

ge. Ara, acostant-nos a la part culminant del text, Gray ens introdueix en el que Mauthner anomena «misticisme sense déu»: «aquello de lo que no se podía hablar era más importante que cualquier cosa que pudiera expresarse con palabras» (pàg. 120). L'aspiració fonamental és desfer-se del «jo» inexistent.

En la tercera i última part del llibre, «Otra luz solar», és on Gray presenta la seva proposta «alliberadora» de mites. Reprenent el que ha dit anteriorment, reincidente en la importància de deslliurar-se de les paraules que recobreixen la vida humana, però sent plenament conscient de la impossibilitat d'imposar-se al llenguatge a través del propi llenguatge. Aleshores, si s'adreça la mirada cap al món exterior en comptes de fer-ho cap a un mateix, tal com simbolitza l'expressió «el silenci dels animals», potser s'esdevingui lliure de les paraules i es presencii quelcom de mai vist. En aquest sentit, l'experiència viscuda per J. A. Baker, que es va passar anys seguint un falcó pelegrí, exemplifica el que Gray vol expressar: «A veces Baker se sentía como si se hubiera deshecho de su identidad humana y se hubiera convertido en el mismo pájaro» (pàg. 122). A diferència dels monjos i dels místics, que volen comprendre l'etern, Baker aguditzava els sentits per captar totes les coses que succeeixen en un instant; veia els llocs com a esdeveniments momentanis, no duradors. Cada alteració de la «llum solar» pot crear un món nou que l'animal humà no és capaç de percebre perquè està massa tancat en si mateix. Des d'aquesta manera de pensar «impressionista», no és possible una percepció

en amb cada percepció que se'n té. El «jo» es debilita i esdevé menys real que les impressions experimentades. Com a resultat, una persona pot convertir-se en quelcom diferent del que és.

La «contemplació sense déu», que Gray fonamenta en aquesta particular anul·lació del «jo», és un alleujament temporal del conflicte interior i del món humà. «Lo único que ofrece es el mero ser. No hay redención de la condición humana, pero no hay necesidad de redención» (pàg. 168).

Albert MIQUEL
Facultat de Filosofia (URL)

Massimo Donà, *Misterio grande. Filosofía di Giacomo Leopardi.*

Milà: Bompiani, 2013, 316 pàg.

Hom té la impressió que hauríem de començar aquesta ressenya amb dues clàrícies introductòries. D'una banda, i molt a pesar nostre, encara ens veiem empesos a presentar la figura de què tracta aquest llibre, ço és, la del poeta italià del segle XIX Giacomo Leopardi; i ens hi veiem, justament, perquè es tracta d'un autor que, al nostre país, i sempre des del nostre modest punt de vista, no rep encara l'atenció que es mereix. I és que hem de tenir en compte que es tracta d'una figura tan cabdal com la de Dant o la de Petrarca.

D'altra banda, també hauríem de subratllar el fet que sigui un assaig bastit per un filòsof, Massimo Donà, i no pas per un filòleg. Aquest fet no ens hauria de sorprendre, ja que Leopardi, a més de poesia,

també va conrear, una mica a l'estil dels *Pensées* de Pascal o dels *Essais* de Montaigne, la reflexió filosòfica. *Zibaldone* va ser el nom que va triar Leopardi per intitular aquest gavadal de pensaments i és, és clar, l'obra principal a partir de la qual gira la reflexió de Donà. Val a dir que, d'ençà dels anys cinquanta del segle passat, hom s'ha adonat de la indissoluble unitat de poesia i filosofia en Leopardi, i és precisament en aquest àmbit hermenèutic que se situa l'obra de Donà: «cogliere l'intima unione di poesia e filosofia in Leopardi» (pàg. 9).

L'obra present, doncs, forma part d'una tradició encetada amb la interpretació crítica de Hölderlin per part de Martin Heidegger a *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*; una tradició que, a Itàlia, i concretament al voltant de la figura de Leopardi, han seguit filòsofs com ara Giovanni Amelotti, Alberto Caracciolo, Carlo Ferrucci, Massimo Cacciari, Emanuele Severino i Sergio Givone. Val a dir que, tampoc la filologia, i particularment la leopardística encapçalada per Cesare Galimberti, Antonio Prete i Alberto Folini, no ha pogut deixar de banda la filosofia, sobretot quan ha hagut de tractar autors com ara Hölderlin o Leopardi, en què la meditació i la poesia conformen una mena d'hendíadis indestriable. I és que la reflexió i la poesia leopardiana són, respectivament, «pensiero poetante e poesia pensante» (A. Prete, *Il pensiero poetante*: 80-89). D'aquí que la crítica actual titlli Leopardi de poeta-filòsof.

L'autor d'aquest assaig, Massimo Donà, és professor de filosofia a la Università «Vita-Salute» del San Raffaele de Milà i un bon exemple de la bona salut de què gaudeix, al nostre parer, la filosofia italiana ac-

tual. I en té, precisament, perquè encara té una certa presència pública en diaris, televisió i festivals de filosofia, i sobretot perquè manté l'objectiu de dur a terme una reflexió crítica de qualsevol aspecte de la realitat contemporània.

Donà ha concebut l'assaig en quatre parts, les quals, d'una o altra manera, tenen a veure amb quatre de les grans obsessions leopardianes, ço és: la teoria del plaer, el concepte d'*aseità*, la recuperació de la mimesi i, finalment, el *nulla*. Val a dir que el gruix i l'originalitat d'aquesta obra es troben sens dubte en els dos capítols centrals i, especialment, en la reflexió al voltant de la ja esmentada *aseità* –cal dir que aquest capítol no deixa de ser, a parer nostre, una ampliació d'un article publicat l'any 2001: «Ignara mimesi. Superamento del conoscere ed esperienza del "piacere" nel pensiero leopardiano». De fet, hom té la sensació que és justament aquest capítol el que ens permet d'assolir un nou punt d'observació a partir del qual contemplar la teoria del plaer, la mimesi i el *nulla* leopardians. Dit altrament: és a través d'un concepte ben insignificant en l'obra leopardiana, com el d'*aseità* –que apareix tan sols en les pàgines 1615 i 1619 del *Zibaldone*–, que Donà pot fer aparèixer una nova dimensió de veritat de la teoria del plaer, de la mimesi i del *nulla*.

Cal dir que el nostre autor no és pas el primer a centrar la força del pensament metafísic de Leopardi en aquest concepte. Un dels primers a subratllar-lo fou el filòsof venecià Giovanni Amelotti en l'obra *La filosofia del Leopardi* (1937). I és que el concepte d'*aseità* té la capacitat de mostrar-nos, en una sola pinzellada, el materialisme, l'antiinnatisme i l'antiplatonisme que

amaren tota la meditació leopardiana, en el sentit que és precisament aquest terme el que posa de manifest la negació leopardiana de l'absolut: «*Tutto è posteriore all'esistenza*» (*Zibaldone*: 1616). Si hem de dir la veritat, però, Leopardi no nega pas l'absolut, sinó la seva substancialitat, ço és, qualsevol cosa que tingui una certa sentor de *telos* o de necessitat; d'aquí que afirmi que l'única cosa absoluta sigui la infinita possibilitat: el *nulla*. És per això que Donà, molt escaientment, assereix que «il principio ontologico fondamentale è per Leopardi comunque riconducibile allo statuto dell'*aseità*» (pàg. 177).

Hom no es pot estar de subratllar l'encert de la tria del terme suara esmentat com a eix central del present assaig, sobretot per la manera com permet que se'ns mostri una de les fal·leres que més sovintegen en l'obra del de les Marques: la reflexió al voltant de l'infinit. Recordeu els tres versos inicials del poema *L'infinito*: «Sempre caro mi fu quest'eremo colle, / e questa siepe, che da tanta parte / dell'ultimo orizzonte il guardo esclude». És justament arran de l'experiència de la *siepe*, ço és, del límit, que hom pot reeixir a experimentar l'infinit, a imaginar-lo. Tot i això, Leopardi, a través del mite de Prometeu, mostra com l'home es veu impel·lit a voler sempre l'impossible, és a dir, a depassar *el límit* –teoria del plaer: hom desitja *el* plaer en comptes d'*un* plaer. I és que fou aquest tità el qui, per mitjà de les esperances, esborrà en l'home la consciència del límit. D'aquí que Donà parli de l'home com d'un «vero e proprio *errore ontologico*» (pàg. 76), en el sentit que aquest és incapaç d'acceptar l'*aseità* de cap ésser, ço és, el mer ésser de les coses.

La situació existencial de l'home és, doncs, paradoxal, ja que d'una banda vol l'impossible –l'*oltre*, el que hi ha més enllà del límit, la perfectibilitat de les coses–, i de l'altra, pensa que pot assolir aquest anhelat límit –perfecció– mitjançant la distinció que duu a terme entre la raó i el coneixement –l'*hybris* humana–, és a dir, pensa que la distinció *és* el tot. Tanmateix, la voluntat diferenciadora –la violència ontològica– no fa altra cosa que empetitir una naturalesa que, en la seva *aseità*, és indiferenciada i indiferent. Així, doncs, la veritat leopardiana és una veritat mítica allunyada del principi de no-contradició aristotèlic, ço és, aquella segons la qual «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla» (*Zibaldone*: 1341), la pura gratuïtat.

Mitjançant l'*aseità*, talment com de les facetes d'un diamant, hom ha pogut obtenir, també, un llambreig ben particular del *nulla* leopardià, a partir del qual les acusacions tradicionals de nihilista i de pessimista es poden començar a esvaïr. La nova brillantor que sorgeix d'aquesta nova faceta ens desamaga una altra mena de *nulla*, apartat del nihilisme pròpiament dit; d'aquí que el famós «*tutto è nulla, solido nulla*» (*Zibaldone*: 85) ja no se'ns presenti com la pura negació de l'*ésser*. Per tal de poder endinsar-se en aquesta temàtica tan feixuga, Donà s'ha confrontat a l'opinió que, sobre aquest tema, han expressat dos dels filòsofs italians de més renom: Emanuele Severino –*Il nulla e la poesia* (1990) i *Cosa arcana e stupenda* (1997)–, antic professor seu, i Sergio Givone –*Storia del nulla* (1995). I és que tant l'un com l'altre, afirma Donà, parteixen del mateix equívoc: ambdós pensen el *nulla* leopardià com si

fos el *nulla* ontològic, és a dir, com si el *nulla* fos el no-ésser d'allò que és. I és que el *nulla* del nostre poeta és un «nulla di senso» (pàg. 169), en el sentit que no nega pas que les coses tinguin un principi –el principi és l'existència–, sinó el fet que aquestes tinguin un sentit, ço és, un fonament i una destinació.

Pel que fa al tema de la mimesi, Donà sobrevola, talment com un rapinyaire al voltant de la seva presa, un dels pensaments més paradoxals que, al voltant de la gran poesia, escriu el nostre poeta: «Hanno questo di proprio le opere di genio, che quando anche rappresentino al vivo la nullità delle cose [...] servono sempre di consolazione» (*Zibaldone*: 259). És a dir, com pot ser que la visió de la nul·lilitat de les coses ens elevi l'*ànim*? Només els grans artistes saben *imitar* el llenguatge ambigu de la natura, en el sentit que saben desistir-se de la voluntat diferenciadora i, per tant, són ben conscients tant del mal que comporta la voluntat de coneixement –violència ontològica– com del no-res-de-sentit de les coses. El plaer que produeix la imitació del llenguatge de la natura consisteix, doncs, a saber romandre en la no-completesa, ço és, en el fet de veure les coses *per metà* o *da lontano* –l'indefinit. D'aquí que la gran poesia sigui aquella que reïx a suspendre el mal de viure –el voler inacabable–, és a dir, que sap romandre en el que Donà anomena la «indeterminatezza ontologica» (pàg. 212). Així, doncs, el geni és aquell que sap deixar de banda la pregunta filosòfica del «què és això?» –pregunta en la qual, cal dir-ho, també cau Leopardi; recordeu, per exemple, els versos 88 i 89 del *Canto notturno*: «[...] che vuol dir questa / solitu-

dine immensa? Ed io che sono?»– per tal d'experimentar el veritable ésser de les coses, la seva pura *aseità* –nul·lilitat, infinita possibilitat–, ço és, «le cose che non son cose» (*Zibaldone*: 4174).

D'aquesta manera, doncs, com que tot és posterior a l'existència, és a dir, com que no hi ha substàncies, la gran poesia no és pas la que reproduceix exactament la forma –substància– de la cosa, sinó la que n'imita la nul·lilitat. O millor encara, el geni poètic és aquell que esdevé, que és, per mitjà de la imitació, natura –*physis*–, ço és, pura *aseità*. I és precisament aquesta experiència estètica la que ens allibera del coneixement i, per tant, la que ens allibera del fet de ser homes. Al capdavall, Donà està equiparant l'estètica leopardiana a la de l'*Übermensch* nietzschian –de fet, el segon apartat d'aquest capítol s'intitula «Per un'estetica dell'oltre-uomo»–, en el sentit que tant Leopardi com Nietzsche advoquen per atènyer una «condizione decisamente *oltre-umana*» (pàg. 225).

Finalment, no podem fer altra cosa que agrair l'existència d'obres com la de Massimo Donà, que gosen sobreixir del seu àmbit –mètode– «professional»; i és que el col·lofó al pensament leopardià segons el qual «*tutto è posteriore all'esistenza*» (*Zibaldone*: 1616) és el fet que tota veritat és inexhaurible i, per tant, que la veritat de qualsevol obra de geni depèn sempre d'una interpretació no dissolvent –reveladora–, és a dir, d'una interpretació allunyada de l'ideal de l'explicitació. D'aquí la necessitat de tota mena d'interpretació –filològica, filosòfica, etc.– que sàpiga «parlar ombra».

Oriol FERNÁNDEZ GARCIA
Facultat de Filosofia (URL)