

CAPITINI, LUPORINI, BINNI: TRE INTERPRETI DEL PENSIERO LEOPARDIANO

Il saggio di Cesare Luporini dal titolo *Leopardi progressivo* apparve per la prima volta nel 1947 unitamente ad altri scritti aventi per oggetto Scheler, Hegel, Kant, Fichte. Tale studio conobbe una immediata fortuna poiché offriva una originale chiave di lettura all'interpretazione del pensiero e della poetica del Recanatese, contribuendo, contemporaneamente agli apporti critici di Walter Binni, a creare un vero e proprio "caso Leopardi", intorno al quale fiorì una rinnovata stagione di interessi e approfondimenti.

In realtà, come risulterà nel seguito del presente articolo, Luporini era già intervenuto con un lavoro del 1938 sul pensiero di Leopardi, a ridosso del suo *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, del 1936. Se teniamo presente che nello stesso anno Capitini scriveva i suoi *Elementi di un'esperienza religiosa* possiamo dedurre, come fa il Pareyson, un suo influsso sullo stesso Luporini, anche senza tener conto dei lavori giovanili su Leopardi di Capitini studente della Normale¹.

Del resto lo stesso Luporini, nell'Avvertenza all'edizione del saggio sopra citato in volume separato, del 1980, ricorda come sia proprio delle grandi figure della storia, tanto filosofica che letteraria, di quelli che chiamiamo "classici", l'essere in qualche modo sempre dei contemporanei, capaci di offrire spunti nuovi ben al di là della loro parabola esistenziale.

Il critico comincia con l'accennare all'interrogativo spesso ripresentatosi intorno alla legittimità di definire Leopardi "filosofo", e giunge ad affermare che, se egli non costruì una visione del mondo rigidamente scientifica né una compiuta metafisica, tuttavia, nell'oscillazione tra vocazione lirica e approfondimenti teorici, si può parlare, con il De Sanctis, di un Leopardi "moralista", in grado di oggettivare la propria esperienza particolare rendendola esemplare e tipica².

Il presente nel quale Leopardi vive non può in alcun modo permettere la realizzazione del suo essere, costituito com'è, ai suoi occhi, da un negativo

tanto personale quanto storico, epocale, un mondo fatto oggetto di aspra polemica e rifiuto, una contemporaneità dalla quale egli prende le distanze già a partire dai suoi interventi sul dibattito tra classici e romantici.

E' noto come in tale disputa³ egli prendesse le difese delle posizioni classicistiche, non certo in nome di una cultura formale e basata sull'imitazione, bensì rivendicando agli antichi, ai classici, appunto, la capacità di una poesia veramente *sentimentale*, perché ispirata ad una vicinanza, ad una adesione reale, non mediata e isterilita da filosofia e scienza, alla natura. In realtà, definire Leopardi "classico" o "romantico" appare questione del tutto oziosa, non solo perché la sua stessa originalità, la sua unicità lo impediscano, ma anche in considerazione del fatto che i termini di natura, ragione, immaginazione, illusione subiscono durante tutto l'arco di svolgimento del suo pensiero costanti ridefinizioni e spostamenti di polarità.

Ciò che Luporini sottolinea è la <<pervicace volontà che ebbe il Leopardi di tenersi stretto... alle proprie convinzioni razionali, e di non evadere nel vago e nell'indefinito dell'*ethos* romantico, egli che del *vago* e dell'*indefinito* sentì (e teorizzò) tutta la suggestione poetica. Non bisogna dimenticare che questo romantico fu un ateo e un materialista...>>⁴.

Rifacendosi alla tradizione del pensiero politico settecentesco Leopardi si pone il problema del governo delle nazioni, chiedendosi quale sia il modo migliore di giovare al pubblico interesse, alla pubblica utilità, e riconosce nel binomio libertà-uguaglianza il massimo bene da perseguire. Egli osserva nello Zibaldone come la virtù, sia civile che "domestica", possa essere esercitata solo in un regime repubblicano, anche se nota che, storicamente, le democrazie non si conservano, e le diverse forme di governo tendono a susseguirsi secondo un andamento ciclico, seppure non rigidamente deterministico.

Dunque in democrazia utile e virtù coesistono, tanto a livello privato che pubblico, mentre nella sua degenerazione i due termini si scindono. E la democrazia si corrompe perché porta con sé l'individualismo, che è la ricerca dell'utile da parte del singolo, e utile e virtuoso non possono coesistere, nel singolo, se non eccezionalmente. Invece la moltitudine (intesa come popolo, nazione) non può che volere la virtù, che corrisponde

all'utile collettivo; una azione che ha come fine il bene pubblico risulta così virtuosa, mentre una azione che il singolo compie per soddisfare se stesso raramente lo è. Proprio questo accade nelle democrazie, che l'interesse privato tende ad invadere lo spazio del pubblico, e l'individualismo si fa strada come "sistema dell'egoismo". Ed anzi, quando l'egoismo entra negli animi virtuosi, lo fa sotto forma di amaro disinganno di fronte ad una realtà che non permette l'esercizio di azioni morali, trasformandosi così in odio e vendetta.

Quanto più esiste e trova spazio l'egoismo⁵, tanto meno, secondo Leopardi, vi può essere una società, poiché dove c'è egoismo non vi è interesse per il bene comune, ed il regime dispotico è quello in cui il fine individuale viene maggiormente perseguito. La società attuale sarebbe, dunque, una specie di ritorno a quello stato primitivo, pre-sociale, in cui l'uomo si trovava prima di riuscire a realizzare una forma di consorzio in cui le diverse forze trovassero un equilibrio positivo. Ma cos'è, dunque, che tiene unita la società moderna? Ciò su cui essa si basa è soltanto l'odio reciproco, il tentativo di soverchiarsi l'un l'altro, un'azione negativa di forze che, respingendosi a vicenda, si compensano conservando al sistema un determinato assetto. E' una società in cui regna la barbarie, concetto profondamente diverso da quello di "primitivo", che corrisponde invece ad uno stadio nel quale l'uomo ha un rapporto con la natura non ancora falsato e corrotto dalla ragione, e dunque capace di produrre illusioni, intese in questo caso come "felici errori", errori che conducono alla felicità.

La ragione può invece, al massimo, *fingere* ignoranza, ed il frutto di tale finzione è la superstizione, illuministicamente condannata dal Leopardi. Barbarie, dunque, come "eccesso di ragione", che indicando a ciascuno il proprio utile spinge all'egoismo e all'antagonismo, e apre la strada all'affermazione di una società dispotica dove non hanno luogo libertà e uguaglianza. Né la tirannia, così affermatasi, corre alcun rischio, poiché il dominio della ragione impedisce al popolo (ridotto ad un insieme disorganico di individui) di produrre grandi azioni, azioni eroiche in grado di sovvertire il presente.

Luporini ci mostra così in che cosa consista il vero ideale leopardiano di "civiltà": non in un storico stato di natura, bensì in un regime *medio* nel

quale natura e ragione confluiscono - ma con prevalenza del primo termine - a formare un sistema capace di mantenersi al di qua della degenerazione rappresentata dalla barbarie. Tale sistema non è una costruzione puramente mentale, intellettuale, essendosi esso realizzato, per Leopardi, nella democrazia greca e romana. In questa si era conservato quel tanto di capacità di *illusione*, e quindi di movimento, di azione sottoposta al giudizio di tutti, e perciò mirante alla pubblica utilità, tale da rendere possibile, appunto, uno stato democratico⁶.

Dunque l'antitesi ragione-natura non riguarda in Leopardi esclusivamente la determinazione della possibilità per l'uomo contemporaneo (almeno per il *persuaso*, per colui che ha il coraggio di guardare in volto la realtà di dolore nella quale è immerso) di essere felice su di un piano intra-personale, o di superare i limiti del reale attraverso l'immaginazione e la poesia. Tale antitesi si trova anche alla base della sua riflessione sulla società come forma strutturata di convivenza civile, rivelando con ciò un interesse politico in lui indissolubilmente legato - sottolinea il Luporini - a quello per la morale.

Anzi a questo proposito viene detto chiaramente nello Zibaldone⁷ come ogni uomo le cui capacità di pensare e di agire non siano state annichilate debba necessariamente riconoscere come prioritaria per la propria vita l'attenzione alle questioni politiche. Ed il merito di una tale apertura va senz'altro ascritto alla diffusione dei lumi, dissolutori della passività e della schiavitù del pregiudizio.

Sembrerebbe esservi qui una contraddizione nel giudizio che Leopardi dà della propria epoca, poiché si passerebbe da una condanna senza appello ad una valutazione positiva dovuta alla presa d'atto dei progressi in essa compiuti dall'intelligenza. In realtà è egli stesso ad avvertirci che altro è questo progresso dell'intelligenza e altro quello verso la felicità. La via che Luporini indica per sciogliere tale nodo passa ancora una volta attraverso la complessa definizione di *natura e ragione*. In Leopardi il termine "natura" comprende in sé tanto l'aspetto rousseauviano, legato alla spontaneità ed alla passionalità, quanto quello più propriamente "classico", e tuttavia <<questi complessi significati ed aspetti costituiscono il fondo, piuttosto indeterminato, del concetto leopardiano di natura, ma non lo esauriscono,

neppure inizialmente, perché esso (...) ha un valore nuovo (ed è proprio ciò che gli dà l'impronta unitaria), un valore del tutto ottocentesco, anzi precorritore di particolari atteggiamenti del pensiero e dell'*ethos* del pieno e tardo '800; valore che emerge appunto dal contrasto e dalla dialettica di *natura e ragione*. Questo valore nuovo (...) è il valore della *vitalità*>>⁸.

Lo stato di natura sarebbe dunque positivo, in Leopardi, non in quanto rappresenta, come nel Rousseau, un buono di tipo morale (in una condizione di pre-socialità non può esservi virtù, essendo questa legata, abbiamo visto, all'organizzazione politica) ma perché è portatore di questo valore della vitalità.

L'uomo prima di costituirsi in società non è dunque né buono né cattivo, mentre tale carattere di vitalità è di per sé stesso portatore di valore in quanto inerente al versante della natura. In Leopardi, avverte Luporini, la civiltà non è affatto considerata, necessariamente, come corruzione, almeno fino a quando essa sappia mantenere al proprio interno questo elemento "naturale". Una posizione che emergerebbe chiaramente qualora venga data la giusta interpretazione alle tesi espresse nelle *Operette Morali*, dove la condanna del proprio tempo sarebbe, secondo il critico, un atteggiamento in certo senso di maniera, che tenga conto più che altro dell'impatto con il pubblico, senza offrire i risultati più profondi e maturi della sua riflessione.

Venendo ora all'altro termine della coppia, rappresentato dalla ragione, si nota come esso risulti a sua volta scisso in due momenti, l'uno costituito da una ragione come concetto assoluto, non condannato in quanto tale, l'altro dalla ragione *storica*, di cui l'uomo corrotto fa un uso eccessivo. Vi è dunque una "disposizione" razionale naturale, perché costitutiva dell'uomo, la quale diviene facoltà nel suo sviluppo storico, e può in quanto tale integrare la natura secondo quell'equilibrio che abbiamo visto essere auspicabile e possibile, o, al contrario, travalicarla, portando alla barbarie e al dispotismo.

Ma allora, viene da chiedersi, se il Leopardi riconosce alla ragione questa possibilità di sviluppo positivo, qual è il motivo del profondo pessimismo tante volte espresso nei suoi riguardi? Risponde Luporini che ciò che egli condanna <<E' la *raison*, la ragione dei 'philosophes' del '700, la ragione come facoltà umana sviluppatasi e conquistata col progresso e genitrice di

progresso, la ragione che è, nel senso illuministico della parola, *filosofia*. Questa ragione è facoltà di analisi, calcolo e riflessione. Ora, secondo Leopardi, come riflessione essa arresta l'immediatezza dell'azione e le toglie il carattere "eroico"; come calcolo essa produce l'egoismo caratteristico del moderno uomo civile, in opposizione allo slancio, agli impulsi "naturali", alle generose "illusioni" che guidavano i liberi cittadini antichi; come analisi essa scompone le cose (e i sentimenti) e per lei ciò che è "grande" diventa piccolo e le illusioni si rivelano per tali>>⁹. Dunque la ragione settecentesca, che sta alla base del razionalismo e del materialismo, valori tutti positivi per Leopardi, è al contempo amata e odiata, perché è la stessa ragione che egli ha visto fallire negli esiti della rivoluzione, trasformatasi in dispotismo e restaurazione. Essa ha fallito lo scopo principale, che è quello di condurre gli uomini verso la felicità. Una felicità storica, del tutto assente nella contemporanea situazione politica, il cui prodotto migliore è l'ibrido monarchico-costituzionale, del tutto instabile e innaturale. Né, sottolinea il Luporini, tale delusione per la propria epoca nasce all'improvviso, essendo invece profondamente meditata e frutto anche di una lunga disamina delle diverse posizioni assunte in proposito da autori contemporanei. Anzi egli si sforza in più punti di trovare elementi positivi nel presente, spingendosi fino ad apprezzare "opinioni" e "pregiudizi sociali", che pure erano stati fatti oggetto della più feroce critica, in quanto tentativi di avvicinamento alla natura in un'epoca di totale barbarie¹⁰.

Dunque la ragione genera i lumi, che stanno alla base della rivoluzione; ma essa è solo un momento positivo, a cui segue la delusione di una rinnovata barbarie, il dispotismo. Per superare questo dissidio Leopardi introduce il concetto di "mezza filosofia", la quale <<è madre di errori, ed errore essa stessa; non è pura verità né ragione, la quale non potrebbe cagionar movimento. E questi errori semi-filosofici, possono esser vitali, massime sostituiti ad altri errori per loro particolar natura mortificanti, come quelli derivati da un'ignoranza barbarica e diversa dalla naturale (...). Così gli errori della mezza filosofia, possono servire di medicina ad errori più anti-vitali, sebben derivati anche questi in ultima analisi dalla filosofia, cioè dalla corruzione prodotta dall'eccesso dell'incivilimento, il quale non è mai

separato dall'eccesso relativo dei lumi, dal quale anzi in gran parte deriva>>¹¹.

La mezza filosofia porta alla rivoluzione poiché possiede al suo interno quel tanto di vitale che gli viene dalla natura, da cui non è ancora del tutto scissa, e contiene, al contempo, in sé i germi della corruzione, data la sua tendenza a farsi “perfetta” filosofia, e quindi inazione. Un inevitabile epilogo che starebbe dunque alla base del cosiddetto “pessimismo storico” del Leopardi. Ma c'è, ancora, quell'elemento nuovo, *volontaristico*, al quale egli non intende rinunciare, e in nome del quale continua ad esaltare l'azione di contro alla contemplazione, stato assolutamente non-naturale dell'uomo.

Anche in scritti risalenti ad una fase ulteriore del suo pensiero, in cui il concetto di natura si colora di tinte via via meno positive, rimane un ideale di attività eroica che – osserva sempre Luporini – <<si è trasformato in un preciso valore civile. Esso è visto da Leopardi, molto nettamente, in rapporto al problema dell'Europa moderna...>>¹².

Il critico si chiede, giunti a questo punto, quale fosse la concezione storica del Leopardi, che starebbe alla base di questa sua volontà di superamento. Il primo passo è quello di sgombrare il campo dall'equivoco interpretativo per cui egli negherebbe l'idea di progresso; idea, invece, ampiamente accettata e legata all'altra, di modernità. Leopardi non ha affatto una visione statica dell'uomo e della storia, anche se alla sua teoria dello sviluppo storico manca, secondo Luporini, quell'intuizione fondamentale che è il concetto dialettico di svolgimento e di interna articolazione tra ragione e realtà. Per questo è il Leopardi moralista ad avere il sopravvento sul Leopardi filosofo, con l'esaltazione dell'attività, della prassi come mezzo per giungere alla felicità. Una adesione alla vita, al desiderio, che attraversa tutto l'arco della sua esistenza e tutta la sua esperienza poetica, producendo un pessimismo che non è, così, sistema astratto, ma come la contropartita negativa di questa spinta vitale.

Luporini denuncia, appunto, l'aver ignorato da parte dei critici questo elemento essenziale, questo valore nuovo che inerisce alla concezione leopardiana di natura, e che avvicina il suo pensiero alle nuove correnti della cultura europea (con implicazioni che giungono fino al '900). Vitalismo,

dunque, come unica via data all'uomo per conquistare la piena felicità, ma, allo stesso tempo, elemento che porta con sé, sempre, una acuta contraddizione: quella ricchezza di sensibilità che accompagna chi possiede tale "eccellenza vitale" è la stessa che rende particolarmente vulnerabili nello scontro con la negatività del presente.

A questo punto il concetto di natura smette di identificarsi con quello di vita e si sdoppia nei due momenti di "vita" ed "esistenza", rappresentando, quest'ultimo, il termine negativo dove hanno luogo le esperienze del nulla e della noia. Infine, ribaltando la posizione iniziale, la natura viene a coincidere del tutto con l'esistenza: <<Il *nulla* è in questo senso, cioè in questo legame, per il Leopardi, il *poter non essere* e il *poter essere altrimenti* di ogni cosa, e quindi l'aspetto di *fato* che assume di fronte all'uomo la "natura", ormai identificata con l'esistenza contro la vita>>¹³.

La conseguenza di una tale visione, in cui il vitalismo si infrange contro un radicale pessimismo storico, è la posizione coerentemente nichilista assunta da Leopardi, nella quale la ragione settecentesca rimane l'unico elemento positivo. In seguito a questo rovesciamento, la natura viene ora vista come ostile all'uomo, indifferente, nemica della stessa vita.

Vi è dunque una contraddizione di cui il Leopardi è senz'altro cosciente, e che egli attribuisce all'essenza stessa della natura, che è fonte di vita e portatrice di male, di dolore allo stesso tempo. Luporini nota come una tale interna opposizione, per cui una medesima cosa è e non è, non venga risolta dal Leopardi cadendo nelle "trappole" metafisiche e teologiche di chi spiega – e accetta – il male come inerente al finito e al creato, di contro alla perfezione di un essere eterno. Egli si ferma di fronte alla contraddizione prima di essere trascinato nell'irrazionalismo; una posizione, questa, che dà, appunto, al suo nichilismo un senso diverso da quello che possiamo rinvenire nell'esistenzialismo. Tale diversità è costituita, secondo il critico, dal solido materialismo che subisce via via, nel suo pensiero, sempre maggiori approfondimenti e articolazioni. E la ragione diventa la facoltà che smaschera l'inganno della natura (le illusioni), producendo l'unico bene possibile per l'uomo, la conoscenza del vero. Perciò <<Se è vero che il Leopardi anticipa, nello svolgimento drammatico e rotto del suo pensiero, il passaggio dal vitalismo all'esistenzialismo di quella parte del pensiero

europeo a cui rimane estranea, che anzi rifiuta, la dialettica, non è meno vero che egli ne anticipa così anche la catastrofe critica e la oltrepassa, almeno in esigenza, con l'affermazione del suo materialismo e della sua estrema istanza razionalistica>>¹⁴.

Nell'ultima fase del pensiero leopardiano ritorna il tema politico legato a quei valori della prassi che potevano immaginarsi definitivamente caduti una volta "scoperto" come il vitalismo fosse destinato a infrangersi contro l'esistenza. In realtà Leopardi, con uno spostamento di visuale, attribuisce ora il valore vitale all'uomo civile, sviluppato, di contro all'immobilità e all'inazione dei selvaggi. Certo lo stato di natura continua ad apparire ai suoi occhi come quello in cui sarebbe maggiormente possibile per l'uomo essere felice, stato di minore sensibilità, e perciò meno esposto alla sofferenza; e tuttavia esso appartiene ad una condizione in alcun modo recuperabile. In questo quadro l'azione, le opere per l'uomo moderno hanno la funzione di "distrazione" dal suo destino di infelicità, e l'azione eroica deve essere volta a contrastare il male maggiore della società, cioè l'egoismo, l'individualismo.

Nella natura come nell'egoismo si incarna per Leopardi lo spettro dell'indifferenza, di un *fato* impassibile, ostile. Contro di esso l'eroe si ribella, e, via via che gli uomini riconoscono la loro comune sorte, tale ideale di lotta si allarga all'intera umanità. Viene qui respinto con forza il giudizio di quei critici – De Sanctis in testa – che hanno considerato tale morale eroica come una sorta di atteggiamento che il Leopardi ostentò in pubblico, per esercitare e difendere invece, in privato, la sua autentica morale di tipo stoico. In realtà, sostiene Luporini, quest'ultima non sarebbe altro che una <<morale ausiliaria dell'uomo Leopardi, nella sua debolezza fisica e nel suo isolamento sociale, che lo costringevano ad atteggiamenti di pura resistenza, ed infine, ma non ultimo motivo, nel suo infinito pudore della propria persona>>¹⁵.

In questo apparire dell'essere umano come un eroe che combatte contro il proprio destino Luporini scorge un rovesciamento del Cristianesimo, perché l'infelicità non è qui vista quale conseguenza di una colpa, di una presunta malvagità dell'uomo, ma al contrario quale condizione primigenia da cui detta malvagità scaturisce.

Leopardi respinge le accuse di misantropia e di odio nei confronti del genere umano, che a lui rivolgono i rappresentanti del nuovo spiritualismo e della nuova religiosità del secolo. Egli nell'ultima fase del suo pensiero condanna con forza coloro che vedevano nel tempo presente soltanto un positivo e inarrestabile progresso, ignorando le contraddizioni (economiche e sociali) che tale sviluppo portava con sé. La sua polemica tocca anche le sette liberali, ed in questo si è voluto riconoscere da parte di certa critica un atteggiamento reazionario (che Croce aveva assimilato a quello del padre Monaldo). In realtà Leopardi si scaglia contro le teorie dei politici progressisti, che anelano alla libertà e, al medesimo tempo, rinnegano le conquiste del pensiero settecentesco in nome di uno storicismo del quale egli scorge invece gli aspetti passivi e reazionari¹⁶. Nell'ideologia liberale dell'alta borghesia egli vede un tratto di compromesso del tutto estraneo alle sue convinzioni decisamente democratiche; più volte infatti esprime ostilità per il mondo degli affari e dell'industrialismo, dimostrando invece attenzione e partecipazione per quello dei contadini e degli artigiani. E, se un tale atteggiamento può sembrare non del tutto alieno da un certo aristocraticismo, tuttavia esso è un tratto la cui particolare forza deriva dalla vis polemica che lo esprime. Limpida è comunque secondo Luporini l'idea che Leopardi ha dell'uguaglianza: «La divisione fra ricchi e poveri, fra servi e signori, è per Leopardi un dato senz'alcuna necessità. La proprietà dei ricchi non è in Leopardi, come per Foscolo, ciò che dà il diritto di asservire coloro cui esso procaccia lavoro e quindi nutre. La proprietà dei signori è piuttosto soltanto ciò che garantisce l'ozio ai signori stessi»¹⁷.

All'ozio e alla noia egli contrappone l'operare umano, l'energia e la solidarietà contro la natura ostile, da combattere su di un piano concreto, rifuggendo da soluzioni teologiche e finalistiche. E' quanto espresso chiaramente nella *Ginestra*, in cui è chiamata "nobil natura" quella di chi anziché aggiungere dolore a dolore con odii e lotte fratricide scopre e denuncia il male dato in sorte agli uomini e porge loro reciproco aiuto.

La verità sulla condizione dell'uomo è svelata dalla ragione, intesa razionalisticamente come ciò che libera dalle superstizioni, dalle false credenze date in pasto al "volgo", e come spinta a lottare contro la natura. Si vede dunque come al pessimismo nei confronti del presente si accompagna

questo elemento di slancio verso il futuro, con una componente di lotta (che ne fa qualcosa di nuovo rispetto, ad esempio, alle posizioni di un Voltaire), che ha in sé un “nuovo germe rivoluzionario”.

Luporini interpreta una tale posizione non come approdo finale, ma piuttosto come l’inizio di una nuova fase del pensiero leopardiano, troncato dalla morte immatura. Abbiamo visto come il valore della vitalità fosse inizialmente legato, in Leopardi, a quelli della democrazia e dello spirito nazionale, in cui l’amor patrio era congiunto al disprezzo per lo straniero. Con la crisi del vitalismo viene meno anche questo elemento nazionalistico, mentre si assiste ad una apertura che va al di là delle posizioni cosmopolite settecentesche, assomigliando di più ad un “moderno internazionalismo”¹⁸. In questa apertura consiste appunto l’essere “progressivo” del Leopardi, il quale <<mirava al nostro secolo>> – il ‘900 – <<come a un secolo di uomini interamente umani. Così si allargava la sua speranza, questo era il suggello del suo pessimismo. (...) il quale, dopo tanta angoscia di vita e di pensieri, partoriva siffatte speranze>>¹⁹.

Nel 1947, nello stesso anno, cioè, in cui vide la luce il saggio di Luporini *Leopardi progressivo*, apparve presso Sansoni il volume di Walter Binni dal titolo *La nuova poetica leopardiana*, che rappresentava a sua volta uno sviluppo delle tesi di un altro suo breve scritto del '35: *Linea e momenti della lirica leopardiana*.

Si è già ricordato come l’interpretazione che aveva dominato fino a quel momento fosse quella di una poesia leopardiana “idillica”, sulla linea delle posizioni di De Sanctis, radicalizzate poi dalla critica idealistica del Croce. In esse Leopardi veniva sostanzialmente visto come un poeta e pensatore solitario, in totale attrito con il proprio tempo, capace di giungere alle più alte vette della poesia “pura” dall’interno della sua personale esperienza, e divenendo retorico e freddo nell’affrontare temi civili²⁰. Gli fu attribuita una morale di tipo stoico, nonostante lui stesso precisi come l’astensione dall’azione sia solo una necessità a cui debbono a malincuore piegarsi gli “spiriti deboli per natura”, mentre gli spiriti grandi e forti debbono avere, ed hanno, davanti a sé ben altro ideale di lotta. Una prospettiva etica, secondo il Binni, mai separata dal momento poetico, con cui è in costante rapporto di comunicazione e scambio. Del resto egli nota come la stessa componente

“idillica” non abbia mai, in Leopardi, un puro valore rasserenante, che possa risolversi interamente nell’elemento paesaggistico, essendo ad esso sempre strettamente legata una <<interna pressione di fondamentali problemi esistenziali e storici>>²¹. La poesia non ha per Leopardi come scopo quello di placare e acquietare gli animi, ma al contrario quello di muoverli e agitarli. Scrive Binni: <<La ‘radice’ dunque della personalità e della poesia leopardiana non è idillica, ma tensiva, energica ed “eroica” (nel vario senso che tale parola prende negli atteggiamenti intellettuali, morali e poetici del Leopardi: coraggio della verità, opposizione e protesta personale e storica, lotta contro la scomparsa degli ideali e contro la mediocrità e stoltezza, contro gli inganni della ragione sterile o, poi, della natura matrigna>>²².

La *Ginestra* è il componimento poetico che maggiormente, a suo avviso, mostra questo intrinseco legame tra riflessione, tensione intellettuale ed espressione poetica, laddove essa era stata vista, per lo più, come discorso oratorio qua e là interrotto da frammenti “idillici”.

Al centro dell’interesse leopardiano vi è sempre e comunque l’uomo, di cui egli condanna le cadute nel provvidenzialismo, per esaltarne invece la forza di lottare contro i tradimenti della natura e di una falsa ragione. Anche i temi del nulla, della noia e dell’angoscia sono da lui svolti in quest’ottica di stimolo, di incitamento affinché la natura umana esprima le sue doti di vitalità e resistenza. In definitiva i peggiori nemici dell’uomo appaiono al Leopardi il misticismo, la religione, il rifugio consolatorio offerto dalla fede in una realtà ultraterrena. Né il suo materialismo, come accadde ad altri, viene a sua volta esaltato o mitizzato.

La solidarietà umana di cui Leopardi parla nella *Ginestra* è possibile solo dopo che gli uomini hanno sgomberato il campo da ogni prospettiva ultraterrena: la sua è una visione radicalmente laica, un’esperienza che, attraversando punte estreme di nichilismo ed individualismo, approda ad una coscienza attiva dei propri limiti. Questa “forza dirompente ed eversiva” è, secondo il Binni, anche ciò che distingue Leopardi dalle altre personalità che espressero e rappresentarono la crisi romantica, mentre la sua più importante peculiarità risiede nel rigore con cui egli denuncia le contraddizioni del reale oltre che nel totale rifiuto di qualunque ricorso al trascendente per superarle.

Binni sottolinea l'importanza che ha, nel pensiero di Leopardi, la ferma condanna dell'educazione, della propaganda a favore del progresso, portata avanti con l'unico fine di instillare negli animi un falso ottimismo, che massifichi gli uomini e li renda ciechi di fronte alla loro reale condizione di infelicità. Egli non può dunque che auspicare una liberazione da questa falsa coscienza, come passaggio obbligato verso la costruzione di un ideale comune di lotta. Un tale ideale eroico, un simile atteggiamento virile e combattivo basato sulla conoscenza del *vero*, porta, sostiene il Binni, all'elaborazione di una <<nuova poetica, la cui coerenza, fino ai più minuti particolari stilistici, avrebbe dovuto pur dar molto da pensare a quei critici che videro questo periodo come decadenza o frammentario balenar di poesia malgrado e dentro una sconsolante prosasticità>>²³. Ed allora abbiamo, accanto all'elegia del ricordo, il bisogno di un possesso attuale espresso in strofe energiche e compatte, in interrogazioni incalzanti, e insieme la polemica metafisica e la protesta contro la spinta irriflessa ad esistere tradotte nell'invocazione alla morte (come in *Amore e morte* e in *Dialogo di Tristano e di un amico*), una volta avvenuto lo "sfollamento definitivo di vecchie illusioni già logorate", l'amore, la bellezza, le speranze giovanili, la gloria, che non verranno più a turbare l'animo del poeta giunto alla consapevolezza della propria fine. Liberatosi dalla nostalgia, il senso del proprio fallimento si allarga per diventare coscienza dello scacco sofferto dall'intera umanità, da cui trarre forza di persuasione e protesta. La poesia che scaturisce da questo stato d'animo è secondo il Binni una poesia nuova e potente, dal ritmo denso e organico, di cui il componimento *A se stesso* costituisce uno dei massimi esempi, laddove il Croce lo aveva definito antimusicale e antilirico, non cogliendo con ciò il valore e la natura della prospettiva poetica ad esso sottesa. Al contrario Binni sottolinea come il risoluto materialismo e il disinganno non impediscano al Leopardi di cercare, e trovare, una forma poetica di espressione al dramma e al dolore dell'esistenza, tendendo in ciò all'ironia e al sarcasmo piuttosto che alla misantropia o al pietismo.

Né la comprensione e la compassione per la comune sorte gli impedisce di condannare gli sciocchi e i malvagi, coloro che non accettando la verità rendono impossibile qualunque progetto solidaristico di lotta contro la

natura e la sua indifferenza, così come quelli – intellettuali spiritualisti e ceti reazionari e liberalmoderati – che lavorano affinché il volgo resti nell’ignoranza, pascendosi di falsi miti e speranze (le “superbe fole”).

Alla *Ginestra*, manifesto della nuova prospettiva che si apre dopo il definitivo abbandono di Recanati, nel 1830, componimento in cui si raggiunge la perfetta fusione tra pensiero e poesia (definito dal Binni <<capolavoro filosofico ed etico, interamente e inscindibilmente poetico>>²⁴), Leopardi affida dunque il suo estremo e più alto messaggio. L’uomo ha il dovere di usare la propria ragione in funzione demistificante, per creare l’unica base su cui sarà possibile poggiare per la costruzione di una realtà diversa. Leopardi ci dice – e questa è la sua modernità, la sua grandezza – che è maggiormente auspicabile per l’uomo il possesso di una vita basata sulla verità, per quanto amara e disillusa essa possa essere, piuttosto che la superbia e la menzogna di chi odia e inganna l’altro, o la vana consolazione di chi demanda la realizzazione dei propri desideri, e di se stesso, ad un incerto futuro.

La “saggezza” della ginestra <<superiore alla stoltezza degli uomini, consiste invece nel suo “eroico” rifiuto dell’orgoglio spiritualistico e della sciocca credenza in un destino privilegiato proprio e dell’uomo, come individui e come specie, e nel rifiuto insieme della rassegnazione e dell’autocompianto...>>²⁵.

Abbiamo visto fin qui i principali punti nei quali consiste la posizione di due tra i più autorevoli lettori di Leopardi. In particolare si è cercato di esporre, per quanto riguarda Luporini, il processo secondo cui si sarebbe svolto il pensiero leopardiano dalle prime esperienze poetiche fino all’elaborazione di un complesso sistema speculativo che si concretizza nella cosiddetta morale eroica, mentre nel caso di Binni, che ha dedicato una grandissima parte della sua attività di critico al Recanatese²⁶, sono state più in dettaglio presentate le tesi da lui asserite riguardo all’ultima fase della poesia leopardiana. Vorremmo ora ricercare la presenza di possibili punti di contatto, di possibili convergenze tra il Leopardi capitiniano e le interpretazioni dei due critici, stabilendo se e in che misura il primo abbia avuto influenza sulle seconde. Ricordiamo a tale proposito che Walter Binni fu concittadino di Capitini, che essi furono contemporaneamente presenti

alla Normale di Pisa, l'uno come studente e l'altro allora come Segretario, e, in seguito, la comune frequentazione perugina insieme ad altri giovani e intellettuali antifascisti. Queste stesse circostanze storiche, insieme ai ricordi che il critico rivolse in più occasioni alla figura di Capitini, maestro e punto di riferimento in quegli anni²⁷, ci autorizzano dunque ad asserire che egli apprezzò e meditò a fondo la sua opera.

Nei due lavori giovanili in cui Capitini si occupa del poeta recanatese²⁸ sembra rintracciabile l'influenza di posizioni critiche consolidate, che possiamo definire desanctisiano-crociane. Ci riferiamo alla sua attenzione dichiarata all'elemento della "serenità" come superamento del "realismo": <<Il mio studio tende appunto a trovare i segni, che sono innumerevoli, nel pensiero, nella lingua, nella metrica, nel tono, di questo svolgimento della poesia leopardiana, di questa liberazione progressiva dalla letteratura, dal realismo, e della conquista sempre maggiore, anche attraverso le successive correzioni, della *forma* personale>>²⁹. Anche se Capitini non attribuisce al momento del realismo una valenza estetica negativa in sé, tuttavia un'espressione come "liberazione dalla letteratura" non può non richiamare certe categorie critiche idealistiche di stampo crociano. In questa fase egli sembra, dei *Canti*, cogliere e apprezzare in particolare l'aspetto paesaggistico, elegiaco, e la capacità, che va via via maturandosi nel poeta, di trasformare la disillusione e il rimpianto personali in uno sguardo universalizzante sull'uomo e il suo destino attraverso la poesia e l'immaginazione.

Tuttavia è agevole constatare come la predilezione mostrata da Capitini fin dai suoi primi scritti per il Recanatese fosse destinata ad approfondirsi arricchendosi dei temi e toni della sua successiva riflessione.

Venendo dunque a quei punti in cui il Leopardi capitiniano può essere avvicinato alle interpretazioni dei due critici, potremmo ancora ricordare il passo de *La realtà di tutti*, del 1944, nel quale Capitini sottolinea quale tratto essenziale del sistema leopardiano la sua totale rinuncia a rifarsi a qualunque elemento sovrumano, essendo in lui <<essenziale questo porre la realtà dell'uomo scissa da ogni principio divino o metafisico, e anzi contro di esso>>³⁰. Un punto di vista particolarmente importante, se si considera con quanta forza sia Luporini che Binni insisteranno sul materialismo e

sull'antispiritualismo di Leopardi. Walter Binni in particolare prenderà le massime distanze da quanti, come, ad esempio, il Getto, considerarono il Nostro il rappresentante di una sorta di “religiosità negativa”, e che videro in lui presente, fin nelle ultime prove, un non sopito senso di nostalgia per il divino e il trascendente³¹. Nel saggio introduttivo all'edizione di *Tutte le opere* del Leopardi, da lui curata per Sansoni, Binni cita esplicitamente Capitini, osservando come egli avesse appieno recepito questo aspetto del sistema leopardiano: <<Si pensi almeno, in Italia, a posizioni come quella di Aldo Capitini (da *Vita religiosa* a la *Compresenza dei morti e dei viventi*) che tanto deve alla lezione leopardiana di denuncia di insensibilità della natura (“l'acqua di una piena copre ugualmente un sasso e il volto di un bimbo” in *Vita religiosa*, Bologna 1942, p. 11) e del rifiuto dell'idea di Dio come compartecipe di una realtà chiusa e crudele>>³².

E' pur vero che Capitini parlò di Leopardi come di uno “spirito religioso”, il che potrebbe creare l'impressione di una certa distanza rispetto alle posizioni dei due critici fin qui riportate, tuttavia bisogna in questo caso considerare l'accezione che i termini “religioso” e “mistico” hanno nel linguaggio capitiniano. Essi vengono usati in particolare, rispetto al Leopardi, per sottolineare la tensione prodotta da quell'impossibilità di accordo tra umano e divino, impossibilità affermata e denunciata, e che ha come esito un deciso spostamento verso il primo dei due elementi, l'*umano*. Un punto di vista, questo, molto vicino a ciò che afferma Binni nel '47: <<Religione è anche la parola adatta al tono cui il Leopardi giunge nella Ginestra e a cui tendeva con realizzazioni parziali e diverse nei Canti di questo periodo. (...) e persino la protesta di *A se stesso* ha la risoluta nudità di una persuasione, di una affermazione senza compenso di intelletto o di sensi, integralmente spirituale e che si può dire religiosa come è l'anima che regge la parabola altissima della Ginestra. Non tanto perché, come scrive in termini fra pascaliani e kierkegaardiani C. Luporini “se nella disperazione troviamo Dio e quindi ne siamo redenti, il pessimismo leopardiano, l'ateismo leopardiano, è una delle più alte testimonianze di Dio che siano uscite dallo spirito umano” (C. Luporini, *Il pensiero di Leopardi*, Livorno 1938), quanto perché (...) seppe fondare su principi illuministici senza ritorni al trascendente, una esperienza di affermazione umana che nella

Ginestra si fa strada ad una desolata, ma sicura costruzione di valori: fede scabra come il paesaggio... come l'esistere nudo dei morti>>³³.

Ne *La compresenza dei morti e dei viventi*³⁴, del 1966, l'autore fa riferimento alla protesta di Leopardi contro il perire del tutto, e dei singoli individui: <<Il Leopardi... cerca gl'individui, e li vede morire, non li trova più, sono i morti. E' aperto, dunque, al tu... Come si può arrivare a capire la compresenza se non ci si apre al tu-tutti, e non si protesta contro i colpi che la realtà dà loro?>>. Capitini pone qui la polemica leopardiana contro l'esistenza attuale quale momento irrinunciabile verso la costruzione di una realtà liberata, cogliendo con ciò quella centralità dell'idea di protesta presente nella lettura di Luporini e Binni. Su questo così si esprime di recente un critico: <<[nell'etica del Croce] manca la protesta per il passo della morte, quella protesta religiosa che, per Capitini, va invece riconosciuta essere propria del Leopardi, evidentemente riecheggiando una celebre interpretazione leopardiana di un suo conterraneo e amico, Walter Binni>>³⁵.

Tanto nei lavori critici giovanili, quanto nelle opere della maturità, vediamo dunque che il poeta-filosofo recanatese non viene mai da Capitini considerato nei suoi possibili approdi nichilistici³⁶, come possiamo cogliere, ad esempio, da quanto egli scrive ne *La compresenza* a proposito della concezione leopardiana, la quale <<non vorrà essere scambiata con un nichilismo inerte, ignavo e insensibile>>³⁷. Una posizione che si accorda perfettamente sia con la teoria del Leopardi "progressivo" sia con l'interpretazione in chiave di "protesta" sostenuta da Binni, per cui questi può affermare nel 1997 che <<neppure il grande Leopardi è stato risparmiato da una revisione in chiave nichilista e persino reazionaria ad opera di Cioran e dei suoi seguaci italiani, in opposizione alla interpretazione che è mia da gran tempo di un Leopardi profondamente pessimista e perciò violentemente protestatario e ansiosamente protesoso verso una nuova società>>³⁸.

In accordo a tale concezione possiamo considerare un ulteriore aspetto del pensiero leopardiano cui Capitini si rivolge, rappresentato dal valore della solidarietà. La morale costruttiva, espressa nella *Ginestra* con la massima densità, ha certamente costituito un modello per la visione

capitiniana, che ha colto appieno il valore di quell'alleanza propugnata contro un comune avverso destino.

Oggetto della presente memoria sono state le possibili reciproche influenze di tre lettori di Leopardi tra di loro più che l'affinità dello stesso Capitini con Leopardi. Un tema, questo, mai indagato in profondità dalla critica, forse perché è arduo mettere a confronto un minore della filosofia con un autore così grande come il Recanatese. La cosa appare tuttavia plausibile solo che si intenda vedere l'influsso che Leopardi ha esercitato sul pensatore perugino, un influsso la cui importanza è stata rilevata da autori quali Norberto Bobbio, Claudio Cesa, Gianni Carchia, fino ai più recenti interpreti capitiniani. Vorremmo qui limitarci a sottolineare il dato di una comune sensibilità verso la natura, e la grande vicinanza all'uomo in una concezione insieme materialistica e spirituale: <<Se guardo il mio passato di fanciullo e di ragazzo vedo alcuni oggetti, proprio cose, in cui ho posto tanto della mia anima: l'orto della mia maestra a cinque anni, il davanzale di una mia finestra di casa, un mobile, un abito sono nel mio animo così presenti ed elevati che dov'è la differenza tra l'anima e la materia?>>. E' la stessa sensibilità rivelata dalla considerazione del mondo degli animali, da cui scaturisce pietà e solidarietà: <<Mi sento all'altezza di chi non ha, sento qualcosa di comune tra me e il verme squarciato in mezzo alla via, negando con l'anima tutto ciò che è fortuna, sospendendo l'omaggio di absolutezza ai risultati felici>>³⁹. Così Capitini. Per il Leopardi, si veda lo scritto giovanile sull'anima delle bestie e innumerevoli passi dello Zibaldone, dai quali emerge una profonda vicinanza all'universo animale: <<La facoltà di compatire non è propria del solo uomo. In casa mia v'era un cane che da un balcone gittava del pane a un altro cane sulla strada>>.⁴⁰

Tenendo nella dovuta considerazione la differenza delle argomentazioni e le varie articolazioni che caratterizzano le posizioni di Luporini e Binni, possiamo dunque concludere che il punto focale intorno al quale sono state costruite queste nuove letture di Leopardi presenta importanti affinità con l'interpretazione capitiniana, qualunque sia il rapporto esistente tra quelle e questa, sia esso di suggestione, di filiazione o di semplice consonanza.

Vorremmo infine notare, al di là delle maggiori o minori convergenze degli approdi critici, come non sia, probabilmente, un caso che un comune

amore per Leopardi legasse uomini quali Capitini, Binni e Luporini. Figure di intellettuali impegnati, che fecero del lavoro letterario qualcosa di profondamente diverso da una asettica analisi del testo, per ricercare invece in esso un “senso” che investisse, in concreto, la stessa posizione dell’uomo nel mondo. L’aver scavato nel pensiero di Leopardi alla ricerca del rapporto tra il suo essere, la sua poesia e il proprio tempo sembra corrispondere appieno alla loro tensione verso la realtà e la storia.

¹ Su questo, cfr. M.MARTINI, *Introduzione a A.CAPITINI, Scritti filosofici e religiosi*, a cura dello stesso, Fondazione Centro Studi A.Capitini, Perugia 1998 (II ed.), pp.XIV-XV.

² Cfr. C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, Editori Riuniti, Roma 1980.

³ Vedi la *Lettera ai sigg. compilatori della «Biblioteca italiana»* e il *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, rispettivamente del luglio 1816 e del marzo 1818.

⁴ C. LUPORINI, *op. cit.*, pp. 6-7.

⁵ L’egoismo viene definito da Leopardi come una degenerazione dell’amor proprio. Anche la filantropia e il cosmopolitismo assumono nel suo pensiero una valenza negativa, il primo in quanto si risolve in una forma generica di amore per l’umanità senza tradursi in bene per alcuno, il secondo in quanto essere “cittadini del mondo” produce uno stato di inappartenenza e distrugge l’amor patrio, ispiratore di atti virtuosi.

⁶ Lo stato democratico è quindi per Leopardi quello più vicino ad uno stato di natura, essendo egli convinto, rousseauvianamente, che gli uomini nascano liberi ed uguali.

⁷ Cfr. C. LUPORINI, *op. cit.*, p. 36.

⁸ Ivi, p. 38.

⁹ Ivi, p. 46.

¹⁰ Cfr. ivi, p. 52.

¹¹ *Zibaldone*, I, 725; cit. in C. LUPORINI, *op. cit.*, p. 54.

¹² C. LUPORINI, *op. cit.*, p. 59.

¹³ Ivi, p. 69.

¹⁴ Ivi, pp. 76-77.

¹⁵ Ivi, p. 82.

¹⁶ Luporini si richiama, per questo aspetto del pensiero politico leopardiano, all’interpretazione del Salvatorelli (di cui si cita *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Torino 1942 II ed.), p.179.

¹⁷ C. LUPORINI, *op. cit.*, p. 89.

¹⁸ A conclusione del saggio è riportato un passo dello studio del Salvatorelli, in cui viene pienamente colto questo ideale politico di una “associazione universale” tra gli uomini che superi lo stadio della nazione.

¹⁹ C. LUPORINI, *op. cit.*, p. 98.

²⁰ Binni ricorda come massimo esempio di queste posizioni l’avvicinamento fatto da B. Croce e U. Bosco tra Leopardi e il padre Monaldo, nei quali essi riconoscono un simile spirito reazionario.

²¹ Cfr. W. BINNI, *La protesta di Leopardi*, Sansoni, Firenze 1982 (IV ed.), p.12.

²² Ivi, p.7.

²³ Ivi, p.142.

²⁴ W. BINNI, *La Ginestra e l’ultimo Leopardi*, in AA.VV., *Ricordare Walter Binni*, Volumnia, Perugia 1998, p. 30.

²⁵ Ivi, p. 21.

²⁶ Binni definì Leopardi <<il poeta da me più amato... addirittura il poeta della mia vita, il maestro supremo della mia stessa prospettiva umana, morale, intellettuale, civile>>. Cit. in R. ROSSI, *Per una società libera e fraterna*, in AA.VV., *op. cit.*, p. 8.

²⁷ Vedi, ad esempio, le pagine su Capitini in W. BINNI, *La tramontana a Porta Sole*, Quaderni della Regione dell'Umbria, IV, Perugia 1984; la testimonianza di Binni in appendice alla seconda edizione dei capitiniani *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1947, nonché il ricco carteggio esistente tra i due.

²⁸ Si tratta della tesi di laurea in Letteratura Italiana presentata all'Università di Pisa il 10 novembre del 1928 dal titolo *Realismo e serenità in alcuni poeti italiani* e della tesi di perfezionamento discussa con Attilio Momigliano presso la stessa Università dal titolo *La formazione dei Canti del Leopardi*. Ambedue i lavori si trovano presso l'Archivio di Stato di Perugia, nella sezione Inediti del fascicolo "Capitini".

²⁹ A. CAPITINI, *La formazione dei Canti del Leopardi*, cit., p. 6.

³⁰ Cfr. A. CAPITINI, *La realtà di tutti*, in ID., *Scritti filosofici e religiosi*, cit., p. 176.

³¹ Cfr. W. BINNI, *Leopardi poeta delle generose illusioni e dell'eroica persuasione*, in *Introduzione a G. LEOPARDI, Tutte le opere*, Sansoni, Firenze 1989 (II ed.), Vol. I, p. XLIX, nota 3.

³² *Ibidem*.

³³ W. BINNI, *La nuova poetica leopardiana*, Sansoni, Firenze 1947, p. 131.

³⁴ Cfr. A. CAPITINI, *La compresenza dei morti e dei viventi*, Il Saggiatore, Milano 1966, ora in ID., *Scritti filosofici e religiosi*, cit., pp. 255 sgg.

³⁵ G. ROTA, *Gli scritti filosofici e religiosi di Aldo Capitini*, in "Rivista di storia della filosofia", n.4 (1999), p.657.

³⁶ Ricordiamo a questo proposito come Carlo Michelstaedter ritenga Leopardi un *persuaso*, lontano quindi da coloro che eressero il proprio nichilismo a sistema o finirono con il negare, attraverso di esso, tutta la realtà. Il concetto michelstaedteriano di persuasione avrà un peso rilevante sia in Capitini che in Luporini e Binni interpreti di Leopardi.

³⁷ A. CAPITINI, *La compresenza...*, cit., pp. 67-68.

³⁸ Intervista a Walter Binni di E. Manca, in AA. VV., *Ricordare Walter Binni*, cit., p.12.

³⁹ Cit. in M. CAVICCHI, *Aldo Capitini*, Quaderni degli Amici dell'Umbria in Emilia Romagna, Bologna 1991, pp. 14-15.

⁴⁰ Cfr. al riguardo la recente edizione: G. LEOPARDI, *Dissertazione sopra l'anima delle bestie*, a cura di G. Ditadi, Isonomia, Este (Padova) 1999.

Lorella Giuliani

Perugia 2002

e-mail: lorygi04@libero.it