhecimento nietzscheano de ser Leopardi o maior “estilista” e “prosador” do século.

O que Nietzsche diz ainda da poesia leopardiana? Por haver olhado e adorado a beleza, Leopardi está entre os homens raros do século: aqueles realmente criadores de poesia, que conseguiram um domínio magistral na prosa. Como artista era honesto, pois ofereceu ao leitor tudo o que lhe agradava. Junto a Goethe, Leopardi seria um dos últimos grandes epígonos dos *filólogos-poetas* italianos.

O enaltecimento de Nietzsche, quanto à poesia de Leopardi, não está, entretanto, desvinculada da tradição de estudiosos como Giordani (1774-1848), Gioberti (1801-1852) e Sainte-Beuve (1804-1869), que consideraram a união entre poesia e filosofia na obra leopardiana. A declaração nietzscheana de suportar apenas os poetas que têm também pensamentos, como Píndaro e Leopardi, segue, portanto, tal tradição de estudos. É sabido, contudo, que o contato de Nietzsche com Leopardi ocorreu mediante obras como os *Canti* (1831) e as *Operette morali* (1827): algo que reforça o seu reconhecimento de um poeta que foi igualmente um “verdadeiro pensador”.

Na tradição de estudos da obra leopardiana, entretanto, nem sempre tal unidade entre poesia e pensamento foi considerada. Da distinção entre poeta e filósofo, iniciada por De Sanctis (1817-1883) e, posteriormente, acirrada por Benedetto Croce (1866-1952) estabeleceu-se uma querela que, por vezes, ao privilegiar o momento idílico em detrimento do filosófico, comprometeu o sentido do pessimismo leopardiano. Fez do pessimismo de Leopardi consequência de seu sofrimento particular: um “escuro amante da morte” (*De musset*). Desse modo, terminou se destacando a idéia de um Leopardi isolado da realidade de seu tempo, como um mero *espectador à janela* entretido com as próprias dores, um “excluído da vida” (*Croce*).

Este trabalho pretende, sobretudo, explicitar o teor do pensamento crítico inerente à obra de Leopardi, como forma de ultrapassar qualquer unilateralidade dos estudiosos, por demais inclinados aos próprios interesses, quer literários, quer

filosóficos, em prejuízo da compreensão do pensamento leopardiano. Tal dimensão crítica é expressada como dúvida e recusa do século XIX, identificado pelo autor como *século de morte*, por causa dos danos decorrentes das novas conquistas realizadas pela razão geométrica e ciência moderna. Segue-se aqui uma interpretação que visa, portanto, redimensionar o pessimismo leopardiano às questões sociais, culturais e históricas de uma determinada época. Para tanto, busca-se também explicitar a proposta leopardiana de uma *ultrafilosofia*.

Nesse sentido, adota-se aqui outra orientação na pesquisa, valendo-se das seguintes hipóteses interpretativas: i) há uma concepção de “sistema” em Leopardi, oposta à postulação metafísico-racionalista da tradição filosófica; ii) a reflexão leopardiana sobre a infelicidade humana pressupõe a relação entre natureza e razão; iii) tal relação vem enfrentada segundo a contradição responsável pela infelicidade; iv) há também uma preocupação ético-política em Leopardi ante o presente; e v) o seu pensamento exprime igualmente uma recusa do mundo moderno, dada às inúmeras degenerescências antropológicas: morte das grandes ilusões, fragilização das faculdades sensíveis-perceptivas, morte do poético na natureza.

Em conformidade com a divisão dos capítulos desta dissertação, privilegiou-se a seguinte ordem temática: i) a defesa do filósofo Leopardi; ii) a sua concepção de sistema; iii) a questão da infelicidade; iv) a problemática da contradição: razão ou sistema da natureza; e v) a ultrafilosofia ante os impasses da existência humana. A disposição dos argumentos na elaboração da exposição não segue um exame cronológico das obras de Leopardi, para uma interpretação sistemática e forçosamente monolítica, por reconhecer a dificuldade de se apresentar uma unidade de seu pensamento: tarefa que ultrapassa os limites desta pesquisa.

O primeiro capítulo [Leopardi também filósofo: uma outra idéia de sistema], principia com a postulação de um Leopardi filósofo, em conformidade com a orientação dos primeiros estudiosos da obra leopardiana, quer italianos (Giordani, Montani, Gioberti), quer estrangeiros (Sainte-Beuve, De Sinner), pois não separavam o poeta e o filósofo Leopardi. Além do testemunho e da orientação de

tais autores contou ainda para certificar os argumentos de um Leopardi filósofo, as suas formulações sobre a problemática do sistema. Há uma concepção leopardiana de sistema oposta à da tradição, à medida que se opõe a todo procedimento especulativo-abstrato. Destaca-se ainda, neste capítulo, o momento da chamada “conversão filosófica” leopardiana, em 1819, expressão de uma crise que afeta a vida de Leopardi: uma mudança significativa na elaboração das obras e na concepção da realidade. Tal capítulo anuncia também uma hipótese interpretativa: a obra leopardiana exprime uma certa concepção filosófica como posição crítica ante a experiência do mundo moderno. Trata-se, portanto, de uma crítica do presente em virtude dos danos que afetam a cultura, os costumes, os comportamentos, ou seja, todo um ethos. Outrossim, destacam-se também o reconhecimento leopardiano de que o “sistema da natureza” (*sistema della natura*) é pressuposto para uma “teoria do homem” (*teoria dell'uomo*): algo que prepara o próximo capítulo.

No segundo [Contradição e infelicidade humana: a postulação leopardiana do sistema da natureza], considera-se como ponto de partida para a reflexão sobre a causa da infelicidade humana a relação entre Natureza e Razão, pois a problemática da infelicidade no pensamento leopardiano se desenvolve em dois momentos: aquele influenciado pela relação entre civilização e natureza em Rousseau. Nesse primeiro momento, Leopardi concebe a natureza como harmonia, perfeição, equilíbrio, ordem, identificando a contradição na razão. Em um segundo momento, Leopardi desmistifica a natureza e descobre inúmeras contradições no interior do “sistema da natureza” (*sistema della natura*) em que identifica uma natureza como processo de produção e destruição (mecanismo indiferente ao homem), pois não tem a vida como finalidade, mas a existência. O pensamento leopardiano expressa o seu pessimismo mais radical: a presença de um mal na ordem das coisas, impossibilitando de vez a realização da felicidade.

O último capítulo [Em busca de uma ultrafilosofia: a resposta filosófica leopardiana], dá continuidade à radicalização do pessimismo de Leopardi, vinculando alguns temas do seu pensamento à experiência histórica moderna, de um lado, e a posição também metahistóricas. Nesse sentido se apresenta a

reflexão leopardiana sobre o “nada” (*nulla*), quer na sua experiência do vivido, quer como elemento paradoxalmente metafísico no pensamento de Leopardi. A reflexão sobre o “nada” (*nulla*) não permanece apenas como reflexão de uma certa experiência de dissolução da cultura mítico-religiosa fruto do processo de secularização e racionalização modernos, mas se dirige ao âmbito teórico-filosófico: a crítica de todo fundamento. No último capítulo se destaca ainda a importância que exerce o resgate das “ilusões” (*illusioni*) ante os riscos vividos pela humanidade e, finalmente, o pensamento de uma ultrafilosofia capaz de reintegrar saberes, faculdades em virtude da fragmentação realizada por uma certa forma de filosofar moderna e uma racionalidade destruidora de todo o poético. Destaca-se aqui, sobretudo, o apelo leopardiano da solidariedade entre os homens diante da natureza: a proposta de um saber verdadeiro.

No desenvolvimento desta investigação, buscou-se empreender um diálogo com alguns clássicos que contribuíram com os estudos da obra leopardiana. Entre eles, destaca-se aqui Francesco De Sanctis (), Benedetto Croce (), Giovanni Gentile, Walter Binni (), Vincenzo Gioberti () a fim de compreender alguns preconceitos que se constituíram no decorrer da tradição interpretativa do pensamento leopardiano. Tal diálogo foi reduzido, no corpo do trabalho, por razões de estilo, na medida que poderia dificultar o andamento da exposição e tornar a leitura mais difícil dada à presença de questões às vezes alheias à própria obra leopardiana. Nesse sentido foram omitidos vários pontos desse diálogo para não comprometer e confundir a orientação adotada neste escrito.

Com base na leitura dos intérpretes, pôde-se compreender certos limites de cada orientação adotada, que dificultava, quer por preconceitos, quer pela unilateralidade dos pontos de vista assumidos, uma defesa mais firme sobre um pensamento filosófico em Leopardi. Daí a necessidade de não mais enveredar nas antigas querelas entre os intérpretes e assegurar uma orientação numa mais atenção com o texto de Leopardi. Pôde-se compreender, em boa parte dos estudos, a ausência de um tratamento mais atento ao *Zibaldone di pensieri* (), obra fundamental para se apreender o itinerário assumido pelo pensamento leopardiano e perceber a sua formação.

Este trabalho não pretende ser um estudo exaustivo do pensamento leopardiano: uma tarefa impossível em qualquer autor, em especial, em um pensador com a profundidade, erudição, diversidade temática e conceitual semelhante ao de Leopardi. Apresenta-se aqui um recorte possível no interior de uma obra complexa e vária. A intenção deste trabalho é também tentar contribuir com o resgate de um pensador tão importante quanto os grandes sistematizadores da tradição, que antecipa algumas questões tão presentes na filosofia moderna e contemporânea.

CAPÍTULO I

Leopardi, também filósofo: uma outra idéia de sistema

A tradição dos estudos sobre a obra de Giacomo Leopardi (1798-1837), manteve, ou a antinomia entre o poeta e filósofo Leopardi, ou negou completamente a idéia de um Leopardi também filósofo. Para se evitar reproduzir os preconceitos inerentes a tal querela, considerou-se, no presente capítulo, a orientação importante da primeira geração de estudiosos da obra leopardiana, em especial, a giordaniana e aquelas conhecedoras dos riscos que representam para o pensamento de Leopardi, o apriorismo ou os pontos de vistas unilaterais, quer literários, quer filosóficos. Há, portanto, uma preocupação fundamental norteadora da reflexão filosófica de Leopardi revelada no momento de crise: o sentimento de infelicidade, em vez de seu conhecimento.

1.1. Giacomo Leopardi: “sommo filologo, sommo poeta, sommo filosofo”

Entre os primeiros estudiosos da obra de Leopardi, quer na Itália (Pietro Giordani, Montani, Gioberti), quer fora dela (Sainte-Beuve, De Sinner) não era comum a separação entre o poeta e o filósofo Leopardi¹. Eles reconheceram na

¹ Na introdução aos *Pensieri* leopardianos (1829-1835), Dino Basili comenta a afirmação de Sergio Solmi de que “Leopardi é, e não é filósofo”. Argumenta Basili: a obra de Leopardi apresenta riqueza, profundidade e coerência especulativa, “como herança iluminista fundamental. Que não constitua um pensamento lógico e sistemático é opinião largamente compartilhada pelos estudiosos”. Outrossim, quer a busca incessante e original do homem e do seu destino, quer as ramificações metafísicas “não conseguem e não consentem comprimir Leopardi na fileira (...) dos moralistas do seu século inquieto”. Basili evita qualquer indagação que venha lançar Leopardi nas “armadilhas das etiquetas” (*trappola delle etichette*), acadêmicas ou da publicidade, e reconhece a sua complexidade, em que se inscreve uma “dialética muito pessoal entre razão e sentimento, análise científica e intuição psicológica, rigor e abandono” (Cf. G. Leopardi, “Introduzione” in: *Pensieri* [1829-1835]. Milano, Mondadori, 1993, pp. 14-15). O estudo crítico de Francesco De Sanctis (1817-1883), a saber, *Giacomo Leopardi* (1983) está marcado pela exaltação da dimensão idílica da poética leopardiana. É nítida, nesse crítico, a distinção entre um Leopardi “poeta”, que dava livre curso ao coração nos *Canti* (1831), e um Leopardi “filósofo”, presente na prosa das *Operette Morali* (1836): uma distinção que será seguida por muitos. Para De Sanctis, Leopardi possui apenas esparsos conhecimentos de filosofia, mais notícias do que propriamente conhecimento de doutrinas. “Conhecia, sobretudo, a filosofia grega, muito afeiçoado a Platão (...). Tinha não pouca simpatia pela filosofia estoica, como aquela que visava mais à regra da vida, do que por investigações metafísicas. Descartes, Leibniz, Malambranche, Pascal não lhe eram

obra leopardiana o extraordinário talento de um filólogo que fora, também, poeta e filósofo². Vincenzo Gioberti (1801-1852), por exemplo, reconheceu um pensamento leopardiano, ao considerar o pessimismo do poeta como decorrência de suas relações com a filosofia iluminista; e De Sinner compreendeu o teor filosófico da poesia de Leopardi, assim como a importância da prosa das *Operette*: propedêutica para uma investigação séria do pensamento leopardiano³.

Para se evitar qualquer unilateralidade, nesta reflexão sobre o pensamento leopardiano, principia-se com a postulação de Pietro Giordani (1774-1848), que concebeu Leopardi como “o poeta da filosofia” (*il poeta della filosofia*). Em seu *Proemio*⁴ às *Operette Morali*, Giordani relata o trajeto intelectual de Leopardi: iniciado como “erudito; posteriormente em toda a vida [foi] poeta e filósofo; terminou poetando como grande filósofo”⁵. No entanto, se existem fases que demarcam o itinerário da construção intelectual leopardiana (*erudita, poética e filosófica*), é bem verdade que elas não são percebidas, por Giordani, como momentos isolados uns dos outros, pois haveria em Leopardi uma especificidade no lidar com cada uma delas. A singularidade da erudição leopardiana que decorreria da apropriação “não apenas daquele todo que os antigos sabiam, sobretudo os gregos, mas tudo quanto foi de mais especial nos costumes, de mais íntimo nos pensamentos e nos afetos”⁶, teria conduzido Leopardi, no inventar e no polir, a extrair também da infinita erudição aquilo que ninguém espera dos eruditos, “eloqüência e sabedoria”⁷.

A maneira pela qual Leopardi se serve dos conhecimentos adquiridos por meio das faculdades da erudição, da poética e da especulativa é considerada por

desconhecidos, embora não demonstrasse que tivesse realizado estudos específicos”, e admite o interesse leopardiano pelos filósofos modernos: Voltaire, Locke e Condillac. De Sanctis defende que a filosofia de Leopardi não tem a marca de nenhum sistema filosófico, mas possui “uma cor própria e pessoal”: não obstante as diversas reminiscências estoicas, platônicas, sensualistas, e a sua grande erudição, em especial, clássica. (Cf. F. De Sanctis, *Giacomo Leopardi*, Roma, Riuniti, 1983, pp. 190-197.).

² Cf. C. Galimberti, “*La speranza nell’opera*”, in: *Intorno a Leopardi* [1874-1889]. Genova, Il Melangolo, 1992, p. 14.

³ V. Guarracino, *Guida alla lettura di Leopardi*, Milano, Mondadori, 1987, pp. 353-356. Algo que rompe com os juízos superficiais e acrílicos de Eugenio Montale e Alessandro Manzoni.

⁴ P. Giordani, *Proemio*, in G. Leopardi, *Prose*, Milano, Istituto Editoriale, S/D.

⁵ *Ibidem*, p. 20.

⁶ *Ibidem*, p. 16.

⁷ *Ibidem*.

Giordani um *verdadeiro milagre*, “porque [tais faculdades] parecem impedirem-se pela natureza e excluïrem-se umas da outras: e nele [Leopardi], ao contrário, resultam servirem-se e promoverem-se alternadamente; de maneira que tocasse cada uma o sumo possível, e unidas fizessem uma combinação de singular perfeição. De tanto que quis exaltar nele os seus mais raros dons a natureza; e de tanto que os seus estudos ampliaram a natural potência”⁸. Por isso, a expressão giordaniana, *sumo filólogo, sumo poeta, sumo filósofo*⁹, não visa ressaltar o alto desenvolvimento das faculdades tomadas isoladamente no indivíduo, mas, antes de qualquer coisa, o “engenho” leopardiano: aquele de uma alma extraordinariamente dotada pela natureza, que auxiliada pelo exercício recíproco de suas faculdades teria atingido o mais próximo possível o sublime.

Giordani declara ser Leopardi “superior, como poeta e como filósofo”¹⁰, mas está consciente da riqueza da dimensão poética leopardiana, pois não a considera apenas como livre curso do coração: como extravasamento dos mais profundos sentimentos de um homem circunscrito em si mesmo. Para Giordani, junto ao poeta dos mais íntimos afetos, também se faz presente o “poeta moral e civil” (*poeta morale e civile*). A poesia leopardiana extrapolaria, assim, o espaço reservado ao indivíduo e aos sentimentos particulares na medida em que se reporta também à natureza humana. Nesse sentido, o que é próprio da constituição dos poemas morais e civis não é outra coisa senão o entrelaçamento de poesia e verdade: algo que possibilitaria a Leopardi ser “útil a todos os séculos” (*utile a tutti secoli*).

Conforme Giordani, a verdade contida nos poemas civis leopardianos é uma verdade do gênero humano, observada no passado e no presente. A utilidade de uma tal verdade, que ultrapassaria os séculos, nada teria, entretanto, de concessivo aos apelos dos homens, caso fossem fruto do engano. Uma verdade dissipadora de erros amados, no entender de Giordani, é incômoda aos homens, porque aparenta roubar um bem que se pensava possuir. Leopardi comportaria

⁸ Ibidem, pp. 20-21.

⁹ Cf. P. Giordani, *Proemio*, in G. Leopardi, *Prose*, p. 11.

¹⁰ Ibidem, p. 22.

este sentido da verdade, pois foi o primeiro e único “eficacíssimo poeta de verdades dolorosas e de íntimos afetos (...) expressos vivamente os mais delicados, os mais profundos, os mais sublimes; e desdobrou uma filosofia, ingrata aos impostores, lúgubre aos superficiais, evidente aos poucos intelectos, que buscam e não temem o verdadeiro”¹¹.

A verdade contida na poesia e na prosa de Leopardi não se desviou, segundo Giordani, da tarefa de deplorar, no gênero humano, *inevitáveis* e *irremediáveis* calamidades. Ao mesmo tempo, por culpa da ignorância, da presunção e de falsos interesses, não deixou de lamentar outros males plenamente remediáveis. Se em suas prosas, o conteúdo de tal verdade vem expressa de maneira fria é porque, “anteriormente, já o havia lamentado em versos calorosos como penoso para ele mesmo”¹². Nesse sentido, poesia e filosofia se complementariam, pois ambas se auxiliam para atingir o conteúdo de uma verdade, pertinente ao gênero humano. Para Giordani, a grandeza leopardiana não foi simplesmente ter percebido de forma dolorosa, desde cedo, os enganos impostos pela natureza e pelos homens à *primeira idade*, ou ter olhado, intrepidamente, “a novidade e a frieza do verdadeiro”¹³, mas a coragem no dizê-lo.

Também Sainte-Beuve (1804-1869) defendeu a unidade entre o filólogo, o poeta e o filósofo em Leopardi. Em seu escrito *Portrait Leopardi*, de 1844, ele trata o pensamento leopardiano, sem reduzi-lo à biografia, como muitos o fizeram antes e depois de Benedetto Croce (1866-1952), pois identificaram a visão filosófica do poeta com os seus infortúnios psicológicos. Ao considerar a vida do poeta, Sainte-Beuve não compromete a sua crítica da experiência intelectual leopardiana, naquilo que há de mais pessoal, de mais profundo, e mais raro: a compreensão da expressão mais ampla da ilusão humana.

Em oposição às formulações unilaterais de Manzoni e De Sanctis, Sainte-Beuve considera as *Operette Morali* um texto radical: como obra de um “grande moralista que todo grande poeta esconde (...), e se desenvolve na liberdade sob

¹¹ Ibidem, p. 21.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

vinte formas engenhosas e picantes”¹⁴. Em virtude de sua profunda e amarga ironia, Leopardi se põe ao lado de Luciano, de Swift, e de Voltaire. Segundo o crítico:

“Nós nos recordamos (...) dos Contes philosophiques e de Candide; mas Leopardi não se recorda; ele é mais sério do que Voltaire (...). Pode-se dizer que o deísmo de Voltaire é uma incoseqüência, e sempre um escárnio demais. Leopardi tem a infelicidade de habitar num ceticismo sem limites, e a sua sinceridade, logo que ele escreve, não supõe nenhum deles”¹⁵.

Para Sainte-Beuve, há ainda outro aspecto de Leopardi: a natureza de “último dos Antigos” (*dernier des Anciens*), jogado num tempo e num mundo que não foram feitos para ele: “um Antigo (*Ancien*) nascido muito tarde e deslocado” (*un Ancien né trop tard et depansé*). O autor destaca, ainda, o fato de Leopardi reconhecer o homem moderno como irremediavelmente perdido. Tal formulação leopardiana não resulta, entretanto, de uma atitude psicológica, ou meramente de conteúdo literário de qualquer que seja o classicismo, mas de uma certa constituição: “alta e generosa melancolia, atitude invencível, confiança muda e indomável”¹⁶.

Na sua reflexão, Sainte-Beuve aprofunda o elogio de Pietro Giordani, gravado na lápide do poeta: “*Scrittore di filosofia e di poesie altissimo/ da paragonare solamente con i Greci*”¹⁷. A sua abordagem está dominada pela idéia de um Leopardi, como homem antigo. Valendo-se dessa idéia, ele comenta: “Leopardi guarda nele (...) esse traço distintivo que ele nasceu para ser

¹⁴ Ch.- A. Sainte-Beuve, *Portrait de Leopardi*[1844]. Paris, Allia, 1994, p. 12.

¹⁵ Ch. A. Sainte-Beuve, *Portrait de Leopardi*, p. 56. Conforme Sainte-Beuve, as *Operette Morali*, diferentemente dos *Canti*, não receberam a mesma atenção dos estudiosos. Narra que Manzoni, em 1830, teria afirmado: “não se deu atenção a este pequeno volume; como estilo, não se escreveu nada melhor na prosa italiana dos nossos dias” (Cf. Ch. A. Sainte-Beuve, *Portrait de Leopardi*, p. 38.). Após De Sanctis, alguns julgaram as *Operette* uma obra, sem dúvida, admirável do ponto de vista estilístico, mas fria, livresca e artificial.

¹⁶ *Ibidem*, p. 56.

¹⁷ *Ibidem*, p. 47.

positivamente Antigo, um homem da Grécia heróica ou da Roma livre, e isto sem qualquer declamação, e pela força de sua natureza”¹⁸.

Para o crítico, Leopardi acreditava que somente em tal tempo e lugar o homem teve “uma visão simples das coisas, um desenvolvimento feliz e natural de suas faculdades. Ele lamentava esta vida pública da *ágora*, e esta existência expansiva diante de uma natureza generosa”¹⁹. Leopardi esquecia, porém, que Sócrates já havia falado da impossibilidade de um homem honesto dedicar-se às coisas públicas, sem disso tirar “sangue” e “suor”, e Simónide já teria deplorado amargamente a miséria da raça humana. Ele não teria esquecido, porém, a crença de que mediante tais lamentos e obstáculos inevitáveis, tinha lugar naquela época para uma vida verdadeira, distinta daquela do mundo das sombras de hoje.

É relevante destacar nas formulações de Sainte-Beuve a atenção dada à conversão filosófica leopardiana: uma conversão que Leopardi teria confessado a Gioberti num de seus encontros, “como um progresso natural e necessário de seu pensamento, um triste e harmonioso desenvolvimento de seu talento e de sua natureza”²⁰. Trata-se de uma viragem decisiva exigida pelas idéias filosóficas de Leopardi, que tocou igualmente as suas exortações e desespero patriótico²¹.

A questão se Leopardi foi ou não “filósofo” é, porém, para Cesare Luporini, ociosa, “uma vez que feita de maneira abstrata”²². Segundo ele, é mais significativa a pergunta sobre a chamada “filosofia” de Leopardi, a saber, a filosofia

¹⁸ Ibidem, pp. 12-13.

¹⁹ Ibidem, p. 48.

²⁰ Ibidem, p. 41.

²¹ No século XX, porém, o filósofo Benedetto Croce (1866-1952) não apenas reproduziu a separação entre o poeta e o filósofo, mas negou toda validade à filosofia de Leopardi, pois atribuiu valor artístico, exclusivamente, ao momento idílico. Conforme Croce, poético em Leopardi seria, apenas, o que brota de uma disposição comovida e serena da alma, como ocorre nos *Idílios*. Tudo o que resultasse de uma fria oratória, fruto de um espírito cético e sarcástico, não seria poético. (Cf. V. Guarracino, pp. 361-362.). Croce e De Sanctis defenderam a idéia da separação entre um Leopardi “poeta” e um Leopardi “filósofo”, comprometendo a unidade poético-filosófico na obra leopardiana. Ver aqui, também, B. Croce, *Commento Storico a um Carme satírico di Giacomo Leopardi*, Bari, Laterza&Figli, 1933. Destaca-se, ainda, nesse mesmo período, a reflexão de Giovanni Gentile (1875-1944), que, em vários estudos, reconheceu a filosofia leopardiana presente nas *Operette Morali*: uma recusa à dicotomia anterior entre poeta e filósofo. Na sua obra *Manzoni e Leopardi* escrita em 1928, Gentile defende sempre “vivo e presente Leopardi poeta” e não aquele dos literatos, dos acadêmicos, dos curiosos. (Cf. G. Gentile, *Manzoni e Leopardi, Saggi critici*, Milano, Fratelli, 1928, p. 94.

²² C. Luporini, *Leopardi progressivo*, Roma, Riuniti, 1980, p. 3.

que tem importância apenas “como ingrediente, como matéria da sua poesia, ou seja, como parte do seu mundo ‘poético’, ou [se] apresenta também um interesse autônomo?”²³ Embora Luporini não negue a existência de uma filosofia em Leopardi, ele determina, entretanto, o seu significado em relação à tradição, pois permaneceria excluída – como identidade – da conexão com um puro momento da “cientificidade, intrínseco à filosofia”²⁴. Sob esse aspecto, Leopardi não foi filósofo²⁵.

Contudo, está ausente destas formulações aqui expostas – não obstante a defesa da unidade entre o filólogo, o poeta e o filósofo em Leopardi – uma correta postulação e aprofundamento da questão filosófica em Giacomo Leopardi²⁶. Como atesta o *Zibaldone di pensieri* (1817-1832), Leopardi condena o “amor aos sistemas” (*l’amor de’ sistemi*) por ser prejudicial ao verdadeiro (*vero*): algo verificável quando se examina as obras dos pensadores²⁷. Segundo ele, qualquer homem tem, entretanto,

*“força para pensar por si, quem quer que seja se entranhe com as próprias faculdades e (...) com os próprios passos, na consideração das coisas, em suma, qualquer verdadeiro pensador não pode absolutamente, a não ser que não forme, ou não siga, ou geralmente não tenha um sistema”*²⁸.

Para Leopardi, os grandes pensadores tiveram um sistema, e foram formadores ou defensores de algum. “Deixando os antigos filósofos, considere os modernos maiores. Descartes, Malebranche, Newton, Leibniz, Locke, Rousseau,

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, p. 4.

²⁵ É inegável o interesse de filósofos pela obra de Leopardi (independente da questão de ele ser ou não filósofo) – embora tal questão tenha conduzido muitas vezes a dificuldades. Deve-se ainda destacar o interesse de Shopenhauer, que reconhece nos *Suplementos* de sua obra, *O mundo como vontade e representação* (1819), o direito de pôr o “pensamento pessimista de Leopardi” ao lado do seu; e de F. Nietzsche que considera Leopardi – numa passagem do seu escrito *Anotação sobre a importância do ritmo para a vida* (1869) – como “verdadeiro pensador”.

²⁶ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*[1817-1832], vol. I, Milano, Mondadori, 1983, p. 413.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem: “forza di pensare da se, qualunque s’interna colle sue proprie facoltà e, (...) co’ suoi propri passi, nella considerazione delle cose, in somma qualunque vero pensatore, non può assolutamente a meno di non formarsi, o di non seguire, o generalmente di non avere un sistema”.

Cabanis, Tracy, De Vico, Kant, em suma, tantos outros”²⁹. Não há um só grande pensador que possa ser identificado como inventor de sistema. Nesse aspecto, Leopardi reúne aqui pensadores de “todos os gêneros (*tutti i generi*). Aqueles que foram “pensadores na moral, na política, na ciência do homem e em qualquer das suas partes, na física, na filosofia de todo gênero, na filologia, na arqueologia, na erudição crítica e filosófica, na história filosoficamente considerada etc.”³⁰.

Conforme o autor, é evidente, não só pelo “fato” (*fatto*), mas igualmente pela “razão” (*ragione*), os problemas decorrentes quando não se pensa com os “próprios olhos” (*propri lumi*), pois poderá incorrer em graves erros, acreditando nisto ou naquilo, sem qualquer articulação. Nesse sentido, descuidará de considerar as “coisas juntas” (*cose insieme*), e de como podem ser verdadeiras na relação entre elas. Daí permanecer “sem sistema, e se contentar com as verdades particulares, e separadas e independentes umas das outras”³¹. A experiência e a razão demonstram, entretanto, embora seja algo problemático, que “estes tais formam sempre, seja como for, um sistema, embora possam talvez, às vezes, estarem prontos para modificá-los, segundo as novas cognições, ou novas opiniões que cheguem até eles”³². Não é este, entretanto, o procedimento conveniente ao pensador.

Em vez dessa atitude, o pensador busca, de acordo com Leopardi, de forma natural e necessária, “um fio na consideração das coisas” (*un filo nella considerazione delle cose*)³³. “É impossível (...) que ele se contente com noções e verdades totalmente isoladas. E se contentasse, a sua filosofia seria muito trivial, e muito mesquinha, e não obteria nenhum resultado”³⁴. Para Leopardi, a finalidade

²⁹ Ibidem, p. 414: “Lasciando gli antichi filosofi, considerate i moderni più grandi. Cartesio, Malebranche, Newton, Leibnizio, Locke, Rousseau, Cabanis, Tracy, De Vico, Kant, in somma tutti quanti”.

³⁰ Ibidem: “pensatori nella morale, nella politica, nella scienza dell’uomo e in qualunque delle sue parti, nella fisica, nella filologia, nell’antiquaria, nell’erudizione critica e filosofica, nella storia filosoficamente considerata ec. ec.”.

³¹ Ibidem: “senza sistema, e contentarsi delle verità particolari, e staccare e indipendente e’ una dall’altra”.

³² Ibidem: “questi tali si formano sempre un sistema comunque sebbene possano forse talvolta esser pronti a cangiarlo, secondo le nuove cognizioni, o nuove opinioni che loro sopraggiungano”.

³³ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 414.

³⁴ Ibidem: “É impossibile (...) ch’egli si contenti delle nozioni e delle verità del tutto isolate. E se se contentasse, la sua filosofia sarebbe trivialissima, meschinissima, e non otterrebbe nessun risultato”.

da filosofia é encontrar “as razões das verdades” (*le ragioni delle verità*). Tais razões se encontram apenas nas “relações dessas verdades” (*relazioni di esse verità*) mediante a generalização. Daí Leopardi indagar: “não é (...) algo muito sabido que a faculdade de generalizar constitui o pensador? Não é reconhecido que a filosofia consiste na especulação das relações?”³⁵.

Qualquer pensador que dos “particulares” (*particolari*) busque ascender aos “universais” (*generalì*), ou busque “o liame das verdades” (*il legame delle verità*) – inseparável da faculdade do pensar – e as relações das coisas, busca, portanto, um sistema. Segundo Leopardi, isto ocorre porque qualquer um que tenha passado

“para os universais, e encontrou ou acredita ter encontrado um sistema, ou a confirmação e a prova, ou a persuasão de um sistema já encontrado antes ou proposto: um sistema mais ou menos extenso, mais ou menos completo, mais ou menos ligado, harmônico e correspondente nas suas partes”³⁶.

O equívoco, porém, não está em tal procedimento, mas quando dos “universais” (*generalì*) se passa aos “particulares” (*particolari*), isto é, “do sistema à consideração das verdades que o devem formar. Ou então quando de poucos e incertos, e mal articulados, e mal firmes particulares, de poucos e obscuras relações, passa-se ao sistema, e aos universais”³⁷. Segundo Leopardi, estes são “vícios” (*vizi*) dos “pequenos espíritos” (*piccoli spiriti*). Isto ocorre, em parte, pela pequenez deles, e “facilidade que têm de se convencer, em parte pela pestífera mania formar sistemas, inventar paradoxos, criar hipóteses de qualquer maneira,

³⁵ Ibidem: “Non è (...) cosa notissima che la facoltà di generalizzare costituisce il pensatore? Non è confessato che la filosofia consiste nella speculazione de’ rapporti?”

³⁶ Ibidem: “ai generalì, ed ha trovato o creduto di trovare i detti rapporti, ha trovato o creduto di trovare un sistema, o la conferma e la prova, o la persuasione di un sistema già prima trovato o proposto: un sistema più o meno esteso, più o meno completo, più o meno legato, armonico e consentaneo nelle sue parti”.

³⁷ Ibidem, pp. 414-415: “dal sistema alla considerazione delle verità che lo debbono formare. Ovvero quando da pochi ed incerti, e mal connessi, ed infermi particolari, da pochi ed oscuri rapporti, si passa al sistema, ed ai generalì”.

para impor à multidão e parecer influente”³⁸. Leopardi defende ser muito prejudicial ao “verdadeiro” (*vero*) o “amor ao sistema” (*amor di sistema*). Ele justifica a sua crítica, porque, em tal procedimento, “os particulares se extraem a força para adequar ao sistema formado antes da consideração desses particulares apenas naquele aspecto que favorece o sistema, em suma as coisas servem ao sistema, e não o sistema às coisas, como deveria ser”³⁹.

Em oposição a tal procedimento, Leopardi reconhece o primado das “coisas” (*cose*) para a formação do sistema como algo não só razoável e comum, mas também indispensável porque natural ao homem e, assim, necessário. Segundo ele, isto é inseparável da Filosofia, pois constitui a sua natureza e finalidade. Daí concluir:

*“não apenas existiu, mas não pode ser grande filósofo nem pensador, e sem preconceitos, e amigo do puro verdadeiro que possa ser, o qual não forme ou não siga um sistema (mais ou menos vasto, segundo a matéria, e se o engenho do filósofo é sublime, se é perspicaz e penetrante na investigação, especulação e descoberta das relações), e que ele não seria filósofo nem pensador, se isto não acontecesse, mas se confundiria com quem não pensa, e se contenta de não ter idéia, nem conceito claro e estável em torno a coisa alguma”*⁴⁰.

De acordo com Leopardi, todos eles têm sempre um sistema mais ou menos claro, aliás mais ou extenso, e para eles mais persuasivo e mais claro e certo. Trata-se de um sistema até excludor “de todos os sistemas, como aquele

³⁸ Ibidem, p. 415: “facilita che hanno di persuadere; parte per la pestifera smania di formare sistemi, inventar paradossi, creare ipotesi in qualunque maniera, affine (...) d’imporre allà moltitudine, e parer d’assai”.

³⁹ Ibidem: “i particolari sitirano per forza ad accomodarsi al sistema formato prima della considerazione di essi particolari, dalla quale il sistema dovea derivare, ed a cui doveva esso accomodarsi”.

⁴⁰ Ibidem: “non solamente non ci fu, ma non ci può esser filosofo nè pensatore per grande, e spregiudicato, ed amico del puro vero, ch’ei possa essere, il quale non si formi o non segua un sistema (più o meno vasto secondo la matéria, e secondo che l’ingegno del filosofo è sublime, e secondo ch’è acuto e penetrante nella investigazione speculazione e ritrovamento de’ rapporti) e ch’egli non sarebbe filosofo nè pensatore, se questo non accadesse, ma si confonderebbe con chi non pensa, e si contenta di non avere idea nè concetto chiaro e stabile intorno a veruna cosa”.

de Pirro e aquele que quase constitui caráter do nosso século”⁴¹. Nesse sentido, Leopardi não pretende a eliminação total do sistema, pois a sua ausência absoluta significa a falta “de uma ordem, de uma conexão de idéias, e, portanto, sem sistema não pode existir discurso sobre coisa alguma”⁴². Por isso, aqueles que não argumentam, de forma mais ampla, falta-lhes sistema, ou mesmo um mais preciso. “O sistema, isto é, a conexão e dependência das idéias, dos pensamentos, das reflexões, das opiniões, é, porém, o distintivo certo, e ao mesmo tempo indispensável ao filósofo”⁴³.

É certo que Leopardi combateu “a pestífera mania de formar sistemas (*la pestifera smania di formare sistemi*) como herança da tão odiada Escolástica. Não obstante a sua crítica ao “amor aos sistemas” (*amor di sistemi*), Leopardi fala, entretanto, no *Zibaldone* de um seu sistema.

“O meu sistema introduz não só um Ceticismo raciocinado e demonstrado, mas tal que, segundo o meu sistema, a razão humana seja qual for o progresso possível, não poderá jamais se despir deste ceticismo; aliás, ele contém o verdadeiro, e se demonstra que a nossa razão, não pode, em absoluto, encontrar o verdadeiro se não duvidando; que ela se distancia do verdadeiro toda vez que julga com certeza; e que não só a dúvida favorece descobrir o verdadeiro (...), o verdadeiro consiste essencialmente na dúvida, e quem duvida, sabe, e sabe o mais que se possa saber”⁴⁴.

⁴¹ Ibidem: “di tutti i sistemi, come quello di Pirrone, e quello che fa quase il carattere del nostro secolo”.

⁴² Ibidem, p. 416: “di un ordine di una connessione d’ idee, e quindi senza sistema, non vi può esser discorso sopra veruna cosa”.

⁴³ Ibidem: “il sistema, cioè la connessione e dipendenza delle idee, de’ pensieri, delle riflessioni, delle opinioni, è il distintivo certo, e nel tempo stesso indispensabile del filosofo”.

⁴⁴ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, pp. 595-596: “il mio sistema introduce non solo uno Scetticismo ragionato e dimostrato, ma tale che, secondo il mio sistema, la ragione umana per qualsivoglia progresso possibile, non potrà mai spogliarsi di questo scetticismo; anzi esso contiene il vero, e si dimostra che la nostra ragione, non può assolutamente trovare il vero se non dubitando; ch’ ella si allontana dal vero ogni volta che giudica con certezza (...) ma il vero consiste essenzialmente nel dubbio, e chi dubita, sa, e sa il più che si possa sapere”. Leopardi remete aqui a Descartes. (Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 596 e 622.). Leopardi diz também ter o seu sistema abraçado e admitido quase todo o sistema do ateísmo. (Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 590.).

Leopardi sabe de não haver nem “ordem” (*ordine*), nem “disposição” (*disposizione*), nem “sistema” (*sistema*) no mundo tão perfeito, pois na prática ocorre a presença de muitos “inconvenientes” (*inconvenienti*) e “desordens” (*disordini*), isto é, contrariedade com toda ordem. Ele reconhece um dos erros mais comuns e, ao mesmo tempo, um dos principais “acreditar que as coisas, como vão, assim devam andar, e assim estejam ordenadas porque assim vão; e deduzir completamente a idéia daquela ordem o sistema, pelo que cabe e aparece no seu uso, andamento, execução etc.”⁴⁵. Tais “acidentes” (*accidenti*) e “inconveniências” (*inconvenienze*) são maiores e mais sérias nas “obras dos homens” (*opere degli uomini*): nos sistemas, ordens e máquinas. Isto ocorre por ser o homem um “artífice” (*artefice*) inferior à natureza, quer na arte, quer na “potência” (*potenza*)⁴⁶.

Falar de “sistema” em Leopardi, implica considerá-lo como “sistema das coisas humanas” (*sistema delle cose umane*), ou como “teoria do homem” (*teoria dell’ uomo*), mas de modo a evitar generalizações e simplificações⁴⁷. Segundo Leopardi, um dos “principais dogmas” (*principali dogmi*) do Cristianismo é “a degeneração do homem de um estado primitivo mais perfeito e feliz”⁴⁸. O principal ensinamento do seu sistema é, portanto, tal “degeneração” (*degenerazione*). Leopardi quer demonstrar, adotando “provas gerais ou particulares” (*prove generali e particolari*) como “o homem fosse feito primitivamente para a felicidade, como o seu estado perfeitamente natural (que não se encontra nunca no fato) fosse para ele o único perfeito, como quanto mais nos distanciamos da natureza, tanto mais nos tornamos infelizes”⁴⁹.

⁴⁵ Ibidem: “credere che le cose, come vanno, così debbano andare, e così sieno ordinate perchè così vanno; e dedurre interamente l’idea di quel tale ordine o sistema, da quanto spetta ed apparisce nel suo uso, andamento, esecuzione ec.”

⁴⁶ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, pp.440-441.

⁴⁷ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 422.

⁴⁸ Ibidem: “la degenerazione dell’uomo da uno stato primitivo più perfetto e felice”.

⁴⁹ Ibidem: “il uomo fosse fatto primitivamente alla felicità, come il suo stato perfettamente naturale (che non si trova mai nel fatto) fosse per lui il solo perfetto, come quanto più ci allontaniamo dalla natura, tanto più diveniamo infelici”.

Ademais, Leopardi argumenta ainda, ao falar do seu sistema, de parecer algo contraditório em relação à “felicidade humana” (*felicità umana*), o fato de ele exaltar bastante

“a ação, a atividade, a abundância, a vida e, portanto, preferir o costume e o estado antigo ao moderno e, ao mesmo tempo, considerar como o mais feliz ou o menos infeliz de todos os modos de vida, aquele dos homens mais estúpidos, dos animais menos animais, ou seja, mais pobres de vida, a inação e a indolência dos selvagens; em suma, exaltar acima de todos os estados aquele de suma vida, e aquele de tanta morte quanto é compatível com a existência animal”⁵⁰.

Porque ele sabe que a infelicidade torna o homem inapto ao “fazer” (*fare*), pois o debilita.

Em verdade, não há nenhuma contradição em seu sistema, uma vez que as duas coisas se conciliam entre si, por derivar de um mesmo princípio.

“Reconhecida a impossibilidade tanto de ser feliz, quanto de deixar jamais de desejá-lo sobretudo, aliás unicamente; reconhecida a tendência necessária da vida da alma para um fim impossível de se conseguir; reconhecida a infelicidade dos vivos, universal e necessária, não consiste em outra coisa, nem deriva de outra coisa, do que desta tendência, e do não poder ela atingir a sua finalidade; reconhecida, por último que esta infelicidade universal é tanto maior em cada espécie ou indivíduo animal, quanto a dita tendência é mais sentida; resta que o máximo possível da felicidade, ou seja, o menor grau possível de infelicidade, consista no menor sentimento possível de dita tendência. A

⁵⁰ Ibidem, p. 1101: “l’azione, l’attività, l’abbondanza della vita, e quindi preferire il costume e lo stato antico al moderno, e nel tempo stesso considerare come il più felice o il meno infelice di tutti i modi di vita, quello degli uomini i più stupidi, degli animali meno animali, ossia più poveri di vita, e’ immaginazione e la infingardaggine dei selvaggi, insoma, esaltare sopra tutti gli stati quello di somma vita, e quello di tanta morte quanta è compatibile coll’esistenza animale”.

*espécie e os indivíduos animais menos sensíveis, menos vivos pela natureza deles, são os menos sensíveis e, portanto, de menor vida do ânimo, são os menos sensíveis e, portanto, os menos infelizes dos estados humanos*⁵¹.

Isto pode justificar a preferência leopardiana pelo “estado selvagem” (*stato selvaggio*) em vez daquele “civil” (*civile*). Outrossim, após a chegada a um certo desenvolvimento do ânimo, não há mais possibilidade de retorno ao estado anterior, quer para os indivíduos, quer para os povos: não há mais como impedir o progresso⁵². Segundo Leopardi, os indivíduos e as nações da Europa e de grande parte do mundo desenvolveram há muito tempo o ânimo. “Reduzi-los ao estado primitivo e selvagem é impossível. No entanto, do desenvolvimento e da vida do ânimo deles, segue uma maior sensibilidade, portanto, um maior sentimento da supracitada tendência, portanto, maior infelicidade”⁵³.

Em razão deste estado, Leopardi propõe um “remédio” (*rimedio*): a distração, que consiste “na maior soma possível de atividade, de ação, que (...) preencha as faculdades desenvolvidas e a vida do ânimo”⁵⁴. Só assim, será interrompido, ou quase obscurecido, confuso, coberto e sufocado o sentimento daquela supracitada tendência⁵⁵. Contudo, Leopardi sabe que tal “remédio” está bem longe de ser comparado ao “estado primitivo” (*stato primitivo*), mas os seus “efeitos” (*effetti*) são os melhores possíveis, o “estado” (*stato*) produzido é o

⁵¹ Ibidem, pp. 1101-1102: “Riconosciuta la impossibilita tanto dell’esser felice, quanto del lasciar mai di desiderarlo sopra tutto, anzi unicamente; riconosciuta la necessaria tendenza della vita dell’anima ad un fine impossibile a conseguirsi; riconosciuto che l’infelicità dei viventi, universale e necessaria, non consiste in altro nè deriva da altro, che da questa tendenza e dal non potere essa raggiungere il suo scopo; riconosciuto in ultimo che questa infelicità universale è tanto maggiore in ciascuna specie o individuo animale, quanto la detta tendenza è più sentita; resta che il sommo possibile della felicità, ossia, il minor grado possibile d’infelicità, consista nel minor possibile sentimento di detta tendenza. Le specie e gl’individui animali meno sensibili, men vivi per natura loro, hanno il minor grado possibile di tal sentimento”.

⁵² Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 1102.

⁵³ Ibidem: “Ridurli allo stato primitivo e selvaggio è impossibile. Intanto dallo (...) sviluppo e dalla vita del loro animo, segue una maggior sensibilità, quindi un maggior sentimento della suddetta tendenza, quindi maggiore infelicità”.

⁵⁴ Ibidem: “nella maggior somma possibile di attività, di azione, che occupi e riempi le sviluppate facoltà e la vita dell’animo”.

⁵⁵ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 1102.

melhor possível, desde que o homem atingiu a civilização. Isto vale, quer para as nações, quer para os indivíduos⁵⁶.

Ante a impossibilidade de se recuperar a “insensibilidade” (*insensibilità*), Leopardi propõe no seu “sistema” a defesa da “atividade” (*attività*), o “espírito de energia” (*spirito di energia*) dominante, segundo ele, em grande parte da Europa, de “esforços” (*sforzi*) dirigidos para progredir a civilização, tornando os homens cada vez mais “ativos” (*attivi*) e “ocupados” (*occupati*): algo bastante favorável. Não obstante o seu sistema considere, ao mesmo tempo, o “estado selvagem” (*stato selvaggio*), “o ânimo o menos desenvolvido, o menos sensível, o menos ativo, como a melhor condição possível da felicidade humana”⁵⁷.

Quanto às verdades contidas no seu sistema, Leopardi sabe como serão recebidas por outros, ou seja, não de modo geral. Os homens são “avessos a pensar de outro modo, nem se encontram muitos que sigam o preceito de Descartes: *o amigo da verdade deve uma vez em toda a sua vida duvidar de tudo*”⁵⁸. Se tais “verdades” (*verità*) forem repetidas, o autor tem a certeza de serem acreditadas, não por serem verdadeiras, mas por “hábito” (*assuefazione*): algo freqüente na experiência humana.

Para Leopardi, nenhuma opinião (*opinione*) verdadeira ou falsa, contrária àquela dominante e geral, jamais teve recepção imediata, isto é, estabeleceu-se no mundo de modo instantâneo, mediante uma “demonstração lúcida e palpável” (*dimonstrazione lucida e palpabile*)⁵⁹. A recepção das novas “opiniões sempre se deu por meio da “repetição” (*repetizione*) e pelo “hábito” (*assuefazione*). Ele sabe dos obstáculos encontrados pelas novas “opiniões” ante aquela dominante. “Tudo isso não é senão uma prova do meu próprio sistema, o qual fundamenta as faculdades, as opiniões, as inclinações, a razão humana etc. no hábito”⁶⁰.

⁵⁶ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 1102.

⁵⁷ Ibidem, p. 1103: “l’animo il meno sviluppato, il meno sensibile, il meno attivo, come la miglior condizione possibile (...) per la felicità umana”.

⁵⁸ Ibidem, p. 622: “Sono avezzi a pensare altrimenti, e al contrario, nè si trovano molti che seguino il precetto di Cartesio: l’amico della verità deve una volta in sua vita dubitar di tutto”.

⁵⁹ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 622.

⁶⁰ Ibidem: “Tutto ciò non è che una prova del mio stesso sistema, il quale fa consistere le facoltà, le opinioni, le inclinazioni, la ragione umana ec. nell’assuefazione”.

Ante tais argumentos de Leopardi sobre o seu sistema, como conduzir uma exposição de seu pensamento com base na simples indagação sobre o Leopardi poeta ou filósofo. Nas suas considerações acerca do sistema é evidente a distinção em relação aos demais sistemas metafísicos, pois, dada à natureza do seu procedimento, Leopardi busca evitar arbitrariedades na relação entre universal e particular. Leopardi

“não tendo jamais lido escritores metafísicos, e ocupando[se] de outros estudos, e nada tendo aprendido sobre estas matérias nas escolas (...), tinha já encontrado a falsidade das idéias inatas, adivinhado o otimismo de Leibniz, e descoberto o princípio de que todo progresso das cognições consiste em conceber que uma idéia contém uma outra, o qual é a soma da nova ciência ideológica toda”⁶¹.

Como “pobre engenho” (*povero ingegno*) sem um verdadeiro apoio, Leopardi sustenta ter descoberto tais “verdades últimas” (*ultime verità*), as quais mudaram a face da metafísica e quase do saber humano⁶².

1.2. A conversão filosófica leopardiana: a “filosofia desesperada” das *Operette Morali*

Há uma viragem filosófica no percurso da obra de Giacomo Leopardi, identificada por alguns estudiosos⁶³ no ano de 1819. Tal “conversão filosófica” representaria o ápice de uma crise vivenciada por ele em sentido existencial e de suas exigências intelectuais. Pode-se indicar aqui, para além das enfermidades que afetaram Leopardi, a problemática situação cultural e política em que se encontrava a Itália, ou seja, o seu atraso diante de países europeus como a

⁶¹ Ibidem

⁶² Ibidem

⁶³ Ver, nesse sentido, V. Guarracino, *Guida alla lettura di Leopardi*, pp. 108-109; W. Binni, *La protesta di Leopardi*, Firenze, Sansoni, 1973, pp. 41-52; A. Tartaro, Leopardi, mimeo, pp. 48-62.

Inglaterra, a Alemanha e, sobretudo, a França: um problema concreto que envolveu não apenas o literato, mas exigiu, igualmente, o posicionamento do homem de erudição⁶⁴. A recusa de Leopardi do seu presente pressupõe também os seus confrontos contra os movimentos atuantes na Itália da época: a Restauração e o Romantismo⁶⁵. Este último, em especial, foi severamente criticado pelo seu caráter artificioso no *Discorso di un italiano in torno alla poesia romantica* publicado em 1818⁶⁶:

“coisa explícita e muito notória que os românticos se esforçam em desviar o mais que podem a poesia do comércio com os sentidos, para os quais nasceu e viverá até quando será poesia, e de fazê-la praticar com o intelecto, e arrancá-la do visível para o invisível e das coisas para as idéias, e transformá-la de material e fantástica e corporal que era, em metafísica e raciocinante e espiritual”⁶⁷.

⁶⁴ Uma abordagem mais aprofundada será desenvolvida no próximo item.

⁶⁵ Segundo Guarracino, a Restauração aparece como “o experimentum de uma cultura e de uma civilização que se interroga sobre o próprio destino, dando a si respostas não previstas e coerentes com um complexo e estratificado sistema ideológico, como é aquele da Europa sobrevivente de desilusões históricas e estendida a não menos históricas desforras. Neste quadro, portanto, inserem-se nacionalismo e liberalismo, no plano político e econômico, e romantismo no plano cultural, contra o absolutismo político e o protecionismo econômico, para além do neoclassicismo cultural, no qual por boa parte se reconhecem as classes dominantes” (V. Guarracino, *Guida alla lettura di Leopardi*, p. 258). Leopardi se resistiu, com a sua inspiração filosófica sensualista-materialista de origem iluminista e com a sua poesia, aos compromissos das ideologias da Restauração e das tentações de um romantismo espiritualista e neocatólico, medievalizante e místico. (Cf. W. Binni, *La protesta di Leopardi*, p. 12). Sobre a Restauração, ver ainda L. Salvatorelli, *Sommario della storia d’Italia. Daí tempi preistorici ai nostri giorni*, Einaudi, Torino, 1969, pp. 387-405.

⁶⁶ G. Leopardi, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* [1818], Roma, I Mammut, 1997. No artigo de Mario Puppo, “Poética de Leopardi”, expõe-se de forma concisa a problemática em torno da poesia levantada pelos românticos e, em particular, pelo Cavalheiro Lodovico Di Breme: “se a literatura é, conforme a conhecida fórmula, ‘a expressão da sociedade’, ou seja, é o espelho, e, por assim dizer, a consciência de um dado momento histórico, e nisto reside o seu valor e a sua eficácia sobre os espíritos, pode a literatura moderna, após tanto desenvolvimento de civilização, depois que a filosofia e a ciência modificaram tão profundamente crenças e costumes, reproduzir ainda as formas da antiga literatura e, em particular, acolher como ainda válidas aquelas imagens fabulosas das quais a ciência demonstrou a inconsistência e a falsidade?”. (Cf. G. Leopardi, *Poesia e prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro, Aguilar, 1996, pp. 82-83.).

⁶⁷ G. Leopardi, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* [1818]. Roma, I Mammut, 1997, p. 969: “cosa manifesta e notissima che i romantici si sforzano di sviare il più che possono la poesia dal commercio coi sensi, per li quali è nata e vivrà finattantochè sarà poesia, e di farla praticare coll’intelletto, e strasciarla dal visibile all’invisibile e dalle cose alle idee, e trasmutarla di materiale e fantastica e corporale che era, in metafisica e ragionevole e spirituale”.

Nesse sentido, o Romantismo, como conseqüência direta do racionalismo⁶⁸, operaria cada vez mais o distanciamento da natureza no homem: algo deplorado por Leopardi, pois concebe a natureza como genuína detentora das grandes ilusões, tão necessárias ao convívio social⁶⁹. Em tal *Discorso*, Leopardi adverte a destituição da faculdade imaginativa por efeito da razão moderna, e indica uma saída possível:

⁶⁸ Cf. Cesare Luporini, *Leopardi Progressivo*, p. 8. Segundo M. Puppo, embora Leopardi seja formado por uma educação humanístico-sensualista, o sentimento da poesia desenvolve-se nele mediante a prática assídua com os clássicos antigos. Se, de um lado, com base nos dados da filosofia sensualista, Leopardi considera o homem como um ser propenso a uma felicidade não realizável e a consciência desta impossibilidade se converte, na modernidade, em insatisfação, fastio e desilusão, de outro, tal consideração reforça “o mito de uma idade em que a felicidade era possível”, porque o homem vivia em proximidade com a natureza e “a razão e a ciência ainda não haviam destruído as ilusões”. Mas a felicidade do homem não consiste senão em ilusões. Como obra da natureza, a imaginação e as ilusões possibilitaram ao homem antigo ser grande, generoso e heróico, sempre inferior a ele é o moderno, que é pequeno, egoísta e vil, porque segue a razão. O desenvolvimento da razão e a civilização são a conseqüência negativa da transformação da condição do espírito humano, pois não permitem mais uma relação imediata, direta e espontânea com a natureza, própria aos tempos primitivos. Da antítese inicial entre natureza e razão deriva, assim, aquela entre antigos e modernos, e esta última culmina na oposição entre poesia e filosofia. Ao operar mediante procedimentos abstratos, a filosofia se direciona para o intelecto, e a poesia, nutrida por sensações e imagens, volta-se para os sentidos e a imaginação. Nesse sentido, de modo algum há necessidade de que “as dissimulações da poesia estejam de acordo com as descobertas da filosofia”, porque se a filosofia objetiva descobrir a verdade, o fim da poesia é, ao contrário, “criar um mundo de imaginação no qual a alma encontre um refúgio das penas da vida real”. Disto resultaria, no entender de Puppo, a concepção leopardiana da poesia “como alívio do fastio da vida” e a estima dos antigos como “grandes poetas” capazes de “verdadeira poesia”, pois observaram e reproduziram a “natureza genuína” muito mais fácil e espontaneamente que os modernos não podem, senão de modo imperfeito e com esforço. Entretanto, os românticos se pretendem superiores aos antigos: *i*) quanto ao “patético”, ou seja, quanto à profundidade e à vastidão do sentimento; e *ii*) quando crêm que “a excelência da imitação deve ser estimada apenas se for vizinha do verdadeiro” – algo defendido, nas “*Observações*” de Lodovico Di Breme, com a finalidade, segundo Puppo, de justificar, em termos teórico e histórico, “uma poesia moderna com características diversas daquela antiga (...), com motivos iluministas e novas exigências de inspiração idealista”. Não é este o parecer de Leopardi no *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*: *i*) porque a sensibilidade dos românticos é considerada *artificial, exagerada, refletida e não espontânea, afastada da natureza* e, por isso, *não poética*; *ii*) porque os românticos, buscando atingir o próprio verdadeiro, quase se esquecem de imitar, e o “verdadeiro não pode ser imitação de si mesmo”. Portanto, a poesia sentimental dos tempos modernos, mais que poesia, é filosofia, “enquanto surge do verdadeiro e não do falso”. O verdadeiro poeta, no entanto, segundo Leopardi, deve cuidar do “deleitável para a imaginação”, e recolher “tanto do verdadeiro quanto do falso”, antes, na maioria dos casos, “mete-se e estuda-se para enganar, e o enganador não procura o verdadeiro, mas a semelhança do verdadeiro”. Daí a importância, para Leopardi, de inspirar-se nos antigos e de estudá-los contínua e profundamente, pois eles concebiam como finalidade da poesia o prazer mediante a imitação da natureza. Puppo observa ainda a distinção em Leopardi entre “poesia sentimental” e “poesia do sentimento”. Esta última, identifica com a lírica, apresenta analogia com a *sentimentalistiche Dichtung* do ensaio *Ueber naive und sentimentalistiche Dichtung* de Schiller, em relação àquela antítese antigos-modernos. Deste modo, o sentimento pessoal, “como gerador único e essencial da autêntica poesia”, se justifica como uma “reivindicação no limite extremo do caráter subjetivo e individual da criação poética”. Mesmo nesse caso, permanece a “contraposição com a filosofia”. (Cf. G. Leopardi, *Poética de Leopardi*, in *Poesia e prosa*, pp. 81-89.). Sobre a irredutibilidade da dimensão literária de Leopardi quer ao Classicismo, quer ao Romantismo, e a sua posição intermediária entre estas duas orientações, ver ainda, C. Distante e F. Simonete Coelho, *Il percorso storico della letteratura italiana*, Rio de Janeiro, H. P. Comunicação, 2003, pp. 63-119.

⁶⁹ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 52.

“permanecem os campos para os quais costumava se exercitar o ardor da fantasia, mas fechados pelos reparos do intelecto: para querer que a imaginação faça presentemente em nós aqueles efeitos que fazia nos antigos, e fez um tempo em nós mesmos [em nossa infância], é preciso extraí-la da opressão do intelecto, é preciso desalgemá-la e desencarcerá-la, é preciso romper aqueles muros: isto pode fazer o poeta, isto deve”⁷⁰.

Disso resultaria a necessidade de seguir os passos dos Antigos, na medida em que eles extraíam da imitação da natureza, doces e fortes ilusões: as únicas capazes de fazer frente ao “império da razão”⁷¹. À inércia, mediocridade e conformismo da Itália, e a um século de lama (*secol di fango*), Leopardi oporia, por meio de poemas civis como *All'Italia* e *Sopra il monumento di Dante*, um projeto literário fortemente marcado pela dimensão ética e política, na medida em que primava pela capacidade de se repetir as lições morais do passado greco-latino, e buscava confrontar tais lições com o presente, visando claramente uma renovação, da situação de decadência civil italiana.

Uma carta endereçada a Pietro Giordani, em 19 de novembro de 1819, revela uma mudança de ânimo de Leopardi, que aparentemente comprometeria a perspectiva de seu projeto político-cultural. Diz ele: “estou tão apavorado com a vanidade de todas as coisas, e com a condição dos homens, mortas todas as paixões, como estão extintas no meu ânimo, que saio de mim mesmo, considerando que é um nada também o meu desespero”⁷². Tal sentimento de vazio, e de espantosa desilusão, decorreria não apenas da fuga frustrada⁷³, em

⁷⁰ G. Leopardi, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, p. 974: “(...) restano i campi per li quali soleva esercitarsi la foga della fantasia, ma chiusi dai ripari dell’intelletto: a volere che l’immaginazione faccia presentemente in noi quegli effetti che faceva negli antichi, e fece un tempo in noi stessi, bisogna sottrarla dall’oppressione dell’intelletto, bisogna sferrarla e scarcerarla, bisogna rompere quei recinti: questo può fare il poeta, questo deve”.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² G. Leopardi, Epistolário, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, Roma, Newton, 1997, p.1192: “(...) sono così spaventato della vanità di tutte le cose, è della della condizione degli uomini, morte tutte le passioni, come sono spente nell’animo mio, che ne vo fuori di me, considerando ch’è un niente anche la mia disperazione”.

⁷³ Cf. A. Tartaro, *Giacomo Leopardi*, Laterza, S/D, p. 50.

1819, de Recanati⁷⁴, mas, sobretudo, de um estado de enfermidade corporal. Este último evento, em especial, teria contribuído para a passagem do estado antigo ao moderno em Leopardi:

“Na carreira poética o meu espírito percorreu a mesma fase que o espírito humano em geral. Desde o princípio o meu forte era a fantasia, e os meus versos eram cheios de imaginação, e das minhas leituras poéticas eu buscava sempre tirar proveito no que toca a imaginação. Eu era decerto sensibilíssimo também aos afetos, mas expressá-los em poesia não sabia. Não tinha ainda meditado em torno às coisas, e da filosofia não tinha senão um vislumbre, e isto em geral, e com aquela única ilusão que nós nos fazemos, isto é, que no mundo e na vida nos deva ser sempre uma exceção a nosso favor. Fui sempre desventurado, mas as minhas desventuras de então eram sempre cheias de vida, e me desesperavam porque me parecia (não verdadeiramente à razão, mas a uma imaginação saudabilíssima) que me impedissem a felicidade, da qual os outros criam que gozassem. Em suma, o meu estado era então em tudo e por tudo como aquele dos antigos. [...] A mudança total em mim, e a passagem do estado antigo ao moderno, segui pode-se dizer dentro de um ano, isto é, em 1819 onde privado do uso da vista, e da contínua distração da leitura, comecei a abandonar a esperança, a refletir profundamente sobre as coisas [...], a me tornar filósofo de profissão (de poeta que eu era), a sentir a infelicidade certa do mundo, em vez de conhecê-la, e isto também por um estado de languidez corporal, que tanto mais me afastava dos antigos e me aproximava aos modernos. Então a imaginação em mim foi sumamente enfraquecida, e embora a faculdade inventiva justamente naquele tempo

⁷⁴ Nas correspondências desse período é recorrente o desejo de Leopardi de sair de sua cidade natal, Recanati. Ver, aqui, G. Leopardi, Epistolario, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, pp. 1170,1179,1181,1183.

crescesse em mim grandemente, aliás quase iniciasse, consistia porém principalmente, ou sobre trabalhos de prosa, ou sobre poesias sentimentais. E se eu me punha a fazer versos, as imagens vinham a mim com grande dificuldade, aliás a fantasia era quase esgotada [...]; mas aqueles versos transbordavam de sentimento (1º de julho 1820). Assim pode-se bem dizer que a rigor dos termos, poetas não eram senão os antigos, e não são agora senão as crianças, ou juvenzinhos, e os modernos que tem este nome, não são senão filósofos. E eu de fato não me tornei sentimental, senão quando perdida a fantasia me tornei insensível à natureza, e inteiramente entregue à razão e ao verdadeiro, em suma filósofo”⁷⁵.

O pungente sentimento de vazio e nulidade atinge Leopardi não como uma verdade somente do individuo particular, mas se estende a todo o gênero humano. Ao homem moderno, cultor da razão e do progresso da civilização, não cabe mais a saída pela via do modelo poético dos antigos, pois este modelo não teria mais nenhum efeito num mundo dominado pela razão. A poesia, tornada *poesia de sentimento* entre os modernos, é, ao mesmo tempo, “filosófica”, porque não

⁷⁵ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, pp. 143-144: “Nella carriera poetica il mio spirito ha percorso o stesso stadio che lo spirito umano in generale. Da principio il mio forte era la fantasia, e i miei versi erano pieni d’immagini, e delle mie letture poetiche io cercava sempre di profittare riguardo alla immaginazione. Io era bensì sensibilissimo anche agli affetti, ma esprimerli in poesia non sapeva. Non aveva ancora meditato intorno alle cose, e della filosofia non avea che un barlume, e questo in grande, e con quella solita illusione che noi ci facciamo, cioè che nel mondo e nella vita ci debba esser sempre un’eccezione a favor nostro. Sono stato sempre sventurato, ma le mie sventure d’allora erano piene di vita, e mi disperavano perché mi pareva (non veramente alla ragione, ma ad una saldissima immaginazione) che m’impedissero la felicità, della quale gli altri credea che godessero. In somma il mio stato era allora in tutto e per tutto come quello degli antichi. [...] La mutazione totale in me, e il passaggio dallo stato antico al moderno, seguì si può dire dentro un anno, cioè nel 1819 dove privato dell’uso della vista, e della continua distrazione della lettura, cominciai a sentire la mia infelicità in un modo assai più tenebroso, cominciai ad abandonar la speranza, a riflettere profondamente sopra le cose [...], a divenir filosofo di professione (di poeta ch’io era), a sentire l’infelicità certa del mondo, in luogo di conoscerla, e questo anche per uno stato de languore corporale, che tanto più mi allontanava dagli antichi e mi avvicinava ai moderni. Allora l’immaginazione in me fu sommamente infiacchita, e quantunque la facoltà dell’invenzione allora appunto crescesse in me grandemente, anzi quasi cominciasse, verteva però principalmente, o sopra affari di prosa, o sopra poesie sentimentali. E s’io mi metteva a far versi, le immagini mi venivano a sommo stento, anzi la fantasia era quasi disseccata [...]; bensì quei versi traboccavano di sentimento (1º luglio 1820). Così si può ben dire che in rigor di termini, poeti non erano se non gli antichi, e non sono ora se non i fanciulli, o giovanetti, e i moderni che hanno questo nome, non sono altro che filosofi. Ed io infatti non divenni sentimentale, se non quando perduta la fantasia divenni insensibile alla natura, e tutto dedito alla ragione e al vero, in somma filosofo”.

expressa senão uma verdade concebida unicamente no intelecto: destruídas todas as fantasias e ilusões, resta somente para a poesia expressar o conteúdo de verdade racional, a saber, o sentimento de vazio e nulidade, isto é, desilusão. Leopardi tornara-se filósofo, mas, sobretudo, por exigência do próprio tempo. Na carta de 6 de maio de 1825 a Pietro Giordani, ele fala de sua conversão filosófica:

“Quanto ao gênero de estudos que eu faço, como mudei em relação àquilo que fui, assim mudaram os estudos. Toda coisa que tenha de afetuoso e de eloquente me aborrece, parece-me brincadeira e ridícula criancice. Não busco nada mais exceto o verdadeiro que tanto já odiei e detestei. Contento-me de sempre descobrir mais e tocar com a mão a miséria dos homens e das coisas, e de horrorizar friamente, especulando este arcano infeliz e terrível da vida do universo”⁷⁶.

Pertence justamente a este período de 1819, no qual biografia e desenvolvimento intelectual coincidem sob a perspectiva do pessimismo, os primeiros acenos de Leopardi ao seu projeto de compor “diálogos satíricos a maneira de Luciano, mas extraídos os personagens e o ridículo dos costumes presentes, ou seja, modernos”⁷⁷. Acrescente-se também a carta de 4 de setembro de 1820, dirigida a Pietro Giordani, na qual Leopardi confessará: “Nestes dias, quase para vingar-me do mundo, e quase também da virtude, imaginei e esbocei certas prosinhas satíricas”⁷⁸. Os temas recorrentes destas prosas, bem observados por Walter Binni em seu livro intitulado *La protesta di Leopardi (O protesto de Leopardi)*, são a descoberta da falsidade no que concerne a virtude e o mundo, a pretensão, a vileza e o conformismo dos homens, o diagnóstico da

⁷⁶ G. Leopardi, Epistolario, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, p. 1276: “Quanto al genere di studi che io fo, come io sono mutato da quel che io fui, così gli studi sono mutati. Ogni cosa che tenga di affettuoso e di eloquente mi annoia, mi sa di scherzo e di fanciullagine ridicola. Non cerco altro più fuorché il vero che ho già tanto odiato e detestato. Mi compiaccio di sempre meglio scoprire e toccar con mano la miseria degli uomini e delle cose, e d’inorridire freddamente, speculando questo arcano infelice e terribile della vita dell’universo”.

⁷⁷ G. Leopardi, Memorie e disegni letterari, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, p. 1109: “Dialoghi Satirici alla maniera di Luciano, ma tolti i personaggi e il ridicolo dai costumi presenti o moderni”.

⁷⁸ G. Leopardi, Epistolario, in *tutte le poesie e tutte le prose*, pp.1206-1207: “In questi giorni, quasi per vendicarmi del mondo, e quasi anche della virtù, ho immaginato e abbozzato certe prosette satiriche”.

particular falsidade do mundo dos literatos, o reconhecimento da lição antivirtuosa do mundo como conclusão desesperada e provisória dos que da virtude foram altamente fiéis, etc.

Registra-se, ainda, um outro pensamento de Leopardi em 27 de julho de 1821. O autor tenciona sacudir (*scuotere*) a Itália e o seu século, por meio de diálogos e novelas lucianescas, ao levar para a comédia conteúdos até então pertencentes à tragédia, a saber:

“os vícios dos grandes, os princípios fundamentais das calamidades e da miséria humana, os absurdos da política, as inconveniências pertencentes à moral universal, e à filosofia, o andamento e o espírito geral do século, a essência das coisas, da sociedade, da civilização presente, as desgraças e as revoluções e as condições do mundo, os vícios e as infâmias não dos homens mas do homem, o estado das nações, etc”⁷⁹.

Destaca-se aqui, também, o elogio de Leopardi ao filósofo Platão, pela ousadia de “conceber um sistema que abraçasse toda a existência, e explicasse inteiramente a natureza, foi no seu estilo, nas suas invenções, etc. tão poeta como todos sabem”⁸⁰. A importância desta passagem reside no fato de que embora Leopardi tenha recusado profundamente o sistema metafísico de Platão – e, conseqüentemente, a sua filosofia – reconheceu no estilo de seus diálogos a unidade entre o filósofo e o poeta. Ora, o fato de Leopardi admitir a conversão filosófica, não significa, de maneira alguma, um completo abandono da perspectiva poética. As *Operette Morali* (1826-1835) são a prova inequívoca do amadurecimento de um projeto que encontra, na forma prosaica, a via de

⁷⁹ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 501: “(...) i vizi dei grandi, i principii fondamentali delle calamità e della miseria umana, gli assurdi della politica, le sconvenienze appartenenti alla morale universale, e alla filosofia, l’andamento e lo spirito generale del secolo, la somma delle cose, della società, della civiltà presente, le disgrazie e le rivoluzioni e le condizioni del mondo, i vizi e le infamie non degli uomini ma dell’uomo, lo stato delle nazioni ec.”.

⁸⁰ Apud. W. Binni, *La protesta di Leopardi*, Firenze, Sansoni, 1973, p. 96.

expressão de uma filosofia não redutível a modelos tradicionais de pensamento sistêmico ou espiritualista⁸¹.

Em outra carta, agora endereçada a De Sinner⁸² em 24 de maio de 1832, Leopardi expõe o seu protesto contra os homens de sua época que insistiam em atribuir o conteúdo dos seus pensamentos filosóficos aos seus *sufrimentos particulares*. Ele comenta sobre a sua coragem de não ter se influenciado por “vãs esperanças, de uma pretensa felicidade futura e desconhecida” (*frivole speranze d’una pretesa felicità futura e ignota*), nem ter se restringido a uma “*banal resignação*” (*vile rassegnazione*) diante da vida, assumindo, ao contrário, uma postura de enfrentamento. Isso contribuiu, no decorrer dos seus estudos, a conduzir as suas investigações a uma “*filosofia desesperada*” (*filosofia disperata*)⁸³.

Contra as críticas de seus opositores que se ativeram mais às suas “condições materiais” do que ao conteúdo de suas idéias, Leopardi revela o fundamento das críticas: derivam muito mais da necessidade dos homens de serem persuadidos pelo mérito da existência e pela lassidão deles do que, propriamente, por causa do entendimento. Os seus opositores reduzem o teor de seus pensamentos à mera expressão de sua “particularidade”. Para Leopardi, a sua reflexão não deriva de uma “*revolta individual*” perante a vida, mas da preocupação com o “*destino humano*” (*destino umano*). Daí solicitar aos seus leitores “a destruição de suas observações e raciocínios”, em vez de acusarem as suas mazelas.

⁸¹ Leopardi comenta no *Zibaldone* de 27 de julho de 1821 sobre as várias “armas” (*armi*) utilizadas para enfrentar o conteúdo das *Operette*: além das “armas” (*armi*) utilizadas, ou seja, disposições e as faculdades do ânimo, desde aquelas pré-reflexivas e relativas ao *pathos* à razão, ela se serviu, quer da Lógica e dos “Tratados filosóficos” (*Trattati filosofici*), quer das “armas do ridículo nos diálogos e novelas lucianeas” (*armi del ridicolo ne’ dialoghi e nelle novelle Lucianee*). (Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 501). Para Guarracino, isto determinou o estilo de cada “opúsculo”: satírico, doutrinário e polêmico. (Ver V. Guarracino, op. cit., p. 114.).

⁸² G. Leopardi, *La vita e le lettere*, Milano, Garzanti, 1983, pp. 514-515.

⁸³ Leopardi associa tal filosofia a conseqüências de sua coragem e, ao mesmo tempo, a resultados de suas pesquisas filosóficas. Trata-se de um pensamento que não mascara os limites da natureza humana, propondo o enfrentamento com as armas do afeto, do entusiasmo, da imaginação, da eloqüência, da razão, contra uma “natureza madrasta” (*natura matrigne*) e contra as degenerescências do seu tempo.

Ao falar na mesma carta, dos seus sentimentos em relação ao “*destino humano*”, Leopardi menciona uma poesia contida nos “*Canti*”⁸⁴, intitulada “*Bruto Minore*”⁸⁵ [1824], que expressaria, mediante elementos autobiográficos, a sua posição ante a vida, e os seus sentimentos diante de um mundo injusto: algo que justificaria o conteúdo de sua “filosofia desesperada”. Revela-se, em “*Bruto Minore*”, a completa recusa leopardiana às circunstâncias resignativas ante a existência. Nesta canção está exposta a resistência que o homem deve ter contra a sujeição passiva a qualquer tirania: moral, política e até de “forças ultraterrenas”. Contra toda sujeição que afaste o homem de uma experiência vital mais vigorosa, que reduza a presença do “desejo” e das “ilusões”, lançando-o na mais infame indiferença e acomodação em relação à sua infelicidade e ao seu “destino”. Diz Leopardi:

*“Pisa o destino invicto e a implacável
Necessidade os frágeis
Servos da morte: e se não traz final
Aos seus ultrajes, se resigna a plebe
Em tal certeza. Menos duro é o mal
Por não haver remédio?”*⁸⁶.

Leopardi identifica-se aqui com “*Bruto*”, propondo alternativas de resistência e luta diante da vida de forma corajosa e heróica, como exprimem os seguintes versos:

*“Dor não sente
Quem de esperança é nu?
Guerra mortal te move, ó sorte ingrata,*

⁸⁴ Esta obra exprime, segundo Bandini, a posição leopardiana em relação às discussões literárias de seu tempo: o problema da poesia. Como se poderia fazer ainda poesia numa determinada fase da história humana, dominada pela teoria da utilidade, postulada pelas obras literárias dos liberais-moderados? Leopardi recusa esta concepção, na medida em que nela identifica o signo eminente de morte da poesia. Numa carta dirigida a Pietro Giordani, ele afirma que lhe dá náusea ao se deparar “com o soberbo desprezo que aqui se professa em relação a todo belo e a toda literatura: não me entra, na mente, que o máximo do saber humano seja conhecer política e estatística”. (G. Leopardi, *La vita e le lettere*, p. 430). Ver aqui, também, G. Leopardi, *Canti*, Milano, Garzanti, p. XI).

⁸⁵ G. Leopardi, *Canti*, pp. 59-67. Momento de ruptura na postura leopardiana na qual “*as ilusões*” são submetidas à crítica e os deuses são julgados para responder sobre a condição humana. Aqui, a hostilidade da natureza se esconde no comportamento das “*criaturas*” (sol, pássaros...) indiferentes ao destino humano.

⁸⁶ G. Leopardi, *Cantos in: Poesia e Prosa*, trad. br. Alfonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro, Nova Aguilar, p. 200: “Preme il destino invitto e la ferrata/ necessità gl’infermi/ schiavi di morte: e se a cessar non vale/ gli oltraggi lor, de’necessarii danni/ si consola il plebeo. Men duro è il male/ che riparo non ha?” (G. Leopardi, *Canti*, p. 63).

*O bravo se agiganta,
Incapaz de ceder, e a mão tirana,
Que vencedora estendes a esmagá-los.
Indômito evitando se levanta*⁸⁷.

Recusando qualquer sujeição humana às “forças” terrenas ou extraterrenas, ele propõe a reação e o enfrentamento diante das circunstâncias do acaso indiferente aos homens, e rechaça igualmente toda atitude de subordinação a garantias de um futuro feliz. Trata-se de sua recusa a promessas de uma vida extraterrena, pois conduziriam os homens à acomodação e ao esvaziamento das ilusões e dos desejos, em razão da promessa de “outro” mundo.

O conteúdo de tal filosofia não se limita, entretanto, apenas aos *Canti*, pois se encontram nas *Operette Morali* dois diálogos, que esclarecem as argumentações leopardianas presentes na carta a De Sinner. No *Diálogo de Tristão e um amigo* (*Dialogo di Tristano e un amico*)⁸⁸ está exposto o teor dessa “filosofia desesperada” (*filosofia disperata*). A personagem *Tristão-Leopardi* discute com o amigo sobre o conteúdo do seu livro, conforme o amigo, um livro “melancólico, desconsolado e desesperado”⁸⁹, por conceber esta vida como algo que “parece uma coisa grande e horrível”⁹⁰. Trata-se, aqui, do argumento da vida humana infeliz, pois tal idéia, segundo *Tristão-Leopardi*, se lhe apresenta como uma “demência fixa em sua mente” (*pazzia in capo*).

Retorna de maneira polêmica, nesse mesmo diálogo, a idéia de que tal concepção sobre a vida humana pudesse decorrer do “efeito de doença ou de outra miséria particular!”⁹¹. *Tristão-Leopardi* sabe, entretanto, dos riscos de admitir esta acusação. Diz ele: “permaneci atônito, atordoado e imóvel como uma pedra e por muitos dias acreditei que me achava em outro mundo; depois tendo voltado a mim mesmo desprezei-me um pouco, em seguida ri e disse: os homens são em geral como os maridos. Se estes querem viver tranqüilos é necessário que

⁸⁷ Ibidem: “dolor non sente / chi di speranza è nudo? / Guerra mortale, eterna, o fato indegno / teco il prode guerrieggia, / di cedere inesperto; e la tiranna / tua destra, allor che vincitrice il grava / indomito scrollando si pompeggia” (Ibidem, pp. 61-62).

⁸⁸ Cf. G. Leopardi, *Opúsculos Morais*, in: Poesia e Prosa, pp. 449-456; *Operette Morali*, Milano Rizzoli, 1976, pp. 291-300.

⁸⁹ Ibidem, p.450: “malinconico, sconcolato, disperato”. (Ibidem, p. 291).

⁹⁰ Ibidem: “vi pare una gran brutta cosa” (Ibidem).

⁹¹ Ibidem: “effetto d’infermità, o d’altra miseria mia particolare!” (Ibidem, p. 292)..

acreditem que as mulheres são fiéis”⁹². A “filosofia desesperada” (*filosofia disperata*) rechaça, de princípio, todo o engano produzido pelo intelecto, já que o grande propósito deste último é a busca da verdade: contrariar tal propósito signifique comprometer a filosofia como saber.

O gênero humano, porém, acredita sempre, segundo ironiza *Tristão-Leopardi*, “não na verdade, mas naquilo que é ou parece ser mais verdadeiro aos seus propósitos”⁹³. Acreditará sempre em tantas tolices, mas “jamais aceitará que nada sabe, que não é nada e que nada tem a esperar”⁹⁴. Ora, nenhum filósofo faria escola se decidisse ensinar uma dessas três coisas, pois “todas as três são pouco conformes a quem quer viver”⁹⁵. Tais questões comprometem, na forma explicitada por *Tristão-Leopardi*, a pergunta pelo homem do filósofo moderno⁹⁶, quando reconduzida à antropologia.

Os homens são, entretanto, “covardes, fracos e de espírito ignóbil e estreito; sempre dóceis a esperar”⁹⁷, sempre dispostos a “entregar as armas” (*render l’arme*), e decididos à consolação diante de qualquer desventura. Estão sempre dispostos, como explicita o leopardiano *Tristão*, à compensação ante ao que perderam; à acomodação “sob qualquer condição, a um destino mais iníquo e mais bárbaro”⁹⁸. Os homens preferem viver – mesmo quando privados do desejável – “de falsas crenças alegres ou seguras como se fossem as mais verdadeiras ou as mais bem fundamentadas do mundo”⁹⁹.

⁹² *Ibidem*: “rimasi attonito, sbalordito, immobile come un sasso, e per più giorni credetti di trovarmi in un altro mondo; poi, tornato in me stesso, mi sdegnai un poco; poi risi, e dissi: gli uomini sono in generale come i mariti. I mariti, se vogliono viver tranquilli, è necessario che credano le mogli fedeli” (*Ibidem*).

⁹³ *Ibidem*: “non il vero, ma quello che è, o pare che sia, più a proposito suo” (*Ibidem*).

⁹⁴ *Ibidem*: “mai né di non saper nulla, né di non essere nulla, né di non aver nulla a sperare” (*Ibidem*).

⁹⁵ *Ibidem*: “tute tre sono poco a proposito di chi vuol vivere” (*Ibidem*).

⁹⁶ Ver, aqui, também, I. Kant, *Logica* (1800). Trad. It. Leonardo Amoroso, Roma-Bari, Inglaterra, 1984, pp. 18-19; M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (1953). Trad. Fr. Alphonse De Waelhens e Walter Biemel, France, Gallimard, 1981, pp. 263-270.

⁹⁷ G. Leopardi, Opúsculos Morais in: *Poesia e Prosa*, p. 450: “codardi, deboli, d’animo ignobile e angusto; docili sempre a sperar bene” (*Operette Morali*, p. 292).

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 450-451: “con qualunque condizione a qualunque sorte più iniqua e più barbara” (*Ibidem*).

⁹⁹ *Ibidem*, p. 451: “di credenze false, così gagliarde e ferme, come se fossero le più vere o le più fondate del mondo” (*Ibidem*).

A “filosofia desesperada” (*filosofia disperata*) não propõe “deixar-se enganar e iludir como tolos além dos males que se sofrem e ser quase o escárnio da natureza e do destino”¹⁰⁰. Ela expressa o riso contra o “gênero humano apaixonado pela vida”¹⁰¹, e refuta a forma do engano que é expressão do intelecto. É uma filosofia que pisoteia “a vileza dos homens, recus[a] toda consolação ou engano pueril e te[m] a coragem de sustentar a privação de toda esperança, de olhar intrepidamente o deserto da vida, de não (...) dissimular nenhuma parte da infelicidade humana e aceitar todas as conseqüências de uma filosofia dolorosa mas verdadeira”¹⁰².

Tal filosofia, entretanto, proporciona aos “homens fortes” (*uomini forti*), conforme *Tristão-Leopardi*, “a complacência de ver rasgado todo o manto sobre a encoberta e misteriosa crueldade do destino humano”¹⁰³. Essa “filosofia dolorosa” (*filosofia dolorosa*) não é, porém, sua invenção, e tão recusada por todos, como se faz contra “as coisas novas e não mais sentidas”¹⁰⁴. Ela já estava presente na sabedoria dos poetas e filósofos mais antigos, pois as suas obras estão repletas de “figuras, fábulas e (...) sentenças, que representam a extrema infelicidade humana”¹⁰⁵. Naqueles tempos “todos os poetas, filósofos, grandes e pequenos escritores, de um modo ou de outro, tinham repetido ou confirmado as mesmas doutrinas”¹⁰⁶.

Leopardi busca, neste “diálogo”, por meio de *Tristão*, o confronto com as “verdades” descobertas pelo século XIX. Tais verdades são apresentadas, num primeiro momento, como se ele as aceitasse. Ao contrário, ele polemiza, em seguida, contra os *ideais dos filósofos modernos*. Tal “*Diálogo*” questiona idéias

¹⁰⁰ Ibidem: “Lasciarsi ingannare e deludere come sciocchi, ed oltre ai mali che si soffrono, essere quasi lo scherno della natura e del destino” (Ibidem, p.293).

¹⁰¹ Ibidem: “genere umano innamorato della vita” (Ibidem).

¹⁰² Ibidem: “la vigliaccheria degli uomini, rifiuto ogni consolazione e ogn’ingano puerile, ed ho il coraggio di sostenere la privazione di ogni speranza, mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte dell’infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera” (Ibidem).

¹⁰³ Ibidem: “la fiera compiacienza di vedere strappato ogni manto alla coperta e misteriosa crudeltà del destino umano” (Ibidem).

¹⁰⁴ Ibidem: “le cose nuove e non più sentite” (Ibidem).

¹⁰⁵ Ibidem: “di figure, di favole, di sentenze significanti l’estrema infelicità umana” (Ibidem).

¹⁰⁶ Ibidem: “tutti i poeti e tutti i filosofi e gli scrittori grandi e piccoli, in un modo o in un altro, avevano ripetute o confermate le stesse dottrine” (Ibidem).

como “perfectibilidade indefinida do homem”¹⁰⁷, melhoramento da espécie humana e avanço do saber e da racionalidade. Contra tais concepções, *Tristão-Leopardi* reconhece a superioridade dos Antigos em relação ao estado moderno da sociedade. Os antigos exprimiam, diferente dos modernos, uma superioridade do corpo – uma vez que “o corpo é o homem”¹⁰⁸ – tornando, assim, possível a “magnanimidade, a coragem, as paixões, a força de agir, a de usufruir, tudo o que enobrece e torna viva a vida”¹⁰⁹: algo débil na época moderna.

A “filosofia desesperada” rejeita, portanto, a concepção moderna de educação, pois esta última considera a corporeidade como “coisa muito baixa e abjeta”¹¹⁰. Ao pensar o espírito, os modernos, querendo cultivá-lo, terminam arruinando o corpo. Por isso, tal filosofia reconhece a necessidade do “vigor do corpo” (*vigore del corpo*) para a experiência vital intensa. Daí o homem moderno ser reconhecido, quando confrontado aos Antigos, como meninos. Ela denuncia, igualmente, na situação moderna da sociedade, que o indivíduo, quando comparado a outro, termina dissolvido nas massas.

Tal filosofia rejeita, também, a maneira como se conduz os estudos na presente idade, pois “o conhecimento não está mais acumulado em alguns indivíduos, mas dividido entre muitos, e que a quantidade destes compensa a raridade daqueles”¹¹¹. Refuta, ainda, a instrução superficial comum, no presente, a muitos indoutos. Trata-se da superficialidade do saber dos novos tempos, que provoca a dúvida de que “os lumes cresçam continuamente”¹¹². Esta suspeita vem expressa nas palavras do Tristão leopordiano ao afirmar: “quando visse também o mundo cheio de ignorantes e impostores, de um lado, e de ignorantes pretensiosos, de outro”¹¹³, tornar-se-ia algo difícil esta crença. O que prevalece na

¹⁰⁷ Ibidem: “perfettibilità indefinita dell’uomo” (Ibidem, p. 294).

¹⁰⁸ Ibidem, p. 452: “il corpo è l’uomo” (Ibidem).

¹⁰⁹ Ibidem: “la magnanimità, il coraggio, le passioni, la potenza di fare, la potenza di godere, tutto ciò che fa nobile e viva la vita” (Ibidem).

¹¹⁰ Ibidem: “cosa troppo bassa e abietta” (Ibidem).

¹¹¹ Ibidem: “le cognizioni non sosno più accumulate in alcuni individui, ma divise fra molti; e che la copia di questi compensa la rarità di quelli” (Ibidem, p. 295).

¹¹² Ibidem: “i lumi, crescano continuamente” (Ibidem).

¹¹³ Ibidem, p. 453: “quando anche vedessi il mondo tutto pieno d’ignoranti impostori da un lato, e d’ignoranti presuntuosi dall’altro” (Ibidem).

experiência dos novos tempos é a “filosofia dos jornais” (*filosofia de’ giornali*) como mestre e luz do presente.

O Tristão leopardiano denomina o século XIX de “século de meninos” (*secolo di ragazzi*), em que “esses bons rapazes [querem] fazer tudo que em outros tempos, fizeram os homens, e fazê-lo exatamente como meninos, assim de repente, sem outros esforços preparatórios”¹¹⁴. Uma época que esqueceu a necessidade “de suores e trabalhos longos para se tornarem aptos às coisas”¹¹⁵. Para *Tristão-Leopardi* este é um século de nulidade. Disto resulta, o “barulho e confusão”, pois “todos [querem] saber tudo”¹¹⁶. No entanto, “os ínfimos se julgam ilustres, [e] a obscuridade e nulidade de êxito se tornam fato comum aos inferiores como aos superiores”¹¹⁷.

A “filosofia desesperada” despreza, portanto, a maneira de tal século conduzir os estudos e o saber. Desmistifica o modelo de sua cientificidade, em que predominam “enciclopédias portáteis” (*enciclopedie portatili*), “manuais” (*manuali*): todas as belas criações de um século pobre em coisas mas, “riquíssimo e enorme de palavras”¹¹⁸. Refuta, também, a idéia de um “século de transição” (*secolo di transizione*): “todos os séculos foram e serão de transição, porque a sociedade humana nunca está parada”¹¹⁹. Esta expressão não serve, portanto, de desculpa para o século XIX.

A “filosofia desesperada” rechaça todo otimismo, reconhecendo na experiência do presente os elementos que possibilitam identificar a natureza desta “transição” (*transizione*): “do bem ao melhor ou do mau ao pior”¹²⁰. As transições precipitadas, como argumenta a personagem, “são apenas aparentes e não

¹¹⁴ Ibidem, p. 454: “questi buoni ragazzi vogliono fare in ogni cosa quello che negli altri tempi hanno fatto gli uomini, e farlo appunto da ragazzi, così a un tratto, senza altre fatiche preparatorie” (Ibidem, p. 297).

¹¹⁵ Ibidem: “di sudori e fatiche lunghe per divenire atti alle cose (Ibidem).

¹¹⁶ Ibidem: “volendo tutti esser tutto” (Ibidem).

¹¹⁷ Ibidem: “ge’infiniti si credono illustri, l’oscurità e la nullità dell’esito diviene il fato comune e degl’infimi e de’ sommi”(Ibidem).

¹¹⁸ Ibidem: “ricchissimo e larghissimo di parole” (Ibidem).

¹¹⁹ Ibidem: “tutti i secoli, più o meno, son stati e saranno di transizione, perchè la societa umana non istá mai ferma” (Ibidem, 298).

¹²⁰ Ibidem, p. 455: “dal bene al meglio o dal male al peggio (Ibidem).

reais”¹²¹. Certamente, tal filosofia seria acusada e o seu pensador desprezado por ser “pouco cuidadoso do progresso e da cultura”¹²². Não obstante tais verdades, ela não se inclina à infelicidade, mesmo reconhecendo a sua pertença à vida humana como tal, pois não se submete ao destino e, tampouco, faz acordo com o mesmo. Ao contrário, ela fortalece o indivíduo ante a experiência trágica da morte.

Em um outro “diálogo” das *Operette Morali*, a saber, “*Diálogo de Timandro e Eleandro*” (*Dialogo di Timandro e Eleandro*), composta entre 14 a 24 de junho de 1824¹²³, Leopardi reitera as discussões sobre o significado da “filosofia desesperada” (*filosofia disperata*). Retornam, ainda, os argumentos sobre os escritos que censuram e conduzem a espécie humana à derrisão, representados, agora, por *Eleandro* – Leopardi. O alvo da crítica leopardiana é, como sempre, o século XIX: século que exprime um falso otimismo em relação ao futuro da humanidade. O propósito da sua filosofia permanece, entretanto, a questão da verdade. Daí indagar Eleandro-Leopardi: “Crês que em todos estes anos a espécie mudou e se tornou o oposto ao que era antes?”¹²⁴.

Trata-se aqui da expressão crítica de um filosofar, que busca desmistificar as idéias falseadoras da realidade e, ao mesmo tempo, combater os que a professam: considerados pelo Eleandro leopardiano, como “constrangidos à adulação ou à reverência”¹²⁵. Segundo ele, os homens deste século mesmo, “fazendo mal aos seus semelhantes à moda antiga”¹²⁶, teriam decidido agora falar bem da espécie humana, ao contrário do século anterior. Todavia, a preocupação deste filosofar, que não se exprime de forma misantrópica, é evitar a gratuidade no que concerne às idéias sobre a humanidade, ou seja, falar bem da humanidade a fim de adquirir fama. Contudo, nenhum livro pode fazer bem à espécie humana, em especial, os de caráter moral. Se algum deles pudesse, seriam os “poéticos”

¹²¹ Ibidem: “sono trasizioni apparenti, ma non reali” (Ibidem).

¹²² Ibidem: “poco curante del progresso della civiltà e dei lumi” (Ibidem).

¹²³ Cf. G. Leopardi, Opúsculos Morais in: *Poesia e Prosa*, pp. 422-429; *Operette Morali*, pp. 249-259.

¹²⁴ Ibidem, p.423: “Credete che in questi quaranta o cinquant’ anni, la specie umana sia mutata in contrario da quella che era prima?” (Ibidem, p. 250).

¹²⁵ Ibidem: “costretti di adularla, o tenuti di riverirla” (Ibidem).

¹²⁶ Ibidem: “facendo male ai loro simili secondo la moda antica” (Ibidem).

(*poetic*) destinados a mexer com a “imaginação” (*immaginazione*), e mais aqueles em prosa.

A “filosofia desesperada” se exprime nos argumentos deste diálogo, como estranha a um século “dedicado sobretudo à filantropia”¹²⁷. Trata-se de uma filosofia que não deseja nada dos homens e está distante de todo ódio contra a espécie humana. Ela não brota no seu autor por causa de “injúrias recebidas”, “ódio” ou “ambição”, mas são diversos os motivos, pois professa intolerância contra toda “simulação” (*simulazione*) e “dissimulação” (*dissimulazione*). Isto explica a crítica de Eleandro-Leopardi:

“Que se usem máscaras e disfarces para enganar os outros ou para não ser reconhecidos, não me parece estranho, mas que todos se escondam sob a mesma forma e se disfarcem do mesmo modo, sem enganarem-se uns aos outros e conhecendo-se muito bem entre si, parece-me uma infantilidade”¹²⁸.

Eleandro-Leopardi proclama: “Arranquem as máscaras, permaneçam com suas roupas, não farão menor efeito que antes e estarão mais à vontade”¹²⁹. Trata-se do confronto a todo fingimento pertencente ao homem moderno, quando busca representar uma pessoa diversíssima da própria: uma experiência que se realiza com grande “transtorno e aborrecimento” (*impaccio e fastidio*). Ele recusa toda adaptação e conformação a tais hábitos. A experiência desta filosofia não é a de afligir a espécie humana, mas de condoer-se do próprio destino humano. Como exprime Eleandro-Leopardi: “Creio que nada é mais manifesto e palpável que a infelicidade necessária a todo ser vivente”¹³⁰, esta é, sem dúvida, uma verdade que não se pode rechaçar. Se indica sofrimento, não se expressa como pranto,

¹²⁷ Ibidem, p.424: “dedito sopra tutto alla filantropia” (Ibidem, p. 252).

¹²⁸ Ibidem, p. 426: “Che si usino maschere e travestimenti per ingannare gli altri, o per non essere conosciuti; non mi pare strano: ma che tutti vadano mascherati com una stessa forma di maschere, e travestiti a uno stesso modo, senza ingannare l’un l’altro, e conoscendosi ottimamente tra loro: mi riesce una fanciullagine” (Ibidem, p. 254).

¹²⁹ Ibidem: “Cavinsi le maschere, si rimangano coi loro vestiti; non faranno minori effetti di prima, e staranno più a loro agio” (Ibidem).

¹³⁰ Ibidem: “credo sia più manifesta e palpabile, che l’infelicità necessaria di tutti i viventi” (Ibidem, p. 255).

pois “provocaria um grande tédio aos outros e (...) sem nenhum fruto”¹³¹. Este filosofar – nas palavras da personagem – optou pelo riso: rir dos males da humanidade, este é, na verdade “o único proveito que se possa tirar e o único remédio que nele se possa achar”¹³².

Não se trata aqui de indiferença em relação à infelicidade humana, mas não se pode resguardar-se dela “com nenhuma força ou com nenhuma arte, nem indústria ou pacto algum”¹³³. Esta filosofia elege e julga, mais nobre e digno do homem, um “desespero magnânimo” (*disperazione magnanima*), ou seja, “rir dos males comuns que pôr-[se] a suspirar, a chorar e a clamar com os outros ou incitá-los a fazer o mesmo”¹³⁴. Essa filosofia não se diverte, e tampouco nutre-se “com algumas boas expectativas como (...) fazem muitos filósofos neste século”¹³⁵, mas opta por se expressar de modo “completo, contínuo e fundamentado num juízo firme e numa certeza”¹³⁶. Ela não permite, também, quaisquer “sinais e fantasias alegres a respeito do futuro, nem ânimo para empreender coisa alguma a fim de vê-los tornarem-se realidade”¹³⁷.

A sua verdade fundamental é de que somos e fomos sempre infelizes. Não há para a condição humana qualquer possibilidade de “melhoria”, “aperfeiçoamento” ou “perfectibilidade”, pois são idéias, conforme Eleandro-Leopardi, que nutrem o século XIX. Tal filosofar, entretanto, não recua diante dos riscos que porventura possam ocorrer por causa da posição desesperada. As suas verdades não se inscrevem no âmbito filosófico como apenas algo secundário, pois constitui a substância mesma de todo filosofar. Enganam-se, entretanto, todos os filósofos quando afirmam e propalam que “a perfeição do homem consiste no conhecimento do real, e todos os seus males provêm das falsas opiniões e da ignorância, e que o gênero humano finalmente será feliz quando cada um ou a

¹³¹ Ibidem: “darei noia non piccola agli altri, ..., senza alcun frutto” (Ibidem).

¹³² Ibidem: “l’unico profitto che se ne possa cavare, e l’unico rimedio che vi si trovi” (Ibidem).

¹³³ Ibidem: “con nessuna forza, nessuna arte, nessuna industria, nessun patto (Ibidem).

¹³⁴ Ibidem: “ridere dei mali comuni; che il mettermene a sospirare, lagrimare e stridere insieme cogli altri, o incitandoli a fare altrettanto” (Ibidem).

¹³⁵ Ibidem: “di certe buone aspettative, come veggo fare a molti filosofi in questo secolo” (Ibidem).

¹³⁶ Ibidem: “intera, e continua, e fondata in un giudizio fermo e in una certezza” (Ibidem).

¹³⁷ Ibidem: “sogni e immaginazioni liete circa il futuro, né animo d’intraprendere cosa alcuna per vedere di ridurle ad effetto” (Ibidem).

maioria dos homens conhecer a verdade e sob as regras dela compuserem e governarem sua vida”¹³⁸. Trata-se de algo dito “por quase todos os filósofos antigos e modernos”¹³⁹.

A posição filosófica nestes dois diálogos recusa ocultar a verdade da condição humana: *a presenza da infelicità que toca a todo vivente*. A “filosofia desesperada” (*filosofia disperata*) não mascara algumas “verdades duras e tristes” (*verità dure e triste*), mas as enfrenta com o “riso” (*riso*). Em momento algum ela se abstém “de deplorar, desaconselhar e retomar o estudo daquele infeliz e frio real, cujo conhecimento é fonte de negligência e indolência ou baixaza de espírito, iniquidade e desonestidade de ações ou perversidade de costumes”¹⁴⁰. Em oposição às exigências teóricas e sistemáticas da tradição na busca da “cognição do verdadeiro” (*cognizione del vero*), tal filosofia “louva e exalta aquelas opiniões ainda que falsas que geram atos e pensamentos nobres, fortes, magnânimos, virtuosos e úteis ao bem comum ou privado; aquelas fantasias belas e felizes, embora vãs, que dão apreço à vida”¹⁴¹. Ela exalta a importância que tem, no sentido prático da vida, a necessidade das “ilusões naturais do espírito, e, enfim, as divagações antigas”¹⁴².

Tais “ilusões naturais do ânimo” (*illusioni naturali dell’animo*) e “divagações” (*immaginazioni belle e felici*), não deveriam, porém, ter sido eliminadas pela “civilização moderna” (*civiltà moderna*) e pela sua “filosofia”. Mal o homem se ergueu da antiga “barbárie” (*barbarie*), lançaram-lhe numa outra, não tão menor, pois oriunda da “razão” (*ragione*) e do “saber” (*sapere*)¹⁴³. Eleandro-Leopardi sabe, todavia, da impossibilidade de uma renovação dos “erros antigos”, mesmo

¹³⁸ Ibidem, p. 428: “la perfezione dell’uomo consiste nella conoscenza del vero, tutti i suoi mali provengono dalle opinioni false e dalla ignoranza, e che il genere umano allora finalmente sarà felice, quando ciascuno o i più degli uomini conosceranno il vero, e a norma di quello solo comporranno e governeranno la loro vita” (Ibidem, p. 257).

¹³⁹ Ibidem: “poco meno che tutti i filosofi antichi e moderni” (Ibidem).

¹⁴⁰ Ibidem, pp. 428-429: “di deplorare, sconsigliare e riprendere lo studio di quel misero e freddo vero, la cognizione del quale è fonte o di noncuranza e infigardaggine, o di bassezza d’animo, iniquità e disonestà di azioni, e perversità di costumi” (Ibidem, p. 258).

¹⁴¹ Ibidem, p. 429: “quelle opinioni, berché false, che generano atti e pensieri nobili forti, magnanimi, virtuosi, ed utili al ben comune o privato; quelle immaginazioni belle e felici, ancorché vane, che danno pregio alla vita” (Ibidem).

¹⁴² Ibidem: “illusioni naturali dell’animo; e in fine gli erronei antichi” (Ibidem).

¹⁴³ Ibidem.

que sejam tão “necessários ao bom estado das nações civilizadas”¹⁴⁴. Em suma, a “filosofia desesperada” (*filosofia disperata*) expressa a sua recusa à “nova barbárie” (*nuova barbarie*) que resulta, não da “ignorância” (*ignoranza*), mas da *razão e do saber*.

1.3. Leopardi, crítico da Modernidade: uma hipótese interpretativa

O protesto leopardiano contra o presente não se exprime, unicamente, sob a determinação de uma crítica à cultura. No Discurso sobre o estado *atual* dos costumes dos italianos¹⁴⁵ (*Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*), escrito em 1824, Leopardi reflete sobre a especificidade da modernização na Itália em comparação a outras nações: a França, Inglaterra e Alemanha¹⁴⁶. Nesse escrito, como afirma Salvatore Veca, “Leopardi, mesmo com modestas experiências sociais, conseguiu apreender, com profundidade e acuidade, os limites do ‘costume’ civil italiano: o individualismo, a dependência de uma classe atrasada de ‘proprietário’, a falta de circulação cultural, a ausência de honra”¹⁴⁷. Segundo Veca, o que mais desperta a atenção neste escrito é, porém, a identificação realizada por Leopardi da base destes males com a “falta de desenvolvimento da estrutura econômica (capitalista) do País”¹⁴⁸.

Leopardi indaga como as sociedades modernas puderam sobreviver ante o vazio deixado pelo processo de civilização no “estado presente dos povos” (*stato presente dei popoli*), destruidor de “crenças” (*credenze*), de “opiniões” com base nas quais se fundamentam os princípios morais e do “exercício da virtude”

¹⁴⁴ Ibidem: “necessari al buono stato delle nazioni civili” (Ibidem, p. 259).

¹⁴⁵ G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani* [1824]. Milano, Feltrinelli, 1991, pp. 39-75; *Discurso sobre o estado atual dos costumes dos italianos* [1824]. Trad. br. Vera Horn in: *Poesia e Prosa*, Rio de Janeiro, Aguilar, 1996, pp. 525-548.

¹⁴⁶ Cf. G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*, p. 39; *Discurso sobre o estado atual dos costumes dos italianos*, p. 525.

¹⁴⁷ Ver G. Leopardi, Introdução in: *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*, p. 9: “Leopardi, pur con modeste esperienze sociali, riesce a cogliere con profondità ed acume i limiti del ‘costume’ civile italiano: ‘l’individualismo, la dipendenza da una classe arretrada di ‘possidenti’, la mancanza di circolazione culturale, l’assenza di onore’.

¹⁴⁸ Ibidem: “il mancato sviluppo della struttura economica (capitalistica) del Paese”.

(*esercizio della virtù*)¹⁴⁹. Por conseguinte, com o desaparecimento das crenças e paixões vitais, ou seja, as “ilusões” (*illusioni*), foram afetadas até aquelas constituidoras da sociedade, pertencentes a princípios e valores éticos. Em outras épocas, tais “ilusões” (*illusioni*) serviam para afugentar o tédio da vida humana, mas no estado presente tornaram-se escassas¹⁵⁰.

De que modo pode-se reparar as degenerescências produzidas pela vida moderna? “Nessa dissolução universal dos princípios sociais, nesse caos que realmente amedronta o coração do filósofo e o coloca em grande dúvida sobre o destino das sociedades civilizadas e em grande incerteza sobre como elas poderão subsistir no futuro”¹⁵¹. As grandes “ilusões” (*illusioni*) foram extintas em todas as nações civis modernas mais avançadas como a Alemanha, a Inglaterra, a França –, mas por razões talvez climáticas e étnicas ou mesmo histórico institucionais – possuem “um princípio conservador da moral e, portanto, da sociedade, que conquanto pareça mínimo e quase vil, com respeito aos grandes princípios morais e de ilusão que se perderam, produz, contudo, grandíssimo efeito. Este princípio é a sociedade mesma”¹⁵².

Leopardi compreende aqui o “princípio” (*principio*) da sociedade como uma vida de relações mais estreitas entre os indivíduos para prover as próprias “necessidades” (*necessità*) e se defender em comum contra os “danos” (*danni*) e os “perigos” (*pericoli*). Tal “princípio” conduz a uma vida de relações mais reguladas, uniformes, evoluídas e dotadas de todos os simulacros de ilusões sociais, podendo engendrar: a “ambição” (*ambizione*), a “honra” (*onore*), a “conversação” (*conversazione*), a “opinião pública” (*opinione pubblica*)¹⁵³.

¹⁴⁹ Cf. G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl' italiani*, pp. 39-44; trad. br. pp. 525-526.

¹⁵⁰ Nesse movimento corrosivo do progresso das luzes são afetados a moral, a religião, a metafísica.

¹⁵¹ G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presenti dei costumi degl' italiani*, p. 44; tr. br., p. 527: “In questa universale dissoluzione dei principii sociali, in questo caos che veramente spaventa il cuor di un filosofo, e lo pone in gran forse circa il futuro destino delle società civili e in gran forse circa il futuro destino delle società civili e in grande incertezza del come elle possano a sussistere in avvenire”.

¹⁵² *Ibidem*, p. 44; tr. br., p. 527: “un principio conservatore della morale e quindi della società, che benché paia minimo, e quase vile rispetto ai grandi principii morali e d'illusione che si sono perduti, pure è d'un grandissimo effetto”.

¹⁵³ Cf. G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl' italiani*, pp. 44-47.

Segundo o Discurso, outrora foi o “desejo de glória” (*desiderio di gloria*) uma “paixão” (*passione*) bastante comum. No estado presente das nações, ela é algo muito nobre, forte e vivo “para ter lugar entre a pequenez das idéias e das paixões modernas, restritas e reduzidas a termos limitadíssimos e a grau baixíssimo pela razão geométrica e pelo estado político das sociedades”¹⁵⁴. É provável que a “glória” (*gloria*) possa se compadecer com semelhante “estado de frieza” (*stato di freddezza*) e “mortificação” (*mortificazione*) produzidos na vida civil moderna.

Para Leopardi, a glória é uma “ilusão demasiado sublime e um nome demasiado nobre para que possa durar após o sacrifício das ilusões e o conhecimento da verdade e realidade das coisas, de seu peso e valor”¹⁵⁵. Daí o “amor pela glória” (*amore della gloria*) ser incompatível com a “natureza dos tempos presentes” (*natura dei tempi presenti*), é tão obsoleto quanto os “usos” (*usi*) e as “falas antiquadas” (*voci antichitate*). Com o desaparecimento das “ilusões da antigüidade” (*illusioni della antichità*). No estado presente moderno se apresentam apenas simulacros de ilusões, pois tão pouco elevadas e vivas¹⁵⁶.

Em tais países não se faz o mal, ou se evita por dever, mas por educação, não por obediência a qualquer imperativo moral ou religioso, mas em razão das convenções, do “bom tom” (*buono tuono*) e das “conveniências sociais” (*convenienze di società*). A ética, portanto, cede o lugar para o “bom tom” (*buono tuono*), pois é “o único fundamento que resta aos bons costumes e que os bons costumes, não são praticados com outro fim”¹⁵⁷. Trata-se, portanto, da única garantia dos “costumes tanto públicos quanto privados”¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 45; trad. br., pp. 528: “aver luogo nella piccolezza delle idee e delle passioni moderne, ristrette e ridotte in angustissimi termini e in bassissimo grado dalla ragione geometrica e dallo stato politico delle società”.

¹⁵⁵ Ibidem; trad. br., p. 529: “un illusione troppo splendida e un nome troppo alto perché possa durare dopo la strage delle illusioni, e la conoscenza della verità e realtà delle cose, e del loro peso e valore”.

¹⁵⁶ Cf. G. Leopardi, *Discurso sopra lo stato presente dei costumi degl' italiani*, p. 46; trad. br., p. 529.

¹⁵⁷ Ibidem, pp. 47-48; trad. br., p. 530: “l'único fondamento che resti a' buoni costumi, e che i buoni costumi non sono esercitati per altro”.

¹⁵⁸ Ibidem: “costumi sì pubblici che privati”.

Quanto a Itália, Leopardi defende ser os italianos, da época da revolução em diante,

“tão filósofos, tão racionais e geométricos quanto os franceses e (...) qualquer outra nação (...) quanto ao abandono das crenças antigas, a nação italiana, tomada conjuntamente e comparada com outras nações, classe a classe, encontra-se aproximadamente no nível de qualquer outra nação mais civilizada ou mais instruída da Europa ou da América. Por conseqüência, ela carece, nesse sentido, tal como as outras, dos fundamentos, dos verdadeiros vínculos e princípios conservadores da sociedade”¹⁵⁹.

Não obstante tal proximidade com as outras nações quanto à ausência de tais liames e princípios, a Itália carece de “sociedade estrita” (*società stretta*) semelhante às das demais nações¹⁶⁰.

Segundo Leopardi, “a vida dos italianos é precisamente esta, sem perspectiva de uma sorte futura melhor, sem ocupação, sem propósito, e restrita apenas ao presente”¹⁶¹. A Itália representa um caso particular, um caso isolado: se comparada com a situação histórica das outras nações européias.

“A perpétua e plena dissimulação de que cada um se vale no trato com os outros, com respeito às palavras e às ações, em uma sociedade restrita, e de que cada um é obrigado da mesma forma a se valer continuamente no trato com todos os outros engana, sob certo aspecto, o pensamento e mantém, de qualquer forma, e quanto for

¹⁵⁹ Ibidem, pp. 48-49; trad. br., p. 530: “così filosofi, cioè ragionevoli e geometrici, quanto i francesi e (...) altra nazione (...), quanto all’abbandono delle credenze antiche, la nazione italiana presa insieme i paragonando classe a classe con forme e corrispondente tra lei e l’altre nazioni, è appresso a poco a livello con qualunque altra più civile e più istruita d’ Europa o d’ America. Per conseguenza da questa parte ella è priva come l’ altre d’ogni fondamento di morale, e d’ogni vero vincolo e principio conservatore della società”.

¹⁶⁰ Cf. G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl’ italiani*, pp. 50-51; trad. br., pp. 531-532.

¹⁶¹ G. Leopardi, *Discorso sobre o estado atual dos costumes dos italianos*, p. 533: “Or la vita degl’italiani è appunto tale, senza prospettiva di miglior sorte futura, senza occupazione, senza scopo, e ristretta al solo presente” (*Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli’italiani*, p.52).

possível, a ilusão da existência. Em uma sociedade restrita, até mesmo o homem mais intimamente convicto, pelo raciocínio e mesmo pelo sentimento, de sua própria futilidade, da frivolidade alheia, da inutilidade da vida e das fadigas, da não importância dessa sociedade, até mesmo o mais perfeito filósofo em meditação não pode jamais deixar, não só de não conter-se em ato, como se o mundo valesse mesmo alguma coisa, mas nem mesmo de evitar que uma parte de seu intelecto guerreie contra a outra, afirmando que as coisas humanas merecem algum cuidado e, guerreando, não convença confusamente a pessoa da referida coisa, a despeito de sua própria convicção. A imaginação que por natureza nos leva a conceder algum valor à vida tem um pascigo na sociedade restrita e a capacidade de conservar alguma parcela de sua ação e influência sobre o homem”¹⁶².

Outra, porém, é a situação histórica da Itália, pois estão ausentes esses elementos pertencentes a convivência numa “sociedade estrita” (*società stretta*).

Leopardi reconhece, na situação presente, não obstante a inferioridade da cultura filosófica, a Itália é o país mais filosófico de todos:

“na prática, e, em parte no intelecto, são muito mais filósofos que qualquer filósofo estrangeiro, pois que eles são muito mais familiarizados e, por assim dizer, convivem e se identificam com aquela opinião e conhecimento que é a soma de toda a

¹⁶² Ibidem, p. 534: “La perpetua e piena dissimulazione che tutti fanno verso ciascuno nelle parole e nei fatti in una società stretta, e che ciascuno è obbligato nello stesso modo a fare continuamente con tutti gli altri, inganna in qualche guisa il pensiero, e mantiene come che sia e per quanto è possibile l’illusione dell’esistenza. In una società stretta anche l’uomo più intimamente persuaso per raziocinio, ed anche per sentimento, della vanità di se stesso, della frivolezza altrui, della inutilità della vita e delle fatiche, della niuna importanza d’essa società, anche il più perfetto filosofo in ispeculazione, non può mai fare, non solo di non contenersi in atto come se il mondo valesse per qualche cosa, ma nemmeno che una parte del suo intelletto non combatta coll’altra, affermando che le cose umane meritano pur qualche cura, e combattendo non vinca il più del tempo, e non persuada confusamente alla persona la detta cosa in dispetto, per dir così, della sua stessa persuasione. Se non altro l’immaginativa che per natura ci porta a conceder qualche valore alla vita, ha pure un pascolo nella società stretta, e facoltà di conservar qualche parte della sua azione ed influenza sull’uomo”. (Ibidem, p. 53).

*filosofia, isto é, o conhecimento da vacuidade de todas as coisas e de acordo com esse conhecimento, que neles é antes opinião ou sentimento, são inteira e efetivamente conformados, ainda mais que as outras nações*¹⁶³.

Em tal país a vacuidade e nulidade da vida não estão ausentes, mas se apresentam como tais, uma vez que falta qualquer liame na sociedade. Segundo Leopardi, é equivocado pensar que a cética França seja, em virtude do desencantamento do período da Luzes, o país mais cínico, pois o primado do cinismo pertence a todas as classes italianas. “As classes superiores da Itália são as mais cínicas (...). O populacho italiano é o mais cínico dos populachos”¹⁶⁴. Isto se deve a ausência de sociedade na Itália: algo difícil de um estrangeiro compreender as maneiras sociais ordinárias comuns aos italianos¹⁶⁵.

Para o autor, a indiferença desse povo decorre de tais disposições: uma característica dos italianos, quando comparados, nessa época, a outros povos modernos. Dáí, estarem o escarnecimento e o desprezo mútuo, presentes no pouco de conversação verdadeira na Itália. Isso se justifica, igualmente, “onde todos estão armados e combatem uns contra os outros, é necessário que cada um cedo ou tarde se decida e aprenda a armar-se e combater, do contrário será oprimido pelos outros”¹⁶⁶. Pouco civilizada se comparada a nações cultas como a França e a Inglaterra, mas não em relação a Espanha, Polônia, Portugal e a Rússia. No entanto, a Itália é muito civilizada para se beneficiar de sociedades mais atrasadas¹⁶⁷.

¹⁶³ Ibidem, p. 535: “nella pratica, e in parte eziandio nell’intelletto, molto più filosofi di qualunque filosofo straniero, poiché essi sono tanto più addomesticati, e per così dire convivono e sono immedesimati con quella opinione e cognizione che è la somma di tutta la filosofia, cioè la cognizione della vanità d’ogni cosa, e secondo questa cognizione, che in essi è piuttosto opinione o sentimento, sono al tutto e praticamente disposti assai più dell’altre nazioni”. (Ibidem, p. 57.).

¹⁶⁴ Ibidem, p. 536: “Le classi superiori d’Italia sono le più ciniche (...). Il popopaccio italiano è il più cinico de’ popolaci”. (Ibidem, p. 58.).

¹⁶⁵ Cf. G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl’italiani*, p. 58; trad. br., p. 536.

¹⁶⁶ Cf. G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl’italiani*, p. 60: “dove tutti sono armati e combattono contro ciascuno, è necessario che ciascuno presto o tardi si risolva e impari d’armarsi e combattere, altrimenti è oppresso dagli altri” ; trad. br., p. 537.

¹⁶⁷ Cf. G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl’italiani*, p. : ; trad. br., pp. 540-542.

Leopardi mantém também no *Discorso* a sua concepção negativa da civilização em si mesma. “Talvez se poderá discutir, e não pouco, se a civilização antiga deva ser anteposta ou posposta à moderna, quanto à felicidade, tanto do homem quanto dos povos, e à virtude, valor, vida, energia e atividade das nações”¹⁶⁸. Ele critica a maneira bastante enganosa de se considerar “a civilização moderna como a que liberta a Europa do estado antigo”¹⁶⁹. Trata-se, portanto, de um “falso conceito” (*falso concetto*) que corrói, de forma geral, “o juízo e o modo de pensar a História e as vicissitudes do gênero humano e das nações, e é um erro ou um equívoco primário que perturba e subverte toda a idéia que um filósofo pode conceber à larga sobre a referida História e sobre os progressos e andamento do espírito humano”¹⁷⁰.

Leopardi reconhece a importância que tem a *imaginação*, pois ela alimenta a vida humana para afugentar o tédio. É uma faculdade que conserva no homem parte da sua ação e da sua influência. Tal faculdade não tem lugar, entretanto, na situação em que se apresenta a “dissipação diária e contínua, sem sociedade”¹⁷¹. Ele identifica este estado de coisas como algo que constitui o presente da convivência social dos italianos, onde prevalece o tédio, em razão da inexistência de vida interna do ânimo, mas apenas uma vida desocupada, sem grandes fins ou interesses. Resta somente o tédio diante da impossibilidade de vida ativa no presente. Daí Leopardi indagar: como revitalizar as ilusões nesta condição? Este “discurso” se apresenta no mesmo momento em que ele elabora a sua crítica às filosofias do progresso e da perfectibilidade¹⁷² – uma das expressões mais

¹⁶⁸ Ibidem, p. 64: Si potrà forse disputare non poco se l’antica civiltà sai da preporre o posporre alla moderna, in ordine alla felicità sì dell’uomo sì de’ popoli ed alla virtù, valore, vita, energia ed attività delle nazioni”. (Ibidem, p. 540.).

¹⁶⁹ Ibidem: “É un falsissimo modo di vedere quello di considerar la civiltà moderna come liberatrice dell’Europa dallo stato antico”. (Ibidem, p. 541.).

¹⁷⁰ Ibidem: “il giudizio e il vero modo di pensare sulla storia e le vicende del genere umano e delle nazioni, ed è un errore o una svista sostanzialissima che turba e falsifica tutta l’idea che un filosofo può concepire in grande sulla detta storia e sui progressi o andamenti dello spirito umano”. (Ibidem.).

¹⁷¹ Ibidem, p. 54: “dissipazione giornaliera e continua senza società” (Ibidem, p. 534.).

¹⁷² Conforme Prete, a crítica à filosofia moderna empreendida por Leopardi torna-se compreensível, em seus fundamentos e explicações, somente como “crítica radical da razão” e do seu constituir-se na “história”. Tal crítica leopardiana à razão pode ser considerada também como crítica da estreita aliança entre “filosofia e domínio”, entre “razão e espírito” e entre “conhecimento e produção de infelicidade”. Essa crítica percorreria todo o *Zibaldone*, apesar de não seguir nenhum itinerário “lógico” ou desenvolvimento analítico. Daí Prete definir o poder da razão, com base na interpretação de uma passagem do *Zibaldone*, como

decisivas e radicais no “Diálogo de Timandro e Eleandro” (*Dialogo di Timandro e Eleandro*), que faz parte das *Operette Morali*¹⁷³.

O autor reconhece que só a civilização mais avançada é capaz de produzir os antídotos contra os seus próprios riscos, mas a Itália está mais desprovida de fundamentos a respeito da moral, do que qualquer outra nação civil europeia. A sociedade que se teve na Itália foi de “danos aos costumes e ao caráter moral, sem vantagem alguma”¹⁷⁴. Isto decorre da “pouca sociedade” (*poca società*) e “pouca vida” (*poca vita*) que se teve na Itália, pois diferentemente da Alemanha não é nem uma nação, nem uma pátria¹⁷⁵.

Ante os rumos da civilização, destruidor dos antigos fundamentos necessários à vida civil, a Itália se apresenta “desprovida” (*sprovveduta*) de todo fundamento social, porque falta-lhe daqueles que “fez nascer e agora confirma, cada dia mais, com os seus progressos, a própria civilização, e perdeu aqueles que o progresso da civilização e das luzes destruiu”¹⁷⁶. No esboço antropológico e moral de tal Discorso, Leopardi, ao tratar a precária situação da Itália, apresenta, em um primeiro momento, um forte senso histórico na compreensão do presente, sem dúvida, de uma Itália histórica, ou seja, a do seu tempo.

Ao lado da descrição do atraso social e cívico italiana, evidencia-se, em um segundo momento, uma reflexão que elege a modernidade como questão: as suas degenerescências e a necessidade de aprofundamentos de liames concretos de vida para enfrentar os danos e perdas decorrente dos rumos da civilização¹⁷⁷. Segue-se daí a imagem de uma Itália eterna com base em diversas características antropológicas, permanentes nas várias épocas e em cada uma delas até o presente. Em tal momento, apresenta-se uma Itália com valor mais simbólico: uma

“paradoxal miséria”, pois no seu conhecer minucioso das coisas dissecou a vida. Cf. A. Prete, *Il pensiero poetante. Saggio sul Leopardi*. Milano, Feltrinelli, 1997, (3ª ed.).

¹⁷³ Ver o ítem 1.2.

¹⁷⁴ Ibidem.

¹⁷⁵ Ibidem.

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ Ibidem.

Itália “filosófica”, isto é, cética e cínica, que representa o futuro risco final da humanidade, incapaz de sobreviver diante da destruição das ilusões¹⁷⁸.

O pessimismo histórico de Leopardi decorre de uma posição “desesperada”¹⁷⁹ ante a oposição entre a necessidade de vida, de sentimentos intensos e sociabilidade verdadeira e civil, de um lado, e a presença da desilusão resultante da constatação da impossibilidade de vida ativa, da ausência de virtudes, da perda das ilusões, de outro. Daí ser questionável reconhecer na posição leopardiana uma natureza “idílica”, como “fruto de uma disposição central da personalidade do poeta à contemplação, à introspecção totalmente solitária e destacada do atrito da história”¹⁸⁰, ou uma moral de puro “expectador à janela” (*spettatore alla finestra*), como se trata-se de um homem incapaz de participar da vida, mostrando-se vivo apenas na “liberação catártica da poesia” (*liberazione catartica della poesia*)¹⁸¹.

Leopardi estava atento aos problemas presentes na Itália e, igualmente, na Europa da “Restauração” entre os anos de 1818-1819. As suas canções “À Itália” (*All’Italia*) de 1818 e “Sobre o monumento a Dante” (*Sopra il monumento di Dante*), do mesmo ano, exprimem a natureza do seu pessimismo, que lhe impele à necessidade de recuperar toda uma vida rica de atividades e vitalidade, recorrendo a épocas e povos em que faziam-se presentes, ainda, a prosperidade da vida civil e a vitalidade das caras ilusões. Este mesmo “pessimismo histórico” não exclui a presença de um forte sentimento “heróico”, que faz de Leopardi, nestas canções, um “poeta civil”. Ele indaga, na canção “Sobre o monumento a Dante” (*Sopra il monumento di Dante*), ao se confrontar com o estado presente no qual se encontrava o seu país:

*“Por que nos são os tempos tão cruéis?
Por que o nascer nos deste ou, mais atrás,
Não nos deste o morrer,*

¹⁷⁸ Ibidem.

¹⁷⁹ Sobre a posição “desesperada segundo Leopardi, ver o item 3.1 do terceiro capítulo.

¹⁸⁰ W. Binni, *La protesta di Leopardi*, Firenze, Sansoni, 1973, p.3: “frutto di una centrale disposizione della personalità del poeta alla contemplazione, all’ introspezione tutta solitaria e distaccata dall’ atrito della storia”.

¹⁸¹ Cf. W. Binni, *La protesta di Leopardi*, p. 3.

*Destino amargo? Vendo de infiéis
E estranhos nossa pátria serva e escrava
E uma lima mordaz
Roendo a sua força, uma saída,
Um mínimo conforto
À dor malvada que a dilacerava
Jamais lhe permitiste desfrutar.
Ai, não o sangue nosso e não a vida
Tiveste, ó cara, e morto
Por teu destino cru não pude estar.
Mais ira e dor meu peito não comporta:
Lutou, caiu a parte mor dos teus: Mas pela
quase morta
Itália não, pelos tiranos seus”¹⁸².*

Na canção intitulada “A Angelo Mai” (*Ad Angelo Mai*) de 1820, ele interpreta o seu próprio pessimismo ante a mísera “espiritualização” das coisas humanas, consideradas quase como anulação:

*(...) Ai, vem da dor, é sua posse, o
Cantar Itálico. Porém nos morde
Menos o mal que escava
Do que o tédio que afoga. Afortunado,
Tua vida viu o pranto! A nossa o ócio
Se prende desde o parto, e é guardada
Do berço à tumba pelo imóvel nada.*

(...)?

*“Nossos sonhos formosos onde andam
Fugiram de repente,
E o mundo é uma pintura em parco mapa;
E eis que tudo é igual, e, descobrindo,
Só incha o nada. Apenas se intrometa,
O real não consente
O caro imaginar, e ele escapa
Da mente para sempre; seu infindo
Poder primeiro, ó tempo, apequenas,
E é morto o bálsamo de nossas penas”¹⁸³.*

¹⁸² G. Leopardi, Cantos in: *Poesia e Prosa*, p. 186: “Perché venimmo a sí perversi tempi? perché il nascer ne desti o perché prima/ non ne desti il morire./ acerbo fato? Onde a stranieri ed empi/ nostra patria vedendo/ ancilla e schiava/ e da mordace lima/ roder la sua virtù, di null’aita/ e di nullo conforto/ lo spietato dolor che la stracciava/ ammolir ne fu dato in parte alcuna./ Ahi non il sangue nostro e non la vita/ avesti, o cara; e morto/ io non son per la tua cruda fortuna./ Que l’ira al cor, qui la pietate abbonda:/ pugnò, cadde gran parte anche di noi:/ ma per la moribonda/ Italia no; per li tiranni suoi” (*Canti*, pp. 20-21).

Nesta última, os Antigos assumem uma imagem paradigmática de vitalidade, que se expressa mediante sacrifícios, atividades, empresas, perigos, em suma, a presença neles de um forte “heroísmo”:

“(...)Meu Vittorio, não era este o teu tempo e lugar. Pois outro chão e sorte Merece o gênio. Este viver ocioso Hoje basta-nos, guia- Nos a mediocridade: desce o sábio E sobe a turba a um nível já igual, E o mundo cai. Descobridor famoso, Traz os mortos ao dia, Já que dormem os vivos; arma o lábio Dos antigos heróis; e que afinal Este tempo de lama a glória sonhe E cobice ter vida, ou se envergonhe”¹⁸⁴.

Por isso, o pessimismo leopardiano não se exprime como impedimento à ação combativa e de resistência diante das perdas e danos que se apresentam no estado social moderno.

A reflexão leopardiana sobre a infelicidade, mesmo que pressuponha um ponto de partida natural, segue uma compreensão da situação histórica presente: embora, tanto o estado social quanto o curso histórico estejam submetidos à ordem natural. O enfrentamento de Leopardi, em relação ao mundo moderno, dá-se com base na compreensão de realidade: “demonstro, enfim, com provas teóricas, e com provas históricas e de fato”¹⁸⁵. Isto lhe possibilitou reconhecer um maior grau de infelicidade no homem moderno. A chamada “perfectibilidade” do

¹⁸³ Ibidem, p. 191: “(...) Ahi dal dolor comincia e nasce/ l’italo canto. E pur men grava e morde/ il mal che n’addolora/ del tedio che n’affoga. Oh te beato,/ a cui fu vita il pianto! A noi le fasce/ cinse i fastidio; a noi presso la culla/ immoto siede, e su la tomba, il nulla. (...) Nostri sogni leggiadri ove sono giti (...)?/ Ecco svanire a un punto,/ e figurato è il mondo in breve carta;/ ecco tutto è simile, e discoprendo,/ solo il nulla s’accresce. A noi ti vieta/ il vero appena è giunto,/ o caro immaginar; da te s’apparta/ nostra mente in eterno; allo stupendo/ poter tuo primo ne sottraggon gli anni;/ e il conforto però de’ nostri affani?” (*Canti*, pp.30-33).

¹⁸⁴ Ibidem, p. 193: “(...) Vittorio mio, questa per te non era/ età né suolo. Altri anni ed altro seggio/ conviene agli alti ingegni. Or di riposo/ paghi viviamo, e scorti/ da mediocrità: sceso il sapiente/ e salita è la turba a un sol confine,/ che il mondo agguaglia. O scopritor famoso,/ segui; risveglia i morti,/ poi che dormono i vivi; arma le spente/ lingue de’ prischi eroi; tanto che in fine/ questo secol di fango o vita agogni/ e sorga ad atti illustri, o si vergogni?” (*Canti*, pp. 36-37).

¹⁸⁵ G. Leopardi, *Zibaldone di Pensieri*, vol. I, p. 444: “dimostrò infine con prove teoriche, e con prove storiche e di fatto”.

estado social, como distanciamento da natureza, não conduziu, portanto, à felicidade, mas aprofundou inúmeros males que reforçam a incivilidade.¹⁸⁶

Ao se reportar ao presente estado moderno, Leopardi indaga se a natureza podia racionalmente pôr “tão grandes, numerosos, incríveis obstáculos para a descoberta de um meio necessário e principal para obter aquela que nós chamamos perfeição e felicidade do gênero, isto é, civilização”¹⁸⁷. A observação da experiência moderna do progresso da civilização conduziu muito mais à incivilidade dos homens, à “barbárie” (*barbarie*) do que à autêntica perfectibilidade, presente apenas no estado natural.

O poeta reconhece na “perfeição moderna das artes” (*moderna perfezione delle arti*) “esforços” (*fatiche*) e “misérias” (*miserie*) necessários à obtenção da moeda para a sociedade: desde os trabalhos nas minas até o cunho. “Observai quantos homens são necessários para uma infelicidade estável e regular, para doenças, (...) mortes, (...) escravidão (ou gratuita e violenta, ou mercenária), para desastres, para misérias, (...) sofrimentos, (...) angústias de toda espécie, [a fim de] obter para outros homens este meio de civilização e pretense meio de felicidade”¹⁸⁸.

Para Leopardi é inacreditável admitir-se ter a natureza posto como “princípio a perfeição e felicidade dos homens a este preço, isto é, o preço da infelicidade regular de uma metade dos homens”¹⁸⁹. Outrossim, a busca moderna de “civilização” (*incivillimento*) como perfeição de gênero humano, utiliza-se até

¹⁸⁶ Leopardi denunciou em obras como os *Opúsculos Morais* e *Zibaldone di Pensieri* as perdas, sofrimentos e danos causados pelas novas conquistas efetivadas na modernidade. Tais conquistas não realizaram a pretensa perfectibilidade social – já que esta pertencia, apenas, ao estado natural – mas a intratabilidade, a fragilização da civilidade, a escravidão, a degradação dos costumes e a própria barbárie. (Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di Pensieri*, vol. I, pp. 450-452; ver, também, os seguintes Opúsculos: “Diálogo da moda e a morte” [1824], “Proposta de prêmios feita pela Academia dos Silógrafos [1824], “Parini, ou seja, da glória” [1824] e outros in: *Opúsculos Morais, Poesia e Prosa*, pp. 324-327, 327-327, 362-385; *Operette Morali*; pp. 89-93, 94-99, 159-190).

¹⁸⁷ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di Pensieri*, vol. I, pp. 448-450.

¹⁸⁸ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di Pensieri*, vol. I, pp. 448-450.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

da escravidão, “defendida por muitos e muitos políticos (...) como necessária ao ócio, à perfeição, ao bem, à civilização da sociedade”¹⁹⁰.

Inúmeros foram os desastres e os sofrimentos acumulados na busca incessante de civilização e de felicidade na vida civil moderna. Nesse sentido, Leopardi critica a forma da produção dos “objetos de luxo” (*oggetti di lusso*)¹⁹¹ para o “comércio” (*commercio*) que, efetivamente, não são “por si mesmo[s], nem necessários, nem úteis à vida”¹⁹², mas, assim mesmo, terminam ampliados às custas de “infinitos sofrimentos à humanidade” (*infiniti travagli all’umanità*). A produção destes objetos em vez de conduzir à civilização e à perfeição, promoveu a incivilidade ou a “barbárie da sociedade” (*barbarie della società*). O poeta compreendeu, também, que o crescimento do mundo determinou, quanto ao indivíduo, o seu estreitamento. “Aplicai este pensamento aos mais diversos aspectos sob os quais se verifica que tendo crescido o mundo o indivíduo se tornou pequeno, tanto fisicamente, quanto moralmente”¹⁹³. Esta diminuição acabou afetando as próprias faculdades da mente humana, pois se tornaram pequenas “na medida em que, o mundo [cresceu] em relação a elas”¹⁹⁴.

Ao lado dos danos contra o indivíduo em razão do processo de aperfeiçoamento social estão aqueles concernentes às “faculdades da mente” (*facoltà delle menti*). Muitos “engenhos” (*ingegni*) extraordinários foram consumidos nesse processo: “engenhos” (*ingegni*) produzidos quase por “milagre” (*miracolo*) pela natureza¹⁹⁵. Tantos sumos “gênios” (*geni*) consumiram rapidamente, quer o corpo, quer as faculdades mentais. “A excessiva delicadeza dos órgãos deles os torna (...) mais fáceis de se consumirem, e mais fácil a se estragarem, permanecendo inferiores de faculdades com os órgãos menos delicados e mais

¹⁹⁰ Ibidem, p. 449: “difesa da molti e molti politieri (...) come necessaria al comodo, alla perfezione, al bene, alla civiltà della società”.

¹⁹¹ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di Pensieri*, vol. I, p. 452.

¹⁹² Ibidem, pp. 451-452: “per se stessi nè bisognevoli nè utili alla vita”.

¹⁹³ Ibidem, p. 450: “Applicate questo pensiero ai diversissimi appeti sotto i quali si verifica che essendo cresciuto il mondo, l’individuo s’è impiccolito si fisicamente che moralmente”.

¹⁹⁴ Ibidem: “a misura che il mondo cresce in riguardo loro”.

¹⁹⁵ Ibidem.

imperfeitos”¹⁹⁶. Para Leopardi, a “perfeita civilização” (*perfetta civiltà*) não pode subsistir sem a “perfeita barbárie” (*perfetta barbarie*).

Leopardi compreendeu os danos do mundo moderno: sua forma de racionalidade que colocava em risco outras faculdade humanas; o predomínio de um modelo de saber que terminava danificando a dimensão poética; a destruição dos “sentimentos vivos”; a presença do egoísmo; a falsidade das filosofias do progresso e da perfectibilidade; a falsidade da “cultura espiritualista” decorrente da Restauração; a falsidade do trato social entre os indivíduos; a ostentação e o refinamento em detrimento da vida de outros indivíduos; os riscos contra a integridade humana: enfim a queda na *barbárie*. Para Leopardi seria impossível pensar a possibilidade de vida sem vivos *afetos, imaginação, entusiasmo e, sobretudo, ilusões*. Por isso ele recusava “a maldita afetação corruptora das belezas deste mundo”¹⁹⁷.

Leopardi descreveu o processo de racionalização e secularização do mundo moderno – quase um processo niilista, destrutivo e fatal – por causa do predomínio da “cognição do verdadeiro” (*cognizione del vero*). Não obstante, ele lançasse sobre “a modernidade um olhar que a desvela[va] [como] entregue totalmente a um intelectualismo inimigo da imaginação e da fantasia, e não hesita[sse] em indicar perspectivas totalmente desoladas e privadas de futuro”¹⁹⁸, não é este o seu parecer. Em verdade, Leopardi sabia da importância da “imaginação” (*immaginazione*) e das “ilusões” (*illusioni*) para a vida humana: embora desvelasse o sentido da condição humana e reconhecesse a vacuidade de todas as coisas, por conterem o nada como princípio e fim. Ele sabia, entretanto, da necessidade de se retomar a *imaginação* e as *ilusões* de forma rigorosa, numa “vida enérgica e móvel” (*vita energica e mobile*), pois só assim esta se tornaria “coisa viva e não morta” (*cosa viva e non morta*), caso contrário, “esse

¹⁹⁶ Ibidem.

¹⁹⁷ G. Leopardi, Correspondência in: *Poesia e Prosa*, p. 762: “la maledetta affettazione corruttrice di tutto il bello di questo mondo” (G. Leopardi, *La vita e le lettere*, pp. 146-147).

¹⁹⁸ S. Givone, Filosofia, Poesia e Mito in Vico e in Leopardi in: G. Vattimo (org.), *Filosofia* 95, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 111: “alla modernità uno sguardo che la svela totalmente consegnata a un intellettualismo nemico dell’immaginazione e della fantasia e quindi non esiti indicare prospettive totalmente desolate e pive di fururo”.

mundo se tornará um serralho de desesperados e, talvez, até, um deserto”¹⁹⁹. A retomada leopardiana da imaginação e das ilusões não significaria uma ultrapassagem de qualquer niilismo?

A lucidez de Leopardi diante dos problemas da vida social moderna inviabiliza identificá-lo *tout court* a um “pensador supra-histórico”²⁰⁰. Em verdade, ele não busca uma “salvação” no desenvolvimento da história, valendo-se da crença nas idéias de “progresso”, “melhoramento” e “perfectibilidade”. Não se pode, igualmente, vincular o seu pensamento a uma doutrina da felicidade, pois o ponto de partida da sua reflexão é a impossibilidade de sua realização para todo ser vivo, mas sem qualquer posição resignada²⁰¹. A sua postura em relação à condição humana e aos rumos da modernização se exprime como força combativa e não conformista.

Quanto à virtude, Leopardi estava consciente de que no mundo moderno prevalecem a “fragilidade de ânimo”, os “sentimentos destrutivos”, e a carência de “espíritos virtuosos”. Ao atribuir à sua época a designação de “século morto” (*secolo morto*) ou “século altivo e tolo” (*secol superbo e sciocco*), ele teria compreendido as diversas perdas que tornavam a vida no seu presente invivível. Contudo, o poeta não se lança numa “penitência”²⁰², pois propõe, como indicam os versos *La Ginestra* (1845), o resgate de um “vero saber” (*verace saper*) e a solidariedade entre os homens (*social catena*) diante das ameaças da natureza e da destruição no tempo presente.

A preocupação leopardiana é a compreensão do que origina a infelicidade na vida humana²⁰³. Outrossim, a sua insistência de compreender a origem da infelicidade humana e o pessimismo expresso pelo seu pensamento, não resultam

¹⁹⁹ Citado por Sergio Giovane no seu artigo “Filosofia, Poesia e Mito in Vico e in Leopardi”, p. 113. Ver outras referências bibliográficas indicadas na nota 269 deste capítulo: “o la immaginazione tornerà in vigore, e le illusioni reputeranno corpo e sostanza in una vita energica e mobile, e la vita tornerà ad essere cosa viva e non morta, e la grandezza e la bellezza delle cose torneranno a parere una sostanza, e la religione riacquisterà il suo credito; o questo mondo diverrà um serraglio di disperati, e forse anche um deserto”.

²⁰⁰ Ibidem.

²⁰¹ Ibidem. Ver o ítem 4.0 [“Misanthropia e resignação? Resposta a uma querela”] do próximo capítulo, em que vem discutida, de forma aprofundada, esta problemática.

²⁰² F. Nietzsche, *Considerações Intempestivas*, p. 113.

²⁰³ Ver o ítem 3.3 [“Da ‘condição humana’: a problemática da infelicidade”] do capítulo seguinte.

de uma “decadência fisiológica”, pois criticava a todos os que buscavam identificar o teor de seu pensamento com o seu estado de ânimo e os seus males físicos²⁰⁴. Nesse sentido, Leopardi afirma ser a sua “filosofia desesperada” uma posição que brota da coragem e do enfrentamento ante a experiência infeliz da existência humana. Não há no pensamento de Leopardi um descaso em relação à questão da existência, pois não é sufocada por um discurso “intelectualista” sujeita ao primado epistêmico²⁰⁵.

O verdadeiro interesse da sua reflexão não é a coerência sistemática concernente ao estatuto filosófico de saberes e disciplinas, pois não há uma preocupação gnosiológica e epistêmica. Embora seja evidente a orientação filosófica que fundamenta tal reflexão, o pensamento sensístico e, em geral, iluminista francês, desde Montesquieu, Helvétius, D’Holbach a Rousseau, é difícil, entretanto, indicar a cada momento as fontes. Além da presença fragmentária das citações no texto leopardiano apropriadas no decorrer da leitura, Leopardi não se preocupa em reconstruir as premissas histórico-filosóficas do seu “sistema”: embora remeta à filosofia moderna, não obstante a sua condenação das “luzes de hoje” (*lumi d’oggi*)²⁰⁶.

Isto explica a sua necessidade e pressa de se envolver com a existência a fim de compreender a condição humana: a atenção com a realidade circundante mediante uma recepção espontânea. Não obstante a ausência de premissas ou imposição gnosiológica e lógica inicial, ou seja, a lacuna da construção lógico-sistemática, pode-se aqui pressupor temas centrais, que possibilitam a elaboração de uma exposição sistemática. Entre tais temas se destaca a idéia de Natureza, expressa em dois momentos: um ponto de partida fundamental para a compreensão da reflexão leopardiana. Não se trata de uma afirmação arbitrária, pois, em Leopardi, as considerações sobre o “sistema das coisas humanas”

²⁰⁴ Ver a carta de Leopardi endereçada a Luigi De Sinner em 24 de maio de 1832. (G. Leopardi, *La vita e le lettere*, pp. 514-515).

²⁰⁵ A interpretação possível, em conformidade com o contexto dos argumentos até aqui expostos, não será a da lógica e sistemática construção filosófica, ou seja, gnosiológica e epistêmica, mas da reflexão moralista viva e ensaísta.

²⁰⁶ Ver aqui as considerações de S. Solmi, *Il pensiero in movimento di Leopardi*, in *Zibaldone di pensieri*, vol. I, pp. XXXI-XLVIII.

(*sistema delle cose umane*) ou a “teoria do homem” (*teoria dell’uomo*)²⁰⁷ pressupõe o “sistema da natureza” (*sistema della natura*): tema fundamental do segundo capítulo.

²⁰⁷ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 418.

CAPÍTULO II

Contradição e infelicidade humana: a postulação leopardiana do “sistema da natureza”

O capítulo anterior explicitou alguns pressupostos fundamentais para aprofundar a reflexão sobre o pensamento leopardiano. Entre tais pressupostos, destacou-se a problemática da conversão filosófica de Leopardi e a sua concepção de sistema: uma oposição à concepção abstrata tradicional. Este capítulo principia com um tratamento de algumas categorias e questões, necessárias à compreensão do “sistema da natureza” (*sistema della natura*) proposto por Leopardi. Para tanto, busca-se aqui abordar a relação entre natureza e razão a fim de se identificar na continuidade da exposição o elemento que contém a contradição responsável pela infelicidade humana.

2.1 Natureza e razão: para a compreensão da infelicidade humana

Nas considerações iniciais sobre o seu “sistema”, Leopardi fala da “superioridade da natureza sobre a razão” (*superiorità della natura sulla ragione*)²⁰⁸, pois a natureza supre a razão inúmeras vezes, o mesmo não ocorre com a razão, nem quando “parece produzir grandes ações: coisa bastante rara: mas também (...) a força premente e móbil não é da razão, mas da natureza”²⁰⁹. Quando se eliminam as forças providas pela natureza, a “razão” (*ragione*) torna-se “inoperante” (*inoperosa*) e “impotente” (*impotente*)²¹⁰.

Leopardi parte da idéia de ser “fonte de erros” (*fonte di errori*) universal e de “contradições” (*contraddizioni*) o fato de escritores e filósofos, quer antigos, quer modernos, “não ter considerada e definida, e posta nas bases do sistema do

²⁰⁸ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, pp. 99-100.

²⁰⁹ Ibidem, p. 222: “sembra produrre delle grandi azioni: cosa assai rara: ma anche (...) la forza impellente e movente non è della ragione, ma della natura”.

²¹⁰ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 222.

homem, a inimizade recíproca da razão e da natureza”²¹¹. Daí a exigência de se esclarecer e determinar tal “inimizade” (*inimicizia*), por presente nas “bases do sistema do homem” (*basi del sistema dell’uomo*).

Para decifrar o “mistério do homem” (*mistero dell’uomo*) é preciso não confundir a razão com a natureza “o verdadeiro com o belo, os progressos da inteligência com os progressos da felicidade e com o aperfeiçoamento do homem, as noções e a natureza do útil, a finalidade ou o propósito da inteligência (...) com a finalidade e propósito verdadeiro do homem e da sua natureza”²¹². Ao se evitar confundi-los, torna-se possível “harmonizar as contradições infinitas que (...) se encontram nesta essencialíssima parte do sistema universal, isto é, aquela que diz respeito à nossa espécie”²¹³.

A razão inimiga da natureza não é, porém, aquela “razão primitiva da qual se serve o homem no estado natural, e da qual participam os outros animais, igualmente livres e, por isso, necessariamente capazes de conhecer”²¹⁴. Para Leopardi, a razão originária foi posta no homem pela natureza e nela “não se encontram contradições [*non si trovano contraddizioni*]”²¹⁵. Daí o “inimigo” (*nemico*) da natureza é aquele uso da razão não natural, isto é, “aquele uso excessivo que é próprio somente do homem, e do homem corrompido: inimigo da natureza, por isso (...) não é natural, nem próprio do homem primitivo”²¹⁶.

Para favorecer os argumentos de seu “sistema”, Leopardi se reporta aos “antigos pensadores cristãos” (*antichi pensatori Cristiani*) os pais do Cristianismo, ou “filósofos gentícos” (*filosofi gentili*) por terem há muito percebido a contradição

²¹¹ Ibidem, p. 225: “non aver considerata, e definitiva, e posta nelle basi del sistema dell’uomo, la nemicizia scambievole della ragione e della natura”.

²¹² Ibidem: “il vero col bello, i progressi dell’intelligenza coi progressi della felicità e col perfezionamento dell’uomo, le nozioni e la natura dell’utile, il fine o scopo dell’intelligenza (...) col fine e scopo vero dell’uomo e della natura sua”.

²¹³ Ibidem: “accordare le infinite contraddizioni che (...) s’incontrino in questa principalissima parte del sistema universale, cioè in quella che riguarda la nostra specie”. NOTA !!!!! Leopardi adverte que os combates da “carne e do espírito”, dos “sentidos e da mente”, já percebidos pelos escritores e, em especial, religiosos, ou não é suficiente, ou não foi bem compreendido e aplicado. (Cf. p. 225.).

²¹⁴ Ibidem, p. 242: “ragione primitiva di cui si serve l’uomo nello stato naturale, e di cui partecipano gli altri animali, parimente liberi, e perciò necessariamente capaci di conoscere”.

²¹⁵ Ibidem.

²¹⁶ Ibidem: “quell’uso eccessivo ch’è proprio solamente dell’uomo, e dell’uomo corrotto: nemico della natura, perciò (...) non è naturale, nè proprio dell’uomo primitivo”.

entre as qualidades do ânimo humano: “uma luta e inimizade evidente entre a razão e a natureza, de um empencilho essencial e inato no homem (...) à felicidade, e conseqüentemente de uma degeneração do homem, conhecida e predicada também nas antigas mitologias”²¹⁷. A autoridade de tais argumentos reforçam o seu sistema, mas com uma diferença: eles concebiam como “corrompida e corruptora a natureza [*corrota e corruttrice la natura*], e Leopardi, ao contrário, identificava na razão tais degenerescências.

O autor insiste em determinar a diferença entre razão e natureza, pois, ao contrário dos antigos e de alguns modernos, não identificava a “imperfeição no sistema e na ordem primitiva do homem”²¹⁸. A imperfeição de tal sistema só ocorre “quando e porque se distanciou do primitivo, e enquanto eles [antigos e modernos] foram pôr o homem quase fora da natureza, onde tudo é tão perfeito no seu gênero”²¹⁹. Leopardi reintegra, nos seus argumentos, o homem à natureza, por considerar: se o homem encontra-se fora da natureza, isto ocorre porque “abandonou o ser primitivo [*ha abbandonato il suo essere primitivo*]”²²⁰.

Os antigos e grande parte dos modernos deixaram apenas de estabelecer a distinção entre “razão” (*ragione*) e “natureza” (*natura*). Conforme Leopardi, eles não distinguiram bem o “primitivo do puramente adquirido, aquelas qualidades ou disposições (...) que estão em estado natural, daquelas que não estão mais nele”. Desse modo, determinaram acreditando sempre ser “a razão natureza” (*la ragione natura*), incorrendo, assim, em conjunções, ou seja, confundindo como “natural o que a natureza com mil obstáculos tinha impedido”²²¹.

Em virtude desse equívoco “absurdo”, conforme Leopardi, torna-se inviável pretender “conciliar as qualidades naturais do homem consigo mesmas, (...) enquanto entre estas se põem as artificiais, e as totalmente contrárias à natureza,

²¹⁷ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 718: “una lotta e nemicizia evidente fra la ragione e la natura, di un impedimento essenziante ed ingenito nell’uomo (...) alla felicità, e per conseguenza di una degenerazione e corruzione dell’uomo, conosciuta e predicata anche nelle antichissime mitologie”.

²¹⁸ Ibidem: “imperfezione nel sistema e nell’ordine primitivo dell’uomo”.

²¹⁹ Ibidem: “in quanto e perchè s’è allontanato dal primitivo; e laddove essi venivano a porre l’uomo quasi fuori della natura, dove tutto è sì perfetto nel suo genere”.

²²⁰ Ibidem: “ha abbandonato il suo essere primitivo”.

²²¹ Ibidem: “naturale ciò che la natura con mille ostacoli aveva impedito”.

e descartam as naturalíssimas”²²². Isto explica a impossibilidade de se conciliar as partes do “sistema humano” (*sistema umano*), ou conciliar a “natureza humana” (*natura umana*) com o “sistema geral da natureza” (*sistema generale della natura*), e com as suas outras partes²²³.

Na reflexão sobre o seu “sistema”, Leopardi segue destacando a superioridade da natureza sobre a razão: algo demonstrado nas experiências comuns em que, não obstante a capacidade da razão de refletir, predomina o “irracional” (*irragionevole*), por resultar da natureza²²⁴. Isto ocorre mesmo em indivíduos que vivem segundo a razão e não são “idiotas” (*stupidi*) ou “irreflexivos” (*irriflessivi*), ou se conduzem cegamente pelo “instinto ou disposições naturais” (*istinto o le disposizioni naturali*)²²⁵. Daí Leopardi concluir: “aquilo que não pode de modo algum a razão nem a reflexão contra a natureza, pôde em mim a própria natureza e o hábito, e o pôde contra a razão mesma e contra a reflexão”²²⁶.

Tais considerações de Leopardi não visam uma teórica filosófica tradicional, como a origem das idéias, a definição dos valores morais: não se trata nem de uma gnosiologia, nem de uma ética. Daí não oferecer definições lógico-filosóficas das categorias e conceitos que ele debate constantemente ao longo de suas meditações, a saber, natureza, razão, espírito, corpo, ilusão entre outras, pois permanecem sem uma justificação filosófica²²⁷. Contudo, essas categorias revelam a orientação filosófica que fundamenta a reflexão leopardiana, ou seja, o pensamento sensístico, em especial, aquela do iluminismo francês.

A indagação de Leopardi sobre a origem da infelicidade nos homens o insere no universo de discussão moderno sobre o prazer e a dor²²⁸. A esse

²²² Ibidem, pp. 718-719: “conciare le qualità naturali dell’uomo con se stesse, (...) mentre fra queste pongono le artificiali, e le affatto contrarie alla natura, e ne scartano le naturalissime”.

²²³ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 719.

²²⁴ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 942.

²²⁵ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 943.

²²⁶ Ibidem: “quello che non potè per niun modo la ragione nè la riflessione contro la natura, Io potè in me la natura stessa e l’assuefazione; e il potè contro la ragione medesima e contro la riflessione”.

²²⁷ Ibidem.

²²⁸ Antonio Prete, em seu livro *Il pensiero poetante* de 1997, afirma a existência de uma “teoria” não sistematizada do prazer que percorre toda a construção do *Zibaldone di pensieri* leopardiano. Trata-se de um “movimento de escritura” (*movimento di scrittura*) disseminado de formas e aberto a várias incursões, de um tipo de discurso que manteve os escritores inclinados à análise das relações cotidianas sob angulações as

respeito, considera-se aqui a formação sensualista leopardiana, mediante pensadores e moralistas do Setecentos como Montesquieu, Condillac, Verri, Beccaria, e os posteriores aprofundamentos dos seus estudos pelo viés dos ideólogos e materialistas de final de século: Helvétius, Holbach e La Mettrie. Além desses autores, também contribuíram os escritos filosófico-literários de moralistas, de escritores de romances e de memórias autobiográficas, como Wieland, Sterne, Goethe, Foscolo e Rousseau: terreno fundamental com base no qual Leopardi recusa qualquer sistema de explicação das coisas que tenha como fundamento a razão geométrica cartesiana²²⁹.

Para Leopardi, tal razão serviu como alicerce aos sistemas católico-racionalistas de tipo escolástico ou de relançamento católico-iluminista, tendo como resultado uma razão insensível, cética, privada de entusiasmo, de vitalidade, de prazer e de felicidade, provocando a *espiritualização* de todo o saber oriundo do corpo, a mortificação das *ilusões* e do *poético* na natureza. Reportar-se a um hipotético estado de natureza, para dele extrair fundamentos que permitam reconhecer o sentido do processo de civilização, é uma via seguida por vários pensadores iluministas, e, também, a via pela qual Leopardi desenvolve uma interpretação do paralelo entre natureza e civilização.

É fundamental destacar aqui a reflexão leopardiana sobre a relação entre “natureza” (*natura*) e “razão” (*ragione*) a fim de se compreender a questão central do seu “sistema da natureza” (*sistema della natura*). No *Zibaldone* pode-se percorrer tal esforço do seu pensamento desde a fase inicial concernente a crise

mais diversas: matéria privilegiada por escritores de *essais* que escapa a sistemas e catalogações, e se destina a entrelaçamentos com instâncias reflexivas como o “gosto”, o “luxo” ou a “sensibilidade”. Presença marcante na cultura francesa desde Montaigne a Montesquieu, e na cultura italiana desde os *trattatisti* do amor do século XVI até um Pietro Verri, este tipo de discurso havia elaborado, segundo Prete, três indagações extraordinárias sobre os mecanismos do prazer mediante o verbete “gosto” (*goût*) da *Encyclopédie*: aquela de Montesquieu, no *L'essai sur le goût dans les choses de la nature et de l'art*, a de Voltaire, no verbete “gosto” da *Encyclopédie*, e a de D'Alambert, nas *Réflexions sur l'usage et sur l'abus de la philosophie dans les matières de Goût*. Desses discursos iluministas sobre o gosto, em especial o de Montesquieu, Leopardi assume algumas idéias temáticas e *exempla*, mas se afasta posteriormente, segundo Prete, quando se aventura em indagações que interpelam a relação entre desejo e prazer, quando se interroga sobre o limite e o tempo do prazer, sobre “recordação” e “repetição”. Por meio destes questionamentos, Leopardi terminou desarticulando a cultura iluminista do prazer e sua redução empreendida pela cultura da Restauração. (Cf. A. Prete, *Il pensiero poetante. Saggio sul Leopardi*, Milano: Feltrinelli, 1997, p. 14.).

²²⁹ Cf. W. Binni, *La protesta di Leopardi*, Firenze: Sansoni, 1973, pp. 45-46.

de 1819 a 1824, até a sua conclusão em 1832. Nesse empreendimento, Leopardi segue, de início, os paralogismos de J.-J. Rousseau (1712-1778) a fim de postular a problemática da infelicidade humana.

Entre os estudiosos é amplamente sabido, ter sido Leopardi leitor de Rousseau²³⁰, pois o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754)²³¹ influenciou, num primeiro momento, a sua reflexão²³² sobre o estado de natureza, em especial, no que concerne à idéia de *aperfeiçoamento* como distanciamento da *vitalidade* natural. Semelhante à concepção de Rousseau do *Discurso*, Leopardi também concebe a natureza como reino do *vigor* e da *felicidade*, e o processo de civilização como degradação dessa *perfeição* originária. Se a natureza, afirma Rousseau, “nos destinou a sermos sãos, ousou quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado [animal dépravé]”²³³. É preciso, entretanto, estabelecer um “raciocínio sólido” (*raisonnement solide*)²³⁴, capaz de revelar no “progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; de explicar por que

²³⁰ Ibidem.

²³¹ J. J. Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* [1754]. Trad. br. Lourdes dos Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

²³² Nesse sentido, ver G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, pp. ... Sobre a função que exerce o estado de natureza no interior dos pensamentos de Rousseau e de Leopardi ver A. Prete, *Il pensiero poetante. Saggio sul Leopardi*, Milano: Feltrinelli, 1997, pp. 108, 116, 120 e 121. Ver, ainda, Luigi Baldaci, em seu livro *Il male nell'ordine*, quando declara que Leopardi estaria na mesma linha iluminista de Voltaire, mas que termina escolhendo “a parte de Rousseau”. (Cf. L. Baldaci, *Il male nell'ordine, scritti leopardiani*, Firenze, Rizzoli, 1997, p. 57.).

²³³ Ver J. J. Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 61.

²³⁴ Rousseau não deixa esquecer a questão metodológica pela qual se guia, e torna mais preciso o procedimento de uma “história hipotética” (*histoire hypothétique*), ou seja, de uma exposição que descreve os acontecimentos por conjecturas e tenciona esclarecer a natureza das coisas. As suas considerações são conjecturais, entretanto, elas tornam-se “razões” (*des raisons*) na medida em que são as “mais prováveis” (*plus probables*), os únicos meios pelos quais se poderá descobrir a verdade. Portanto, as conseqüências deduzidas desse procedimento hipotético não serão consideradas conjecturais, mas reais: “sendo dois fatos considerados bastante reais para ligar uma seqüência de fatos intermediários, desconhecidos ou considerados como tais, cabe à história, quando existe, apresentar os fatos que os ligam”, e, faltando a história, cabe à filosofia “determinar os fatos semelhantes que podem ligá-los”. Desse modo, a filosofia, mediante o seu procedimento dedutivo, deve revelar o desenvolvimento dos acontecimentos com base em relações necessárias e fundamentais, isto é, de acordo com a ordem natural das coisas. (Cf. J. J. Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 84.).

encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se a servir ao fraco, e o povo a comprar uma tranqüilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real”²³⁵.

A natureza, compreendida no *Discurso* como equilíbrio e harmonia das partes, dota todas as espécies e gêneros de igual perfeição. Apesar da fragilidade de sua compleição corporal ante as outras espécies animais, o homem também desfruta dessa perfeição. A permanência do homem no estado primitivo de vida, quase sem paixões ou necessidades, exceto as fornecidas pelas mãos da natureza, possibilita uma incomparável vitalidade corporal, pois sendo o corpo o único instrumento conhecido, serve-se dele de várias maneiras, objetivando a sua própria “conservação” (*conservation*): única e real preocupação do homem na condição natural. A forma desse viver “simples, uniforme e solitário” (*simple, uniforme, et solitaire*), prescrito pela natureza, representa, para Rousseau, o estado ideal de paz, felicidade e de harmonia, ou seja, de perfeição²³⁶.

O homem suposto, de início, em sua dimensão física, é destituído, quer de poderes sobrenaturais, quer de “faculdades artificiais”²³⁷. A animalidade é o pressuposto necessário que permite o desenvolvimento de um “raciocínio sólido” (*raisonnement solide*) sobre a existência de um “grau zero”²³⁸ da humanidade.

²³⁵ Ibidem, pp. 51-52. Ver a esse respeito o artigo *Teoria social no pensamento moderno: Rousseau*, de Olgária Matos, onde será enfatizada a noção de poder presente no pensamento de Rousseau. Segundo a autora, para Rousseau o “homem civilizado será sempre aquele que impõe a opressão silenciosa à simplicidade e uniformidade da vida animal e selvagem”, pois na vida social “domina um novo silêncio, antes desconhecido: o da servidão, no qual a vontade geral se cala sob a tirania, a consciência sob representações que lhe escapam. Aquele que era senhor de suas representações passa a submeter-se a elas e com essa sujeição tem fim a liberdade natural”. (Cf. Olgária C. F. Matos. “A teoria social do pensamento moderno: Rousseau”, in *Epistemologia das Ciências Sociais*, São Paulo, EDUC, 1984, pp.51-71.).

²³⁶ Ibidem.

²³⁷ São consideradas artificiais todas as faculdades que não têm origem na natureza, mas que decorrem do aperfeiçoamento do homem: a razão, a memória, o desejo, etc. Olgária Matos, em seu artigo *A teoria social no pensamento moderno: Rousseau*, revela que a natureza, no interior do pensamento de Rousseau, é o “grau zero da história, onde o homem natural, *silencioso e estúpido*, age, no entanto, como homem. Este homem não tem história, encontra-se entre os animais, é para o outro como é para si próprio: sem consciência, sem memória, sem vícios, sem virtude, sem razão”. (Cf. Olgária C. F. Matos. “A teoria social do pensamento moderno: Rousseau”. In: *Epistemologia das Ciências Sociais*, p. 52.).

²³⁸ Ver o sentido dessa expressão usada inicialmente por Starobinski em “O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade”, in *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. Trad. br. Maria Lúcia Machado, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, pp. 287-309. A exposição da dimensão física cumpre, aqui, a sua principal função, a saber, o de conduzir o *estado de natureza* de Rousseau para além de qualquer concepção social, para que dele seja extirpado qualquer resquício de julgamento do indivíduo social.

Resguardadas as diferenças de constituição física, o homem natural equipara-se ao restante dos animais pelo instinto de conservação²³⁹ (*amor de si*), pela comiseração diante do sofrimento (*piedade*) e, enfim, por sua disposição sensível²⁴⁰. A explicação física do homem o aproxima dos animais também quanto à formação das idéias, pois, segundo Rousseau, todo “animal tem idéias, visto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas idéias até certo ponto e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela intensidade”²⁴¹. A animalidade concernente ao homem, no estado de natureza, mostra-se cara também a Leopardi, na medida em que propicia o combate a qualquer sistema teórico que afirme o antropocentrismo: na natureza o homem não é superior aos demais seres, embora possua singularidade. Tal singularidade, constituidora do “homem selvagem” (*homme sauvage*) no segundo *Discurso*, não se evidencia somente na ausência de um *instinto* próprio e na capacidade à organização²⁴², mas na qualidade de “agente livre” (*agent libre*)²⁴³ e, principalmente, na “faculdade de aperfeiçoar-se” (*faculté de se perfectionner*) e suas realizações.

Trata-se da construção de uma *história modelar*, baseada não em documentos (Voltaire), mas em *raciocínios hipotéticos e condicionais*.

²³⁹ Quanto à afirmação de Paul Arbousse-Bastide, de que o “instinto de conservação é a fonte do egoísmo” em Rousseau, parece-me haver uma desconsideração da distinção rousseuniana entre “amor de si” e “amor próprio” na nota “o” do segundo *Discurso*. O “instinto de conservação”, ou “amor de si”, é um dado da natureza, e está presente, quer no homem, quer nos animais. O “amor próprio” é a representação do “amor de si” deformado, portanto, a fonte da honra e de qualquer sentimento corrompido, como o egoísmo. Uma vez mudada a natureza do homem no estado social, também mudam os princípios que a regulam. O “amor próprio” só adquire expressão quando a *voz da natureza* é sufocada pela razão: exerce influência apenas no homem corrompido do estado de civilização. O homem “aperfeiçoado”, “civilizado” é egoísta e, ao contrário do homem natural, moralmente mau. Ver a nota 1 em J. J. Rousseau. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 47. Ver também Olgária Matos, *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade*, São Paulo, Ed. MG, 1978, pp. 58-59.

²⁴⁰ O homem restrito ao corpo e às suas sensações é, propriamente, o *homem da natureza*. Ele é descrito por Rousseau como um entre os outros seres animais: sobrevive dos fartos provimentos da natureza, não possui linguagem e nem laços que o liguem a algum lugar ou a outros seres. (Cf. J. J. Rousseau. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, pp. 58-60.).

²⁴¹ Ver J. J. Rousseau. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 64.

²⁴² A diferença do homem reside também no fato de que não possuindo um instinto exclusivamente seu, apropria-se daqueles que pertencem aos outros animais, e, assim, encontra a sua subsistência mais facilmente, sendo, por isso, “o melhor organizado”.

²⁴³ Segundo Rousseau, porque a voz da natureza prescreve nos animais regras diretamente aos sentidos, eles se guiam cegamente pelo instinto. Os homens, ao contrário, possuem a capacidade de seguir ou recusar este ordenamento natural. A consciência deste poder, que caracteriza a dimensão espiritual da ação humana, é denominada de arbítrio humano. O sentimento desse poder de querer ou de escolher, onde vigora a consciência da liberdade, não será explicado pelas *leis da mecânica*, pois a física explica, de certo modo, o

Rousseau não se detém na elaboração metafísica de uma *vontade livre* como marca específica do gênero humano, por ser tal questão muito controversa. Ele busca, entretanto, um *fundamento seguro* que arrebatada definitivamente qualquer contestação sobre a especificidade da espécie humana. A “faculdade de aperfeiçoar-se” (*faculté de se perfectionner*), auxiliada pelas circunstâncias, desenvolve sucessivamente, tanto na espécie quanto no indivíduo, todas as outras faculdades e, com o passar dos séculos, remove a inocência e a tranqüilidade da condição originária. Nesse sentido, a “faculdade de aperfeiçoar-se” (*faculté de se perfectionner*) é responsável não só pela distinção do gênero humano, mas é responsável também, no entender de Rousseau, pelos vícios e virtudes, pelo saber e pelos erros, e torna o homem “tirano de si mesmo e da natureza”²⁴⁴.

Segundo o autor, o “homem selvagem” (*homme sauvage*) obtém tudo que necessita da natureza, as poucas “paixões” (*passions*) dele são determinadas pelo “instinto” (*instinct*), e as atividades espirituais limitam-se a querer ou não algo, a desejar e a temer. A “alma” (*âme*), acostumada ao espetáculo uniforme da natureza, não sofre sobressaltos e se entrega unicamente ao sentimento da sua “existência atual” (*existence actuelle*), sem qualquer plano em relação ao futuro. O desenvolvimento do grau das paixões e, conseqüentemente, do desejo só acontece na relação direta com o aumento do conhecimento, uma vez que não se pode desejar aquilo que não se conhece. Rousseau afirma que as “paixões, (...) encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as idéias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza”²⁴⁵. Nesse sentido, o “homem selvagem” (*homme sauvage*) está tão longe de qualquer grau de conhecimento que a “imaginação” (*imagination*) nada lhe sugere, e assim o desejo permanece comandado pelo “instinto” (*instinct*). Indaga então o autor: “sem recorrer aos testemunhos incertos da história, quem não vê

mecanismo dos sentidos e a formação das idéias, mas não pode explicar atos puramente espirituais. (Cf. J. J. Rousseau. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 64.).

²⁴⁴ Ibidem, p. 65.

²⁴⁵ Ibidem, p. 67.

que tudo parece distanciar do homem selvagem a tentação e os meios para que deixe de sê-lo?”²⁴⁶.

No entender de Rousseau, o homem só age para a satisfação das necessidades constituídas pela natureza, ou pela razão. No desenvolvimento das paixões há, portanto, uma enorme distância entre as “puras sensações” (*pures sensations*) e os mais simples conhecimentos (*connaissances*): a complexificação das paixões no gênero humano, engendrada pela “faculdade de aperfeiçoar-se” (*faculté de se perfectionner*), não é algo necessário à ordem da natureza, mas decorre de “singulares e fortuitos concursos de circunstâncias [*concours singuliers et fortuits de circonstances*]”²⁴⁷ ocorridos ao longo do tempo. Desse modo, o homem primitivo não encontra em si mesmo nenhuma razão e nenhum estímulo para decair de sua condição originária, pois uma “providência bastante sabia [*providence très sage*]” destinou-lhe potencialmente faculdades que deveriam ser usadas somente de acordo com as circunstâncias e as necessidades do presente: tinha “unicamente no instinto, todo o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade”²⁴⁸.

Rousseau indaga sobre a importância de se provar que o desenvolvimento das faculdades humanas e as suas conquistas não decorrem necessariamente da natureza, mas da influência das circunstâncias sobre a alma humana. Contra a idéia de Hobbes de que o homem selvagem (*homme sauvage*), em seu desejo de conservação, procura satisfazer uma multidão de paixões e, por isso mesmo, é mau (daí a necessidade das leis), dirá Rousseau: Hobbes não percebeu que “a mesma causa que impede os selvagens de usar a razão, (...) os impede ao mesmo tempo de abusar de suas faculdades (...), de modo que se poderia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranqüilidade das paixões e a ignorância do vício

²⁴⁶ Ibidem.

²⁴⁷ Ibidem, p. 63.

²⁴⁸ Ibidem, p. 75.

que os impedem de proceder mal”²⁴⁹. Trata-se, aqui, de fundamentar a dimensão amoral do *estado de natureza*.

Para tanto, o autor do *Segundo Discurso* concebe dois tipos de desigualdade: a “natural” (física), caracterizada pela diferença de idades, de saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma, e a “desigualdade moral” (política), marcada pela distinção entre rico e pobre, poderoso e fraco e, finalmente, entre senhor e escravo. Do ponto de vista natural-físico a desigualdade é irremediável, mas não gera maiores danos, pois predomina ainda um certo equilíbrio entre as diferenças. Já a *desigualdade moral-social*, porque intensifica e multiplica progressivamente a desigualdade natural por meio do convívio social, é inteiramente da responsabilidade dos homens. Querer julgar moralmente a natureza é lançar, no entender de Rousseau, sobre a *perfeição originária* a responsabilidade daquilo que os homens se tornaram por suas próprias mãos.

Conforme Rousseau muitas das diferenças que distinguem os homens são originadas pelo hábito e pelos gêneros de vida no convívio social, embora sejam consideradas naturais pelos homens de seu tempo. No seu entender, é necessário comparar a diversidade de educação e de gêneros de vida presentes nas várias ordens da sociedade civil com a simplicidade e uniformidade da vida animal e selvagem. Desse modo, pode-se compreender o quanto a diferença entre os homens no *estado de natureza* é menor do que entre os indivíduos no *estado social*, e o quanto a *desigualdade natural* é acrescida na espécie humana em virtude da desigualdade de instituições.

O *homem da natureza*²⁵⁰, guiado exclusivamente pelos instintos, possui faculdades em *potência* que assim permaneceriam se não tivessem sido estimuladas por obstáculos antepostos à sua autopreservação. Rousseau dirá, entretanto, que logo “surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las”²⁵¹.

²⁴⁹ Ibidem, p. 76.

²⁵⁰ Cf. J. Starobinski, “Rousseau e a busca das origens; O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade”, in *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo* [1970]. Trad. br. Maria Lúcia Machado, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, pp. 277-309.

²⁵¹ Ibidem, p. 88.

A dispersão dos homens em várias regiões e climas os expôs a muitas dificuldades, forçando-os, desse modo, a se adaptarem às condições de cada lugar. O enfrentamento dos obstáculos conduziu os homens a estabelecerem relações em geral com o mundo, e desse exercício constante originaram-se outros conhecimentos, como a prudência, a precaução diante dos perigos e a percepção da própria distinção e superioridade em comparação aos animais: algo que ocasionou no homem o primeiro sentimento de *orgulho*²⁵².

No entender do autor, os primeiros desenvolvimentos do gênero humano possibilitaram mais rapidamente progressos ulteriores, porque quanto mais o espírito se esclarecia, mais se aperfeiçoava a indústria²⁵³. Os instrumentos criados pelo homem, com o intuito de suprir as suas necessidades, o impeliram ao lazer e a comodidades até então desconhecidas. Com isso involuntariamente o homem impôs a si e aos seus descendentes o *primeiro jugo* e a primeira fonte de males, pois tais comodidades, ao perderem pelo hábito quase todos os seus deleites, degeneraram em verdadeiras necessidades, e a privação delas se tornou mais cruel do que doce fora a sua posse. Desse modo, “os homens sentiam-se infelizes por perdê-las, sem terem sido felizes por possuí-las”²⁵⁴.

Segundo Rousseau, à medida que o processo de *domesticação* do homem avança, criam-se as condições de sua sociabilidade²⁵⁵, e a inserção do gênero

²⁵² Ibidem, p. 89.

²⁵³ Rousseau não negligencia a série de acasos, nem o espaço de tempo, necessários ao desenvolvimento do *grito da natureza* e dos gestos usados na comunicação até os primeiros sons articulados, do uso das mãos ao uso dos instrumentos de metal, da vida errante à construção das primeiras cabanas, da solidão à formação das primeiras famílias e à distinção entre elas: época, diz ele, de uma *primeira revolução* “que introduziu uma espécie de propriedade da qual nasceram talvez brigas e combates”. (Cf. J.J.Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 90.)

²⁵⁴ Ibidem, p. 91.

²⁵⁵ Nesse momento da exposição rousseauiana, narra-se uma fase intermediária entre as puras sensações do estado primitivo, marcado pelo amor-de-si e pela piedade como únicos sentimentos da condição originária, e o alto desenvolvimento da racionalidade e da corrupção social. Este período de adaptações e lentas descobertas é descrito como o tempo em que os homens obtiveram insensivelmente algumas noções *grosseiras* dos compromissos mútuos e da vantagem de respeitá-los. Esse estado de desenvolvimento das faculdades humanas, no entender de Rousseau, situando-se entre a indolência da condição originária e a atividade petulante do *amor-próprio*, “deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura” e a menos sujeita a revoluções. Os homens deveriam ter permanecido neste modelo de vida ainda rústico e simples, onde as obras necessitavam do concurso de apenas um só homem. Nesse estado, afirma ele, “viveram tão livres, sadios, bons, e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza, e

humano na história, mediante a faculdade de aperfeiçoar-se, traz em si a marca fundamental da contradição e da ambigüidade do progresso. Uma mudança na constituição da natureza humana é imposta pela sociedade aos homens, pois se na condição natural, o amor-de-si é moderado pelo sentimento de piedade, e este último é suficiente para a conservação ou mediação dos conflitos, em sociedade, entretanto, os homens se transformam em figuras sanguinárias e cruéis, porque a razão promove a diminuição da piedade natural e cada um pune as transgressões por meio da consideração do *amor-próprio*: que nada mais é senão o *amor-de-si soberbo*. O estreitamento das relações sociais promove, portanto, a estima pública, e, ao mesmo tempo, as tensões e conflitos, que em razão do excesso e freqüência, tornam necessárias a criação dos “primeiros deveres de civilidade”²⁵⁶.

Desse contexto, então, a desigualdade de riquezas ganha expressividade ao mesmo tempo que a diferença de consideração no interior da sociedade. Algumas qualidades individuais ganham importância na opinião pública em formação: *a beleza, o mérito pessoal, o talento, a habilidade, o poder, etc.* Todavia, de todas essas distinções, a riqueza seria, segundo Rousseau, aquela mais apreciada, já que, dentre as demais qualidades pessoais, ela é a mais “imediatamente útil ao bem estar e a mais fácil de comunicar-se, servem-se dela com facilidade para comprar todo o resto”²⁵⁷. Da impossibilidade de vivenciar em si mesmo algumas dessas qualidades que a sociedade estima, o homem voltado para a opinião pública logo conhece a necessidade de dissimulá-las para o próprio benefício. Conclui então o autor: “Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes”²⁵⁸.

Para Rousseau, o desejo de estima social terminou despertando nos homens uma “ambição devoradora” que lhes inspirou a se colocarem, sem nenhuma necessidade, acima dos outros. Essa “negra tendência” dos homens, a se prejudicarem mutuamente, decorreu da concorrência, da rivalidade, da

continuaram a gozar entre si das doçuras de um comércio independente”. (Cf. J.J.Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Ibidem, pp. 93-94.).

²⁵⁶ Ibidem, p. 92.

²⁵⁷ Ibidem, p. 111.

²⁵⁸ Ibidem, p. 97.

oposição de interesses e do desejo oculto de lucrar às custas de outrem. Este estado ao qual os homens chegaram, por sua própria corrupção e vício, mais se assemelha, segundo o autor, a um “estado de guerra”. É nele que se criam as possibilidades da instituição de um “pacto social” e das leis que, longe de amenizarem os problemas da desigualdade, “destruíram de maneira irremediável a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, [...] sujeitaram daí em diante todo gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria”²⁵⁹.

Rousseau apresenta ainda, no *Segundo Discurso*, o progresso da desigualdade em duas outras etapas, às quais correspondem a instituição da magistratura – responsável pela distinção social entre poderosos e fracos –, e, finalmente, a transformação do poder legítimo em poder arbitrário, que demarca a relação entre senhor e escravo. O autor considera, esse momento, como o “último grau da desigualdade”. Nele se revela o ponto extremo de subversão da natureza, na medida em que os homens, sem meios de retornarem à sua condição originária, e sem poderem renunciar às “infelizes aquisições”, buscam a felicidade ditada pelo *amor-próprio* e caminham, sem o saber, em direção contrária à *natureza*, à *razão* e à *virtude*. O despotismo representa, no seu entender, o fechamento de um “círculo”, no qual se põe um tipo de igualdade completamente oposta a do estágio inicial, a saber, aquela da nulidade dos homens, das paixões cegas, do “excesso de corrupção”.

A história hipotética (*histoire hypothétique*), da qual Rousseau se serve como fruto do *autoconhecimento* e da *auto-reflexão*, expõe não só o transcurso dos acontecimentos e dos seus possíveis acasos ligados em uma cadeia de relações necessárias. Ao conjecturar sobre o aperfeiçoamento das faculdades humanas, desde o estado de natureza até o estabelecimento da sociedade civil, o autor terminou traçando, ao mesmo tempo, a trajetória e o sentido em que a idéia de progresso se inscreve, a saber, naquele da *degenerescência do corpo e do espírito*. O sentido *contraditório* e *irônico* do progresso ocorre na medida em que toda conquista perde o seu *encantamento*, e degenera em verdadeira

²⁵⁹ Ibidem, p.100.

necessidade. Disso resulta o contraste entre um pequeno número de coisas boas ante uma infinidade de coisas ruins. Trata-se, propriamente, do confronto de Rousseau com o estado de corrupção de seu tempo, pois, como ele o explicita, aquilo que a reflexão ensina encontra a sua comprovação nos fatos.

Em Leopardi, o destino humano está definido, conforme a sua narração na mítica alegoria da *Storia del genere umano* (1824) das *Operette*, como um processo de degeneração e decadência. O autor compreende a “condição dos homens” (*condizione degli uomini*)²⁶⁰ como marcada por um instinto prepotente de felicidade, em virtude da trágica contradição existencial do homem, que não resulta de sua culpa, mas um erro dos “deuses” e da “natureza”²⁶¹. Há, portanto, no homem uma impotência essencial que provoca inúmeros efeitos como a miséria suprema e grande infelicidade.

Isso ocorre, segundo o autor, por causa da eliminação da imaginação, provocada pelo “império da Verdade” (*impero della verità*)²⁶², do conhecimento e da definitiva remoção das “estupendas larvas” (*maravigliose larve*), a saber, as “ilusões” (*illusioni*), os “benditos fantasmas” (*beati fantasmi*)²⁶³. Desse modo, vida e infelicidade se identificam sob o predomínio da razão e do saber, compreendidos na *Storia del genere umano* como expressão de um conhecimento que nega ao homem o direito à fé nas “estupendas larvas” (*stupende larve*), e nos “fantasmas” (*fantasmi*).

Em tal narrativa introdutória às *Operette*, explicita-se a trágica situação existencial do homem, mediante um discurso sobre a condição humana, que elimina todo e qualquer finalismo do universo²⁶⁴. Nela, o autor deplora, também, todo antropocentrismo²⁶⁵, pois empreende uma desmistificação que evidencia o

²⁶⁰ Ibidem.

²⁶¹ Cf. G. Leopardi, *Opúsculos Morais* in: *Poesia e Prosa*, pp. 311-321; *Operette Morali*, pp. 65-82.

²⁶² Cf. G. Leopardi, *Opúsculos Morais*, in *Poesia e Prosa*, pp. 317-321, 415-418; *Operette Morali*, pp. 75-82, 238-242; *Zibaldone di Pensieri*, vol. I, pp. 218-219.

²⁶³ Ver G. Leopardi, *Opúsculos Morais*, in *Poesia e Prosa*, p. 315; *Operette Morali*, pp. 73-74; *Zibaldone di Pensieri*, vol. I, pp. 16-17, 19, 20, 95, 99, 109, 113, 169, 236

²⁶⁴ Cf. G. Leopardi, *Opúsculos Morais*, in *Poesia e Prosa*, pp. 429-437; *Operette Morali*, pp. 260-271.

²⁶⁵ Ibidem.

seu pessimismo cósmico²⁶⁶. O argumento da *Storia del genere umano* tem continuidade em outros diálogos das *Operette* que destacam também a decadência da vitalidade e da virtude no mundo moderno²⁶⁷. Trata-se da crítica leopardiana à frivolidade voraz das “modas” (*mode*) e “máscaras” (*maschere*) que tal época exhibe: um ataque contra a pretensão humana de que o mundo tenha sido feito para os homens, contra as falsidades e ideologias sub-reptícias concernentes ao geocentrismo e antropocentrismo e contra todo otimismo providencialista.

A reflexão leopardiana sobre a condição humana exprime, antes de qualquer coisa, a crítica e recusa ao mundo moderno. Tal recusa parte da compreensão de uma experiência vivida de forma dramática, das degenerescências que afetam antropologicamente²⁶⁸ o homem. Nesse sentido, Leopardi termina, ao apresentar a tragicidade vivida existencialmente por todo o homem, pondo em questão os valores, idéias, o modo de vida, a educação e os comportamentos do homem moderno²⁶⁹.

Com base numa reflexão sobre tal condição, o autor desmistifica as “crenças” (*credenze*) e “corrupções” (*corruzione*) pertencentes à vida moderna. Ao mesmo tempo conduz um ataque a certa “razão abstrata”, separada do restante das forças e disposições vitais do homem²⁷⁰. Outrossim, a sua concepção da “condição dos homens” (*condizione degli uomini*) não conduz à inatividade. Ao contrário, Leopardi reforça o “heroísmo” que é a forma como o amor próprio se

²⁶⁶ Ibidem.

²⁶⁷ Sobre esta problemática, ver nas *Operette morali* os seguintes diálogos: “Proposta de prêmios feita pela Academia dos Silógrafos”, pp. 327-329 (*Proposta di premi fatta dall’Accademia dei sillografi*, pp. 94-98); “Parini, ou seja, da glória”, pp. 362-385 (*Il Parini ovvero della gloria*, pp. 159-190); “Diálogo de Timandro e Eleandro” pp. 422-429 (*Dialogo di Timandro e di Eleandro*, pp. 249-259); “Diálogo de Tristão e um Amigo”, pp. 449-456 (*Dialogo di Tristano e di un Amico*, pp. 291-300).

²⁶⁸ É importante destacar a crítica leopardiana às degenerescências presentes no mundo moderno. Ver sobre a questão da barbárie, G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, pp. 257-258, 448-449, 450, 451-452.

²⁶⁹ Ibidem.

²⁷⁰ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, pp. 878-879. A crítica de Leopardi, mesmo que não se constitua valendo-se de determinantes historicistas, e apele à natureza, não encerra uma posição reacionária (queda na barbárie primitiva), ou irracionalista e mística, mas se exprime como luta por uma “civilidade” mais completa: buscar a integridade do homem e a sua vitalidade. Leopardi recusa algumas categorias próprias do discurso da filosofia da história moderna, a saber: *melhoramento*, *aperfeiçoamento*, *progresso*. Ver os seguintes diálogos: “Diálogo de Timandro e Eleandro” e Diálogo de Tristão e um Amigo”. Isto não ocorre no pensamento leopardiano, uma vez que ele apela para a vitalidade do ânimo humano, e refuta qualquer resignação.

manifesta no homem inteiro, poético, ativo, próximo à natureza como teria existido, sobretudo, nas épocas clássicas, isto é, grega e latina. O egoísmo presente na experiência moderna é vício decorrente de uma forma de racionalidade que limita as disposições humanas. Isso explica a sua reflexão sobre a relação existente entre o heroísmo (alta acepção do amor próprio) e o egoísmo (acepção do amor próprio corrompido).

A abordagem de Leopardi sobre a condição humana expressa uma posição de “desesperada” resistência²⁷¹ (própria de seu filosofar), e conduz a uma vontade ativa e combativa, ante os equívocos da época moderna. Segundo ele, aquele que disse que a vida do homem é uma guerra, disse pelo menos tão grande verdade no sentido, quer profano, quer sacro²⁷². Certamente, o sentido do combate leopardiano não é este, já que este último é expressão da experiência cotidiana moderna: de uns contra os outros. A sua concepção do combate²⁷³ faz apelo à solidariedade entre os homens diante da condição da qual nenhum homem pode escapar.

Leopardi sabe que a felicidade não está dissociada ao grau da perfeição da existência. Daí ele indagar: “Mas que outra coisa indica o grau da perfeição (...) senão a felicidade? Aliás, qual é a outra finalidade da perfeição da existência?”²⁷⁴ A felicidade, porém, não é realizável, pois o que se apresenta é um estado de infelicidade, compreendido por Leopardi como “contradição” (*contraddizione*) à finalidade inerente à natureza humana e à sua perfeição. Tal “contradição” vem identificada no desenvolvimento do pensamento leopardiano de forma distinta: no primeiro momento vem identificada com a “ordem da razão”, no segundo como inerente ao “sistema da natureza” (*sistema della natura*)²⁷⁵.

²⁷¹ Cf. G. Leopardi, “A giesta ou a flor do deserto”, in *Cantos*, Poesia e Prosa, pp. 288-295; “La ginestra o il fiore del deserto”, in *Canti*, pp. 307-324.

²⁷² Ver, aqui, *Zibaldone di Pensieri*, quando Leopardi empreende a crítica à forma de convivência moderna entre os homens.

²⁷³ Deve-se considerar o significado heróico contido nos “Cantos” (*Canti*), sobretudo, as canções como: “À Itália”, pp. 179-182 (*All'Italia*, pp. 5-11); “sobre o monumento a Dante que se preparava em Florença”, pp. 183-188 (*Sopra il monumento di Dante che si preparava in Firenze*, pp. 13-23); “Brutus, o jovem”, pp. 199-202 (*Bruto Minore*, pp. 57-67).

²⁷⁴ *Ibidem*.

²⁷⁵ *Ibidem*.

2.2 Contradição da razão e harmonia do sistema da natureza

Na busca de compreensão das causas da infelicidade humana, Leopardi remete ao seu sistema, pois sustenta ser “o único que possa dar à narração do Gênese uma explicação nova”²⁷⁶. Os teólogos consideraram o “crescimento” da razão e do saber como “um bem absoluto para o homem, e a parte racional como primária”²⁷⁷. Ao contrário, Leopardi defende no seu sistema – em um primeiro momento – “a perfeição verdadeira e essencial do homem, no seu estado primitivo, isto é, naquele (...) estado em que foi criado e saiu imediatamente das mãos de Deus”²⁷⁸. Daí defender que a “corrupção” (*corrosione*) decorre do “predomínio da razão e do saber” (*preponderanza della ragione e del sapere*).

Na defesa desse estado originário em consonância com o Gênesis, Leopardi reconhece ser as “crenças” (*credenze*) e não as “cognições” (*cognizioni*) o objeto apropriado a esse saber primário. Se o objeto da cognição é a “verdade” (*verità*), aquele da crença é “uma proposição crível e (...) crível em tudo e por tudo nas qualidades gerais ou individuais”²⁷⁹. Em tal discurso a verdade não tem lugar, mas apenas saber quais determinações são necessárias à crença, sejam capazes para produzir uma determinação e “operar” (*operare*) de modo útil para ser pensante e vivo. Por conseguinte, quais “crenças” (*credenze*) sejam capazes para produzir a sua “felicidade” (*felicità*).

Para Leopardi, as “crenças” (*credenze*) capazes de bem conduzir o homem à felicidade são, como nos outros animais, “as crenças inatas, primitivas e naturais”²⁸⁰. Tais crenças são aquelas denominadas de “instinto” (*istinto*), “idéias inatas” (*idee innate*)²⁸¹. Os animais não deixam de ser livres por causa do instinto,

²⁷⁶ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I. p. 273: “l’unico che possa dare alla narrazione della Genesi, una spiegazione quanto nuova”.

²⁷⁷ Ibidem: “un bene assoluto per l’uomo, e la parte ragionevole come primaria”.

²⁷⁸ Ibidem: “la perfezion vera ed essenziale dell’uomo, nel suo stato primitivo, cioè in (...) quello stato in cui fu creato, ed uscì immediatamente dalle mani di Dio”.

²⁷⁹ Ibidem, p. 274: “una proposizione credibile, e dico credibile relativamente in tutto e per tutto alle qualità generali o individuali”.

²⁸⁰ Ibidem: “le credenze ingenite, primitive, e naturali”.

²⁸¹ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I. p. 274.

do mesmo modo “uma crença qualquer ou inata ou adquirida, não elimina a liberdade ou a escolha do homem”²⁸².

O autor defende como algo já conhecido que a

“força do instinto diminui na proporção que crescem as outras forças determinadoras do homem, isto é, a razão e a cognição; e (...) na proporção que o homem se distancia da natureza, para a sociedade”²⁸³. Com a alteração e substituição dos meios oferecidos pela natureza com a mesma finalidade “o homem perde a felicidade natural, (...) perde a força atual do instinto e dos meios de deter esta felicidade”²⁸⁴.

Nesse sentido é incorreto afirmar que os animais recebem da natureza toda “instrução” (*istruzione*) necessária para existir, o mesmo não ocorrendo com o homem.

Trata-se aqui do confronto com a concepção de que o homem precise de “instrução” (*animaestramento*), de “sociedade” (*società*), por considerar que ele saia “imperfeito das mãos da natureza e seja preciso que se aperfeiçoe sozinho”²⁸⁵. Conforme Leopardi, o homem também tinha naturalmente tudo que era preciso. Se agora ele sente tê-lo perdido, isto ocorreu porque perdeu a “perfeição” (*perfezione*), ao querer se “aperfeiçoar” (*perfezionare*), isto é, “alterando-se e se “estragando [*alterandosi e guastandosi*]”²⁸⁶.

Leopardi reconhece a impropriedade do termo “idéias inatas” (*idee innate*), uma vez que não existem em nenhum vivo, são apenas “um sonho das antigas escolas” (*un sogno delle antiche scuole*)²⁸⁷. A natureza influi sobre as crenças e idéias de qualquer animal. Tais “idéias” e “crenças” não são postas de modo

²⁸² Ibidem, p. 275: “una credenza qualunque o ingenita o acquistata, non toglie la libertà o la scelta all’uomo”.

²⁸³ Ibidem: “forza dell’intinto, scema in proporzione che crescono le altre forze determinatrici dell’uomo, cioè la ragione e la cognizione; e (...) in proporzione che l’uomo si allontana dalla natura, per la società”.

²⁸⁴ Ibidem: “l’uomo perde la felicità naturale, (...) perde la forza *attuale* dell’istinto e dei mezzi ingeniti di ottener questa felicità”.

²⁸⁵ Ibidem, p. 276: “imperfetto dalle mani della natura e conviene che si perfezioni da se”.

²⁸⁶ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I. p. 276.

²⁸⁷ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I. p. 276.

imediatamente, mas de forma mediada, dispondo a ordem das coisas adequada ao animal. “Não são, portanto, precisamente inatas, nem as idéias, nem as crenças, mas é inata no homem a disposição a se determinar atrás daquela tal experiência, inclinação etc. daquela tal crença ou juízo”²⁸⁸. Daí Leopardi denominá-las “instinto” (*istinto*)²⁸⁹.

Para Leopardi, o homem se distanciou da natureza e, portanto, da felicidade quando em virtude de experiências de todo gênero: as quais devia ter evitado por ter a natureza provido tudo, afastando-o, mediante obstáculos, da “cognição da realidade” (*cognizione della realtà*). Tais experiências ocorreram “à força de combinações, de tradições, de conversações mútuas etc., [em que] a sua razão começa a deduzir outras consequências, quer dos dados naturais, quer daqueles que não devia ter”²⁹⁰. Com a alteração das “crenças” (*credenze*) na direção do “verdadeiro” (*vero*) ou de “erros” (*errori*) não mais naturais “altera-se o estado natural do homem; as suas ações não vindo mais de crenças naturais, não são mais naturais”²⁹¹.

Ao deixar de obedecer às “inclinações primitivas” (*primitive inclinazioni*) o homem se alterou, ou seja, “tornou-se imperfeito em relação à sua própria natureza, tornou-se infeliz”²⁹². Leopardi reconhece que o homem possa acidentalmente se tornar infeliz, em razão de forças externas como “doenças” (*malattie*), violências infringidas por outros indivíduos, por outras espécies, ou por elementos. Contudo não é esta a infelicidade de que trata o discurso leopardiano, pois tal infelicidade é aquela antiga. A ciência e a cognição são inimigas da

²⁸⁸ Ibidem, p. 277: “Non sono dunque precisamente innate nè le idee nè le credenze, ma è innata nell’uomo la disposizione a determinarsi dietro quella tale esperienza, inclinazione ec. a quella tal credenza o giudizio”.

²⁸⁹ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I. p. 277.

²⁹⁰ Ibidem, p. 278: “a forza di combinazioni, di tradizioni, di conversazione scambievolmente ec., la sua ragione comincia ad acquistare altri dati, comincia a confrontare, e finalmente a dedurre altre conseguenze sia dai dati naturali, sia da quelli che non doveva avere”.

²⁹¹ Ibidem: “si altera lo stato naturale dell’uomo; le sue azioni non venendo più da credenze naturali, non sono più naturali”.

²⁹² Ibidem: “divenuto imperfetto relativamente alla sua propria natura, diviene infelice”.

natureza, pois a razão tomada em si mesma, de forma absoluta, é “inocente” (*innocente*) e tem a sua ação completa no “estado natural” (*stato naturale*)²⁹³.

Para Leopardi, o saber seguro do homem está na “crença” (*credenze*), pois mais próxima ao “estado natural” (*stato naturale*): um estado de “ignorância” (*ignoranza*) não confundível com a ausência absoluta de toda crença. Ao se reportar novamente ao Gênesis bíblico, o autor argumenta:

*“em Adão foi primitivamente infundida a crença, como nos outros animais, e não a própria ciência. (...) após o pecado ele adquiriu a ciência do bem e do mal. A ciência do bem e do mal, não é outra coisa senão a cognição absoluta (...) que para si mesma é indiferente ao homem, e nociva quando o conhecê-la é contrário à natureza do conhecedor”*²⁹⁴.

Nestes argumentos o autor insiste na superioridade da natureza sobre a razão e a arte, dada à incapacidade delas de substituí-la:

*“o homem é livre por natureza, e igual a qualquer outro da sua espécie. Mas no (...) estado de sociedade, não é assim. A razão, o princípio, a finalidade da sociedade, não é outra coisa senão o bem comum, daqueles que a compõem e se unem num corpo mais ou menos amplo. Sem este fim, a sociedade perde a sua justificação”*²⁹⁵.

Se a sociedade não realiza tal fim, ela não é apenas irracional, mas “inútil” (*inutile*) e “prejudicial” (*dannosa*) ao homem. Se esse fim porventura não se realiza, “convém dissolver a sociedade porque esta em si mesma, e independentemente do dito fim, leva ao homem mais prejuízo do que vantagem,

²⁹³ Ibidem.

²⁹⁴ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I. p.280: “in Adamo fu primitivamente infusa la *credenza*, come negli altri animali, e non la *scienza* propria; (...) dopo il peccato egli acquistò la *scienza* del bene e del male. La *scienza* del bene e del male, non è altro che la cognizione assoluta, (...) che per se stessa è indifferente all’uomo, e nociva quando il conoscerla è contrario alla natura del conoscente”.

²⁹⁵ Ibidem, p. 312: “L’uomo per natura è libero, e uguale a qualunque altro della sua specie. Ma nello (...) stato di società, non è così. La ragione, il principio, lo scopo della società, non è altro che il ben comune di coloro che la compongono e si uniscono in un corpo più o meno esteso. Senza questo fine, la società manca della sua ragione”.

aliás só prejuízo”²⁹⁶. O “bem comum” (*ben commune*), conforme Leopardi, só se realiza numa “sociedade” (*società*) com a cooperação de todos os seus membros, visando esse objetivo.

Trata-se aqui do “princípio de unidade” (*principio di unità*), visado necessariamente pela sociedade, pois o “bem comum” (*ben commune*) é a “razão da sociedade” (*ragione della società*): por sua natureza é importante a “unidade” (*unità*), ou seja, a união de muitos e perfeitamente uma, quer na sua razão de ser, quer no seu objetivo. Onde a sociedade não tem necessidade de “unidade” (*unità*), “o homem, embora associado, é como fora da sociedade, e conserva as suas qualidades naturais, quer dizer a sua liberdade, o cuidado de si mesmo, e dos seus negócios etc.”²⁹⁷. Em outras partes, porém, independente do “bem comum” (*ben commune*), a sociedade não perdura, “e não é sociedade, embora ela perdure ao mesmo tempo, naquilo que cabe à sua razão e destinação e objetivo”²⁹⁸.

Para Leopardi, a “vontade dos indivíduos” (*volontà degli individui*) não pode cooperar para um fim único, em virtude da infinidade e diversidade de interesses, opiniões e vantagens, pois “as vontades etc. quando (...) mesmo que se ajustem em buscá-lo absolutamente, não se ajustam relativamente em determiná-lo, quer em geral e totalmente; quer em parte, e em particular; quer com respeito aos tempos, às oportunidades de buscá-lo e obtê-lo etc.”²⁹⁹. Tal fim só é possível mediante um “acordo” (*accordo*) dos membros da sociedade, visando o “bem comum” (*ben commune*): “de outro modo cada um podia sem sociedade, obtê-lo sozinho; e a sociedade era inútil”³⁰⁰.

²⁹⁶ Ibidem: “conviene sciorre la società, perchè questa per se stessa, e indipendentemente dal detto fine, porta all’uomo più nocimento che vantaggio, anzi solo nocimento”.

²⁹⁷ Ibidem: “l’uomo, sebbene associato, è come fuori della società, e conserva le sue qualità naturali, vale a dire la sua libertà, la cura di se stesso, e de’ suoi negozi ec.”.

²⁹⁸ Ibidem: “e non è società, sebbene ella sussista nel medesimo tempo, in quello che spetta alla sua ragione e destinazione e scopo”.

²⁹⁹ Ibidem, p. 313: “le volontà ec. quando (...) anche sí accordino nel cercarlo assolutamente, non si accordano relativamente nel determinarlo, sia in genere e totalmente; sia in parte, e in particolare; sia riguardo ai tempi, alle opportunità de cercarlo e procurarlo ec.”.

³⁰⁰ Ibidem: “altrimenti ciascuno poteva senza società, procurarlo da se; e la società era inutile”.

Em consonância com tais argumentos, pode-se inferir com Leopardi que em um “corpo” perfeitamente “livre e igual” (*libero e uguale*) falta “unidade” (*unità*): o único meio de a sociedade obter o seu único objetivo. Por isso em um corpo “livre e igual” (*libero e uguale*) não tem senão o “nome” (*nome*) ou a “aparência” (*sembianza*) da sociedade, pois mais pessoas encontram-se juntas no lugar, mas não em sociedade. É preciso, entretanto, o “bem comum” (*ben commune*) e o meio de obtê-lo é a “unidade” (*unità*). Daí a “ordem, o estado verdadeiro, a perfeição da sociedade, não pode ser senão aquele que produz e causa perfeitamente esta cooperação e unidade. Já que a perfeição de qualquer coisa, não é outra senão a sua correspondência completa ao seu fim”³⁰¹.

Para tanto é preciso reunir em um único centro as “opiniões” (*opinioni*), os “interesses” (*interessi*) e as “vontades” (*volontà*) de muitos. Segundo o autor, não há outro “meio” (*mezzo*) senão o de subordiná-las a “uma única opinião, vontade e interesse; quer dizer pelas opiniões, vontades, interesses de um único”³⁰². Daí a “monarquia absoluta e despótica (...) inerente à essência, à razão da sociedade humana, isto é, composta por indivíduos divergentes”³⁰³. Só assim a “unidade” (*unità*) é obtida, por se tratar do meio para se conseguir o “bem comum” (*ben commune*)³⁰⁴.

Isso justifica a necessidade de um “príncipe quase perfeito” (*principe quasi perfetto*), a fim de discernir e determinar o “verdadeiro bem universal” (*vero bene universale*).

“Se, portanto, a sociedade não pode durar, aliás não existe sem unidade; e a perfeita unidade não pode durar sem um príncipe absoluto; nem este príncipe corresponde ao fim dessa unidade, e da sociedade, e de si mesmo, se não é perfeito; para que o

³⁰¹ Ibidem: “ordine, lo stato vero, la perfezione della società, non può essere se non quello che produce e cagiona perfettamente questa cospirazione e unità. Giacchè la perfezione di qualunque cosa, non è altro che la sua intera corrispondenza al suo fine”.

³⁰² Ibidem: “una sola opinione, volontà, interesse; vale a dire dalle opinioni, volontà, interessi di un solo”.

³⁰³ Ibidem, p. 314: “la monarchia assoluta e dispotica (...) inerente all’essenza, alla ragione della società umana, cioè composta d’individui per se stessi discordanti”.

³⁰⁴ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I. p. 314.

*governo monárquico e a sociedade seja perfeita, é necessário que o príncipe seja perfeito. Perfeição apesar de relativa, não se dá entre os homens, nem entre os animais, nem entre as coisas. E aí o estado de sociedade necessariamente imperfeito*³⁰⁵.

Leopardi sabe, entretanto, das “calamidades” (*calamità*) resultantes da tirania, um contrário à natureza de todos os vivos de todas as espécies: uma fonte de infelicidade. Nesse sentido, a sociedade perde a sua razão de ser, o seu fim e se torna “prejudicial” (*dannosa*). Conforme o autor, a sociedade se torna um “mal infinito” (*male infinito*) e, formalmente, “a infelicidade dos homens que a compõem”³⁰⁶. Tal infelicidade ocorre na sociedade, à medida que o príncipe, em maior ou menor proporção, distancia-se da finalidade dela, que se tornou por direito e dever o seu próprio propósito.

Um príncipe “capaz e bom” (*capace e buono*) só é possível nos primórdios da sociedade. “Sendo a sociedade no estado primitivo e natural, sem demasiadas regras, sem demasiada ambição, sem obrigações, sem outras corrupções e impedimentos; podia-se e escolher o dito homem, e morto, escolher outro de modo semelhante digno”³⁰⁷. Com a antiga e a moderna corrupções dos homens não existem mais tais homens dado ao estado de “depravação da sociedade” (*depravazione della società*).

A ausência de tal príncipe determina na sociedade, a perda de sua razão de ser e finalidade: o “bem comum” (*bem commune*). Daí o governo e a sociedade se tornavam inúteis e prejudiciais que resultava da “absurdidade” (assurdità), “barbárie” nas mãos de um só, pronto a prejudicar.

³⁰⁵ Ibidem, p. 315: “Se dunque la società non può stare, anzi non esiste senza unità; e la perfetta unità non può stare senza un principe assoluto; nè questo principe corrisponde al fine di essa unità, e società, e di se stesso, se non è perfetto; perchè il governo monarchico e la società sia perfetta, è necessario che il principe sia perfetto. Perfezione ancorchè relativa, non si dà fra gli uomini, nè fra gli animali, nè fra le cose. Ed ecco lo stato di società necessariamente imperfetto”.

³⁰⁶ Ibidem, p. 314: “L’infelicità degli uomini che la compongono”.

³⁰⁷ Ibidem, p. 316: “Essendo la società nello stato primitivo e naturale, senza troppe regole, senza troppa ambizione, senza impegni, senz’altre corruzioni e impedimenti; si poteva e scegliere il detto uomo, e morto, sceglierne altro similmente degno”.

“Longe, portanto, da natureza, e longe da essência de si mesma, a sociedade não podia mais ser feliz. Nem podia mais haver governo perfeito, não só porque o homem se distanciou da natureza, fora da qual não existe perfeição em qualquer estado; mas também e, principalmente, porque aquele único governo pudesse no início ser perfeito, (...) o único adequado à essência da sociedade, estava pelas circunstâncias irremediáveis e perpétuas excluído para sempre da perfeição; e também (junto a este ou aquele povo) excluído, efetivamente e inteiramente, da sociedade”³⁰⁸.

Segundo Leopardi, a natureza – única fonte possível de felicidade também do homem social – desapareceu. Por isso,

“a arte, a razão, a meditação, o saber, a filosofia avançam para suprir a ausência ou corrupção da natureza, reparar, substituir os seus (pretensos) meios de felicidade, pelos meios da natureza; ocupar, em suma, o lugar do qual a natureza foi expulsa, e fazer a vez dela; conduzir o homem (...) àquela felicidade, à qual a natureza conduzia”³⁰⁹.

A liberdade (*libertà*) e a “igualdade natural” (*uguaglianza naturale*) antecedem à monarquia primitiva “ou no estado do homem insocial e solitário, ou naquela primeira infância da sociedade, onde ela é mais um ajuntamento material de homens do que uma sociedade”³¹⁰.

³⁰⁸ Ibidem, pp. 318-319: “Lungi dunque dalla natura, e lungi dall’essenza di se stessa, la società non poteva esser felice. Nè vi poteva più esser governo perfetto, non solo perchè l’uomo era allontanato dalla natura, fuor della (...) quale non v’è perfezione in qualunque stato; ma anche e principalmente perchè quel solo che potesse da principio esser perfetto, (...) il solo conveniente all’essenza della società, era da circostanze irrimediabili e perpetue escluso per sempre dalla perfezione; ed anche (presso questo o quel popolo) escluso effettivamente ed intieramente dalla società”.

³⁰⁹ Ibidem, p. 319: “l’arte, la ragione, la meditazione, il sapere, la filosofia si fanno avanti per supplire all’assenza o corruzione della natura, rimediarci, sostituire i loro (pretesi) mezzi, di felicità, ai mezzi della natura; occupare in somma il luogo da cui la natura era cacciata, e far le di lei veci; condurre l’uomo (...) a quella felicità, a cui la natura lo conduceva”.

³¹⁰ Ibidem, p. 318: “o nello stato dell’uomo insociale e solitario, o in quella prima infanzia della società, dov’ella è piuttosto un’adunanza materiale d’uomini che una società”.

Por ser impossível e durável a conservação da “perfeita igualdade” (*perfetta uguaglianza*), torna-se impossível a conservação da democracia, por ser o seu fundamento essencial e indispensável. Desse modo, tal estado “não pode durar longo tempo, e se dissolve naturalmente na monarquia, (...) na oligarquia, ou no governo dos otimatos, isto é, na aristocracia”³¹¹. Daí o único meio de se preservar contra a demasiada e nociva desigualdade no “estado livre” (*stato libero*) é a “natureza” (*natura*), isto é,

*“as ilusões naturais, as quais dirigem o egoísmo e o amor próprio, exatamente para não querer nada a mais dos outros, a se sacrificar pelo geral, a se manter na igualdade, a defender o estado presente de coisas, e refutar toda singularidade e maioria, exceto aquela dos sacrifícios, dos perigos e das virtudes condutoras da conservação da liberdade e desigualdade de todos”*³¹².

O único “remédio” (*rimedio*) contra as desigualdades no estado livre é a “natureza” (*natura*) e as “ilusões naturais” (*illusioni naturali*), porque as desigualdades derivarão apenas da “virtude e mérito” (*virtù e merito*)³¹³. Destruídas as ilusões e “diminuída” (*scemata*) ou “eliminada” (*tolta*) a natureza retorna o “baixo egoísmo” (*basso egoismo*), provocado pelas vantagens e meios de engrandecimento dos “superiores” (*superiori*), “irritam os inferiores pela própria inferioridade, acrescidas as riquezas, o luxo, as clientelas, os compromissos, as ambições, a filosofia, a eloquência, as artes, e as outras infinitas corrupções e πλεονεξία da sociedade, as democracias se fragilizam (...) e finalmente caem”³¹⁴.

Para Leopardi, o homem é naturalmente, originariamente e essencialmente “livre” (*libero*), “independente” (*independente*) e “igual” (*uguale*) aos outros. Tais

³¹¹ Ibidem, p. 322: “non può durar lungo tempo, e si risolve naturalmente nella monarchia, (...) nell’oligarchia, o nel governo degli ottimati, cioè nell’aristocrazia”.

³¹² Ibidem: “le illusioni naturali, le quali dirigono l’egoismo e l’amor proprio, appunto a non voler nulla più degli altri, a sacrificarsi al comune, a mantenersi nell’uguaglianza, a difendere il presente stato di cose, e rifiutare ogni singolarità e maggioranza, eccetto quella dei sacrifici, dei pericoli e delle virtù conducenti alla conservazione della libertà ed uguaglianza di tutti”.

³¹³ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 322.

³¹⁴ Ibidem, p. 323: “irritato negl’inferiori dalla stessa inferiorità, aggiunte le ricchezze, il lusso, le clientele, gl’impegni, le *ambitiones*, la filosofia, l’eloquenza, le arti e le altre infinite corruzioni e πλεονεξία della società, le democrazie s’indebolirono, (...) e finalmente caddero”.

qualidades pertencem à idéia da natureza e da essência constituída do homem e dos outros animais³¹⁵. Quanto à sociedade: na sua origem e essência é dependente e desigual, pois sem tais “qualidades” (*qualità*) não é “perfeita” (perfetta), isto é, não é “verdadeira sociedade” (*vero società*). Na sociedade, o homem precisa se desfazer e perder as “qualidades essenciais, naturais, inatas, constitutivas e inseparáveis de si mesmo”³¹⁶.

Não se pode considerar um ser destituído de sua “qualidade intrínseca” (*qualità intrinseca*) e “constituidora” (*costitutiva*), independente de toda circunstância e forças externas e acidentais. Daí ser insustentável, em sentido ontológico, o homem destituído de “liberdade” (*liberta*) e “igualdade” (*uguaglianza*), pois implicaria na perda da “essência humana” (*essenza umana*) e não seria um homem³¹⁷. Quando a sociedade priva o homem, de fato, de algumas qualidades dele, essenciais e naturais, revela ser

“um estado que não convém ao homem, não corresponde à sua natureza; portanto essencialmente e primitivamente imperfeito, e alheio conseqüentemente da sua felicidade, e contraditório na ordem das coisas”³¹⁸.

Conforme Leopardi, a necessidade de “unidade” (*unità*) e “dependência” (*dipendenza*), de “submissão” (*suggezione*) e “desigualdade” (*disuguaglianza*) não pertence à “sociedade primordial” (*società primordiale*). Tal “sociedade primordial” constitui a essência e o ordenamento, ou seja, a natureza da espécie humana e dos animais: uma sociedade “imperfeita como sociedade; perfeita como essência verdadeira e primitiva do homem e dos animais, e à ordem das coisas, onde nada é perfeito absolutamente, mas relativamente”³¹⁹. Por isso, semelhantes “verificações” (*appuramenti*), “exatidões” (*esattezze*), “estreitezias” (*strettezze*),

³¹⁵ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 326.

³¹⁶ Ibidem, p. 327: “qualità essenziali, naturali, ingenerate, costitutive e inseparabili da se stesso”.

³¹⁷ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 327.

³¹⁸ Ibidem: “un stato che non conviene all’uomo, non corrisponde alla sua natura; quindi essenzialmente e primitivamente imperfetto, ed alieno per conseguenza dalla sua felicità, e contraddittorio nell’ordine delle cose”.

³¹⁹ Ibidem: “imperfetta in quanto società; perfetta in quanto all’essenza vera e primitiva dell’uomo assolutamente, ma relativamente”.

“sutilezas” (*sottigliezze*), “dialéticas” (*dialettiche*), “matemáticas” (*matematiche*) não existem na natureza, e tampouco serem incluídas na consideração da ordem natural, porque a natureza não as seguiu³²⁰.

Não é, porém, imperfeito aquilo que não corresponda, de forma geométrica, às ditas idéias, para algo ser natural. Aliás não pode ser perfeito tudo aquilo que porventura for reduzido e adequado a tais idéias, por não serem mais conforme ao estado essencial e primeiro³²¹. Segundo o autor, em qualquer lugar onde esteja presente a “perfeição matemática” (*perfezione matematica*), há “verdadeira imperfeição” (*vera imperfezione*)³²², ou seja,

“discordância da natureza, e da ordem primitiva das coisas, a qual foi combinada de outro modo, e fora da qual não existe perfeição, embora esta não seja jamais absoluta, mas relativa. A estrita precisão entra na razão e deriva dela, não entrava no plano da natureza, e não se encontrava na realização”³²³.

Nos tempos modernos, a “estrita precisão” (*stretta precisione*) tornou-se cada vez mais uma exigência, em virtude da crescente corrupção da “ordem das coisas” (*ordine delle cose*). Isto justifica a sua presença necessária nas leis, instituições, estatutos, governos das coisas: algo crescente na proporção em que os homens e os séculos cada vez mais se estragaram, atingindo assim o máximo de corrupção, a ponto de ultrapassar todos os limites³²⁴.

O “daqui a pouco” (*appresso a poco*), o “facilmente” (*facilmente*) são idéias não convenientes aos presentes sistemas filosóficos, em que nada é, se não pode ser³²⁵. Tais idéias adequam-se muito mais à natureza, “onde infinitas coisas foram, e podiam não ser, mas a natureza tinha provido bastante, quando tinha

³²⁰ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 327.

³²¹ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, pp. 327-328.

³²² Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 328.

³²³ Ibidem: “discordanza dalla natura, e dall’ordine primitivo delle cose, il quale non v’è perfezione, benchè questa non sia mai assoluta, ma relativa. La stretta precisione entra nella ragione e deriva da lei, non entrava nel piano della natura, e non si trovava nell’effetto”.

³²⁴ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 328.

³²⁵ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 328.

provido para que não fossem, e não eram de fato”³²⁶. Disto resulta a indagação leopardiana: “de outro modo como teria se corrompido a natureza, e a ordem das coisas, naquele modo em que vemos realizado?”³²⁷ De uma corrupção em que é preciso a concordância de todos.

Semelhante realização é propósito da “razão e dos sistemas presentes, sempre dirigidos para tornar o contrário impossível, se o sistema pertence à prática, e para demonstrar o contrário impossível, se o sistema pertence à especulação”³²⁸. Para Leopardi, aqui está a fonte dos erros nos filósofos, sobretudo, modernos,

“os quais habituados com a exatidão e precisão matemática, tão usual e moda hoje em dia, considerem e medem a natureza com estas normas, acreditam que o sistema da natureza deva corresponder a estes princípios”³²⁹.

Tais filósofos não acreditam ser natural aquilo que não é “preciso e matematicamente exato [preciso e matematicamente esatto]”³³⁰. Ao contrário, tudo o que não é exato é natural, pois uma grande característica do natural é não ser exato³³¹.

“Na natureza e na ordem das coisas é preciso considerar a disposição primitiva, a intenção, o modo como as coisas se comportam desde o início, o modo como agrada à natureza que se comportem, o modo como deveriam se comportar; não a

³²⁶ Ibidem: “dove infinite cose erano, e potevano non essere, ma la natura aveva provveduto bastantemente, quando avea provveduto che non fossero, e non erano in fatto”.

³²⁷ Ibidem: “Altrimenti come si sarebbe potuta corromper la natura, e l’ordine delle cose, in quel modo in cui vediamo che ha fatto?”

³²⁸ Ibidem: “ragione e de’ presenti sistemi, sempre diretti a rendere impossibile il contrario, se il sistema appartiene alla speculativa”.

³²⁹ Ibidem: “i quali assuefatti all’esattezza e precisione matematica, tanto usuale e di moda oggidì, considerano e misurano la natura con queste norme, credono che il sistema della natura debba corrispondere a questi principii”.

³³⁰ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 328.

³³¹ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 328.

*necessidade, nem o modo como não podiam deixar de se comportar*³³².

Tudo isso ocorria, na ordem das coisas, conforme uma regularidade natural, diversa da necessidade: envolvendo os homens, os animais e todas as ordens de coisas.

Em vez dessa ordem necessitaria imposta pelos filósofos, Leopardi fala do que ocorre todos os dias no mundo: “inconvenientes, aberrações, acidentes particulares contrários à ordem geral”³³³. Ele não indica apenas aqueles acontecimentos dependentes do homem, mas também daqueles independentes da “ação” (*azione*) e “ordem” (*ordine*) humana³³⁴. Tais “desastres” (*disastri*) dão o que fazer aos filósofos, não aceitando como isto possa acontecer na “obra da natureza” (*opera della natura*). Alguns até acreditam no pensamento de que “se a razão humana tivesse presidido a obra da natureza, estes acidentes não teriam acontecido”³³⁵.

Para Leopardi, “o plano, o sistema, a máquina da natureza, está composta e organizada de outra maneira daquela da razão, e não responde à exatidão matemática”³³⁶. Daí reconhecer na sociedade primordial e natural da espécie humana, semelhante a dos “brutos” (*bruti*), sem submissão, desigualdade, graus, regras, aquela correspondente à finalidade, ou seja, ao “bem comum” (*comum bene*). Tal finalidade não corresponde jamais à sociedade mais estrita e formada, quando falta a “unidade” (*unità*). Apenas a sociedade primordial conseguia realizar o intento da natureza e sua destinação: a perfeição consiste no estado natural.

Leopardi identifica na “solidão” (*solitudine*) do estado natural, quer dos animais, quer dos homens, a “felicidade” (*felicità*).

³³² Ibidem, p. 329: “Nella natura e nell’ordine delle cose bisogna considerare la disposizione primitiva, l’intenzione, il come le cose andassero da principio, il come piaccia alla natura che vadano, il come dovrebbero andare; non la necessità, nè il come non possano non andare”.

³³³ Ibidem: “inconvenienti, aberrazioni, accidenti particolari contrari all’ordine generale”.

³³⁴ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 329.

³³⁵ Ibidem: “se la ragione umana avesse presieduto all’opera della natura, questi accidenti non avrebbero avuto luogo”.

³³⁶ Ibidem: “il piano, il sistema, la macchina della natura, è composta e organizzata in altra maniera da quella della ragione, e non risponde all’esattezza matematica”.

“Nunca para a cognição do verdadeiro como verdadeiro. Esta não será jamais nascente de felicidade, nem hoje; nem foi então quando o homem primitivo passava o tempo em solidão, bem distante certamente das meditações filosóficas; nem nos animais a felicidade da solidão derivava da cognição do verdadeiro”³³⁷.

Tal consolação da “solidão” (*solitudine*) derivava no estado primitivo das “ilusões” (*illusioni*), embora realizáveis³³⁸.

Há uma nova tendência à “solidão” (*solitudine*) nos estados e povos corrompidos: tendência interrompida pela primeira energia para a vida social. No mundo moderno a “presença e o ato da sociedade extingue as ilusões (...) enquanto antigamente as promovia e ascendia, e a solidão as promovia ou as despertava, enquanto não primitivamente, mas antigamente as abrandava”³³⁹. Daí o homem moderno quanto mais sábio, quanto mais conhece a “infelicidade do verdadeiro” (*infelicità del vero*), mais ama a “solidão” (*solitudine*) a fim de esquecer a infelicidade: “enquanto no estado primitivo o homem amava tanto mais a solidão, quanto mais era ignorante e inculto”³⁴⁰.

Conforme Leopardi, a “condição” (*condizione*) do homem moderno é pior do que a dos “brutos” (*bruti*), em virtude de se encontrar alienado da natureza e, portanto, bastante infeliz: daí o desejo da morte como único remédio evidente e calculado para a infelicidade. Daí indagar:

“Por que a razão após ter combatido e vencida a natureza para nos fazer infelizes, em seguida faz aliança com ela, para elevar ao máximo a nossa infelicidade, impedindo-nos de conduzi-la aquela finalidade com a nossa mão? Por que a razão está de acordo com a natureza nisto apenas, que

³³⁷ Ibidem, p. 360: “Non mai per la cognizione del vero in quanto vero. Questa non sarà mai sorgente di felicità, nè oggi; nè era allora quando l’uomo primitivo se la passava in solitudine, ben lontano certamente dalle meditazioni filosofiche; nè agli animali la felicità della solitudine deriva dalla cognizione del vero”.

³³⁸ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 360.

³³⁹ Ibidem: “presenza e l’atto della società spegne le illusioni, (...) laddove anticamente le fomentava e accendeva, e la solitudine le fomenta o le risveglia, laddove non primitivamente ma anticamente le sopiva”.

³⁴⁰ Ibidem, p. 361: “laddove nello stato primitivo l’uomo amava tanto più la solitudine, quanto maggiormente era ignorante ed incolto”.

constitui o extremo das nossas desgraças?”³⁴¹

Se a “Religião” (*Religione*), diante dessa situação, não é verdadeira, mas apenas uma idéia concebida pela “mísera razão” (*misera ragione*), tal idéia é, segundo Leopardi,

“a coisa mais bárbara que possa ter nascido na mente do homem: é o pacto monstruoso da razão o mais cruel; é o máximo dos danos desta (...) capital inimiga, (...) a razão, a qual tendo apagado da mente a fantasia e do (...) coração todas as ilusões que nos teria feito e nos faziam venturosos”³⁴².

Apenas a razão poderá conservar os homens, a qual eleva ao máximo o desespero do infeliz. Daí a idéia da Religião se não é verdadeira, torna-se o grande mal do homem, o grande dano resultante das suas “investigações desgraçadas (...) raciocínios e meditações ou as suas superstições”³⁴³.

Todas as forças e ilusões do homem pertencem à natureza, pois a “civilização (*civiltà*), a “ciência” (*scienza*) e a “impotência” (*impotenza*) são inseparáveis. Por isso o “fazer” (*fare*) é uma faculdade apenas da natureza e não da razão. Quem faz é sempre senhor de quem que apenas pensa. Nesse sentido, os povos naturais ou bárbaros serão sempre senhores dos civis.

“Até quando, porém, restarão bárbaros no mundo, ou nações alimentados por fortes, plenas, persuasivas, constantes, não racional e grandes ilusões, os povos civis serão presa deles. Depois daquele tempo, quando à son tour a civilização tornada hoje tão rápida, vasta e poderosa conquistadora, não terá mais nada para conquistar, então,

³⁴¹ Ibidem, p. 372: “ Perchè dopo che la ragione ha combattuta e sconfitta la natura per farci infelici, stringe poi seco alleanza, per porre il colmo all’infelicità nostra, coll’impedirci di condurla a quel fine che sarebbe in nostra mano? Perchè la ragione va d’accordo colla natura in questo solo, che forma l’estremo delle nostre disgrazie?”

³⁴² Ibidem: “la più barbara cosa che possa esser nata nella mente dell’uomo: è il parto mostruoso della ragione il più spietato; è il massimo dei danni di questa (...) capitale nemica, (...) la ragione, la quale avendo scancellato dalla mente dall’immaginativa e dal cuor (...) tutte le illusioni che ci avrebbero fatti e ci faceano beati”.

³⁴³ Ibidem: “disgraziate ricerche e ragionamenti e meditazioni o i suoi pregiudizi”.

*ou retornará à barbárie, e se será possível, à natureza por uma nova estrada, e totalmente oposta ao natural, isto é, a estrada, da corrupção como nos baixos tempos (...). O mundo então começará um outro curso e quase uma outra essência e existência*³⁴⁴.

Trata-se aqui do “progresso da civilização” (*progresso dell’incivilimento*), ou seja, da “corrupção” (*corruzione*) dos povos, das nações.

Para Leopardi, aqui estão as “vantagens da civilização, do espírito filosófico e da humanidade, do direito das gentes criado, do amor universal imaginado, do ódio recíproco das nações destruído, da antiga barbárie abolida”³⁴⁵. A fragilização e a corrupção constante das virtudes fundamentadas nas ilusões, fruto do distanciamento da condição natural, põs em risco a convivência humana. Outrossim, os tempos tornados bárbaros não se identificam com os da “barbárie primitiva” (*barbarie primitiva*), porque são tempos corrompidos. Nisto se evidencia a superioridade da natureza em relação às obras humanas ou do seu resultado³⁴⁶.

O autor sabe, entretanto, ao comparar o “sistema da natureza” (*sistema della natura*) com uma enorme “máquina” (*macchina*) composta de infinitas partes, da possibilidade de “desordens” (*disordini*), “inconvenientes acidentais” (*incovenienti accidentalli*), ao longo de sua duração e, embora tais inconvenientes não pareçam poucos, é preciso considerá-los em uma consonância e proporção com a imensidão, a complexidade e a duração de tal sistema. Nesse sentido, Leopardi propõe: “disto desculpar, de uma parte, a natureza, e de outra (...), (...)”

³⁴⁴ Ibidem, p. 381: “Ma finattanto però che resteranno barbari al mondo, o nazioni nutrite di forti e piene e persuasive, e costanti, e non ragionate, e grandi illusioni, i popoli civili saranno lor preda. Dopo quel tempo, quando à son tour la civiltà divenuta oggi sì rapida vasta e potente conquistatrice, non avrà più nulla da conquistare, allora o si tornerà alla barbarie, e se sarà possibile, alla natura per una nuova strada, e tutta opposta al naturale, cioè la strada dell’universale corruzione como ne’ bassi tempi; o io non so pronosticare più oltre quello che si dovrà aspettare. Il mondo allora comincerà un altro andamento, e quasi un’altra essenza ed esistenza”

³⁴⁵ Ibidem, p. 403: “vantaggi dell’incivilimento, dello spirito filosofico e di umanità, del diritto delle genti creato, dell’amore universale immaginato, dell’odio scambievolmente delle nazioni distrutto, dell’antica barbarie abolita”.

³⁴⁶ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 410.

conhecer se sejam realmente acidentais e contrários ao sistema e não deriva dos dele”³⁴⁷. Para tanto, basta ver se eles

“se opõem ao andamento prescrito e ordenado primitivamente pela natureza das coisas, e se ela opôs todos os obstáculos compatíveis, que muitas vezes podem resultar insuficiente, como na máquina melhor imaginada e trabalhada. Quando nós, portanto, nas infelicidades do homem encontramos uma oposição direta com o sistema primitivo, e descobrimos que a natureza tinha oposto infinitos e obstáculos muito planejados, e (...) foi preciso fazer máxima força à natureza, à ordem primitiva etc. e vastíssima série de séculos para nos reduzir a esta infelicidade; então essa infelicidade por grande, e universal, e durável, e também irremediável que ela seja, não se pode considerar (...) como inerente ao sistema, nem como natural”³⁴⁸.

Outrossim, Leopardi defende ainda não ser preciso sobrecarregar a mente, tentando pôr tal infelicidade em conformidade com a “ordem das coisas” (*ordine delle cose*),

“nem imaginar um sistema com base nesses inconvenientes, um sistema fundado nos acidentes, um sistema que tenha como base e forma as alterações acidentalmente ocorridas em nós, um sistema dirigido para considerar como necessárias e primitivas, coisas acidentais e contrárias à ordem primordial”³⁴⁹.

³⁴⁷ Ibidem, p. 437: “iscusarne da una parte la natura, e dall'altra parte, per conoscere se sieno veramente accidentali e contrari al sistema e non derivati da esso”.

³⁴⁸ Ibidem: “si oppongono all'andamento prescrito e ordinato primitivamente dalla natura alle cose, e se ella vi ha opposti tutti gli ostacoli compatibili, che spesso possono riuscire insufficienti come nella macchina la meglio immaginata e lavorata. Quando noi dunque nelle infelicità dell'uomo troviamo una opposizione diretta col sistema primitivo, e scopriamo che la natura vi aveva opposti infiniti e studiatissimi ostacoli, e (...) ci è bisognato far somma forza alla natura, all'ordine primitivo ec. e lunghissima serie di secoli per ridurci a questa infelicità; allora essa infelicità per grande, e universale, e durevole, ed anche irrimediabile ch'ella sia, non si può considerare (...) come inerente al sistema, né come naturale”.

³⁴⁹ Ibidem: “nè immaginare un sistema sopra questi inconvenienti, un sistema fondato sopra gli accidenti, un sistema che abbia per base e forma le alterazioni acidentalmente fatteci, un sistema diretto a considerare come necessarie e primitive, delle cose accidentali e contrarie all'ordine primordiale”.

Ao contrário, deve-se reconhecer “formalmente a oposição que tem a nossa infelicidade com o sistema da natureza; e a diferença que corre entre ele, entre os seus efeitos, e os efeitos da sua alteração e corrupção parcial e accidental”³⁵⁰. Ao demonstrar, num primeiro momento, ser os diversos obstáculos opostos à natureza e ao seu estado presente, Leopardi defende ser tal estado de infelicidade algo accidental, “e independente do sistema da natureza, e contrário à ordem das coisas, e não essencial etc.”³⁵¹.

No primeiro momento, Leopardi parte da consideração de que a natureza representa *equilíbrio, ordem, harmonia* e, por sua vez, teria destinado o homem – que é parte integrante dela – à *felicidade*. Constitui-se, dessa maneira, a perfeição do homem como ser natural, destinado à realização da felicidade. Para o autor, a felicidade representa a grande *finalidade da natureza* em relação ao homem e a todo ser vivo, pois “todos os seres (...) saíram perfeitos no seu gênero” das suas mãos³⁵². Por conseguinte, a perfeição consistiria na “felicidade, quanto ao indivíduo, e na reta correspondência à ordem das coisas, quanto ao restante”³⁵³.

Leopardi defende, ainda, que a felicidade do homem consiste também na “ignorância do verdadeiro”³⁵⁴ (*ignoranza del vero*). Nesse sentido, o estado de “*perfeição natural*” (*perfezion naturale*) humano está associado a tal ignorância, pois “o mundo está dirigido para a felicidade, porque a natureza fez o homem feliz. A natureza, porém, o fez também ignorante, como os outros animais”³⁵⁵. Daí o autor rejeitar a possibilidade da perfeição humana se constituir por meio da “*cognição do verdadeiro*”, uma vez que o conduz a um distanciamento da “*ordem natural*” (*ordine naturale*).

³⁵⁰ Ibidem: “formalmente l’opposizione che ha la nostra infelicità col sistema della natura; e la differenza che corre fra esso, fra gli effetti suoi, e gli effetti della sua alterazione e depravazione parziale e accidentale”.

³⁵¹ Ibidem, p. 438: “e indipendente dal sistema della natura, e contrario all’ordine delle cose, e non essenziale ec.”.

³⁵² Cf. G Leopardi, *Zibaldone di Pensieri*: “tutti gli esseri (...) sono usciti perfetti nel loro genere”.

³⁵³ Ibidem: “felicità quanto all’individuo, e nella retta corrispondenza all’ordine delle cose, quanto al rimanente”.

³⁵⁴ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 218.

³⁵⁵ Ibidem: “il mondo è diretto alla felicità, e perchè la rotura ha fatto l’uomo felice. Ora essa l’ha fatto anche ignorante, come gli altri animali”.

Para o autor, porém, nós consideramos “esta ordem num modo, e a natureza num outro. Nós num modo com o qual a ignorância é incompatível; a natureza num modo com o qual é incompatível a ciência”³⁵⁶. Ao prosseguir neste raciocínio de que a “cognição do verdadeiro” (*cognizione del vero*) não realiza a perfeição humana, Leopardi acusa a dimensão racional do homem de promover o estado de imperfeição e de infelicidade, uma vez que tal “cognição” é contrária ao ordenamento da natureza nos seres vivos.

Segundo Leopardi, se a natureza determinou como finalidade a felicidade dos seres vivos, e no homem este fim visava a “cognição do verdadeiro”, isto não implicaria numa contradição do “sistema da natureza” (*sistema della natura*)? Por que ela “escondeu”, indaga ele, “este verdadeiro de forma tão ciumenta”³⁵⁷ que no transcorrer dos séculos não seria suficiente para alcançá-lo? Leopardi questiona ainda: “Não seria este um vício orgânico, fundamental, radical, e uma contradição no seu sistema? Como tornou tão difícil o único meio de obter aquilo que queria, sobretudo, e prefigurava como fim, isto é, a felicidade?”³⁵⁸

O autor põe em dúvida, momentaneamente, a finalidade da natureza no que concerne ao homem, dada a “cognição do verdadeiro” (*cognizione del vero*), pois, caso contrário, a “finalidade natural” seria contraditória consigo mesma, já que destinara os seres vivos à felicidade, consistindo nisso a sua perfeição. Não poderia ser, entretanto, da responsabilidade da natureza destinar o homem à felicidade na “cognição”, uma vez que jamais se realizou de forma absoluta, lançando-o num estado de imperfeição e infelicidade.

Desta maneira, Leopardi compreende, que tal estado presente de infelicidade dos homens não pode ser inferido com base na natureza, pois não constitui uma relação necessária e intrínseca à “*ordem natural*”. Por conseguinte,

³⁵⁶ Ibidem: “quest’ordine in un modo, e la natura in un altro. Noi in un modo com cui l’ignoranza è incompatibile: la natura in un modo col quale è incompatibile la scienza”.

³⁵⁷ Ibidem: “questo vero così gelosamente”.

³⁵⁸ Ibidem, p. 219: “Non sarebbe questo un vizio organico, fondamentale, radicale, e una contraddizioni nel suo sistema? Come ha reso così difficile il solo mezzo di ottenere quello ch’ella coleva, soprattutto, e si prefiggeva per fine, cioè la felicità?”

este estado deve ser considerado “como uma exceção, um inconveniente, um erro accidental no curso e no uso do dito sistema”³⁵⁹.

O homem, porém, não deveria ter se colocado como absolutamente fora da “*ordem natural das coisas*” (*ordine naturale delle cose*), e nem se distinguido em relação aos outros seres pelo uso da racionalidade: tal distinção ocorreria naturalmente. Do mesmo modo, ele não deveria ter se considerado como pertencente a uma outra categoria, regulando-se, assim, por leis próprias e particulares em relação ao seu gênero, e guiando-se, também, por leis universais independentes da natureza.

Conforme Leopardi, em razão do predomínio no homem da racionalidade – abandonado o seu estado natural primário – isto determinou não somente o seu distanciamento em relação à natureza, mas, também, promoveu a corruptibilidade humana, quanto ao estado de “*perfeição natural e primitivo*”³⁶⁰. Desse modo, alterou-se a sua condição primeira (ao tornar-se social), conduzindo-o, por causa de um excesso de civilização, e aperfeiçoamento da racionalidade, à barbárie, que aqui se compreende como “*corrupção, e não estado absolutamente primitivo e natural*”³⁶¹.

Neste sentido, Leopardi explicita que o “*ordenamento natural*”, ao qual antes o homem pertencia, tornou-se-lhe agora impossível, após a sua corrupção, uma vez que, nesse momento o maior grau de felicidade humana possível a ser alcançado na vida orienta-se pela “*perfeição da razão*” (*perfezion della ragione*): não obstante ter sido responsável pela corrupção. Será ainda compatível pensar, valendo-se do tratamento leopardiano, *a relação entre aperfeiçoamento da razão e felicidade?*

³⁵⁹ Ibidem: “come un’eccezione, un inconveniente, un errore accidentale nel corso e nell’uso del detto sistema”.

³⁶⁰ Seguindo os paralogismos de Rousseau, Leopardi inicia a sua reflexão em relação à infelicidade, atribuindo *bondade à natureza e malvadeza à razão*, como faculdade hostil à felicidade do homem.

³⁶¹ Cf.G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 257: “corruzione, non già stato primitivo assolutamente naturale”.

Enfim, “a perfeição da razão não é absolutamente a perfeição do homem”³⁶², assegura Leopardi, mas é o máximo de perfeição possível ao homem em seu “estado de corrupção” (*stato dell'uomo corrotto*). Um retorno ao estado de perfeição natural e primitivo é, no seu entender, algo impossível após tal distanciamento. Por conseguinte, a perfeição da razão revela-se ao homem como totalmente insuficiente para a realização de sua felicidade: “estas coisas não as teria conhecido no seu estado primitivo”, destaca o autor, “mas prevalecida a razão, ele [o homem] não pode atingir a maior perfeição, do que conhecer a impotência e o dano da razão”³⁶³.

2.3 Infelicidade e condição humana: a contradição do sistema da natureza

Em oposição à sua defesa anterior de se desculpar os “inconvenientes acidentais” (*inconvenienti accidentali*) que ocorrem no “sistema da natureza” (*sistema della natura*), Leopardi acrescenta, em seguida, que são inconvenientes, com freqüência apenas relativos, “e a natureza os previu bem, mas longe de preveni-los, ao contrário, os incluiu na sua grande ordem, e dispostos para os seus fins”³⁶⁴. Para o autor, a natureza é “mãe muito bondosa” (*madre benignissima*) do todo, e também dos gêneros particulares e espécies contidas neles, mas não do indivíduo. Isto ocorre porque servem sempre para o bem do gênero e da espécie, mesmo às suas custas.

Trata-se da presença – na ordem natural – de “um círculo de destruição e reprodução, e de mudanças regulares e constantes quanto ao todo, mas não quanto as partes, as quais acidentalmente servem aos mesmos fins, ora de um modo, ora de outro”³⁶⁵. Além de tal descoberta, Leopardi identifica uma

³⁶² Ibidem, p. 258: “la perfezione della ragione non è la perfezione dell'uomo assolutamente”.

³⁶³ Ibidem, p. 259: “ma prevaluta la ragione, egli non può giungere a maggior perfezione che di conoscere l'importanza e il danno della ragione”.

³⁶⁴ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 540: “la natura gli ha ben preveduti, ma lungi dal prevenirgli, li ha per lo contrario inclusi nel suo grand'ordine, e disposti a' suoi fini”.

³⁶⁵ Ibidem, p. 541: “cerchio di distruzione, e riproduzione, e di cangiamenti regolari e costanti quanto al tutto, ma non quanto alle parti, le quali accidentalmente servono agli stessi fini ora in un modo ora in un altro”.

contradição inicial na natureza, quanto à idade em que ela dispôs no homem a maior felicidade de que é capaz, a saber, na “velhice” (*vecchiezza*). “Esta seria uma contradição, que a felicidade, isto é, a perfeição do ser, devesse naturalmente encontrar-se no tempo da decadência e quase corrupção do dito ser”³⁶⁶. Segundo o autor, a juventude, porque as faculdades do homem estão em pleno vigor, é a “época da perfeição” (*epoca della perfezione*) e, portanto, da possível felicidade.

Num segundo momento de sua reflexão, Leopardi identifica a problemática da infelicidade como pertencente à “*ordem da natureza*”, uma vez que “contradições inumeráveis, evidentes e contínuas se encontram na natureza, considerada não só metafisicamente e racionalmente, mas também, materialmente”³⁶⁷. Disto resulta que semelhante *contradição* que agora se apresenta na natureza – no que concerne à infelicidade – não se limita apenas, de acordo com Leopardi, à reflexão sobre a relação *homem-natureza-infelicidade*. Trata-se, porém, de algo que se determina ontologicamente, ou seja, é inerente ao próprio “sistema da natureza” (*sistema della natura*). Ela é, portanto, inerente à própria constituição humana e de todas as coisas.

Em 11 de maio de 1824, Leopardi fez a sua terrível descoberta destinada a devastar a sua fé na bondade da natureza: a de que a contradição é inerente à natureza e não à razão abstrata. Daí indagar: “Quem sabe me explicar esta contradição na natureza?”³⁶⁸ A grande finalidade da natureza em relação ao homem é a realização da felicidade, como já se explicitou anteriormente, mas este fim destinado naturalmente, termina irrealizável. Como a natureza estabeleceu, entretanto, um fim que na verdade não se realiza? A resposta a esta pergunta implica, aqui, compreender a contradição no interior do seu *sistema*.

³⁶⁶ Ibidem, p. 551: “Questa sarebbe una contraddizione, che la felicità, cioè la perfezione dell’essere, dovesse naturalmente trovarsi nel tempo della decadenza e quasi corruzione di detto essere”.

³⁶⁷ Ibidem, vol. II, p. 1109. “Contraddizioni innumerabili, evidenti e continue si trovano nella natura considerata non solo metafisicamente e razionalmente ma anche materialmente”. Ver, também, nos *Opúsculos Morais*, o “Diálogo da natureza e um islandês”, pp.258-362 (*Dialogo della natura e di un islandese*, pp. 151-158).

³⁶⁸ Ibidem, p. 1073. “chi mi sa spiegare questa contraddizione in natura?”

Durante esse período, Leopardi compõe o *Dialogo della natura e di un Islandese* [Diálogo da natureza e de um Islandês – 1824]³⁶⁹ que, entre os opúsculos, é o mais explícito na demolição leopardiana da sua concepção anterior da natureza. Partindo do tema de que não se pode “explicar melhor o horrível mistério das coisas e da existência universal”³⁷⁰, Leopardi descobre o verdadeiro vulto da natureza: o da indiferença. Ante tal “mistério” (*mistero*) são “insuficientes e também falsos, não só a extensão, a capacidade e as forças, mas os próprios princípios fundamentais da nossa razão”³⁷¹.

O autor toma como exemplo aquele “princípio” (*principio*) diante do qual cai todo “discurso e raciocínio” (*discorso e ragionamento*), qualquer “proposição” (*proposizione*), ou a própria “faculdade” (*facoltà*) de poder conceber princípios verdadeiros. Trata-se do princípio de que “não pode uma coisa ao mesmo tempo ser e não ser”³⁷². Este último torna-se absolutamente falso “quando se considerem as contradições palpáveis que estão na natureza”³⁷³.

Segundo Leopardi, o ser efetivamente e o não poder de modo nenhum ser feliz, em virtude de uma “impotência inata e inseparável” (*impotenza innata e inseparabile*) da existência são “duas verdades tão bem demonstradas e certas em torno ao homem e a todo vivo, quanto possa sê-lo alguma verdade segundo os nossos princípios e a nossa experiência”³⁷⁴. Isto porque o ser unido à infelicidade, de forma necessária e essencial, é algo prejudicial a si mesmo, pois contrária “à perfeição e à própria finalidade que é só a felicidade”³⁷⁵.

Nesse sentido, o ser dos seres vivos está em “contradição natural” (*contraddizione naturale*) de forma essencial e necessária consigo mesmo. Conforme o autor, tal “contradição” (*contraddizione*) aparece ainda na “imperfeição

³⁶⁹ Cf. G. Leopardi, *Operette morali*, pp. 151-158.

³⁷⁰ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 1076: “meglio spiegare l’orribile mistero delle cose e della esistenza universale”.

³⁷¹ Ibidem: “insufficienti ed anche falsi, non solo la estensione, la portata e le forze, ma i principii stessi fondamentali della nostra ragione”.

³⁷² Ibidem: “non può una cosa insieme essere e non essere”.

³⁷³ Ibidem: “quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura”.

³⁷⁴ Ibidem: “due verità tanto ben dimostrate e certe intorno all’uomo e ad ogni vivente, quanto possa esserlo verità alcuna secondo i nostri principii e la nostra esperienza”.

³⁷⁵ Ibidem: “alla perfezione e al fine proprio che è la sola felicità”.

essencial” (*essencial imperfezione*) intrínseca à existência, a da necessidade de ser infeliz, isto é, “no ser, e ser por necessidade imperfeitamente”³⁷⁶. Daí Leopardi argumentar: “que uma tal essência compreenda em si uma causa necessária e princípio de ser mal, como pode ficar, se o mal por sua natureza é contrario à respectiva essência das coisas e por isso apenas é mal”³⁷⁷.

Leopardi insiste em tentar esclarecer tal “contradição” (*contraddizione*). Se o ser infeliz não é ser mal, a infelicidade não será, portanto, um mal para quem a sofre, nem “contrária” (*contraria*) e “inimiga” (*nemica*) do seu “sujeito” (*subbietto*). Aliás será um bem, como argumenta Leopardi, pois “tudo aquilo que se contém na própria essência e natureza de um ente deve ser um bem para aquele ente. Quem pode compreender estas monstruosidades?”³⁷⁸ Todavia a infelicidade necessária dos “seres vivos” (*viventi*) é algo certo e o melhor seria o não ser do que o ser. “Como se pode, porém, compreender isto?” Que o nada e o que não é, seja melhor do que qualquer coisa?”³⁷⁹.

A presença de inúmeras “contradições” (*contraddizioni*) na natureza é uma certeza: “contradições” (*contraddizioni*) de gênero e qualidade as mais diversas “demonstradas com todas as luzes e a exatidão a mais geométrica da metafísica e da lógica; e tão evidentes para nós quanto o é a verdade da proposição. Não pode uma coisa ao mesmo tempo ser e não ser”³⁸⁰. Tal contradição conduz ao abandono da “crença” (*credenza*) ou de uma, ou da outra, mas em ambos os modos inviabilizam a “razão” (*ragione*). É evidente a contradição da natureza também nas “coisas físicas” (*cose fisiche*).

Leopardi sustenta ser preciso distinguir entre a “finalidade geral da natureza” (*fine della natura generale*) e aquele da “humana” (*umana*), entre a

³⁷⁶ Ibidem: “nell’essere, ed essere per necessità imperfettamente”.

³⁷⁷ Ibidem, pp. 1076-1077: “che una tale essenza comprenda in se una necessaria cagione e principio di essere malamente, come può stare, se il male per sua natura è contrario all’essenza rispettiva delle cose e perciò solo è male”.

³⁷⁸ Ibidem, p. 1077: “tutto quello che che si contiene nella propria essenza e natura di un ente dev’essere un bene per quell’ente. Chi può comprendere queste mostruosità?”

³⁷⁹ Ibidem: “Ma questo ancora come si può comprendere? Che il nulla e ciò che non è, sia meglio di qualche cosa?”

³⁸⁰ Ibidem: “dimostrate con tutti i lumi e l’esattezza la più geometrica della metafísica e della logica; e tanto evidenti per noi quanto lo è la verità della proposizione. Non può una cosa a un tempo essere e non essere”.

“finalidade da existência universal” (*fine dell’esistenza universale*) e aquele da “humana” (*umana*), em suma, “a finalidade natural do homem e aquela da sua existência”³⁸¹. Segundo ele, a finalidade natural do homem e de todo ser vivo não pode ser outra senão a “felicidade” (*felicità*), portanto, o próprio “prazer” (*piacere*): a única finalidade de todo ser vivo.

Tal “finalidade” (*fine*), porém, da existência do homem e de todo ser vivo – como finalidade da natureza ao dotar dela todo ser vivo, e, ao modificá-la –

“a finalidade da existência geral, e daquela ordem e modo de ser que têm as coisas e em si, e nas suas relações com as outras, não é certamente de modo algum, a felicidade, nem o prazer dos seres vivos, não só porque esta felicidade é impossível (...), mas também porque, embora a natureza da modificação de cada animal e das outras coisas (...) tenha provido e, talvez, visado alguns prazeres desses animais, estas coisas são um nada com respeito aquelas nas quais o modo de ser de cada ser vivo, e de outras coisas (...) resultam necessariamente e constantemente em desprazer neles”³⁸².

A natureza, portanto, a existência não tem de modo algum como finalidade o “prazer” (*piacere*) ou a “felicidade” (*felicità*) dos animais, mas o contrário. Contudo, isto não anula o fato de todo animal ter necessariamente, por natureza, como finalidade eterna e única “o seu prazer, e a sua felicidade, e assim cada espécie considerada em conjunto, e assim a universalidade dos seres vivos”³⁸³. Tal descoberta evidencia a mudança da concepção leopardiana de natureza.

Ante tais evidências, Leopardi admite a hostilidade e indiferença da natureza em relação a todo ser vivo.

³⁸¹ Ibidem, p. 1081: “il fine naturale dell’uomo e quello della sua esistenza”.

³⁸² Ibidem, p. 1082: “Il fine dell’esistenza generale, e di quell’ordine e modo di essere che hanno le cose e per se, e nel loro rapporto alle altre, non è certamente in niun modo la felicità nè il piacere dei viventi, non solo perchè queta felicità è impossibile (...), ma anche perchè sebbene la natura della modificazione di ciascuno animale e delle altre cose (...), ha provveduto e forse avuto la mira ad alcuni piaceri di essi animali, queste cose sono un nulla rispetto a quelle nelle quali il modo di essere di ciascun vivente, e delle altre cose (...) risultano necessariamente e costantemente in loro dispiacere”.

³⁸³ Ibidem: “il suo piacere, e la sua felicità, e così ciascuna specie presa insieme, e così la universalità dei viventi”.

“Contradição evidente e inegável na ordem das coisas e no modo de existência, contradição apavorante; não porque menos verdadeira: mistério grande, a ponto de não se poder jamais explicar, se não negando (...) toda verdade ou falsidade absoluta, e renunciando em certo modo também ao princípio de cognição, non potest idem simul esse et non esse”³⁸⁴.

Ademais outro modo de tomar a contradição, é considerar os animais “infelizes” (*infelici*) de modo necessário e natural: ser e infelicidade são coisas contraditórias.

A finalidade da natureza universal é, de acordo com Leopardi, a “vida do universo” (*vita dell’universo*). Tal vida consiste “em produção, conservação e destruição dos seus componentes”³⁸⁵. Daí a destruição e a conservação de todo animal se inscrever na finalidade dessa natureza. Embora se veja mais a presença de coisas conspiradoras para a destruição de cada animal, do que favorecedoras da sua conservação. Em tal natureza prevalece na vida do animal “o declínio e consumação, ou seja, envelhecimento (...) enquanto (...) o espaço de um animal é um nada com respeito à eternidade do seu não ser, (...) da conseqüência e quase duração da sua destruição”³⁸⁶.

Quanto ao Dialogo della natura ed un islandese (Diálogo da natureza e de um islandês): Leopardi retoma a visão monstruosa de um plano oculto da natureza:

“Natureza: Por acaso imaginaste que o mundo tenha sido feito por vossa causa? Pois é bom que saibas que nas minhas realizações, ordens e operações, com exceção de pouquíssimas, sempre tive e tenho a intenção inteiramente oposta à felicidade dos homens ou à desventura deles. Quando vos ofendo de qualquer modo, ou por qualquer meio, não percebo a

³⁸⁴ Ibidem: “Contraddizione evidenti e innegabile nell’ordine delle cose e nel modo della esistenza, contraddizione apaventevole; ma non perciò men vera: misterio grande, da non potersi mai spiegare, se non negando (...) ogni verità o falsità assoluta, e rinunziando in certo modo anche al principio di cognizione, *non potest idem simul esse et non esse*”.

³⁸⁵ Ibidem.

³⁸⁶ Ibidem.

não ser raríssimas vezes: do mesmo modo não tomo conhecimento quando vos distraio e vos agrado, e não como credes, tais coisas ou ações faço para agradar-vos ou deleitar-vos. Finalmente, se me ocorresse extinguir toda a tua espécie, disso não me aperceberia. (...)

Natureza: Demonstras não ter atinado que a vida deste universo está me perpétuo circuito de produção e destruição, ambas ligadas entre si de maneira que cada uma sirva continuamente a outra e à conservação do mundo: este, ainda que uma ou outra acabassem, estaria igualmente em dissolução. Para tanto lhe seria pernicioso que houvesse alguma coisa nele livre de sofrimento.

(...)

Islandês: Isso mesmo é o que ouço da reflexão dos filósofos. Daí o que se destrói sofre, e quem destrói não tirando proveito, logo em seguida é igualmente destruído, dize-me o que nenhum filósofo sabe dizer: a quem agrada ou a quem serve essa vida infelicíssima do universo, mantida com prejuízo e morte de todas as coisas que a compõem?”³⁸⁷

Mostrasse aqui a visão da natureza em que se movimenta num férreo mecanicismo, eliminando toda possibilidade de ação livre do homem, pois assimilada por um mecanismo geral sem que o homem perceba.

A natureza e a ordem das coisas não se dirigem para a realização da felicidade dos “seres sensíveis” (*esseri sensibili*) ou dos “animais” (*animali*), mas o contrário. Leopardi insiste em evidenciar a “imperfeição” (*imperfezione*) da natureza. Daí identificar nos “entes sensíveis” (*enti sensibili*) tal imperfeição, “uma vez que a existência deles é um dano (...) sendo essencialmente uma *souffrance*. Em razão da natureza deles de entes *souffrance*, Leopardi sustenta ser essa

³⁸⁷ Ibidem.

“necessidade” uma imperfeição da natureza, e da ordem universal, imperfeição essencial e eterna, não acidental”³⁸⁸.

Torna-se insustentável agora conciliar qualquer princípio eudemonista com a natureza. Leopardi sabe que todos os filósofos antigos e modernos estão de acordo sobre a tendência do homem a um fim principal e único. Eles sabem ser tal fim – o “sumo bem” (*sommo bene*) – a felicidade.

“O que é, porém, e em que consiste, e de que natureza é a felicidade conveniente e própria à natureza do homem, desejada sumamente e supremamente (...) pelo homem, buscada e arranjada continuamente pelo homem? O que é, conseqüentemente, o sumo bem do homem, a finalidade do homem? Aqui não há seita, não há filósofo, nem entre os antigos, nem entre os modernos, que não discorde dos outros”³⁸⁹.

O autor ironiza por alguns se admirarem de tanta discordância entre os filósofos sobre a natureza da felicidade conveniente à “natureza do homem” (*natura dell'uomo*). Daí indagar:

“Como encontrar, como determinar, aquilo que não existe, que não tem natureza, nem essência alguma, que é um ente de razão? A finalidade do homem, o seu sumo bem, a sua felicidade, não existem. E ele procura e procurará sempre, sumamente e unicamente estas coisas, mas as procura sem saber de que natureza sejam, em que consistem, nem jamais o saberá, porque (...) estas coisas não existem, embora pela natureza do homem sejam a finalidade necessária do homem”³⁹⁰.

Para Leopardi, são estas as famosas controvérsias em torno ao “sumo bem” (*sommo bene*): desejado, buscado por necessidade pelo homem. Embora, ao querê-lo, buscá-lo e desejá-lo, jamais saberá o que seja, pois o “sumo bem” (*sommo bene*) não existe de modo nenhum. “A finalidade da natureza do homem existirá talvez na natureza. É preciso, porém, distinguir bem da finalidade

³⁸⁸ Ibidem.

³⁸⁹ Ibidem.

³⁹⁰ Ibidem.

procurada (...) pela natureza do homem. Esta finalidade não existe na natureza, e não pode existir por natureza”³⁹¹. Tal discurso deve-se estender ao “sumo bem” (*sommo bene*) de todos os animais e seres vivos.

Não há, portanto, tal finalidade buscada pela “natureza do homem” (*natura dell'uomo*), pois não nasce (nem os animais) para gozar (*goder*) a vida, mas apenas para perpetuá-la, para comunicá-la aos outros sucessores, para conservá-la. “Nem isso, nem a vida, nem objeto algum desse mundo é propriamente para ele, mas, ao contrário, ele é todo para a vida. – Espatoso, mas verdadeira proposição e conclusão de toda a metafísica”³⁹². A “existência” (*esistenza*), portanto, não é para o “existente” (*esistente*), não é sua finalidade e nem o bem do “existente” (*esistente*). A verdadeira e única finalidade da “natureza é a conservação da espécie, e não a conservação nem a felicidade dos indivíduos; cuja felicidade não existe de maneira nenhuma no mundo, nem para os indivíduos, nem para as espécies”³⁹³.

Segundo o autor, o homem é naturalmente destinado à realização da felicidade, como tendência da vida, da alma, e sendo esta finalidade irrealizável, torna-se assim contraditório todo o “sistema da natureza” (*sistema della natura*). O homem terminou, porém, lançado num estado de constante desejo de sua realização, e quanto maior for o desejo de felicidade (o que está de acordo com a constituição do ser, como uma tendência natural), maior é o grau do *sentimento de infelicidade*. A infelicidade se apresenta como a condição necessária da existência de todos os seres vivos.

Para Leopardi, o sentimento de possível realização da felicidade – compreendido como tendência da vida – é posto pela natureza não somente como desejo natural (em relação ao gênero humano), mas como necessidade da própria existência. Tal necessidade a natureza nos deu “sem a possibilidade de satisfazê-la, sem ao menos ter posto a felicidade no mundo”³⁹⁴. O autor, ao desvelar a

³⁹¹ Ibidem.

³⁹² Ibidem.

³⁹³ Ibidem.

³⁹⁴ Ibidem, p. 1185: “senza la possibilità di soddisfarlo, senza nemmeno aver posto la felicità nel mondo”.

origem da contradição fundamental da existência, como intrínseca à “*ordem da natureza*”, a problemática da infelicidade perde o seu *caráter particular e accidental* (quanto ao gênero humano), para assumir uma dimensão universal e necessária, na medida em que “a existência, por sua natureza e essência própria e geral”, apresenta-se agora como “uma imperfeição, uma irregularidade, uma monstruosidade”³⁹⁵.

Diante da compreensão de que o andamento natural do universo expressa “*imperfeição e irregularidade*”, Leopardi conclui, dizendo que “a existência é um mal e ordenada para o mal”³⁹⁶. Desse modo, ele reconhece o predomínio do “não-ser”, pois não há outro bem: “Todas as coisas são nocivas. O todo existente; o complexo dos tantos mundos que existem; o universo; não é que um sinal, um risco na metafísica” (*un bruscolo in metafisica*)³⁹⁷. Leopardi identifica, aqui, a problemática da infelicidade como algo intrínseco à ordem da natureza, pois ela cria para o homem uma finalidade que termina insustentável, ou seja, realizar a felicidade. Segundo ele, isto se evidencia em razão do fato de que há no homem, em geral, a presença de uma inclinação ao infinito, do desejo de prazer absoluto que lhe é inato (*natural*). Tal prazer infinito não pode ser encontrado na realidade, já que a existência de todas as coisas é marcada pela finitude.

Aqui não conta mais Rousseau, pois não se trata apenas de uma desilusão histórica: Leopardi conduz o seu pessimismo às últimas conseqüências, ou seja, ao cosmo. Para ele, “a existência é um mal em todas as partes que compõem o universo”³⁹⁸. É algo difícil não se supor ser ela um mal para todo o universo. Reportando-se ao *Épître sur le désastre de Lisbonne* () de Voltaire, Leopardi sustenta não compreender como “do mal de todos os indivíduos sem exceção, possa resultar o bem da universalidade”³⁹⁹. Todas as coisas a seu modo “sofrem”

³⁹⁵ Ibidem, p. 1095. “L’esistenza, per sua natura ed essenza propria e generale, è un’imperfezione, un’irregolarità, una mostruosità”.

³⁹⁶ Ibidem: “l’esistenza è un male e ordinata al male”.

³⁹⁷ Ibidem: “tutte le cose sono cattive. Il tutto esistente, il complesso dei tanti mondi che esistono; l’universo; non è che un neo, un bruscolo in metafisica”.

³⁹⁸ Ibidem.

³⁹⁹ Ibidem.

(*patiscono*) necessariamente e não “gozam” (*godono*), porque o “prazer” (*piacere*), propriamente falando, não existe.

Valendo-se de tais argumentos, Leopardi sustenta ser o “existir” (*esistere*) em si mesmo um mal:

*“não somente os homens, mas o gênero humano foi e será sempre infeliz necessariamente. Não o gênero somente, mas todos os animais. Não os animais apenas, mas todos os outros seres no mundo deles. Não os indivíduos, mas as espécies, os gêneros, os reinos, os globos, os sistemas, os mundos”*⁴⁰⁰.

Em todas as partes está presente apenas o “sofrimento” (*patimento*): a vida do universo é tristeza e infelicidade. Trata-se do reconhecimento da infelicidade universal e necessária de todos os seres vivos⁴⁰¹.

O “sistema da natureza” (*sistema della natura*) revela uma série fecunda de contradições da ordem necessário-essencial, independente da atividade humana. “Contradições inumeráveis, evidentes e contínuas se encontram na natureza considerada não só metafisicamente e racionalmente, mas também materialmente”⁴⁰². A variedade de “contradições” (*contraddizioni*) impossibilita igualmente qualquer enumeração, uma vez que se estendem ao infinito, abraçando todos os reinos dos seres vivos e cada elemento, abrangendo o “sistema” na sua completude. Se naturalistas e ascéticos examinam as anatomias dos corpos organizados, a admiração deles não possibilita compreender qual entre as visões seja o “mal” (*male*) e o “remédio” (*rimedio*) para uma visão da natureza.

Ao refletir sobre a “ordem” (*ordine*) presente no mundo e constatar a presença do “mal” (*male*), Leopardi conclui que tal ordem não poderia permanecer sem o mal: “o mal está na ordem [il male è nell’ordine]”. Isto torna a existência inconcebível. Inveja e ódio congênia dos seres vivos contra os semelhantes e

⁴⁰⁰ Ibidem.

⁴⁰¹ Ibidem.

⁴⁰² Ibidem.

outros males também bastante graves e essenciais podem ser percebidos no “sistema da natureza” (*sistema della natura*). Tais males são percebidos mais como “acidentais” (*accidentali*) do que “regulares e ordinários” (*regolari e ordinari*). “Se no mundo existissem desordens, os males seriam extraordinários, acidentais; nós diríamos: a obra da natureza é imperfeita, como são aquelas do homem; não diríamos: é má”⁴⁰³.

Contra a aparência de desordem que mascararia a verdadeira causa da infelicidade, reduzindo a natureza a uma “potência limitada” (*potenza limitata*), Leopardi destaca a presença do “mal” (*male*). Daí indagar:

*“Que epíteto, porém, dar àquela razão e potência que inclui o mal na ordem, que fundamenta a ordem no mal? A desordem serve bem melhor: ela é variada, mutável; se hoje existe mal, amanhã poderá ser bem, ser tudo bem. O que esperar, entretanto, quando o mal está na ordem? Digo, em uma ordem onde o mal é essencial”*⁴⁰⁴.

Uma resposta a tais indagações, com base no pensamento leopardiano, é a intenção do último capítulo.

⁴⁰³ Ibidem.

⁴⁰⁴ Ibidem.

CAPÍTULO III

A ultrafilosofia para os novos tempos: a resposta filosófica leopardiana

A busca de compreensão do que origina a infelicidade possibilitou identificar, em dois momentos diferentes, o lugar da contradição com base na oposição entre Natureza e Razão. Tal reflexão conduziu Leopardi à descoberta de contradições insolúveis no “sistema da natureza” (*sistema della natura*), pois da ordem necessária das coisas: a existência do mal como impossibilidade de ser feliz. O presente capítulo apresenta uma possível resposta leopardiana, não obstante agora o seu pessimismo cósmico, ante um mundo de destruição, quer em virtude da ordem mesma das coisas (natural), quer em razão da natureza do novo tempo (histórico).

3.1 A questão do nada: a recusa leopardiana de toda razão suficiente

É certo que Leopardi antecipa e aprofunda a crítica do fundamento, mas não o faz com base em uma filosofia da história, mas, de forma paradoxal, no âmbito da metafísica. Ele assistiu, como testemunha o seu *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani*, o processo de dissolução do mundo mítico-religioso, das antigas ilusões com a realização progressiva de uma racionalidade alheia à vida⁴⁰⁵. A “cruel face do verdadeiro” (*atra face del ver*) consumou, segundo os de *Alla primavera o delle favole antiche* (1822) a “bela idade” (*bella età*), e dissolveu o encanto em “frio horror” (*freddo orror*)⁴⁰⁶.

Leopardi compreendeu o novo estado de coisas, decorrente do “progresso da civilização” (*progresso dell’incivilimento*) ou “corrupção” (*corruzione*), pois nem a ciência não fará outra coisa senão “nivelar o mundo sob todo aspecto” (*aggiugliare il mondo sotto ogni rispetto*)⁴⁰⁷, torná-lo “uniforme, plano, insensato, promover sumamente a indiferença”⁴⁰⁸. Outrossim, a incansável tentativa de justificar o seu “sistema da natureza” (*sistema della natura*) fez que, em um certo

⁴⁰⁵ Ibidem.

⁴⁰⁶ Ibidem.

⁴⁰⁷ Ibidem.

⁴⁰⁸ Ibidem.

ponto, ele percebesse a contradição inerente à natureza: a natureza não dá a vida (vitalidade), mas apenas a existência.

As contradições presentes na noção de natureza conduziram Leopardi a uma reviravolta da antiga antítese entre natureza (compreendida como vitalidade, generosas ilusões, heroísmo) e razão (compreendida como aridez, egoísmo, abstratividade, corrupção e infelicidade). Ele estabelece, após as últimas descobertas, uma nova antítese, a saber, entre homem e natureza. O antigo vitalismo identificado com a natureza se apresenta agora como algo hostil ao homem. A natureza oferece ao homem apenas a existência com o seu “tedio” (*noia*) e o seu “nada” (*nulla*). “A natureza não é vida, mas existência, e a esta tende, não àquela”⁴⁰⁹.

Termina, assim, a natureza desmistificada e revelada na sua indiferença-hostilidade em relação ao homem, permanecendo apenas a razão limitada e constituidora de sistemas, identificada no início com os seus efeitos no âmbito empírico e histórico. Como dimensão biológica, o homem está sujeito a uma fragilidade insanável, porque participa como os demais seres vivos de um ciclo mecanicista da própria materialidade.

Aqui se evidencia a descoberta de Leopardi da intransponível fragilidade e solidão. Ele comenta no Zibaldone: “Eu estava amedrontado por me encontrar em meio ao nada, um nada eu mesmo. Eu me sentia como sufocar, considerando e sentindo que tudo é nada, sólido nada”⁴¹⁰. Algo que se projeta em sentido cosmológico, como condição da própria existência. De acordo com os versos do *Canto notturno di un pastore errante nell’Asia* (1829-30):

*“O homem nasce trabalhosamente,
E é risco de morte o nascimento.
Prova pena e tormento
Em primeiro lugar; e no princípio
Já mãe e genitor
Começa a consolar de ter nascido.
Depois, quando crescido,
Uma e outro sustenta, e todavia,*

⁴⁰⁹ Ibidem.

⁴¹⁰ Ibidem.

Com atos e palavras,
 Eles sempre o encorajam
 E o consolam da humana condição;
 (...)
 Mas por que dar à luz,
 Por que manter em vida
 Quem dela cumpre consolar depois?”⁴¹¹

A reflexão de Leopardi que expressa uma “*filosofia desesperada*”, ou atitude e enfrentamento corajoso do indivíduo ante a realidade, revela, entretanto, outro elemento igualmente importante de seu pensamento, a saber, a problemática do nada. “Tudo é nada no mundo, também o meu desespero, do qual todo homem, mesmo sábio, embora mais tranqüilo, e certamente eu mesmo numa hora mais quieta conhecerei a inutilidade, a irracionalidade e o imaginário(...), é vã, é o nada também esta minha dor que num certo tempo passará e se anulará (...)”⁴¹².

Nesse sentido, o nada se apresenta, segundo o autor, como algo que permeia a existência das coisas, dos “fenômenos”, tanto naturais como humanos, e ao nada se conduzem, pois dele partiram. O nada é elemento primeiro e originário da natureza de todas as coisas existentes, é o que as constitui e o que as espera ao final de todo processo constitutivo do existente. Como explicita Leopardi: “Cada parte do universo apressa-se, infatigavelmente, para a morte com solicitude e celeridade admiráveis”⁴¹³.

Desse modo, o nada é o *princípio originário de toda a existência*, pois todas as coisas estão entrelaçadas, e caminham em sua direção. Leopardi considera-o como princípio autônomo em relação às coisas, pois não depende delas para existir, não está sujeito à existência delas. Ao contrário, a única certeza realíssima de que se tem ao se julgar as coisas existentes, é a de que uma vez existindo

⁴¹¹ Ibidem.

⁴¹² G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 71: “Tutto è nulla al mondo, anche la mia disperazione della quale ogni uomo anche savio, ma più tranquillo, ed io stesso certamente in un’ora più quieta conoscerò la vanità e l’irragionevolezza e l’immaginario (...) è vano, è un nulla anche questo mio dolore, che in un certo tempo passerà e s’annullerà”.

⁴¹³ G. Leopardi, Cântico do Galo Silvestre, in: *Opúsculos Morais, Poesia e Prosa*, p. 418: “Ogni parte dell’universo si affretta infaticabilmente alla morte, con sollecitudine e celerità mirabile”. (*Operette Morali*, p. 242).

também se aproxima o dia do fim: “Não podendo morrer o que não existia, porque do nada emanaram as coisas que são”⁴¹⁴. Neste contexto, o nada se evidencia, mesmo que não se limite apenas às coisas, pois o princípio “de Deus mesmo é o nada”. O autor se contrapõe, portanto, a toda idéia de “fundamento último e absoluto”, desconstruindo, assim, todo princípio absoluto e fundamentador da realidade, “já que nenhuma coisa é absolutamente necessária”⁴¹⁵.

Leopardi termina, na reflexão sobre o nada, operando, também, a desmistificação do “*caráter de necessidade*”⁴¹⁶, que pretensamente existiria na relação entre as coisas, ou na relação do fundamento e o seu objeto. Em verdade, este caráter de necessidade não se evidencia no pensamento leopardiano, pois o nada é pensado como um princípio independente do seu objeto, ou melhor, nem mesmo existe para o nada um objeto específico, pois é totalmente indiferente a todo objeto existente. Desta maneira, Leopardi, ao negar o “*caráter de necessidade*” entre as coisas, desconstrói também a idéia de algo fundamentado, ou seja, de um princípio que fundamenta as coisas, quer em sua dimensão particular, quer em sua dimensão universal e absoluta.

O autor afirma, ao negar qualquer princípio universal e absoluto, não haver nada que se interponha ou determine as coisas por antecipação (em relação ao modo em que elas se apresentam), pois uma vez presentes, não haveria nenhuma razão de não serem, e em virtude de ser uma coisa e não outra, é que não se pode falar da existência nelas mesmas de “uma razão suficiente de ser (*una ragion sufficiente di essere*)”, ou ser de um determinado modo: “justamente porque elas podiam não ser ou serem todas as outras”⁴¹⁷. Se forem da forma que se apresentam, e não de outra forma, que razão explicaria o não ser, ou aquilo que não se apresentou, que não se configurou, que não chegou a existir?

⁴¹⁴ Ibidem, p. 417: “Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che sono”. (Ibidem, p. 241).

⁴¹⁵ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 484: “Giacchè nessuna cosa è assolutamente necessaria”.

⁴¹⁶ Sobre a crítica leopardiana à categoria de necessidade, ver *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 580.

⁴¹⁷ Ibidem. : “appunto perch’ elle potevano non essere o esser tutt’altre”.

É, neste sentido, que Leopardi exprime a negação de qualquer pretensão de “fundamento” e “explicação última” em relação ao existente, pois compreende a impossibilidade de tal princípio, e problematiza-o, postula a seguinte pergunta: “pode existir uma razão universal de todas as coisas que são ou podem ser, e do seu modo de ser – mas a razão desta razão qual será?”⁴¹⁸ É, precisamente, por meio desta argumentação que ele reforça a negação do caráter de necessidade ontológica no que concerne ao que existe, ao mesmo tempo em que desconstrói toda idéia de fundamento baseado nesta razão, opondo, desta forma, o nada, e eliminando a necessidade, pois “não preexiste, portanto, a necessidade”⁴¹⁹. Todavia, preexistindo o nada, “*preexiste a possibilidade*”.

Em seguida, Leopardi diz: “Quer dizer que um primeiro e universal princípio das coisas, ou não existe, nem jamais existiu, ou se existe ou existiu não podemos de modo algum conhecê-lo, já que não temos nem podemos ter o mínimo dado para julgar as coisas diante das coisas, e conhecê-las para além do puro fato real”⁴²⁰. Para o autor, “nós não podemos conceber nada para além da matéria”⁴²¹.

Nesse momento, Leopardi afirma a dimensão materialista⁴²² do seu pensamento, refutando qualquer princípio primeiro fundamentador, de caráter universalista e absoluto (metafísico), baseado na relação de necessidade entre as coisas. O nada que preexiste ao objeto termina, agora, evidenciando-se como

⁴¹⁸ Ibidem: “Può esservi una cagione universale di tutte le cose che sono o ponno essere, e del loro modo di essere – Ma la cagione di questa cagione qual sarà?”.

⁴¹⁹ Ibidem: “Non preesiste, dunque la necessità”.

⁴²⁰ Ibidem, vol. I, p. 484: “Vale a dire che un primo ed universale principio delle cose, o non esiste, nè mai fu, o, se esiste o esistè non lo possiamo in niun modo conoscere, non avendo noi nè potendo avere il menomo dato per giudicare delle cose avanti le cose, e conoscerle al di là del puro fatto reale”.

⁴²¹ Ibidem, vol. II, p. 580: “Noi non possiamo concepir nulla al di là della materia”.

⁴²² Cabe, no momento, enfatizar a recusa leopardiana, quer ao *Cogito cartesiano*, quer às “*idéias inatas*”. Leopardi afirma que “o homem não pode nem com o intelecto, nem com a imaginação, nem com nenhuma faculdade(...) nenhuma espécie de idéia ultrapassar num único ponto a matéria, e se ele acredita ultrapassá-la e conceber ou ter uma idéia de uma coisa qualquer não material, engana-se totalmente; assim, ele não pode com o desejo passar de um único ponto os limites da matéria” (Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 936). A reflexão leopardiana conduz também à chamada “*desplatonização*” do pensamento e a uma crítica em relação ao cristianismo (Cf. G. Leopardi pp. 931-938): “l'uomo non può nè collo intelletto nè colla immaginazione nè com veruna facoltà (...) veruna sorta d'idee oltrepassare d'un sol punto la materia, e s'egli crede oltrepassarla, e concepire o avere un'idea qualunque di cosa non materiale, s'inganna del tutto; così egli non può col desderio passare d'un sol punto e limiti della materia”.

conjunto de possibilidades⁴²³. Tais possibilidades, em verdade, são indeterminadas e indiferentes a qualquer objeto. Tal objeto, por sua vez, se liberta do princípio e da necessidade, pois está livre para constituir-se ou não, para ser ou não ser, quando e onde, desta forma ou daquela, não importando qualquer discussão sobre um pretense caráter de anterioridade ao que se manifesta. Para o autor, importa, apenas, a materialidade do objeto em questão.

A discussão sobre “o nada” conduz, nesse momento, a uma nova questão: Leopardi afirma o niilismo? Pode-se, aqui, argumentar, de início, considerando a sua reflexão sobre o nada, que o autor não lança um olhar sobre o “nada”, mas valendo-se do “nada”⁴²⁴. O seu olhar sobre o mundo, onde “tudo é nada”, configura-se por meio de um sentimento elevado, que apreende a “inutilidade de todas as coisas e o vazio universal”. Daí retomar a sua afirmação de que: “tudo é nada no mundo, também, o meu desespero (...) é o nada também esta minha dor que num certo tempo passará e se anulará”⁴²⁵. Segundo ele, isto ocorre em virtude da inutilidade de tudo o que existe: a totalidade dos entes que aparece na sua nulidade pressupõe o nada.

Tais considerações possibilitam a seguinte questão: o que significa pensar o “nada” como origem e princípio do que propriamente como fim? Uma resposta a este questionamento exige, certamente, uma retomada da reflexão leopardiana sobre a relação entre a *poesia* e a *filosofia*⁴²⁶. Leopardi reduziria a poesia a simples função interna do processo niilista? Ele pensaria a poesia, de um lado, em sentido de engano e dissimulação, que, ante a um mundo vazio de sentido seduz os homens com a dissimulação de que ela ajuda a viver? Ou pensaria a poesia,

⁴²³ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di Pensieri*, vol. I, p. 484. Trata-se da recusa do autor a todo pensamento que busque, ainda, justificar a existência das coisas com base numa necessidade lógico-metafísica. Disto decorre a sua recorrência à categoria de “possibilidade”, fragilizando, assim, toda pretensão de “fundamentação”, valendo-se de uma “razão última e universal”.

⁴²⁴ Sobre a problemática do nada, pode-se, aqui, reenviar à carta de Leopardi a Jacopssen (23 de junho de 1823) em que o autor confessa ter vivenciado o sentimento avassalador do nada como um fantasma horrível (*fantasma orribile*) que lhe impedia de ver a existência, a não ser como experiência de um enorme vazio e completo deserto. Cf. G. Leopardi, *La vita e le lettere*, p. 251). Ver, ainda, *Canti, Operette Morali e Zibaldone di Pensieri*.

⁴²⁵ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. P 71: “Tutto è nulla al mondo, anche la mia disperazione (...) è un nulla anche questo mio dolore, che in un certo tempo passerà e s’annullerà”.

⁴²⁶ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 908

de outro, como anteposta à filosofia (sob a determinação da verdade), que conduziria ao desmascaramento do caráter ilusório das ilusões? A poesia, entretanto, não é apenas isto. Ela se coloca, sem dúvida, para além do conflito entre engano e verdade. A sua experiência permite repensar, portanto, o próprio niilismo ou, ainda, a alternativa niilista: aquela entre o mundo verdadeiro (dominado por uma racionalidade destruidora da vida), e o mundo falso (da imaginação que preenche o mundo com suas fábulas).

Leopardi “condena” a poesia, mas, em seguida, ele a salva, embora num sentido um tanto irônico. Ele a condena na sua dimensão ilusionista: “só sei que, doente ou não, pisoteio a vileza dos homens, recuso toda a consolação ou engano pueril e tenho a coragem de sustentar a privação de toda esperança, de olhar intrepidamente o deserto da vida, de não me dissimular nenhuma parte da infelicidade humana e aceitar todas as conseqüências de uma filosofia dolorosa mas verdadeira”⁴²⁷. Não seria próprio da poesia poder consolar? Ao consolar, ela não se tornaria cúmplice da mentira que se encontra na raiz da mesma vida, como demonstra o fato de que a natureza, sendo “impostora” em relação ao homem, faz-lhe amar a existência por meio, sobretudo, da imaginação?

Para Leopardi, a verdade é algo “demasiado pobre e imperfeito”. Desse modo, é preciso “um pouco de ilusão e fantasia e promessas superiores (...), em todas as coisas”⁴²⁸, para contentar ou incitar aos homens. A natureza é “impostora para com o homem, e não lhe torna a vida deleitosa ou suportável senão por meio da imaginação e do engano”⁴²⁹. Quanto às belas artes e à poesia: são demonstrações de entusiasmo da *imaginação* e da *sensibilidadade*⁴³⁰. A poesia imaginativa pertenceu, porém, apenas aos “séculos homéricos”⁴³¹. Disto segue

⁴²⁷ G. Leopardi, *Opúsculos Morais*, p. 451: “so che, malato o sano, calpesto la vigliaccheria degli uomini, rifiuto ogni consolazione e ogn’inganno puerile, ed ho il coraggio di sostenere la privazione di ogni speranza, mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte dell’infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera”. (Cf. G. Leopardi, *Operette Morali*, p. 293).

⁴²⁸ Ver, aqui, G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, pp. 135-139.

⁴²⁹ Ibidem.

⁴³⁰ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 188.

⁴³¹ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 371.

que ela “não é (...) dos nossos tempos”⁴³², pois, na modernidade, ela é pura expressão sentimental. O sentimental, entretanto, está fundamentado e “brota da filosofia, da experiência, da cognição do homem e das coisas, em suma, do verdadeiro”⁴³³, enquanto a “primitiva essência”⁴³⁴ da poesia era inspirada no falso.

Para Leopardi a poesia é, também, imitação da natureza. Ela reproduz a natureza, e recapitula em si a essência, a dinâmica, a lógica interna, a ponto de afirmar que onde existe a natureza existe a “imitação”. Aliás, a natureza só existe onde há imitação: lá onde o vivo se deixa seduzir pela vontade de viver⁴³⁵. O papel da poesia, porém, é a imitação da natureza “sincera” e “inviolada”. Imitando a natureza na sua realidade insuperável, aquela sobre a qual não pode incidir a história e, muito menos, a moda, a poesia se comporta como natureza: *simula, finge*. Quando ela o faz, conduz, ao mesmo tempo, à consciência da manifestação universal: termina exibindo os enganos nos quais se encontram todos os vivos. A poesia termina revelando a verdade da “aparência”. Nisto consiste, sem dúvida, a sua suprema ironia. Conforme a reflexão leopardiana, a poesia, iludindo, mentindo, atinge a verdade para além da verdade.

A reflexão que Leopardi estabelece entre poesia e natureza, bem longe de diminuir, exalta a espontaneidade da criação artística. Desse modo, ele vê na imitação⁴³⁶ da natureza a fonte vital de toda generosa ilusão, capaz de restituir o vigor à fantasia e de “alimentar” o deleite que a poesia dos “modernos” se esforça em abolir, ao propor como único fim o útil. Na modernidade, os efeitos da “incivilidade”⁴³⁷ (a corrupção do gosto, a aspereza e dureza de muitos corações e de muitas fantasias, todas resultantes do desvio da relação com os sentidos)

⁴³² Ibidem: “la poesia non è (...) dei nostri tempi”.

⁴³³ Ibidem: “sgorga dalla filosofia, dall’esperienza, dalla cognizione dell’uomo e delle cose, in somma dal vero”.

⁴³⁴ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 371

⁴³⁵ Cf. G. Leopardi, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, mimeo.

⁴³⁶ Sobre a crítica leopardiana à imitação dos cânones literários estrangeiros, ver G. Leopardi, “Carta aos senhores complicadores da biblioteca italiana em resposta à carta de Madame Baronesa de Staël Holstein àqueles senhores”, in *Poesia e Prosa*, pp. 517-521.

⁴³⁷ Através dos termos “incivilidade” e “barbárie da sociedade”, Leopardi exprime a sua denuncia e recusa do mundo moderno devido aos diversos danos da experiência social dos indivíduos. (Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, pp. 448-449 e 452).

determinam o predomínio do útil sobre o belo, tendo como conseqüência a difusão de uma poesia que tem como expressão o mau gosto.

O poeta sonha, sabendo que sonha; *ilude*, exibindo a ilusão e, desse modo, atinge – conforme Leopardi – por via oposta o verdadeiro: aquilo que é próprio da filosofia⁴³⁸. Quanto ao filósofo: ele conhece, irremediavelmente, a inutilidade da beleza, porém este pressuposto aniquilante quanto mais aparece incontroverso, mais converte o desespero numa poética da “consolação”, um sentimento com base no qual, como ocorre na poesia, “a alma recebe vida”. Enfim, Leopardi afirma a cumplicidade entre poesia e filosofia⁴³⁹. Ele resolve, assim, este conflito ultrapassando a posição niilista de toda a história da humanidade: aquela entre o “mundo da ilusão vital” e o “mundo da verdade mortífera”. É a poesia, portanto, que penetra nos “grandes mistérios da vida”, nos “destinos”. Tal posição ultrapassa toda e qualquer contraposição niilista.

3.2 Resgatar as ilusões: uma exigência da vida contra a destruição

Leopardi adverte a necessidade de se “refletir” bem sobre uma “grande verdade” no que concerne à razão. Tal verdade se revela no fato de que esta faculdade seja, precisamente, “inimiga de toda a grandeza”⁴⁴⁰, e, portanto, contrária à natureza. Esta afirmação torna-se possível porque o autor reconhece a grandeza da natureza: a sua dimensão “poética”, como objeto, apenas, dos sentidos, e não do intelecto. Por conseguinte, a razão, que tem como finalidade o conhecimento da verdade, termina procedendo arbitrariamente em relação à natureza, pois reduz toda a “variedade” e “grandeza” a princípios racionais, destruindo, assim, “aquilo que existe de mais espiritual no homem” a saber, “o sentimento”⁴⁴¹. Ao contrário, não há coisa mais “material do que a razão, já que o

⁴³⁸ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 908.

⁴³⁹ Se a poesia tem como objeto, segundo Leopardi, o belo, que é o mesmo que dizer o falso, a filosofia, ao contrário, tem como objeto o verdadeiro, que nunca será o belo. Desse modo, ele soluciona esta antinomia recorrendo à posição de uma cumplicidade entre poesia e filosofia.

⁴⁴⁰ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 16: “nemica d’ogni grandezza”.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 145: “quello che v’ha di più spirituale nell’uomo”.

raciocínio é uma operação matemática do intelecto” que “materializa e geometriza também as noções mais abstratas”⁴⁴².

Leopardi alerta sobre o ideal dos novos tempos, isto é, o “século da razão”⁴⁴³, onde o conhecimento da verdade (*cognizione del vero*) submete tudo e “parece” não haver limites. Desta maneira, a razão, em sua ânsia de atingir o íntimo de todas as coisas, promove o distanciamento nos homens de sua própria natureza, já que termina, também, destruindo as ilusões. Por isso, o autor entende ser próprio da modernidade o conhecer as ilusões como tais – de modo claro e com “sangue frio” – “sabendo, porém, muito bem aquilo que são”⁴⁴⁴. Daí Leopardi questionar: “como é possível que sejam as ilusões duráveis e fortes (...) sendo, assim, descobertas? E que movem grandes coisas?”⁴⁴⁵. Enfim, “sem as ilusões qual grandeza pode, aqui, existir ou esperar-se?”⁴⁴⁶.

A destruição das ilusões presente nos novos tempos decorre de um determinado modo do conhecer que pretende, igualmente, atingir “intimamente o nosso coração”⁴⁴⁷. Trata-se de um conhecer que segue um procedimento racional, que analisa, prevê, distingue – no que toca ao ânimo humano – “um a um todos os menores objetos”: portanto, uma verdadeira arte “psicológica”⁴⁴⁸. O autor responsabiliza o “século da razão”, como aquele que promoveu a fragilização do ânimo humano, afetando a *vitalidade* das faculdades humanas, como a imaginação (na sua dimensão poética), e as suas criações, a saber, as ilusões.

⁴⁴² Ibidem: “più materiale della ragione, giacchè il raziocinio è un’operazione matematica dell’intelletto, e materializza e geometrizza anche le nozioni più astratte”.

⁴⁴³ Com tal expressão, Leopardi revela toda a sua suspeita em relação à modernidade, tendo em vista a forma de sua racionalidade e os danos provocados por esta aos indivíduos, em sentido antropológico. Sob esse aspecto, convém ressaltar, também, a sua preocupação leopardiana em relação ao mundo civil ao identificar perdas como: *vitalidade*, *amor pátrio*, *virtude*, *magnanimidade*: sentimentos que foram “sufocados” pela presença do egoísmo moderno. Pode-se, ainda, identificar no “texto” leopardiano outros termos que, de forma similar, expressam a sua crítica aos novos tempos, a saber: “século de morte”, “século altivo e tolo” (Cf. G. Leopardi, *Canti; Operette Morali; Zibaldone di Pensieri e Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl’italiani* [1824]. Milano, Feltrinelli, 1991). Este último teve a sua primeira publicação na Itália em 1906. Ver aqui, também, G. Leopardi, *Discorso sobre o estado atual dos costumes dos italianos (1824-1906)*. Trad. br. Vera Horn in: *Poesia e Prosa*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar 1996, pp. 525-548.

⁴⁴⁴ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 16: “sapendo però benissimo quello che sono”.

⁴⁴⁵ Ibidem: come è possibile che sieno *durevoli e forti* (...) essendo così scoperte? E che muovano a grandi cose?”

⁴⁴⁶ Ibidem, pp. 16-17: “senza le illusioni qual grandezza ci può essere o sperarsi?”

⁴⁴⁷ Ibidem, p. 19: “intimamente il cuor nostro”.

⁴⁴⁸ Ibidem: “ad uno ad uno tutti e più minuti affetti”.

Para Leopardi, os novos tempos representam a ruína do “poético”, pois, com a destruição das ilusões, “sem as quais não existirá poesia eternamente”⁴⁴⁹, ocorre, por sua vez, a destruição de toda “grandeza do ânimo e das ações”⁴⁵⁰. Enquanto o homem se distanciar daquela “puerícia na qual tudo é singular e maravilhoso, na qual a imaginação parece que não tenha limites”⁴⁵¹, ele perderá a própria “capacidade de ser seduzido”⁴⁵². Desse modo, o homem torna-se “artificial e malicioso”, pois o seu conhecer exclui a sensibilidade e o “palpitar”, caindo, assim, “entre as garras da razão”⁴⁵³.

Sem ilusões, porém, mediante as quais o homem é persuadido, “não há vida nem ação”⁴⁵⁴. Isto ocorre porque “o homem não opera sem persuasão”⁴⁵⁵. A persuasão, por sua vez, quando não é ilusória, mas, como assevera Leopardi, decorre da razão, “o homem não opera, porque a razão não o persuade a operar, aliás o dissuade, e o lança na indiferença”⁴⁵⁶. Aqui se revela a insistência leopardiana de reconhecer a dimensão espiritual presente nos sentimentos, e reconheceu a ameaça que constituiu a forma de proceder da razão na experiência dos “novos tempos”.

Em verdade, o “século da razão” não é um século “poético”. A razão apagou da mente humana a sua dimensão imaginativa “e do (...) coração todas as ilusões”⁴⁵⁷, que teriam feito dos homens e os faziam “bem-aventurados”. Leopardi reconhece que no seu presente as “mentes superiores” possuem a seguinte propriedade: “são muito fáceis de conhecer as ilusões, e muito fáceis e prontíssimas para perdê-las”⁴⁵⁸, sobretudo, aquelas “pequenas ilusões”, aquelas cotidianas. Por conseguinte, para que se conceba as ilusões, torna-se necessário

⁴⁴⁹ Ibidem: “senza cui non ci sarà poesia in sempiterno”.

⁴⁵⁰ Ibidem: “grandezza dell’animo e delle azioni”.

⁴⁵¹ Ibidem: “puerizia in cui tutto è singolare e meraviglioso, in cui l’immaginazione par che non abbia confini”.

⁴⁵² Ibidem: capacità di esser sedotto”.

⁴⁵³ Ibidem, p. 20: “tra le branche della ragione”.

⁴⁵⁴ Ibidem, p. 236: “non c’è vita nè azione”.

⁴⁵⁵ Ibidem: “l’uomo non opera senza persuasione”.

⁴⁵⁶ Ibidem: “l’uomo non opera, perchè la ragione non lo persuade ad operare, anzi ne lo distoglie, e lo getta nell’indifferenza”.

⁴⁵⁷ Ibidem, p. 372: “e dal cuor (...) tutte le illusioni”.

⁴⁵⁸ Ibidem, p. 113: “sono facilissime a concepire illusione, e facilissime e prontissime a perderle”.

a grande “força da imaginação”, mas para perdê-las, basta “a grande força da razão”⁴⁵⁹.

O homem pertencente a tal século é alguém destituído de “força imaginativa”⁴⁶⁰. Conforme o autor, cada vez mais se enfraquecem “as gerações dos homens, pela falta de ilusões existentes no mundo como outrora”⁴⁶¹. A vitalidade e a “necessidade do vigor do corpo” só podem provir com a presença das “*grandes ilusões da alma*”⁴⁶². Todavia, insiste Leopardi: “as ilusões (...) duram ainda, a despeito da razão e do saber. É de esperar que durem, também, em progresso”⁴⁶³. Na atual condição dos homens (*presente condizione degli uomini*) se apresenta, de um lado, o “incremento e a divulgação da filosofia, que nos vai afiando e dispersando todo aquele pouco que nos resta [de ilusões], e, de outro, a ausência positiva de quase todos os objetos de ilusão”⁴⁶⁴: uma mortificação real, uniformidade, inatividade e nulidade de toda a vida.

Conforme Leopardi, tais coisas conduziram “os homens a perderem, finalmente, todas as ilusões e os esquecimentos, a perdê-las para sempre”⁴⁶⁵. Desta perda permaneceu para os homens, “continuamente e sem intervalo, a pura e nua verdade”⁴⁶⁶. Como consequência deste acontecimento que marca a situação em que se encontra o homem moderno, Leopardi prevê: “desta raça

⁴⁵⁹ Ibidem: “la molta forza della ragione”.

⁴⁶⁰ O autor compreende a ausência de “força da imaginação” como algo decorrente da perda de vigor própria do século da razão. Isto ocorre em virtude do modo com o qual se realiza a formação “moderna”, que fragiliza o ânimo com o excesso de exercícios da razão, e fragiliza as disposições ligadas à vitalidade do corpo. Sobre esta questão, ver, G. Leopardi, *Il Parini ovvero della Gloria*, in *Operette Morali*, pp.

⁴⁶¹ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 109: “sempre più le generazioni degli uomini, e questo effetto della mancanza d’illusioni esistenti nel mondo come una volta”.

⁴⁶² Ibidem: “grandi illusioni dell’animo”.

⁴⁶³ Ibidem, p. 168: “le illusioni ... durano ancora a dispetto della ragione e del sapere. È da sperare che durino anche in progresso”.

⁴⁶⁴ Ibidem, pp. 168-169: “incremento e divulgamento della filosofia da una parte, la quale ci va assottigliando e disperdendo tutto quel poco che ci rimane; e dall’altra parte della mancanza positiva di quasi tutti gli oggetti d’illusione”.

⁴⁶⁵ Ibidem, p. 169: “gli uomini a perder tutte le illusioni e le dimenticanze per sempre”.

⁴⁶⁶ Ibidem: “continuamente e senza intervallo la pura e nuda verità”.

humana não restarão outra coisa senão os ossos, como de outros animais dos quais se falou no século anterior”⁴⁶⁷.

Isso explica a importância que assume na reflexão leopardiana, sobre a natureza humana, a necessidade das ilusões. Aliás, Leopardi destaca que “toda criança na primeira faculdade de raciocinar (uma vez que as crianças prioritariamente não vivem de outra coisa senão de ilusões) se mataria infalivelmente com as próprias mãos”⁴⁶⁸. Ele acrescenta, ainda, que sem as ilusões a nossa raça desapareceria por necessidade congênita e substancial”⁴⁶⁹. Por isso nenhum homem, sob qualquer conjuntura, deve “jamais se afligir pelo retorno das ilusões”⁴⁷⁰.

As ilusões não são, no entender do autor, “obra da arte ou da razão, mas da natureza”⁴⁷¹. Disto segue que a sua destruição, por obra da razão moderna, afeta a natureza que constitui a força vital nos homens. O resultado desta mutilação é, portanto, o surgimento da barbárie, pois esta última é a condição em que a própria natureza perde a sua força nos homens. A razão moderna, porém, “em oposição à razão antiga, não observa e não consulta senão o verdadeiro, algo diverso da natureza”⁴⁷².

O homem permanece no desejo de realização da felicidade, desejo que nunca se concretizará. Segundo Leopardi, “é preciso considerar, entretanto, a grande misericórdia, o grande magistério da natureza”⁴⁷³, já que ela, de um lado, não podendo subtrair do gênero humano o desejo de prazer, considerado, aqui, como consequência imediata da dimensão do amor próprio do homem e expressão da conservação necessária à subsistência de todas as coisas

⁴⁶⁷ Ibidem: “di questa razza umana non resteranno altro che le ossa, come di altri animali parlò nel secolo addietro”.

⁴⁶⁸ Ibidem, p. 168: “ogni fanciullo alla prima facoltà di ragionare (giacchè i fanciulli massimamente non vivono d’altro che d’illusioni) si ucciderebbe infallibilmente di propria mano”.

⁴⁶⁹ Ibidem: “la razza nostra sarebbe rimasta spenta nel suo nascere per necessità ingênita, e sostanziale”.

⁴⁷⁰ G. Leopardi, *La vita e le lettere*, p. 164: “mai disperare il ritorno delle illusioni”.

⁴⁷¹ Ibidem: “opera dell’arte o della ragione, ma della natura”.

⁴⁷² Ibidem, p. 165: “all’opposto della ragione antica, non osserva né consulta se non il vero, bem altra cosa che la natura”.

⁴⁷³ Ibidem, vol. I, p. 136: “bisogna considerare la gran misericordia e il gran magistero della natura”.

existentes, e de outro, sendo incapaz de satisfazer os desejos de prazeres infinitos dos homens (dada a finitude e os limites da realidade concreta), deliberou as ilusões, para compor a ordem de existência das coisas: algo necessário e conforme a natural inclinação do homem ao prazer.

O autor explicita que, independente do amor ao prazer infinito inerente à constituição humana, há no homem a presença de uma faculdade imaginativa, que exerce a função fundamental de conceber as coisas que não são. Desta maneira, tal faculdade imaginativa promove a imaginação do prazer como a sua principal ocupação, e, considerando a sua prioridade, pode representar prazeres que não existem. O prazer infinito, portanto, “que não se pode encontrar na realidade se encontra assim na imaginação da qual se derivam a esperança, as ilusões”⁴⁷⁴.

Para Leopardi, as ilusões foram deliberadas pela natureza aos homens como criações arbitrárias, já que a natureza poderia se conduzir normalmente sem as mesmas. Disto segue que as ilusões – constituidoras do homem como tal e da ordem das coisas – são compreendidas “como algo de certo modo real, distinto”. Elas são os “ingredientes essenciais do sistema da natureza humana”, e, naturalmente dadas a todos os homens de forma que “não é lícito desprezá-las como sonhos de um apenas, mas verdadeiramente próprias dos homens”, e, portanto, postas pela própria natureza⁴⁷⁵. Por que esta dimensão das ilusões é reiterada como necessária e posta pela natureza aos homens? Qual a função das ilusões no interior da reflexão leopardiana?

Leopardi pressupõe, nesta discussão, a tendência da natureza humana ao prazer infinito. Tal tendência está de acordo com a ordem da conservação necessária à subsistência de tudo o que existe. Ele pensa, porém, a realidade concreta como fundada num princípio ontológico fundamental: o *nada*. Este último antecede o complexo de todo o existente que se encaminha em sua direção. O

⁴⁷⁴ Ibidem, p. 135: “può trovare nella realtà, si trova così nella immaginazione, dalla quale derivano la speranza, le illusioni”.

⁴⁷⁵ Ibidem, p. 52: “come cosa in certo modo reale stante ch’elle sono ingredienti essenziali di sistema della natura umana, e date dalla natura a tutti quanti gli uomini, in maniera che non è lecito spregiarle come sogni di un solo, ma propri veramente dell’uomo e voluti dalla natura”.

reconhecimento deste princípio, como expressão real, implica, também, admitir a inutilidade de todas as coisas, pois toda a existência, quer natural, quer humana, dirige-se para a morte: o fim inevitável da existência.

A compreensão da realidade humana, como existência finita, conduziu Leopardi à afirmação de que ao seu redor “não via outra coisa senão um deserto”. Ele próprio “não conseguia conceber como pudesse aqui (no mundo) se dobrar às necessidades cotidianas na vida, sabendo bem que estas não conduziam a fruto algum”⁴⁷⁶. Desse modo, Leopardi conclui: a tendência da natureza humana ao prazer infinito é irrealizável, e “a felicidade do homem não pode ter consistência no que é real”⁴⁷⁷, porque este último mantém o homem circunscrito ao que é dado, e imediatamente vivido.

Disto resulta, o reconhecimento leopardiano da importância das ilusões, uma vez que elas possibilitam ao gênero humano uma experiência vital, que se opõe à experiência dos limites da realidade. Neste sentido, as ilusões não são tomadas, assevera ele, por “meras inutilidades”. Elas “são necessárias e entram substancialmente na composição da ordem das coisas”⁴⁷⁸, pois, somente por seu intermédio é que se torna possível “o buscar no homem a única espécie de certa felicidade da qual ele é capaz. A verdadeira sabedoria ... de buscar a felicidade no ideal”⁴⁷⁹.

Segundo Leopardi, isto exige, porém, a atividade da faculdade imaginativa (*atributo natural do homem*), dada a falta de felicidade real. Esta faculdade se apresenta como essencialmente necessária, tendo em vista a incapacidade de todos os prazeres de satisfazerem integralmente ao homem. Enquanto ela possibilita suprir, em certa medida, esta falta, a sua atividade faz que “todos pareçam belíssimos e grandes de longe, e o desconhecido seja mais belo que o

⁴⁷⁶ G. Leopardi, *La vita e le lettere*, p. 251: “non vedevo altro che un deserto, e non riuscivo a concepire come ci si potesse piegare alle necessità quotidiane della vita, ben sapendo che queste non avrebbero portato alcun frutto”.

⁴⁷⁷ Ibidem: “la felicità dell’uomo non può aver consistenza in ciò che è reale”.

⁴⁷⁸ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 52: “sono necessari ed entrano sostanzialmente nel composto ed ordine delle cose”.

⁴⁷⁹ G. Leopardi, *La vita e le lettere*, p. 252: “il procurare all’uomo l’única specie di certa felicità di cui egli sia capace. La vera saggezza è appunto quella di ricercare la felicità nell’ideale”.

conhecido”⁴⁸⁰. Desse modo, as ilusões terminam persuadindo os homens a ações grandiosas e virtuosas (conforme o seu próprio caráter), pois Leopardi compreende “que a virtude, (...) como tudo aquilo que é grande e belo, seja apenas uma ilusão”⁴⁸¹.

Tal ilusão que persuade os homens a uma ação grandiosa não é, porém, algo comum a todos. Para tanto, seria preciso que os homens, de modo geral, “acreditassem” e “quisessem” agir virtuosamente, sendo, assim, ‘bons’, “caridosos”, “generosos”, “magnânicos”, “cheios de entusiasmo”, e fossem “sensíveis” – já que o autor não estabelece aqui nenhuma distinção entre *sensibilidade* e *virtude*. Nesse sentido, Leopardi põe as seguintes questões: se os homens agissem persuadidos pelas ilusões não seriam, então, mais felizes? Indaga ainda: eles não encontrariam, talvez, mais recursos na sociedade? Esta última não deveria se esforçar para tornar possível a conservação das ilusões? Trata-se, ainda, da exigência de uma resposta ao problema da felicidade que Leopardi retorna, reconhecendo a presença e a importância das ilusões na existência humana.

Para o Leopardi, “o mais sólido prazer desta vida é o vão prazer das ilusões”⁴⁸². Disto resulta a presença delas na experiência humana, pois o homem “não vive de outra coisa senão (...) de ilusões”⁴⁸³. Ele identifica, nesta afirmação, uma “proposição exata e incontestável”, pois “tolhida (...) as ilusões radicalmente”⁴⁸⁴, a existência humana permaneceria algo insuportável. Por conseguinte, as ilusões assumem, no âmbito da vida humana, um lugar determinante, uma vez que elas possibilitam ao homem a continuidade de sua

⁴⁸⁰ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 137: “tutti bene paiono bellissimi e sommi da lontano, e l’ignoto sia più bello del noto”.

⁴⁸¹ G. Leopardi, *La vita e le lettere*, p. 251: “che la virtù, ... come tutto quello che è grande e bello, sia soltanto un’illusione”.

⁴⁸² G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 52: “Il più solido piacere di questa vita è il piacere vano delle illusioni”.

⁴⁸³ *Ibidem*: “non vive d’altro che (...) d’illusioni”.

⁴⁸⁴ *Ibidem*: “proposizione esatta e incontestabile: tolta (...) le illusioni radicalmente”.

existência: um “alimento” para a vida. Elas conduzem, também, à realização de grandes ações, pois a maior parte das ações não pode provir “senão da ilusão”⁴⁸⁵.

Conforme o autor, as ilusões procuram suprir, em certa medida, a falta de felicidade real dos homens (dada à inclinação da natureza humana ao prazer infinito, porém irrealizável), estimulando no ânimo deles, ações e pensamentos nobres e virtuosos. Tais pensamentos, como produtos da faculdade imaginativa, são compreendidos como algo que expressa o sentido e apreço à vida, já que pretendem atingir o bem comum dos homens. Alguns obstáculos ameaçariam, entretanto, a vitalidade e a conservação das ilusões no âmbito da experiência existencial humana.

Para Leopardi, se os princípios ressuscitassem as “ilusões” (*illusioni*) dariam “vida e espírito” (*vita e spirito*) aos povos, reanimando com certa “substância” (*sostanza*) e “realidade” (*realità*) os “erros e as imaginações constituidoras e fundamentais das nações certamente adquiririam, ou melhor renasceriam para a vida, e se tornariam grandes e fortes e formidáveis”⁴⁸⁶. Ante a “mísera espiritualização” (*misera spiritualizzazione*) das coisas humanas, o autor vê a necessidade de se recuperar “ilusões” (*illusioni*) como: a pátria, o triunfo, as festas patrióticas, as honras e méritos: todas pertencentes ao mundo antigo⁴⁸⁷.

O autor enaltece aqui uma época em que predominara a “imaginação” (*immaginazione*) e as “grandes ilusões” (*grandi illusioni*), pois os “antigos” (*antichi*) eram governados por elas. Daí o “amor da glória” (*amore della gloria*) lhes possibilitava vislumbrar a posteridade e a eternidade, buscando em cada uma de suas obras a perpetuidade, a imortalidade das suas criações⁴⁸⁸. Em oposição ao caráter efêmero das obras modernas, Leopardi lembra a “poderosa solidez das antigas construções de todo gênero, construções que ainda vivem, enquanto as nossas, também públicas, não serão certamente vistas pelos pósteros muito distantes”⁴⁸⁹. Destacam-se aqui as pirâmides, os obeliscos, os arcos do triunfo, a

⁴⁸⁵ Ibidem, p. 95: “se non da illusione”.

⁴⁸⁶ Ibidem.

⁴⁸⁷ Ibidem.

⁴⁸⁸ Ibidem.

⁴⁸⁹ Ibidem.

forma de cunhar antiga das medalhas e moedas, pois, depois de tantos anos permanecem vivas. Tudo isso é resultado, prova e sinais das “antigas ilusões e da antiga força e domínio da imaginação”⁴⁹⁰.

Segundo Leopardi, tudo é “vacuidade” (*vanità*) menos as “belas ilusões” (*belle illusioni*). Sem as “ilusões” (*illusioni*) não pode haver grandeza, nem o que se esperar⁴⁹¹. Nos novos tempos, dado o predomínio de uma racionalidade inimiga de toda grandiosidade, conduziu a destruição das “grandes ilusões” (*grandi illusioni*) e, por sua vez, a destruição da “grandeza de espírito” (*grandezza d'animo*) e das “ações” (*azioni*). O progresso da razão e a dissolução das ilusões produzem a “barbárie” (*barbarie*), pois “um povo em excesso iluminado não se torna civil, como sonham os filósofos do nosso tempo (...), mas bárbaro”⁴⁹².

Antes da crise leopordiana do “sistema da natureza” (*sistema della natura*) a “grande inimiga da barbárie não era a razão, mas a natureza”⁴⁹³. A “natureza” (*natura*) fornece as “ilusões” (*illusioni*) a fim de tornar um povo realmente “civil” (*civile*). “As ilusões são por natureza, inerentes ao sistema do mundo, eliminadas (...) o homem se degenera; todo povo degenerado é bárbaro, não podendo mais correr as coisas como quer o sistema do mundo”⁴⁹⁴. Conforme Leopardi, a “razão” (*ragione*) é uma “luz” (*lume*), e a natureza quer ser iluminada, mas não encendiada por ela⁴⁹⁵. Ao tornar os homens “amigos do útil” (*amici dell'utile*), eliminando as ilusões que ligam uns aos outros, a razão dissolveu a sociedade e tornou as pessoas ferozes.

Leopardi sabia que o tempo das “grandes ilusões” (*grandi illusioni*) terminou⁴⁹⁶. Ele sabia, entretanto, ser “verdadeiro” (*vero*) que mesmo sendo o real um “nada” (*nulla*), não existir “outro real, nem outro de substancial no mundo do que as ilusões”⁴⁹⁷. Todo o “belo” (*bello*), o “bom” (*buono*) neste mundo é ilusão,

⁴⁹⁰ Ibidem.

⁴⁹¹ Ibidem.

⁴⁹² Ibidem.

⁴⁹³ Ibidem.

⁴⁹⁴ Ibidem.

⁴⁹⁵ Ibidem.

⁴⁹⁶ Ibidem.

⁴⁹⁷ Ibidem.

mas também a “virtude” (*virtù*) a “magnanimidade” (*magnanimità*) são “fantasmas e substâncias imaginárias” (*fantasmi e sostanze immaginarie*)⁴⁹⁸. O império da “pura razão” (*pura ragione*) é, entretanto, o império do despotismo, pois a “pura razão” (*pura ragione*) dissipa as ilusões e conduz ao egoísmo, ou seja, põe em risco o viver civil por dividir os indivíduos, as nações⁴⁹⁹.

Oferecer, porém, ao mundo “distrações vivas” (*distrazioni vive*), “grandes ocupações” (*occupazioni grandi*), “movimento” (*movimento*), “vida” (*vita*), e “renovar as ilusões perdidas (...) é obra apenas dos poderosos”⁵⁰⁰. A política, segundo Leopardi, não deve considerar apenas a razão, mas também a natureza⁵⁰¹. Daí o vínculo das ilusões com o viver civil e a sua renovação não é um empreendimento doméstico ou individualista.

Embora as “ilusões” (*illusioni*) tenham se enfraquecido e desmascaradas pela razão, o autor sabe que ainda permanecem no mundo, uma vez que compõem a nossa vida. Daí não bastar conhecer tudo para perdê-las, mesmo sabendo da vanidade delas. Ademais mesmo perdidas, permanece ainda uma “raiz muito vigorosa” (*radice vigorosissima*). As ilusões continuam vivendo, não obstante a experiência e a certeza de sua perda. “Eu vi pessoas muito sábias, muito experientes, cheias de conhecimento, de saber e de filosofia, muito infelizes, perder todas as ilusões, e desejar a morte como único bem, e (...) aos amigos”⁵⁰².

O homem não vive de outra coisa senão de “ilusões” (*illusione*). Se fossem eliminadas radicalmente, todo homem ou criança se mataria e “a nossa raça teria sido extinta no seu nascimento por necessidade inata e substancial”⁵⁰³. As ilusões, entretanto, permanecem ainda, não obstante a presença da “razão” (*ragione*) e do “saber” (*sapere*). Leopardi “espera” que elas durem mesmo com o progresso. Contudo os riscos contra as “ilusões” (*illusioni*) mostra-se na condição presente dos homens: “do crescimento e divulgação da filosofia, de um lado, a qual vai

⁴⁹⁸ Ibidem.

⁴⁹⁹ Ibidem.

⁵⁰⁰ Ibidem.

⁵⁰¹ Ibidem.

⁵⁰² Ibidem.

⁵⁰³ Ibidem.

afinando e dissipando todo aquele pouco que nos resta; e de outro (...) a falta positiva de quase todos os objetos de ilusão, e da mortificação real, uniformidade, inatividade, nulidade (...) de toda vida”⁵⁰⁴. Tais coisas conduzirão os homens a perder todas as “ilusões” (*illusioni*), “perdê-las para sempre, e ter diante dos olhos continuamente e sem intervalo a pura e nua verdade, desta raça humana não restarão outra coisa senão os ossos, como de outros animais”⁵⁰⁵. Não houve na história semelhante destruição, não há em outras idades semelhante exemplo, fruto “dos progressos de um processo civilizatório desmedido, e de uma degeneração sem limites”⁵⁰⁶. Disto resulta também o “sentimento da infelicidade” (*sentimento dell’infelicità*), oriunda da perda das “grandes e vivas ilusões” (*grandi e vive illusioni*)⁵⁰⁷.

Para Leopardi, todos os “prazeres” (*piaceri*) consistem em “ilusões” (*illusioni*) e destas ilusões se forma e se compõe a vida humana. A sua perda significa o desaparecimento do “prazer” (*piacere*) e sentido na vida do indivíduo. O mesmo ocorre com as “instituições” (*istituzioni*) tendentes a promover “o entusiasmo, as ilusões, a coragem, a atividade, o movimento, a vida. Eram ilusões, mas eliminai-as (...). Qual prazer permanece? E a vida o que se torna?”⁵⁰⁸ Segundo o autor, o mesmo ocorre com “a virtude, a generosidade, a sensibilidade, a correspondência verdadeira no amor, a fidelidade, a constância, a justiça, a magnanimidade etc. humanamente falando, são entes imaginários”⁵⁰⁹.

Se o “homem sensível” (*uomo sensibile*) encontrasse, com freqüência, tais entes no mundo, e o mundo caminhasse mais na direção desses entes imaginários ocorreria menos infelicidade. “Seguiria ilusões, porque nenhuma coisa é capaz de preencher o ânimo humano, mas não é melhor uma vida com muitos prazeres ilusórios, do que sem nenhum prazer? Não se viveria melhor se no mundo se encontrassem estas ilusões mais realizadas, e se o homem de coração

⁵⁰⁴ Ibidem.

⁵⁰⁵ Ibidem.

⁵⁰⁶ Ibidem.

⁵⁰⁷ Ibidem.

⁵⁰⁸ Ibidem.

⁵⁰⁹ Ibidem.

não devesse se persuadir não só que são entes imaginários, mas que no mundo não se encontram mais nem sequer tão imaginários como são?”⁵¹⁰

Em verdade, aqueles “zeladores ardentes” (*ardenti zelatori*) das ilusões são talvez, conforme Leopardi, que conhecem e sentem de maneira mais viva e universal, a “vacuidade” (*vanità*) delas. Já os seus mais “ardentes empunhadores” (*ardenti impugnatori*) são aqueles que não a sentem intimamente na vida: conhecem apenas na teoria, mas não na prática. “Tais são os sem escrúpulos e os intolerantes filósofos dos nossos dias”⁵¹¹. Se eles conhecessem e sentissem as ilusões, compreenderiam a imensidão delas, e se espantariam ao se depararem com a ausência delas: “buscariam se refugiar uma outra vez no seio da ignorância ou esquecimento do verdadeiro e da dúvida muito cruel”⁵¹².

Segundo Leopardi, há uma “ignorância parcial” (*ignoranza parziale*), mesmo num estado alterado pela razão, no do homem em sociedade. O autor compreende aqui uma “ignorância” (*ignoranza*) que sirva “de fundamento às crenças, julgamentos, erros, ilusões (...) não aqueles erros que não são primitivos e derivam da corrupção do homem ou das nações”⁵¹³. Daí o único estado possível de felicidade é aquele de uma “civilização média” (*civiltà media*) em que há um certo equilíbrio entre a razão e a natureza⁵¹⁴.

Leopardi exalta a importância e o sentido das “ilusões” (*illusioni*) na vida em oposição à “seca razão” (*secca ragione*). Daí interrogar ao filósofo: “Se agora se encontrassem os ossos ou as cinzas de Homero ou de Virgílio etc. o sepulcro etc., que mérito teriam realmente aquelas cinzas, ou segundo a seca razão? O que participaria dos méritos, das virtudes, da glória etc. de Homero? Eliminadas as ilusões e os enganos, para que serviriam? Que utilidade real se extrairia deles?”⁵¹⁵ Em verdade, a civilização do homem social e das nações se fundamenta e se compõe essencialmente nos “erros” (*errori*) e “ilusões” (*illusioni*): algo que dá

⁵¹⁰ Ibidem.

⁵¹¹ Ibidem.

⁵¹² Ibidem.

⁵¹³ Ibidem.

⁵¹⁴ Ibidem.

⁵¹⁵ Ibidem.

sentido também de civilidade. As “ilusões” (*illusioni*) pertencem substancialmente ao sistema natural e à ordem das coisas: são essenciais e necessárias à “perfeição do homem” (*perfezione dell’uomo*)⁵¹⁶.

As “ilusões” (*illusioni*), porém, só podem ser condenadas, desprezadas e perseguidas pelos “iludidos” (*illusi*) e por aqueles que acreditam ser este mundo algo de belo. “Ilusão importantíssima: e, portanto, o meio filósofo combate as ilusões porque justamente é iludido, o verdadeiro filósofo ama e afirma, porque não é iludido: e o combater as ilusões, em geral, é o mais certo sinal de *saper* muito imperfeito e muito insuficiente, e de notável ilusão”⁵¹⁷.

Todavia não se pode estirpar totalmente as “ilusões” (*illusioni*), pois se isso ocorresse o homem também desapareceria. O desaparecimento, porém, das “ilusões gerais” (*illusioni generali*) influi sempre sobre as individuais⁵¹⁸. Leopardi conhece os rumos tomados pelo processo civilizatório e os danos causados à vida civil, em especial, as faculdades, às crenças. Ante as degenerescências do presente, Leopardi faz um alerta: “Ou a imaginação restitui o vigor, e as ilusões recuperarão corpo e substância em um vida enérgica e móvel, e a vida tornará a ser coisa viva e não morta, e a grandeza e a beleza das coisas tornarão a parecer uma substância, e a religião adquirirá o seu crédito, ou este mundo se tornará um serralho de desesperados, e talvez também um deserto”⁵¹⁹.

3.3 A ultrafilosofia: uma resposta ao tempo presente

Com base na reflexão sobre o “nada” (*nulla*) presente desde o início no processo do ser, as coisas se apresentam como frágeis, efêmeras e mortais: não há uma razão fundante da realidade. A realidade não tem outro princípio a não ser o “nada” (*nulla*). Leopardi abandonou toda pergunta ontológica sobre a essência das coisas e sua origem. Ele parte das coisas e da sua materialidade, pois a essência e a aparência estão unidas, em uma só coisa, no existente. A “aparência

⁵¹⁶ Ibidem.

⁵¹⁷ Ibidem.

⁵¹⁸ Ibidem.

⁵¹⁹ Ibidem.

não apenas basta, mas é a única coisa que basta, e é necessária e a única necessária. Porque a substância sem a aparência não faz qualquer efeito e nada obtém, e a aparência com a substância não faz nem obtém nada mais que sem essa: onde se vê a substância ser inútil, e o todo está apenas na aparência”⁵²⁰.

Leopardi quis, ao conceber o todo da realidade como aparência, deslocar ou diminuir a “superioridade” (*superiorità*) da razão, para colocá-la numa posição de equilíbrio em relação às outras *faculdades*⁵²¹. Ele buscou, assim, resgatar a importância de outras *faculdades*, que também são constituidoras do indivíduo, e lhe proporcionam uma forma de contato: uma relação com o mundo diversa daquela exercida pela pura razão. Não é possível examinar a “natureza das coisas” (*natura delle cose*) com a “pura razão” (*pura ragione*), pois é preciso a ajuda da “imaginação” (*immaginazione*) e do “sentimento” (*sentimento*) como procedem muitos alemães na filosofia, e ingleses que conhecem apenas estudos de “coisas exatas” (*cose esatte*). Leopardi questiona os filósofos metafísicos, político-matemáticos e áridos por se utilizarem de análise⁵²².

O autor questiona o procedimento analítico que “desfaz a natureza, mas não poderá jamais recompô-la”⁵²³, por não ser possível jamais com a “observação” (*osservazione*) e “análise” (*analisi*), deles chegar às conseqüências gerais. Ele supõe que, mediante a “análise” (*analisi*), eles decomponham a natureza nos seus “mínimos” (*menomi*) e “últimos” (*ultimi*) elementos, e possam conhecer cada uma das partes da natureza. Resta, porém, a dúvida se tal procedimento possa realmente tratar a natureza como coisa viva⁵²⁴.

Leopardi enumera vários aspectos da realidade da natureza das coisas que semelhante procedimento não consegue atingir: “o todo desta, a finalidade e a

⁵²⁰ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 1075: “apparenza non solo basta, ma è la sola cosa che basti, ed è necessaria e la sola necessaria. Perchè la sostanza senza l'apparenza non fa effetto alcuno e nulla ottiene, e l'apparenza colla sostanza non fa nè ottiene niente di più che senza essa: onde si vede la sostanza essere inutile, e il tutto stare nella sola apparenza”.

⁵²¹ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, pp. 374-376; vol. II, pp. 878-889. Leopardi critica a forma do procedimento moderno – da razão que se basta a si mesma – ao recorrer na sua reflexão sobre a afirmação de outras faculdades: a *imaginação*, a *fantasia*, o *sentimento*, que possibilitam um acesso mais concreto à natureza.

⁵²² Ibidem.

⁵²³ Ibidem.

⁵²⁴ Ibidem.

relação recíproca dessas partes entre elas, e de cada uma em relação ao todo, a finalidade deste todo, e a intenção verdadeira e profunda da natureza, aquilo que ela destinou, a causa (...) da causa final do seu ser e do seu ser tal, o porque dispôs assim e assim formou as suas partes, na cognição das quais coisas deve consistir o propósito do filósofo, e em torno os quais circundam todas as verdades gerais realmente grandes e importantes”⁵²⁵. Tais coisas não são possíveis por meio unicamente da “razão” (*ragione*) que “analisa e examina a natureza”⁵²⁶.

O autor compara a natureza analisada com base em tal procedimento não diferente de “um corpo morto” (*un corpo morto*)⁵²⁷. Para destacar a insuficiência da decomposição analítica das coisas reais, Leopardi formula a seguinte questão: “suponhamos que nós fossemos animais de espécie diversa da nossa, aliás de natureza diversa da natureza geral dos animais que conhecemos, e, apesar de tudo fossemos, como somos, dotados de entendimento. Se nós não tivéssemos jamais visto nem homem nenhum, nem animal daqueles que realmente existem, e nenhuma notícia (...) fossemos levados diante de um corpo humano morto, e nós anatomizando chegássemos a conhecer uma a uma todas as suas partes mais simples, e quimicamente decompondo-o, chegássemos a descobrir cada último elemento dele; (...) nós poderíamos conhecer, entender, encontrar, conceber qual fosse o destino, a ação, as funções, as vontades, as forças etc., de cada uma parte desse corpo com relação a si mesma, às outras partes e ao todo, qual o propósito e o objeto daquela disposição e daquela tal ordem que nessas partes avistaremos, e observaremos mesmo com os próprios olhos, e com as próprias mãos trataremos”⁵²⁸.

Após a apresentação de várias conjecturas, Leopardi assegura a impossibilidade de se inferir qualquer conhecimento ou idéia concreta de vida mediante uma cognição analítica a mais perfeita: “nós entenderíamos qual e que coisa fosse o homem vivo e o seu modo de viver exterior ou interior?”⁵²⁹ Ele

⁵²⁵ Ibidem.

⁵²⁶ Ibidem.

⁵²⁷ Ibidem.

⁵²⁸ Ibidem.

⁵²⁹ Ibidem.

assegura que todos responderiam negativamente, pois ao pretender conjecturar nos afastaríamos mais ainda do verdadeiro. É impossível descobrir e entender a “natureza viva” (*natura viva*), os seus “modos” (*modi*), “causas” (*cagioni*), “efeitos” (*effetti*), “processos” (*processi*), “intenções” (*intenzioni*), “destinos” (*destini*). Não se pode conhecer o “espírito da natureza” (*spirito della natura*) “com o simples conhecimento (...) do seu corpo e com a análise exata, minuciosa, material das suas partes também morais”⁵³⁰.

Há, entretanto, uma “certeza” (*certezza*): afirmar que a natureza, ou a “universalidade das coisas” (*universalità delle cose*) está composta, disposta e ordenada para um “fenômeno poético” (*effetto poetico*), ou seja, disposta e destinada para produzir um “fenômeno poético geral” (*effetto poetico generale*) e outros “particulares” (*particolari*), articulando todo e parte⁵³¹.

Uma vez que o todo se revela ao homem materialmente, ou seja, com base na realidade concreta e efetiva, Leopardi considera essência e aparência como unidade. Nesse momento, tem prioridade a dimensão mais concreta dos objetos, e se configura, no pensamento leopardiano, uma compreensão do mundo, valendo-se do ponto de vista “*materialista-sensualista*”. O autor se contrapõe à supremacia da razão que ameaça outras faculdades do indivíduo, a saber: *fantasia, imaginação e sensibilidade*. Segundo ele, tais faculdades compõem uma dimensão da realidade da natureza, já que estão ligadas ao que é sensível.

Leopardi compreende também a diferença e a oposição, nesse momento, entre *razão e ciência*, de um lado, (fazendo parte da ordem dos conceitos), e *fantasia e sensibilidade*, de outro, (como algo da ordem sensível-material da natureza). “Além disso a razão e a ciência tendem, evidentemente, a igualar o mundo sob qualquer aspecto e extinguir ou diminuir a variedade”⁵³². Para Leopardi, “não há algo mais uniforme do que a razão, nem mais diverso do que a

⁵³⁰ Ibidem.

⁵³¹ Ibidem.

⁵³² Ibidem, vol. I, p. 246: “Oltracciò la ragione e la scienza, tende evidentemente ad agguagliare il mondo sotto ogni rispetto, ed estinguere o scemare la varietà”.

natureza; e assim a ciência promove totalmente a indiferença, porque arranca ou diminui também as diferenças reais e, portanto, os motivos de determinação”⁵³³.

O autor recusa, assim, uma “razão exata e geométrica”⁵³⁴ (“*ragione esatta e geometrica*”) em virtude da sua indiferença em relação à natureza. A razão ignora, em seu julgamento, a utilidade das coisas que não se adequam ao seu propósito, e termina igualando o mundo a si mesma. Nesse sentido, ela promove a extinção, ou diminuição, da variedade real presente na natureza. Trata-se aqui de um limite da própria razão na sua apreensão da realidade, tornando-se limitada até em relação às minúcias, os detalhes e ao movimento intrínseco, em seu conjunto, que compõem a realidade.

Para Leopardi: “nada de poético se avista nas suas partes, separando-as uma da outra, examinando as mesmas uma a uma com a simples luz da razão exata e geométrica”⁵³⁵. A razão, portanto, em seu propósito de satisfazer a si mesma, isola-se de outras dimensões, igualmente constituidoras da realidade. O autor reconhece a impossibilidade desta forma de racionalidade em lidar com outras faculdades tais como o *sentimento*, a *imaginação*, a *fantasia*, que participam também da experiência humana. Em seu processo de conhecimento, tal racionalidade separa os objetos, descompondo-os em partes “sem corpo e sem vida”, não podendo, assim, captar o que há de “poético” (*poetico*)⁵³⁶ na natureza.

Segundo Leopardi, a natureza, ao ser apreendida pela “*racionalidade abstrata e geométrica*” que em seu proceder tudo divide e separa, é decomposta de forma fria e isolada, degradando-se no seu processo e movimento reais. Esta razão destitui tudo o que tem vida, e, ao mesmo tempo, tudo enfraquece mediante

⁵³³ Ibidem: “non c’è cosa più uniforme della ragione nè più varia della natura; e così la scienza promuove sommamente l’indifferenza, perchè toglie o scema anche le differenze reali, e quindi i motivi di determinazione”.

⁵³⁴ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, pp. 878-889. É preciso destacar, também, a posição desta forma da racionalidade em relação à destruição das ilusões.

⁵³⁵ Ibidem: “Nulla di poetico si scorge nelle sue parti, separandole l’una dall’altra, ed esaminandole a una a una col semplice lume della ragione esatta e geometrica”.

⁵³⁶ Ibidem. Por meio do poético, Leopardi se contrapõe à forma da racionalidade (“*razão exata e geométrica*”), na medida em que esta destrói toda unidade na natureza com *abstrações e análises*. Ele reafirma as faculdades ligadas à experiência sensível humana, capazes de apreender de forma mais viva e intensa a realidade, e reconhece o “*século da razão*” como tempos não-poéticos (como também, teria pensado Vico), ou seja, tempos não-criativos.

“exames”(), “operações”(), “investigações”() e “experimentos” (), submetendo a natureza ao seu proceder e propósitos. Tal “racionalidade” (), entretanto, julga o seu procedimento conveniente e necessário. Dessa forma, ela opera a diminuição da “variedade” (*varietà*) e “diversidade” (*diversità*) de elementos presentes na natureza. Ela termina, assim, extinguindo toda vitalidade e movimentos naturais.

Leopardi indagaria então: como avistar, ainda, o “*poético*” sob o jugo desta forma de racionalidade? “Nada de poético puderam, nem poderão descobrir jamais a pura e simples razão e a matemática”⁵³⁷. O autor denuncia, aqui, o limite da razão moderna no que concerne ao conhecimento do “*poético*” presente na natureza, pois o mesmo não poderia jamais ser objeto de conhecimento da “razão abstrata, uma vez que este toca ao homem na sua dimensão sensível, e não na “pura especulação racional”.

É, justamente, valendo-se da *sensibilidade*, da *imaginação* e da *fantasia* que o “*poético*” torna-se compreensível ao homem. Apenas mediante tais faculdades é possível concebê-lo, uma vez que o mesmo só se concebe por meio da sensibilidade: algo impossível pela atividade da “*pura razão abstrata*”. Por conseguinte, não se pode apreender o que há de “*poético*” na natureza por intermédio de um procedimento racionalizante, por se tratar de uma operação que se limita exclusivamente ao que se “conhece”, e se “entende” racionalmente. Ao afirmar o “poético” (*poetico*), Leopardi se opõe, então, a todo o procedimento racionalizante; “já que tudo o que é *poético* se sente, ao contrário do que se conhece e se entende, aliás, queremos dizer que o sentindo se conhece e se entende, de outra forma não poderia ser conhecido, descoberto e compreendido, mas apenas com o sentir”⁵³⁸.

Não há nada de “poético” (*poetico*) nos seus meios, nas suas formas, na sua dimensão interior e exterior, nos seus processos desagregados. Leopardi

⁵³⁷ Ibidem. “Nulla di poetico poterono nè potranno mai scoprire la pura e semplice ragione e la matematica”.

⁵³⁸ Ibidem. : “Perocchè tutto ciò ch’è *poetico* si sente piuttosto che si conosca e s’intenda, o vogliamo anzi dire, sentendolo si conosce e s’intende, nè altrimenti può esser conosciuto, scoperto ed inteso, che col sentirlo”.

sustenta a impossibilidade da “pura e firme razão” (*pura e fredda ragione*) compreender o que há de “poético” (*poetico*) na natureza decomposta pelo “bisturi” (*coltello anatomico*) ou “forno químico” (*fornello chimico*) de um metafísico, pela pura especulação: uma natureza decomposta, quase fria, morta, imóvel. A pura e simples razão e matemática não conseguirão descobrir, pois não possuem qualquer “sensório” (*sensorio*).

Só a “imaginação” (*immaginazione*) e a “sensibilidade” (*sensibilità*) poderão descobrir e entender a natureza viva das coisas. Tais “faculdades” (*facoltà*) conseguem fazê-lo, porque o homem que as possui, é parte da natureza e da universalidade que examinam. Elas são as únicas faculdades que estão em harmonia com o “poético” (*poetico*) presente na natureza, pois o mesmo não ocorre com a “razão” (*ragione*). Elas são mais capazes de “prever” (*indovinar*) a natureza do que a “razão” (*ragione*) em descobri-la. Cabe somente à “imaginação” (*immaginazione*) e ao “coração” (*cuor*) sentir e conhecer o que é “poético” (*poetico*). É possível apenas à imaginação e ao coração por lhes pertencer “o entrar e penetrar profundamente os grandes mistérios da vida, dos destinos, das intenções tão gerais, tão também particulares, da (...) natureza”⁵³⁹. Só tais disposições podem de maneira mais perfeita compreender o todo da natureza.

Para Leopardi, só a “imaginação” (*immaginazione*) e o “coração” (*cuor*) são capazes de “conceber, criar, formar, aperfeiçoar um sistema filosófico, metafísico, político que tenha o menos possível de falso, ou (...) o mais possível de semelhante ao verdadeiro, e o menos possível de absurdo, de improvável, de extravagante”⁵⁴⁰. Com tais faculdades, os homens concordam entre si nas “matérias especulativas” (*materie speculative*) e em muitos “pontos abstratos” (*punti astratti*) do que com a razão: algo contrário do que pareceria suceder.

Ao conjecturarem com base apenas na “simples razão” (*semplice ragione*), os homens entrariam mais fácil em discordância e se afastariam mais uns dos outros. Pela via do “sentimento” (*sentimento*) e da “imaginação” (*immaginazione*), os homens, as suas diversas classes, as nações, os séculos,

⁵³⁹ Ibidem.

⁵⁴⁰ Ibidem.

com freqüência, concordam entre si em muitas proposições (*sistemas*) e suposições, decorrentes dessa faculdade. Segundo Leopardi, as proposições e suposições fundamentadas em tais faculdades “foram sempre e, contudo, são admitidas e coservadas por todas ou quase todas as nações em todos os tempos, e pela universalidade dos homens tidas, também hoje em dia, como verdades indubitáveis, e por sábios, quando não, como mais verossímeis e mais universalmente aceitáveis do que qualquer outra sobre o respectivo propósito”⁵⁴¹.

Não ocorre o mesmo, entretanto, quando estabelecido mediante a “pura razão” (*pura ragione*) ou o “puro raciocínio” (*puro racionio*). Apenas a “imaginação” (*immaginazione*), o “coração” (*cuore*) e as “paixões” (*passioni*) ou a razão com a intervenção eficaz delas, descobriram, ensinaram e confirmaram as maiores, “mais gerais, mais sublimes, profundas, fundamentais, e mais importantes verdades filosóficas que se possuam, que se conheçam, da natureza e das coisas”⁵⁴².

Contra a unilateralidade do procedimento da “razão abstrata”, presente na experiência humana moderna, Leopardi recupera uma certa *integridade antropológica*, como busca de um conhecimento mais concreto da realidade. Disto decorre a exigência de se pensar, também, a seguinte relação: “é tão admirável quanto verdadeiro, que a poesia a qual busca por sua natureza e propriedade o belo, e a filosofia que essencialmente procura a verdade, isto é, a coisa mais contrária ao belo(...) sejam as faculdades mais afins”⁵⁴³.

Leopardi se exprime a favor da conciliação entre *filosofia e poesia*, na medida em que reconhece, apesar de seus diferentes propósitos, um campo de possibilidades com base nessa relação. Em todo grande poeta há a disposição de ser grande filósofo, e neste último, a disposição de ser um grande poeta. O autor afirma, ainda, que um e outro não podem ser grandes e perfeitos isolados no

⁵⁴¹ Ibidem.

⁵⁴² Ibidem.

⁵⁴³ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 908: “É tanto mirabile quanto vero, che la poesia la quale cerca per sua natura e proprietà il bello, e la filosofia ch'essenzialmente ricerca il vero, cioè la cosa più contraria al bello; sieno le facoltà le più affini”. (Veja-se, também, G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 463).

próprio gênero sem levar em consideração, e de forma não medíocre, o gênero do outro, quer no que diz respeito à “índole primitiva da inteligência”, quer na “disposição natural” e na “criatividade”. Ele ressalta, também, que tanto a poesia como a filosofia são as duas faculdades mais nobres e mais difíceis que o espírito humano possa se dedicar.

Leopardi postula, a “ultrafilosofia” (*ultrafilosofia*)⁵⁴⁴, a fim de atingir o íntimo das coisas, e aproximar o homem da natureza em sua totalidade. Ele compreendeu os limites que afetavam a filosofia de seu tempo, que estava fundada em bases eminentemente racionalistas, e, portanto, distanciava os homens daquilo que representa a natureza: as *virtudes*, os *entusiasmos*, as *ilusões*. Segundo ele, esta filosofia “deveria ser o fruto das luzes extraordinárias desse século”⁵⁴⁵.

Compreendido que a filosofia leopardiana explicita a irrevogável miséria da condição humana – ao mesmo tempo em que fala dos diversos males inerentes a esta espécie – e sendo o seu pensamento, essencialmente, contrário a qualquer princípio otimista em relação ao “*destino humano*”, e a toda idéia de “*progresso*” baseada no aperfeiçoamento do processo civilizatório, caberiam aqui estas indagações: *não haveria na filosofia de Giacomo Leopardi a presença de uma dimensão misantrópica?* Caso contrário, a quem o autor atribuiria a origem de todos os males que tocam tanto ao homem quanto as coisas?

Conforme Leopardi, o seu pensamento não exprime nenhum *sentimento misantrópico*⁵⁴⁶, nem tampouco conduz a tal posição os que dele tomam conhecimento. A sua filosofia tende, ao contrário, “*a sanar*”, e, ao mesmo tempo, a apagar todo mau humor e todo ódio (não sistemático), presentes no convívio

⁵⁴⁴ Trata-se, aqui, de uma filosofia que rompe toda unilateralidade (de faculdades e saberes), toda antinomia e que busca apreender a coisa na sua interioridade e totalidade. Cabe, ainda, ressaltar o diálogo que este autor estabelece entre *filosofia e poesia*, contrapondo-se, desta forma, à maneira na qual a filosofia racionalista se exprimia. Sobre a concepção leopardiana de “ultrafilosofia”, ver *Zibaldone di pensieri*, vol. I, pp. 99-100. Convém, ainda, atentar para a forma expositiva dos *Opúsculos Morais* que seguem, na sua elaboração, a intenção do autor de explicitar o conteúdo da “filosofia desesperada” (combativa e não conformista) e propor – como ruptura com os limites da filosofia da tradição quer teóricos quer práticos – uma ultrafilosofia.

⁵⁴⁵ G. Leopardi, *Zibaldone di Pensieri*, vol. I, pp. 99-100. “*doverbb’essere il frutto dei lumi straordinari di questo secolo*”.

⁵⁴⁶ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 1167.

cotidiano dos indivíduos. Ele recusa as acusações – fruto de uma consideração superficial e leviana de sua reflexão – que o identificaram como misantropo: algo muito mais presente naqueles que “*não são filósofos*”⁵⁴⁷, que certamente recusariam esta denominação de misantropo, que habitualmente conduzem de forma cordial as suas relações com os seus semelhantes.

O autor defende nos *Pensieri* (1831-1835)⁵⁴⁸: “Quem se comunica pouco com os homens raras vezes é misantropo. Autênticos misantropos não vivem em solidão”⁵⁴⁹, ao contrário, encontram-se no mundo. A *misanthropia* é um comportamento que se exprime, sem dúvida, no “uso prático da vida”⁵⁵⁰. Não é a filosofia, como pensam muitos daqueles que lhe acusaram disto, que conduz ao ódio contra os homens. Assim, quando um indivíduo dessa condição busca se refugiar da sociedade, ele perde com esse refúgio a *misanthropia*.

A sua filosofia não faz réu o próprio homem, pois como bem indica Leopardi nos *Pensieri* a sua inclinação nunca foi a de “*odiar os homens, mas amá-los*”⁵⁵¹. O autor encaminha, então, a sua reflexão contra a natureza, na medida em que ele “dirige o ódio ou senão outro lamento, a princípio mais alto”⁵⁵², identificada, agora, como “a origem verdadeira dos males dos vivos”⁵⁵³.

Nisso consistiria o “*vero saber*” – conforme a *La Ginestra* (1836)⁵⁵⁴, pois os homens devem, agora, reconhecer como culpada por sua própria condição de infelicidade a natureza: aquela que, segundo os versos leopardianos, “mãe é no

⁵⁴⁷ Ibidem: “non sono filosofi”.

⁵⁴⁸ Trata-se de uma obra escrita, por meio de aforismas, em que o autor reelabora a sua reflexão sobre a “espécie humana”. A sua redação se realizou entre 1831-1835.

⁵⁴⁹ G Leopardi, *Pensamentos*, in *Poesia e Prosa*, p. 506: “Chi comunica poco cogli uomini rade volte è misantropo. Veri misantropi non si trovano nella solitudine” (G. Leopardi, *Pensieri*, Milano, Mandadori, 1993, p. 97).

⁵⁵⁰ Ibidem: “l’uso pratico della vita” (Ibidem).

⁵⁵¹ Ibidem, p. 469: “odiare gli uomini, ma di amarli” (Ibidem, p. 19)

⁵⁵² G. Leopardi *Zibaldone di pensieri*, p. 1167 : “rivolge l’odio, o se non altro il lamento, a principio più alto”.

⁵⁵³ Ibidem: “origine vera de’ mali de’ viventi”.

⁵⁵⁴ Leopardi constrói uma analogia entre a giesta (arbusto das leguminosas com flores amarelas e perfumadas, com cachos e folhas reduzidas) que resiste às intempéries naturais e uma postura ético-moral de resistência humana diante das vicissitudes do homem e das ameaças que lhe atormentam (G. Leopardi, *A giesta ou a flor do deserto*, in *Cantos, Poesia e Prosa*, pp. 288-295; *La ginestra o il fiori del deserto*, in *Canti*, pp. 307-324).

parto e no querer madrasta”⁵⁵⁵. Embora este reconhecimento exprima todo um pessimismo de ordem cósmica, *não induz necessariamente os homens à resignação*. Tais versos conclamam a todos a formar uma aliança contra as forças da natureza:

*“Tais fatos, quando inteiros
Deles souber, e de outros mais, o vulgo,
E aquele horror que outrora
Contra a má natureza
Constrangeu os mortais numa cadeia,
Se recupere em parte
Pelo vero saber, o honesto e reto
Consórcio cidadão,
E justiça e piedade outra raiz
Terão então, não as soberbas crenças
Em que baseia o vulgo a proibidade
Como tem seu sustento
Aquele que conserva no erro o assento.”*⁵⁵⁶

Aqui se apresenta um apelo “agonístico” e de grande teor moral, mas de difícil compreensão dada à recepção na época, porque não é “daquele gênero que se admira e agrada neste século”⁵⁵⁷. Outrossim, ele se recusa a acreditar que “o máximo do saber humano consista em saber a política e a estatística”⁵⁵⁸.

O que justifica, após a crise do “sistema da natureza” (*sistema della natura*), tal “conversão”. Há quem considere “as experiências existenciais e culturais (a amizade ‘crítica’ com os liberais toscanos da ‘Antologia’, a experiência desastrosa do amor, a relação conflituosa, em Nápoles, com os ambientes espiritualistas), mas, sobretudo, em um jamais desusado ‘hábito da filosofia e da seriedade científica’, capaz de estimular, com a exigência de concretude metodológica, respostas nem evasivas, nem fideísticas, e contemporaneamente na ‘descoberta’ da linguagem satírica como instrumento do próprio pessimismo social e

⁵⁵⁵ Ibidem, p. 291: “madre è di parto e di voler matrigna” (Ibidem, p. 313).

⁵⁵⁶ Ibidem, pp. 291-292: “Così fatti pensieri/ quando fien, come fu, palesi al vogo,/ e quell’orror che primo/ contra l’empia natura/ strinse i mortali in social catena,/ fia ricondotto in parte/ da verace saper, l’onesto e il retto/ conversar cittadino,/ e giustizia e pietade, altra radice/ avranno allor che non superbe fole,/ ove fondata proibità del volgo/ così star suole in piede/ quale star può quel ch’ha in error la sede” (Ibidem, pp. 314-315).

⁵⁵⁷ Ibidem.

⁵⁵⁸ Ibidem.

antinaturalista”⁵⁵⁹. Trata-se aqui da superação de uma visão materialista negativa, decorrente da descoberta das contradições do “sistema da natureza” (*sistema della natura*).

Tal atitude de um “pessimismo social e antinaturalista” (*pessimismo social e antinaturalistico*), confirma-se nos *Pensieri*, ao sustentar: “Quem tem a coragem de rir é dono do mundo, quase como quem está preparado para a morte”⁵⁶⁰. Não há lugar aqui para uma ética estóica e alheia à política, pois Leopardi assume uma moral socialmente construtiva, voltada para o homem ante a infelicidade e a toda submissão, quer natural, quer transcendente.

Contra toda forma de justificação, definiu-se de forma clara a atitude heróica da “filosofia desesperada” (*filosofia disperata*): uma solicitação à ação, à participação, à solidariedade entre os homens ante o destino. No diálogo de Plotino e Porfírio (1827), há a exortação de Plotino a Porfírio à revolta: “Vivamos, Porfírio meu, e confortemo-nos juntos: não recusemos carregar aquela parte que o destino nos legou dos males da nossa espécie. Atentemos bem em fazer companhia um ao outro e encorajemo-nos, dando-nos as mãos e trocando socorro para cumprir, da melhor maneira, esta tarefa da vida, que infalivelmente será breve”⁵⁶¹.

Em oposição ainda à postura dos liberais, Leopardi se pergunta pela relação entre Filosofia e Economia política: “quanto e até que ponto a filosofia deva se ocupar das coisas humanas e do regulamento do espírito, das paixões, das opiniões, dos costumes, da vida humana; responderei tanto e quanto aquele ponto que os governos devem se ocupar da indústria e do comércio nacional para querer que floresçam, quer dizer não se ocupar disso nem mais nem menos. Apenas este aspecto a Filosofia é realmente “comparável à ciência da economia política” (*paragonabile alla scienza dell’economia política*).

Segundo Leopardi, o máximo de realização de tal ciência consiste no seu conhecimento de que é preciso deixar à natureza fazer a sua parte, pois quanto

⁵⁵⁹ Ibidem.

⁵⁶⁰ Ibidem.

⁵⁶¹ Ibidem.

mais o comércio (interno e externo) e a indústria estão livres, mais prósperos e melhor os “negócios” (*affari*) da nação. Isto porque: quanto mais estiverem regulados mais decrescerão. Em suma, tal ciência é “inútil” (*inutile*), pois o melhor seria deixar as coisas em si mesma como se ela não existisse. O autor questiona o fato de que o máximo de sua realização seja a interdição de “toda ação, (...) em suma, não fazer nada (...), isso se obteria necessariamente do mesmo modo”⁵⁶².

Quanto à filosofia moderna: Leopardi reconhece ser superior a aquela antiga, porque “os filósofos antigos queriam todos ensinar e fabricar: enquanto a filosofia moderna não faz comumente outra coisa senão desenganar e demolir”⁵⁶³. Se os antigos faziam, às vezes procuravam substituir, mas os filósofos modernos sempre eliminando, nada substituíram. Isto se justifica porque o verdadeiro modo de filosofar moderno, não por incapacidade do intelecto humano de encontrar o “verdadeiro positivo” (*vero positivo*), mas porque “o conhecimento do verdadeiro não é outra coisa senão o despir-se dos erros”⁵⁶⁴. Contudo, a filosofia moderna em lugar dos erros que extirpa, não “assenta” (*pianta*) nada.

Leopardi reconhece, porém, a presença do egoísmo na experiência do mundo moderno: “o homem não quer se incomodar em proveito dos outros, a não ser o necessário”⁵⁶⁵, ou ainda, quando favorece a si próprio. Em seguida, ele identifica, como causa desse egoísmo, a “falta de ilusões, das idéias de glória, de grandeza, de virtude, de heroísmo”⁵⁶⁶. Com o desaparecimento de tais idéias toma lugar a idéia “de não fazer nada” e, assim, “deixa correr as coisas e gozar o presente”⁵⁶⁷.

O autor sabe da existência de contradições que encerram o estado de civilização do seu presente⁵⁶⁸. Isso justificaria, certamente, a sua experiência de uma filosofia contra a “resignação”, de uma “*filosofia desesperada*”, mas

⁵⁶² Ibidem.

⁵⁶³ Ibidem.

⁵⁶⁴ Ibidem.

⁵⁶⁵ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 289: “l'uomo non si vuole scomodare a profito altrui, se non quanto è necessario”.

⁵⁶⁶ Ibidem: “la mancanza delle illusioni, delle idee di gloria, di grandezza de virtù di eroismo, ec”.

⁵⁶⁷ Ibidem: “quella di non far nulla, lasciare correre le cose, e godere del presente”.

⁵⁶⁸ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. II, p. 570.

verdadeira, diversa dos mitos de *perfectibilidade* otimista (*seja cristão ou laico*), fundados na fé da natureza privilegiada do homem. Leopardi exprime, assim, uma dimensão poético-moral, ao renunciar a grandeza e o otimismo de um “*século ativo e tolo*” em que “humanidade”, “delicadeza” e “refinamento” se aproximam muito mais da incivilidade e conduzem à “*barbárie da sociedade*”⁵⁶⁹ (“*barbarie della società*”) do homem moderno.

*“Su, mortali; destatevi. Il dì rinasce: torna la verità in sulla terra, e partonsene le immagini vane. Sorgete; ripigliatevi la soma della vita; riducetevi dal mondo falso nel vero.”*⁵⁷⁰

⁵⁶⁹ Cf. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, vol. I, p. 452.

⁵⁷⁰ Cf. G. Leopardi, *Operette Morali*, p. 239: “Para o alto, ó mortais, despertai! O dia renasce, volta sobre a terra a verdade e partem dela as imagens vãs. Surgi, retomai a carga da vida, voltai do mundo falso ao verdadeiro!”. (G. Leopardi, *Opúsculos Morais*, p. 416).

CONCLUSÃO

*Così questo arcano mirabile e spaventoso
dell'esistenza universale...*

G. Leopardi, Operette Morali

Não obstante o lugar comum entre os estudiosos de que não há uma filosofia na obra de Giacomo Leopardi e de não haver um Leopardi filósofo, pode-se aqui argumentar, à guisa de considerações finais, que a ausência de um projeto filosófico leopardiano, com base em uma compreensão tradicional de coerência e rigor filosófico, não compromete a sua reflexão.

Se, de um lado, está ausente uma construção lógico e sistemática, capaz de contribuir com a consistência e coerência de uma certa visão de mundo, como característica tradicional do filosofar, de outro, deixa Leopardi livre para modificar a sua compreensão da realidade. A complexidade de suas meditações sobre a experiência dramática humana evidencia a posição de grande moralista. Ademais, não lhe importam os problemas lógicos e gnosiológicos da filosofia moderna. A sua relação com tal filosofia se dá mediada pela crítica. Não basta apenas assegurar a cognição do verdadeiro ou demolir sistemas para corrigir os seus erros. A filosofia precisa também ensinar, como o fez a antiga, e assentar algo após demolir o sistema anterior: não basta apenas cuidar dos erros teóricos.

Contudo, não se pode defender a ausência completa de coerência nos argumentos de Leopardi, pois é uma constante na sua reflexão a preocupação com a “contradição”, embora não considerada como um tema à parte, mas em conformidade com os temas centrais do seu pensamento. É com base na contradição que ele enfrenta a oposição entre natureza e razão a fim de descobrir a causa responsável pela infelicidade humana. A contradição, embora tratada de modo negativo, não se limita apenas ao princípio lógico-argumentativo (contradição formal), mas pensada presente também na realidade, assumindo o lugar de obstáculo, impedimento.

A incerteza, portanto, do instrumento lógico impede a cristalização das suas definições gerais (Solmi), e possibilita a Leopardi uma análise pontual, oriunda da

apaixonada e prolongada consideração de um problema. Daí uma interpretação particular do pensamento leopardiano haver de renunciar à tentativa de se postular conclusões definitivas. Todavia não pode prescindir de uma certa historicização: o da relação entre o pensamento antigo e o pensamento sensístico e iluminista dos autores que visitou.

Embora Leopardi descubra, ao final, a causa da infelicidade como contradição inerente à própria natureza, em que a concepção pessimista reconhece a presença de mal na própria ordem das coisas, não sendo possível eliminar a infelicidade, não vincula Leopardi ao pessimismo reacionário da idade romântica, ou julga necessário reconhecimento de valores democráticos, esboçando a idéia de um veio progressista no seu pensamento (Luporini).

É certo que Leopardi se mostra irridente à ideologia de seu tempo, às esperanças vãs dos “novos crentes” plenas de espiritualismo católico e romântico, o aperfeiçoamento humano, os grandes progressos anunciados pelas gazetas, fruto do avanço tecnológico, não implica em uma posição reacionária, mas o confronto ante os lumes da época de uma racionalidade excessiva e corrompida. Trata-se de uma reação de alerta, em virtude da vacuidade das coisas, após o processo de racionalização e laicização dos valores.

O pensamento leopardiano, porém, não termina em uma postura de inatividade, pois esta propõe um resgate das “ilusões” (*illusioni*) a fim de restabelecer um sentido, ante a destruição de crenças, valores, tradições: recuperar uma orientação para o homem que assistiu a dissolução do mundo mítico-religioso.

A nostalgia do mundo clássico exprime a necessidade de recuperar a virtude do vigor, tão necessária em razão da fragilização ocorrida com a educação moderna: recuperar a sanidade do corpo. Leopardi estava atento às mudanças do seu século nos comportamentos, idéias, nos costumes. Ele vislumbrava os riscos aos quais estavam submetidos os homens nos novos tempos.

Nesse sentido, Leopardi alerta contra a nova barbárie, aquela da sociedade, em um século incapaz do “poético”, em que o homem se tornou artificioso e a imaginação perdeu toda a sua força. Trata-se de recuperar a

integridade antropológica humana e um novo saber capaz de novamente reunir os homens ante as ameaças também da incivilidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1.0 Obras de Giacomo Leopardi

LEOPARDI, G. *Canti* [1831]. Milano: Garzanti, 1975.

_____. *Operette Morali* [1827]. Milano: Rizzoli, 1976.

_____. *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani* [1824].

Milano: Feltrinelli, 1991.

_____. *Pensieri* [1831 – 1835]. Milano: Mondadori, 1993.

_____. *Zibaldone di Pensieri* [1817 – 1832]. Vols. I-II, Milano: Bompiani,

1993.

_____. *Tutti gli scritti. Inediti rari e editi* [1809 – 1810]. Milano: Bompiani,

1993.

_____. *La vita e le lettere* [1810 – 1837]. Milano: Garzanti, 1983.

_____. *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* [1818] in: *Tutte le poesie e tutte le prose*, Milano: Newton, 1997.

2.0 Traduções de Obras de Leopardi em Língua Portuguesa

LEOPARDI, G. *Cantos* [1831] in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

_____. *Opúsculos Morais* [1827] in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

_____. *Pensamentos* [1831 – 1835] in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

_____. *Carta aos senhores compiladores da Biblioteca italiana* [1816] in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

_____. *Discurso sobre o estado atual dos costumes dos italianos* [1824] in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

_____. *Seleção do Zibaldone* [1820-1824] in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

_____. *Correspondência* [1816 – 1837] in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

3.0 Obras sobre Leopardi

BALDACCI, L. *Il male nell'ordine, scritti leopardiani*, Firenze: Rizzoli, 1997.

BINNI, W. *La protesta di Leopardi*, Firenze: Sansoni, 1973.

_____. *Tre liriche del Leopardi*, Lucca: Casa Editrice Lucentia, 1950.

_____. *O último Leopardi* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

_____. *A si mesmo* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

BLASUCCI, L. *Linha da "Noite do dia de festa"* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

_____. *Sobre as duas primeiras canções* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

BON, A. *Invito alla lettura di Leopardi*, Milano: Mursia, 1985-1987.

BONTEPELLI, M. *Leopardi, um homem só* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

BOSCO, U. *Titanismo e piedade* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

BOSI, A. *A natureza, os antigos: Leopardi tradutor* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

CAMPOS, H. *Leopardi, teórico da vanguarda* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

CARPEAUX, O. M. *Romantismo em oposição* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

COLAGROSSO, F. *Le dottrine stilistiche del Leopardi e la sua prosa*, Firenze: Successori le Monnier, 1911.

CROCE, B. *Commento storico a un carme satirico di Giacomo Leopardi*, Bari: Laterza&Figli, 1933.

_____. *Poesia e não-poesia em Leopardi* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

CUNHA, H. P. *O infinito do infinito* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

DAZZI, M. *Leopardi e il romanzo*. Milano: Fratelli Bocca, 1939.

DE ROBERTIS, G. *Saggio sul Leopardi*, Florenza: Vallecchi, 1944.

_____. *Ensaio sobre Leopardi* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

_____. *Origens e desenvolvimento da poesia leopardiana* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

DE SANCTIS, F. *Giacomo Leopardi*, Roma: Riuniti, 1983.

_____. *Epistolário de Giacomo Leopardi* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

_____. *Leopardi e a História* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

DI LONDRONE, R. W. *Leopardi*. Italia: Garzanti, 1948.

DISTANTE, C. *Opúsculos morais* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

FUBINI, M. *Introdução aos Opúsculos morais* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

_____. *Métrica leopardiana* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

GADAI, J. M. *Poesia e tradição* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

GENTILE, G. *Manzoni e Leopardi*, Milano: Fratelli Treves, 1928.

GIANI, R. *L'estetica nei pensieri di Giacomo Leopardi*, Torino: Fratelli Bocca, 1904.

GIOBERTI, V. *Pensieri e giudizi di Vincenzo Gioberti sulla letteratura italiana e straniera*, firenze: Barbera. Bianchi, 1859.

GUARRACINO, V. *Guida alla lettura di Leopardi*, Milano: Mondadori, 1987.

LEONI, G. D. *Lezioni sul Leopardi* [1950]. São Paulo: Livraria Nobel, S/D.

LEOPARDI, G. *Introduzione* (Dino Basili) in: *Pensieri* (1831 –1835). Milano: Mondadori, 1987.

_____. *Introduzine* (Salvatore Veca) in: *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani* (1824). Milano: Feltrinelli, 1991.

_____. *Proemio* (Pietro Giordani) in: *Leopardi: Prose*, Milano: Istituto editoriale italiano, vol. XXI, S/D.

LOMBARDI, A. *Periferia e ironia em Leopardi* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

LUCCHESI, M. *Carta para um jovem do século XX* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso

Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

LUPORINI, C. *Leopardi progressivo*, Roma: Riuniti, 1981.

_____. *Leopardi e a desilusão histórica* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

_____. *Naufrágio sem espectador* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

MILANO, D. *Leopardi* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

NIETZSCHE, F. *Intorno a Leopardi*, Genova: Il melangolo, 1992.

OTTO, W. F. *Leopardi e Nietzsche* in: *Intorno a Leopardi*, Genova: Il melangolo, 1992.

PARENTE CUNHA, H. *O lírico e o trágico em Leopardi*, São Paulo: Perspectiva, 1980.

PICCHI, M. *Storie di casa Leopardi*, Milano: Rizzoli, 1990.

PRETE, A. *Il pensiero poetante, saggio sul Leopardi*, Milano: Feltrinelli, 1997.

PUPPO, M. *Poética de Leopardi* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

RANIERI, A. *Sette anni di sodalizio con Giacomo Leopardi*, Milano: Gentile, 1944.

SAINTE-BEUVE, CH.-A. *Portrait de Leopardi*. Paris: Allia, 1994.

_____. *Retrato do poeta* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

SAPEGNO, N. *A poética* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

SAPONARO, M. *La vita di Giacomo Leopardi narrata da Michele Saponaro*, Italia: Garzanti, 1945.

TARTARO, A. *Leopardi* in: *Il primo ottocento, l'età napoleonica e il risorgimento*. Laterza, S/D.

TOSTO, R. *Giacomo Leopardi* in: *História da literatura italiana* (1958). Trad. br. Luigi castagnola, Petrópolis: Vozes, 1963.

UNGARETTI, G. *Lezioni sul Giacomo Leopardi*, Roma: Mondadori, 1989.

_____. *Imagens de Leopardi e nossas* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

VERE, F. G. "*Leopardi: mônimo agli uomini*" in: *Letteratura e capitalismo in Italia dal'700 ad oggi*, Milano: Mondadori, 1992, pp. 137-153.

VOSSLER, K. *As idéias de Leopardi sobre a arte e sobre a língua* in: *Poesia e Prosa*, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

4.0 Artigos sobre Leopardi: jornais e revistas

NIEMEYER, A. “A lírica pessimista e rebelde de Leopardi fez 200 anos”, *O Estado de São Paulo*, 08/08/1998.

PIZA, D. “Entre o lirismo e a razão cativa: Há duzentos anos nascia o italiano Giacomo Leopardi, poeta de veia emotiva e pensador racionalizante cuja obra resiste ao tempo”, mimeo.

MAURO, S. “O poeta da dissolução”, mimeo.

BERNARDINI, ^a F. “O pensamento de Leopardi”, *Revista USP*, n° 43, São Paulo, 1999, pp. 130 – 137.

LOMBARDI, A. “Zibaldone, uma enciclopédia do saber”, *Revista USP*, n° 43, São Paulo, 1999, pp. 138 – 145.

LUCCHESI, M. “Leopardi, poeta do infinito”, *Revista USP*, n° 43, São Paulo, 1999, pp. 146 – 155.

MINISINI, S. “O infinito leopardiano: da contemplação idílica à teorização trágica da insignificância”, trad. br. Mariarosaria Fabris, *Revista USP*, n° 43, São Paulo, 1999, pp. 162 – 165.

5.0 Outros autores

BODEI, R. *A História tem um sentido?* [1997]. Trad. br. Reginaldo Di Piero, Bauru: Edusc, 2001.

CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo* [1932]. Trad. br. Álvaro Cabral, Campinas: Ed. Unicamp, 1992.

_____. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. br. Erlon José Paschoal e Jézio Gutierre, São Paulo: UNESP, 1999.

COLLI, G, MONTINARI et al., *Situação dos textos de Nietzsche in: Nietzsche?* []

Trad.

br. Ana Maria de Almeida Lima, Rio de Janeiro, Achiamè, S/D.

CONDORCET, J. A-N. C. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. br. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Ed. UNICAMP, 1993.

DE SOUZA, M. G. *Voltaire: a razão militante*. São Paulo: Moderna, 1993.

_____. *Ilustração e História: o pensamento sobre a História no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

_____. *Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Trad. br. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Nova cultural, 1996.

_____. *Princípios da filosofia*. Trad. br. Alberto Ferreira. Lisboa: Guimarães, 1989.

DISTANTE, C., SIMONETE, C. F. *Il percorso storico della letteratura italiana*, Rio de Janeiro: H. P. Comunicação, 2003.

GIVONE, S. *Filosofia, Poesia e mito in Vico e in Leopardi* in: G. Vattimo (org), *Filosofia'95*, Roma-Bari: Laterza, 1996.

LUCIANO, *Diálogo dos mortos*, trad. br. Maria Celeste Consolin Dezotti, São Paulo: Hucitec, 1996.

MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. br. Sérgio Bath. Brasília: Universidade de Brasília, 2000, (4ª ed.).

MATOS, O. C. F. "A teoria social do pensamento moderno: Rousseau". In: *Epistemologia das Ciências Sociais*. São Paulo: EDUC, 1984, pp.51-71.

_____. "O Pensamento Político de Jean-Jacques Rousseau". In: *Cadernos da Pró-Reitoria de Extensão da PUC-MG*, V.1, n 1, março,1991,pp.05-27.

_____. *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade*, São Paulo, MG, 1978.

NIETZSCHE, F. *Considerações Extemporâneas* [DATA] in: *Nietzsche*, vol. I, trad. br. Rubens Rodrigues Torres Filho, Os pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1987.

NUZZO, E. *Il congedo dalla "saggezza moderna" nella cultura napoletana tra '600 e '700: Vico e la tradizione dei "moralisti"*, Bollettino del Centro di Studi vichiani [1971-1990], pp. 25-114.

RIBEIRO, R. J. *A última razão dos reis*, São Paulo: Companhia das letras, 1993.

ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* [1754]. Trad. br. Lourdes dos Santos Machado, São Paulo: Nova Cultural, 1997.

STAROBINSKI, J. "Rousseau e a busca das origens". In: *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. Trad. br. Maria Lúcia Machado, São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 277-286.

_____. "O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade". In: *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. Trad. br. Maria Lúcia Machado, São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp.287-309.

VENTURI, F. *Cronologia e geografia do iluminismo* in: *Utopia e reforma no Iluminismo*. Trad. br. Modesto Florenzano, São Paulo: EDUSC, 2003.

VICO, G. *A Ciência Nova* [1744]. Trad. br. Marco Lucchesi, Rio de Janeiro-São Paulo: Record, 1999.