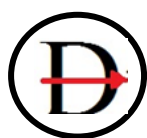


***La luna, il colle e i maccheroni:
individuo e società in Leopardi***

a cura e con introduzione di Maria Panetta



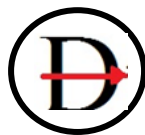
Diacritica Edizioni

2019

«Ofelia», 9

*La luna, il colle e i maccheroni:
individuo e società in Leopardi*

a cura e con introduzione di Maria Panetta



Diacritica Edizioni

2019

Copyright © 2019
Diacritica Edizioni di Anna Oppido
Via Tembien 15 – 00199 Roma

www.diacriticaedizioni.it
www.diacriticaedizioni.com
panetta@diacritica.it

Iscrizione al Registro Operatori Comunicazione n. 31256
ISBN 978-88-31913-12-6
Pubblicato il 30 dicembre 2019

Quest'opera è diffusa in modalità *open access*.
Realizzazione editoriale e revisione del testo a cura di Maria Panetta.

Indice

<i>Duecento anni d'Infinito: Leopardi e il contemporaneo</i> , di Maria Panetta.....	p. 9
<i>Breve nota al testo</i> , di Maria Panetta.....	p. 23
<i>Soggettività e oggettività nei Pensieri di Leopardi</i> , di Luca La Pietra.....	p. 25
<i>La caduta della luna in Giacomo Leopardi</i> , di Salvatore Presti.....	p. 39
<i>Cerimonie gastronomiche nella Palinodia e nei Nuovi credenti di Giacomo Leopardi: la società gourmet</i> , di Giuseppe Garrera e Sebastiano Triulzi.....	p. 59
<i>Aporie, smottamenti, voragini nella versificazione di Giacomo Leopardi: la modalità della vertigine. L'incipit dell'Infinito: «Sempre caro mi fu quest'ermo colle»</i> , di Giuseppe Garrera e Sebastiano Triulzi.....	p. 75
<i>Colpa e civiltà, natura e libertà, individuo e società: noterelle a margine del rapporto fra Leopardi e la politica</i> , di Salvatore Presti.....	p. 97
Appendice	p. 139
<i>Intervista a Gaspare Polizzi su Leopardi</i> , di Francesco Postorino.....	p. 141

Duecento anni d'Infinito: Leopardi e il contemporaneo

Son trascorsi esattamente duecento anni da quando Giacomo Leopardi ha ultimato la stesura del proprio “piccolo idillio” più famoso, *L'Infinito*, confluito, poi, com'è noto, nell'edizione dei *Versi* del 1826. Numerose sono state, nel corso del 2019, le lodevoli iniziative che hanno celebrato questo anniversario degno di nota e anche Diacritica Edizioni ha voluto rendere omaggio al recanatese con il presente volume, che raccoglie saggi già usciti su «Diacritica» e un contributo scritto per l'occasione.

L'idea nasce dalla coincidenza di questa rilevante ricorrenza con un altro anniversario che riguarda più da vicino la rivista: il 25 dicembre 2019, con l'uscita del trentesimo fascicolo di «Diacritica», dedicato alla poesia italiana del Quattrocento¹, celebreremo, infatti, i cinque anni di attività del periodico, fondato dalla sottoscritta e da Matteo Maria Quintiliani nel dicembre del 2014, e abbiamo pensato di festeggiare questo traguardo e contemporaneamente Leopardi raccogliendo in volume tutti i saggi di argomento leopardiano finora usciti su «Diacritica», considerando che il primo risale al numero due della rivista.

Come emerge dalle date di pubblicazione di questi saggi, il periodico ha, infatti, riservato negli anni un'attenzione costante a Leopardi, in quanto grande classico della letteratura italiana che ancora oggi, nonostante la bibliografia critica al riguardo sia sterminata, suscita il vivo interesse degli studiosi sia come poeta sia come prosatore; e in quanto pensatore sempre in

¹ Cfr. la URL: www.diacritica.it.

grado di proporre fecondi interrogativi e offrire spunti di riflessione e punti di vista inediti anche per la sensibilità di un lettore contemporaneo.

Ai saggi già usciti, come accennato, si è aggiunto un secondo contributo di Salvatore Presti, autore di un precedente studio su *Odi, Melisso*: pertanto, il volume raccoglie cinque saggi e, in appendice, un'intervista di Francesco Postorino a Gaspare Polizzi.

Per accennare al contenuto dei contributi che si propongono, ritengo utile illustrare il titolo del volume, che è idealmente diviso a metà dal segno interpuntivo dei due punti. Nella prima parte, si procede dal cosmo alla terra, avvicinandosi sempre più all'uomo e ai suoi costumi, e facendo riferimento, in sequenza, a un oggetto celeste come la luna, a un rilievo fisico come il colle e a un tipo di pasta alimentare come i maccheroni: tutti "elementi" tangibili e concreti. Nella seconda, invece, si tratta di astrazioni: individuo e società. Chiaro che i «maccheroni» del primo "emistichio" conferiscano al titolo un tono dissacratorio che non ci è dispiaciuto, non certo per mancanza di rispetto nei riguardi del genio di Leopardi ma per una certa volontà di sdrammatizzare un po' quell'aura che nei secoli si è venuta a creare intorno al Poeta: tanto più che «maccheroni» (così come «luna» e «colle») è termine suo, e precisamente si ritrova nei *Nuovi credenti*, una delle ultime prove poetiche del soggiorno napoletano, risalente a poco prima della morte del 1837².

² Si propone, aggiornato e integrato per la pubblicazione, il testo dell'anticipazione al pubblico del volume in occasione dell'ultima giornata della fiera "Più libri più liberi" tenutasi a Roma dal 5 all'8 dicembre 2019 presso il Roma Convention Center "La Nuvola" all'Eur. Claudio Paravati e Maria Panetta hanno discusso della miscellanea nello Spazio Rassegna CRIC, Coordinamento delle Riviste Italiane di Cultura – Livello Forum – P. 28 a partire dalle ore 18.45 dell'8 dicembre [N. d. R.].

Notoriamente, la luna è la protagonista di numerosi versi leopardiani (ad esempio, del canto *Alla luna* del 1819 e del *Tramonto della luna* del 1836, ma compare anche nel *Frammento XXXIX* del 1816, nella *Sera del dì di festa* del 1820; nel *Bruto minore* e nella *Vita solitaria* del 1821; nella canzone *Alla primavera, o delle favole antiche*, nell'*Inno ai patriarchi, o de' principii del genere umano* e nell'*Ultimo canto di Saffo* del 1822; in *Al conte Carlo Pepoli* del 1826, nel *Risorgimento* del 1828, nel *Sabato del villaggio* del 1829 e nel *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* del 1830 *etc.*)³ e, nella fattispecie, del saggio di Salvatore Presti dedicato alla caduta della luna, incentrato sull'analisi di *Odi, Melisso* (già *Il sogno*), un altro dei cosiddetti “piccoli idilli” composti nel 1819 (stampato nel 1826⁴ col titolo *Lo spavento notturno* e nel 1835⁵ come *Frammento XXXVII*).

Nel citato idillio giovanile in endecasillabi sciolti, il pastore Alceta racconta, appunto, a Melisso un sogno, «specchio fantastico e deformante della realtà», quale lo definisce Presti. L'acuta analisi lessicale e sintattica condotta dall'autore evidenzia come nel sogno sia possibile una sospensione logica che azzera il confine tra reale e irreale («[...] ed ecco all'improvviso/ distaccasi la luna [...]»⁶), simile e dissimile.

Fulcro del saggio, però, è lo studio del tema della caduta della luna, del quale Presti rintraccia gli illustri precedenti classici (la *Farsaglia* di Lucano, ma anche le *Elegie* di Tibullo, il *Gorgia* di Platone o le *Bucoliche* di Virgilio) e non solo, sottolineando che tale evento sgomenta perché rappresenta uno sconvolgimento dell'ordine naturale delle cose, delle leggi

³ Per la cronologia e i riferimenti testuali terrò presente il volumetto G. LEOPARDI, *I Canti e le Operette morali*, a cura di G. Tellini, Roma, Salerno Editrice, 1994.

⁴ G. LEOPARDI, *Versi*, Bologna, Stamperia delle Muse, 1826.

⁵ G. LEOPARDI, *Canti*, Napoli, Starita, 1835.

⁶ G. LEOPARDI, *Frammenti*, XXXVII, in ID., *I Canti e le Operette morali*, a cura di G. Tellini, op. cit., p. 278, vv. 5-6.

del *kósmos* greco e della sua armonia, specie nella comparsa dell'orrendo "cratere" al posto della luna precipitata («Allor mirando in ciel, vidi rimaso/ come un barlume, o un'orma, anzi una nicchia,/ ond'ella fosse svelta; in cotal guisa,/ ch'io n'agghiacciava; e ancor non m'assicuro»⁷, scrive Leopardi). Un cratere - aggiungerei - che può ricordare lo strappo nel cielo di carta del teatrino di marionette ideato da Pirandello nel *Fu Mattia Pascal*, che rappresentava allegoricamente l'improvvisa perdita, paralizzante, di tutte le certezze:

- Se, nel momento culminante, proprio quando la marionetta che rappresenta Oreste è per vendicare la morte del padre sopra Egisto e la madre, si facesse uno strappo nel cielo di carta del teatrino, che avverrebbe? Dica lei.

- Non saprei, - risposi, stringendomi ne le spalle.

- Ma è facilissimo, signor Meis! Oreste rimarrebbe terribilmente sconcertato da quel buco nel cielo.

- E perché?

- Mi lasci dire. Oreste sentirebbe ancora gl'impulsi della vendetta, vorrebbe seguirli con smaniosa passione, ma gli occhi, sul punto, gli andrebbero lì, a quello strappo, donde ora ogni sorta di mali influssi penetrerebbero nella scena, e si sentirebbe cader le braccia. Oreste, insomma, diventerebbe Amleto. Tutta la differenza, signor Meis, fra la tragedia antica e la moderna consiste in ciò, creda pure: in un buco nel cielo di carta⁸.

Tanto più che di stelle in cielo ce n'è gran numero, mentre la luna è una, come osserva Melisso, e la sua unicità renderebbe la catastrofe del suo precipitare davvero inusitata e inaudita («da nessuno [...] mai»⁹) e, dunque, dalle conseguenze imprevedibili («Ma sola/ ha questa luna in ciel, che da

⁷ Ivi, vv. 17-20.

⁸ L. PIRANDELLO, *Il fu Mattia Pascal*, in ID., *Tutti i romanzi*, a cura di G. Macchia, Milano, Mondadori, 1973, cap. XII.

⁹ G. LEOPARDI, *Frammenti*, XXXVII, in ID., *I Canti e le Operette morali*, a cura di G. Tellini, op. cit., p. 278, vv. 27-28.

nessuno/ cader fu vista mai se non in sogno»¹⁰). Tale è la potenza del sogno e quella, sottolinea Presti, della poesia. La visione del cielo, infatti, viene considerata dallo studioso come propedeutica alla poesia, come «inizio di un modo poetico di guardare alle cose»: pertanto, la necessità avvertita dal poeta d'instaurare un dialogo quotidiano con gli astri si può correttamente comprendere solo se s'intende la poesia anche come «un conflitto irrisolto tra finito e infinito, conflitto che è la scaturigine del poetico come atto esistenziale di sopravvivenza che sconfinava nel niente».

Il secondo elemento del titolo, il colle, è soprattutto legato al suggestivo saggio sull'incipit dell'*Infinito* nel quale Giuseppe Garrera e Sebastiano Triulzi, ricollegandosi a passi di altre opere leopardiane (in particolare, dello *Zibaldone*), conducono una serrata analisi lessicale e filosofica di ogni “termine” che compare nei versi dell'idillio (con una particolare attenzione al primo), soffermandosi anche sulla scelta di avverbi, tempi verbali e segni d'interpunzione.

Parole-chiave del contributo sono “voragine”, “vertigine”, “abisso”, “lutto”, “perdita”, “collassamenti”, “enigma”, “oracoli”, “mistero”, “vaticinio”, “sprofondamento”, “emozioni”, “aporia”, “dissonanza”, “risonanza”, “insondabilità”, “palpiti”, “apnea”, “murmure”, “irrimediabilità”, “catastrofe”, “indicibilità”, “strapiombo”, “irreversibilità”, “precipizio”, “ormeggio”, “scaturigine”, “vagabondaggio”, “erranza”, “caos”, “smarrimento”, “stupefazione”, “appigli”, “gomena”, “deflagrazione”, “scoramenti”, “sbilanciamento”, “scompostezza”, “eremita”, “allontanamento”, “tradimento”, “romitaggio”,

¹⁰ Ivi, vv. 26-28.

“disubbidienza”, “sconfinamento”, “buio”, “isolamento”, “silenzio”, “grembo”, “nido”, “selva”, “eroicità”, “addomesticamento”, “deserto”, “vulcano”, “direzione”, “nulla”, “scivolone”, “eclissi”, “ribellione”, “polvere”, “finzione”, “illuminazione”, “prefigurazione”, “consapevolezza”, “stilita”, “fole” *etc.*

A ben vedere, molti di quelli adoperati dai due autori sono proprio termini leopardiani d'indiscussa pregnanza: nella poesia e nella prosa leopardiane, infatti, numerose parole-chiave ritornano spesso, e per questo motivo è di assoluta rilevanza l'intelligente intrapresa del *Lessico Leopardiano* curato da Novella Bellucci, Franco D'Intino e Stefano Gensini¹¹, progetto che, seguendo le orme dell'illustre *Enciclopedia dantesca*, a partire dal 2011 circa, ha visto la partecipazione e il coinvolgimento di studiosi più o meno giovani quali Martina Piperno, Valerio Camarotto, Johnny L. Bertolio, Alessandra Mirra, Stefano Versace, Andrea Malagamba, Carlo Carù, Alessandra Aloisi, Cecilia Gazzeri, Margherita Centenari, Paola Cori, Fabio Camilletti, Silvia Ricca, Luca La Pietra (autore, come accennato, anche di uno dei saggi raccolti nel presente volume), Cosetta Veronese, che hanno collaborato fin dal volume uscito nel 2014; e, in seguito, di Andrea Paoletta, Daria Biagi, Morris Karp, Davide Pettinicchio, Vincenzo Allegrini, Ilenia Ambrosio, Emanuela Cervato, Gianluca Cinelli *etc.*

Il ricorrere di quelle che ho definito “parole-chiave” in Leopardi determina, infatti, indubbiamente, tutta una serie di rimandi interni alla sua opera sia poetica sia in prosa e, dunque, una serie di “risonanze” che

¹¹ Il *Lessico Leopardiano* 2014 è stato edito da Sapienza Editrice: cfr. la URL: http://www.editricesapienza.it/sites/default/files/5143_Lessico_Leopardiano_2014.pdf. Per il secondo volume, uscito nel 2016 per lo stesso editore, cfr. la URL: http://www.editricesapienza.it/sites/default/files/5448_Lessico_Leopardiano_2016_0.pdf.

inducono il lettore edotto e attento a riandare con la memoria a passi, immagini e concetti sviluppati in altri versi o in altre pagine, evocati dal termine in cui si è imbattuto, con un effetto a catena in cui ogni lacerto della produzione leopardiana vibra della propria forza evocativa e, insieme, trasmette tale vibrazione al resto dell'opera, che, in virtù di questa trasmissione, tutta risuona e tutta si tiene. Per fare solo un rapido esempio che esula dal già citato *Lessico* e dal saggio in questione, in *Alla luna*, altro idillio giovanile del 1819, troviamo il verbo «mi rammento» (v. 1), oltre a «colle» (v. 2), «selva» (v. 4), «pianto» (v. 6), «ricordanza» (v. 11), «etate» (v. 11), «dolore» (v. 12), «tempo» (v. 13), «speme» (v. 14), «il rimembrar» (v. 15) e «affanno» (v. 16), tutti termini che rimandano ad altri versi e ad altri *loci* del *corpus* delle opere leopardiane, aggiungendo ulteriori suggestioni alla forza poetica dell'idillio. Grazie a un ampio e serio studio lessicale, tuttora *in fieri*, si potrà, dunque, agevolmente notare come in Leopardi il microcosmo del singolo componimento dialoghi costantemente col macrocosmo dell'intera sua produzione in prosa e in versi.

Tornando, dunque, a noi, i riferimenti a Dante, Baudelaire, Tasso, Foscolo, Petrarca, Rimbaud del contributo di Garrera e Triulzi sono solo un ulteriore arricchimento, in un saggio di incalzante prosa critica che, come la poesia di Leopardi, sembra colta nel suo farsi e «si genera in presa diretta».

Il terzo elemento del titolo del volume, i “maccheroni”, proviene da *I nuovi credenti*, componimento in terza rima dantesca dettato a Ranieri tra la fine del 1835 e l'inizio del 1836, oggetto di un altro saggio a firma congiunta di Giuseppe Garrera e Sebastiano Triulzi, che si sofferma anche sulla *Palinodia al Marchese Gino Capponi* del 1835: li accomuna il feroce

sarcasmo di Leopardi nei riguardi degli intellettuali progressisti del suo tempo, intrisi di ottimismo, spiritualismo cattolico, compiaciuto moderatismo, e in particolare di quelli orbitanti intorno al noto Gabinetto Vieusseux e, poi, dei benpensanti borghesi della società liberale napoletana. Leopardi li ritrae, impietoso, seduti intorno ai tavolini dei caffè allora così di moda e dei ristoranti, ossessionati dal consumare, intenti a compiere i riti del vivere civile allora in voga, come lo sfogliare i giornali e l'indulgere in peccati di gola che allegoricamente rappresentano i peccati etici e politici del conformismo e la volontà di mantenersi sempre informati per meglio adeguarsi alle idee correnti. I due autori parlano, al riguardo, di un Leopardi "corsaro", alludendo alla poesia civile pasoliniana che, egualmente, bacchettava il panorama socio-culturale del proprio tempo. Alla fine del saggio, di grande interesse è, poi, il collegamento, in relazione al tema della soddisfazione borghese, con una pagina della gaddiana *Cognizione del dolore* ispirata, secondo i due studiosi, proprio dai versi leopardiani nella visione dei «manichini ossibuchivori», ottusi borghesi ritratti al ristorante, emblemi del disimpegno civile generato dalla sazietà, contrapposta all'insaziabile e inestinguibile sete di sapere, di conoscenza, di vigile dubbio propria di chi oppone resistenza e non si vuole adeguare all'addomesticamento delle coscienze e all'abbrutimento provocato dall'imborghesimento dilagante.

I riferimenti del saggio al contemporaneo mi paiono non solo corretti, ma particolarmente appropriati, specie in relazione alla *Palinodia al Marchese Gino Capponi*, l'unico componimento satirico dei *Canti* in forma di epistola indirizzata, appunto, all'amico Capponi per irridere (come accennato), oltre allo stesso, l'intero ambiente fiorentino che orbitava

intorno al Vieusseux. In essa – si è detto – Leopardi si schiera contro l’ottimismo spiritualistico e la superbia tecnologica dei contemporanei (già nel 1831 aveva scritto, nel *Pensiero dominante*: «Di questa età superba,/ che di vote speranze si nutrica,/ vaga di ciance, e di virtù nemica:/ stolta, che l’util chiede/ e inutile la vita/ quindi più sempre divenir non vede;/ maggior mi sento. [...]»¹²). Ne irride la moda dei «sigari» (v. 14), dei «crepitanti pasticcini» (v. 15), «di gelati e di bevande» (v. 16), della «giornaliera luce/ delle gazzette» (vv. 19-20), del «boa» (v. 34, ossia delle pellicce), dei «larghi fogli» (v. 35) dei giornali, di «ferrate vie, molteplici commerci,/ vapor, tipi [...]» (vv. 43-44, ossia delle macchine a vapore e dei caratteri tipografici), dei «*walser*» (v. 48), dei «lambicchi e delle storte,/ e le macchine al cielo emulatrici» (vv. 49-50, ossia delle ricerche in ambito chimico e delle macchine in gara con la potenza divina); e ancora di «tappeti e coltri,/ seggiole, canapè, sgabelli e mense,/ letti, ed ogni altro arnese [...] e nove forme di paiuoli, e nove/ pentole [...]» (vv. 116-18, 120-21). Ridicolizza persino «il varco» (v. 126), ossia un progetto ottocentesco (del 1799, per l’esattezza) di tunnel ferroviario sotto il Tamigi, e il progresso che rende realizzabile l’illuminazione pubblica.

È da notare che il suo sguardo non è rivolto unicamente all’Italia, e neppure alla sola Europa: «da Marrocco al Catai, dall’Orse al Nilo,/ e da Boston a Goa, [...]» (vv. 29-30); «[...] non Anglia tutta/ con le macchine sue, né con un Gange/ di politici [...]» (vv. 83-85); «Da Parigi a Calais, di quivi a Londra,/ da Londra a Liverpool, [...]» (vv. 122-23). Feroce è, in particolare, il sarcasmo nei riguardi dell’America: «coverte/ fien di stragi l’Europa e l’altra riva/ dell’atlantico mar, fresca nutrice/ di pura civiltà,

¹² Cfr. G. LEOPARDI, *I Canti e le Operette morali*, a cura di G. Tellini, pp. 193-94, vv. 59-65.

sempre che spinga/ contrarie in campo le fraterne schiere/ di pepe o di cannella o d'altro aroma/ fatal cagione, o di melate canne,/ o cagion qual si sia ch'ad auro torni» (vv. 61-68). La sua *vis* polemica infuria, dunque, contro tutti «gli eccelsi/ spirti del secol mio» (vv. 198-99), senza delimitazioni geografiche: nella *Palinodia* lo sguardo del marchigiano è, infatti, ben oltre la sua “domestica” «siepe» e si solleva ad abbracciare in senso lato la “contemporaneità”, con lo stesso moto, dal basso verso l'alto e dall'interno verso l'esterno, che ha contraddistinto gli intellettuali italiani, forse per la prima volta in maniera netta e organica in occasione della polemica classico-romantica, ai primi dell'Ottocento, e poi, nel Novecento, all'uscita della famosa antologia *Americana* del 1940, a cura di Vittorini, provocando, in entrambi i periodi storici, una presa di coscienza collettiva e invitandoli a fare il punto sulla letteratura contemporanea nazionale, in relazione e al confronto con il panorama estero ed extranazionale.

I due termini astratti della seconda parte del titolo, individuo e società, rimandano al saggio iniziale e a quello finale del volume.

Luca La Pietra ha studiato la rielaborazione in chiave aforistica operata da Leopardi di passi dello *Zibaldone* che sono, poi, stati inclusi nei *Pensieri*, individuando delle tendenze ricorrenti quali l'oggettivazione, la riduzione dell'“io” autobiografico a vantaggio del “tu”, del “noi” o dell'impersonale; la soppressione di parti narrative. L'obiettivo che Leopardi sembra essersi posto, in questa operazione, è stato quello di sfrondare e condensare, ma l'autore ha rilevato che, comunque, seppur indirettamente, un certo margine di soggettività nei *Pensieri* è rimasto, sia al fine di dare maggiore credibilità alle affermazioni, di «corroborare

l'attendibilità del testo» (in fondo, è la stessa tendenza alla «testimonianza»¹³ che Gianluigi Simonetti rileva in certa letteratura “circostante”, dei giorni nostri), sia allo scopo di scongiurare il rischio dell'eccesso di astrazione, conferendo concretezza alla riflessione. Pertanto, la tensione verso l'oggettività (e il pudore che conduce a occultare il proprio vissuto) convive, nei *Pensieri*, con quella verso la soggettività; la contrapposizione fra l'io e il mondo si alterna a momenti di parziale assimilazione dell'io agli altri o d'individuazione dell'altro dentro di sé.

L'ultimo saggio, l'unico inedito della miscellanea, è dedicato al rapporto fra Leopardi e la politica, sebbene Presti precisi subito, opportunamente, che «Trattare del Leopardi politico non vuol dire [...] cercare in lui un impegno protorisorgimentale».

L'autore affronta il vasto tema in qualche modo, a mio avviso, sempre individuando dei termini-chiave, quali “caduta”, “colpa”, “civiltà”, “tradimento”, “Natura”, “libertà”, “uguaglianza”, “individuo”, “società”, “ragione”, “forza”, “egoismo”, “ineguaglianze”, “invidia”, “avere”, “essere”, e approdando, alla fine, anche alla trattazione leopardiana dei vari sistemi di governo (monarchia, tirannia, «monarchia assoluta elettiva», repubblica, monarchia costituzionale, democrazia), che risente ovviamente dello studio del pensiero antico (Aristotele, Cicerone, Tacito, Lucano, Lucrezio, Marco Aurelio *etc.*), della lettura attenta dell'*Esprit des loix* di Montesquieu e di alcune suggestioni provenienti dai suoi contemporanei. Un saggio importante, su un aspetto finora meno studiato di Leopardi.

¹³ G. SIMONETTI, *La letteratura circostante. Narrativa e poesia nell'Italia contemporanea*, Bologna, il Mulino, 2018, p. 101.

Nella bella intervista che si legge nell'*Appendice* al volume, Francesco Postorino ha, infine, interrogato Gaspare Polizzi, studioso di storia del pensiero filosofico e scientifico moderno e contemporaneo, su varie questioni, tra le quali il rapporto che sussiste fra Leopardi e la scienza sperimentale, che, da un'illuministica visione giovanile della scienza come fonte di liberazione dai pregiudizi e dagli "errori popolari", vira verso lo scetticismo e un materialismo anti-antropocentrico.

Ricollegabile al secondo saggio di Presti è, poi, la riflessione di Polizzi sulla differenziazione leopardiana fra società stretta, mezzana e larga, e sulla sua denuncia dei danni della barbarie della moderna "società stretta", con la conclusione che l'uomo è il più antisociale di tutti i viventi e che, anche per questo, è destinato a essere infelice.

Le risposte di Polizzi alle ultime due domande rimandano, invece, al saggio sull'*Infinito* e, in particolare, all'assimilazione leopardiana fra poesia e matematica in quanto espressioni massime di «grande talento»; la matematica, però, per Leopardi (che in questo si rifà a Vico) non è in grado di comprendere il sentimento dell'infinito: astraendo e universalizzando, si allontana dal sentimento e dalla vita, che, invece, possono essere intesi dall'immaginazione poetica.

Polizzi ha indagato in Leopardi la compresenza di filosofia, scienza e poesia: in particolare, lo studioso ha sottolineato l'importanza della teoria leopardiana dell'immaginario, che restituisce a poesia e fantasia quella dimensione illusoria che salva dall'annientamento delle speranze condotto dalla ragione. In conseguenza di tale lettura, possiamo concludere anche che la "siepe" leopardiana, ostacolando la visione, permette all'immaginazione di subentrare alla vista e al fantastico di sottentrare al

reale, esaudendo l'infinita inclinazione dell'uomo al piacere tramite la dolcezza provocatagli dal vagare della sua anima nell'indefinito.

Chiudendo il cerchio e tornando alla volta celeste, proprio in virtù di quel poetico sguardo sollevato verso il cielo che può, talora, apportare conforto ai mortali (magari, indurli persino a trarre benevoli auspici da una gobba di luna che pare atteggiarsi a un sorriso nella notte), mi fa piacere ricordare, oltre al García Lorca di *Memento*, citata da Presti, i versi di una grande poetessa del Novecento italiano, Alda Merini, che nel suo *Vuoto d'amore* (Torino, Einaudi, 1991) include pure un *Canto alla luna* nel quale, considerato il lessico e viste le immagini scelte, non può che aver fatto i conti anche con Leopardi:

La luna geme sui fondali del mare,
o Dio quanta morta paura
di queste siepi terrene,
o quanti sguardi attoniti
che salgono dal buio a ghermirti nell'anima ferita.
La luna grava su tutto il nostro io
e anche quando sei prossima alla fine
senti odore di luna
sempre sui cespugli martoriati
dai mantici
dalle parodie del destino.
Io sono nata zingara, non ho posto fisso nel mondo,
ma forse al chiaro di luna
mi fermerò il tuo momento,
quanto basti per darti
un unico bacio d'amore.

Roma, 8 dicembre 2019

Maria Panetta

Breve nota al testo

di Maria Panetta

I saggi qui raccolti sono tutti già usciti su «Diacritica» (www.diacritica.it), ad eccezione del contributo di Salvatore Presti dal titolo *Colpa e civiltà, natura e libertà, individuo e società: noterelle a margine del rapporto fra Leopardi e la politica*, scritto per l'occasione dall'autore e inedito.

Per quanto concerne gli altri: il saggio di Luca La Pietra è già stato edito nel fascicolo del 25 aprile 2015; il contributo dal titolo *La caduta della luna in Giacomo Leopardi* di Salvatore Presti e l'intervista di Francesco Postorino a Gaspare Polizzi sono comparsi nel fascicolo del 25 aprile 2017; il saggio di Giuseppe Garrera e Sebastiano Triulzi dedicato alla *Palinodia Al Marchese Gino Capponi* e ai *Nuovi credenti* è uscito il 25 dicembre 2018, e quello sull'incipit dell'*Infinito* il 25 aprile 2019: questo secondo contributo è, poi, stato pubblicato anche in versione cartacea dalle Edizioni cambiaunavirgola di Roma nel 2019.

Soggettività e oggettività nei *Pensieri* di Leopardi

Nella rielaborazione dei passi zibaldoniani operata da Leopardi per la composizione dei *Pensieri*, si possono individuare come tendenze prevalenti: l'oggettivazione, la riduzione dell'"io" autobiografico a favore di un "tu" indeterminato o di un "noi" generico, la mutazione in enunciazione impersonale di originarie brevi drammatizzazioni e la soppressione di parti narrative¹. Il passaggio delle riflessioni dallo *Zibaldone* ai *Pensieri* consiste generalmente in «sfrondamento e condensazione delle pagine del diario, verso una perfezione aforistica»². Tuttavia nei *Pensieri* un certo margine di soggettività resta ineliminabile.

Partendo da quanto Leopardi stesso ha dichiarato nella lettera del 2 marzo 1837 a Louis De Sinner («*Je veux publier un volume inedit de Pensées sur les caractères des hommes et sur leur conduite dans la société*»)³, gli intenti della raccolta di aforismi, pubblicata postuma nel 1845, erano quelli di confutare tante diffuse false verità, di tracciare alcune considerazioni universali, ma soprattutto di «dir le cose del tempo co' nomi loro»⁴, espressione programmatica, quest'ultima, già presente nell'abbozzo «Per la novella Senofonte e Machiavello» (1822) e che ricorre tre volte nei *Pensieri* (I, XXIII, C).

¹ Cfr. L. BLASUCCI, *I registri della prosa: "Zibaldone", "Operette", "Pensieri"*, in ID., *Lo stormire del vento tra le piante*, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 103-23.

² Ivi, p. 119. Cesare Galimberti definisce i *Pensieri* «frammenti netti come cristalli» in *Cose che non son cose*, Venezia, Marsilio, 2001, p. 209.

³ Le citazioni dall'epistolario leopardiano provengono da G. LEOPARDI, *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.

⁴ Cfr. G. LEOPARDI, *Operette morali*, edizione critica a cura di O. Besomi, Milano, Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, 1979, *Appendice*, p. 489.

Ebbene, anche in questo tipo di scrittura, funzionale ad un'osservazione della realtà *sine ira et studio*, è ravvisabile la presenza del soggetto; sia perché il punto di vista dell'autore è insopprimibile (cfr. «Non v'è quasi altra verità assoluta se non che *Tutto è relativo*», *Zib.* 452, 22 Dicembre 1820)⁵, sia perché le riflessioni sono spinte da una profonda e personale esigenza morale, seppur meno veemente e più rassegnata rispetto alle *Operette morali*.

Galimberti ha individuato nei *Pensieri*, in opposizione, appunto, alle *Operette*, «un amarissimo distacco che prevale su quel gusto vendicativo, e senza più veri intenti satirici, che sottintendano una qualche speranza di mutamento»⁶; lo studioso ha però aggiunto che nella scrittura aforistica l'impassibilità lascia talvolta il posto «al lamento sulla innocenza offesa» e al «rimpianto delle antiche virtù estinte, in tono non moralistico ma eccezionalmente commosso»⁷. Insomma il distacco impersonale perseguito da Leopardi è effettivamente disatteso in più punti, anche perché il dato esperienziale, seppur disgiunto da una mera caratterizzazione autobiografica, viene sovente mostrato come punto di partenza o come esemplificazione di una tesi.

Leopardi in varie occasioni ha precisato che per studiare l'«uomo in sé» è partito da se stesso. Ad esempio, nella nota lettera scritta a Bologna il 4 marzo 1826 e indirizzata a Giampietro Vieusseux, dopo essersi dichiarato «ignorante» in materia di filosofia sociale, ha così proseguito: «sono assuefatto ad osservar di continuo me stesso, cioè l'uomo in sé, e

⁵ Tutte le citazioni dallo *Zibaldone* provengono da G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, a cura di G. Pacella, Milano, Garzanti, 1991.

⁶ Cfr. C. GALIMBERTI, *Cose che non son cose*, op. cit., pp. 210-11.

⁷ Ivi, pp. 210-12.

similmente i suoi rapporti col resto della natura, dai quali, con tutta la mia solitudine, io non mi posso liberare».

Tale impostazione ha un antecedente di rilievo in Montaigne, il quale scrisse negli *Essais*, nell'avvertenza al lettore: «*je suis moy-mesmes la matiere de mon livre*»⁸; e ancora nel III libro: «*chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition*»⁹. Tuttavia, leggendo il primo dei pensieri leopardiani, la prospettiva sembra ribaltata, in quanto il Recanatese riflette sui rischi che si corrono nel basare le proprie osservazioni relative all'umanità esclusivamente sul *nosce te ipsum*. Leopardi afferma di aver iniziato anche lui a giudicare gli altri «da sé medesimo», ma di essersi poi dovuto ricredere, giungendo ad una netta contrapposizione tra l'io e gli altri. Ha osservato Antonio Prete: «l'esplorazione dell'io non è il fine, ma solo un passaggio per la conoscenza»¹⁰. In effetti, nello stesso ambito dei *Pensieri*, oltre alle meditazioni di Montaigne, è doveroso collocare la riflessione di Machiavelli e l'approccio “empirico” di Guicciardini¹¹.

Da una lettura complessiva dei *Pensieri* possiamo evidenziare varie tensioni: da una parte abbiamo il tentativo di stilare un resoconto oggettivo della realtà («chiamare le cose coi loro nomi»)¹², ma dall'altra permane il condizionamento imprescindibile di ogni punto di vista, insieme al potere costruttivo della mistificazione. Il ruolo giocato dalla simulazione nella

⁸ Cfr. M. de MONTAIGNE, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1962, p. 2.

⁹ Ivi, p. 782.

¹⁰ Cfr. A. PRETE, *Teatro interiore, teatro del mondo*, prefazione a G. LEOPARDI, *Memorie della mia vita. Edizione tematica dello Zibaldone di pensieri stabilita sugli Indici leopardiani*, a cura di F. Cacciapuoti, Roma, Donzelli, 2003, p. VIII.

¹¹ Guicciardini viene definito nel *pensiero* LI: «il solo storico tra i moderni, che abbia e conosciuti molto gli uomini, e filosofato circa gli avvenimenti attenendosi alla cognizione della natura umana, e non piuttosto a una certa scienza politica, separata dalla scienza dell'uomo, e per lo più chimerica». Le citazioni dai *Pensieri* provengono dall'edizione a cura di Cesare Galimberti, Milano, Adelphi, 1982.

¹² Cfr. il *pensiero* I.

comunicazione fra gli individui, con inevitabili influssi anche nell'ambito della conoscenza, è attestato in modo perentorio dal *pensiero* XXIX:

L'impostura è anima, per dir così, della vita sociale, ed arte senza cui veramente nessun'arte e nessuna facoltà, considerandola in quanto agli effetti suoi negli animi umani, è perfetta. [...] L'impostura vale e fa effetto anche senza il vero; ma il vero senza lei non può nulla. Né ciò nasce, credo io, da mala inclinazione della nostra specie, ma perché essendo il vero sempre troppo povero e difettivo, è necessaria all'uomo in ciascuna cosa, per dilettarlo o per muoverlo, parte d'illusione e di prestigio, e promettere assai più e meglio che non si può dare. La natura medesima è impostora verso l'uomo, né gli rende la vita amabile o sopportabile, se non per mezzo principalmente d'immaginazione e d'inganno.

Riguardo all'incidenza del punto di vista, può risultare significativa la citazione, contenuta nel *pensiero* XXXIX, di un passo del *Cortegiano* sulla nostalgia del passato che solitamente provano i vecchi. In sostanza, argomenta il Castiglione, le mancanze che gli anziani attribuiscono alla contemporaneità sono dovute non tanto alla corruzione dei costumi quanto al loro intorpidimento psico-fisico e al loro ottundimento percettivo. Se è il punto di vista dei vecchi ad essere offuscato, la conoscenza non può essere, dunque, ridotta ad un mero gioco di interpretazioni, giacché una realtà oggettiva si può in qualche modo presumere. Si tratta di una realtà esterna forse inconoscibile direttamente, che il soggetto non riuscirà mai a possedere stabilmente e in modo esaustivo, ma che va supposta se non altro per poter confutare le opinioni fallaci.

2.

Alla ricerca di aspetti formali che indichino le manifestazioni della soggettività e i tentativi di attuare delle generalizzazioni, soffermiamoci sul *pensiero I*, il quale svolge una funzione introduttiva:

Io ho lungamente ricusato di creder vere le cose che dirò qui sotto, perché, oltre che la natura mia era troppo rimota da esse, e che l'animo tende sempre a giudicare gli altri da se medesimo, la mia inclinazione non è stata mai d'odiare gli uomini, ma di amarli. In ultimo l'esperienza quasi violentemente me le ha persuase: e sono certo che quei lettori che si troveranno aver praticato cogli uomini molto e in diversi modi, confesseranno che quello ch'io sono per dire è vero; tutti gli altri lo terranno per esagerato, finché l'esperienza, se mai avranno occasione di veramente fare esperienza della società umana, non lo ponga loro dinanzi agli occhi.

Dico che il mondo è una lega di birbanti contro gli uomini da bene, e di vili contro i generosi. Quando due o più birbanti si trovano insieme la prima volta, facilmente e come per segni si conoscono tra loro per quello che sono; e subito si accordano; o se i loro interessi non patiscono questo, certamente provano inclinazione l'uno per l'altro, e si hanno gran rispetto. [...] Io ho veduto più volte uomini paurosissimi, trovandosi fra un birbante più pauroso di loro, e una persona da bene piena di coraggio, abbracciare per paura le parti del birbante: anzi questa cosa accade sempre che le genti ordinarie si trovino in occasioni simili: perché le vie dell'uomo coraggioso e da bene sono conosciute e semplici, quelle del ribaldo sono occulte e infinitamente varie. Ora, come ognuno sa, le cose ignote fanno più paura che le conosciute; e facilmente uno si guarda dalle vendette dei generosi, dalle quali la stessa viltà e la paura ti salvano; ma nessuna paura e nessuna viltà è bastante a scamparti dalle persecuzioni segrete, dalle insidie, né dai colpi anche palesi che ti vengono dai nemici vili. [...] naturalmente noi siamo tocchi dalle sventure di chi ci è compagno e consorte, perché pare che sieno altrettante minacce a noi stessi; e volentieri, potendo, vi apprestiamo rimedio, perché il trascurarle pare troppo chiaramente un acconsentire dentro noi medesimi che, nell'occasione, il simile sia fatto a noi. Ora i birbanti, che al mondo sono i più di numero, e i più copiosi di facoltà, tengono ciascheduno gli altri birbanti, anche non cognitivi a se di veduta, per compagni e consorti loro, e nei bisogni si sentono tenuti a soccorrerli per quella specie di lega, come ho detto, che v'è tra essi. [...] All'opposto i buoni e i magnanimi, come diversi dalla generalità, sono tenuti dalla medesima quasi creature d'altra specie, e conseguentemente non solo non avuti per consorti né per compagni, ma stimati non partecipi dei diritti sociali, e, come sempre si vede, perseguitati tanto più o meno gravemente, quanto la bassezza d'animo e la malvagità del tempo e del popolo nei quali si abbattono a vivere, sono più o meno insigni; [...] Anche sogliono essere odiatissimi i buoni e i generosi perché ordinariamente sono sinceri, e chiamano le cose coi loro nomi. Colpa non perdonata dal genere umano, il quale non odia mai tanto chi fa male, né il male stesso, quanto chi lo nomina¹³.

¹³ Il corsivo è mio.

La raccolta si apre, dunque, con l'ammissione di un errore: Leopardi giudicava gli altri in base a se stesso, ma poi «quasi violentemente» è stato smentito dall'esperienza. Da questa impostazione si evince che la conoscenza procede per tentativi ed errori, per induzione, per pratica, per ipotesi e verifiche. Si può tirare in ballo il termine francese *essai*, che significa 'esperimento', 'prova'. La stessa funzione introduttiva e metadiscorsiva del *pensiero* I rimanda, a mio avviso, ad una concezione moderna di "scientificità", da non intendersi come esposizione di verità inconfutabili bensì come esibizione della propria metodologia.

Proviamo a seguire rapidamente le oscillazioni dei pronomi personali e le varie forme verbali. Non a caso la prima parola è "io", quasi a confermare la rilevanza del proprio punto di vista. Il soggetto, poi, ricorre ad alcune generalizzazioni, rese con forme impersonali, ma anche con la seconda persona singolare o con la prima persona plurale; per evitare un tono asettico in altre pagine della raccolta verrà adottata una struttura dialogica¹⁴.

Esiste nell'atteggiamento leopardiano un'ambivalenza tra una netta contrapposizione io / mondo e una ricerca di caratteri generali (effettuata, la seconda, per mezzo di una parziale assimilazione io / gli altri oppure con l'individuazione dell'"altro" dentro di sé). Ad un esame più attento, però, in controtendenza rispetto al rilevamento dei tratti comuni, le contrapposizioni e il senso di esclusione risultano prevalenti¹⁵: anche quando l'autore usa la prima persona plurale, ribadisce in un certo senso la

¹⁴ Cfr. il *pensiero* II: «*Scorri* le vite degli uomini illustri, e se *guarderai* a quelli che sono tali, non per iscrivere, ma per fare, *troverai* a gran fatica pochissimi veramente grandi, ai quali non sia mancato il padre nella prima età» (il corsivo è mio).

¹⁵ Per una netta contrapposizione io / mondo, è indicativo anche il *Dialogo Galantuomo e Mondo*.

disgregazione della società, individuando in questa la presenza di sottogruppi («noi siamo tocchi dalle sventure di chi ci è compagno e consorte»). Ci si trova, pertanto, in una società destinata a rimanere frazionata e sbilanciata, sebbene un certo senso di solidarietà e un bisogno di appartenenza (ma forse spesso alla base ci sono convenienza e viltà) possano far avvicinare tra loro le persone che si sentono in qualche modo affini, accomunate, in realtà, più dal vizio tanto diffuso che dalla virtù rarissima¹⁶. Sono, anzi, soltanto i malvagi a costituire una “lega” contro i buoni e i magnanimi che appaiono, invece, dei corpi estranei, tenuti ai margini della collettività.

Quasi come reazione all'ostracismo riservato ai pochi virtuosi, l'esigenza comunicativa dell'autore potrebbe rappresentare il desiderio di fondare una comunità di sodali («sono certo che quei lettori che si troveranno aver praticato cogli uomini molto e in diversi modi, confesseranno che quello ch'io sono per dire è vero»), realizzabile più che altro su un piano diacronico¹⁷. Al di là del definire l'identità del destinatario (è un lettore del futuro?), è qui importante notare come Leopardi si preoccupi seriamente e costantemente della ricezione,

¹⁶ Per comprendere meglio questo ragionamento potremmo citare l'individuazione dei tre generi di persone contenuta nei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, rielaborazione di *Zib.* 3183-91, 18 Agosto 1823. Ecco, in sintesi, le tre categorie: 1) persone la cui natura è «trasformata dall'arte, e dagli abiti della vita cittadina», le quali partecipano «con diletto nel commercio gentile degli uomini»; 2) persone la cui natura è poco mutata «dalla sua prima condizione», o perché non coltivata o «per sua strettezza e insufficienza»; è il gruppo più numeroso, ma disprezzato: il volgo; 3) questo gruppo «incomparabilmente inferiore di numero agli altri due, quasi così disprezzato come il secondo, e spesso anco maggiormente», «per soprabbondanza di forza, ha resistito all'arte del nostro presente vivere, ed esclusala e ributtata da se», ha rinunciato all'«uso dei negozi» e alla conversazione. Le citazioni sono tratte dalle *Operette morali*, op. cit., pp. 275-76.

¹⁷ Ad esempio, nella lettera del 16 dicembre 1822 al fratello, Leopardi aveva ammesso di cercare rifugio nella posterità, ma in *Dialogo Galantuomo e Mondo* leggiamo: «la fama poco può consolare in vita e niente dopo morte» (*Operette morali*, op. cit., *Appendice*, p. 471).

dell'intelligibilità, ovvero di evitare l'autoreferenzialità, oltre che di promuovere una visione dinamica e problematica del sapere.

In generale nelle prose leopardiane la presenza della soggettività è sempre indiretta, ovvero celata dietro una citazione o un'impostazione rigorosa e distaccata o, ancora, sotto la maschera di un personaggio¹⁸. Eppure lo stesso ricorso al linguaggio cifrato o al discorso altrui può essere, in un certo senso, considerato un segno di apertura, perché tutte queste operazioni consentono al soggetto di uscire dal proprio guscio e di predisporre alla comunicazione, attenuando la spontaneità e scongiurando il mero impressionismo.

Leopardi, convinto com'è che «cosa odiosissima è il parlar molto di sé» (*pensiero XL*), deve quasi superare un certo pudore prima di inserire aneddoti autobiografici. Ad esempio, nel *pensiero IV*, prima di parlare di Antonio Ranieri, definito «un mio amico, anzi compagno della mia vita», specifica: «questo che segue, non è un pensiero, ma un racconto, ch'io pongo qui per isvagamento del lettore». In pratica, oltre a rivelare quanto gli stia a cuore intrattenere il lettore, l'autore sembra volersi giustificare per il fatto di riportare un dato personale. Altrove egli esprime un certo fastidio per alcune forme di esibizionismo, come nel *pensiero XX*, in cui dileggia quelli che ammorzano gli altri leggendo i loro mediocri versi.

¹⁸ La soggettività negli scritti leopardiani è stato uno dei temi affrontati nel convegno *Un anno di Zibaldoni e altre meraviglie. Visioni e idee per la comunità avvenire*, a cura di E. De Vivo e G. Virgilio, tenutosi a Frascati il 31 gennaio 2004, in occasione del primo anno di vita della rivista on line «Zibaldoni e altre meraviglie». Antonio Prete, uno dei relatori, ha asserito: l'«io di Leopardi che circola nello *Zibaldone* non è un *io* definibile con i nostri termini di soggetto, perché è un *io* che si mostra quasi sempre attraverso un libro, con la biblioteca, con la citazione, con il margine e il commento, con la meditazione che lambisce un pensiero altrui e da esso è mossa fino a staccarsi e farsi autonoma. L'*io* si disloca nel margine di altri libri, di altri pensieri». Lo scrittore Gianni Celati ha rilevato come il linguaggio cifrato possa servire in alcuni casi ad «alienare la [...] soggettività per poter guardare un po' in lontananza». Gli Atti del convegno sono reperibili su http://www.zibaldoni.it/comunicato_stampa/index_frascati_a.htm.

3.

Sebbene in diversi passi l'intervento esplicito del soggetto, finalizzato a tenere insieme riflessioni altrimenti frammentarie, si limiti a svolgere una funzione neutra di regia, non mancano nei *Pensieri* riferimenti ad esperienze personali. Sembra, infatti, che Leopardi sia stretto tra due tendenze opposte: una orientata ad occultare il proprio vissuto, l'altra ad esibirlo, con il comune obiettivo di corroborare l'attendibilità del testo.

Egli cerca, da un canto, di ridurre la soggettività affinché non si dica che le considerazioni dell'autore sono viziate dalla sua condizione personale¹⁹, ma dall'altro enfatizza il dato dell'esperienza personale, per ribadire che i suoi pensieri non sono concetti astratti, bensì derivano dalla pratica del mondo, sia pure compiuta in prevalenza come testimone. Molte espressioni nei *Pensieri* sembrano rimarcare che non vi è vera conoscenza che si fondi solo sui libri, prescindendo cioè dall'esperienza, in accordo con la base sensistica delle sue riflessioni e con l'empirismo guicciardiniano (cfr.: «La scienza non supplisce mai all'esperienza [...] il filosofo che non ha veduto il mondo da presso, non lo conosce», *Zib.* 1586-87, 30 Agosto 1821).

¹⁹ Su questa preoccupazione ricordiamo ad esempio, da *Tristano e un amico*: «E sentendo poi negarmi, non qualche proposizione particolare, ma il tutto, e dire che la vita non è infelice, e che se a me pareva tale, doveva essere effetto d'infermità, o d'altra miseria mia particolare...» (cfr. *Operette morali*, op. cit., p. 409). Anche nel *Discorso sullo stato presente dei costumi degl'Italiani* Leopardi sembra voler prevenire accuse di faziosità: «Se io dirò alcune cose circa questi presenti costumi (tenendomi al generale) colla sincerità e libertà con cui ne potrebbe scrivere uno straniero, non dovrò esserne ripreso dagli Italiani, perché non lo potranno imputare a odio o emulazione nazionale» (cfr. G. LEOPARDI, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, edizione diretta da M. A. Rigoni, Milano, BUR, 1998, p. 49). Ma l'alienazione da se stessi, volta ad evitare parzialità e autoreferenzialità, viene in parte smentita nel prosieguo del saggio sui costumi, in particolar modo quando Leopardi definisce l'Italia e i suoi connazionali rispettivamente: «famiglia» e «fratelli», assumendo così un atteggiamento ambivalente tra distacco e appartenenza.

A questo proposito non sarà superfluo riportare qualche esempio dai *Pensieri*: «ho notato, interrogando in tal proposito parecchi» (XIII); «provata l'ingratitude, l'ingiustizia» (XVI); «per esperienza oramai bastante» (XXIII); «l'uso del mondo insegna più a pregiare che a dispregiare» (XXXII); «È manifesto per isperienza» (XXXIX); «imparato a vivere» (LII); «Il giovane non acquista mai l'arte del vivere, non ha, si può dire, un successo prospero nella società [...] finché dura la veemenza dei desideri» (LXXIX); «l'uso pratico della vita, e non già la filosofia, fa odiare gli uomini» (LXXXIX)²⁰.

L'esperienza più profonda e sconvolgente, e perciò più “formativa”, resta, però, l'amore, che produce degli effetti anche all'esterno, sul piano della socializzazione, come esposto nel *pensiero* LXXXII:

[...] all'uscire di un amor grande e appassionato, l'uomo [...] conosce ab esperto la natura delle passioni, poiché una di loro che arda, infiamma tutte l'altre; conosce la natura e il temperamento proprio; sa la misura delle proprie facoltà e delle proprie forze; [...] In fine la vita a' suoi occhi ha un aspetto nuovo [...] ed egli si sente in mezzo ad essa, forse non più felice, ma, per dir così, più potente di prima, cioè più atto a far uso di sé e degli altri.

Sul rilievo attribuito all'esperienza e all'osservazione diretta della realtà, un punto di partenza potrebbe essere la lettera, redatta a Recanati il 13 agosto 1819, che Leopardi ventunenne, dopo il fallimento del tentativo di fuga da casa, indirizzò a Saverio Broglio d'Ajano. Il giovane spiega con franchezza al conte Broglio, a cui si era precedentemente rivolto per il

²⁰ Il corsivo è mio. I *pensieri* XXXII e LXXXIX sembrano costituire un'aporia, che potremmo provare a risolvere così: l'uso del mondo, sebbene scoraggi più della filosofia circa le qualità del genere umano, con il passare degli anni rende più indulgenti e smussa il carattere. Sull'alternanza nella vita di periodi di solitudine e di socializzazione si veda il *Dialogo tra Tasso e il suo Genio familiare*.

rilascio del passaporto, le motivazioni del suo progetto. Il piano era naufragato in seguito al coinvolgimento del marchese Filippo Solari, capo della polizia di Macerata, che aveva informato Carlo Antici (e quest'ultimo aveva avvisato, a sua volta, il cognato Monaldo)²¹. Nella lettera di Giacomo le esigenze di confrontarsi con il mondo, di verificare direttamente quanto letto e intuito (o osservato nei limiti del possibile a Recanati), ma anche semplicemente l'impeto di consegnarsi al flusso vitale, appaiono insopprimibili:

Mio padre crede ch'io da giovanastro inesperto non conosca gli uomini. Vorrei non conoscerli, così scellerati come sono. Ma forse sono più avanti ch'egli non s'immagina. [...] Crede mio padre che con un carattere ardente, con un cuore estremamente sensibile come il mio, non mi sia mai accaduto di provare quei desideri e quegli affetti che provano e seguono tutti i giovani della terra? [...] voglio vivere anch'io, e questo da giovane e non da vecchio quando sarò inutile a tutti e a me stesso, mi gitterò disperatamente nelle mani della fortuna, e se questa mi sarà contraria come non dubito, sarò un altr'uomo perduto, e il milionesimo esempio della malvagità degli uomini.

Come è noto, il tanto agognato soggiorno a Roma, effettuato per la prima volta negli anni 1822-1823, si rivelerà una cocente delusione²². Tale fallimento, però, era già stato previsto, considerando ciò che Giacomo stesso dichiara alla sorella Paolina nella lettera del 28 gennaio 1823:

²¹ Solari, in una lettera datata probabilmente 2 agosto 1819, consigliò a Monaldo di agire con cautela nei riguardi di un giovane che conosceva il mondo soltanto dai libri, i quali offrono una conoscenza «sempre imperfetta e manchevole» (cfr. *Epistolario di Giacomo Leopardi*, a cura di F. Moroncini, Firenze, Le Monnier, 1934, vol. I, p. 296). Forse questi atteggiamenti iperprotettivi e questi preconcetti nei confronti del giovane Giacomo, insieme agli attacchi che egli riceverà da recensori e letterati coevi, sono alla base delle precisazioni presenti nelle sue opere e nei suoi scritti privati per non apparire ingenuo o poco obiettivo.

²² Per Blasucci il primo soggiorno romano «agì in certo senso da catalizzatore psicologico, dando a quelle verità già ferme nell'animo del Leopardi una ulteriore e decisiva autenticazione di vita vissuta» (Luigi BLASUCCI, *Leopardi e i segnali dell'infinito*, Bologna, Il Mulino, 1985, p. 185).

«queste cose già le sai e non solo le sai, ma le credi; e nondimeno hai bisogno e desideri di vederle coll'esperienza tua propria»²³.

A completare il quadro potremmo aggiungere un passo zibaldoniano del 1821, in cui si argomenta come il giovane dotato d'ingegno, inesperto ma istruito, sia reso già diffidente dalle prime esperienze con gli altri, dalle proprie letture e meditazioni solitarie. Ciò nonostante, egli è sostenuto dalla vaga speranza di rientrare in una rara e felice eccezione, di riuscire cioè a sottrarsi alla regola universale attestante che la vita è male. Sarà la frequentazione diretta del mondo a far precipitare anche questo confortante auto-inganno e a demolire quell'aura di affidabilità che ingenuamente aveva conferito alle persone più vicine, anch'esse ritenute erroneamente delle eccezioni positive. La cognizione del mondo, attraverso la capacità di trarre conclusioni generali dalle singole esperienze individuali, corrisponde in questo modo alla "facoltà di non eccettuare":

[...] dopo due o tre esperienze, s'egli [il giovane] ha talento, termina di eccettuare, si persuade che il generale si avvera ne' particolari, divien pratico degli uomini, le sue teorie applicate alla pratica gli servono effettivamente al saper vivere; ed egli non è più capace d'illusioni individuali intorno agli uomini, siccome già da principio non era capace d'illusioni generali²⁴.

Tale estensione delle disillusioni dal piano generale a quello individuale, nella dolorosa applicazione della regola generale al proprio contesto personale, tornerà nell'ultima riflessione zibaldoniana:

²³ Nel *Dialogo della Natura e dell'Islandese* il secondo si rivolge così alla Natura: «Tu dei sapere che io fino nella prima gioventù, a poche esperienze, fui persuaso e chiaro della vanità della vita, e della stoltezza degli uomini» (*Operette morali, op. cit.*, pp.168-9). In realtà nemmeno l'Islandese riesce ad accontentarsi della teoria e si mette perciò in viaggio alla ricerca di un riscontro effettivo.

²⁴ Cfr. G. LEOPARDI, *Zib. cit.*, 1868-69, 8 Ottobre 1821.

La cosa più inaspettata che accada a chi entra nella vita sociale, e spessiss. a chi v'è invecchiato, è di trovare il mondo quale gli è stato descritto, e quale egli lo conosce già e lo crede in teoria. L'uomo resta attonito di vedere verificata nel caso proprio la regola generale²⁵.

Volendo trarre qualche conclusione, l'esperienza, nell'indagine leopardiana, equivale a: dato di partenza della filosofia sensistica, analizzata attraverso un metodo empirico, induttivo; elemento per verificare o completare le proprie impressioni, intuizioni e conoscenze teoriche; risposta ad un'irrefrenabile pulsione vitalistica, che si attenua nel corso degli anni, ma che la conoscenza razionale, per quanto scoraggiante, non riesce mai del tutto ad inibire.

Luca La Pietra

²⁵ Ivi, 4525-26, 4 Dicembre 1832.

La caduta della luna in Giacomo Leopardi

Creò similmente il popolo de' sogni, e commise loro che ingannando sotto più forme il pensiero degli uomini, figurassero loro quella pienezza di non intelligibile felicità, che egli non vedeva modo a ridurre in atto, e quelle immagini perplesse e indeterminate, delle quali esso medesimo, se bene avrebbe voluto farlo, e gli uomini lo sospiravano ardentemente, non poteva produrre alcun esempio reale¹.

In *Odi, Melisso*, il sogno è il fatto al centro della narrazione poetica, un fatto vero, in quanto colui che parla ha avuto, in sogno, una visione «pienamente intellegibile». Vero è il sogno, falso – cioè non plausibile, impossibile – è, in questo caso, ciò che viene sognato. *Odi, Melisso* è il racconto di un'esperienza e di uno sgomento reali per gli effetti duraturi sull'animo e per quanto attiene alla capacità immaginativa: l'immagine diviene un fatto (mentale) e il linguaggio pronuncia e rende l'esperienza (sì, mentale), asserendo tramite le parole ciò che è presente come idea. Sono necessari alcuni filtri perché ciò che sia pensato-immaginato-sognato venga tradotto e introdotto nella plausibilità della cose-che-accadono. In questo caso ad accadere è il sogno, per sua natura specchio fantastico e deformante della realtà, leopardianamente abbellente la realtà stessa.

¹ G. LEOPARDI, *Storia del genere umano*, in ID., *Operette Morali*, in ID., *Poesie e prose* (d'ora in poi solo *Poesie e prose* con l'indicazione del n. del volume e della pagina, preceduta dal titolo dell'opera, con la sola eccezione delle *Operette morali* che verranno indicate come *O. M.* e dei *Canti*, di cui verrà dato solo il titolo del componimento con il riferimento al verso e alla pagina), 2 voll., a cura di M. A. Rigoni e R. Damiani, vol. II, Milano, Mondadori, 1988, p. 8. La dicitura «il popolo de' sogni» rinvia con ogni probabilità a Esiodo, *Teogonia*, v. 212.

ALCETA

Odi Melisso; io vo' contarti un sogno
Di questa notte, che mi torna a mente
In riveder la luna. Io me ne stava
Alla finestra che risponde al prato,
Guardando in alto: ed ecco all'improvviso
Distaccasi la luna; e mi pareva
Che quanto nel cader s'approssimava,
Tanto crescesse al guardo; infin che venne
A dar di colpo in mezzo al prato; ed era
Grande quanto una secchia, e di scintille
Vomitava una nebbia, che stridea
Sì forte come quando un carbon vivo
Nell'acqua immergi e spegni. Anzi a quel modo
La luna, come ho detto, in mezzo al prato
Si spegnea annerando a poco a poco,
E ne fumavan l'erbe intorno intorno.
Allor mirando in ciel, vidi rimaso
Come un barlume, o un'orma, anzi una nicchia,
Ond'ella fosse svelta; in cotal guisa,
Ch'io ne agghiacciava; e ancor non m'assicuro.

MELISSO

E ben hai che temer, che agevol cosa
Fora cader la luna in sul tuo campo.

ALCETA

Chi sa? non veggiam noi spesso di state
Cader le stelle?

MELISSO

Egli ci ha pure tante stelle,
Che picciol danno è cader l'una o l'altra
Di loro, e mille rimaner. Ma sola
Ha questa luna in ciel, che da nessuno
Cader fu vista mai se non in sogno.

Seguendo la lezione del Peruzzi, ritengo che il frammento sia improntato di «sostanza greca», a causa della tensione nei confronti del meraviglioso originata certamente dal gusto classico per la favola². Quel

² E. PERUZZI, *Il canto di Simonide – “Odi, Melisso” – Raffaele d'Urbino. Il supplemento generale. Agli amici suoi di Toscana*, in ID., *Studi leopardiani*, vol. II, Firenze, Olschki, 1987, pp. 75-138. Il giudizio del Peruzzi riecheggia quanto espresso da Giosue Carducci, *Opere - Edizione Nazionale*, vol. XX, Bologna, Zanichelli, 1898, p. 41, il quale definisce «di forma tutta

che accade non ha plausibilità, sospende la realtà in un alone di magia. Cosa racconta, infatti, Alceta? Un sogno.

Affronterò il componimento da un duplice punto di vista, seguendo in questo la lezione di Todorov che commenta l'*Aurélia* di Nerval individuando in essa due procedimenti di scrittura: l'imperfetto e la modalizzazione la quale

consiste nell'uso di certe locuzioni introduttive che, senza cambiare il senso della frase, modificano la relazione tra il soggetto dell'enunciazione e l'enunciato. Ad esempio le due frasi: 'fuori piove' e 'forse fuori piove' si riferiscono allo stesso fatto, ma la seconda indica inoltre l'incertezza in cui versa il soggetto che parla, circa la verità della frase che enuncia³.

Un verbo regge qui il tutto, presenta e dà notizia delle cose: è quello che Vendler⁴ colloca tra i verbi di pensiero che introducono un'azione, i

greca l'idillio della caduta», chiedendosi se «quella descrizione così mirabile di realtà nel fantasticamento» provenisse «anch'essa dal vero e dal vero d'un sogno». Il Peruzzi rintraccia ascendenze teocritee e rinvii vari nelle parole usate dal poeta: la secchia ricorderebbe il «secchion» usato da Dante (*Purgatorio*, XVIII, vv. 76-81), segnalando, tuttavia, come la maniera greca del componimento consista proprio nello stupore degli antichi nei confronti dell'irrazionalità, stupore che Leopardi, giovane erudito, ancora nel 1815, nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, aveva bollato come pregiudizio straniante. Incerta la datazione del canto che nell'autografo è intitolato *Il sogno*. Si pensa, comunque, che risalga al 1819. In Nr del 1826, così come in B 26, fu pubblicato col titolo *Lo spavento notturno*. Il Fubini lo ritiene sicuramente del 1819, classificandolo come «Uno dei sogni della fanciullezza guardato con un sorriso di simpatia dal giovane poeta, staccato ormai dalla fanciullezza e che a quei sogni non tornerà più, pur sempre rimpiangendoli»: in G. LEOPARDI, *Opere*, a cura di M. Fubini, Torino, UTET, 2000 [1977], vol. I, p. 408.

³ T. TODOROV, *La letteratura fantastica*, Milano, Garzanti, 2007 [1977], p. 41.

⁴ Cito Vendler tra gli altri perché illuminante è il saggio con cui si propone di sviluppare le teorie di Austin e altri filosofi del linguaggio sugli atti illocutori e sul profilo ontologico delle proposizioni, partendo dall'assunto base che l'oggetto del pensiero e l'oggetto del linguaggio sono collocabili nelle stesse categorie. Z. VENDLER, *Say what you think*, in *Studies in thought and language*, a cura di J. Cowan, Tucson, The University of Arizona Press, 1970, pp. 79-97, ora *Di' ciò che pensi*, in *Gli Atti linguistici. Aspetti e problemi della filosofia del linguaggio*, a cura di M. Sbisà, Milano, Feltrinelli, 1991 [1978], pp. 143-67.

cosiddetti conativi⁵: vo', da "volere". «Io vo' contarti», dice infatti Alceta a Melisso, in cui "volere" è verbo servile che rende tutta l'esitazione con cui si inizia la narrazione dell'evento onirico.

Vendler stesso avvisa di una questione importante: «Non è tuttavia sufficiente dire che un fatto è una proposizione vera; una proposizione vera non è un fatto, ma semplicemente, corrisponde ai fatti»⁶. Il fatto, qui, è il sogno che ha per argomento la caduta. Il problema non concerne la caduta in quanto tale, evento non oggettivo né possibile, e nemmeno concerne la credibilità di ciò che viene raccontato: «E ben hai che temer» - dice, infatti, Melisso ironicamente - «che agevol cosa/ Fôra cader la luna in sul tuo campo»⁷. L'evento incredibile non corrisponde alla realtà del visto e dell'esperito. Melisso sfida la pretesa plausibilità del sogno asserita da Alceta, con la consuetudine, con l'assuefazione che riconduce l'evento alla sua reale dimensione di sognato e rimette le cose a posto: «Ma sola/ Ha questa luna in ciel, che da nessuno/ Cader fu vista mai se non in sogno»⁸.

Nell'esortazione iniziale («Odi, ascolta») che introduce al conativo che introduce a sua volta il sogno, l'uso successivo dell'imperfetto («io me ne stava») crea una lontananza che solo in apparenza è nel tempo ma che è, viceversa, nel non-luogo del sogno. Occorre riflettere su questa lontananza che non è distanza dall'evento, nel tempo, e non è distanza nello spazio.

L'imperfetto rende lo stacco tra ciò che è reale e ciò che è solo sognato. Il presente con cui viene descritta la caduta della luna («distaccasi») rende l'immagine dell'episodio ancora viva come impressione. Il linguaggio svela la sequenza di immagini attraverso

⁵ Dal latino *conor* che vuol dire 'tento, cerco'. Introduce lo 'stare per' perifrastico.

⁶ Z. VENDLER, *Di' ciò che pensi*, cit., p. 163.

⁷ G. LEOPARDI, *Odi, Melisso*, vv. 21-22, p. 136.

⁸ Ivi, vv. 26-28, p. 137.

proposizioni che contengono la giustificazione e la spiegazione di quel che viene visto: «e mi pareva che [...] ed era grande quanto [...], stridea come quando» sono tutte circonlocuzioni esplicative che creano per analogie potenziali una sorta di ponte tra quel che è stato sognato e ciò che viene detto. Alceta sta alla finestra di fronte al prato; le coordinate vengono date come un'ambientazione reale dell'accadimento fantastico: «All'improvviso/ Distaccasi la luna». All'improvviso la *consecutio temporum* è interrotta e il verbo diventa presente: la luna non “distaccavasi”, infatti, né “distaccossi”, ma «distaccasi». L'uso del presente drammatizza l'accadimento dandogli una prossimità che, se non è nella realtà, non è più nel sogno ma è nell'animo, come impressione che ancora permane. Il ritorno all'imperfetto è d'altra parte imminente («mi pareva/ Che...») e viene mantenuto fino alla fine.

Il sogno accade come una sorta di vibrazione semantica mediante la quale il corso delle cose viene sconvolto e il senso ribaltato. La caduta della luna, infatti, non è in sé verosimile. Lo diventa attraverso il sogno, in quanto racconto di un sogno. Questo fatto richiama quanto Leopardi scrive nelle pagine iniziali dello *Zibaldone*, in un pensiero in cui argomenta sull'immaginazione in rapporto alla cognizione del vero:

E notate in secondo luogo che la natura ha voluto che l'immaginaz. non fosse considerata dall'uomo come tale, cioè non ha voluto che l'uomo la considerasse come facoltà ingannatrice, ma la confondesse colla facoltà conoscitrice, e perciò avesse i sogni dell'immaginaz. p. cose reali e quindi fosse animato dall'immaginario come dal vero (anzi più, perché l'immaginario ha forze più naturali, e la natura è sempre superiore alla ragione)⁹.

⁹ G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri* (d'ora in avanti *Zib.*), edizione critica curata da G. Pacella, Milano, Garzanti, 1991, 3 voll., p. 168.

Sognare qualsiasi cosa che si distacchi dalla concordanza con ciò che viene esperito, con quello che è logicamente possibile, mantiene dunque quell'impressione di corrispondenza alle cose, di *adequatio intellectus et rei*, che Tommaso definisce «conformità» (*Veritas per conformitatem intellectus et rei definitur*), che Leopardi (in ciò più scettico) chiama «conformabilità» e che Agostino aveva definito «*summa similitudo principii, quia sine ulla dissimilitudine est*». L'intelletto nel sogno lavora in una sospensione logica che rende possibile l'impossibile e simile il dissimile. Il sogno ha in sé questa possibilità di dissomiglianza ma, è bene ricordarlo, non è contro il vero: l'atto stesso del raccontare ciò che si è sognato vuol dire tradurre l'immagine in linguaggio; renderne la pericolosa definitività attraverso le parole, nella ricerca di una rappresentazione che dica ad altri dello sgomento e del timore provati, vuol dire, infine, fare dell'uomo un produttore di immagini, un sognante avventore del fantastico.

Quello della luna che cade è d'altra parte una sorta di *topos* letterario, come bene ha dimostrato Macchia¹⁰, e ha un illustre precedente nella *Farsaglia* di Lucano¹¹, la cui valenza all'interno del canto è stata commentata in maniera pregnante, oltre che dallo stesso Macchia anche da Domenico Romano e da Guido Ceronetti¹². Leopardi conosceva molto bene

¹⁰ G. MACCHIA, *La caduta della luna*, Milano, Mondadori, 1995 [1973].

¹¹ M. A. LUCANO, *Farsaglia o Guerra Civile*, testo lat. a fronte, introd. e trad. di L. Canali, note di F. Brena, Milano, Bur, 2002 [1997], VI, vv. 499-506, pp. 396-97.

¹² D. ROMANO, *Le tessale di Lucano e lo Spavento Notturmo del Leopardi*, in *Da Malebolge alla Senna: studi letterari in onore di Giorgio Santangelo*, introduzioni di S. Nicosia, A. Buttitta e A. Asor Rosa, Palermo, Palumbo, 1993, pp. 567-74. Sulla scorta di Artemidoro, per il quale sognare la caduta degli astri è simbolo di sventura, e di Georges BARTHOUL, *Giacomo Leopardi*, edito dalla Facoltà di Lettere e Scienze Umane di Avignone nel 1974, il quale afferma che Giacomo ha lì rappresentato la propria morte, Ceronetti sostiene: «L'immagine lucanea della luna che frigge sull'erba acquista in Leopardi un profondo valore psicologico, di tribolazione agonica, di prefigurato dolore, di illusioni disfatte, bruciate dalla vita, nello stesso

la *Farsaglia* e proprio quei versi erano stati oggetto di discussione nel giovanile *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* al cap. IV riguardante la magia, arte terribile per la cui virtù, «che può *sgangherare* la luna, e inchiodare il sole a mezzo il cielo»,¹³ Malambruno comanda agli spiriti dell'abisso. E di incantesimi delle maghe parla pure Marziale quando si chiede: «*Quae nunc thessalico lunam deducere rhombo valeat?*»,¹⁴ che ricorda Tibullo, il quale afferma che «Gli incantesimi tentano di trarre giù la luna/ dal suo corso e ci riuscirebbero/ se di colpi non tuonassero i bronzi»¹⁵. Lo stesso Baudelaire nella lettera a Saint-Beuve del 15 gennaio 1866 dichiarerà il suo amore per la *Farsaglia*, elogiando il benefico effetto che ha sulle nevralgie. «Non la luna placida e discreta che visita il sonno degli uomini puri; ma la luna strappata dal cielo vinta e ribelle, che le Stregonesse tessale costringono duramente a ballare sull'erba terrorizzata», dirà nello *Spleen di Parigi*¹⁶, e nel progetto di lettera a Jules Janin: «Questo [riferito a Lucano] con i suoi rimpianti per Bruto e Pompeo, i suoi morti resuscitati, le maghe tessale che fanno ballare la luna sull'erba delle pianure desolate»¹⁷.

Un ulteriore riferimento, non presente nel *Saggio sopra gli errori popolari*, ma in cui certamente Leopardi si imbatté successivamente alla stesura di *Odi, Melisso*, ho trovato nel *Gorgia* di Platone, laddove Socrate,

giardino delle *Ricordanze*»: G. CERONETTI, *Le mummie e la luna*, in ID., *La vita apparente*, Milano, Adelphi, 1982, p. 138.

¹³ G. LEOPARDI, *Dialogo di Malambruno e Farfarello*, in ID., *Operette morali*, op. cit., p. 38, corsivo mio.

¹⁴ MARZIALE, *Per la morte di Filenide*, libro IX, epig. 36.

¹⁵ TIBULLO, *Elegie*, Libro I, 8, vv. 19-22. Le citazioni operate da Leopardi nel *Saggio sopra gli errori popolari* sono comunque molto ampie e circostanziate e vanno da Seneca a Orazio, a Ovidio.

¹⁶ C. BAUDELAIRE, *Il desiderio di dipingere*, in ID., *Lo spleen di Parigi*, in ID., *Opere*, trad. it di G. Raboni, Milano, Mondadori, 1996, p. 450.

¹⁷ Ivi, p. 1462.

rivolto a Callicle, dice: «affinché, o carissimo, non ci capiti quello che dicono capiti alle maghe della Tessaglia che tirano giù la luna»¹⁸.

Potere per le maghe Tessale, negazione del potere che porta a una ridiscussione del senso stesso del possesso nello stravolgimento dell'ordine naturale delle cose per i viceré di Piccolo¹⁹ e di Consolo²⁰, che al frammento leopardiano chiaramente si ispirano: per le *Esequie della luna*, il primo; per *Lunaria*, il secondo. Le maghe determinano la caduta e hanno lo stesso potere dei canti di cui dice Virgilio, nelle *Bucoliche*, «*carmina vel caelo lunam possunt deducere*», versi doverosamente citati dal giovane Giacomo nel *Saggio*. I viceré la subiscono, Leopardi la sogna²¹.

Il canto e il sogno possono svellere la luna, farla cadere. Tale è la potenza della poesia, di sconvolgere l'ordine naturale delle cose. È la stessa potenza del sogno. Un prodigio ben indicato nel dramma pastorale *Filli di Sciro*²² del duca Guidubaldo de' Bonarelli, da cui si dice sia ricavato il nome di Melisso individuato come «pastor di Smirne», creduto padre di

¹⁸ PLATONE, *Gorgia*, 513a, in ID., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1991, p. 919. Si pensava allora che le maghe, per procurare eclissi, dovessero sacrificare un figlio o un organo del corpo. Ricordo qui che Leopardi affrontò la lettura sistematica delle opere di Platone dal gennaio del 1823, secondo quanto ricostruito dal Timpanaro, rifacendosi alle osservazioni del Porena e ai suggerimenti di Giuseppe Pacella. In particolare il *Gorgia*, di certo il dialogo preferito da Leopardi, è citato in *Zib.*, pp. 2672-74. Cfr. S. TIMPANARO, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, in ID., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, ed. ampliata con *addenda*, Pisa, Nistri-Lischi, 1969 [1965], p. 208, nota 53.

¹⁹ L. PICCOLO, *Le esequie della luna*, Milano, Vanni Scheiwiller, 1996.

²⁰ V. CONSOLO, *Lunaria*, Milano, Mondadori, 1996. Occorre ricordare anche *Il poema dei lunatici* di Cavazzoni e il film di Fellini tratto da questo romanzo, *La voce della luna*, con Benigni e Villaggio.

²¹ E che il sogno sia realmente accaduto al poeta è cosa di cui notoriamente Leopardi avverte in *Argomenti e bozze di poesie, Argomenti di idilli*: «Luna caduta secondo il mio sogno» (*Poesie e prose*, I, p. 636).

²² L'edizione da me consultata è G. DE' BONARELLI, *Filli di Sciro. Discorsi e appendice*, a cura di G. Gambarini, Bari, Laterza, 1941. Il dramma fu rappresentato per la prima volta nel 1605 e pubblicato nel 1607. L'opera scandalizzò per il doppio amore di Celia, dando vita a una serie di polemiche da cui il Bonarelli si difese argutamente, argomentando sulla differenza tra vero e verosimile anche attraverso i classici e rivendicando sostanzialmente la libertà dello scrittore che, nel verosimile, non deve porsi eccessivamente l'obbligo della moralità.

Clori, il cui pseudonimo è appunto Filli²³. Non così parrebbe per Alceta, non presente tra i protagonisti dell'opera, come invece sostenuto da alcuni studiosi²⁴.

L'inizio del I atto del dramma ci interessa molto, in quanto contiene il dialogo tra Melisso e Sireno, il quale così descrive la violenza di un temporale: «*Parmi un sogno, Melisso, ecco per dianzi/ imperversava il mondo, era travolto/ tra le nuvole il mar, fra l'onde il cielo;/ s'udian da' nemi i tuoni/ scoccar fremendo orribile tempesta*»²⁵. E più sotto: «Ed ora fu ch'i dissi – Oimè, cad'egli/ dal cielo in terra il mare?». Sireno non vuole uscire, trema per l'orrore causato in lui dai «campi tempestati»²⁶; Melisso lo consola con queste parole rivelatrici: «*Siren, dagli usi eterni/ senza prodigio mai non esce il cielo:/ egli è 'l vero maestro/ de le future cose*»²⁷.

In quella che definisco la morale estetica leopardiana, fondata sulla necessità delle illusioni e che guarda alla bellezza, alla felicità e al piacere, l'esigenza di un riposizionamento dei valori²⁸ può, allora, benissimo essere introdotta dal paradigma della caduta della luna e dal vuoto lasciato nel cielo.

Il nichilista Jean Paul Richter nel *Discorso del Cristo Morto, dall'alto dell'Universo, sulla non esistenza di Dio* del 1796, presente nel romanzo *Siebenkäs* e tradotto in francese da Madame de Staël in *De*

²³ Si ricordi che Melisso è anche il grammatico liberto di Mecenate citato nell'*Ottonieri*, p. 136.

²⁴ Ad esempio, Gino Tellini, curatore dei *Canti e le Operette morali* (Roma, Salerno, 1994, p. 278), commentando in nota i nomi, sostiene questa tesi.

²⁵ G. DE' BONARELLI, *Filli di Sciro*, op. cit., Atto I, Scena I, vv. 14-18, p. 3, corsivo mio.

²⁶ Ivi, p. 4, vv. 29-30.

²⁷ *Ibidem*: vv. 55-58, corsivo mio.

²⁸ Naturalmente, tale esigenza non è ancora pienamente presente in questa intuizione giovanile, ma è, a mio avviso, continuamente intra-vista da Leopardi. Essa sarà sviluppata negli anni maturi e in maniera compiuta in molti luoghi zibaldoniani.

l'Allemagne, e quasi sicuramente conosciuto dal giovane Leopardi²⁹, che con la Signora ebbe indirettamente a discutere, in una sorta di inno al nulla fa spegnere il sole: «Caso, sai tu quello che fai quando avanzi coi tuoi uragani nel nevischio delle stelle, spegnendo un sole dopo l'altro col tuo soffio [...]?»³⁰. Ancora impressionante appare un'altra assonanza con *Odi, Melisso*: «E quando il mio sguardo si levò verso il mondo infinito alla ricerca dell'occhio divino, il mondo mi fissò con un'orbita vuota e sfondata; e l'eternità giaceva sul caos e lo rodeva e rimasticava se stessa»³¹, in Richter; «Allor mirando in ciel, vidi rimaso/ Come un barlume, o un'orma, anzi una nicchia,/ Ond'ella fosse svelta; in cotal guisa,/ Ch'io n'agghiacciava; e ancor non m'assicuro»³², in Leopardi.

Il cielo rimane lì, fisso, con un cratere vuoto dove prima c'era il satellite. La teatralità³³ della caduta della luna assomiglia, dunque, solo

²⁹ Non bisogna dimenticare che in un appunto dello *Zibaldone*, p. 1742, Leopardi confessa di aver scoperto *interamente* la propria vocazione filosofica proprio grazie alla Signora: «Dedito tutto e con sommo gusto alla bella letteratura, io disprezzava e odiava la filosofia [...]. Io non mancava della capacità di riflettere, di attendere, di paragonare, di ragionare, di combinare [...] ma non credetti di esser filosofo se non dopo lette alcune opere di mad. di Staël».

³⁰ J. PAUL, *Il discorso del Cristo morto e altri sogni*, trad. it. di B. Bianchi, Parma, Ricci, 1977, p. 30.

³¹ Ivi, p. 29. Questo passo è tradotto dalla Staël così: «*je n'y ai trouvé qu'une orbite vide, noire et sans fond*». L'edizione qui consultata è M.me DE STAËL, *De L'Allemagne*, Nouvelle Edition revue d'après les meilleurs textes, 2 Tomi, II, Paris, Librairie Garnier Frères, 1835, p. 63. L'esistenza di un possibile rapporto tra Jean Paul e Leopardi su un versante nichilistico è stata recentemente rilevata, ma per vie totalmente diverse rispetto a quelle della presente ricerca, da L. CAPITANO, *Due «caduti dalla luna»: Jean Paul e Leopardi*, in ID., *Leopardi. L'alba del nichilismo*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2016, pp. 459-63.

³² *Odi, Melisso*, vv. 17-20, p. 136.

³³ Su questa teatralità ha insistito Antonio Prete (*Il sogno di Alceta*, in ID., *Il demone dell'analogia, da Leopardi a Valéry. Studi di poetica*, Milano, Feltrinelli, 1986, pp. 25-26, correlandola direttamente all'illusione: «teatrino d'infanzia mosso d'analogia: il fenomeno delle stelle cadenti è esteso alla luna». E ancora: «La familiarizzazione del satellite [...], la sua riduzione a oggetto scenico [...] si situa nell'esile varco che separa l'onirico dall'allegorico, il vuoto di evento e di realtà che è il sogno dal linguaggio che lo inquieta, la superficie visiva dalla sua profondità»: *ibidem*.

incidentalmente alla caduta delle stelle. Al posto della luna c'è un'impronta. Al posto delle stelle? Altre stelle.

Quello concernente la luna e gli astri è, d'altra parte, il problema antico del posizionamento dell'individuo nella realtà del cosmo. Insisto su questo perché nelle considerazioni svolte dal Recanatese sulla grandezza poetica degli antichi si scorge come essi primeggino rispetto ai moderni per questo rapporto istintivo con la natura, fondato sulla percezione stupefatta e meravigliata della totalità. Una cifra imprescindibile dell'influenza che gli antichi ebbero su Leopardi sta proprio in questa ricerca di un colloquio costante con quell'immensamente grande che essi tentarono di imitare, ma di cui colsero i tratti anche terribili e numinosi. L'anelito che conduce l'animo a misurarsi con uno spazio sconfinato, il guardare il cielo nel tentativo di comprenderlo – appropriazione necessaria dell'assolutamente altro – mantengono lo stupore primigenio nei confronti della natura, colta nel succedersi delle stagioni, nel passare ciclico del tempo, in un divenire che avvolge le cose caratterizzando la materia.

Presumibilmente dal 1811 fino sicuramente al 1813, giovanissimo studioso, Leopardi scrive quella sua vasta opera, la *Storia dell'astronomia*, che suscita ammirazione per l'erudizione ostentata. Attraverso la *Bibliotheca greca* e la *Latina* del Fabricio, il giovane erudito apprende di seconda mano una congerie di nozioni tratte da Lucrezio, Omero, Seneca, Cicerone, Ovidio, Platone, Eraclito, Anassagora, Anacreonte, Virgilio, Lucano, e le rielabora in una sintesi che, se non è originale, denota tuttavia un gusto e un'attenzione già maturi.

Notizie di seconda mano, quindi, e originalità ridotta all'osso. Eppure ci sono parti sorprendenti, che illuminano fortemente la tesi che

intendo portare avanti sulla visione del cielo come propedeutica alla poesia, come inizio di un modo poetico di guardare alle cose. La preconditione della poesia non consiste, infatti, solo nei moti inquieti dell'animo, nel bisogno di fuga dal corpo e dalla notte, nella costante e costantemente delusa ricerca di felicità o nella noia. Essa è anche nella percezione dell'esterno che sgomenta, che è comunque sempre il segno di una sproporzione ma che induce un vortice di pensieri che sono pur essi l'espressione di una lotta interiore contro il male, per il bene. La dimensione dell'io in rapporto all'altro ha un gesto, il sollevare il capo verso il cielo, come esigenza inevitabile di qualsiasi approccio, come inizio della ricerca di uno spazio fuori che è rifugio, che è salvezza, che diventerà sfida.

E, dunque, compare la luna, nobilmente definita «un corpo talora falcato, talora rotondo, che avanzandosi con maestà facea scomparir la plebe delle stelle [...] che essendo più grande in apparenza del sole spandea nondimeno minor copia di luce, il cui splendore delicato e argenteo ricreava l'occhio senza offenderlo...»³⁴.

E, quindi, appaiono le stelle, «quelle innumerabili faci, che per ogni dove disperse diffondono i loro tremuli raggi, e rischiarano non men le celesti che le terrestri regioni, ne accrescon la bellezza e lo rendono del tutto meraviglioso e sorprendente. [...] Ma le loro scintille son dolci, e soavi i loro raggi si dispergono negl'immensi spazi, interposti tra que' corpi e la

³⁴ *Storia dell'astronomia*, pp. 574-75. «Immensi spazi»: preconizzazione degli «interminati spazi» dell'*Infinito*?

terra»³⁵. Saranno definite «pudiche e taciturne» all'inizio del canto II dei *Paralipomeni* per evidenziarne la distanza, per dirne l'esilità³⁶.

Infine il sole, che verrà presentato nel *Cantico del Gallo Silvestre* come «autore del giorno e preside della vigilia»³⁷ e in *Storia dell'astronomia* sarà reso nella sua meravigliosa forza: «Quale spettacolo non ci presenta questo corpo luminoso che avanzandosi nel cielo dà norma e legge alle nostre operazioni [...]! Mentre il tutto tace, e languisce l'uomo abbandonato all'ozio ed al sonno, egli è che richiama agli spiriti l'usato vigore, e invita l'uomo alla fatica e al travaglio»³⁸. Bellissima, infine, la descrizione dell'alba: «Finalmente la Natura sembra offrirci ciò che ella ha di più grande: il sole si leva. Un primo raggio ha superato la sommità delle montagne, che cel tenevano ascosto, e rapidamente è corso a propagarsi e a diffondersi...», per concludere che «l'uomo contemplativo si sente rapito da questo spettacolo». Sono definizioni suggestive a cui si perdonano taluni eccessi dovuti alla giovane età, ma che rivelano la capacità di guardare il cielo, di “parlare” con gli astri, di intridersi della loro forza.

Nella notte, nel cielo, nel celeste confine in cui tutto avviene, in cui la triste vita di ognuno accade, il colloquio con gli astri è sempre presente: la percezione del tempo, nel giorno e nella notte, lo starsene in solitudine «a noverar le stelle», il sentire i corpi celesti compagni indifferenti di ciò che accade nell'animo. Non si comprende la necessità sentita dal poeta di un dialogo quotidiano con gli astri se non si intende la poesia (anche) come

³⁵ Ivi, pp. 586-87.

³⁶ G. LEOPARDI, *Paralipomeni alla Batracomiomachia*, in ID., *Poesie e prose*, op. cit., I, p. 220.

³⁷ G. LEOPARDI, *Cantico del Gallo Silvestre*, in ID., *O. M.*, op. cit., p. 162.

³⁸ G. LEOPARDI, *Storia dell'astronomia*, op. cit., pp. 579-80.

un conflitto irrisolto tra finito e infinito, conflitto che è la scaturigine del poetico come atto esistenziale di sopravvivenza che sconfina nel niente.

La conquista della luna avviene attraverso interrogativi, mediante le parole: ecco, trovare le parole, dire le parole, significa sempre appropriarsi di una cosa. È importante, allora, analizzare l'aggettivazione usata per indicare gli astri, perché lì viene reso in modo efficace il rapporto tra interno ed esterno, tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. Per gli astri passano i sentimenti; la luce esterna proiettata dagli astri dialoga inevitabilmente con lo stato d'animo del poeta, lo riproduce, lo contrasta con l'indifferenza, lo mette in risalto.

L'aggettivazione usata per indicare la luna è sintomatica di questa sensazione: in *La vita solitaria* viene evocata come «Cara», al v. 70 e «benigna/ Delle notti reina» ai vv. 74-75 («Tutta benigna» è Elvira, quando bacia Consalvo, v. 72), il raggio della luna che prima era «tranquillo», al v. 70, viene appena oltre definito «vezzoso», ai vv. 96-97 (e «vezzosa» vien detta Rachele, al v. 83 dell'*Inno ai patriarchi*), ma in *Saffo* il raggio è «verecondo», al v. 1, e la luna viene definita «serena/ Dominatrice dell'etereo campo», ai vv. 101-102; nell'*Inno ai Patriarchi* la troviamo «Aurea», al v. 34; in *Bruto minore*, «Candida», al v. 77; in *La sera del dì di festa*, la luna è «Queta», al v. 2; in *Alla luna*: «graziosa», al v. 1, e «da rimirare» anche se con angoscia, al v. 3, «diletta» al v. 10 (come Elvira che tiene la mano a Consalvo, v. 78); nell'*Epistola al Pepoli*, la scopriamo «Tacita», al v. 132; in *Canto notturno*: «silenziosa», al v. 2, e «vaga», al v. 7, «vergine», al v. 37, «intatta», al v. 57, immortale, al v. 50, «solinga», «eterna peregrina», al v. 61, «pensosa», al v. 62 (come era «pensosa»

Silvia), «muta», al v. 80, «giovinetta immortal», al v. 99, «Candida», al v. 138.

La visione della luna come di una fidanzata recalcitrante e bellissima, che troverà la sua più compiuta formulazione nel *Canto notturno*, è suggerita dall'inizio del canto *Alla luna*. È importante qui rilevare come il volto della luna sia «nebuloso» e «tremulo», ma perché guardato da una lacrima: l'interazione tra l'io e il mondo sta tutta in questo modo di percepire. Dallo sguardo umido la luna viene restituita tremante, come se partecipasse, questa volta sì, del dolore dell'uomo. Come se fosse essa stessa nel pianto...

O graziosa luna, io mi rammento
Che, or volge l'anno, sovra questo colle
Io venia pien d'angoscia a rimirarti:
E tu pendevi allor su quella selva
Siccome or fai, che tutta la rischiari.
Ma nebuloso e tremulo dal pianto
Che mi sorgea sul ciglio, alle mie luci
Il tuo volto apparìa, che travagliosa
Era mia vita: ed è, né cangia stile,
O mia diletta luna³⁹.

La stessa teoria del piacere viene spiegata, anche in quanto sensazione suscitata dall'esterno, dal vedere che sconfina, che non coglie pienamente. Una metafisica della luce che chiarisce, con l'amore per l'indefinito, la frequenza con cui sole e luna e stelle vengono ammirate.

³⁹ G. LEOPARDI, *Alla luna*, vv. 1-10, p. 52.

Da quella parte della mia teoria del piacere dove si mostra come degli oggetti veduti per metà, o con certi impedimenti ec. ci destino idee *indefinite*, si spiega perché piaccia la luce del sole o della luna, veduta in luogo dov'essi non si vedano e non si scopra la sorgente della luce; un luogo solamente in parte illuminato da essa luce; il riflesso di detta luce, e i vari effetti materiali che ne derivano; il penetrare di detta luce in luoghi dov'ella divenga incerta e impedita, e non bene si distingua, come attraverso un canneto, in una selva, per li balconi socchiusi ec. [...] tutti quegli oggetti in somma che per diverse materiali e menome circostanze giungono alla nostra vista, *udito* ec. in modo incerto, mal distinto, imperfetto, incompleto, o fuor dell'ordinario ec. Per lo contrario la vista del sole o della luna in una campagna vasta ed aprica, e in un cielo aperto ec. è piacevole per la vastità della sensazione. Ed è pur piacevole per la ragione assegnata di sopra, la vista di un cielo diversamente sparso di nuvoletti, dove la luce del sole o della luna produca effetti *variati*, e indistinti, e non ordinari⁴⁰.

Soprattutto lo spazio, uno spazio. Da cui scrutare il mondo. L'indefinito, allora, è la percezione indistinta delle cose, il poetico dell'infinito, la proiezione. Importante è qui la *variazione degli effetti* che crea molteplicità indeterminata. Rispetto alla difficoltà di trovare il nudo vero da parte della filosofia, la poesia restituisce lo sguardo gravido con cui l'essere viene scrutato.

Interpreto così, con la prevalenza dello sguardo rivolto agli astri, con la sua costanza rivelatrice, la chiusa di *Aspasia*. La riappropriazione di sé, il momento in cui il poeta, che si era definito «di me privo», giacendo su un prato, immobile guarda il mare, la terra e il cielo. E sorride. Se altrove esprime lo sgomento dell'uomo davanti alla miriade di stelle e si perde nel poetico «noverar le stelle ad una ad una», qui il cielo è silenzioso, come in attesa: un sottofondo che sospende il mistero dell'essere in cui il poeta ritrova la propria libertà dalla schiavitù d'amore, abbandonandosi agli elementi. Il cielo senza affetti bene può rappresentare una vita priva di passioni, senza la luce della speranza. La delusione di un amore perduto.

⁴⁰ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, pp. 1744-45, 20 settembre 1821.

Il tramonto della luna esprime questo esausto abbandono nella giustapposizione della ciclicità della luna con l'unicità della vita di cui viene descritta la brevità. È uno schema catulliano, come ha fatto notare il Santagata⁴¹, che viene ripetuto in funzione consolatoria. Le connotazioni di oscurità del canto sono tristezza, rinuncia, proprio perché la luna si qualifica in assenza.

Ma gli astri stimolano anche il ricordo: le Vaghe stelle dell'Orsa hanno regalato al giovane Giacomo l'infinità della speranza:

Quante immagini un tempo, e quante fole
Creommi nel pensier l'aspetto vostro
E delle luci a voi compagne! allora
Che, tacito, seduto in verde zolla,
Delle sere io solea passar gran parte
Mirando il cielo, ed ascoltando il canto
Della rana rimota alla campagna!⁴²

Il silenzio delle stelle, il gracidare della rana, un suono prolungato nella notte, i sogni ad occhi aperti di un adolescente che, scrutando il mare, ha «pensieri immensi»⁴³, tutto questo ricorda il poeta attraverso il cielo nella sua personale via della rimembranza. Ed è la sua vita.

Come mai, allora, nel sogno notturno di Alceta il cielo viene ferito dall'assenza della luna e se ne sta lì sfigurato e impotente? Cosa vuol dire,

⁴¹ Cfr. M. SANTAGATA, *Il tramonto della luna*, Napoli, Liguori, 1999, p. 94. Il riferimento è, nell'edizione da me seguita, a Catullo, *Poesie*, V, 4-6, a cura di F. Della Corte, testo lat. a fronte, Milano, Mondadori, 1992 [1977], pp. 44-45: «*Soles occidere et redire possunt;/ nobis cum semel occidit brevis lux,/ nox est perpetua una dormienda*» («Il sole sì che tramonta e risorge;/ noi, quando è tramontata la luce breve della vita,/ dobbiamo dormire una sola interminabile notte»).

⁴² G. LEOPARDI, *Le ricordanze*, vv. 7-13, p. 79.

⁴³ Ivi, v. 19.

dunque? È possibile si tratti di un'interruzione visiva, di una frattura a quel punto necessaria. E questo può motivare, psicologicamente, la collocazione del componimento al n. XXXVII dei *Canti*. La necessità poetico-onirica di togliere, di riposizionare.

Non è l'assenza di luce del *Tramonto della luna*: una notte senza luna è qualcosa di già visto, non poteva essere esaustiva della drammaticità dell'evento. Occorreva l'orma, il segnale di un passaggio. La traccia che sconvolge essa stessa il senso dell'immutabilità del creato. L'illusione faticosa. L'impronta di una caduta è magia, poesia, spiazzamento. Dà al sogno i connotati dell'evento. L'impronta origina il fantastico implausibile, fonda la completa astrazione con cui ci viene accordata una pausa da quella che chiamiamo realtà, dal giogo delle sue leggi. Il cratere è orrendo perché, più della luna caduta, significa l'assenza: è un insulto al *kosmos*, a quell'ornato ammirato dai greci che stupisce per la sua apparente fissità, per l'ordine, per la giustizia e la giustezza⁴⁴, una ferita non più rimarginabile e dunque mortale.

Da una caduta, l'ennesima, ha inizio per la nostra letteratura un processo di liberazione ulteriore che segna, seguendo la notazione incidentale di Italo Calvino, la nascita del fantastico italiano⁴⁵. Baudelaire

⁴⁴ Ancora nel *Gorgia*, 507e-508a (in PLATONE, *Tutti gli scritti*, op. cit., p. 915), troviamo infatti questa definizione di cosmo: «E i sapienti dicono, o Callicle, che cielo, terra, dèi e uomini sono tenuti insieme dalla comunanza, dall'amicizia, dalla temperanza e dalla giustizia: ed è proprio per tale ragione, o amico, che essi chiamano questo intero universo "cosmo", ordine, e non, invece, disordine o dissolutezza». Il cosmo rinvia, dunque, all'ordine, alla giustizia come giustezza, come equilibrio, come legge naturale a cui naturalmente ogni cosa obbedisce.

⁴⁵ Interessante appare, infatti, l'intuizione di Calvino quando sostiene che «È quello il vero seme da cui poteva nascere il fantastico italiano, perché il fantastico, contrariamente a quel che si può credere, richiede mente lucida, controllo della ragione sull'ispirazione istintiva o inconscia, disciplina stilistica; richiede di saper nello stesso tempo distinguere e mescolare finzione e verità, gioco e spavento, fascinazione e distacco, cioè leggere il mondo su molteplici livelli e in molteplici linguaggi simultaneamente»: I. CALVINO, *Saggi 1945-1985*, 2 voll., Milano, Mondadori, 1995, II, pp. 1675-76.

rimase affascinato da questo strappo ma, più del cratere, lo interessò l'erba terrorizzata, l'effetto della caduta sulla terra di una luna ribelle e vinta. La luna balla, infatti. Non così in Leopardi, dove importante appare, viceversa, questa nicchia che suscita orrore perché indica un'assenza⁴⁶ ed è il segno della trasgressione⁴⁷ definitiva delle leggi cosmiche⁴⁸.

È, di fatto, attraverso il sogno, la contraddizione poetica di ciò che è dato, un nulla in atto che è privazione, che è sogno, che è ribellione, l'unica possibile.

⁴⁶ Riporto in tal senso quanto sostiene A. PRETE, "Prosodia della natura". *Frammenti di una fisica poetica*, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 67: «lo spavento notturno che consegue è il rifiuto dei sensi a far propria la privazione della luna [...]. Non l'evento della caduta sul prato, ma il vuoto della nicchia, l'orma lasciata nel cielo dalla luna divelta, sono il varco verso la decifrazione del sogno. Su questa mancanza che spinge al risveglio, si ricompono il rapporto tra la lettera e il senso, l'onirico si muta nell'allegorico».

⁴⁷ Anche Sanesi definisce l'ecpirosi della caduta come una "trasgressione" dell'ordine imposto dalla natura. Tale aspetto trasgressivo viene rilevato nel crollo della mitologia lunare: Melisso ripristina l'ordine, rimette a posto tutto razionalmente e ironicamente, riconducendo ogni cosa alla sfera del vissuto. Cfr. R. SANESI, *La paura della luna*, in *Leopardi e la cultura europea*. Atti del Convegno Internazionale dell'Università di Lovanio (10-12 dic. 1987), a cura di F. Musarra, S. Valvonsem e L. Guglielmone Lamberti, Roma/ Leuven, Bulzoni/ Leuven University Press, 1989, pp. 385 e sgg.

⁴⁸ Il sogno che trasgredisce gli eventi cosmici ha un altro riferimento piccolo ma importante in *Zibaldone*, p. 4459, laddove, citando lungamente un passo della *Storia di Roma* del Niebhur dove si parla del sogno raccontato nel *Brutus* di Accio, Leopardi opera un'aggiunta tra parentesi: «dialogo citato da Cic. de Divinat. I. 22». Bruto è Giunio Sulpicio Bruto, che arriverà a rovesciare il trono di Tarquinio il Superbo. Ecco quanto si legge nel *de Divin.*: «Dopo che al cadere della notte, ebbi abbandonato il corpo al sonno, rilasciando nel sopore le membra stanche, mi apparve in sogno un pastore che spingeva verso di me un gregge lanoso di straordinaria bellezza; mi pareva che da quel gregge venissero scelti due arieti consanguinei: e che io immolassi il più imponente dei due; poi il fratello dell'ucciso puntava le corna, si avventava per colpirmi e con quell'urto mi abbatteva. Io allora, prostrato a terra, gravemente ferito, alzavo supino gli occhi al cielo e vedevo un fatto immenso e straordinario: il disco fiammeggiante del sole, effondendo i suoi raggi, si dileguava verso destra invertendo il suo cammino nel cielo»: «*déxtrorsum orbem flámmeum/ radiátum solis líquier cursú novo*», CICERONE, *Della divinazione*, I, XXII, 43-44, testo lat. a fronte, introduzione, trad. e note a cura di S. Timpanaro, Milano, Garzanti, 1996 [1988], pp. 37-39. Il sogno di Tarquinio è politico in quanto presago degli eventi, ma qui interessa il racconto dello sconvolgimento del corso del mondo, interessa, ancora, l'astro che cambia il suo corso naturale.

La luna ya se ha muerto
do-re-mi
la vamos a enterrar
do-re-fa
en una rosa blanca
do-re-mi
con tallo de cristal
do-re-fa...⁴⁹.

Salvatore Presti

⁴⁹ F. GARCÍA LORCA, *Memento*, vv. 1-8, da *Suites*, in ID., *Tutte le poesie e tutto il teatro*, testo spagnolo a fronte, a cura di C. Rendina ed E. Clementelli, Roma, Newton Compton, 2010 [1993], p. 288: «La luna ora è morta/ do-re-mi/ l'andiamo a seppellire/ do-re-fa/ in una rosa bianca/ do-re-mi/ dallo stelo di cristallo/ do-re-fa...».

Cerimonie gastronomiche nella Palinodia e nei Nuovi credenti di Giacomo Leopardi: la società gourmet

Proprio all'inizio della *Palinodia al marchese Gino Capponi* e dei *Nuovi credenti*, Leopardi si sofferma con particolare irritazione a guardare degli intellettuali progressisti del proprio tempo mentre, seduti al bar o al ristorante, consumano l'aperitivo e disquisiscono dei problemi del mondo e della società, confrontano idee e si aggiornano, soddisfatti di se stessi, compiaciuti, con lo stomaco e la considerazione di sé in giulebbe, ognuno prendendosi molto sul serio e sorseggiando assieme alla cioccolata le proprie fessissime idee, anzi pasteggiando opinioni e sapori, soluzioni e pasticcini, e ordinando un'altra tazza per accompagnare la beatitudine del sigaro e la digestione dell'ultimo articolo assaporato nel giornale. La scena è feroce.

Sappiamo che questi due testi attaccano, con insofferenza, il ritorno allo spiritualismo cattolico, l'ottimismo progressivo, la fiducia nella luce giornaliera dei giornali, la soddisfacente politica del moderatismo e del compromesso tipico della classe liberale moderata cattolica, fiorentina prima, quella attorno al circolo Vieusseux, e napoletana poi. Brave persone, come direbbe Manganelli (Gino Capponi è definito "candido"), ma proprio qui sta l'aspetto rivoltante del buon pensare borghese. Questa soddisfazione di sé, di cui i piacevolissimi rituali pubblici del ristorante e del bar sono segno e vessillo, è un'ottusità contro cui non si può nulla (Leopardi ha coscienza piena di essere uno sconfitto: da qui la palinodia). Il peccato di

gola è un peccato politico in cui si confondono squisitezze del palato e del parlare (come fossero la stessa cosa), si mescolano salivazione e chiacchiera, si insaporiscono intestini e anima (nel vizio della gola entrano, poi, il saper vestire e il saper vivere così come le “buone letture” e la “buona musica”): la borghesia, già vede con chiarezza e orrore Leopardi, sta rendendo piccante lo spirito, piacevoli e saporiti intelletto e pensieri, condimento le passioni, speziate le idee politiche: nella gola, per la prima volta, dopo il sesto canto dell'*Inferno* di Dante, si individua la radice ontologica dell'acquiescenza e del conformismo etici e politici di un'intera società.

I due componimenti di Leopardi sono due componimenti finali, testamentari, ultimativi, del progetto dei *Canti*. È necessario ricordare che prima dell'inserimento della *Ginestra* e del *Tramonto della luna* da parte del Ranieri nell'edizione postuma dei *Canti* del 1845, la *Palinodia* chiudeva l'edizione napoletana del '35, l'ultima che Leopardi vide e che poté toccare con mano: era, dunque, una sorta di sigillo feroce, un epilogo satirico e inclemente contro il proprio tempo, contro l'orizzonte di civiltà che il poeta vedeva annunciarsi davanti a sé. *I nuovi credenti*, di cui sono conservate due stesure, venne sicuramente dettata a Ranieri dopo l'edizione Starita del '35, e non fu inserita dall'amico nell'edizione postuma del 1845 perché, a suo parere, conteneva espliciti riferimenti a illustri napoletani del partito moderato cattolico, soprannominati, nel testo, Elpidio, lo speranzoso, e Galerio, l'ottimista; i quali, essendo ancora in vita, avrebbero potuto essere facilmente identificati dai contemporanei e, ancor maggiormente, sentirsi offesi per come venivano dipinti.

La *Palinodia* e *I nuovi credenti* sono due lavori cronologicamente vicini, e finali, composti tra la primavera e il settembre del 1835, il primo; e tra la fine del 1835 e il 1836, il secondo - che è in questo coevo alla stesura della *Ginestra*, quindi appena successivo alla pubblicazione dell'ultima edizione in vita dei *Canti*, tanto che entrerà a farne parte solo nell'edizione del 1906. La collocazione testamentaria di questi due componimenti è fondamentale, perché si tratta di un Leopardi *corsaro*: e cioè di un poeta che fa poesia civile, e la disperazione civile non è lontana da quella che sarà propria del *corsaro* Pasolini; è indifferente che la dura requisitoria di Leopardi contro il suo secolo, contro la sua civiltà sia rivolta alla società napoletana o, attraverso Gino Capponi, a quella fiorentina, perché il concetto è valido per l'intero orizzonte del sistema culturale e sociale della sua epoca.

Leopardi conferisce una responsabilità politica ai cerimoniali del cibo borghese, termine non usato a caso come vedremo in seguito. La scena iniziale della *Palinodia* marca in maniera satirica e insieme dolente la visione che Leopardi aveva dei suoi colleghi intellettuali, che paiono lieti, paghi di sé stessi e delle proprie idee, dei propri convincimenti e del proprio stato sociale. Nella sua ottica castiga il tipo dell'intellettuale, se vogliamo dello scrittore o del pensatore, che nutre le proprie chiacchiere, i propri pensieri, alla squisitezza dei pasticcini, del pranzo nel proprio ristorante preferito, del tabacco che amabilmente e teatralmente aspira (tutto, ogni cosa, purtroppo è segno rivelatore):

[...] Alfin per entro il fumo
de' sigari onorato, al romorio
de' crepitanti pasticcini, al grido

militar, di gelati e di bevande ordinator,
fra le percosse tazze
e i branditi cucchiali, viva rifulse
agli occhi miei la giornaliera luce
delle gazzette. Riconobbi e vidi
la pubblica letizia, e le dolcezze
del destino mortal. Vidi l'eccelso
stato e il valor delle terrene cose,
e tutto fiori il corso umano, e vidi
come nulla quaggiù dispiace e dura¹.

Nel rituale del bar e del sigaro, nel rituale dei crepitanti pasticcini e del grido militare di gelati e di bevande, si presentano due ingredienti fondamentali che Leopardi odia: la chiacchiera, cioè il chiacchierare competente seduti al tavolino di un bar, parodia di quei caffè degli illuminati in cui la caffeina era però stata metafora dell'aprire gli occhi, del risvegliarsi, del non dormire, dello stare insonni a vigilare e testimoniare la catastrofe, verificando sempre ciò che ci è mal tramandato per paura e *bêtise*; e la luce giornaliera delle gazzette, che vuol dire non solo il richiamo all'attualismo attraverso la lettura dei giornali, e l'imposizione dell'essere alla moda, informati, e non magnificamente inattuali, ma anche e soprattutto ben disposti a seguire le idee correnti e ad abbracciare opinioni digeribili. In questi passaggi le feroci inarcature leopardiane rendono ancora più aspra la palinodia, cioè il fingere di doversi convertire a questi rituali. E qualche decina di versi più avanti, Leopardi aggiunge un particolare che sarà, in arte, motivo, bersaglio ricorrente di tutta la polemica antiborghese dalle pagine di Flaubert e Tolstoj ai furori dinamitardi di Carlo Emilio Gadda fino alle azioni vandaliche di Arman, e cioè il tema dell'agio borghese, del salotto borghese:

¹ G. LEOPARDI, *Canti*, con introduzione e commento di Mario Fubini, edizione rifatta con la collaborazione di Emilio Bigi, Torino, Loescher Editore, 1995, p. 232.

[...] Più molli
Di giorno in giorno diverran le vesti
O di lana o di seta. I rozzi panni
Lasciando a prova agricoltori e fabbri,
Chiuderanno in cotton la scabra pelle,
E di castoro copriran le schiene.
Meglio fatti al bisogno, o più leggiadri
Certamente a veder, tappeti e coltri,
Seggiole, canapè, sgabelli e mense,
Letti, ed ogni altro arnese, adoreranno
Di lor menstrua beltà gli appartamenti;
E nove forme di paiuoli, e nove
Pentole ammirerà l'arsa cucina².

Ecco squadernarsi le suppellettili di quello che poi chiameremo il conforto borghese e la mercanzia, come i vestiti di cotone o le pentole e le padelle, tutti «mestruì», cioè mensili, poco durevoli perché soggetti alle regole capricciose e irrequiete della moda. Non è più solo questione di bar o di ristoranti, di aperitivi o di attovagliamenti, ma tutta la civiltà sembra indirizzata verso un tipo di comodità borghese fatta di seggiole, tappeti, vestiti, spezie, cibi, quindi di un tipo di merce che soggiace a un ricambio schizofrenico e irrequieto, la cui fondamentale funzione è di acquietare le anime, di acquietarle, con una misericordia infinita, nel finito, nel circolo protetto e teporoso della soddisfazione quotidiana, senza più ansie, infelicità e indignazioni. Leopardi aveva addirittura all'inizio fatto uso di una locuzione significativa, scrivendo che questa nuova «progenie», i suoi contemporanei, vive in un «Eden odorato», per cui c'è anche l'aspetto dei buoni profumi, non solo del palato, ma anche della fragranza, della pulizia, per i nasi, dell'ambiente in cui ci si ritrova, all'interno del quale poi ovviamente avviene la chiacchiera e la lettura dei giornali, abitudine che dopo verrà replicata nelle comodità e nel profumo di montagna del proprio

² G. LEOPARDI, *Canti*, op. cit., p. 236.

salotto. Le comodità e gli agi, da cui non si può retrocedere, da cui non si può più tornare indietro, che trasformano tutti i desideri in bisogni, esaudendoli, sono irrinunciabili, ma soprattutto sono meravigliosi; e una conseguenza, in un modo pungente, inevitabile è che in questa beatitudine pensare alla rivoluzione è semplicemente assurdo, anzi ridicolo, non se ne vede la ragione, anzi la ragione non c'è, se non quella giusta dose di condimento spirituale che permette di dolersi delle ingiustizie della terra e del male degli uomini senza per questo saltare l'aperitivo.

Questa connotazione diventa più disperata e incendiaria nei *Nuovi credenti*, un componimento in terza rima dantesca che segue l'andamento delle invettive irose della *Divina Commedia* e che è di poco posteriore, come detto, alla *Palinodia*. Nei *Nuovi credenti* il discorso non riguarda più solo gli intellettuali ma si amplia a tutto il consesso umano: l'idea del cibo e la cerimonialità del mangiare sono intese come ottundimento politico tanto della piccola borghesia cittadina quanto del popolo. Fin dall'incipit Leopardi si rivolge a Ranieri, al proprio amico, e gli dice che tutti parlano male di lui - «Ranieri mio, le carte ove l'umana/ vita esprimer tentai [...] spiaccion dal Lavinaio al Chiatamone,/ da Tarsia, da Sant'Elmo insino al Molo/ e spiaccion per Toledo alle persone» -, che agli intellettuali moderati napoletani non piace quello che scrive, che lo trovano sconveniente, tipico di chi ha problemi e malesseri suoi propri. Ragionare sulla mortalità e sul nulla è sgradevole, scrive Leopardi, perché fa dimenticare loro il valore dei maccheroni, o meglio, rovina l'appetito:

Di Chiaia la Riviera, e quei che il suolo
impinguan del Mercato, e quei che vanno
per l'erte vie di San Martino a volo;

Capodimonte, e quei che passan l'anno
in sul Caffè d'Italia, e in breve, accesa
d'un concorde voler, tutta in mio danno
s'arma Napoli a gara alla difesa
de' maccheroni suoi; ch'ai maccheroni
anteposto il morir, troppo le pesa.
E comprender non sa, quando son buoni,
come per virtù lor non sien felici
borghi, terre, province e nazioni.

Che dirò delle triglie e delle alici?
Qual puoi bramar felicità piú vera
che far d'ostriche scempio infra gli amici?
Sallo Santa Lucia, quando la sera,
poste le mense al lume delle stelle,
vede accorrer le genti a schiera a schiera,
e di frutta di mare empier la pelle³.

A partire da questi versi s'aggiunge la visione del popolo nella sua interezza, che, essendo costituito fundamentalmente da buongustai, non ha più combattenti, non ha più credenti veri, cioè capaci di vedere la realtà. Coloro che trascorrono le proprie giornate seduti ai caffè nella consolazione, nel gaudio degli anelli di fumo dei sigari e degli aperitivi, antepongono a tutto i maccheroni, e a un certo punto cominciano a disquisire di triglie e alici, e della felicità di fare scempio d'ostriche stando tra amici. Mentre una volta si riunivano intellettuali e filosofi come gli illuministi o i carbonari o i congiurati, qui ci si riunisce tra amici per fare "intrippata" di ostriche. In sostanza, i nuovi credenti, come prima gli intellettuali fiorentini e napoletani, sembrano non voler sentire il pensiero e i versi di Leopardi perché questi disturbano la buona tavola, sono di cattivo gusto, perché i suoi discorsi rovinano l'appetito. Sia detto per inciso che, come consuetudine, l'aperitivo nasce proprio alla fine del Settecento (si

³ G. LEOPARDI, *Canti*, op. cit., p. 288.

dice a Torino, nel 1786, in uno dei bar sotto i portici di Piazza Castello), per cui è come se Leopardi avesse individuato subito uno dei rituali più borghesi e penosi alla vivacità dello spirito (l'esplosione dello stesso spritz, inventato in Veneto dagli austriaci perché, trovando troppo forte il vino della regione, aggiungevano dell'acqua gassata, è un chiaro simbolo del conformismo dei costumi e delle idee politiche: con lo spritz abbiamo accettato il compromesso di liberarci dagli austriaci, però facendo i moderati all'austriaca).

Per l'ora dell'aperitivo, così come per il sedersi a tavola, si sacrifica volentieri ogni vertigine e ogni pensiero rischioso (fastidiosi, indigesti, vertigini e pensieri rischiosi): il timore leopardiano è che il cerimoniale sia una strategia del mondo e del potere, una trappola per topi, in cui ci si adagia in una soddisfazione che si desidera e che, in realtà, esaudisce i nostri desideri più profondi. L'appetito del conoscere, del vivere, del sognare – continua Leopardi – è fatto pago dai bar di Portici, San Carlino, Villa reale, e soprattutto dai sorbetti di Vito:

«Portici, San Carlin, Villa reale,
Toledo, e l'arte onde barone è Vito,
e quella onde la donna in alto sale,
pago fanno ad ogni or vostro appetito,
e il cor, che né gentil cosa, né rara,
né il bel sognò giammai, né l'infinito.
Voi prodi e forti, a cui la vita è cara,
a cui grava il morir; noi femminette,
cui la morte è in desio, la vita amara».
Voi saggi, voi felici: anime elette
a goder delle cose: in voi natura
le intenzioni sue vide perfette.
Degli uomini e del ciel delizia e cura
sarete sempre, infin che stabilita
ignoranza e sciocchezza in cuor vi dura:

e durerá, mi penso, almeno in vita⁴.

Tutto questo durerà per sempre, o, male che vada, comunque finché saremo in vita (non c'è tutta questa differenza). L'elencazione, meravigliosa, dei luoghi napoletani dove si trovano i ristoranti e i caffè alla moda e la citazione del gelataio Vito, diventato famoso e insignito di nobiltà per la bontà dei suoi prodotti, il barone dei gelatai napoletani («l'arte onde barone è Vito»), serve a indicare, attraverso la topografia cittadina, il punto che sgomenta: il valore di questa sazietà è che il cuore non vuole più cose indigeste, non vuole più conoscere la nobiltà dell'animo, non vuole sognare più né la bellezza né l'infinito - (emoziona dopo tanti anni e tante scritture ritrovare qui, alla fine, come bene inestimabile e per il lettore vessillo straziante, in mezzo alle triglie e ai maccheroni, questa cara parola).

Leopardi anticipa qui il grande tema della soddisfazione borghese che, come detto, esploderà feroce e senza appello, lungo tutta la parte centrale e finale dell'Ottocento e nel Novecento. Prima ancora di introdurre un'accusa alle credenze di questi *nuovi credenti*, di questi inguaribili ottimisti, Leopardi sostiene che l'ottimismo si basa in realtà su un compiacimento di sazietà gastronomica attuato attraverso una serie di rituali liturgici che a noi sono ben famigliari: il poeta di Recanati va a colpire il cerimoniale della prima colazione e del ristorante, celebrazioni della soddisfazione borghese. Si usa qui questa locuzione nella convinzione che la scena dei «pasticcini crepitanti» e dei «branditi cucchiari», nella *Palinodia al marchese Gino Capponi*, o la scena sopracitata dei *Nuovi*

⁴ G. LEOPARDI, *Canti*, op. cit., pp. 290-91.

credenti siano un nucleo originario di ispirazione di un'altra inesorabile visione cibaria, quella dei «manichini ossibuchivori» che affollano i ristoranti milanesi, raccontata da Carlo Emilio Gadda nella *Cognizione del dolore*. Vale la pena di rileggerla per intero:

Dove andava la sua conoscenza umiliata, coi lembi laceri della memoria nel vento senza più causa né fine? Dove agivano le mente operose circa la verità, con la loro sicurezza giusta, illuminata da Dio?

Camerieri neri, nei «restaurants», avevano il frac, per quanto pieno di padelle: e il piastrone d'amido, con cravatta posticcia. Solo il piastrone s'intende: cioè senza che quella imponentissima fra tutte le finità pettorali arrivasse mai a radicarsi in una totalitaria armonia, nella fisiologia necessitante d'una camicia. La quale mancava onninamente.

Pervase da un sottile brivido, le signore: non appena si sentissero onorare dell'appellativo di signora da simili ossequenti fracs. «Un misto panna-cioccolato per la signora, sissignora!». Era, dalla nuca ai calcagni, come una staffilata di dolcezza, «la pura gioia ascosa» dell'inno. E anche negli uomini, del resto, il prurito segreto della compiacenza: su, su, dall'inguine verso le meningi e i bulbi: l'illusione, quasi, d'un attimo di potestà marchionale. Dimenticati tutti gli scioperi, di colpo; le urla di morte, le barricate, le comuni, le minacce d'impiccagione ai lampioni, la porpora al Père Lachaise; e il caglio nero e aggrumato sul goyesco abbandono dei distesi, dei rifiniti; e le cagnare e i blocchi e le guerre e le stragi, d'ogni qualità e d'ogni terra; per un attimo! per quell'attimo di delizia. Oh! spasimo dolce! Procuratoci dal reverente frac: «Un taglio limone-seltz per il signore, sissignore! Taglio limone-seltz al signore!». Il grido meraviglioso, fastosissimo, pieno d'ossequio e d'una toccante premura, più inebriante che melode elisia di Bellini, rimbalzava di garzone, di piastrone in piastrone, locupletando di nuovi sortilegi destrogiri gli ormoni marchionici del committente; finché, pervenuto alla dispensa, era «un taglio limone-seltz per quel belinone d'un 128!».

Sì, sì: erano consideratissimi, i fracs. Signori seri, nei «restaurants» delle stazioni, e da prender sul serio, ordinavano loro con perfetta serietà «un ossobuco con risotto». Ed essi, con cenni premurosi, annuivano. E ciò nel pieno possesso delle rispettive facoltà mentali. Tutti erano presi sul serio: e si avevano in grande considerazione gli uni gli altri. Gli attavolati si sentivano sodali nella eletta situazione delle poppe, nella usucapione d'un molleggio adeguato all'importanza del loro deretano, nella dignità del comando. Gli uni si compiacevano della presenza degli altri, desiderata platea. E a nessuno veniva fatto di pensare, sogguardando il vicino, «quando è fesso!». Dietro l'Hymalaia dei formaggi, dei finocchi, il guardasala notifica le partenze: «!Para Corrientes y Riconquista! !Sale a las diez el rápido de Paraná! !Tersero andén!».

Per lo più, il coltello delle frutta non tagliava. Non riuscivano a sbuciar la mela. O la mela gli schizzava via dal piatto come sasso di fionda, a rotolare fra scarpe lontanissime. Allora, con voce e dignità risentita, era quando dicevano: «Cameriere! ma questo coltello non taglia!». Tra i cigli, improvvisa, una nuvola imperatoria. E il cameriere accorreva trafelato, con altri ossibuchi: ed esternando tutta la sua costernazione, la sua piena partecipazione, umiliava sommessa istanza appiè il corrucchio delle Loro Signorie: (in un tono più che sedativo): «provi questo, signor Cavaliere!»: ed era già trasvolato. Il quale «questo» tagliava ancora meno di quel di prima. Oh, rabbia! mentre tutti, invece, seguitavano a masticare, a bofonchiare addosso agli ossi

scarnificati, a intingolarsi la lingua, i baffi. Con un sorriso appena, oh, un'ombra una prurigine d'ironia, la coppia estrema ed elegantissima, lui, lei, lontan lontano, avevan l'aria di seguitar a percepire quella mela, finalmente immobile nel mezzo la corsia: lustra, e verde, come l'avesse pitturata il De Chirico. Nella quale, bestemmiando sottovoce, alla bolognese, ci intoppavano ogni volta le successive ondate dei fracs-ossibuchi, per altro con lesti caldi in discesa, e quasi in rimando, l'uno all'altro: alla Meazza, alla Boffi.

Erano degli strameledísa buccinati via come sputi di vipera, non tanto sottovoce però da non arrivare a capir cosa fossero: da dietro pile di piatti in tragitto, o di bacinelle di maionese, o cataste d'asparagi di cui sbrodolava giù burro sciolto sul lucido; perseguiti poi tutti, tutt'a un tratto, da improvvisate trombe marine di risotti, verso la proda salvatrice.

Tutti, tutti: e più che mai quei signori attavolati. Tutti erano consideratissimi! A nessuno, mai, era venuto in mente di sospettare che potessero anche essere dei bischeri, putacaso, dei bambini di tre anni.

Nemmeno essi stessi, che pure conoscevano a fondo tutto quanto li riguardava, le proprie unghie incarnite, e le verruche, i nèi, i calli, un per uno, le varici, i foruncoli, i baffi solitari. Neppure essi, no, no, avrebbero fatto di se medesimi un simile giudizio. E quella era la vita.

Fumavano. Subito dopo la mela. Apprestandosi a scaricare il fascino che la lunga pezza oramai, cioè fin dall'epoca dell'ossobuco, si era andato a mano a mano accumulando nella di loro persona – (come l'elettrico nelle macchine a strofinio) – ecco, ecco, tutti eran certi che un loro impreveduto decreto avrebbe lasciato scoccare sicuramente la importantissima scintilla, folgore e sparo di Signoria su adeguato spinterogeno ambientale, di forchette in travaso. Cascate di posate tintinnanti! Di cucchiaini!

Ed erano appunto in procinto di addivenire a quell'atto impreveduto, e però curiosissimo, ch'era così istantemente evocato dalla tensione delle circostanze.

Estraevano, con distratta noncuranza, di tasca, il portasigarette d'argento: poi, dal portasigarette, una sigaretta, piuttosto piena e massiccia, col bocchino di carta d'oro; quella te la picchiavano leggermente sul portasigarette, rinchiuso nel frattempo dall'altra mano, con un tatràc; la mettevano ai labbri; e allora, come infastiditi, mentre che una sottil ruga orizzontale si delineava sulla lor frotte, onnubilata di cure altissime, riponevano il trascurabile portasigarette. Passati alla cerimonia dei fiammiferi, ne rinvenivano finalmente, dopo aver cercato in due o tre tasche, una bustina a matrice: ma, apertala, si constatava che n'erano già stati tutti spiccati, per il che, con dispetto, la bustina veniva immantinenti estromessa dai confini dell'Io. E derelitta, ecco, giaceva nel piatto, con bucce. Altra, infine, soccorreva, stanata ultimamente dal 123° taschino. Dissigillavano il francobollo-sigillo, ubiqua immagine del Fisco Uno e Trino, fino a denudare in quella pettinetta miracolosa la Urmutter di tutti gli spiritelli con capocchia. Ne spiccavano una unità, strofinavano, accendevano; spianando a serenità nuova fronte, già così sopraccaricata di pensiero: (ma pensiero fessissimo, riguardante, per lo più, articoli di bigiutteria in celluloidi). Riponevano la non più necessaria cartina in una qualche altra tasca: quale? oh! se ne scordano all'atto stesso; per aver motivo di rinnovare (in occasione d'una contigua sigaretta) la importantissima e fruttuosa ricerca.

Dopo di che, oggetto di stupefatta ammirazione da parte degli «altri tavoli», aspiravano la prima boccata di quel fumo d'eccezione, di Xanthia, o di Turmac; in una voluttà da sibariti in trentaduesimo, che avrebbe fatto pena a un turco stitico.

E così rimanevano: il gomito appoggiato sul tavolino, la sigaretta fra medio e indice, emanando voluttuosi ghirigori; mescolati di miasmi, questo si sa, dei bronchi e dei polmoni felici, mentre che lo stomaco era tutto messo in giulebbe, e andava dietro come un disperato ameboide a mantrugiare e a peptonizzare l'ossobuco. La peristalsi veniva via con un andazzo trionfale, da parer canto e trionfo, e presagio lontano di tamburo, la marcia trionfale dell'Aida o il toreador della Carmen.

Così rimanevano. A guardare. Chi? Che cosa? Le donne? Ma neanche. Forse a rimirare se stessi nello specchio delle pupille altrui. In piena valorizzazione dei loro polsini, e dei loro gemelli da polso. E della loro faccia di manichini ossibuchivori⁵.

Attraverso questo passo veniamo catapultati all'interno del nucleo gaddiano, cioè dell'asprezza e della durezza di Don Gonzalo quando, davanti alla giusta minestra illuminata dalla lampada in cucina, servita dalla madre, ripensa al viaggio compiuto in un Sudamerica lombardo e brianzolo e ripensa con un odio, un fiele illuminante e terribile, ai sazi, idioti, borghesi al ristorante, ognuno compiaciuto del rituale, del proprio ristoro gastronomico. In questa gigantografia dell'umanità italica che trova la propria gnosi, la propria ontologia attovagliata al ristorante, ci sono tutti gli elementi satirici e le spie linguistiche di stampo leopardiano. La soddisfazione borghese del comandare di cui ci parla Gadda, nel profluvio di ordini, sempre dati dai clienti «con perfetta serietà» e accolti dai camerieri col piacere di obbedire, come se tutti stessero seguendo un certo spartito, un compiaciuto gioco delle parti, richiama le ordinazioni delle consumazioni nella *Palinodia*, che sono anch'esse gridate ad alta voce, con un tono marziale e volitivo («al grido/ Militar, di gelati e di bevande/ Ordinator»). Il cammino impetuoso, travagliato degli ossibuchi serviti col risotto, che ad ondate vengono portati da un tavolo all'altro e velocemente, e voracemente, ripuliti dai piatti, fa il paio, nel suo valore simbolico, con i maccheroni e i frutti di mare di cui «si empier la pelle» il popolo napoletano nei *Nuovi credenti*. Ugualmente: l'estrazione teatrale, al rallentatore, del «portasigarette» o «del bocchino di carta d'oro» davanti a tutti, e lo strofinamento e l'accensione del fiammifero, che spiana «a

⁵ C. E. GADDA, *La cognizione del dolore*, Torino, Einaudi, 1963, pp. 158-63.

serenità nuova la fronte»; o la gestualità della «prima boccata» di sigaretta per suscitare l'ammirazione degli astanti e la collaborazione del fumo al piacere della digestione («lo stomaco era tutto messo in giulebbe»); o infine la posa cui assurgono i fumatori con la sigaretta tra le dita e lo sguardo perso, non rivolto verso altri, ma «a rimirare se stessi», nel trionfo assoluto dell'egotismo e dell'appagamento del sé: sono tutte immagini che nascono dalla scena del sigaro nella *Palinodia*, dove ci viene detto che il fumo dei sigari è prima di ogni cosa «onorato», perché conferisce importanza, perché è un virile simbolo di potere e soddisfazione. Il rituale dell'accendere la sigaretta e di cercare il fiammifero è una delle pagine più ricche, dettagliate e straordinarie della *Cognizione del dolore*, in cui fortissimo si mostra il filo d'unione con Leopardi, con la proiezione di sazietà e acquiescenza borghese nel rituale del mangiare; a cui s'unisce un ulteriore elemento, la soddisfazione delle proprie idee, Gadda direbbe delle proprie fesse idee, cioè la soddisfazione di essere, di credersi nel giusto. Nel ristorante di Gadda l'accostamento eros/cibo per le donne – dal «sottile brivido» di piacere delle signore riverite dai camerieri, alla «gioia pura ascosa», di manzoniana pentecostale memoria, che le fanciulle provano al suono quasi osceno del nome delle portate («un misto panna-cioccolato per la signora»), o il binomio eros/potere per gli uomini, che ad esercitare il comando sentono un prurito salire «dall'inguine verso le meningi» - determinano un benessere e una beatitudine tale che ogni velleità barricadiera di rivolta è sopita, o meglio è sufficiente un attimo di delizia gastronomica per arrendersi subito al disinteresse e al disimpegno civile, e comodamente sedersi fuori dalla storia, indifferenti alle tensioni economiche e sociali dell'età borghese («Dimenticati tutti gli scioperi, di colpo; le urla di morte,

le barricate, le comuni, le minacce di impiccagione ai lampioni»). E anche questa assuefazione conformistica della mente, se la pancia si fa piena e la propria vanità satolla nei cerimoniali collettivi, nell'appagamento e nella felicità ostentati al ristorante, è pensiero leopardiano. Non a caso Gino Capponi viene definito nella *Palinodia* «candido», da intendersi non tanto come ingenuo o schietto o ben disposto verso i suoi simili quanto come onesto, perché in realtà è convinto che quelle idee sul progresso e sull'umanità, che caratterizzano il suo pensiero e quello del moderatismo borghese in tutta la storia italiana (e che Leopardi aborre), sono dettate in perfetta buona fede, nel convincimento che siano giuste. La sazietà sta anche in questo compiacimento di sé stessi.

L'aspetto messo in evidenza ci pare nuovo nella critica leopardiana e oggi più visibile perché è un tratto manifesto e patologico della nostra contemporaneità. Critici ed esegeti leopardiani si sono soffermati, a ragione, ma più spesso di mal grado o cercando giustificazioni, sull'attacco così ingeneroso mosso ai moderati liberali che in modo satirico, ironico, prorompente, emerge dai versi della *Palinodia* e dei *Nuovi credenti*; quasi tutti, tuttavia, sorvolano sulle scene qui *incriminate* o le strumentalizzano, reputandole appunto rivelatrici delle idiosincrasie dell'autore, come qualcosa di eccessivamente polemico, bilioso, frutto di risentimenti personali per cui, alla fine, l'infelice poeta colpisce un po' tutto, in maniera indiscriminata; quando, al contrario, coinvolgere in questo modo il cibo non è un aspetto secondario, perché i rituali del mangiare, che nella *Palinodia* riguardano i primi borghesi e nei *Nuovi credenti* indiscriminatamente l'intera popolazione, e la rappresentazione di un'umanità che trascorre le proprie serate a mangiare, per dopo essere

soddisfatta della propria digestione e andarsene a letto, sono un modalità ideologica di addormentamento delle coscienze. Leopardi comprende che non solo la religione è tenebra per i viventi, tenebra deliziosa e consolatoria per fole metafisiche, ma anche e ancor più subdolamente che, quando Dio sarà inevitabilmente cadavere, lo saranno le liturgie laiche della borghesia fino all'onnipresenza della devozione alimentare, della buona tavola, del buon gusto, di cerimoniali sempre più eccessivi (il che significa anche e sempre cerimoniali economici) in un'innumerabile moltitudine di prove e ore del cuoco e di piatti caldi e freddi e di attenzioni ed esercizi spirituali per stare bene con sé stessi nutrendosi in maniera raffinata, accorta, salutistica, fino ai voti monastici e cenobiti delle diete. Attraverso la devozione gastronomica, Leopardi prefigura l'imborghesimento a cui è destinata tutta la società europea, in ogni ordine e stato.

Giuseppe Garrera e Sebastiano Triulzi

Aporie, smottamenti, voragini nella versificazione di Giacomo

Leopardi: la modalità della vertigine

L'incipit dell'Infinito: «Sempre caro mi fu quest'ermo colle»

L'infinito inizia con l'infinito, dall'infinito, e nell'infinito. *Sempre*. Attacco senza tempo con avverbio infinito di tempo. *Sempre*. L'avverbio apre da subito da una voragine immensa, e in primo luogo dalla voragine degli affetti, della meccanica delle emozioni e del ricordo, ma ancora di più sulla magia o malia del tempo, sul mistero del tempo: il *colle* è amato da *sempre*, è stato al poeta *sempre* caro. In realtà, Leopardi non dice *mi è stato* ma *mi fu*, e cioè nel passato, nel passato remoto, il colle è eternamente, *ab aeterno*, caro (ma solo nel passato remoto e senza riferimento al presente); e solo nel passaggio dolentissimo dall'attimo passato (*mi fu*, lo vedremo, è funebre e irrimediabilmente passato, e cioè passato per sempre, come ogni attimo alle nostre spalle: ogni attimo alle nostre spalle precipita in notte eterna e irrimediabile, dunque in un'eternità passata, è perduto per sempre)¹. Il primo grande momento di stupefazione nell'*Infinito* risiede in una spoglia formula discorsiva - «Sempre caro» - che proviene dal linguaggio colloquiale, dall'uso del parlato, e che, in questo attacco, assume, immediatamente, un valore di vertigine. *Sempre caro* precipita subito tutto nell'abisso del tempo e nel segreto dell'anima, del ricordare,

¹ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, 9 aprile 1827, 4278-79. Come scelta editoriale degli autori, le citazioni tratte dalle opere di Giacomo Leopardi e di altri grandi poeti della letteratura italiana verranno messe in nota solo con il titolo e l'indicazione della data o del numero, essendo facile oggi ritrovarle immediatamente su Internet.

del come ci leghiamo alle cose, del perché le amiamo, del perché possiamo perdere addirittura la traccia di un affetto, e ritenere un colle *sempre caro*. Quando è nato questo affetto, che qui pare creato ma non generato (*sempre caro*)? Più semplicemente, senza andare a cercare ragioni lontane, in noi le cose si infinitano, il tempo trascorso si dilata, e cioè, nella vita, il senso della perdita aumenta presto all'infinito, il passato è di per sé notte eterna e perpetua per tutti i nostri attimi e cari affetti e teneri sensi. È già naufragio e mare. All'inizio di questo componimento, siamo già in aperto mare. Anzi, già nel *sempre* si odono i sovrumani silenzi, la profondissima quiete, lo stormir del vento, il sibilare sussurrare e soffiare, in breve quelle che in una pagina della *Storia del genere umano* Leopardi chiama le apparenze dell'infinito, espedienti, trucchi naturali, trovati, escogitati, da Giove per dare agli umani infelici la suggestione, se non la speranza o consolazione, dell'infinito (*in primis*, il mare, ma soprattutto il vento, l'ondeggiamento delle cime degli alberi, che addirittura nell'*Infinito*, ma questo elude dal nostro compito, apre alla gloria e allo smarrimento delle selve e delle immagini cosiddette «perplesse»). Se il mare e il vento apparterranno alle apparenze dell'infinito, il sempre caro sta *ab origine* e appartiene alla virtù immaginifica dell'infanzia. In un famoso pensiero dello *Zibaldone* Leopardi scrive che ogni sensazione presente, ogni sentimento o commozione presente, è sempre ricordanza, ripetizione, è sempre un risuonare, richiama idee, immagini, credenze della nostra fanciullezza; e per questo è anche, immancabilmente, lutto e perdita².

² «Analizzate bene le vostre sensazioni ed immaginazioni più poetiche, quelle che più vi sublimano, vi traggono fuor di voi stesso e del mondo reale; troverete che esse, e il piacer che ne nasce, (almen dopo la fanciullezza), consistono totalmente o principalmente in rimembranza. (21 Mag.)». *Ibidem*.

Fin da subito abbiamo la percezione di trovarci di fronte a un ricordo, o meglio, a qualcosa di antico: la visione del colle è qualcosa di antico: «Sempre caro mi fu quest'ermo colle» (*cara*, due volte, sarà detta solo la luna, *cara luna*, come se niente fosse, nel *Dialogo del mondo e della terra* delle *Operette morali*). *Caro colle*. Un'immane perdita, il ricordare di per sé è cerimonia di perdita, ma è insieme, anche, reminiscenza. I nostri affetti, ci insegna Leopardi, si perdono nelle notti dei tempi, nel nostro animo esistono tracce che sono precedenti ai noi stessi di ora, e in questi noi si conservano o meglio vagano come naufraghi; i ricordi stanno nel naufragio del passato, abitano il nulla e non la cronologia (il rievocarli produce inevitabilmente collassamenti). Il «sempre caro» che annuncia «il colle» di fine verso riguarda qualche avventura remota, remota e antichissima, come l'attimo appena trascorso, e già eternità.

Chiara, netta, per il lettore, è la percezione che il «sempre caro» allude a una memoria straordinaria e che il colle non appartiene solo a un luogo geografico, fisico, pur abitualmente vissuto: la visione della collina, cioè del «colle», è parte di una reminiscenza e di una perdita. La sensazione affettiva che coglie il poeta di fronte al colle ha una radice antica, lontana, non databile né rintracciabile, come qualcosa che risieda nella notte del proprio passato. Il colle proviene dalla fanciullezza, e questo lo rende enigma assoluto. Fa parte dei ricordi e degli oracoli, allo stesso tempo. Qui si parla delle rimembranze più remote, le rimembranze lontane, anche chiamate; con il sentimento del tempo come mistero, è cosa tutta nostra e interna: l'avverbio *sempre* è legato, certo, all'emozione sconvolgente del passato, alle ere della memoria. Ma questo tipo di ricordi è anche vaticinio. L'infanzia non è un'epoca della vita, è fuori dalla vita: la divisione

leopardiana della vita in epoche non comprende, infatti, la fanciullezza, se non come, appunto, età antica e prima della storia: da quell'età proviene la vista del colle, e il colle appartiene alle teogonie dell'infanzia come la luna o un canto nella notte. La fanciullezza è un tempo anteriore all'esperienza della vita e, solo in questa accezione, spensierato: anzi Leopardi, ancora più radicalmente, ritiene i fanciulli e i morti «gli altri»; rispetto agli uomini, i fanciulli e i morti sono gli altri: in quell'alterità è avvenuta la visione del colle, dall'eternità della fanciullezza provengono le memorie e gli affetti più cari, il *sempre caro* è il fuori tempo della fanciullezza (dei fanciulli del *Sabato del villaggio* che, gridando e saltando sulla piazzola in frotta e facendo un lieto rumore, ignorano che si tratta della vigilia della festa, e non della festa, e non possiedono distinzione e scansione tra giorni feriali e festivi e, nella piazzola, corrono infiniti e perenni, liberi dai giorni: il titolo del componimento, *Sabato del villaggio*, l'intero componimento, tutta la preparazione del villaggio, non li sfiora neppure).

Il *sempre* sancisce l'irriducibilità delle emozioni alla cronaca del ricordo e lo sprofondamento continuo degli affetti nelle tenebre. Nel ricordo, il canticchiare vicino alla finestra di Silvia è *perpetuo canto*, così come eterno è il non più prepararsi alle feste dell'altra sparente, e cioè Nerina («sparenti» le chiamava De Sanctis con aggettivo agghiacciante). Trasfigurazione, e partecipazione, qui, alla cosmologia e all'astrologia fantastiche dell'infanzia, o meglio alla misura di "io" infiniti («Sempre cari mi fu»), con il sentimento di aver partecipato a un'esperienza di cui si è persa la radice dell'emozione. Dante, a proposito delle sensazioni radicali, giustamente evoca l'esperienza dei sogni, quando di un sogno fatto, al

risveglio, ci rimane l'emozione del sogno, ma non più la materia del sogno stesso³.

L'eternità dell'emozione del colle leopardiano è caratterizzata da un'allarmante prima aporia o voragine linguistica: il tempo verbale del passato remoto – quel «mi fu» –, che viene usato per indicare avvenimenti considerati compiuti definitivamente nel passato, dunque lontani e senza più rapporti col presente. Suona solennemente funesto e solennemente passato questo «mi fu»; o, meglio, fa slittare l'eternità del «sempre» in un'eternità remota, finita, che ha un valore emozionale incalcolabile sul presente. Così, come nel «mi fu» sentiamo un elemento già musicalmente funebre, chiuso e legato intorno all'essere della morte, col sintagma «sempre caro mi fu» (privo ancora della parte nominale) si crea qualcosa di stridente nell'orecchio del lettore, una dissonanza tra il tempo verbale così inesorabile, maestoso, e la scelta di calarsi all'interno di un linguaggio cosiddetto domestico, che è tipico del verseggiare e del periodare leopardiano, senza la rassicurazione di una forma tradizionale su cui mai più sarà costruito il viaggio verso il naufragio. Nel *sempre* e nel *fu* convivono risonanza e perdita (il perduto per sempre, il mai più, la consapevolezza che la perdita è per sempre e che ogni caro affetto si lega al mai più). Speranze, gloria, amori, progetti, sogni sono i più vili degli inganni: l'unica cosa che si salva è il ricordo, la magia della memoria; meglio e più drammaticamente, più inesorabilmente, l'unica cosa che si salva, che ci salva, per quanto possa apparire assurdo, è il tempo.

³ «Qual è colui che sognando vede,/ che dopo 'l sogno la passione impressa/ rimane, e l'altro a la mente non riede,/ cotal son io, ché quasi tutta cessa/ mia visione, e ancor mi distilla/ nel core il dolce che nacque da essa»: *Paradiso*, XXXIII, vv. 58-63.

Il pronome *mi* dichiara questa avventura dell'insondabilità dell'io come interna esperienza, in noi, dell'effetto delle cose, degli affetti, come cosa arcana e stupenda. Ogni visione risiede nella rimembranza, e la visione del colle riguarda il profondo del cor, i palpiti (nel volgere di pochi versi ne avremo riprova nello spavento cardiaco già solo prodotto dall'apnea degli *enjambements*): questa la risonanza; nelle emozioni sono la risonanza, di cui parla spesso Leopardi, e lo stato di *souffrance* dolce del ricordare così come del mirare e del naufragare che condurrà allo scioglimento, allo slegamento dell'io, del *mi* iniziale, nel *m'*è dolce, con perdita della vocale superba ed eretta, pronunciabile per certezze e sicurezze, e su cui si regge, appunto, l'io di identità anche solo per sostegno presuntuoso. Il *mi* scintillerà per tutto il componimento, come lucciola, dal *mirando* a *interminati* a *sovrumani* a *mi fingo* e *mi sovvien* fino al finale *m'*è dolce, dove si scioglie e libera, si scinde e perde, viene travolto, dopo essere rotolato, sottosopra e capovolto (*immensità*) – a testa in giù, come direbbe Baudelaire – a corpo morto verso i reami del niente, con la particella divenuta finalmente indistinta e impronunciabile murmure. Tutto avviene nell'io, tutto è cosa nostra, il ricordo è pura sostanza dell'anima che tra pathos e desiderio crea la distanza del tempo, perché per il resto, come ricorderà in un appunto dello *Zibaldone* del 14 dicembre 1826, il tempo non è nulla, è una parola. Il *mi fu* contiene dolorosamente nel passato l'eternità e l'irrimediabilità della perdita e i tanti "io" nostri che hanno vissuto e sono stati seduti sul colle, anche i nostri leggendo questa poesia, e che non torneranno mai più, passati per sempre. Pare niente, ma la catastrofe è infinita, indicibile il perduto, e in ogni stato d'affetto c'è pure quello che Leopardi chiamerà il «van desio del passato» che opera, ancor

tristo: incontenibile è l'emozione di dire «io fui» e il sapere che tutte le nostre avventure, emozioni, affezioni sono senza rimedio, che ogni cosa è passata, finita, non è più, non sarà più, svanita per sempre, e nulla la perdita stessa.

Solo nel sillabare dei versi, nella tachicardia degli *enjambements* (ma tutto il verseggiare del Leopardi maggiore riproduce la meccanica di scompensi cardiaci) e nella cerimonia della ricordanza, la notte del passato diviene notte stellata, fulgida di stelle, scintillante di stelle, secondo il modello di Werther, che aveva insegnato a guardare le stelle dell'Orsa Maggiore e il cielo per l'ultima volta, come apoteosi e trionfo, dopo di che si può morire.

Ovviamente siamo appena al principio dell'inverarsi della vertigine e, anche se non ci estenderemo oltre il primo verso in questo discorrere, in quanto attraversatori, come tutti, di questo *Infinito*, già sappiamo cosa si estenderà oltre il primo verso, al di là della prima virgola e dello strapiombo che c'era, a cominciare dal fatto che, come accade in tutta la grande poesia leopardiana, il futuro del verso stesso, ciò che arriverà dopo una parola, non lo sa neppure il poeta, non è mai prevedibile. Una delle caratteristiche di Leopardi, infatti, è che la poesia si costituisce davanti a noi, si genera in presa diretta, ed è irreversibile e irrimediabile. Non a caso, quando aggiungerà nell'incipit del secondo verso dell'*Infinito*, «e questa siepe», comprendiamo come questa siepe non fosse ipotizzabile guardando al tempo verbale e alla formulazione immediatamente precedente, e al precipizio dopo la virgola che ha fatto da ormeggio: se guardiamo la misurazione del primo verso e del componimento, «sempre caro mi fu quest'ermo colle, e questa siepe», ci accorgiamo subito dello straordinario,

sconcertante, errore sintattico e di concordanza, seconda gravissima aporia e discontinuità, con la presenza di un verbo e un aggettivo al singolare per due soggetti uniti dalla congiunzione “e”. Se Leopardi avesse previsto o meglio saputo l’orizzonte dei suoi versi, ma evidentemente la siepe esclude anche a lui l’orizzonte dei propri versi, avrebbe cominciato da subito col plurale, dunque con un: «Sempre cari mi furono quest’ermo colle e questa siepe» (o peggio ancora, e non avendo bisogno di aggrapparsi alla virgola, con un: “Sempre cari mi sono stati quest’ermo colle e questa siepe”). Per nostra fortuna non così è stato: semplicemente la siepe non era prevista, il che pone la lettura dell’incipit dell’*Infinito* nell’attimo presente, dove ogni termine si manifesta nell’*hic et nunc* della mano che scrive, della parola che detta. La poesia sta accadendo, succedendo sotto i nostri occhi. Una poesia dedicata all’infinito è sospesa, si registra nell’infinito del presente, dell’attimo, dell’immediato, nella scaturigine dell’immediato, a cui precede e segue eternità. Proprio per questa impossibilità di prevedere le parole, Leopardi non è potuto restare, non ha potuto dimorare, nella tradizione metrica, nella quiete e certezza o costrizione delle forme, neppure in quella, pur così cara, del madrigale, cara forma, resa vagabondaggio poetico, modello esemplare di erranza e di desideri a perdita d’occhio da Torquato Tasso, unico maestro di tali attraversate, di un poetare senza catene, come quando si va per deserto. Leopardi lascia l’insulsa guida delle griglie e dell’armonia prestabilita, a parte, poi, che nella sua storia poetica anche le forme metriche devono soccombere: i ritorni, le rime, le strofe, la stessa lineatura delle parole, la poesia stessa saranno solo ricordi e illusioni, anch’essi caro immaginar, della prima giovinezza. L’avvenire poetico, e la perlustrazione del proprio animo, è caos, disordine e smarrimento

emozionale. Forse è questo il primo caso, nella storia della letteratura, dove una poesia si va formando davanti ai nostri occhi; è in contemporanea, e in diretta, motivo di stupefazione per il poeta stesso come per i lettori, di modo che questi ultimi si trovano nello stesso attimo di Leopardi. Per cui quando scrive «Sempre», o arriva il turno di «mi fu», siamo nel momento in cui li sta scrivendo, e non sappiamo cosa ci sarà al di là di quelli. Il testo procede a tentoni, al buio, sonda l'oscurità, non è prevedibile in cosa ci si imbatte, un passo dietro l'altro: i pronomi dimostrativi, *quest'ermo* colle e poi, ma infinitamente più in là, *questa* siepe, hanno valenza di spuntoni di roccia, appigli, sporgenze a cui reggersi e che basterà niente per perdere, fungono da salvagente, come, nel caso del primo verso dell'*Infinito*, abbiamo visto, anche la virgola è cima o gomina.

In Leopardi sono innumerevoli le modalità grammaticali che fungono da corrimano, ringhiera, cordame, presa, maniglia (nelle *Ricordanze*, se non ci fosse il pronome personale a cui avvinghiarsi a ogni passo, sarebbe un disastro immane, una deflagrazione di dolore e urla e ululati nella notte dei ricordi, insostenibile), perché da ogni lato il tempo si immensa, da ogni lato si aprono voragini, ci si affaccia su infiniti scoramenti; da qui un passo dietro l'altro, poggiando il piede in acrobazia, e, inevitabile, a ogni passo, uno sbilanciamento e contorcimento, una certa scompostezza sintattica, per non precipitare e cadere, per mantenere l'equilibrio; e da qui l'urgenza, l'imprescindibile necessità, di sedere, di stare seduto, *sedendo* (altro termine insondabile, ma anche questo esula dal compito che ci siamo dati in queste pagine). È chiaro che ci troviamo su passi che conducono al nulla eterno, e, in verità, si è inciampati fin da subito in consistenti reperti del sonetto foscoliano *Alla Sera* («sì cara vieni

– *sempre* scendi invocata»), da far subito temere precipizi e prossimità con notti e quieti immense, anche se mai avremmo creduto tanto abisso.

Riconsideriamo il verso per intero: «Sempre caro mi fu quest'ermo colle». È ora il momento di capire perché il colle è ermo, e cosa questo significhi, perché un tale luogo di elezione, e cioè un posto solitario, deserto, da eremita. Nella nostra tradizione letteraria, il luogo eletto per le solitarie fantasticherie e le solitarie disperazioni è da sempre la «stanzetta», o «cameretta», secondo una lezione già dettata da Dante nella *Vita nova*; il quale la intende come spazio onirico e d'avvento di meravigliose e dolcissime visioni (di Beatrice)⁴, o come rifugio in cui proteggersi dai dolori del mondo: «là ov'io potea lamentarmi senza essere udito» e addormentarmi «come un pargoletto battuto lacrimando»⁵. Una lezione poi celebrata anche, e naturalmente, da Petrarca nel *Canzoniere*, con l'onore di un sonetto dedicato (234), perché luogo di conforto e serenità (il fatto che non soccorra più al momento a tal funzione, non le toglie, anzi ribadisce, il ruolo): «O cameretta che già fosti un porto/ a le gravi tempeste mie diürne,/ fonte se' or di lagrime nocturne,/ che 'l dí celate per vergogna porto»⁶. In Leopardi, invece, la memoria della propria stanza, che aveva concesso ai poeti precedenti di potersi buttare a terra, urlare, contorcersi dalla scontentezza, misurare il proprio desiderio di mortale felicità, è abbandonata, fatta a pezzi, probabilmente anche perché la sua stanza, che

⁴ D. ALIGHIERI, *Vita nova e Rime*: «[...] e però che quella fu la prima volta che le sue parole si mossero per venire a li miei orecchi, presi tanta dolcezza, che come inebriato mi partio da le genti, e ricorsi a lo solingo luogo d'una mia camera, e puòsimi a pensare di questa cortesissima. E pensando di lei mi sopragiunse uno soave sonno, ne lo quale m'apparve una maravigliosa visione [...]».

⁵ *Ibidem*.

⁶ F. PETRARCA, *Il Canzoniere*, sonetto n. 234.

già condivideva con il fratello Carlo, era stata posta sotto l'attenta osservazione e la vigilanza del padre e della madre.

Dopo il tentativo fallito di fuga del luglio 1819, avvenuto praticamente pochi mesi prima della stesura dell'*Infinito*, per ragioni di moralità e ottusità famigliari, le modalità di controllo del padre e della madre sul figlio sono tali da richiedere di non chiudere la porta della stanza; e, soprattutto, secondo il volere dei genitori, gli addolorati fratelli Carlo e Paolina prendono a spiarlo, lo tengono d'occhio, come ricorderà Carlo, aggiungendo che Giacomo era sempre di «umor nero e taciturnità sospetta». «Maledetta casa» viene chiamata da Leopardi in una lettera al Giordani del 21 giugno 1819, e l'anno seguente, nel 1820, Monaldo traccia in questo senso in proposito una lettera capolavoro di acutezza, degna di tanto figlio, in primo luogo attribuendo la perdita, l'allontanamento dei figli Giacomo ma anche Carlo, ovviamente dietro al maggiore e amico dell'anima, alla venuta del Giordani (spirito pericoloso, inquieto, chiacchierone).

La presenza di Giordani a Recanati ha segnato un'epoca. «Fino all'arrivo di Giordani» – scrive Monaldo a Pietro Brighenti – «mai, letteralmente mai, erano stati un'ora fuori dall'occhio mio e della madre». Giordani li ha rovinati, traviati, «aborriscono» – chiude sconsolato la lettera – «la casa paterna, perché in essa si considerano estranei, e forse aborriscono me che con cuore troppo pieno d'amore per tutti, sono dipinto nella loro immaginazione corrotta come un tiranno inesorabile» (in realtà, sappiamo che il problema non è quello di raffigurarlo come un tiranno, ma di saperlo un tiranno buono). *Extra Recinetum nulla salus* ('Fuori da

Recanati nessuna salvezza’) non si stanca di ripetere il padre al figlio prediletto. *Extra Recinetum nulla salus*.

L’occasione di solitudine con se stesso viene cercata dal giovane Leopardi fuori dalle mura domestiche, verso «il colle», che è certo un approdo da eremita, ma al momento è soprattutto un luogo di allontanamento, ed è questo, in fondo, l’aspetto più importante. L’allontanamento era iniziato dall’epopea del Giordani o ancora prima, diremmo già in realtà all’interno delle mura domestiche e addirittura della biblioteca, del regno del padre. Lo zio Antici, già all’altezza del ’18, in una lettera al nipote del 30 dicembre aveva dimostrato grande perspicacia: «Deponete» – gli aveva scritto «per sempre quel volto tetro; alzate quella testa incurvata, aprite quella bocca tenacemente chiusa tutte le volte che state in compagnia dei vostri, o che in compagnia di altri non si parla di letteratura». Monaldo è da tempo che si ritrova un figlio «ostinato nel più profondo silenzio». L’allontanamento è iniziato presto; già all’interno della biblioteca paterna, Leopardi si era isolato e ne aveva fatto un primo deserto, un inferno, una «pazzia» del sapere, quando sempre più i libri più amati non erano quelli delle biblioteche dismesse ecclesiastiche e conventuali, ma quelli proibiti acquistati da bancarellari e ambulanti (Montesquieu, Voltaire, Rousseau). Già qui un processo di evasione e sovversivo, tanto più subdolo quando ottiene la dispensa ecclesiastica per la lettura incondizionata dei libri proibiti, con la scusa di «conoscer meglio» il nemico, e cioè, in realtà, per distruggere l’amico che ha interceduto per la dispensa e cioè il padre stesso. C’è una biblioteca interna, a parte, già separata dal padre nella disposizione affettiva, simulata, con cui vengono consultati e letti e riposti nell’«armadietto dei veleni», come viene in

maniera fin troppo appropriata definita la sezione, certi volumi; una biblioteca che si installa in terre di confine, arse, terre di nessuno, fuori dalla giurisdizione familiare, terreni di ripensamento, di congiure e tradimento dell'ordine, di ogni ordine. Sovversione simulata poi, con lo stare innocuamente seduto, sotto gli occhi del padre, sul banco. Eretico e apostata nelle stanze del padre. Il quale più volte comincia a lamentare con dolore e sospetto lo «studiare tutto solo» di Giacomo.

Il primo romitaggio è avvenuto così tra i libri, come distacco e separazione dalle idee dei genitori, primo sprofondamento nelle tenebre. La famiglia Leopardi nutre il tradimento in casa. Lasciare la casa paterna e la biblioteca e, sempre più con gli anni, cercare di escludersi dalla schiera dei pedanti di cui la biblioteca è stata culla (li salverà, quegli anni, solo come epoca mitica di erudizione, dal naufragio che sta per travolgere tutte queste convenzioni, consegnando e affidando interamente il proprio blocco di carte e appunti e scartafacci di imprese puerili nelle mani di Louis De Sinner). Ed ora, qui nell'infinito in fuga, l'attacco dell'infinito verso l'ermo colle è già immensa lontananza dalla casa e dalla biblioteca (ricordiamo che ha appena sognato il rogo della biblioteca paterna) e certamente dalla famiglia: l'ermo colle è un luogo di fuga e di disubbidienza.

Nell'ermo colle, nella valenza del termine eremo per eremita, non è più contemplata la cella dello studioso; si tratta, in vista dell'estremo sconfinamento, di un eremo più vasto e desolato dell'Asia e dell'Oceano: significativamente, questa grande stagione poetica ha avuto inizio con la cecità, che lo ha distaccato dall'erudizione, separato dalla biblioteca e dal porto sicuro, antro protetto, della biblioteca, per gettarlo nel buio. Nell'*Infinito* viene delineata la separazione definitiva, irrimediabile e

orgogliosa del giovanissimo Leopardi dai conforti e dalle certezze rappresentati dall'abitato, dalla casa, dalla propria famiglia, dal borgo natio, e, in un senso più ampio, dalle rassicurazioni del mondo; è un volgere le spalle a tutte le convenzioni: l'«ermo colle», cioè il deserto, solitario colle, diventa la prima tappa di quel naufragio annunciato alla fine del componimento, ed è un territorio dal quale non tornerà mai più. Il colle è luogo di fuga probabilmente già nelle disperazioni dell'infanzia.

La crisi prodotta dalla mancata evasione, fuga (ah! gli occhi *fuggitivi* di Silvia a questa altezza mettono paura, perché troppi giovani infelici e prigionieri), conduce alla deflagrazione della biblioteca, della casa, delle stanze, di Recanati tutta. «Voglio piuttosto essere infelice che piccolo», aveva scritto alla vigilia della fuga da casa, poi sventata e fallita, in una lettera che il fratello avrebbe dovuto consegnare al padre all'alba dopo il misfatto e che invece né allora né mai venne recapitata al destinatario, anche dopo che tutto sembrò tornare a posto, a causa del contenuto terribile per la famiglia, e anzi venne resa pubblica da Carlo solo nel 1878, cioè dopo la morte di Monaldo: troppo dolorosa, troppo insostenibile per il pover'uomo, che per fortuna non la lesse mai, soprattutto per la condanna dinastica, per il disprezzo di stirpe e pianta e radice genealogica, con il desiderio di estirparsi dall'intera casata Leopardi-Antici, compreso, e *in primis*, il padre, e assieme a lui la schiera di mediocrità del parentame: «Non mi sono mai creduto fatto per vivere e morire come i miei antenati»⁷,

⁷ G. LEOPARDI, *Zibaldone*: «La mutazione totale in me, e il passaggio dallo stato antico al moderno, seguì si può dire dentro un anno, cioè nel 1819, privato dell'uso della vista e della continua distrazione della lettura, cominciai a sentire la mia infelicità in un modo assai più tenebroso, cominciai ad abbandonar la speranza, a riflettere profondamente sopra le cose (in questi pensieri ho scritto in un anno il doppio quasi di quello che avea scritto in un anno e mezzo, e sopra materie appartenenti sopra tutto alla nostra natura, a differenza dei pensieri

vi era scritto senza pietà. Pochi mesi prima Monaldo aveva accolto con una risata la richiesta di Giacomo di partire, di Giacomo e Carlo, i due fratelli e amici dell'anima; Leopardi scrive al Giordani che il padre li ha trattati da ignoranti, da "pazzarelli", da scellerati, derisi tranquillamente come fanciulli. E, proprio quando sta per avvenire la fuga dal forzato isolamento recanatese, il padre annota con sgomento che il figlio si ostina a rimanere in un profondo silenzio. Dunque, la rottura dal grembo familiare, che è anche distacco da una tradizione e dalla rassicurazione della casa, conduce verso il deserto colle, ne è in fondo un corollario necessario: «le genti», scriverà in un appunto del '20, «per la città dai loro letti, nelle lor case in mezzo al silenzio della notte, si risvegliavano e udivano con ispavento per le strade il suo orribil pianto». Dunque nell'«ermo colle» c'è anche, e in primo luogo, il rifiuto del nido familiare, della casa paterna, della biblioteca: in questa contrapposizione, il colle è lo spazio mentale dove coltivare un pensiero selvaggio, da eremita, che si fa covo, tana, grotta, per diventare probabilmente selva, come ci rivela il successivo, e predittivo, «stormir tra queste piante». È uno sprofondamento nelle tenebre, innescato dalla cecità che lo aveva, sempre in quel 1819, per la prima volta separato dai libri, dai legni rassicuranti della biblioteca e dall'erudizione.

L'ermo colle sancisce e indica una condizione e scelta di solitudine come pratica di pensiero, di fedeltà alle leggi inesorabili della conoscenza; l'abitudine all'*absence*, già messa in atto nella stessa casa paterna, qui acquista, di geografia, una prima mappatura emblematica e personale. Pur stando in famiglia, Leopardi si assenta, e anzi il vizio dell'*absence*, anche in mezzo alle conversazioni e agli amici, diviene sempre più necessità. C'è

passati, quasi tutti di letteratura), a divenir filosofo di professione (di poeta ch'io era), a sentire l'infelicità certa del mondo in luogo di conoscerla».

la tendenza in Leopardi, in virtù del sortilegio del tempo, a infinitizzare ogni immediato, e qui addirittura l'orizzonte è un dovere spaventoso. «La mia vita», scriverà al Viesseux in data 4 marzo 1826, «prima per necessità di circostanze e contro mia voglia, poi per inclinazione nata dall'abito convertito in natura e divenuto indelebile, è stata sempre, ed è, e sarà perpetuamente solitaria». Ciò che colpisce qui è, in primo luogo, ancora, quel *è stata sempre* (perché *sempre?*), questo collegarsi agli universali, agli assoluti, e il tono eroico, di una vastità ed eternità paurose, frutto della consapevolezza e abito del nulla, abitudine prima e poi dovere di non portare nel proprio essere alcuna amnesia, come se non si fosse mai mosso da quello stare seduto sull'ermo colle, mai più spostatosi da lì. Forse Monaldo, in assoluto, aveva ragione, *extra Recinetum nulla salus*, ma in altro senso: fuori dall'ingannevole e suadente conforto e vigliaccheria della casa e della famiglia ci sono il deserto e la conoscenza della realtà senza i conforti della religione, una convivenza, anche in mezzo alle conversazioni e agli amici, con la distruzione e l'annullamento. La frequentazione dell'*ermo* colle serve anche per non addomesticarsi; sarà uno dei suoi tormenti: il rifugiarsi nella famiglia, la tentazione di Recanati per andare a moririci, di arrendersi a tornare a casa con il motivo della consolazione che danno e garantiscono i familiari nelle tempeste dell'esistenza, il calore della casa natale, il conforto dei parenti nelle disgrazie della vita, e il pensiero caldo di tornare in famiglia quando sarà giunto il momento di morire. Ma se è vero che l'epistolario è attraversato fino alla fine da tale proposito, e tentazione, quando giungerà il momento (l'ora tra tutte la più sollecita), nella realtà, ubbidendo al ragazzo che se n'andava verso il colle volgendo ad altra parte, Leopardi andrà a terminare i propri giorni alle pendici di un

vulcano, circondato dal mare impietrato della lava, non avendo più fatto ritorno dal naufragio dell'*Infinito*, fedele in primo luogo alla perpetua e splendida solitudine della giovinezza.

Questo allontanamento, questo procedere controcorrente rispetto alla casa, rispetto al borgo, rispetto a tutta la propria civiltà, volgendo le spalle per intraprendere il cammino dell'«ermo colle», anticipa il destino da viandante di Giacomo Leopardi (nel *Passero solitario* si descriverà nell'attimo in cui esce alla campagna verso una remota parte, ancora un luogo deserto, controcorrente, col sole che tramontando gli ferisce gli occhi, mentre tutti i ragazzi del paese stanno nella piazza tra le vie in festa). Con «ermo» è la lingua che parla attraverso Leopardi, e la lingua gli mostra un orizzonte che in quel momento non può intuire, non può definire, ma che si manifesta per la prima volta: in quell'«ermo» non c'è solo l'affezione di un eterno passato, perché più propriamente si tratta di una prefigurazione, del primo avverarsi di una sorte personale, quella dell'attraversamento e della visitazione dell'esistenza come deserto. Oltre che un luogo solitario, l'«ermo colle» è, così, una scelta di direzione e di destino filosofico; eleggerlo significa congedarsi dalle false rassicurazioni del tetto familiare, letteralmente disertare dalle convenzioni, dalle illusioni rassicuranti della civiltà. Lo struggimento per «l'ermo colle» è un riconoscimento della consapevolezza profonda del niente o del deserto, e di un destino di conoscenza. Tanto che la passeggiata solitaria dell'*Infinito*, verso il colle, e in direzione come detto di una fuga salvifica dalla famiglia e dalla casa, non si fermerà al '19. Continuerà, anzi, e con più forza nelle erme contrade romane, nel deserto dell'Asia, nella peregrinazione spaventosa fino alle pendici del Vesuvio: tutti luoghi in cui Leopardi,

secondo una modalità sacrale e mitica, ogni volta si siederà a contemplare il nulla. Non a caso ritroveremo l'espressione «ermo lido», o il suo concetto, anche altrove; pensiamo alle *Nozze per la sorella Paolina*, dove è ripreso, all'interno di un contesto nel quale viene indicato con la prossima unione, l'abbandono, da parte della sorella Paolina, delle illusioni della fanciullezza e dell'immaginazione fantastica nella vita per entrare nella realtà⁸. Il mondo senza più illusioni, fuori dall'eternità della fanciullezza, è un «ermo lido»: la caduta dai sogni dell'infanzia è descritta come caduta nella *polvere* della vita, e cioè come una caduta di bambino, uno scivolone umiliante e rovinoso per terra. Nell'«ermo colle» intravediamo l'«ermo lido» e già si prefigura spaventosamente l'orizzonte del deserto: se *l'erme torri* della canzone all'Italia mantiene un sapore pittoresco, sentimentale e retorico assieme alle mura e agli archi e alle colonne della decadenza storica e politica dell'Italia, *l'erme colle*, *l'erme lido*, *l'erme sede* del *Bruto minore*, *l'erme terra* della *Vita solitaria* procedono inesorabilmente per affezione e deserto, svelamento e amicizia del nulla. Solo a consolare alta nel cielo, la luna, in realtà ipostasi della commozione altissima del poeta (non a caso, l'ultimo componimento di Leopardi riguarderà il tramonto della luna, a sancire la fine dell'avventura, un canto che è epicedio, addio, congedo di Leopardi da se stesso: del suo tramontare e dell'eclissarsi della luce della sua poesia sopra i consolati deserti, come non ci sarà mai più dato di vedere).

⁸ «Poi che del patrio nido/ I silenzi lasciando, e le beate/ Larve e l'antico error, celeste dono,/ Ch'abbella agli occhi tuoi quest'erme lido,/ Te nella polve della vita e il suono/ Tragge il destin; l'obbrobriosa etate/ Che il duro cielo a noi prescrisse imparà,/ Sorella mia, che in gravi/ E luttuosi tempi/ L'infelice famiglia all'infelice Italia accrescerai [...]»: G. LEOPARDI, *Nelle nozze della sorella Paolina*, vv. 1-11.

Certo, all'altezza del '19 «l'ermo colle» è ancora pieno di dolcezze materne, amniotiche, e il «dolce naufragar» ne è il vessillo finale: ci sarà bisogno di un lungo cammino perché si riveli, diventi «igneia bocca», fumante e minacciosa. Eppure, fin da subito, il sedere davanti alla siepe e sull'ermo colle diventa un'azione visionaria, filosofica, una grande ribellione e una spaventosa prefigurazione del pastore seduto nelle steppe dell'Asia e del poeta stesso, al termine dell'esistenza, seduto alle pendici del vulcano «sterminator Vesevo». Nell'ermo colle già si preannuncia una topografia o geografia terribile: con l'allontanarsi del giovane verso la campagna o volgendo le spalle alla casa verso l'ermo colle, si è messo in moto un meccanismo irreversibile e tremendo, in cui la parabola del figliol prodigo assume il senso di una rivolta, senza ritorno (del 9 dicembre 1826 sarà il passo dello *Zibaldone* – 4229, 4230 – sull'autorità paterna come simbolo di Dio e della provvidenza, rifugio e rassicurante sottomissione a leggi superiori e fiducia in un ordine superiore teologico). Non dimentichiamo che la conclusione dell'*Infinito* è irreversibile, senza ritorno, spazio da cui non si torna indietro, perché è iniziato il naufragio, lontano ormai dall'insulso occhio dei fari, come direbbe Rimbaud, della casa e della patria; con lo stesso impeto si siederà «all'ombra, sopra l'erbe» il pastore errante nelle steppe dell'Asia minore, e così anche la ginestra alle pendici del vulcano (ricorderà Leopardi di aver visto il fiore profumare e consolare le erme contrade della città di Roma, piene di ruderi che testimoniano la distruzione delle vestigia del passato)⁹. Sedere ai piedi del Vesuvio dopo aver toccato i deserti dell'Asia e al ricordo della solitudine

⁹ «Anco ti vidi/ De' tuoi steli abbellir l'erme contrade/ Che cingon la cittade/ La quale fu donna de' mortali un tempo,/ E del perduto impero/ Par che col grave e taciturno aspetto/ Faccian fede e ricordo al passeggero»: G. LEOPARDI, *La Ginestra o il fiore del deserto*, vv. 8-13.

provata a Roma tra le rovine testimoni della fine di una civiltà un tempo egemone definisce perfettamente la caduta nella polvere della vita. Si noti qui, ma questo esula dal presente discorso, che il «sedendo» dell'*Infinito* è un altro motivo che segnerà il percorso di Leopardi: l'ermo colle e l'atto radicale di stare a sedere contemplando il nulla è profetizzato nel naufragio finale dell'*Infinito*, e continuerà nel *Passero solitario* («Gli altri augelli contenti, a gara insieme/ Per lo libero ciel fan mille giri,/ Pur festeggiando il lor tempo migliore:/ Tu pensoso in disparte il tutto miri;/ Non compagni, non voli»), proseguendo nel *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* con la contemplazione del cielo stellato («La mente, ed uno spron quasi mi punge/ Sì che, sedendo, più che mai son lunge/ Da trovar pace o loco»), per infine trovare l'apoteosi nella *Ginestra*, là dove il colle ci si parrà come terribile monte («Sovente in queste rive,/ Che, desolate, a bruno/ Veste il flutto indurato, e par che ondeggi,/ Seggo la notte; [...]»).

L'*Infinito*, ovviamente, non si chiude, non c'è un ritorno a riva dal naufragio, la finzione nel pensiero è stata micidiale, conteneva un'intuizione o prova d'esperienza, meglio ancora: un'illuminazione. Con le idee e le immaginazioni non si scherza: alla stessa maniera l'emozione, la commozione dell'«ermo colle» avrà solo conclusione biologica con la morte, o con l'ultima poesia del '36, quando lo ritroveremo, il colle, sul Vesuvio. Poi sarà spenta la luna e saranno spente le stelle scintillanti in cielo. Anche il rimpianto, ogni volta che torna, che tutto poteva, doveva, andare diversamente, ha il sigillo di un infinito, nel futuro, irrimediabile: «Sempre» – scrive, ad esempio, nello *Zibaldone* alla data «2 XII 1828», con avverbio d'attacco che conosciamo ormai bene e che ci mette subito in allarme – «mi desteranno dolore quelle parole che soleva dirmi l'Olimpia

Basvecchi riprendendomi del mio modo di passare i giorni della gioventù, in casa, senza vedere alcuno: che gioventù! che maniera di passare cotesti anni!». Certo, è uscito di casa, ma la Basvecchi non intendeva così, pur sapendo bene di avere un nipote sempre esagerato.

Già all'altezza dell'*Infinito* noi abbiamo la prefigurazione (ma, l'abbiamo detto, certi ricordi antichi sono oracoli) e l'indicazione inesorabile e irrimediabile del tragitto verso cui si volgerà quel giovane uscito finalmente all'aperto: la siepe esclude lo sguardo da un orizzonte che sarebbe rassicurante e convenzionale, ed egli piega il passo in direzione del deserto. Avrebbe potuto optare per un paesaggio arcadico, per il giardino, invece sceglie l'«ermo colle», elegge il deserto come condizione rivelatrice, in primo luogo, della giovinezza («Credo però nondimeno che non vi sia giovane, qualunque maniera di vita egli meni, che pensando al suo modo di passar quegli anni, non sia per dire a se medesimo quelle stesse parole: “mamma mia che maniera di passare cotesti anni”!»). Non va a prendere consolazioni in un luogo rifugio, ma ne cerca uno dove sarà possibile esercitare la consapevolezza filosofica e restare fedele all'infanzia e all'eternità. Quando Leopardi dice che veniamo da un infinito nulla e siamo destinati a un infinito nulla, ci riporta semplicemente una rimembranza, e il dato epifanico per cui il colle è anche il Vesuvio e il deserto e l'elemento prenatale. Leopardi intuisce che il prima e il dopo corrispondono perfettamente, perché è sempre un nulla eterno che, per colpa del presente, della sensazione dell'esistere, e del vento che stormisce tra le piante o reca il suono dell'ora, commuove e strazia. Le dolcezze materne del «dolce naufragar», di fronte al Vesuvio e al suo monito, si perdono inevitabilmente: il mare dell'infinito si svelerà come «impietrata

lava», come «flutto» così indurito «che par che ondeggi», appunto, conservando solo grottesca memoria dell'acqua e divenendo condizione fiera e titanica del naufragio. Leopardi avvia attraverso l'*Infinito* un distacco, una separazione che non porta ad alcuna terra promessa, se non quella della consapevolezza del nulla. La differenza sta tutta qui: Leopardi non è un *viandante* che attraversa il deserto, ma uno che lo abita, anzi vi ci sta seduto come uno stilita (e qui l'*ermo* del colle raggiunge il proprio significato definitivo), e non stupisce immaginare che potrebbe, allo stesso tempo, sostenere che questo deserto è per lui «caro», fu «sempre caro». Nel '19 Leopardi ha ventuno anni: quando cerca di scappare, l'intenzione è di andare a Milano. Probabilmente non sarebbe cambiato nulla, perché in realtà la vera fuga, quella che diventa radicale, assoluta, è la fuga dei versi dell'*Infinito*: da intendersi come uscita dall'edificio politico, morale, etico e religioso del suo tempo, distacco dal mondo considerato in termini di mondanità; questo è anche ciò che rende insopportabile per i contemporanei (tutti i contemporanei) la direzione del pensiero e della poesia di Leopardi, per i quali la vita è piena di ricchezze, piena di conforti, piena di prospettive, di ottimismo, e fole, ed egli, invece, la definisce polvere e deserto, per concluderla alle pendici di un vulcano dove tutto il suo secolo «superbo e sciocco» (ma la più straordinaria definizione resta quella di «secolo impoetico»)¹⁰ dovrebbe venire a specchiarsi.

Giuseppe Garrera e Sebastiano Triulzi

¹⁰ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, 2 maggio 1829, 4497.

***Colpa e civiltà, natura e libertà, individuo e società:
noterelle a margine del rapporto fra Leopardi e la politica***

[...] massimamente che non mi entra poi nel cervello che la sommità del sapere umano stia nel saper la politica e la statistica. Anzi, considerando filosoficamente l'inutilità quasi perfetta degli studi fatti dall'età di Solone in poi per ottenere la perfezione degli stati civili e la felicità dei popoli, mi viene un poco da ridere di questo furore di calcoli e di arzigogoli politici e legislativi; e umilmente domando se la felicità de' popoli si può dare senza la felicità degl'individui. I quali sono condannati all'infelicità dalla natura, e non dagli uomini nè dal caso [...]¹

Queste considerazioni al Giordani, risalenti al 24 luglio 1828, verranno riprese nella lettera che Leopardi invierà a Fanny Targioni Tozzetti da Roma il 5 dicembre 1831:

Sapete che io abbomino la politica, perchè credo, anzi vedo che gli individui son infelici sotto ogni forma di governo; colpa della natura che ha fatti gli uomini all'infelicità; e rido della felicità delle *masse*, perchè il mio piccolo cervello non concepisce una *massa* felice, composta d'individui non felici².

Non è la *sommità* del sapere ma cos'è la politica? A che serve se non serve alle masse né all'individuo? Attiene al sapere (è essa un'attitudine?) o concerne la pratica? Leopardi ha un sentimento politico? o tutto si esaurisce in quel «procomberò sol io» del canto *All'Italia*, vale a dire in un eroismo ingenuo e di inflessioni epiche?

¹ G. LEOPARDI, *Lettere*, a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 2006, p. 839, n. 622. La lettera è famosa anche perché Leopardi vi proclama come stomachevole il disprezzo che si professa a Firenze per il bello e per la letteratura.

² Ivi, p. 970, lettera n. 786.

Certo, quel periodo denso di passioni civili in cui viene costruito il sentimento nazionale che porterà, dopo i moti del '20 e '21 e del '30, dritti al '48 e al nostro Risorgimento, lo riguarda solo in parte. Trattare del Leopardi politico non vuol dire, infatti, cercare in lui un impegno protorisorgimentale. Conosciamo i suoi rapporti con vari personaggi che è possibile annoverare tra i patrioti, non ultimo il Gioberti che col suo *Del primato morale e civile degli italiani* tracciò la via di un federalismo misticheggiante e politico al tempo stesso, che riconosceva nel Santo Padre la guida spirituale e morale che sola potesse unificare l'Italia; in più luoghi si è discettato delle frequentazioni leopardiane col Viesseux e con gli esponenti del suo circolo e dell'amicizia col marchese Gino Capponi, riformatore moderato dello stato toscano, a cui dedica la sua *Palinodia*; sappiamo inoltre che i principali intellettuali italiani con cui condivise esperienze culturali e umane importanti, primo fra tutti il Giordani, si nutrivano di sentimenti liberali e patriottici, ma le considerazioni politiche leopardiane fanno capo a un sentimento più generale, sono la parte di un tutto che riguarda la civilizzazione, la società tutta, il progresso, l'etica. Vano sarebbe in questo senso, e un po' forzato, applicare la teoresi politica leopardiana agli eventi dei suoi anni. E questo, chiaramente, non perché Leopardi non abbia un sentimento civile che lo pone agli antipodi, per esempio, del reazionario Monaldo: piuttosto perché egli è interessato agli effetti della civiltà e della ragione sull'uomo in rapporto alla natura.

L'analisi dei vari sistemi di governo che guarda al pensiero antico e agli inizi della civiltà, consapevole della lezione dell'*Esprit* di Montesquieu, pur privilegiando in molti punti la repubblica, non viene condotta in riferimento alla contemporaneità ma all'esistenza generica e

generale della razza umana che pensa, che sente, che soffre, si organizza, si consola fittiziamente del dolore e si *distræ*³. In realtà, la trattazione delle problematiche del vivere sociale presente fin nelle prime annotazioni dello *Zibaldone* viene ripresa in vario modo nei *Canti* e nelle *Operette morali*, viene continuata nell'arco degli anni con una costanza che la rende degna d'attenzione, diventa centrale nei *Pensieri*, per venir svolta in chiave simbolica nei tanti riferimenti alla storia contemporanea presenti nei *Paralipomeni*⁴.

Il V degli *Elenchi di letture* stilato dopo il 1830 è una traccia evidente di questo interesse. Che Leopardi abbia letto realmente quei libri o che ne abbia annotato i titoli perché si riprometteva di leggerli successivamente è questione aperta su cui non ci esprimiamo; rilevante è notare come quest'elenco tocchi, nelle opere altrui, tutta la fitta trama degli argomenti discussi negli anni che risultano pregnanti nella sua speculazione in materia. Il primo libro lì riportato riguarda non a caso proprio l'*Esprit des loix* di Montesquieu (che egli certamente lesse o quantomeno consultò ampiamente)⁵ nelle considerazioni di M.me de Staël, il secondo riporta la

³ Si vedano, per esempio, i riferimenti alla “gran legge di distrazione” presenti nella *Storia del Genere Umano* e i passi dello *Zib.* in cui il bisogno causa la distrazione (G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri - d'ora in poi Zib.* con l'indicazione, per la pagina, della numerazione autografa leopardiana -, a cura di G. Pacella, 3 voll., Milano, Garzanti, 1991, p. 1678) o in cui la distrazione, essendo parte del processo di civilizzazione, rappresenta una soluzione rispetto all'impossibilità di tornare all'età dell'oro (cfr. *Zib.*, p. 4187). Per approfondire, in questa impostazione, gli echi del *divertissement* di Pascal si veda inoltre L. CAPITANO, «*Il movimento di Pascal*», in ID., *Leopardi. L'alba del nichilismo*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2016, pp. 335-77, in part. le pp. 336-38 e 347-48.

⁴ In particolare, occorre ricordare la posizione presa da Leopardi nei confronti dei patrioti liberali e l'avversione dimostrata verso i moti carbonari nei *Paralipomeni alla Batracomiomachia*, in cui da un lato sbeffeggia gli austriaci ma dall'altro finisce con l'esprimere perplessità nei confronti dei liberali (i topi) che vengono, nella tradizione luciana, sbeffeggiati dai morti a cui si rivolgono per chiedere loro consiglio.

⁵ Secondo quanto apprendiamo da F. FROSINI (*Leopardi politico*, in www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/immaginazionefrosini.htm, 2006), nel 1820 Leopardi, nel leggere le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*

dicitura «Saggio del Pope sull'uomo» per passare, attraverso l'analisi dei costumi dei Germani (Tacito?), alla *Scienza della legislazione* di Gaetano Filangieri, all'*Emilio* di Rousseau, alle *Opere* del Machiavelli, arrivando a Lucrezio, libro V del *De rerum natura*, «dove si parla dello stabilimento della società». Solo a scorgere l'elenco, e non approfondendo i vari testi annotati, si evince l'intenzione di un'analisi sull'uomo come animale politico secondo la notissima enunciazione di Aristotele, inserito in una società di cui si vuole ancora definire l'origine e che si dota di leggi e ordinamenti diversi, sì, ma che seguono modelli circoscritti.

Ne viene fuori un'analisi dei costumi contrassegnata da intersezioni, alchemiche interrelazioni, tentativi, conquiste che ogni volta interrompono *nella società* l'omogeneità tra uomo e natura e dannano l'uomo. Questo schema, all'apparenza semplice ma in verità molto complesso perché da Leopardi maturato lentamente e con tutta una serie di nodi problematici irrisolti, si applica all'uomo singolo, alla società che agisce come corpo unico, alla storia come cammino dell'umanità e percorso di civilizzazione congegnato in modo tale che ad ogni avanzamento razionale, per ogni conquista, si ottiene una perdita.

L'arduo ed estenuante compito di guardare in faccia la realtà, disvelandone l'irredimibilità nella messa in crisi di qualsiasi forma di idealismo latente, è affrontato da Leopardi concentrando le proprie analisi sul *fare*, ossia sul vivere, ed elencando inesorabilmente le coniugazioni terribili del *vero* nella vita dell'uomo, nel pieno riconoscimento della parte agonistica dell'esistenza. Del vero egli coglie l'effettualità, ossia la nudità

(1734), mutuò da Montesquieu il concetto repubblicano antico di libertà e la possibilità di una concezione politica della religione. Si rinvia a questo testo, più in generale, per un compendio della presenza di certi aspetti politici del pensiero dello stesso Montesquieu e di Machiavelli in Leopardi.

tragica nella complessità del reale. Non un'assiologia di argomenti gerarchicamente disposti per cariche valoriali, la sua, ma una serie di descrizioni che, guardando alla *praxis* e al comportamento, mantengono in ogni momento la neutralità propria di un punto di vista oggettivo.

La critica alla società e ai costumi, che c'è ed è innegabile, riguarda la critica dell'agire come divenire della ragione che per sua natura *si* contraddice *e* contraddice. I consigli a ben fare, nelle inevitabili implicazioni morali, sono innanzitutto una ricerca di senso, la definizione di un modo di essere e di guardare alle cose. I grandi maestri leopardiani da Cicerone a Seneca a Platone a Teofrasto a Pascal allo stesso Epitteto, quando discettano sulle azioni, lo fanno per correggere, per suggerire. A Leopardi l'*azione* interessa in quanto risultato dell'agire. I consigli, le osservazioni spesso pungenti sui limiti del comportamento umano preso in sé, nei confronti degli altri e in relazione all'ambiente e alla natura, la stessa vena polemica, acuitasi nell'ultimo periodo della sua produzione, il sarcasmo a volte feroce con cui giudica costumi e comportamenti raccontano a ben vedere *anche* la possibilità di un equilibrio, ma indagano sostanzialmente dentro la frattura che si apre tra essere e apparire, tra ricerca della felicità e dannazione, tra l'*agito* ipostatico e la *possibilità* che diventa, che si fa.

L'indagine sulla natura dell'uomo, lungi dal proporre un modello comportamentale, ha, sì, come punto di partenza ineludibile il contegno dell'uomo nella società, ma è condotta all'interno della tragica differenza con la natura, tra leggi naturali e organizzazione, tra indole e costrizioni, tra volontà e destino. Questo è il senso profondo della "mezza filosofia" teorizzata dall'autore delle *Operette morali* che non è, né vuole essere, un

moralista in senso classico o a tempo pieno. Egli ha una visione del mondo che usa come parametro del suo giudizio, ma l'impressione è che il senso dell'agire, la focalizzazione dell'esistenza come azione nel tempo e nello spazio (in *questo* spazio e in *questo* tempo), tutte le considerazioni espresse, gli inviti, le massime e le invettive non conducano a semplici riferimenti comportamentali, siano, sì, tratti distintivi (e istintivi) di quel pensiero, ma non rappresentino semplicemente una sintesi di esperienza e buon senso, tese come sono a scoprire la radice stessa dell'essere al mondo dell'uomo come *essere-agente*. Chi agisce esprime volontà, ha desideri, pulsioni, passioni e il giudizio su di lui non può che essere etico, ma, se il punto nodale della *mezza filosofia* del Recanatese è proprio l'azione, e se l'azione, misto di volontà e accidente, leopardianamente *sospende* il principio di non contraddizione, allora le riflessioni attorno all'uomo che inter-agisce non sono solo etiche o estetiche. Esse riguardano anche l'essenza e l'esistenza dell'individuo colto nella sua capacità relazionale. E tale capacità è già libertà.

A tal proposito, Leopardi ricorda le figure di Catone, Cicerone, Tacito, Lucano, Trasea Peto, Elvidio Prisco, pensatori molto attenti alla società e alla politica, consapevoli della *necessità filosofica* di una partecipazione alla vita attiva. Notiamo come gran parte di questa lista di nomi sia la ripresa di un elenco di persone notabili che Marco Aurelio trascrive nei *Pensieri* per averlo conosciuto tramite Claudio Severo Arabiano⁶, a dire comunque di una tradizione che vede in questi personaggi

⁶ MARCO AURELIO, *Pensieri*, I, 14, intr., note e app. di C. Cassanmagnago, Milano, Bompiani, 2008, pp. 132-33. Si tratta comunque di repubblicani o di gente che a vario titolo si è contrapposta alla tirannide spesso pagando con la vita. *Zib.*, I, p. 522 riprende con qualche differenza un elenco già trascritto il 14 novembre 1820, a p. 274, che comprende anche Aruleno Rustico: «Del resto la mezza filosofia, non già la perfetta filosofia, cagionava o lasciava

le figure della libertà. Grazie a loro, e allo stesso Severo, l'imperatore afferma di aver «concepito l'idea di uno Stato le cui leggi siano uguali per tutti, *che si governi secondo l'uguaglianza e la libertà di parola*, e di una monarchia che rispetti innanzi tutto la libertà dei governati»⁷. La filosofia, che nel sentire del giovane Giacomo aveva distrutto Roma, e comunque l'aveva indebolita⁸, si riscatta nell'azione come orizzonte del pensiero, come ansia di libertà.

L'origine. Caino

Come accade che la libertà sia il cardine dell'agire umano? è essa la possibilità reale della determinazione (e autodeterminazione) dell'uomo? E nella libertà c'è una colpa? Sono questi gli interrogativi di partenza nel percorso teso alla definizione del Leopardi politico, per risolvere i quali bisogna ricondurre il ragionamento, leopoldianamente, all'origine, e lì soffermarsi. Da sottolineare in premessa il fatto che le argomentazioni socio-politiche nell'opera leopoldiana non vengono poste (né disposte)

sussistere l'amor patrio e le azioni che ne derivano in Catone, in Cic. in Tacito, Lucano, Trasea Peto, Elvidio Prisco, e negli altri antichi filosofi e patrioti allo stesso tempo». Così Marco Aurelio: «Da Severo: [...] l'aver conosciuto grazie a lui. Trasea, Elvidio, Catone, Dione, Bruto...». Nell'elenco leopoldiano rispetto a quello dell'imperatore mancano Dione e Bruto. Di Dione comunque il poeta discute a più riprese nello *Zib.* e, all'inizio della *Comparazione* (in G. LEOPARDI, *Poesie e prose*, 2 voll., a cura di M. A. Rigoni e R. Damiani, Milano, Mondadori, 1987-1988, I, p. 266), Leopardi riporta una frase sulla virtù attribuita dallo storiografo, autore di una *Storia romana* in 80 volumi, a Bruto in punto di morte; Bruto viene citato appena sotto (*Zib.*, p. 523) – in un passo tratto da Floro, per esprimere una tesi che verrà ripresa nella *Comparazione* – e così tradotto dal Pacella (*Zib.* III, p. 590): «Ma quanto è più potente la fortuna della virtù! e come è vero quello che (Bruto) disse morendo, che “la virtù non è nei fatti, ma solo nelle parole”».

⁷ MARCO AURELIO, *Pensieri*, op. cit., I, 14, pp. 132-33, corsivo mio.

⁸ Ricordo che intorno al 1820 Leopardi, dopo aver letto il saggio *Grandeur et décadence* del Montesquieu, affrontò lo studio dell'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* del Lamennais in cui il concetto della decadenza di Roma veniva, sì, approfondito, ma era ermeneuticamente piegato a un'interpretazione cattolica della storia.

sistematicamente, non fanno parte di un disegno organico ma si passa continuamente dalla ricerca e dalla definizione degli inizi della civiltà alla ricerca e alla definizione delle cause della crisi per cui *caggiono i regni*, fino ad arrivare all'analisi dei comportamenti individuali e di massa e alla loro valenza politica. Per far questo, per estendere lo sguardo all'organizzazione umana, per individuarne limiti e difetti, ma per rispondere alle domande sulla libertà occorre comunque interrogarsi sul principio.

Originario è in Leopardi il senso della caduta: la *Storia del genere umano* segnala questa caduta dono tragico degli dei, figlia degenere e non riconosciuta del limite e dell'oltrepassamento. Alcuni esseri umani, insoddisfatti dall'uniformità e dalla sazietà che la finitezza aveva prodotto in loro, «[...] vennero in sì fatta disperazione, che non sopportando la luce e lo spirito, che nel primo tempo avevano avuti in tanto amore, spontaneamente, quale in uno e quale in altro modo, se ne privarono»⁹. Giove, per migliorare la loro condizione, crea la *differenza* e li dannava. La coscienza della diversità, la tensione al progresso e alla conoscenza diventano nell'uomo deterioramento, malessere. La tradizione antica sostiene questa posizione comprovando che «[...] questa corruttela e decadimento del genere umano da uno stato felice sia nato dal saper e dal troppo conoscere»¹⁰.

In Caino, la parabola della caduta assume un valore oltremodo complesso e la domanda sulla libertà viene interiorizzata. Con la vendetta Caino completa la ribellione iniziata da Adamo. Egli, tentato da se stesso, non da Eva, non dal serpente, preda della colpa, arriva a fondare la civiltà.

⁹ G. LEOPARDI, *Storia del genere umano*, in ID., *Operette Morali, Poesie e Prose*, II, p. 6.

¹⁰ Cfr. *Zib.*, pp. 2939-40.

Non è più la conoscenza in sé presa, la questione. Nell'invidia di Caino subentra tragicamente il problema della conoscenza di sé attraverso il riconoscimento della propria natura. Da Socrate-Platone, Leopardi ha imparato che il movimento della conoscenza è in fondo sempre un movimento verso se stessi, verso l'interiorità del vedere. Movimento verso se stessi sono l'amor proprio e la sua corruzione, l'egoismo, definito da Leopardi «il *se stesso*»¹¹, malattia della società, necessaria forma conseguente di appartenenza e di individualismo. Anche l'egoismo è in qualche modo pre-determinato nell'animo dell'uomo perché procede da esso:

L'invidia, passione naturalissima, e primo vizio del primo figlio dell'uomo, secondo la S. Scrittura, è un effetto, e un indizio manifesto dell'odio naturale dell'uomo verso l'uomo, nella società, quantunque imperfettissima, e piccolissima. [...]. Così che il solo e puro bene altrui, il solo aspetto dell'altrui supposta felicità, ci è grave naturalmente per se stessa, ed è il soggetto di questa passione, la quale per conseg. non può derivare se non dall'odio verso gli altri, derivante dall'amor proprio, ma derivante, se m'è lecito di così spiegarmi, nel modo stesso nel quale dicono i teologi che la persona del Verbo procede dal Padre, e lo Spirito Santo da entrambi, cioè non v'è stato un momento in cui il Padre esistesse, e il Verbo e lo Spirito Santo non esistesse¹².

¹¹ *Zib.*, p. 670. Leopardi parla di egoismo oltre che in vari altri luoghi dello *Zib.* (per esempio, alle pp. 2271 -73 o alla p. 3291) anche in *Operette morali, Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, pp. 138-39.

¹² *Zib.*, pp. 1164-65. In particolare concordo con Panico (A. PANICO, «*Et aperti sunt oculi amborum*». *La lettura leopardiana del Genesi*, in *Il corpo dell'Idea. Immaginazione e linguaggio in Vico e Leopardi*, catalogo a cura di F. Cacciapuoti, Roma, Donzelli, 2019, p. 25), il quale, a partire dalle considerazioni zibaldoniche sul cristianesimo risalenti al 1820, legge i pensieri espressi da Leopardi sul *Genesi* come il tentativo di spiegare «sul piano mitico il passaggio storico-antropologico dell'uomo dal mondo dell'origine al mondo civile e politico [...] in continuità con il pensiero di Vico». In particolare, lo studio sui rapporti Vico-Leopardi viene condotto seguendo l'impostazione di Placella (V. PLACELLA, *Leopardi e Vico*, in *Leopardi e la letteratura italiana dal Duecento al Seicento*, Atti del IV Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 13-16 settembre 1976), Firenze, Olschki, 1978, pp. 731-57), il quale si è concentrato tra i tanti possibili su due temi: uomo-società e linguaggio-poeta.

Del gesto ribelle che porta all'uccisione di Abele Leopardi coglie le implicazioni che fatalmente non riguardano solo lo sguardo che Caino compie su di sé, ma dello sguardo e dell'azione conseguente contemplanò il risultato: «Ed è bello il credere che la corruttrice della natura umana e la sorgente della massima parte de' nostri vizi e scelleraggini sia stata in certo modo effetto e figlia e consolazione della colpa»¹³. L'indagine sulla corruzione dell'uomo dallo stato di natura porta a una riflessione che crediamo divertita, sul fatto che il fondatore della civiltà sia il primo riconosciuto traditore della storia. Tradendo la legge, la colpa separa ciò che è unito ed è *prima* nella coscienza e *dopo* nell'azione. L'uomo, colto nella libera essenza del proprio agire, distrugge o comunque trasforma ciò che è dato, qualificandosi già nel proposito con cui commette una determinata azione. La colpa è nel pensiero, nella rottura dell'uniformità scatenata dall'intenzione, nella percezione che si ha di star per commettere un delitto, nella volontà tesa a quel fine.

Il passo testé citato individua la società come corruttrice, la definisce sorgente dei vizi, ma introduce il concetto interessante della società come «consolazione della colpa». Dal delitto in seguito al quale viene creata la prima città non c'è ritorno. Esso inizia la storia, causando il passaggio dal rousseauiano stato di natura, sostanzialmente amorfo ma felice (proprio per questo), al vortice del progresso su cui il Leopardi avrà modo di polemizzare e di riflettere spesso. La contrapposizione tra la figura di Cristo e quella di Caino serve a sottolineare questo passaggio. Come Cristo ha combattuto e maledetto la civiltà e, riconducendo ad essa gran parte del male, ha redento l'uomo dalla colpa e demonizzato il mondo, così Caino ha

¹³ *Zib.*, p. 191.

dannato l'uomo facendolo uscire per sempre dalle leggi della natura e ha creato ciò che è mondano. La civiltà è già nel segno di Caino. Segno grave che concerne la possibilità del tradimento e dell'omicidio, la mancata purificazione della colpa, la permanenza del delitto. Segno che caratterizza la politica tra gli uomini¹⁴, ma segno esso stesso della differenza tra un prima e un dopo la colpa.

Partendo da questa riflessione che è, ricordiamolo, meramente dimostrativa del pensiero leopardiano in materia e in cui la figura di Caino assume il ruolo distorto di *exemplum*, analizziamo ora il binomio civiltà-colpa, filtrandolo attraverso il significato che via via viene dato al delitto nella cornice del libero arbitrio.

Secondo Leopardi

[...] l'uomo il quale per la prima volta s'è risoluto a commettere un delitto, ha dovuto con gran fatica e pena trionfare della propria coscienza, e delle proprie abitudini: e si trova allora nell'atto di aver riportato questo trionfo¹⁵.

Il delitto marca dunque una scissione interiore avvenuta *ancora prima* di produrre un qualsivoglia esito. Al di là della sua riuscita, esso è nel disegno, nel tarlo che scava nell'animo e favorisce l'intenzione, atto della volontà già al suo porsi, che, nelle nature non avvezze alla crudeltà, sospende l'abitudine, comportando un mutamento radicale dei pensieri e dunque dell'essere. Leopardi nella sua teoria dell'assuefazione è attento ai

¹⁴ «Tra la cosmologia dell'alto, del moderno logos politico e quella degli dei notturni, custodi della nostra origine ctonica e garanti della nostra esistenza notturna, c'è, insomma, l'antica legge titanica, c'è il segno di Caino»: D. MAZZU, *Logica e mitologica del potere politico*, Torino, Giappichelli, 1990, p. 9.

¹⁵ *Zib.*, p. 2482.

cambiamenti di uno spirito assuefatto e sa come questi possano determinare l'azione. Anche la semplice intenzione comporta un'operazione di riconoscimento, un disvelarsi al male che costa uno sforzo interiore notevole e, in un certo senso, eroico¹⁶.

Delittuosa già nella menzogna, la ribellione viene punita da Dio che caccia il figlio di Adamo e lo segna¹⁷, ed egli prende ad errare finché non si ferma e diventa «costruttore di città»¹⁸. La colpa attraverso il delitto fonda la civiltà, che si presenta fin da subito come un *rifugio della colpa*. L'esempio di Caino è in tal modo archetipico: interessa in lui la percezione di una corruzione dell'uomo che è nell'uomo, ancor prima di tradursi in azione. Il delitto prima di compiersi matura nell'individuo che si decide al gesto e interrompe l'uniformità della coscienza, fratturandola. La libertà è dunque il cardine dell'agire umano. Essa è la possibilità reale della determinazione (e autodeterminazione) dell'uomo. Qui la libertà è colpevole, perché volontà che realizza l'intenzione peccaminosa. Eppure, la colpa è prima del delitto: è nello stesso atto libero del pensare-contro. È nella natura stessa del dubbio. Ed è già, in qualche modo, una ferita dell'essere. Che dell'essere viola l'unità e dunque l'uguaglianza. Da questa ferita nasce la civiltà. Dalla perdita unità.

Libertà e uguaglianza

L'enorme tentativo di comprensione della realtà compiuto da Leopardi negli anni si pone come un'analisi dell'insieme-mondo in cui

¹⁶ Cfr. *Zib.*, p. 72.

¹⁷ Cfr. *Zib.*, p. 1164.

¹⁸ *Gen.* 4,17.

l'uomo si trova a operare e dunque a sopravvivere¹⁹. I sistemi di governo non vengono discussi per la loro qualità intrinseca, non sono cioè storicizzati, ma sono trattati idealmente come schemi della complessa impresa della ragione nella sua sempiterna sfida con la natura. Su tutto vige un binomio da cui il poeta non pare discostarsi, quello tra libertà e uguaglianza. Bastino le tesi espresse in un fitto ragionamento zibaldonico²⁰, ripreso più volte e con diverse sfumature nell'arco degli anni ma sostanzialmente immutato, per comprendere come la libertà e l'uguaglianza vengano discusse attraverso l'unità e la perfezione: la tesi portante è infatti che «[...] la perfezione di un governo umano è cosa totalmente impossibile e disperata, e in un grado maggiore di quello che sia disperata la perfezione di ogni altra cosa umana»²¹. Il tema viene svolto considerando appunto i vari tipi di governo e i presupposti per cui essi prosperano.

La prima argomentazione a supporto discorre sul governo monarchico, definito «assoluto e dispotico», il quale è comunque originario: «[...] nello stato primitivo della società, non poteva né doveva esser altro che il monarchico assoluto»²². La dimostrazione che segue, acutamente tocca il problema dell'imperfezione sostanziale di un sistema in cui una collettività di individui viene governata da uno solo. Naturalmente, infatti, ciascun individuo è uguale agli altri e ha libertà di azione e di pensiero. Il suo scopo è raggiungere il bene, ossia la felicità. La società è un *corpo* composto di parti il cui scopo è il bene comune. Rotta l'unità

¹⁹ Riporto l'inizio di A. PRETE, *La «pretesa perfezione» della società*, in ID., *Il pensiero poetante*, Milano, Feltrinelli, 1996, II ed., p. 125: «Mai nella cultura italiana la critica alla civiltà ha toccato toni così dissacranti, mai s'è alimentata di uno sguardo così severo e di una meditazione così amara e solitaria».

²⁰ Il ragionamento va dalla p. 543 alla p. 579 per poi continuare alle pp. 580-85 dello *Zib.*

²¹ *Zib.*, p. 544.

²² Ivi, p. 545.

primordiale, la massa degli individui deve perseguire la finalità di far coincidere, ed è la sua missione all'interno della società e dello stato, il bene del singolo col bene comune (o il bene comune con il bene del singolo), in modo che la molteplicità delle tensioni individuali alla felicità sia traslata nell'omogeneità di una tensione collettiva. Senza unità di intenti, non c'è felicità in qualsiasi corpo. Ora, il bene può essere garantito da un unico individuo che dovrebbe esprimere perfettamente questa aderenza della volontà dei singoli e farsi espressione della volontà delle masse. In questo senso, guidare il popolo è mettersi al suo servizio, cercare di corrispondere al fine di quella data società.

Stabilito che il fine della società in sé presa è il bene dei singoli individui, Leopardi passa a svolgere l'idea che la volontà del singolo regnante deve interamente corrispondere a quel fine. Cosa impossibile, tranne a postulare l'esistenza di «un principe quasi perfetto»²³ senza il quale la società smarrisce il proprio scopo e diventa dannosa per l'individuo che si asserva e per la natura da cui il consesso degli uomini si è distaccato.

Trattando, poi, di quella perfezione che, usando un'endiadi di Cicerone, dice essere «*in usu vitaeque communi*»²⁴, egli riflette sul fatto che nelle società antiche la scelta del principe cadeva sull'eccellenza, su un uomo «per doti dell'animo e del corpo, vere e convenienti alla detta

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Zib.* p. 552: «nell'uso e nella vita comune». La frase è tratta dal *De amicitia* di Cicerone, che in quei giorni Leopardi stava approfondendo (numerose sono le estrapolazioni di questo libro trascritte nello *Zib.* di questo periodo) e suona così: «[...] *nos autem ea quae sunt in usu vitaeque communi, non ea quae finguntur aut optantur, spectare debemus*»: «mentre noi dobbiamo mirare a ciò che conta nella vita pratica, non a ciò che è nei nostri sogni o nelle nostre fantasie», M. T. CICERONE, *De amicitia*, 5, 18 in ID., *Opere morali*, a cura di A. Di Virginio e G. Pacitti, Milano, Mondadori, 2007 [1962], pp. 658-59.

dignità, o piuttosto ufficio e incarico»²⁵. C'è in questa constatazione anche la suggestione di quanto letto in Sallustio, che verrà citato qualche pagina dopo:

Orbene, alle origini i re – tale fu il primo nome di signoria sulla terra – a seconda dell'indole esercitavano chi la mente chi il corpo; a quei tempi peraltro la vita umana scorreva immune da cupidigia e ciascuno era pago di quel che aveva²⁶.

Pur non spiegando come avvenga il patto sociale, Leopardi afferma che originaria non è la tirannia ma la monarchia assoluta elettiva²⁷ a cui i popoli – senza che con ciò comprendessero il termine *assoluto* – si «sottomettevano *col fatto*»²⁸.

Con la degenerazione delle società e degli individui, il potere in mano a uno solo divenne un male. A questo proposito si legga ancora Sallustio, parzialmente citato nello *Zib.* direttamente dal latino in un passaggio successivo: «*Regium imperium, quod initio conservandae libertatis atque augendae reipublicae fuerat*»²⁹. Un re «non eleggibile» rese

²⁵ *Zib.*, p. 553.

²⁶ Il passo è citato in latino in *Zib.*, p. 598. Come apprendiamo dal Pacella, Leopardi legge Sallustio nell'edizione francese *Œuvres de Salluste, traduction nouvelle par Dureau-Delamolle*, Paris 1808, 2 voll). L'edizione qui seguita è G. SALLUSTIO CRISPO, *La congiura di Catilina*, (d'ora in poi *De coniur. Cat.*), II, 1, testo lat. a fronte, a cura di L. Storoni Mazzolari, Milano, Rizzoli, 2009 [1976], pp. 78-79.

²⁷ In un'aggiunta marginale successiva, datata 1824, secondo l'indicazione del Pacella in *Zib.*, III, p. 595, viene citata la fonte in Antoine-Yves Goguet, che in collaborazione con Alexandre Fougère aveva scritto *De l'origine des lois, des arts et des sciences, et de leur progrès chez les anciens peuples*, Paris 1758, che Leopardi legge in versione italiana.

²⁸ *Zib.*, p. 555.

²⁹ *Zib.*, p. 598; ma è interessante analizzare l'intero periodo perché lì è espressa anche la posizione storiografica che il Nostro manterrà negli anni e su cui discorrerà più volte. Leggiamo direttamente in traduzione: «Poi, quando il potere regio, che era stato istituito per custodire la libertà e ingrandire lo Stato, degenerò nella tirannide d'un superbo, fu cambiata la forma di governo e si affidò il potere a due capi ogni anno, nella certezza che con questo sistema l'animo

la monarchia «il peggiore di tutti gli stati», ponendo molto spesso il governo nelle mani del «peggiore di tutti gli individui»³⁰. L'unità appena ricostituita era già interrotta, le società divennero dannose e inutili. In questa dissoluzione del fine nacquero le repubbliche³¹.

Nell'analisi del potere repubblicano, Leopardi distingue la libertà «insociale»³², precedente alla monarchia, dalla libertà sociale, successiva alla monarchia. Smarrito lo scopo, la società è destinata all'infelicità. Siamo ancora al gennaio 1821 e la felicità viene considerata possibile nella natura e l'arte, la ragione, la meditazione, il sapere, la filosofia sono intesi come dei surrogati che nella società si sforzano di «supplire all'assenza o corruzione della natura» occupando il suo luogo³³. Il sistema repubblicano è strutturalmente imperfetto perché gli diviene indispensabile «la matematica delle cose, delle regole, delle forze» con cui raggiungere l'armonia, vale a dire l'equilibrio³⁴. Eppure restano ancora sufficienti illusioni da poter reggere lo stato democratico repubblicano.

Uno stato favorevolissimo alle illusioni, all'entusiasmo ec. uno stato che esige grand'azione e movimento: uno stato dove ogni azione pubblica degl'individui è sottoposta al giudizio, e fatta sotto gli occhi della moltitudine³⁵,

umano non potesse insuperbire, come fa se non ha chi lo reprima»: SALLUSTIO, *De coniur. Cat.*, VI, 7, pp. 86-87.

³⁰ *Zib.*, p. 557.

³¹ Questa sequenza pare seguire il pensiero lucreziano: «Allora, uccisi i re, sconvolti giacevano/ l'antica maestà dei troni e gli scettri superbi, e l'insigne ornamento di testa regale, macchiato di sangue,/ sotto i piedi del popolo il grande onore piangeva;/ infatti con passione si calpesta ciò che prima fu troppo»: T. LUCREZIO CARO, *Le cose della natura* (d'ora in poi *De rer. nat.*), V, vv. 1136-40, testo lat. a fronte, a cura di G. Milanese, int. di E. Narducci, Milano, Mondadori, 1992, pp. 402-403.

³² *Zib.*, p. 560.

³³ *Ivi*, p. 562.

³⁴ *Ivi*, p. 564.

³⁵ *Ivi*, p. 565. Viene ripreso qui un pensiero espresso a p. 121.

definita qui «giudice giusto», in cui virtù e merito sono premiati con la gloria, uno stato che ritrova l'unità nel fatto che la volontà di ciascuno sia a vantaggio della moltitudine, «in somma uno stato che sebbene non è il primitivo della società, è però il primitivo dell'uomo, naturalmente libero, e padrone di se stesso, e uguale agli altri»³⁶. Così accadde alle repubbliche greche fino alle guerre persiane e alla repubblica romana fino alle guerre puniche³⁷. A questo punto la tesi si connota ulteriormente perché, se l'uguaglianza (e in diverso modo l'uniformità) è incompatibile con la crisi del modello di monarchia primitiva e il dispotismo o la monarchia assoluta non elettiva generano disuguaglianza, il potere diviso tra ciascuno ri-genera libertà e democrazia, ossia uguaglianza. E «la perfetta uguaglianza è la base necessaria della libertà», ma solo se la libertà è parimenti distribuita a tutti i cittadini senza che nessuno ne abbia di più, premessa, questa, per il ritorno negativo della monarchia. Ciò che greicamente Leopardi chiama *πλεονεξία* del potere, la cupidigia, non è compatibile con la libertà: essa sottintende l'arrivismo, l'invidia, l'ambizione³⁸ senza scrupoli di colui che vuole affermare la propria individualità possedendo di più degli altri, sempre di più, e perciò qualifica una società in senso moderno. In grado di preservare l'uguaglianza, le illusioni naturali

[...] diriggono l'egoismo e l'amor proprio, appunto a non voler nulla più degli altri, a sacrificarsi al comune, a mantenersi nell'uguaglianza, a difendere il presente stato di cose, e rifiutare ogni

³⁶ *Zib.*, p. 566.

³⁷ L'argomentazione è svolta in modo esteso alle pp. 563-69 dello *Zib.*

³⁸ In particolare, l'ambizione viene pur sempre definita nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, in G. LEOPARDI, *Poesie e prose*, op. cit., II, p. 449: «vincolo e sostegno potentissimo della società».

singularità e maggioranza, eccetto quella dei sacrifici, dei pericoli, e delle virtù conducenti alla conservazione della libertà ed uguaglianza di tutti³⁹.

In uno stato siffatto, che prende atto delle divergenze tra uomo organizzato e natura, la ragione per cercare di supplire a quell'abbandono da lei stessa causato comincia a *puntellare* i sistemi di governo trasformando la monarchia assoluta in costituzionale. Grave stortura, questa, che risponde a un danno con un danno ancora maggiore, presentandosi di fatto come «un'istituzione arbitraria, ascitizia derivante dagli uomini e non dalle cose»⁴⁰. Una monarchia costituzionale è una malattia, una manomissione perché concentra in sé i limiti delle altre forme di governo.

Le riflessioni sull'origine dell'organizzazione civile centrano argomenti che possono comunque ricondursi al binomio dialettico natura-ragione, ma che riguardano principalmente la libertà e l'uguaglianza⁴¹.

³⁹ *Zib.*, p. 570.

⁴⁰ *Ivi*, p. 577.

⁴¹ I sistemi vengono ricondotti (e ridotti) a queste variabili che poi sono quelle della molteplicità e dell'unità, concernendo strettamente il bene del singolo nel bene della comunità. Il sistema ideale di una società stretta è la monarchia assoluta, non perché della monarchia Leopardi sia realmente fautore (bastino per questo i moti di fastidio per non dire altro espressi sui *Dialoghetti* reazionari stampati dal padre che nei circoli venivano a lui ascritti), ma perché logicamente, dal suo punto di osservazione, la ricerca di unità propria di ogni eguaglianza e la ricerca di molteplicità propria della libertà individuale inserita nella cellula famiglia e nella società civile, a causa dell'umana naturale predisposizione ad avere un *capo*, possono essere compensate dalla ricerca di un uomo probò, scelto dal popolo, garante dell'ordine e dell'armonia, che, avendo in sé il potere, può ricondurre a quella unità, perduta la quale c'è disordine, c'è discordia. Si tratta dei *Dialoghetti sulle materie correnti nell'anno 1831*, pubblicati anonimi ma attribuiti a un certo Leopardi che per estensione divenne con certezza Giacomo. Il crescente disappunto provato a causa dell'attribuzione sfocerà in una lettera al Maestro del 15 maggio 1837 (G. LEOPARDI, *Lettere*, n. 937, p. 1103), in cui a distanza di anni e dopo una selva di smentite, troncando ancora più decisamente il cordone ombelicale col padre, si sfogherà: «Alle innumerabili mie sventure s'è aggiunta in questi ultimi anni una mano di Leopardi ch'è venuta fuori con le più bestiali scritture del mondo, l'ignominia delle quali ritorna sopra l'infelice mio nome, perchè il pubblico non è nè capace nè curante di distinguere le omonimie».

L'unità che era, ai primordi, unità-con-la-natura viene progressivamente sostituita nell'organizzazione dall'unità delle parti. In tal modo, la massa si oggettiva nell'uno, in quanto *nell'autorità* ripete un ordine che era naturale:

Dalla tendenza dell'uomo a imitare, massimamente, i suoi simili, nasce in parte quella sua inclinazione a seguire l'autorità sì nel risolvere e nell'operare che nel giudicare e nel credere, inclinazione incontrastabilmente propria dell'uomo, non solo dell'uomo debole, ma di tutti gli uomini più o meno, posti che siano in relazione cogli altri [...]⁴².

Non staremo a discutere ulteriormente su inizio e provenienza di queste teorie, ma come non ricordare la lettura integrale che anni dopo Leopardi farà della *Politica*⁴³ di Aristotele, trovando conforto a tutta una serie di sue osservazioni? Nei libri III e IV, lo Stagirita classifica i governi in base al numero di governanti, distinguendo tra monarchia o governo di uno, aristocrazia o governo di pochi e democrazia (che comunque egli considera una corruzione della *politeia*) o governo di molti. Questa classificazione ebbe molto successo nei secoli e si può congetturare che Leopardi la conoscesse almeno per sommi capi al di là della lettura del

⁴² G. LEOPARDI, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, in ID., *Poesie e prose*, II, p. 458 in nota. D'Intino (F. D'INTINO, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Venezia, Marsilio, 2009, p. 182) ha notato che «Leopardi prende atto nel *Discorso* che il sistema antico della *doxa* è molto più efficace di quello della ragione [...]» perché fondato sull'autorità. Eppure l'uomo è incline a subire il fascino dell'autorità: «Si crea dunque una situazione paradossale, per cui da un lato l'imperio della ragione non permette che si abbia "buona opinione" di alcuno, e dunque che si stabilisca un sistema di rapporti fondati sulla credenza, la fede, l'opinione [...]; dall'altro, però, un istinto che deriva dalla forza stessa della convivenza sociale spinge l'uomo ad imitare idee e comportamenti altrui».

⁴³ Leopardi cita la *Politica* di Aristotele nell'edizione curata dal Vettori, Firenze, Giunti, 1576 (1586 per un errore autografo), «libro I p. 7. 31. 32. libro 3., p. 257 e le note del Vettori ai rispettivi luoghi», per esempio allorché parla del concetto di giusto e ingiusto e di come i greci lo applicassero a se stessi e ai barbari: *Zib.*, p. 3420. I passi corrispondenti della *Politica*, rintracciati dal Pacella in *Zib.*, III, p. 868, sono: 1252 b, 5; 1255 a, 18; 1285 a, 3.

testo iniziata nel settembre 1823. Da notare è il fatto che nel '23, proprio in riferimento a quanto letto in Aristotele⁴⁴, egli riprende i pensieri svolti anni prima e riproposti precedentemente in altri due soli luoghi⁴⁵.

Il discorso sull'origine del sistema monarchico svolto dal Filosofo (*Politica*, I, 1252 a e sgg.) porta all'affermazione che lo Stato, il quale è «[...] formato bensì per rendere possibile la vita, in realtà esista per rendere possibile una vita felice»⁴⁶. Ed è questa, ma con le dovute precisazioni, una parte rilevante della prospettiva leopardiana. L'unità degli individui nel governo dello stato comporta la felicità, come suo presupposto almeno, ma, se l'illusione di unità è possibile in origine, in quanto la società primitiva conta su un sistema valoriale ancora prossimo alle leggi della natura, diventa vana e dannosa in una società che *progredendo* ha deviato dal proprio cammino iniziale⁴⁷. E la stessa monarchia assoluta, «solo perfetto stato di una società umana stretta»⁴⁸ con l'allargamento dei confini e col progresso delle genti, diventa pessima perché certifica l'avvenuto ribaltamento per cui non è più il sovrano a sovrintendere ai bisogni del popolo ma è il popolo a sovrintendere a quelli del sovrano⁴⁹. In tutto questo può essere, comunque, forte l'impressione di un Leopardi reazionario solo che non si considerino i due piani in cui le sue tesi vengono condotte: quello storico-civile, tutt'altro che reazionario, e quello

⁴⁴ *Zib.*, pp. 3411-12.

⁴⁵ *Ivi.*, p. 590 e pp. 607-10.

⁴⁶ ARISTOTELE, *La politica*, I, 1252 b, trad., intr. e note a cura di R. Laurenti, Bari, Laterza, 1966, p. 8. Appare tuttavia chiaro come in queste considerazioni giochino un ruolo importante le teorie di Montesquieu e la sua tripartizione del potere politico in monarchia, repubblica e dispotismo e quanto Leopardi lesse e meditò sul *Contratto Sociale* di Rousseau.

⁴⁷ *Zib.*, pp. 3517-18.

⁴⁸ Sulla società stretta si leggano le osservazioni di F. CACCIAPUOTI, *Il Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani: società stretta e modernità*, in *Leopardi, l'Italia, gli italiani*, a cura di E. Montali, Roma, Ediesse, 2012, pp. 85-92.

⁴⁹ *Zib.*, pp. 3889-90.

pessimistico-esistenziale che anela a un'unità primigenia, e piuttosto grossolanamente reazionario può parere⁵⁰. L'impressione si nutre, e parrebbe un paradosso, dell'entusiasmo leopardiano per la Rivoluzione Francese, considerata tuttavia come una sorta di ultimo atto della ragione da cui non c'è ritorno⁵¹.

Leopardi è pienamente convinto che l'uomo nasca libero e uguale agli altri e che tale sia la condizione dello stato di natura: quando ritiene la monarchia assoluta delle origini lo stato conveniente per l'uomo primitivo, guarda all'unità e quando, in appunti successivi, sostiene che le repubbliche antiche, anche se piene di difetti, sono più vicine allo stato naturale e dunque alla felicità, guarda alla libertà. Se leggiamo queste tesi proprio

⁵⁰ A. NEGRI, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Milano, Mimesis Eterotopia, 2001, II ed., p. 202. Dopo aver svolto una delle sue tesi portanti secondo cui il presunto nichilismo leopardiano è ricerca ontologica non progressiva che si esplicita nel poetico, sulla questione Negri avverte: «Se volessimo farci chiudere dentro queste terribili e obsolete dimensioni linguistiche sarebbe indifferente chiamare Leopardi “rivoluzionario” - o altrimenti non potremmo infatti chiamarlo a pari titolo, restando ferme tutte le altre condizioni, “reazionario”? Certo, la sola cosa che non possiamo fare è chiamarlo “progressista” e neppure “impolitico”. In ogni caso non ci faremo trattenere entro quelle poverissime categorie».

⁵¹ Non mi propongo qui di discutere questa problematica. Rinvio quindi, partendo dal *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, in cui si sostiene che la Rivoluzione Francese e il tempo presente hanno avvicinato gli uomini alla natura, a quanto osservato da Lonardi (G. LONARDI, *Classicismo e utopia nella lirica leopardiana*, Firenze, Olschki, 1969, p. 31), che rileva la «forza d'urto» della Rivoluzione nel discorso sulla crisi condotto dal poeta; a quanto sostenuto da Feo (N. FEO, *L'Italia di Leopardi fra antropologia e storia (1818-1824)*, «Italianistica», gennaio/aprile 2009, n. 1, pp. 33-60), che nelle sue riflessioni sul Leopardi politico nota come questi, anche grazie alle considerazioni sulla Rivoluzione, «intende [...] raffigurare l'Italia nella sua dimensione storica più che indugiare su un'Italia generica e astratta connotata dal suo immutabile retaggio antropologico», p. 50; a Damiani (R. DAMIANI, *L'impero della ragione. Studi leopardiani*, Ravenna, Longo, 1994, pp. 140 e sgg.), il quale rileva la diversificazione delle posizioni leopardiane sul tema, rifiutando sia le interpretazioni progressiste che quelle reazionarie; per finire a Sanguineti e alla sua *tentazione* di un Leopardi reazionario (E. SANGUINETI, *Invito a Leopardi*, in «Poetiche», Rivista letteraria, fasc. 2-3, 2009, pp. 223-30), testo inedito della lezione tenuta all'Università di Los Angeles (UCLA) il 30 ottobre 1998 riprodotto successivamente in E. SANGUINETI, *Cultura e realtà*, a cura di E. Rosso, Milano, Feltrinelli, 2010, pp. 105-10. Cito da *Invito a Leopardi*, p. 225: «Ma il problema che Leopardi si trova dinanzi a questo punto è: dove nasce questa frattura? Dov'è che finisce esattamente il mondo antico e incomincia il mondo moderno? Quand'è che il dominio della natura si perde e il dominio della ragione veramente, s'impone? Bene credo che al riguardo [...] la risposta per Leopardi si trovi nelle riflessioni che fa sulla Rivoluzione Francese».

tenendo presenti le equazioni unità-felicità e uguaglianza-libertà, capiamo che a Leopardi non interessa la forma di governo in sé presa, ma la forma di governo che meglio si può avvicinare a questa unità e dunque a questa aspettativa di felicità. Un monarca corrotto devia dal suo compito unificatore e mina la libertà. La repubblica, governo del popolo o di pochi, segue alla monarchia. Al suo avvento lo Stato si è già costituito e si è dato un primo ordine da cui s'è staccato, e dunque essa deriva da una deviazione, da una malattia, in una situazione comunque non ideale in cui la corruzione è in corso. Monarchia e repubblica non sono termini contraddittori ma ciclicamente susseguenti.

L'eccesso di democrazia, d'altra parte, corrompe l'ordinamento perché sfocia in un eccesso di individualità. L'impostazione leopardiana, anche in riferimento a Platone, riguarda chiaramente la proporzione e il «paragone della felicità, o se vogliamo, infelicità degli uomini antichi con quella de' moderni, nel bilancio e nell'analisi della massa de' beni e de' mali presso gli uni e presso gli altri»⁵². La quantità di felicità possibile è proporzionale alla distanza dalla natura: questo concetto è in Leopardi assodato e continuamente esposto, ma il repubblicano antico gli sembra migliore *come sistema*, perché fondato sull'ignoranza del progresso, in quanto ricerca di un equilibrio che ancora guarda alla natura.

La ricerca di unità sottesa a qualsiasi aggregazione umana, essendo tuttavia (anche) oggettivazione della libertà istintiva dell'uomo, è destinata a corrompersi a causa della civilizzazione, vista come un allontanamento dalla condizione primordiale di perfezione. La caduta è sempre più caduta dall'unità e il progresso consiste proprio in questa continua differenza per

⁵² *Zib.*, pp. 1096-97.

cui l'uomo, separandosi dal mondo che gli fu dato in sorte, ne crea un altro parimenti potente, determinato da leggi, potenzialmente e attualmente regolato ma strutturalmente contraddittorio. In esso le illusioni, annullate dal progresso, ripartono sotto altra forma, e muovono l'uomo nei suoi intenti perché speranze, in quanto passioni. Il risultato della ragione che si è organizzata in società è la storia come evoluzione della collettività degli individui. Così, della storia, Leopardi esamina il corso e sulla scorta di Rousseau concepisce la libertà all'interno di uno Stato come un valore assoluto, perso il quale non può esserci vera sopravvivenza.

Nella civilizzazione la libertà del singolo (se esiste) dipende dal bene comune, dalla capacità di interscambio, dall'aiuto vicendevole. Nascono, così, le professioni e i mestieri, alcuni necessari anche nello stato di natura, altri superflui perché derivati da un'estensione artificiosa del concetto di bene comune. Le differenze tra gli uomini si fanno sempre più marcate, si distingue il buono dal cattivo, il forte dal debole. L'uguaglianza viene a essere minata nelle fondamenta perché chi ha di più può di più, al di là della pretesa equità delle leggi, e la stessa libertà si diversifica a seconda dei ceti e delle situazioni economiche. L'organizzazione impone, dunque, che l'uomo sia al servizio dell'uomo, e una nazione forte, che si ponga il compito di mantenere al suo interno il giusto equilibrio tra libertà e uguaglianza per i suoi figli, non può far altro che sottomettere altre nazioni riducendone a schiavi gli abitanti. Quando i bisogni primari sono soddisfatti dallo schiavo, l'uomo libero può dedicarsi a se stesso e alla cura della società⁵³. Nel mondo antico, affinché ci sia uguaglianza all'interno di una stessa nazione, occorre che ci sia disuguaglianza tra le nazioni, dice

⁵³ Cfr. *Zib.*, pp. 911 e sgg. L'analisi ha connotazioni vagamente aristoteliche.

Leopardi, ribadendo il proprio scontato pessimismo nei confronti del vivere civile e citando lo stupore dello storico greco Arriano nel raccontare la totale assenza di schiavi nel popolo indiano⁵⁴.

Il riferimento alla schiavitù, più nel dettaglio, è teso a mostrare come in un popolo libero sia importante il concetto di «uguaglianza interna», mantenuta a discapito di altri. Sfruttando ancora le osservazioni di Arriano su quanto accade in Cina, tra gli ebrei, e prendendo in considerazione i costumi dei persiani, attraverso la *Ciropedia* di Senofonte, viene sviluppata l'idea secondo cui una costituzione che imponga una società rigida, divisa in caste, se da un lato «[...] è forse la migliore, forse l'unica capace di conservare quanto è possibile la libertà senza uguaglianza»⁵⁵, dall'altro appare insufficiente e mancante in diverse sue parti. La cifra di questa affermazione è innanzitutto etica. Nella rigidità dell'organizzazione sociale non è ammessa ambizione, non è consentita cupidigia, i poteri non si scontrano ma si evolvono ognuno in relazione a sé. La casta chiusa e non concorrenziale non consente a una società di svilupparsi.

In una tale costituzione che parrebbe perfetta, proprio in quanto in essa la competizione è assente, non ci sono vantaggi per l'individuo e per la sua libertà. Nei popoli liberi l'ambizione, lo *phthonos*, la *pleonexia* sono momenti importanti di crescita sociale, in quanto consentono agli individui di potersi sollevare dalla propria condizione, di migliorarsi sentendosi a un tempo parte di una nazione che li accoglie per le loro qualità e capacità e cresce con loro perché cresce in loro. *Phthonos* è qui affermazione della ricerca soggettiva mediante la lotta, ma il riferimento è soprattutto al valore positivo di quell'*ἔρις*, contesa o discordia, ma superamento, che Leopardi

⁵⁴ Cfr. *Zib.*, pp. 917 e sgg.

⁵⁵ *Zib.*, p. 920.

ricorda deprecandone l'assenza nella modernità e che «Esiòdo dice di essere un dono degli Dei per promuovere il bene e l'accrescimento degli uomini»⁵⁶.

Agisce, qui, quel senso di distacco dalla vita nel vivere civile di cui avverte Colli riguardo all'uomo greco:

Il senso del distacco gli fa contemplare la vita come un gioco, un variopinto susseguirsi di immagini attraenti, che la legge dello *phthonos* delimita plasticamente in una gelida e cattiva bellezza, dando loro figura e realtà impenetrabili, ribelli ad ogni disegno unificante. Di qua il carattere unico della politica greca⁵⁷.

Nella *polis*, infatti, i valori individuali vengono giudicati eticamente, ossia socialmente. L'ambizione dell'individuo è il motore dell'ambizione di un popolo che è vivo perché competitivo, che può arrivare, in una costante affermazione della propria libertà, a conquistarne un altro, che afferma la propria forza, ma così facendo, con un eccesso di potenza rivolto all'esterno, comincia inconsapevolmente a corrodere quei fondamenti di libertà che fanno grande uno Stato⁵⁸. La critica della civiltà comincia dal rilevare questa dissonanza⁵⁹, questa stortura.

⁵⁶ *Zib.*, p. 148. Sull'importanza data dal poeta all'invidia, mi permetto di rinviare a quanto scritto in S. PRESTI, *Il salto di Leucade. Aspetti e forme del pensiero antico in Giacomo Leopardi*, Caltanissetta-Roma, Sciascia, 2016, pp. 218-28.

⁵⁷ G. COLLI, *La natura ama nascondersi*, a cura di E. Colli, Milano, Adelphi, 1988, p. 23.

⁵⁸ «[...] il maggior pericolo della libertà di un popolo nasce dalle sue conquiste e da' suoi qualunque ingrandimenti, che distruggono appoco [appoco] l'uguaglianza, senza cui non c'è vera libertà, e cangiano i costumi, lo stato primitivo, l'ordine della repubblica; sicchè finalmente la precipitano nella obbedienza. Cosa anche questa dimostrata dal fatto»: *Zib.*, p. 922.

⁵⁹ Riportiamo qui l'inizio di A. PRETE, *La "pretesa perfezione" della società*, in *Il pensiero poetante*, op. cit., p. 125: «Mai nella cultura italiana la critica della civiltà ha toccato toni così dissonanti, mai s'è alimentata di uno sguardo così severo e di una meditazione così amara e solitaria...».

La dialettica individuo-massa si gioca all'interno della forza e della potenza espresse dall'individuo in rapporto alla collettività e non è riconducibile a schemi preconcepiuti, non può essere pienamente ordinata, perché nella massa il ruolo della volontà del singolo è una discriminante oggettiva. È principio di disuguaglianza mosso da libertà.

Ne è esempio la presa di posizione di Callicle raccontata nel *Gorgia* di Platone.

Callicle o della forza

Nel 1822 Leopardi scrive *Novella. Senofonte e Machiavello*, facendo, in una serie di appunti, un confronto tra due autori che in modi e tempi diversi hanno scritto sull'attitudine al comando e sull'educazione di un capo, l'uno soffermandosi sulla figura di Ciro il grande, l'altro dando una precisa descrizione del potere nella figura del Principe. Machiavelli appare superiore a Senofonte perché la sua analisi, prendendo di petto il nudo vero, chiama le cose col loro nome e così facendo rovescia il concetto stesso di valore, distorto dalla bontà e dal *bon ton*, e restituisce alla politica tutta la sua violenza etica. Nell'analisi di Machiavelli, il governo della cosa pubblica deve avere valori sconvolti rispetto a quelli della morale comune e delle illusioni e questo dice il Machiavello leopardiano della *Novella*:

Domando io: è vero o non è vero che la virtù è il patrimonio dei coglioni: che il giovane per bennato, e beneducato che sia, pur ch'abbia un tantino d'ingegno, è obbligato poco dopo entrato nel mondo (se vuol fare qualche cosa e vivere) a rinunciare a quella virtù ch'avea sempre amata?

per poi continuare:

Quel che mi resta a desiderare pel ben degli uomini, e la vera utilità specialmente de' giovani, si è che quello ch'io ho insegnato ai principi s'applichi alla vita privata, aggiungendo quello che bisognasse. E così s'avesse finalmente un Codice del saper vivere, una regola vera *della condotta da tenersi in società* [...]⁶⁰.

Quando nel 1823 Leopardi commenta le parole di Callicle presenti nel *Gorgia* di Platone, questa concezione è maturata in lui, ed è impostazione da cui a mio avviso fundamentalmente non si distaccherà, salvo poi ad attutirne le implicazioni nella teoria della *condivisione* che anima la «social catena» della *Ginestra*. E sostengo questo avendo in mente quanto scrive nella *Palinodia* composta a Napoli nel 1835: «Ardir protervo e frode,/ Con mediocrità, regneran sempre,/ A galleggiar sortiti. Imperio e forza,/ Quanto più vogli o cumulate o sparse,/ Abuserà chiunque avralle, e sotto/ Qualunque nome»⁶¹. Questa legge scritta dalla natura e dal fato nei primordi porta il più debole a soccombere contro il forte:

Sempre il buono in tristezza, il vile in festa
Sempre e il ribaldo: incontro all'alma eccelse
In arme tutti congiurati i mondi
Fieno in perpetuo: al vero onor seguaci
Calunnia, odio e livor: cibo de' forti
Il debole, cultor de' ricchi e servo
Il digiuno mendico, in ogni forma

⁶⁰ G. LEOPARDI, *Novella. Senofonte e Machiavello*, in ID., *Poesie e prose*, II, p. 263. Quest'idea del «Codice del saper vivere» nel pensiero di Machiavelli e il conseguente «machiavellismo di società» teorizzato in alcuni luoghi, verranno tuttavia smentiti nella svolta del 1826 in cui il machiavellismo come arte di «combattere e superchiare i nostri simili» verrà considerato inutile (*Zib.*, p. 4198).

⁶¹ G. LEOPARDI, *Palinodia al marchese Gino Capponi*, in ID., *Poesie e prose, I Canti*, I, vv. 75-80, p. 115.

Di comun reggimento, o presso o lungi
Sien l'eclittica o i poli, eternamente
Sarà, se al gener nostro il proprio albergo
E la face del dì non vengon meno⁶².

Ancora una volta, qui, l'*eris* è principio di individuazione ma contaminato, ma corrotto da cupidigia e arrivismo: per questo Leopardi può affermare che nel *Gorgia* (482 A-486 D) attraverso Callicle viene insegnata «la vera legge naturale, ciascun uomo o vivente faccia tutto per se, e il più forte sovrasti il più debole, e si goda di quel di costui»⁶³.

In Werner Jaeger, che fa di Callicle il tipico rappresentante di una classe, l'aristocrazia, estranea «allo spirito della pura teoria»⁶⁴, scettica nei confronti della novità e ancorata alle tradizioni, troviamo il racconto di come la società greca abbia mutato l'idea di *dike* intesa come equilibrio e armonia trasvalutandola in contesa, in lotta. Così lo Jaeger sul tipo-Callicle:

La natura era diventata [per i greci] l'essenza del divino. Regnava in essa la medesima legge, la medesima *dike* che era rispettata nel mondo umano quale norma suprema. [...] Ma nel corso del secolo V quest'immagine della natura si era di nuovo trasformata. Già per Eraclito il cosmo risorgeva perennemente nella lotta perpetua delle opposizioni: «la guerra è padre di tutte le cose». A poco a poco non rimase che la lotta, il mondo apparve prodotto fortuito della coazione e del prevalere nel gioco meccanico delle forze. [...] La nuova immagine del mondo mostra in aumento le voci di coloro che, anziché venerare l'eguaglianza geometrica, mettono in risalto la naturale disuguaglianza degli uomini e da questo fatto muovono nello svolgere tutto il loro pensiero giuridico e politico. [...] L'indimenticabile incarnazione di questo principio è Callicle nel *Gorgia* di Platone. [...] L'educazione secondo lo spirito di Protagora, cioè conforme l'ideale tradizionale della "giustizia", è attaccata da Callicle con un pathos che ci fa insieme sentire il capovolgimento totale di tutti i valori. [...] La legge secondo questo modo di vedere, è un limite artificiale, una convenzione dei deboli organizzati per incatenare i loro naturali signori, i più forti, e costringerli a eseguire il voler loro. Il diritto di natura è in contrasto stridente col diritto

⁶² Ivi, vv. 86-96.

⁶³ *Zib.*, p. 2672.

⁶⁴ W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1936, I, p. 473.

umano. Commisurato alla norma, ciò che lo stato di giustizia chiama diritto e legge è puro arbitrio. Se gli si debba sottostare o no, è per Callicle esclusivamente questione di potenza⁶⁵.

In sostanza, il discorso di Callicle attua un'opposizione tra *nomos* e *physis*, tra legge (degli uomini) e natura. Egli sostiene che *phronimos* è l'*agathos* e che l'*agathon* della vita, il suo scopo, è il piacere. Ma è opposizione che si muove seguendo il principio dell'*eris*, della contesa mossa dallo *phthonos*, dall'invidia.

La certezza cresciuta in anni e momenti diversi, di un'impostazione *naturalmente* antagonistica⁶⁶ della società degli uomini, in particolare, attutisce il preteso progressismo leopardiano, rigenerandolo. La natura della società può essere colta solo dallo sguardo d'insieme che comprende l'annullamento operato dalla lotta, dalla guerra, dalla corruzione.

Leopardi per spiegare questo processo dialettico ricorre a una similitudine:

Oggi l'uomo è nella società quello ch'è una colonna d'aria rispetto a tutte le altre e a ciascuna di loro. S'ella cede, o per rarefazione, o per qualunque conto, le colonne lontane premendo le vicine, e queste premendo nè più nè meno in tutti i lati, tutte accorrono ad occupare e riempire il suo posto. Così l'uomo nella *società egoista*. L'uno premendo l'altro, quell'individuo che cede in qualunque maniera, o per mancanza di abilità, o di forza, o per virtù, e perchè lasci un *vuoto d'egoismo* dev'esser sicuro di esser subito calpestato dall'*egoismo* che ha dintorno per tutti i lati: e di essere stritolato come una macchina pneumatica dalla quale, senza le debite precauzioni, si fosse sottratta l'aria⁶⁷.

⁶⁵ Ivi, pp. 478-81.

⁶⁶ Spiega bene il senso dell'antagonismo leopardiano Negri (A. NEGRI, op. cit., p. 207), discutendone la configurazione poetico-metafisica nella realtà: «Il soggettivarsi dell'antagonismo fra vita e morte, fra soggetto e natura, fra poesia e conoscenza, diviene in primo luogo sottolineatura di antagonismo. [...] La realtà è scissa, completamente, radicalmente – non il vero razionale ma il fare, l'etico immediato, la giovinezza e la bellezza vengono indicati come pulsazioni soggettive, eminenti sul livello ontologico. Il vero razionale è il nemico [...]».

⁶⁷ *Zib.*, p. 930, primo corsivo mio. Il pensiero è dell'11 aprile 1821.

Il paragone viene ripreso con dovizia di particolari e corollari in un lungo pensiero del 10 maggio 1822 teso ad accertare le dinamiche reali degli squilibri sociali⁶⁸ in una descrizione in cui il pesce grande mangia il piccolo e il forte schiaccia il debole. Il parallelismo verrà esteso nei *Pensieri* alle molecole dei fluidi, con due rilevanti differenze rispetto al passo dello *Zibaldone* sopra citato:

La società degli uomini è simile ai fluidi; ogni molecola dei quali, o globetto, premendo fortemente i vicini di sotto e di sopra e da tutti i lati, e per mezzo di quelli i lontani, ed essendo ripremuto nella stessa guisa, se in qualche posto il resistere e il rispingere diventa minore, non passa un attimo, che, concorrendo verso colà a furia tutta la mole del fluido, quel posto è occupato da globetti nuovi⁶⁹.

Qui non si parla più di società egoista – non si distingue più tra una società egoista e una che, evidentemente, non lo è –, qui è la società tutta ad essere intrinsecamente sostenuta dall'egoismo individuale. Il secondo punto di divergenza consiste nel paragone utilizzato ed è per noi degno di attenzione. Non più l'aria, ma i fluidi. Si sostiene, insomma, che la società degli uomini è simile ai fluidi, non è più paragonata solo agli spostamenti d'aria, non solo alla pressione e alla compressione ma allo scorrere. Comune è la dinamica sottesa agli esempi, nell'uno e nell'altro caso trattandosi di sostituzione o, se vogliamo, di prevaricazione che premia i più forti, diverso è il modo in cui questa sostituzione viene sottolineata. In una società *interamente* egoista è la massa stessa che scorre verso il vuoto, riempiendolo: ponendo maggiormente l'accento sulla molteplicità molecolare, si ha l'effetto di una massa che converge verso il vuoto, attratta

⁶⁸ *Zib.*, pp. 2436-41.

⁶⁹ G. LEOPARDI, *Pensieri*, CI, in ID., *Poesie e prose*, II, pp. 340-41.

dal vuoto, ossia dalla debolezza. Non esiste più il *vuoto d'egoismo*, esiste una maggiore o minore resistenza alla forza d'urto degli egoismi.

Dopo Callicle, il ripensamento è lento ma inesorabile. I *Pensieri* sfruttano la similitudine in conclusione di una tesi secondo cui «è necessario che ognuno con braccio forte sostenga se medesimo». L'amor proprio deve sorreggersi sulla fede in se stessi: solo così il posto occupato in società può esser mantenuto, ossia preservato. Ma è qui che si definisce più dettagliatamente il pensiero di una sostanziale antisocialità dell'uomo. L'amor proprio teso alla conservazione individuale sfocia in odio verso gli altri. L'ombra di Callicle si estende alla storia, riguarda l'impossibilità di una filosofia che immagina una società perfetta, impossibilità che caratterizza innanzitutto l'uomo, in origine libero, per natura uguale ma prepotente, interessato alla proprietà e all'immediato soddisfacimento dei bisogni. Il ragionamento, quasi un trattato, è svolto nei giorni che vanno dal 25 al 30 ottobre 1823 e in esso trovano articolazione le notizie attorno al confine tra libertà e uguaglianza, attorno alla società, alla storia, alla politica, ai sistemi di governo, all'incidenza della filosofia nell'organizzazione. La prospettiva di un primato della forza e dunque di uno sbilanciamento iniquo del sistema dei rapporti interno alla società viene, qui, svolta ponendo attenzione all'evoluzione stessa dell'uomo.

La distinzione è, ancora, tra *società larga* in cui gli uomini vivono liberamente, in cui i rapporti sono sporadici e l'individualità non è prevaricata ma è rispettata (non foss'altro per la distanza degli individui tra loro) e *società stretta*, in cui gli uomini vivono in stretto contatto tra loro e danno vita, per forza e debolezza, per passioni e ardimenti, per astuzia, per

ingenuità, per arrivismo, a tutta una serie di ineguaglianze che rendono imperfetta la società civile.

Il modello di società larga è vicino alla natura, in esso vige la legge naturale; quello di società stretta nella complicazione e nell'interdipendenza dei rapporti è, viceversa, un tradimento continuato della libertà e dell'uguaglianza, le cui implicazioni per il singolo sono potenzialmente devastanti.

Sostenere che nella società il bene dell'uomo, di ciascun uomo, e quindi la sua libertà è nell'unità, si obietterà, vuol dire comunque idealizzare la società-sistema, valutandola attraverso un paradigma pregiudiziale. Anche la costruzione del paradigma procede, tuttavia, da un'osservazione oggettiva, anche il giudizio conseguente appare sgombro da incrostazioni. Interessa qui l'individuo come uomo socialmente collocato che, se sciupa la propria vita e nuoce agli altri, che se giudica e si espone, se partecipa e si scontra⁷⁰, comunque mantiene un rapporto costante con se stesso, con i propri simili e con la natura, che tenta di penetrare, di comprendere, da cui si difende e che combatte. In particolare, l'analisi che il nostro poeta effettua sulla libertà soggettiva è un giudizio di valore attorno alla crescita dell'individuo nel mondo⁷¹.

Il progresso in questa fase, essendo un vortice che rende gli uomini inconsapevoli dei fini e dei mezzi e ciecamente fiduciosi nella contemporaneità e nella civiltà, mina le basi dell'individualismo e le potenzialità proprie di un individuo consapevole.

⁷⁰ Cfr. *Zib.*, pp. 3932-33.

⁷¹ Cfr. *Zib.* pp. 523-25. Incapaci di libertà sono quegli uomini servili, corrotti dalla civiltà, che non hanno il senso dell'uguaglianza portati come sono a prevaricare sugli altri.

L'unità dell'individuo con se stesso e con la natura è dunque libertà. Resta da vedere come il concetto di una libertà individuale si traduca nella percezione delle masse, cosa significhi per le masse *libertà* e se essa, in questa prospettiva, non sia fondamentalmente un errore.

Gl'individui sono spariti dinanzi alle masse, dicono elegantemente i pensatori moderni. Il che vuol dire ch'è inutile che l'individuo si prenda nessun incomodo, poichè, per qualunque suo merito, né anche quel misero premio della gloria gli resta più da sperare [...]. Lasci fare alle masse; le quali che cosa sieno per fare senza individui, essendo composte d'individui, desidero e spero che me lo spieghino gl'intendenti di individui e di masse, che oggi illuminano il mondo⁷².

Mi pare dunque che il pensiero leopardiano, negando, nel 1832, le potenzialità del concetto di massa e la fatalità della sua azione, attui, anche se inconsapevolmente ma per analogia, uno spostamento dall'oggetto al soggetto, proprio in questo sottolineare la centralità dell'individuo⁷³ in rapporto al mondo e la sua sostanziale impotenza conoscitiva: «col perfezionam. della società, col progresso dell'incivilim., le masse guadagnano, ma l'individualità perde»⁷⁴, aveva sostenuto in un pensiero del 5 settembre 1828, spiegando che la perdita di individualità *nella* massa è perdita di forza, di valore, di felicità. Questa corsa verso la massificazione,

⁷² G. LEOPARDI, *Operette Morali, Dialogo di Tristano e di un amico*, op. cit., p. 217.

⁷³ Sulla socialità e antisocialità dell'uomo secondo Leopardi, sul rapporto individuo-società in cui l'individuo è tutta la società, vedi tra gli altri M. BISCUSO, *L'altra radice. Naturalismo, immaginazione e moltitudine in Leopardi*, in *Leopardi antitaliano*, a cura di M. Biscuso-F. Gallo, Roma, Manifestolibri, 1998, pp. 99-107. Nel saggio si sostiene, tra le altre cose, che il poeta consideri la politica come «pratica autoreferenziale di perpetuazione del potere che mette all'opera l'unica potenza reale, quella della moltitudine degli individui, e perciò replicazione della natura, che si autoriproduce attraverso la produzione-distruzione degli enti finiti»: p. 117. La posizione mi lascia abbastanza perplesso anche per quel che riguarda il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani* e il pessimismo conclamato dal Recanatese nei confronti delle masse e della loro capacità di discernimento.

⁷⁴ *Zib.*, p. 4368.

verso l'omologazione irresponsabile che già Leopardi (nella prima metà dell'Ottocento, è bene ricordarlo) individuava come un correlato del progresso e di cui ci dà magnifica notizia nella *Ginestra*, determina una regressione a cui corrisponde un generale indebolimento.

I pensieri del 25-30 ottobre 1823

Nella trattazione che va dal 25 al 30 ottobre 1823, il poeta, evidenziando la lotta tra forti e deboli in una natura non più madre ma non ancora matrigna, discute diffusamente delle *qualità antisociali* degli esseri umani. Ci troviamo echi della distinzione operata da Callicle e amaramente condivisa da Leopardi nella chiusa del *Pensiero XLV*: «[...] i deboli vivono a volontà del mondo, e i forti a volontà loro»⁷⁵. Sulla parola mondo il poeta ha riflettuto, connotandola come l'insieme degli eventi che accadono nel contesto sociale e civile in cui il singolo uomo si trova ad operare. Interessante, in questo senso, è il pensiero XXVIII:

Il genere umano e, dal solo individuo in fuori, qualunque minima porzione di esso, si divide in due parti: gli uni usano prepotenza, e gli altri la soffrono. Nè legge nè forza alcuna, nè progresso di filosofia nè di civiltà potendo impedire che uomo nato o da nascere non sia o degli uni o degli altri, resta che chi può eleggere, elegga. Vero è che non tutti possono, nè sempre⁷⁶.

L'*eris* tra individui all'interno di una società stretta genera nel sistema uno scompenso che da un lato è naturale, dall'altro è artificiato perché non seguendo l'unico vero modello perfetto del vivere civile, quello

⁷⁵ G. LEOPARDI, *Pensieri*, p. 311, XLV.

⁷⁶ Ivi, p. 301, XXVIII.

delle api, o dei castori, l'uomo si corrompe desiderando in modo esclusivo di poter affermare la propria libertà a discapito degli altri e creando così disuguaglianza.

Una società stretta pone necessariamente in contrasto gli interessi degli individui, rende necessario alla soddisfazione dei desideri degli uni, il male degli altri; alla superiorità, ai vantaggi, alla felicità degli uni, l'inferiorità, gli svantaggi, l'infelicità degli altri [...]⁷⁷.

Il fatto che gli uomini, a stretto contatto tra loro, arrivino a odiarsi, deriva dall'amor proprio che vuole la conservazione individuale. E questa legge, che per Callicle è nelle cose, per Leopardi non ha modo di essere in un uomo che vive lontano dagli altri nello stato di natura e con i suoi simili ha rapporti ridotti. La società larga, infatti, è perfetta e armonica in quanto fonda la propria libertà sull'uguaglianza non concorrenziale tra i suoi membri. La filosofia ha tentato di porre rimedio alla rivalità dell'uomo con l'uomo, ha immaginato i sistemi più diversi e discusso dell'aggregazione sociale come di un bene e in ciò ha fallito, ignorando volutamente una cosa lampante:

[...] tutto il mondo è il patrimonio della forza (sia fisica, cioè vigore, sia morale, cioè ingegno, arte ec. ch'è tutt'uno), e ch'egli è fatto per li più forti, ne segue che in una società stretta, inevitabilmente, qualunque forma se gli possa mai dare, i più deboli individui denno essere, furono, sono e saranno la preda, la vittima, il retaggio de' più forti⁷⁸.

⁷⁷ *Zib.*, p. 3785.

⁷⁸ *Ivi*, p. 3781.

Callicle pensa che questo sia giusto, che debba essere normale: «[...] che è giusto che chi è migliore abbia più di chi è peggiore, e chi è più potente abbia più di chi è meno potente» per affermare «che il giusto si giudica in questo modo: che il più forte domini il più debole e abbia più di lui»⁷⁹.

Esistono, dunque, i rapporti di forza all'interno di qualsiasi organizzazione umana e questo va al di là di ogni filosofia, di ogni pretesa armonia. Il principio della lotta governa il mondo e ispira gli esseri umani perché oggetto è il piacere: una società organizzata subisce questo scompenso che spiega egregiamente l'epigrafe giovannea della *Ginestra*. Ma qual è l'ideale leopardiano di società perfetta?

Per società perfetta non intendo altro che una forma di società, in cui gl'individui che la compongono, per cagione della stessa società, non noccono gli uni agli altri, o se noccono, ciò sia *accidentalmente*, e non *immancabilmente*; una società i cui individui non cerchino sempre e *inevitabilmente* di farsi male gli uni agli altri⁸⁰.

Nel profluvio di avverbi il fantasma dell'*homo homini lupus* hobbesiano. Che il male quando c'è sia accidentale, che gli individui non si facciano del male in maniera intenzionale per una sorta di missione istintiva è segno di un equilibrio all'origine della condizione umana e nel sistema dei rapporti reciproci. Anche qui, ma per contrasto, s'intravede la tesi da cui muove il trattatello, la fondamentale «insocialità» dell'uomo il quale «è per natura la più antisociale di tutti i viventi che per natura hanno

⁷⁹ PLATONE, *Gorgia*, 483 D, in ID., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1991, p. 895.

⁸⁰ *Zib.*, p. 3774, corsivi miei.

qualche società fra loro»⁸¹. Troviamo un rimando anche in un passo in greco presente nello *Zib.*, tratto dai *Dialoghi* di Luciano che fa dire a Caronte: «[...] vedo una folla composta e la vita piena di tumulto e le città simili agli alveari, nei quali ciascuno ha il proprio pungiglione e punge il vicino; e pochi, come vespe, depredano chi è più debole»⁸².

Una civiltà retta dall'invidia, frutto della colpa, è istituzionalmente competitiva⁸³ e si nutre di cupidigia, nefandezze, abusi di potere, arrivismi. Il «machiavellismo di società» spiega molto bene l'imperfezione di un'organizzazione fondata sulla prevaricazione. Tutta la dottrina impiegata per impedire il naturale schiacciarsi dei globetti non ha sortito alcunché di positivo né a lungo né a breve termine. L'armonia delle api e dei castori non ci riguarda perché noi non riusciamo a comporci in un'unità tesa a un fine ma siamo, in ogni istante, singolarità differenti che inseguono solo scopi particolari. Nel regno della competizione, il debole è condannato, non esiste bene comune ma solo bene individuale. La società larga, viceversa, disperde le singole volontà che si palesano *per* e non *contro*, l'amor proprio insegue *il se stesso* sì, ma non compete a causa della rarefazione dei rapporti; il suo naturale odio per l'altro è sedato dall'assenza di sfide. I suoi interessi non si scontrano con quelli degli altri. Nella società stretta il contrasto è quotidiano, l'uomo indirizza il proprio odio verso gli altri e a discapito degli altri raggiunge il suo benessere. Analizzerà, in maniera funzionale, le implicazioni di una società stretta nel *Discorso sopra lo stato*

⁸¹ *Zib.*, p. 3773.

⁸² *Zib.*, p. 2653; il passo è citato dall'ed. *Luciani Samosatensis Select. dialogi*, Romae 1591. La traduzione da me seguita è quella del Pacella, *Zib.* III, p. 777.

⁸³ La competizione che deriva dall'invidia che, ricordo, Leopardi considera come un principio di individuazione delle dinamiche sociali, è propria dell'uomo ma è anche della divinità nei confronti dell'uomo.

presente dei costumi degl'Italiani che risale, ricordo, al 1824, anno di composizione di un nucleo importante delle *Operette morali*.

Rispetto alla natura e rispetto a se stessa, la società stretta è già contraddizione. Rispetto alla natura a causa dell'allontanamento, rispetto a se stessa perché i meccanismi lì attuati sono potentemente contraddittori. Leopardi spiega molto bene questo passaggio ricorrendo alla forma logica e ontologica del principio di non contraddizione. Dopo aver esposto la difficoltà di una specie che distrugge se stessa, facendo il proprio male come specie, e dopo aver sostenuto che questa cosa ripugna alla natura, egli nota come le altre specie presenti sulla terra non si ammazzino tra di loro se non accidentalmente. Cani e orsi, quando si trovano a competere per il cibo o per una femmina non hanno mai intenzione di uccidere, sempre rispettano la vita dell'altro in quanto appartenente alla stessa specie. L'uomo contraddice questa regola basilare col proprio comportamento aggressivo e odioso, in contraddizione rispetto a se stesso e alla società di cui fa parte, perché la guerra, la contesa tra simili, l'arrivismo amorale sconvolgono l'ordine naturale. Metro valutativo dell'innaturalità diventa il suicidio, altro *atto-contro*:

Queste, essendo contraddizioni evidentissime e formalissime, sono escluse dal ragionamento assoluto; il principio stesso della nostra ragione, o si riconosce p. falso, e non possiamo più discorrere, o impedisce di supporre queste contraddizioni nella natura; le quali però vi avrebbero necessariamente luogo s'ella avesse voluto in qualunque specie una società stretta, siccome sempre in una società stretta, qualunque sia stata o sia o sia p. essere la sua forma, hanno avuto ed avranno luogo le cose sopraddescritte. Dal che si deduce efficacissimamente che il supporre nella natura l'intenzione di una società stretta in qualsivoglia specie, e massime nell'umana (che da una parte, essendo la prima, doveva esser la più felice e perfetta, dall'altra, in una società stretta, è necessariam. più di tutte sottoposta ai detti inconvenienti) ripugna dirittam. al principio stesso della ragione⁸⁴.

⁸⁴ *Zib.*, p. 3784.

Il principio di non contraddizione impedisce di presupporre queste contraddizioni in natura: dunque, la natura non vuole una società stretta! Qui l'Islandese è ancora salvo, la natura non è cieca irrazionalità, le sue leggi materialiste sono comunque finalizzate e il principio di non contraddizione regge ancora, se non altro dal punto di vista assoluto. Il fine filosofico e dunque ideale di una società tesa al bene comune e organizzata tramite leggi, norme e ordinamenti, viene costantemente misconosciuto dall'egoismo. L'individuo non si annulla nella massa: la società tutta, avanzando, tradisce ogni volta il fine perché favorisce nel cittadino quell'eccesso di libertà che è anarchia e che innesca i meccanismi dell'odio. Una società che non corrisponde all'ordinamento della natura distaccandosene nella misura in cui crede di progredire è l'esempio più lampante di come il contraddittorio sia la cifra di tutte le questioni umane:

Quindi non è meraviglia se mai non si è trovata nè mai si troverà, fra le infinite eseguite, immaginate, eseguibili e immaginabili, forma alcuna di società perfetta, da quella primitiva e naturale in fuori. Perocchè gli elementi di tali forme dovevano ben sempre esser discordi, poichè la idea medesima d'esse forme è contraddittoria per natura⁸⁵.

Da qualsiasi faccia la si guardi, insomma, in questi appunti del '23, la società stretta è male: essa è il contraddittorio in atto rispetto all'uniformità della natura. Il ragionamento sulle forme della società viene ripreso alla fine ed è estremamente interessante perché, se da un lato riassume quanto fin qui svolto, dall'altro, attraverso una potente descrizione della natura, introduce un'ulteriore problematica che va analizzata.

⁸⁵ *Zib.*, p. 3788.

La natura è un canone generale e costante, indipendente dall'arbitrio, poco soggetta agli accidenti [...], una da per tutto, una sempre rispetto a ciascuna specie, consistente in leggi certe ed eterne, ec. La società, opera dell'uomo, dipendente dalla volontà che non ha niuna legge certa, altrimenti non sarebbe volontà, arbitraria, incostante, varia secondo gli accidenti e le circostanze de' tempi, de' luoghi, de' voleri, delle mille cose che la cagionano e che determinano la sua forma e il modo del suo essere, *non è una in se stessa*, perchè ha avuto ed ha necessariamente infinite forme, e queste sempre variabili e variate; non è in nessuna delle sue forme, perchè in ciascuna di queste v'ha mille varietà che diversificano l'una dall'altra necessariamente le parti che la compongono [...]. Nella società l'uomo perde quanto è possibile l'impronta della natura⁸⁶.

«La natura non ha posto nel vivente l'odio verso gli altri, ma esso da se medesimo è nato dall'amor proprio p. natura di questo»⁸⁷, aveva affermato poco prima e questa è la chiave di lettura della mancata unità tra gli uomini. L'uomo *dissimile* perde l'*impronta* di una natura unificatrice e si dannava. La forma-società *non è una in se stessa* perché infinite sono le forme che la comprendono e che comprende: la civiltà è la contraddizione dinamica e pratica della pretesa "sociabilità" dell'uomo. Rispetto al monolite-natura, fisso nelle sue regole e univoco nelle sue leggi, essa è il luogo del dissomigliante, in cui regnano astuzia, doppiezza, menzogna, impostura, dissimulazione.

La filosofia politica leopardiana, guardando al dialettico estendersi della ragione nel mondo, trova nell'amor proprio e nell'egoismo, suo correlato naturale, i limiti che offuscano qualsiasi conquista, riconducendo le cose a una molteplicità abnorme e competitiva fondata sull'avere e non sull'essere. Il progresso stesso, per un meccanismo di reciprocità, è frutto di un processo dialettico secondo cui l'uomo tendenzialmente pone rimedio ai mali che egli stesso provoca, causando altri mali in un costante alternarsi

⁸⁶ *Zib.*, pp. 3808-3809, corsivo mio.

⁸⁷ *Ivi*, p. 3784.

di rimedio e danno⁸⁸. Ricordiamo che Leopardi intorno al 1820 aveva detto incidentalmente che la politica è «parte principale del sapere umano», per poi spiegare che il suo compito alto consiste nel «[...] rendere all'uomo sociale quella giusta libertà che era il cardine di tutte le antiche politiche presso tutte le nazioni non corrotte...»⁸⁹, ma già nel 1826 la politica verrà sostanzialmente definita inutile e l'uomo ingovernabile⁹⁰.

Salvatore Presti

⁸⁸ Si vedano in tal senso le considerazioni espresse in *Zib.*, p. 3659. Si veda altresì la posizione di V. LEVATO, *Dal 'danno' al 'rimedio'. Un percorso leopardiano*, in «Filologia antica e moderna», XIII, 24, 2003, pp. 53-71.

⁸⁹ *Zib.*, p. 925.

⁹⁰ *Ivi*, p. 4198.

Appendice

Intervista a Gaspare Polizzi su Leopardi

Gaspare Polizzi (Trapani 1955), insegna Storia della Filosofia presso la IUL-Università di Firenze e filosofia al Liceo Classico “Galileo” di Firenze. Studioso di storia del pensiero filosofico e scientifico moderno e contemporaneo, ha approfondito particolarmente la filosofia e l’epistemologia francesi (Bachelard e Serres) e la filosofia naturale tra Settecento e Ottocento (Leopardi). Tra le sue varie pubblicazioni in volume, da ricordare almeno: *Scienza ed epistemologia in Francia (1900-1970)*, Torino, Loescher, 1979; *Forme di sapere e ipotesi di traduzione. Materiali per una storia dell’epistemologia francese*, Milano, FrancoAngeli, 1984; M. Serres, *Genesi*, a cura di G. Polizzi, Genova, il melangolo, 1988; *Michel Serres. Per una filosofia dei corpi miscelati*, Napoli, Liguori, 1990; *Filosofia scientifica ed empirismo logico (Parigi, 1935)*, Milano, Unicopli, 1993; H. Poincaré, *Il valore della scienza*, a cura di G. Polizzi, Firenze, La Nuova Italia, 1994; *Leopardi e la filosofia*, Firenze, Polistampa, 2001; *Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell’epistemologia francese del Novecento*, Messina, A. Siciliano, 2003; *Leopardi e “le ragioni della verità”. Scienze e filosofia della natura negli scritti leopardiani*, prefazione di R. Bodei, Roma, Carocci, 2003; *Galileo in Leopardi*, Firenze, Le Lettere, 2007; «...per le forze eterne della materia». *Natura e scienza in Giacomo Leopardi*, Milano, FrancoAngeli, 2008; *Einstein e i filosofi*, Milano, Medusa, 2009; *Giacomo Leopardi. La concezione dell’umano, tra utopia e disincanto*, Milano, Mimesis, 2011; *Michel Serres*, a cura di G. Polizzi e M. Porro, Milano, Marcos y Marcos, 2014; *La filosofia di Gaston Bachelard. Tempi, spazi, elementi*, Bologna, ETS, 2015; *Io sono quella che tu fuggi. Leopardi e la Natura*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015.

Che rapporto sussiste, secondo lei, tra il poeta di Recanati e la scienza sperimentale?

Il giovane Giacomo era attratto dai libri di divulgazione scientifica, come lo *Spéctacle de la nature* di Noël-Antoine Pluche, e dal piccolo laboratorio che il padre Monaldo aveva predisposto per la formazione dei figli. La prima scienza sperimentale praticata da Giacomo fu l’astronomia, perché, dopo aver assistito a sei anni a un’eclissi solare e a tredici al passaggio di una cometa, due fenomeni celesti che impaurivano i popolani di Recanati, fu spinto a studiarla, scrivendo la *Dissertazione Sopra l’astronomia* (1811), seguita dalla ben più impegnativa *Storia della*

Astronomia dalla sua origine fino all'anno MDCCCXI (1813). Qui l'adesione al sistema newtoniano della natura si unisce all'entusiasmo per il metodo scientifico, rigorosamente sperimentale, e alla curiosità per gli esperimenti scientifici più nuovi e originali (come le scoperte astronomiche prodotte con il telescopio). La predilezione per il sapere astronomico condurrà il Leopardi maturo a produrre le due “figure concettuali” di Copernico e di Galileo. Aspetti simili assume la precoce passione per la chimica e per la “storia naturale”.

Ha scritto che Leopardi andrebbe considerato un «filosofo naturale» nella tipica accezione che rinvia al philosophe; in seguito, però, ha aggiunto che egli rifiuta il trionfo (illuministico) della ragione moderna. Può chiarire?

Per la sua formazione giovanile inserita in quella che Sebastiano Timpanaro ha definito una «cultura illuministico-reazionaria» Leopardi è a pieno titolo un “filosofo naturale”, nell’accezione ancora diffusa nel primo Ottocento: unisce le solide competenze scientifiche a una visione della scienza come fonte di liberazione dai pregiudizi e dagli “errori popolari”. In età matura prenderà le distanze dalle proprie concezioni giovanili, rifiutando l’idea illuministica che la ragione moderna possa comprendere e migliorare il mondo, ma mantenendone il ruolo di attività critica che ha dissolto le illusioni antiche, in quanto «solo il dubbio giova a scoprire il vero». Il suo sarà «uno Scetticismo ragionato e dimostrato» (*Zib*, 1655/8 settembre 1821), che si orienterà verso un materialismo naturalistico e “stratonico”. Le Operette *Il Copernico* e *Il Frammento apocrifo di Stratone*

di Lampsaco sono la massima espressione letteraria e filosofica di tale torsione dal giovanile illuminismo a un'«ultra-filosofia» che si sviluppa con esiti anti-antropocentrici e materialistici.

Cosa intende per «antropologia negativa»?

Ho introdotto il concetto di “antropologia negativa” nel mio libro del 2011 *Giacomo Leopardi: la concezione dell'umano, tra utopia e disincanto*. L'espressione intende definire la riflessione di Leopardi su temi antropologici e di filosofia morale, così largamente diffusa in tutta la sua opera, ma prevalente a partire dalle venti *Operette* del 1824. L'indagine accurata e spietata sulla “condizione umana” lo conduce – a partire dal 1824 – a una visione negativa della cultura materiale e morale degli uomini, in ogni tempo e in ogni luogo. Si tratta di una riflessione critica che può definirsi “antropologia negativa” perché emerge nel contesto storico della nascita – alla fine del Settecento – dell'antropologia come scienza in connessione con le massicce colonizzazioni che portarono l'Occidente moderno a contatto con le popolazioni dell'Africa, dell'Asia, dell'America e dell'Australia. Gli studi della cultura, del linguaggio, dei manufatti e della fisiologia degli esseri umani che abitavano nei continenti colonizzati furono oggetto di resoconti di viaggiatori e di missionari che Leopardi lesse con avidità e che favorirono la nascita della disciplina successivamente denominata antropologia culturale, antropologia sociale, etnologia, o più comprensivamente “scienze etno-antropologiche”. Bisogna intendere il termine “antropologia” in senso filosofico: uno spazio di riflessione sulla natura umana, a partire dalle diffuse documentazioni su popoli e culture

antiche, primitive o selvagge che costituirono la ricca base materiale delle osservazioni leopardiane. È noto che tale riflessione condusse Leopardi a una visione “negativa” della natura umana, ovvero a rilevare la costitutiva infelicità umana, connessa non soltanto allo sviluppo della civilizzazione, ma intrinsecamente alla sua propria “natura”. L’evocazione possibile della successiva riflessione di Friedrich Nietzsche è del tutto voluta.

Per Francesco De Sanctis la sua poesia oscilla tra ragione e sentimento, e non sempre si rivela esteticamente attendibile. Qual è la sua opinione al riguardo?

L’interpretazione fornita da Francesco De Sanctis ha indirizzato gli studi leopardiani almeno fino alle indagini prodotte nella primi decenni del Novecento da Giovanni Gentile ed è stata radicalizzata da Benedetto Croce nella nota formula di “poesia e non poesia”. Si tratta di una lunga tradizione interpretativa, produttiva di ricerche incentrate sui *Canti*, che, soltanto in forme collaterali, hanno meglio chiarito i temi del pensiero di Leopardi. La stagione della critica neo-idealista applicata all’opera leopardiana è tuttavia tramontata da tempo, almeno dalla “svolta” del 1947, con la comparsa del *Leopardi progressivo* di Cesare Luporini e di *La nuova poetica del Leopardi* di Walter Binni. Altri hanno proseguito la nuova stagione di studi negli anni Sessanta, a partire dalle ricerche preziose di Sebastiano Timpanaro. Non mi pare si possa tornare oggi alle ricerche avviate da De Sanctis, che hanno, sì, un valore storiografico e documentario, peraltro significativo anche per meglio definire il confronto e lo scontro tra Croce e Gentile (mi permetto di rinviare su questo punto a

Gentile: Manzoni e Leopardi, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, a cura di Michele Ciliberto, Roma, Istituto Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2016, pp. 532-39), ma nulla dicono ormai rispetto alla varietà e alla profondità degli studi sulla poetica leopardiana e sul suo rapporto con la filosofia. Detto in modo più esplicito, non credo che la critica estetica di De Sanctis, e ancor più quella di Croce, a tante poesie leopardiane sia oggi recepibile, e nessuno penserebbe di dire che Leopardi non è un “vero” poeta in molta parte dei suoi *Canti*, perché troppo impregnato di filosofia. *La ginestra* è tra i *Canti* più belli, ancorché più profondi e filosofici di Leopardi.

In che senso l'autore delle Operette morali denuncia i danni della «società stretta»?

La differenziazione tra società stretta, mezzana e larga è un tema non semplice nel pensiero leopardiano, anche per la tendenza di Leopardi a tornare sulle proprie posizioni per integrarle o modificarle. In linea di principio, bisognerebbe sempre guardare con la dovuta attenzione a quello che Sergio Solmi ha chiamato il «pensiero in movimento» dello *Zibaldone*, che nelle *Operette* trova una cristallizzazione soltanto parziale. Per sommi capi, Leopardi riconosce fino a un certo momento (fine 1823) la natura selvaggia e asociale delle «società larghe» dei selvaggi-primitivi come l'unica nella quale gli uomini siano vissuti felici; gli antichi vissero, invece, in una «società mezzana o passabile», lontana dalla barbarie della moderna «società stretta», come pure dalla felicità primitiva. In ogni caso, per Leopardi «l'uomo è per natura il più antisociale di tutti i viventi che per

natura hanno qualche società fra loro» (*Zib*, 3773, 25-30 ottobre 1823). La più efficace rappresentazione dell'innaturalità delle società strette si ritrova nella *Scommessa di Prometeo* con la progressiva presentazione dei tre movimenti che dall'antropofagia di Popaiàn all'uccisione della vedova di Agra, all'insensato infanticidio e suicidio di Londra, segnano la costitutiva asocialità e infelicità del genere umano.

La «matematica sublime», disegnata da Leopardi, ha ispirato la celebre poesia L'Infinito?

In un lungo pensiero del 29-31 gennaio 1821 la perfezione matematica viene contrapposta alla varietà della natura, che trova la sua espressione "logica" nell'«appresso a poco». La vaghezza è testimoniata dalle parole usate nei *Canti*, dove mancano "termini" matematici mentre troviamo "innumerabile" e "infinito", usato ben diciannove volte nell'edizione Starita del 1835. Paradossalmente, per Leopardi, la perfezione matematica è una «vera imperfezione», in quanto si allontana dall'«ordine primitivo delle cose», che non è "preciso": «La stretta precisione entra nella ragione e deriva da lei, non entrava nel piano della natura, e non si trovava nell'effetto».

Tuttavia, la matematica, espressione astratta e convenzionale della ragione, consente un'esperienza superiore della realtà, simile a quella del poeta. La poesia e la matematica sono espressioni massime del «grande talento» (*Zib*, 19 settembre 1821) e «la matematica sublime» è l'esito più alto dell'«immaginativa fondata sul pensiero» (*Zib*, 14 ottobre 1820). In quegli anni l'espressione «matematica sublime» si usava per la matematica

che sviluppa operazioni di derivazione e di integrazione, ma anche per la geometria e la fisica differenziali, e c'erano cattedre universitarie di «calcolo sublime», «geometria sublime» o «fisica sublime», come quella occupata da Augustin-Louis Cauchy a Torino dal 1831 al 1833.

Il poeta dell'infinito non può evitare l'esperienza e la riflessione sul sublime. Convivono, così, l'infinito come “nulla” e l'indefinito come luogo deputato della vaghezza poetica. Un pensiero del 9 febbraio 1821 sottolinea il «salto infinito» tra la materia e il nulla, che costituisce il “vero” infinito. La ragione non può cogliere nella realtà l'infinito “attuale”. Ma con l'immaginazione sorge un'«infinità che non esiste né può esistere se non nella immaginazione o nel linguaggio». L'infinito è un'«illusione ottica», tipica della tragica rivelazione dell'infelicità umana.

Leopardi, con Giambattista Vico, sostiene che la matematica, modello alto e sublime della ragione moderna, può solo congetturare sull'ordine della natura: più essa astrae e universalizza, più è lontana dal sentimento e dalla vita, che possono essere intesi dall'immaginazione poetica. Il sentimento, altissimo, dell'infinito non si comprende con il sapere matematico: «e mi sovvien l'eterno, | E le morte stagioni, e la presente | E viva, e il suon di lei. Così tra questa | Immensità s'annega il pensier mio: | E il naufragar m'è dolce in questo mare» (*L'infinito*, vv. 11-15): per una più ampia riflessione sul tema rinvio a «...*interminati spazi...*» e «*infinità del nulla*». *Una filosofia dell'indefinito e dell'infinito in Leopardi* (in “*Oltre la siepe*”, a cura di Stefano Isola e Sandro Mancini, Camerino, Università di Camerino, 2009, pp. 5-22).

Coglie un nesso significativo tra la sua vaga immagine dell'infinito e la «rêverie» teorizzata da Gaston Bachelard?

Premetto che la domanda è molto opportuna e intrigante, perché mi permette di rendere conto della persistenza, nelle mie ricerche, degli studi su Gaston Bachelard e più in generale sulla filosofia della scienza francese tra Ottocento e Novecento (è in uscita a mia cura il volume di Émile Boutroux, *Contingenza e leggi della natura* per Mimesis), e della passione per Leopardi, divenuta a partire dal 1997 ininterrotta attività di studio. In termini generali e di metodo, l'affinità si ritrova nell'insegnamento del mio maestro Paolo Rossi, che mi ha indotto a ricercare con acribia le intersezioni della storia delle idee, nella quale non si possono separare scienza, filosofia e letteratura. Bachelard ha a sua volta vissuto e teorizzato la coesistenza, difficile e dimidiata, del filosofo della scienza e del teorico dell'immaginario. In Leopardi ho cercato la compresenza tra filosofia, scienza e poesia, percorrendo la riflessione filosofica nello *Zibaldone*, e l'espressione poetica dei *Canti* e letteraria delle *Operette morali*.

Più in particolare, la teoria leopardiana dell'immaginario è centrale per restituire alla poesia e alla fantasia quella dimensione umana e "illusoria" che salva dal conseguente annientamento razionale delle speranze. La ricerca delle «idee infinite», effetto dell'«inclinazione della natura al piacere» conduce a prediligere «una veduta ristretta e confinata in certi modi», grazie alla quale «in luogo della vista, lavora l'immaginazione e il fantastico sottentra al reale». E ciò in base al «desiderio dell'infinito», che fa sì che l'anima spazi «in un vago e indefinito», provandone dolcezza. Ma «L'infinità della inclinazione dell'uomo al piacere è una infinità materiale», e non ne consegue una teoria dell'infinità dell'anima umana

(Zib, 179-180, 12-23 luglio 1820). In questa capitale riflessione, insieme poetica e antropologica, da un lato Leopardi connette l'«inclinazione dell'uomo al piacere» all'amor proprio, vera chiave di volta della sua teoria del piacere, e ne esalta la dimensione materiale, ancorata alle funzioni mentali sensibili e immaginative; dall'altro stabilisce un confronto tra la naturalità dell'inclinazione al piacere e il «sentimento della nullità delle cose» prodotto da «circostanze accidentali» che hanno definito la vicenda propriamente razionale degli uomini. L'amor proprio è infinito: da esso scaturisce l'infinitezza del desiderio di amare e di conoscere, che contrasta con la finitezza delle rispettive facoltà. In ciò consiste l'infelicità umana e da ciò scaturisce la ricerca di illusioni e di occupazioni, «due grandi strumenti adoperati dalla natura per la nostra felicità».

La riflessione bachelardiana sulla «*rêverie*», che viene distinta dal *rêve* ('inconscio'), sviluppa una fenomenologia dell'immaginario, ritrovato nelle più diverse esperienze poetiche (lo spazio, gli elementi, la terra, il riposo ecc.), che per Bachelard costituisce la ricchezza nascosta dell'anima umana, contrapposta alla razionalità scientifica, irradiante nella veglia. Bachelard vede *rêverie* e razionalità scientifica come *le jour et la nuit* della coscienza umana, e tende a distinguerle nettamente. Non è qui possibile seguire l'indagine bachelardiana (rinvio al mio *La filosofia di Gaston Bachelard. Tempi, spazi, elementi*, pubblicato nel 2015 da ETS). Ma mi pare che, sebbene si possa rintracciare tra Leopardi e Bachelard una vicinanza nella distinzione e nella contrapposizione tra razionalità e immaginario, la poesia leopardiana presenti una sua dimensione filosofica e razionale che non sarebbe apprezzata dal *rêveur* Bachelard, più vicino alle

esperienze poetiche del simbolismo, del surrealismo e del dannunzianesimo. Non vedo, quindi, solidi aspetti teorici di confluenza.

Francesco Postorino

COMITATO EDITORIALE DIACRITICA EDIZIONI

Anna Oppido

Maria Panetta

Sebastiano Triulzi

«OFELIA»

Collana di critica letteraria e comparatistica

1. Maria PANETTA, *Croce fra critica e filologia*, 2018
2. Sebastiano TRIULZI, *Paure, oggetti magici e gesti d'amore. Percorsi critici da Herta Müller a Ogawa Yoko*, 2018
3. Sebastiano TRIULZI, *Tra parentesi. Note di letteratura comparata*, 2018
4. Sebastiano TRIULZI, *Note nel frastuono del presente: Pasolini, Landolfi, Manganelli, Pavese*, 2018
5. Maria PANETTA, *Curvarsi sui fantasmi di ieri: la letteratura come laboratorio*, 2018
6. *Nuove ricerche su Elena Ferrante*, a cura di Giuseppe Traina e Maria Panetta, 2019
7. Sergio RUSSO, *La malattia allo specchio. Lucide ossessioni in Carmelo Samonà*, 2019
8. *Fra Mediterraneo e Mitteleuropa: Trieste e la letteratura*, a cura di Maria Panetta, 2019
9. *La luna, il colle e i maccheroni: individuo e società in Leopardi*, a cura e con introduzione di Maria Panetta, 2019

ISBN 978-88-31913-12-6

Opera diffusa in modalità *open access*.