

20. «Ce qu'un grand homme a nommé le mal de vivre». Sulla preistoria francese (e settecentesca) di un sintagma montaliano

*Ciò che dobbiamo alla Francia. Le
dobbiamo tutto infatti! Io poi...
tuttissimo...*

E. Montale, *Quaderno genovese*

Si parla di 'Ossi brevi' per distinguere la sezione eponima degli *Ossi di seppia* dalla raccolta in cui è incastonata e di cui condivide il titolo. Gli 'Ossi brevi' sono dunque gli 'Ossi negli Ossi'; ovvero, secondo la definizione dello stesso Montale, gli *Ossi* «veri e propri»¹, nucleo generatore in cui si concentrano e da cui si irradiano al resto dell'opera i suoi più essenziali fermenti. Ma la *brevitas* cui allude la definizione invalsa non è tanto quella della sezione rispetto al libro che «ruota» attorno ad essa², quanto quella di ciascuno dei suoi ventidue componimenti che articolano – anche in virtù della loro epigrammatica concisione – una poetica del frammento e della scissione, una tensione dolorosa fra la natura franta, residuale della parola poetica e la totalità perduta che non cessa di evocare. S'instaura infatti nel testo una dinamica di progressiva condensazione del significato e di rispecchiamento *en abyme* in cui la

¹ E. MONTALE, *L'opera in versi*, a cura di R. Bettarini e G. Contini, Torino, Einaudi, 1980, p. 869.

² G. ZAMPA, *Introduzione*, in E. MONTALE, *Tutte le poesie*, Milano, Mondadori, 1984, p. XXVI.

dialettica fra parte e tutto – fra unità e disgregazione – caratterizza sia il contenuto della poesia montaliana sia le forme in cui esso si articola. L'essenzialità ellittica della dizione, la secca brevità delle liriche, il bianco della pagina che isola e circonda le poche strofe di pochi versi disegnano nel testo la figura dei limiti della poesia e del pensiero, del loro frammentarsi nell'attrito con la negatività dell'esistenza. L'organizzazione formale del discorso poetico e la sua sostanza ideologica sono l'una il riflesso dell'altra: vi è una corrispondenza profonda e profondamente motivata fra la brevità degli 'Ossi brevi' e i temi dell'accidia e dello scacco esistenziale, che raggiungono qui la loro «fase culminante»³; la *parte* (la sezione, le singole poesie) riflette ed esprime fedelmente il senso complessivo del *tutto* (il libro), ma lo fa in maniera paradossale: denunciando la vanità di ogni disegno organico e dichiarando la propria «irrelatezza» e «incapacità di trovare un senso o una collocazione» all'interno di un ordine discorsivo più ampio⁴ così come il soggetto lirico non riesce a definire il senso della propria esperienza e a trovare il proprio posto nel mondo.

Questa tensione irrisolta fra parziale e totale, fra coesione e dispersione, fra tensione simbolica e impotenza del dire caratterizza perciò da un lato la relazione fra forma e contenuto, dall'altro quella fra le articolazioni interne della struttura del testo. Si potrebbe anzi sostenere che – oltre al libro, alla sua sezione eponima e alle singole poesie – essa si estenda anche a singoli versi o espressioni la cui densità gnomica consente di leggerli come «aforismi»⁵ o «vere e proprie massime»⁶

³ T. ARVIGO, *Guida alla lettura di Montale, Ossi di Seppia*, Roma, Carocci, 2001, p. 20.

⁴ P. CATALDI e F. D'AMELY, *Introduzione* in E. MONTALE, *Ossi di seppia*, a cura di P. Cataldi e F. d'Amely, Milano, Mondadori 2003, p. CXVIII.

⁵ «Miniere di aforismi» sono infatti definite le poesie di Montale (e Ungaretti) da G. RUOZZI, *Aforismi*, in *Il testo letterario. Generi, forme, questioni*, a cura di E. Russo, Roma, Carocci, 2020, pp. 263-279; p. 265.

⁶ A. BERTONI, *Montale*, in A. BERTONI e J. SISCO, *Montale vs. Ungaretti. Introduzione alla lettura di due modelli della poesia del Novecento*, Roma,

e di paragonarli ai «pensieri isolati» dello *Zibaldone* leopardiano o ai detti memorabili degli antichi filosofi⁷. L'autonomia che essi sembrano assumere una volta «sottratti alla loro organica appartenenza»⁸ reca però il segno della sua origine ed è anzi strettamente legata alla capacità di far risorgere, quasi per sineddoche, l'immagine di quella totalità perduta di cui sono il residuo e a cui rinviano anche quando sembrano surrogarla. In sintonia con la poetica delle forme brevi primo-novecentesche⁹, il frammento può bensì vivere di vita propria, ma non cessa perciò di essere riconoscibile come lacerto, relitto o rottame, come prodotto di una consumata scissione e disgregazione di cui diviene l'emblema: proprio *Rottami*, del resto, era il primo titolo che Montale aveva pensato per gli *Ossi*.

L'espressione a cui vorrei dedicare queste pagine – il *male di vivere* del celeberrimo 'osso breve' *Spesso il male di vivere ho incontrato* – sembra rispondere a tutte le caratteristiche che ho delineato e offrirci un caso esemplare di frammento testuale dotato di una qualità emblematica e proverbiale che gli consente di compendiare¹⁰ in forma fulminea i tratti essenziali del testo e del macrotesto di cui fa parte, se non addirittura della poetica del proprio autore¹¹, per imporsi autonomamente

Carocci, 2003, pp. 153-280; p. 190.

⁷ A. PRETE, *Un verso, la poesia su doppiozero / L'amor che move il sole e l'altre stelle* (7 novembre 2016) <https://www.doppiozero.com/lamor-che-move-il-sole-e-laltre-stelle> (consultato il 15 marzo 2023); Id. *Un verso, la poesia su doppiozero / Spesso il male di vivere ho incontrato* (28 febbraio 2017) <https://www.doppiozero.com/spesso-il-male-di-vivere-ho-incontrato> (consultato il 15 marzo 2023).

⁸ A. PRETE, *Un verso, la poesia su doppiozero / L'amor...*, cit.

⁹ G. RUOZZI, *Introduzione*, in *Scrittori italiani di aforismi*, Milano, Mondadori, vo. II, 1996, pp. XXI-XXIII.

¹⁰ «Il "male di vivere" è probabilmente l'espressione nella quale si compendia il significato complessivo degli *Ossi di seppia*» (T. ARVIGO, *Guida alla lettura...*, cit., p. 102).

¹¹ Cataldi e d'Amely la definiscono «proverbiale rispetto al mondo montaliano» (in E. MONTALE, *Ossi di seppia*, cit., p. 75).

all'attenzione e alla sensibilità dei lettori¹². Questo meccanismo, tuttavia, non è attivo solo sull'asse (sintagmatico) delle relazioni intratestuali ma anche su quello paradigmatico del fito e complesso reticolo di relazioni intertestuali e interdiscorsive che radicano la scrittura di Montale in un «*milieu* [...] vastissimo e denso di echi antichi e moderni»¹³; così vasto e denso da rendersi talvolta inafferrabile. Affrontare «il problema dei possibili modelli di questo efficacissimo sintagma»¹⁴ non è dunque un esercizio ozioso, ma un'operazione essenziale ai fini della corretta individuazione del sistema discorsivo cui il sintagma-frammento allude e che tende a evocare *in absentia*; essenziale, cioè, a intendere e sciogliere correttamente quella concentrazione estrema del significato che l'immaginario montaliano distilla nel suo verso attingendo a suggestioni verbali e concettuali di diversa origine e natura. Il proposito di questo scritto è di offrire un contributo a questa operazione critica, attirando l'attenzione dei montalisti su alcuni aspetti finora trascurati, e credo non del tutto irrilevanti, della 'preistoria' del *male di vivere*, dell'origine di questa espressione e del percorso che ha compiuto prima di giungere a Montale.

Come rileva Tiziana Arvigo nel suo puntualissimo commento agli *Ossi*, quella del *male di vivere* è «una formula che oggi pare scontata, ma che allora esplodeva con un'assoluta carica di novità per la prima volta»¹⁵. E non si potrebbe dir meglio: nella sua apparente semplicità e naturalezza il sintag-

¹² «Più ancora dei tre correlati oggettivi del *male di vivere*, cui si contrappongono [...] i correlati dell'indifferenza, è proprio l'espressione *male di vivere* che ha attratto l'attenzione e la sensibilità dei montalisti» (EMILIO PASQUINI, *Una postilla sul male di vivere*, in «Studi e problemi di critica testuale», n. 82 (aprile), pp. 263-270: p. 263). Cfr. anche A. PRETE, *Un verso, la poesia su doppiozero / L'amor ...*, cit.; ID., *Un verso, la poesia su doppiozero / Spesso il male di vivere...*, cit.

¹³ C. CENCETTI, *Gli «ossi brevi» di Eugenio Montale*, Corazzano, Titi-villius, 2006, p. 118.

¹⁴ E. PASQUINI, *Una postilla ...*, cit., p. 263.

¹⁵ T. ARVIGO, *Guida alla lettura...*, cit., p. 102.

ma ha mostrato una straordinaria capacità di adattamento al linguaggio comune e vi si è insediato facilmente senza quasi incontrare resistenza, diffondendosi ben oltre l'ambito strettamente letterario. Pur restando, agli occhi del lettore avvertito, formula inconfondibilmente montaliana, essa ha acquisito in tempi relativamente brevi una patina di familiarità che rende difficile percepirne l'originalità nell'ambito della tradizione letteraria italiana. Beninteso, il concetto, come i commentatori non mancano di ricordare, è tutt'altro che inaudito e ha anzi una lunga storia che dal *taedium vitae* degli antichi si snoda fino al *mal du siècle* e allo *spleen* dei moderni, attraversando varie declinazioni del pessimismo filosofico e letterario ben note a Montale (Leopardi, Schopenhauer, Pirandello...). Vani si sono però rivelati i tentativi di rintracciare per quella specifica espressione – il *male di vivere* – precedenti precisi negli scrittori italiani. Primo e principale indiziato era naturalmente Leopardi che, come notava Emilio Pasquini in una sua importante *Postilla*, «soprattutto a partire dal 1824»¹⁶ sembra ripetutamente «aggirarsi attorno al concetto che ci interessa»¹⁷, senza però mai formularlo nei termini che userà Montale. Esclusa dunque con «rammarico» la possibilità di «additare in Leopardi l'antecedente dell'espressione montaliana»¹⁸ o di rinvenirla in altri autori italiani, lo stesso studioso suggeriva l'opportunità di sondare la letteratura francese e segnalava che, in una digressione metadiscorsiva del suo *La Femme pauvre* (1897), Léon Bloy aveva definito il romanzo stesso «une longue digression sur le *mal de vivre*, sur l'infernale disgrâce de subsister, sans groin, dans une société sans Dieu»¹⁹. Bloy era autore sicuramente noto a Montale e rientrava in «quella costellazione di

¹⁶ E. PASQUINI, *Una postilla ...*, cit., p. 263.

¹⁷ Ivi, p. 264.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ L. BLOY, *La Femme pauvre. Épisode contemporaine*, Paris, Crès, 1924, p. 137 (corsivo mio). La segnalazione era stata anticipata da Arvigo (*Guida alla lettura...*, cit., p. 102 n.) sulla base di una «comunicazione ora-

scrittori cattolici e problematici» che attraversò l'orizzonte culturale del giovane poeta²⁰, ma lo stesso Pasquini, pur additando *La Femme pauvre* quale «probabile fonte» e «antigrafo» di Montale²¹, non mancava di sottolineare come quella genealogia sembrasse condurre «verso plaghe di un sentimentalismo quanto mai estraneo al rigore scabro e asciutto di Montale»²² tanto che «nulla forse» si potrebbe «immaginare di così lontano [...] dal suo sentimento del *male di vivere*»²³ come «la squalida vicenda della misera Clotilde»²⁴, protagonista del romanzo di Bloy.

Sono considerazioni dalle quali sarebbe difficile dissentire. Si potrebbe anzi aggiungere che l'identificazione di questo romanzo come fonte specifica di Montale, sottoscritta da Pasquini con molta perplessità in nome del principio di economia e poi filtrata nei commenti, è in realtà alquanto dubbia e determinata dai limiti dello strumento di consultazione che l'ha suggerita²⁵: il *Trésor de la langue française*, che riporta il brano della *Femme pauvre* come unico esempio della locuzione *mal de vivre* con il significato di *difficulté d'être*. Non saprei dire con quale criterio i compilatori del *Trésor* abbiano scelto quell'unica occorrenza, ma è certo che essa non è la sola e che altre se ne potrebbero citare non meno significative. Ad esempio, senza cercare troppo lontano dalla *Femme pauvre* e limitandoci agli autori certamente noti al giovane Montale, si può notare che la nostra espressione ricorre anche in quel vero e proprio manifesto del naturalismo francese che è la *Germinie Lacerteux* (1865) dei fratelli Goncourt, in cui il personaggio

le» dello stesso Pasquini ed era poi stata ripresa da Cencetti (*Gli «ossi brevi»...*, cit., p. 118).

²⁰ T. ARVIGO, *Guida alla lettura...*, cit., p. 102 n.

²¹ E. PASQUINI, *Una postilla...*, cit., pp. 265 e 269.

²² Ivi, p. 267.

²³ Ivi, p. 268.

²⁴ Ivi, p. 267.

²⁵ Ivi, p. 265.

di Mademoiselle de Varandeuil è così caratterizzato: «Étrange vieille fille! Les épreuves de toute son existence, le *mal de vivre*, les éternelles souffrances de son corps, une si longue torture physique e morale l'avaient comme détachée et mise au-dessus de la vie»²⁶. Il romanzo dei Goncourt è certo più noto di quello di Bloy ma, come si diceva, non ci porta verso territori molto diversi da quelle «plaghe» e narra, a sua volta, la «storia delle tristi vicissitudini di una sciagurata donna»²⁷. Qualche vaga assonanza con la dimensione ideologica ed emotiva dell'*indifferenza* che, come sappiamo, è l'unico *bene* che Montale contrappone al suo *male di vivere* si potrebbe forse percepire nello «stoïcisme [...] presque ironique» attribuito dai Goncourt, in quella pagina, alla stessa Mademoiselle de Varandeuil: «Et cette vieille femme, à laquelle ne restait que le souffle, s'était élevée à une sereine philosophie, à un stoïcisme mâle, hautain, presque ironique»²⁸. Ma sarebbe davvero troppo poco per giustificare la proposta di sostituire *Germinie Lacerteux* a *La Femme pauvre* quale probabile fonte di Montale. Sarà piuttosto il caso di prendere atto che Bloy non è certo l'unico autore francese a usare quell'espressione: la sua diffusione da una parte conferma che Montale l'ha appunto «ricalcata sul francese *mal de vivre*»²⁹ e dall'altra ne diluisce la specificità³⁰ fino al punto da rendere vana, in assenza di dati testuali probanti, l'identifi-

²⁶ E. et J. DE GONCOURT, *Germinie Lacerteux*, Paris, Crès, 1921, p. 26 (mio il corsivo).

²⁷ E. PASQUINI, *Una postilla ...*, cit., p. 266.

²⁸ E. et J. DE GONCOURT, *Germinie Lacerteux*, cit., p. 26.

²⁹ A. CASADEI, *Montale*, Bologna, il Mulino, 2018, p. 10.

³⁰ Cfr. anche il volume sul *Mal de vivre* curato da Benrekassa e Lalliard per la collana "Thèmes et parcours littéraires" di Hachette (GENEVIÈVE BENREKASSA e MICHELLE LALLIARD, *Le Mal de vivre*, Paris, Hachette, 1975). Pubblicato nel 1975 (proprio l'anno del Nobel!), il libro considera un gran numero di autori (da Seneca a Michaux), fra i quali diversi italiani (Pavese, Buzzati, Moravia), ma non menziona Montale, di cui, del resto, non si fa parola nemmeno nella più recente *Histoire du mal de vivre* (2003) di G. MINOIS (trad. it. *Storia del mal di vivere. Dalla malinconia alla depressione*, Bari, Dedalo, 2005).

cazione di un preciso ipotesto. Non c'è dubbio, insomma, che il *male di vivere* di Montale sia «il calco esatto, in italiano, del sintagma francese *mal de vivre*»³¹, un sintagma che in vari autori, epoche e generi si presta a coprire uno spettro molto ampio di significati: «toutes sortes des sentiments qui vont de l'ennui à l'angoisse la plus radicale»³². In questa varia fenomenologia rientra senz'altro anche il disagio fisico, morale e sociale dei personaggi femminili descritti dai Goncourt e da Bloy, ma non pare che questa specifica declinazione del *mal de vivre* intrattenga una relazione particolarmente stretta o significativa con quella che sarà «acclimatata»³³ da Montale in un discorso poetico indubbiamente molto distante dalle *tranches de vie* del romanzo (post-)naturalista.

Preso atto di questa distanza, sarà interessante percorrere a ritroso la storia del *mal de vivre* e notare come il contesto originario in cui l'espressione vede la luce e comincia a diffondersi ci riporti invece molto più vicino al mondo morale e concettuale degli *Ossi*; un contesto che è noto, ma che non mi pare venga preso in considerazione dai montalisti. Sia chiaro: per i motivi che abbiamo accennato non si tratta di individuare una nuova 'fonte' del sintagma o un suo preciso referente intertestuale, bensì di tracciare le coordinate dell'ambito discorsivo a cui esso originariamente appartiene e a cui anche il nostro «osso» – più o meno direttamente, più o meno deliberatamente – si ricollega. Dove e quando nasce, dunque, il *mal de vivre*? Le sue origini sono da ricercare nell'ambito della filosofia morale settecentesca e, in particolare, della teoria del piacere e del dolore. La data è il 1749, anno di pubblicazione dell'*Essai de philosophie morale* di Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759) che è stato il primo ad usarla e può

³¹ E. PASQUINI, *Una postilla ...*, cit., p. 269.

³² G. BENREKASSA e M. LALLIARD, *Le Mal de vivre*, cit., p. 3.

³³ A. CASADEI, *Montale*, cit., p. 33.

dunque essere legittimamente considerato il suo «inventore»³⁴. È proprio lui, infatti, il «grand homme» a cui si riferiscono le parole del suo amico-rivale Julien de La Mettrie che si leggono nel titolo di quest'articolo³⁵. Nel 1748 lo stesso La Mettrie aveva pubblicato l'*Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur* in cui respingeva l'arcigno rigore morale degli stoici in nome di un sorridente e provocatorio libertinismo: «Que nous serons Anti-Stoïciens! Ces philosophes sont sévères, tristes, durs; nous serons doux, gais, complaisants»³⁶. All'etica stoica del distacco il filosofo illuminista contrapponeva un'entusiastica adesione alla vita e alla natura; alla ricerca della *tranquillitas animi* un edonismo di marca epicurea che dichiarava la consustanzialità fra bene e piacere, *bonheur* e *volupté*. Maupertuis, che aveva incautamente incoraggiato La Mettrie a misurarsi con il pensiero di Seneca, fu profondamente contrariato dalla «scanzonata protervia»³⁷ del suo concittadino (erano infatti entrambi originari di Saint-Malo). L'anno successivo pubblicò perciò un'operetta – l'*Essai de philosophie morale*, appunto – che, senza nominarlo, ingaggiava una «tacita polemica col vitalismo libertino di La Mettrie»³⁸ e ne capovolgeva alcuni assunti fondamentali. La prima differenza è nello stile: tanto il libello di La Mettrie era effervescente e provocatorio, quanto quello di Maupertuis è programmaticamente *triste et sec*³⁹, conforme ai

³⁴ G. MINOIS, *Storia del mal di vivere...*, cit., p. 153. Sull'*Essai* di Maupertuis e sul contesto in cui fu composto si vedano: FRANCO VENTURI, *Settecento riformatore. I: Da Muratori a Beccaria*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 390-410; CORRADO ROSSO, *La triste felicità di Maupertuis e i suoi echi in Italia*, in Id., *Illuminismo, felicità, dolore. Miti e ideologie francesi*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 27-41.

³⁵ J. DE LA METTRIE, *Oeuvres Philosophiques*, Tours, Fayard, t. I, 1984, p. 378.

³⁶ Ivi, t. II, 1987, p. 238.

³⁷ F. VENTURI, *Settecento riformatore...*, cit., p. 391.

³⁸ Ivi, p. 392.

³⁹ P.-L. MOREAU DE MAUPERTUIS, *Essai de philosophie morale*, Paris, Durand, 1751, p. XXX.

*calculs froids et secs*⁴⁰ che intende proporre ai suoi lettori. L'*Essai* è infatti un tentativo di estendere all'etica i metodi dell'analisi matematica e di definire la felicità come risultato di un semplice calcolo: «la felicità è ciò che resta della somma dei beni dopo che se ne sono detratti tutti i mali»⁴¹. Il risultato che ci si può attendere da questa operazione algebrica è però in netto contrasto con l'ottimismo edonistico dell'*Anti-Sénèque*. Secondo Maupertuis, nell'esperienza comune «la somme des maux surpasses celle des biens»⁴²; il che naturalmente significa che la vita dell'uomo è prevalentemente infelice: «più soffriamo di quel che godiamo, qualunque sia la condizione e fortuna nostra nel corso della vita» scriverà Pietro Verri, riassumendo qualche anno più tardi la posizione del pensatore bretone⁴³. Non meraviglia che lo stesso Maupertuis definisca la sua opera *fruit amer de la mélancolie* e che nelle sue sconsolate conclusioni si colgano le note di un leopardismo *avant la lettre*:

Se si esamina la vita in questa prospettiva, si resterà sorpresi e atterriti nel vedere quanto essa sia colma di pene e quanto pochi siano i piaceri che vi si trovano. Effettivamente, quanto sono rare le percezioni di cui l'anima gradisce la presenza! La vita è forse qualcosa di diverso dal costante augurio di cambiare le proprie percezioni? Essa trascorre nei desideri; e noi vorremmo cancellare ogni intervallo che si frappona al loro soddisfacimento; spesso vorremmo sopprimere giorni, mesi, anni interi: non otteniamo alcun bene se non pagandolo con la nostra stessa vita.⁴⁴

⁴⁰ Ivi, p. XXV.

⁴¹ «Le Bonheur est la somme des biens qui reste, après qu'on en a retranché tous les Maux» (ivi, p. 9).

⁴² Ivi, pp. 17 ss.

⁴³ P. VERRI, *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, a cura di S. Contarini, Roma, Carocci, 2001, p. 94.

⁴⁴ «Si l'on examine la vie d'après ces idées, on sera surpris, on sera effrayé, de voir combien on la trouvera remplie de peines, et combien on y trouvera peu de plaisirs. En effet, combien rares sont ces perceptions, dont l'âme aime la présence! La vie est-elle autre chose qu'un souhait continuel de changer de perception? Elle se passe dans les désirs; et tout l'intervalle

Per sfuggire al circuito del desiderio e dell'attesa, per sottrarsi all'infelicità che costantemente li insidia, gli esseri umani cercano dapprima distrazioni e diversivi e, quando ciò non sia sufficiente, si inebriano di bevande alcoliche e sostanze stupefacenti. I mezzi possono variare a seconda dei luoghi, dei tempi, delle culture, ma identico e universalmente umano è il loro scopo: «tous les hommes, d'ailleurs si divers, ont cherché des remèdes au *mal de vivre*»⁴⁵.

Secondo la logica ferrea seguita da Maupertuis, rimediare al male di vivere significa applicarsi a modificare quello svantaggioso bilancio fra piaceri e dolori che, come si è detto, caratterizza generalmente l'esistenza. Le possibili strategie per ottenere questo risultato sono due e solo due: una consiste nell'aumentare la somma dei beni, l'altra nel diminuire la somma dei mali. La prima strada è quella additata dalla scuola epicurea (e dal suo moderno seguace La Mettrie), mentre la seconda, di cui Maupertuis rivendica la superiorità, è quella degli stoici⁴⁶. Si tratta evidentemente di una strada indiretta che conduce alla felicità *per viam negationis* e pone le premesse di quella teoria del piacere come cessazione del dolore che sarà sviluppata da discepoli italiani di Maupertuis come Pietro Verri e Giammaria Ortes⁴⁷. Essa non propone infatti il perseguimento del piacere in quanto tale, ma la riduzione del dolore grazie al distacco dalle passioni e dai desideri; concezione della felicità che La Mettrie – respingendola – aveva efficacemente definito *bonheur privatif*: «N'avoir ni crainte, ni désirs, comme dit

qui en sépare l'accomplissement, nous le voudrions anéanti: souvent nous voudrions des jours, des mois, des ans entiers supprimés: nous n'acquérons aucun bien qu'en le payant de notre vie» (P.-L. Moreau de Maupertuis, *Essai...*, cit., pp. 18-19).

⁴⁵ Ivi, p. 23 (corsivo nel testo).

⁴⁶ Ivi, pp. 52-57.

⁴⁷ Su questo aspetto si rinvia all'apparato critico della citata edizione del *Discorso* del Verri a cura di Silvia Contarini, e al saggio di C. Rosso, *Pietro Verri, il Discorso sull'indole del piacere e del dolore e Maupertuis*, in Id., *Illuminismo...*, cit., pp. 42-54.

Sénèque, c'est le *bonheur privatif*, en ce que l'âme est exempte de ce qui altère sa tranquillité»⁴⁸. In questa prospettiva, il saggio non deve ambire al soddisfacimento del desiderio, ma alla sua estinzione; a raggiungere quella condizione di serena autosufficienza che i filosofi antichi chiamavano *adiaforia* (indifferenza), *apatia* (impassibilità) o *atarassia* (imperturbabilità): «Persuaso che in questa vita i mali superino sempre i beni, [lo stoico] trovò vantaggioso privarsi dei piaceri per risparmiarsi i dolori e distruggere ogni sensibilità. Se la natura non permetteva che fosse felice, l'arte lo rendeva *impassibile*»⁴⁹. Ma questa ricerca dell'impassibilità e dell'autodeterminazione ha un grave limite: espone il saggio stoico ad un rischio di isolamento dal consorzio umano; tende a spezzare il vincolo di solidarietà e di empatia che dovrebbe legarlo ai propri simili: «Quando lo stoico sarà pervenuto a essere felice, o impassibile, si può dire che non avrà conquistato la sua felicità o la sua quiete che alle spese degli altri uomini, o almeno negando loro ogni soccorso»⁵⁰. È per questo motivo che Maupertuis, pur ammirando l'etica stoica e condividendone i presupposti, la considera inferiore all'etica cristiana: perché mentre la prima induce a «sequestrarsi dagli altri uomini»⁵¹, la seconda ispira invece «sentimenti di umanità e di tenerezza»⁵² per il prossimo e favorisce l'instaurar-

⁴⁸ J. DE LA METTRIE, *Oeuvres Philosophiques*, cit., t. II, 1987, p. 239 (mio il corsivo).

⁴⁹ «Persuadé que, dans cette vie, les maux surpassent toûjours les biens, il trouvoit de l'avantage à se priver des plaisirs, pour s'épargner les peines; et à détruire toute sensibilité. Si la nature ne permettoit pas qu'il fût heureux, l'art le rendoit *impassible*» (P.-L. MOREAU DE MAUPERTUIS, *Essai...*, cit., p. 82, mio il corsivo).

⁵⁰ «Quand le Stoïcien seroit parvenu à être heureux, ou impassible, on peut dire qu'il n'auroit acquis son bonheur ou son repos, qu'aux dépenses des autres hommes, ou du moins en leur refusant tous ses secours» (P.-L. MOREAU DE MAUPERTUIS, *Essai...*, cit., p. 98).

⁵¹ Ivi, p. 100.

⁵² Ivi, p. 99.

si di relazioni sociali fondate su una condivisione caritatevole del dolore e della felicità⁵³.

Proprio il confronto fra stoicismo e cristianesimo, la valutazione dei limiti del primo rispetto al secondo, le loro convergenze e divergenze, saranno l'oggetto privilegiato della clamorosa controversia a cui l'operetta di Maupertuis darà luogo in Italia negli anni successivi⁵⁴. Una controversia che «commosse tutta Italia»⁵⁵ ed ebbe il proprio epicentro a Bologna, dove nel 1754 Francesco Maria Zanotti diede alle stampe un suo *Ragionamento* sul libro di Maupertuis in cui tentava di attenuare la contrapposizione fra dottrina stoica e cristiana, interpretando la prima come implicita prefigurazione della seconda. La sua linea 'concordista' suscitò però la contrarietà del domenicano Casto Innocente Ansaldi, che insorse a difesa di Maupertuis, piegandone però le idee in direzione di un tradizionalismo cattolico che non era certo in sintonia con le intenzioni originali del filosofo bretone. La disputa fra Zanotti e Ansaldi suscitò grande scalpore, e ad esso vollero prender parte altri «brillanti "ingegni d'Italia", rispondendosi e tenzonando da un capo all'altro della Penisola»⁵⁶. L'interesse e la partecipazione furono tali che l'editore veneziano Pietro Valvasense pensò di raccogliere i vari interventi e pubblicarli, preceduti dalla traduzione italiana del saggio di Maupertuis, in un'antologia in due volumi⁵⁷. Non sarà il caso di illustrare qui le diverse posizioni

⁵³ Ivi, pp. 83-101.

⁵⁴ Sulla ricezione italiana dell'*Essai* malpertusiano cfr.: F. VENTURI, *Settecento riformatore...*, cit., pp. 395-410; C. Rosso, *La triste felicità...*, cit.; S. CONTARINI, *Una mappa della sensibilità*, in P. VERRI, *Discorso...*, cit., pp. 7-50: pp. 7-18.

⁵⁵ G. FANTUZZI, *Notizie degli scrittori bolognesi*, Bologna, Stamperia San Tommaso d'Aquino, t. VIII, 1790, p. 275.

⁵⁶ C. Rosso, *La triste felicità...*, cit., p. 34.

⁵⁷ *Raccolta di trattati di diversi autori concernenti alla religion naturale e alla morale filosofia de' Cristiani, e degli Stoici*, Venezia, Pietro Valvasense, 2 voll., 1756-1757.

in campo e di riepilogare lo svolgimento della polemica⁵⁸: di essa, ai fini del nostro discorso, ci interessa soprattutto notare che proprio nella versione italiana dell'*Essai* che apre la *Raccolta* Valvasense l'espressione *mal de vivre* viene tradotta per la prima volta nella nostra lingua come *mal del vivere*⁵⁹.

Benché la coincidenza con la lettera del testo montaliano non sia perfetta, e senza suggerire improbabili dirette derivazioni, questo *mal del vivere* è, con ogni probabilità, il più antico precedente e il primo trapianto in terra italiana di quel sintagma e di quel concetto francese che Montale, a sua volta (ri-)tradurrà negli *Ossi* per farlo proprio. È forse impossibile stabilire esattamente in quali letture, fra le tante, il giovane Montale abbia incontrato il *mal de vivre* e se vi sia una singola occorrenza che più delle altre abbia colpito la sua immaginazione, ma sarà interessante notare che questa espressione – in francese come in italiano – appartiene originariamente a un contesto discorsivo i cui addentellati ideologici con l'«osso» a cui approderà sono tutt'altro che trascurabili. Quella che potrebbe apparire (ed è poi divenuta) la generica espressione di un disagio esistenziale nasce e si diffonde (in Francia e in Italia) nell'ambito del dibattito filosofico settecentesco sulla felicità e, ancor più specificamente, sui meriti e sui limiti della concezione stoica della felicità come *imperturbabilità*. Il *mal de vivre* di Maupertuis è appunto quel prevalere della sofferenza nel mondo e nella vita per il quale – scartata la ricetta edonistica di La Mettrie – si propone l'antidoto della filosofia di Epitteto, Seneca e Marco Aurelio⁶⁰: vana è la rincorsa al piacere; l'unica via verso la felicità è la sottrazione del dolore e l'estinzione del desiderio in vista di quel *bonheur privatif* che corrisponde a una condizione di *apatia* e *adiaforia* nella quale essere felice significa essere *impassibile* («être heureux, ou impassible»). Seguendo que-

⁵⁸ Per questa ricostruzione si vedano i citati contributi di Venturi e Rosso.

⁵⁹ *Raccolta*..., cit., p. VI.

⁶⁰ P.-L. MOREAU DE MAUPERTUIS, *Essai*..., cit., pp. 58 ss.

sto ideale, tuttavia, il soggetto tende ad arroccarsi in uno stato di insensibilità e di illusoria autosufficienza che lo distacca dalla comunione affettiva e morale con la società di cui fa parte; di qui l'affermata necessità di integrare la prospettiva stoica, seppur ammirevole, con la virtù cristiana della carità.

A distanza di quasi due secoli, un poeta italiano che si professava «allievo di Marco Aurelio e di Epitteto e di Epicuro»⁶¹ riprenderà quella stessa espressione per designare il «male fisico e psichico che [...] si abbatte su ogni forma di vita»⁶². Pur senza ipotizzare deliberate allusioni a uno specifico testo, si potrà notare quanto questa ripresa sia pertinente e come segnali una sotterranea continuità ideologica fra il mondo ideale degli *Ossi* e il discorso filosofico in cui l'espressione ha preso forma. Nell'uno e nell'altro caso il male è «dichiarato positivamente, per affermazione», mentre il bene sembra emergere «solo per via di negazione»⁶³ e si identifica con la più tipicamente stoica e 'privativa' delle virtù, l'*Indifferenza*: «Bene non seppi, fuori del prodigio / che schiude la divina Indifferenza». Si tratta però di una conquista fragile e non risolutiva: il saggio moderno è per Montale «impassibile» proprio come gli antichi filosofi di Maupertuis, ma il suo volto è sempre sul punto di tradire la «pena invisibile» che lo tormenta: «So l'ora in cui la faccia più *impassibile* / È traversata da una cruda smorfia: / s'è svelata per poco una pena invisibile»; una pena che egli – solitario nella folla – non riesce a estinguere e nemmeno a condividere coi propri simili da cui si sente dolorosamente dissociato: «Ciò non vede la gente nell'affollato corso. / Voi, mie parole, tradite invano il morso / secreto, il vento che nel cuore soffia»⁶⁴.

⁶¹ Lettera a Sergio Solmi del 4 agosto 1920, in Eugenio Montale, Sergio Solmi, *Ciò che è nostro non ci sarà tolto mai. Carteggio 1918-1980*, Maccarrata, Quodlibet, 2021, p. 30; cfr anche la lettera del 19 dicembre 1922: «E dire che fin da molti anni fa ho avuto tra le mani il libro di Marco Aurelio e quello di Epitteto!» (ivi, p. 73).

⁶² T. ARVIGO, *Guida alla lettura...*, cit., p. 103.

⁶³ P. CATALDI e F. D'AMELY, in E. MONTALE, *Ossi di seppia*, cit., p. 75.

⁶⁴ E. MONTALE, *Ossi di seppia*, cit., p. 84 (mio il corsivo).

