

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

SCUOLA DI DOTTORATO
Humanae litterae

DIPARTIMENTO
Filologia moderna

CORSO DI DOTTORATO
Storia della lingua e letteratura italiana
XXIV ciclo

TESI DI DOTTORATO DI RICERCA
“Il principio distruggente” e “l’eterno fanciullo”.
Odio e amore nel pensiero politico di Leopardi

L-FIL-LET 10

TESI DI DOTTORATO DI
Marco Balzano
R08326

TUTOR
chiar.ma prof.ssa Giuliana Nuvoli

COORDINATORE DEL DOTTORATO
chiar. mo prof. Francesco Spera

A.A.
2010-2011

INDICE

1. La questione dell'amor proprio

- 1.1. *L'amor proprio: alle radici di un concetto* p. 11
- 1.2. *La teoria di Rousseau* p. 14
- 1.3. *Pietà e amor patrio* p. 17
- 1.4. *L'amor proprio leopardiano: "conseguenza dell'esistere"* p. 19
- 1.5. *Amor proprio e teoria del piacere* p. 24
- 1.6. *Amor proprio uguale morte?* p. 29
- 1.7. *Altre caratteristiche dell'amor proprio* p. 31

2. "Operare illusamente". La riflessione sull'amor patrio

- 2.1. *Amor patrio: considerazioni preliminari* p. 35
- 2.2. *L'estensione* p. 40
- 2.3. *Le citazioni di Velleio Patercolo e Montesquieu* p. 46
- 2.4. *Il sistema dell'odio* p. 54

3. Il problema politico del Cristianesimo

- 3.1. *Cristianesimo come possibilità di sintesi* p. 57
- 3.2. *Non stare contenti al quia* p. 64
- 3.3. *L'apologia rovesciata: la lettura e gli appunti su Lamennais* p. 66
- 3.4. *Cristianesimo come ultrafilosofia* p. 75
- 3.5. *Dopo Lamennais: il Dio che non c'è* p. 79

4. Guerra e libertà

- 4.1. *Un saggio sull'amor patrio, l'odio e la guerra: Zib. 872-911* p. 83
- 4.2. *La teoria del metus hostilis* p. 90
- 4.3. *La teoria dell'anaciclosi e Leopardi* p. 96
- 4.4. *Il metus externus perpetuo di Isocrate* p. 100
- 4.5. *Guerra e libertà* p. 106

- 4.6. *Montesquieu, filosofo della guerra* p. 25
- 4.7. *“Tu gravida e io no?”: l’invidia e l’odio del simile* p.
111
- 4.8. *I richiami a Plutarco e Machiavelli* p.
113
- 4.9. *La lettura del Saggio sopra l’impero degl’Incas di Francesco Algarotti* p.
122

5. La ciclicità imperfetta

- 5.1. *La ciclicità imperfetta e la crisi del 1823* p.
126
- 5.2. *L’errore di “propagarsi più che tanto”* p.
129
- 5.3. *Un odio senza più senso* p.
131
- 5.4. *Il punto di non ritorno* p.
135
- 5.5. *Echi di Voltaire sulla questione dei nemici e dell’antropofagia* p.
138
- 5.6. *La scommessa di Prometeo* p.
142

6. Dall’amor proprio all’amore

- 6.1. *Introduzione all’amore leopardiano* p.
149
- 6.2. *“La più umana delle passioni”* p.
150
- 6.3. *L’amore nelle Operette morali: Storia del genere umano* p.
153
- 6.4. *Cristoforo Colombo: la scoperta della “ligure ardita prole”*
p. 160
- 6.5. *Il viaggio di Colombo*
p. 165
- 6.6. *Lo stoicismo dell’innamorato: Dialogo di Timandro e di Eleandro* p.
175
- 6.7. *“Perseverare nella vita”: l’amore compassionevole nel Dialogo di Plotino e di Porfirio* p.
178

6.8. *L'ultimo nemico*
185

p.

Bibliografia
p. 189

Nota

Il paragrafo 6.4 è il riadattamento di un mio saggio dal titolo *Il viaggio di Colombo in Leopardi*, comparso su “Lettere italiane”, 3, 2009, pp. 405-24.

La parte introduttiva dei paragrafi 4.9, 5.5 e 5.6 (notizie e informazioni intorno alle biografie e alle opere analizzate di Algarotti e Voltaire e struttura della *Scommessa di Prometeo* di Leopardi) sono un riadattamento, aggiornato e in parte riscritto, delle pagine 102-05, 147-49 e 168-70 del mio volume *I confini del sole. Leopardi e il Nuovo Mondo*, Marsilio 2008.

Ringraziamenti

Pochi sentiti ringraziamenti: alla prof.ssa Giuliana Nuvoli, a cui devo importanti insegnamenti, letterari e umani, oltre che l'accompagnamento costante per tutto il mio percorso di dottorato e il sostegno a intraprendere questa esperienza.

Al caro amico Massimo Gioseffi, sempre capace di offrirmi spunti e riflessioni per approfondire i miei studi e la mia sensibilità.

Al prof. Enrico Rambaldi che mi ha accompagnato nella scrittura della tesi di laurea fino alla sua pubblicazione in volume.

Agli amici leopardisti con cui in questi anni mi sono quotidianamente confrontato: Gaspare Polizzi, Giorgio Panizza, Raoul Bruni, Massimo Natale, Chiara Fenoglio, Giorgio Ficara. E specialmente ai direttori di collana *Testi e studi leopardiani* presso l'editore Marsilio: Lucio Felici, Alberto Folin e Franco D'Intino.

Al mio amico e collega di dottorato Stefano Saino, con cui ho condiviso quest'esperienza e, soprattutto, l'amore per la letteratura.

Al Gabinetto Vieusseux di Firenze, sede in questi anni di molti colloqui e tavole rotonde su Leopardi a cui ho avuto l'onore di partecipare traendone grande profitto.

Al Centro nazionale di studi leopardiani di Recanati per la generosa ospitalità e per l'ininterrotta disponibilità ad aprirmi fondi, archivi e stanze al fine di studiare meglio Leopardi.

Ad Anna Lucia, la mia compagna.

*Al mio maestro di scuola elementare
Vincenzo Di Lauro
che mi ha insegnato a leggere e, soprattutto, a rileggere.*

INTRODUZIONE

L'amor proprio è tema complesso, che ha lasciato nello *Zibaldone*, oltre che in buona parte dell'opera leopardiana, una notevole traccia.

Leopardi ne discute fin dalle prime pagine del diario, ma il periodo in cui la scrittura si infittisce è senza dubbio quello compreso tra il 1821 e il 1824, negli anni della maturità, quelli in cui tutta la filosofia della natura assume una dimensione più tragica e si carica di un pessimismo più integrale e ontologico.

Difficile accertare con precisione quanti e quali testi sull'amor proprio conosca Leopardi. È però fuor di dubbio che le conoscenze del poeta vadano ben oltre Rousseau – che spesso la critica ha liquidato come il solo riferimento principe su diversi ambiti della riflessione –, che pure rimane la fonte principale e più immediata. Così, dopo aver fornito una sintetica storia del concetto di amor proprio – che affonda le radici in Agostino d'Ipbona, passa per Vauvenargues e arriva fino a Rousseau –, ho analizzato, in un continuo riferimento al testo, le caratteristiche precipue dell'amor proprio leopardiano.

Per il Recanatese l'amor proprio è l'unico innatismo che caratterizza l'esistenza e con il quale l'uomo deve necessariamente fare i conti, poiché questa pulsione condiziona la nostra fenomenologia del desiderio, e il nostro modo di relazionarci con il sé e il fuori da sé. Il primo tratto originale della teoria leopardiana viene a coincidere con una concezione che si avvicina all'egoismo e che perde subito di vista l'*amour de soi*, quell'istinto che rimane al centro della riflessione non solo di Rousseau, ma anche di Agostino, di Malebranche e di Vauvenargues. Secondo Leopardi, invece, quell'istinto è sovente distruttivo: l'uomo non può evitare di preferirsi ai suoi simili ed è animato dal desiderio di ottenere qualcosa per sé, umiliando gli altri al fine di emergere.

Il rigido schema in cui si articola il desiderio ha anche ricadute sul piano sociale. Leopardi, infatti, subito dopo aver esposto la sua idea di amor proprio, passa ad analizzarne gli effetti sulle popolazioni e sulle nazioni. Ne deduce che una nazione, che è una sorta di macroindividuo, ricalca esattamente il modo di agire del singolo, e risulta anch'essa animata da un amor proprio che tende a realizzarsi attraverso l'umiliazione di un'altra nazione, esaltando contestualmente i sentimenti di unità e coesione. Risulta chiaro che in questo modo il discorso si complica perché arriva a includere la necessità di odiare e di guerreggiare al fine di soddisfare una pulsione primigenia e irrefutabile (non a caso definita più volte “conseguenza stessa dell'esistere”). L'allontanamento dalle idee di Jean Jacques Rousseau è d'ora in poi irreversibile.

Leopardi è da subito consapevole di aver messo in moto una macchina crudele, che non si apre a posizioni consolatorie, né scagiona la natura da fondamentali responsabilità verso la vita umana. È una visione che trova conforto nella storia antica ed è improntata a una considerazione subalterna e spregiativa del nemico e dello straniero. Nelle guerre persiane e puniche, ad esempio, Leopardi legge la conferma di due società che, per mantenersi, comprendono la necessità di avere un nemico e combatterlo. Letale allora non sarà la guerra così concepita ma, al contrario, la mancanza di nemici che lascia spazio a un indebolimento del corpo e apre le porte alla *luxuria*, alla corruzione e, soprattutto, alle guerre civili, dunque allo scontro tra simili. Per Leopardi non provare odio verso un nemico vuol dire allora non sublimare l'amor proprio in amor patrio e abbandonarsi a uno scontro di tutti contro tutti, fatale per qualsiasi nazione. L'abbaglio del cosmopolitismo e della filantropia, così duramente attaccati dentro e fuori lo *Zibaldone*, consiste proprio nel tentativo di divulgare un bene universale che è

di fatto una soluzione impraticabile appunto per le meccaniche che regolano l'amor proprio. In una società filantropica e improntata all'amore universale, sostiene Leopardi, non potrà che consumarsi un odio sfrenato tra simili, proprio perché annullare l'idea di un nemico esterno vuol dire avallare l'aggressione al "vicino" e al "simile".

L'interpretazione che, da questo punto di vista, il Recanatese dà della classicità mi ha portato a confrontare il suo pensiero con quello di alcuni storiografi greci e romani che hanno elaborato la famosa teoria del *metus hostilis*, ossia della necessità di avere un nemico. La chiave di lettura di episodi centrali della storia antica, presentata con insistenza nello *Zibaldone*, mostra come Leopardi abbia tenuto in grande considerazione i testi di Isocrate, Polibio, Sallustio, Velleio Patercolo e Plutarco, derivandone la teoria del *metus hostilis* che, a partire dal 1823, egli estremizza e rende prima distruttiva e poi, addirittura, autodistruttiva. Ho così preso in esame alcune opere di quei cinque autori, analizzato i richiami leopardiani contenuti nello *Zibaldone* e cercato di sviscerare gli elementi in comune. Ognuna di queste opere ha apportato idee e suggestioni che Leopardi ha poi assimilato per cercare di chiarire meglio la sua riflessione, che cerca di rispondere a due domande fondamentali: "perché l'uomo è infelice?", "può esistere una società sana e non contraddittoria?".

Ma l'amor proprio – "motore delle azioni umane" – spinge Leopardi a fare i conti anche con problemi di ordine metafisico: se questo egoistico anelito che anima ogni uomo non trova mai requie, e mai considera definitiva la sua ultima conquista e la sua ultima umiliazione dell'altro, è da chiarire se il travaglio umano non sia la spia di un desiderio metafisico che si soddisfa solo alla presenza di Dio. Il banco di prova è questa volta un altro testo capitale del pensiero settecentesco, su cui solamente poche voci della critica recente si sono soffermate: si tratta dell'*Essai sur l'indifférence en matière de Religion* di Lamennais, con cui Leopardi intraprende un serrato confronto che lo porterà a rigettare l'apologia dell'abate bretone, per legittimare invece posizioni materialistiche che non verranno più abbandonate e che ulteriormente drammatizzeranno, sia sul piano individuale sia su quello sociale, il profilo dell'amor proprio.

È divenuto imperativo, a questo punto, collocare al centro dell'indagine lo *Zibaldone*, portandone alla luce le sue oscillazioni, le sue evoluzioni e i suoi cambiamenti di prospettiva, quasi mai annunciati o dichiarati, e il più delle volte silenziosamente sedimentati su posizioni divenute nel tempo improponibili. In particolare ho esaminato un lungo brano del diario leopardiano, contenuto alle pagine 872-911, che si presenta come una vera e propria *summa* sull'argomento, assemblando in forma più organica informazioni sparse in note più frammentarie.

In parallelo con questa considerazione problematica dell'odio, del nemico e della guerra – su cui mi pare che l'apporto maggiore derivi da Montesquieu, specialmente dalle sue *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* – procede la svalutazione della natura benefica, che lascia spazio, dal 1823 in poi, alla teorizzazione sempre più perfetta di un male inevitabile e di un disordine sistematico. Mi pare dunque che l'analisi dell'amor proprio sia punto di vista privilegiato anche per seguire l'*iter* del pensiero leopardiano sulla filosofia della natura e delle principali questioni ad essa connesse.

Questa nuova condizione di male necessario e di odio distruttivo, non più solamente del nemico ma anche dell'amico e del familiare, è mirabilmente

testimoniata anche fuori dallo *Zibaldone*, in particolare nelle *Operette morali*, dove il discorso sull'amor proprio, declinato sotto forma di prosa filosofica, viene ulteriormente portato avanti da Leopardi dal punto di vista teorico. Nella *Scommessa di Prometeo*, ad esempio, si assiste a un odio che colpisce qualsiasi tipologia di società e che non si esime nemmeno dalla triste pratica dell'antropofagia.

È altrettanto vero, però, che sempre nelle prose filosofiche, trova spazio la teorizzazione di un concetto poco trattato nel diario, l'amore. Pare che, una volta indagate tutte le possibilità di conversione dell'odio e dell'amor proprio, e una volta realizzata l'impossibilità di neutralizzare le conseguenze negative di questo istinto, Leopardi si concentri sulle possibilità di un amore da intendere come eccezione alla drammaticità dell'esistenza. È un amore che raramente scende tra gli uomini e ancora più raramente congiunge due cuori insieme (*Storia del genere umano*). La sua caratteristica principale è la pietà, che però non è una pietà ingenua e primitiva, ma un sentimento di massima consapevolezza che alberga solo nel "magnanimo", ossia in un uomo perfettamente consapevole della violenza e della dolorosità della vita, ma che la preferisce alla dimensione del non essere, così da gratificare gli altri e consolare, con la propria presenza, "gli amici" che condividono con lui la fatica di esistere.

Ho analizzato altre operette che hanno come protagonista la figura del magnanimo, scorgendo in esse un'evoluzione del concetto di amore che deve essersi gradualmente fatto strada in Leopardi in parallelo con l'analisi dell'amor proprio e dell'odio. Il primo magnanimo del *liber* è Cristoforo Colombo, perfettamente consapevole che il viaggio non è uno strumento risolutivo del dramma della noia ma, nonostante questo, desideroso di intraprenderne l'esperienza perché capace di rivalutare, anche moralmente, il breve momento del transito, che resta comunque una felicità degna di essere vissuta e condivisa. Eleandro è invece una figura stoica solo in apparenza, poiché fa emergere, a metà del suo confronto con Timandro, un'epoca precedente alla sua disillusione in cui l'amore è stato elemento centrale. La magnanimità di questo personaggio è, diciamo così, dimezzata perché egli non abbraccia ancora l'idea di vivere per gli altri, ma si propone, più semplicemente, di consolarli con l'arma del riso. È senz'altro in Plotino e Porfirio, invece, che si trova il vero magnanimo, colui che rigetta il suicidio, pur ragionevole una volta scoperta l'essenza dell'esistere, per continuare a vivere per gli altri e rappresentarne un'importante consolazione affettiva. La concezione di amore pietoso accompagna Leopardi fino all'ultima esperienza de *La ginestra* (il fiore del deserto è la declinazione più originale e matura della figura del magnanimo), rivelandosi vero principio di condotta ed esemplificazione del rapporto ideale tra sapere e vita. L'invito a un amore pietoso come strumento per rimpadronirsi di un "verace sapere" – coraggiosamente antimetafisico e antispiritualistico - e per accedere a una società coesa si condensa nelle strofe centrali del canto in cui Leopardi, invitando a scagliare "il mal che ci fu dato in sorte" contro l'unica vera "inimica", ripropone inaspettatamente la prassi del *metus hostilis*, confermandone una volta di più l'importanza storico-politica e le sue implicazioni universali.

1. La questione dell'amor proprio

Dal momento che l'amore e la paura possono difficilmente coesistere, se dobbiamo scegliere fra uno dei due, è molto più sicuro essere temuti che amati.
Machiavelli, *Il Principe*

1.1 *L'amor proprio: alle radici di un concetto*

Luc de Clapiers de Vauvenargues – moralista francese della prima metà del Settecento – è indicato dalla critica come l'ideatore del concetto di amor proprio. I suoi testi, *Réflexions et maximes* (1746) e *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (1746-47) riscossero nel XVIII secolo un notevole interesse, tanto che Rousseau le annovera tra le sue conoscenze dirette. È stato questo saggista che, su invito dell'amico Voltaire, nell'ultima parte della sua brevissima vita (1715-47), si dedicò alla filosofia, identificando non solo l'amor proprio con l'egoismo naturale – definizione che però si può far risalire, con declinazioni simili, ancora più in là, a Jacque d'Abbadie¹, certamente studiato da Vauvenargues e dai successivi pensatori e moralisti, sia, andando a ritroso fino alla sorgente prima, ad Agostino d'Ipbona² - ma soprattutto introducendo la distinzione capitale, poi propria di Rousseau, tra *amour de soi* e *amour propre*. L'amore di sé, argomenta Vauvenargues, è un'appartenenza naturale che richiama direttamente l'istinto di conservazione dell'individuo: la sussistenza, la sua difesa e l'appagamento dei suoi bisogni più elementari. È un tipo di amore che appartiene allo stato “selvaggio” dell'uomo e che, proprio per questo, è in completa armonia con la natura e non può mai assumere connotazioni morali. Questo sentimento premorale della propria autoconservazione fisica non viene mai meno durante la vita umana e nulla lo può mutare o alterare. Come nota Iring Fetscher, “il riconoscimento della naturalezza e bontà dell'amore di sé si situa già al centro di alcune etiche

¹ Jacque d'Abbadie (1654-1727), teologo calvinista, è autore di un notissimo trattato, *L'art de se connoître soi-mesme ou la recherche des sources de la morale*, pubblicato nel 1692 a Rotterdam e subito divenuto oggetto di grandi polemiche. Il libro viene infatti attaccato dal padre Lamy, ma apertamente difeso da Malebranche nel suo *Traité de l'amour de Dieu*. Per le notizie su questo moralista cfr. Jean-Pierre Niceron, *Biographie et catalogue des oeuvres d'Abbadie* in Id., *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, tomo XXXIII, Briasson, Parigi 1736, pp. 381 e ss. Per inquadrare invece il dibattito secentesco sull'amor proprio cfr. Domenico Bosco, *L'amour propre, un tema secentesco tra morale e antropologia*, in “Rivista di filosofia neoscolastica”, LXXX, 1989, pp. 27-67 e Domenico Taranto, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse. Da Comynnes a Nicole (1524-1675)*, Liguori, Napoli 1992, pp. 10-65.

² Il tema in Agostino è ricorrente, sia nel *De civitate Dei*, sia nel *De doctrina christiana*, per cui cfr. I, 25: “È da pazzi dubitare di amarsi o di pensare di essere sempre utili a se stessi”.

spiritualistiche cristiane³ e dunque è concetto universalmente accettato sia in campo laico che religioso, sia in campo filosofico che teologico, senza distinzioni importanti. Non è un caso che Vauvenargues richiami nella sua esposizione proprio i teologi e i filosofi di epoca agostiniana:

Essi [i teologi] riconoscono che l'amore per noi stessi penetra in tutte le nostre passioni ma distinguono questo amore dall'altro [l'amor proprio]. Con l'amore di sé, essi sostengono, si può cercare la felicità al di fuori di sé⁴.

Dunque la felicità può essere cercata in Dio perché con l'amore di sé l'uomo "non è l'unico oggetto del proprio amore". L'amor proprio invece lo rende egocentrico:

L'amor proprio, al contrario, subordina tutto alle proprie comodità e al proprio benessere, è a se stesso il solo oggetto e il solo fine. Le passioni dell'amore di sé ci danno alle cose, quelle dell'amor proprio pretendono che le cose si diano a noi così che l'amor proprio diventa il centro di tutto⁵.

È una visione più schematica ed elementare rispetto a quella di Rousseau, ma rispecchia fedelmente il suo senso più profondo e lo schema su cui si articolerà. Andrà subito osservato che il Ginevrino, che richiama più di una volta *La conoscenza dello spirito umano* di Vauvenargues⁶, non sembra tener conto dell'attenuazione di giudizio che il moralista francese farà emergere, riguardo all'amor proprio, nelle sue *Riflessioni e massime*, dove si parla sempre di sentimento tutto sociale e politico, ma lo si rappresenta come un'arma a doppio taglio⁷. Per l'uomo "ridotto in società" – per usare un'espressione leopardiana – l'amor proprio può infatti rivelarsi una legittima aspirazione a compiere azioni utili alla comunità, ma anche degenerare in vizio, ossia nella cura eccessiva della propria persona e delle proprie aspirazioni materiali che allontanano da Dio e dagli altri uomini. Basterà ricordare uno dei suoi più celebri aforismi:

È forse contro la ragione o contro la giustizia amare se stessi? E perché dobbiamo volere che l'amor proprio sia sempre un vizio?⁸

Traspare chiaramente che la valutazione del concetto non è assolutamente negativa, come invece risulterà in Rousseau, in Malebranche e, poi, in Leopardi. È utile anticipare che gli importanti accenni che si trovano in due pensatori come La Rochefocauld e Pascal, seppur noti a Rousseau e quasi certamente

³ Cfr. Iring Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*, trad. di Luigi Derla, Feltrinelli, Milano 1972, p. 58.

⁴ Cfr. Luc de Clapières Vauvenargues, *Oeuvres morales*, Paris 1884, vol. I, p. 47 (traduzione mia).

⁵ Cfr. Vauvenargues, *ibidem*.

⁶ Specialmente nelle *Lettres écrites de la Montagne* (1764). Per le fonti di Rousseau sull'argomento cfr. Fetscher cit., pp. 40-62.

⁷ Non si può filologicamente essere certi che Rousseau non conoscesse per questo tutta l'opera di Vauvenargues poiché rimane altrettanto possibile che egli ne selezionasse i concetti che poi travasa nella sua riflessione sul tema dell'amor proprio. Per questi aspetti cfr. Cassirer, Darnton e Starobinski, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 24-36 e Paolo Casini, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Bari 2002, pp. 5-16.

⁸ Cfr. Vauvenargues, *Riflessioni e massime*, TEA, Milano 1989, p. 75.

anche a Leopardi⁹, non acquisiscono rilevanza fondamentale nel pensiero del Ginevrino, che sottolinea sempre la dipendenza delle sue idee sull'amor proprio da Vauvenargues e da Malebranche. Anche Malebranche, infatti, si colloca sulla stessa posizione dell'ultimo Vauvenargues, dando all'amor proprio un'accezione che non si rivela in sé negativa, ma che può divenire pericolosa per il cattivo uso o la mala interpretazione. Nelle *Lettre au père Lamy* e, in maniera meno sistematica, nel *Traité de l'amour de Dieu* (1698), Malebranche evidenzia come già in Agostino si certifica la presenza di un amore incondizionato dell'uomo verso se stesso, una forza che agisce anche nell'atto di amore della creatura verso Dio¹⁰. Nella terza lettera al padre Lamy si legge:

*Che cosa significa amare sé stessi se non voler essere felici? E cosa significa voler essere felici se non amare se stessi? [...] Poiché dunque non può esservi nulla di troppo nel desiderio d'un uomo che vuol essere felice, e si è sempre imputato all'uomo di aspirare ad una falsa felicità e non di amare con troppo ardore la felicità vera, ne consegue che noi pecchiamo perché ci amiamo male, non perché ci amiamo eccessivamente*¹¹.

La questione in Malebranche è spostata dalla quantità alla qualità. Non vi è mai eccesso di amore per sé che possa attribuirsi alla misura – che non si sottopone ad alcun giudizio morale - ma esclusivamente alla qualità, ossia alla moralità del bene che l'individuo si vuole. Da qui egli distingue una cattiva qualità morale che chiama *amour de complaisance* e una qualità morale positiva che definisce *amour de bienveillance*¹²: il primo è da rigettare perché si rivolge verso noi stessi, il secondo, invece, è da preferire perché ha come oggetto Dio. Questa distinzione malebranchiana sarà ereditata da Rousseau, che però la trasferirà su un piano tutto laico: l'amore di sé è benefico e appaga perché si rivolge alla contemplazione dell'"ordine sociale", cioè della legge naturale e della virtù (per Malebranche invece la positività sta nel suo rivolgersi a Dio). Ancora si può osservare con Fetscher che questa influenza di Malebranche sull'amor proprio rousseauviano dimostra quanto il concetto sia una convergenza di teorizzazioni provenienti tanto dall'eudemonismo sensistico quanto dallo spiritualismo cristiano¹³. Ciò che dunque Rousseau eredita dall'esposizione malebranchiana è l'idea di un amor proprio che è degenerazione dell'amor di sé, seppure egli rifiuterà la spiegazione dell'evento con la teoria del peccato originale. L'amor di sé, per Malebranche e per il filone teologico agostiniano, è infatti degenerato in amor proprio a causa della caduta dell'uomo dal paradiso terrestre.

⁹ Sebbene in misura decisamente diversa, come si può chiaramente evincere dalle tracce che lasciano le opere di Pascal, i *Pensieri* prima di tutto, ampiamente citati e discussi in tutto lo *Zibaldone*, a differenza degli scritti di La Rochefoucauld, però nominato e discusso su molte riviste che arrivavano a casa Leopardi, come la *Revue encyclopedie*.

¹⁰ Molti spunti su questo aspetto del pensiero di Malebranche mi arrivano da Michael E. Hobart, *Science and religion in thought of Malebranche*, Chapel Hill 1982 e Nicholas Jolley, *The light of the soul: theories of ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*, Oxford 1990.

¹¹ Cfr. Malebranche, *Terza lettera a Lamy*, in Id, *trattato dell'amore di Dio*, a cura di Domenico Bosco, Rusconi, Firenze 1997, p. 145.

¹² Cfr. Malebranche, *Terza lettera a Lamy* cit., p. 151: "poiché non si fa nulla, non si vuole nulla se non attraverso la propria volontà, se non attraverso il desiderio di essere felici, se non attraverso questo amore invincibile di benevolenza che si porta naturalmente a se stessi". E soprattutto p. 189: "se non si ama se stessi di un amore di benevolenza non ci sarebbe infatti più alcun motivo per produrre il movimento verso il vero bene e per legarci ad esso".

¹³ Cfr. Fetscher cit., pp. 57-58.

1.2 La teoria di Rousseau

In tutta la vasta opera di Rousseau si trovano richiami alla questione dell'amor proprio, giudicata elemento cardinale per esaminare la natura umana e la sua evoluzione. Ma è nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754) e nell' *Émile* (1762) che il problema viene affrontato in tutta la sua complessità. Solo in misura minore andrà richiamato *Du contrat social* (1762)¹⁴. Possiamo già notare qui che, non a caso, sono queste le tre opere che Leopardi conosce e richiama, seppure con modalità assai diverse, nello *Zibaldone*¹⁵.

Le caratteristiche essenziali dell'amor di sé sono: la sua perenne conformità all'ordine naturale; la sua appartenenza ad ogni essere vivente; l'infusione di questo sentimento di autoconservazione da parte della natura e la sua "bontà" che deriva appunto dall'essere disposizione della natura.

*L'amore di sé è sempre buono, sempre conforme all'ordine naturale. Poiché a ciascun individuo è in modo speciale affidata la propria conservazione, la prima e la più importante delle sue cure è e deve essere di attendere incessantemente ad essa; e come potrebbe attendervi con tanto zelo, se non l'avesse sommamente a cuore?*¹⁶

Non è questa la tesi per discutere gli annosi problemi che continuano a presentare i testi rousseauviani, ma non si potrà evitare di fare cenno ad alcuni di essi relativamente alla nostra questione e al fine di meglio intendere la speculazione leopardiana sull'argomento. Per Rousseau l'uomo non è dotato di un'essenza immutabile, esso è perfettibile e dunque la sua natura è storicista. Grazie a questa capacità di apprendere e riprodurre esperienze, e a causa di eventi fortuiti che potevano anche non verificarsi, l'uomo è uscito dal suo vagare solitario – condizione presociale per eccellenza - ed ha acquisito una natura sociale, prima sotto forma di famiglie e poi di società più complesse.

Dopo aver mostrato che la perfettibilità, le virtù sociali e le altre facoltà, che l'uomo naturale aveva ricevute in potenza, non potevano mai svilupparsi da sé; che avevano bisogno per ciò del concorso fortuito di parecchie cause estranee,

¹⁴ È molto probabile che la prima conoscenza di Leopardi del *Contrat social* sia indiretta e avvenga, come ha ben documentato Chiara Fenoglio, tramite l'abate Lamennais, su cui torneremo nel terzo capitolo. Cfr. Fenoglio, *Un infinito che non comprendiamo. Leopardi e l'apologetica cristiana dei secoli XVIII e XIX*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, pp. 47-53.

¹⁵ Ci sarà modo di tornare più dettagliatamente sulle problematiche di citazione dell'opera di Rousseau e sui suoi possibili, e non sempre chiari, significati. Qui mi limito a ricordare che Leopardi non ha letto né la *Nouvelle Héloïse*, né *Les confessions*. L' *Émile* è invece citato per la prima volta solo a p. 4225 dello *Zibaldone*, mentre il *Contrat social* un'unica volta a p. 912. Molto più lineare e frequente, specie nella prima parte del diario, il richiamo al secondo discorso.

¹⁶ Cfr. Rousseau, *Emilio*, a cura di Paolo Massimi, Mondadori, Milano 1997, IV, 1, p. 279. D'ora in avanti con la dicitura *Emilio* seguita dal numero di pagina.

*che potevano anche non nascere mai, e senza le quali egli sarebbe rimasto eternamente nella sua condizione primitiva, mi resta a considerare e raccostare i diversi casi, che han potuto perfezionar la ragione degli uomini peggiorandone la specie, rendere un essere cattivo col renderlo socievole, e da sì lontano termine condurre in fine l'uomo e il mondo al punto in cui lo vediamo*¹⁷.

Questa perfettibilità, che è capacità di assuefazione, include per Rousseau il concetto di libertà, che Fetscher definisce “la mancanza di un legame fisso e controllato dall’istinto”¹⁸. L’uomo nel suo stato animale aveva un istinto di conservazione che Rousseau, sulla scorta dei precedenti pensatori, chiama amore di sé. Possedeva poi un’altra qualità intrinsecamente positiva, la pietà o commiserazione, che il filosofo descrive così:

*È dunque ben certo che la pietà è un sentimento naturale che, moderando in ogni individuo l’attività dell’amor di se stesso, concorre alla mutua conservazione di tutta la specie. Essa ci porta impulsivamente in aiuto di quelli che vediam soffrire; essa, nello stato di natura, tien luogo di leggi, di costumi e di virtù, con questo vantaggio, che nessuno è tentato di disobbedire alla sua dolce voce: essa distoglierà ogni selvaggio robusto dal togliere ad un debole fanciullo o a un vecchio malato il cibo conquistato a fatica, se almeno spera di trovarne per sé altrove; essa, in luogo di quella sublime norma di giustizia ragionata: “Fa agli altri quel che vuoi fatto a te stesso”, ispira a tutti gli uomini quell’altra massima di bontà naturale, assai meno perfetta, ma più utile forse della precedente: “Fai il tuo bene col minor male altrui possibile”*¹⁹.

Nello stato sociale intervengono, invece, due nuovi elementi che mutano irreparabilmente queste disposizioni originarie: la stima e l’onore. Con essi l’amor di sé è alterato in amor proprio, che in Rousseau è esatto equivalente di egoismo. Nella società si desidera necessariamente la stima altrui e per riceverla si è disposti – anzi lo si desidera in maniera programmatica – a raggiungere i propri obiettivi usando i nostri simili come strumenti e come cavie, con l’ambizione di umiliare la loro condizione per stabilire la nostra pubblica superiorità su tutti gli altri. Questa natura corrotta del desiderio comporta che gli uomini non compongano più un insieme coeso e armonico, ma che vengano, al contrario, ridotti a strumenti e visti come nemici su cui trionfare, se necessario anche con la menzogna e l’inganno, mezzi privilegiati per soddisfare l’amor proprio. La *commisération* dell’*homme naturelle* è ormai soffocata dalle passioni dell’egoismo. Un passaggio di Fetscher chiarisce sapientemente il cambiamento della natura umana descritto da Rousseau:

Nell’abbozzo del Contratto sociale così Rousseau definì il paradosso della situazione: “i nostri bisogni ci riavvicinano via via che le nostre passioni ci separano, e più diventiamo nemici dei nostri simili meno possiamo fare a meno di loro”. A causa dei nostri bisogni dipendiamo gli uni dagli altri e siamo

¹⁷ Rousseau, *Sull’origine della disuguaglianza tra gli uomini* in Id. *Discorsi*, p. 171. L’edizione di riferimento è Jean-Jacques Rousseau, *Discorsi*, a c. di Luigi Luporini, traduzione di Rodolfo Mondolfo, Rizzoli, Milano 1997. D’ora in avanti con la dicitura *Discorsi* seguita dal numero di pagina.

¹⁸ Cfr. Fetscher cit., p. 55.

¹⁹ *Discorsi* 124.

costretti a vivere insieme, perché nessun singolo può ormai provvedere da solo al sempre crescente bisogno materiale di un uomo, e ciascuno ha bisogno di tutti gli altri per affermarsi davanti a se stesso. Ma siamo nemici, perché tutti concorriamo per il primo posto e per il massimo potere. E la dipendenza reciproca aumenta con ogni nuova invenzione, perché questa, accolta dapprima come una facilitazione della vita, non tarda ad essere sentita da tutti come un bisogno coercitivo, e la sua privazione è sempre avvertita dolorosamente dal maggior numero. Il non possedere un nuovo bene materiale significa sempre, nello stesso tempo, una retrocessione nella gerarchia sociale, nella competizione generale per la stima e l'onore (approvazione)²⁰.

Vanità e orgoglio – come già teorizzato da Hobbes e dai successivi contrattualisti – hanno soppiantato amor di sé e commiserazione. La proprietà e la diseguaglianza sono inoculate per sempre nella storia umana e pure chimere sono i loro contrari. Il bisogno di stima ha eliminato la fiducia in sé stessi che rendeva l'uomo indipendente e perfetto. Ora gli altri sono ugualmente necessari per confermare la nostra esistenza e imprescindibili per il raggiungimento del nostro desiderio egoistico, che non sussiste senza la prevaricazione sugli altri. Non esiste più felicità che non sia contemporaneamente infelicità per qualcun altro. Questo perché la natura dell'uomo sociale – la cui felicità relativa si contrappone secondo Rousseau a quella assoluta dell'*homme naturelle* – è fatta di invidia, di odio e di un amore paradossale, contraddittorio e impossibile:

L'amor proprio è perennemente insoddisfatto perché questo sentimento portandoci a preferire noi stessi agli altri, esige anche che gli altri ci preferiscano a loro, e questo è impossibile.

Alla luce di tutto ciò la distinzione che Rousseau articola nel suo *Discorso* appare chiarissima:

Non bisogna confondere l'amor proprio e l'amore di se stesso, due passioni molto diverse di natura e di effetti. L'amore di se stesso è un sentimento naturale, che porta ogni animale a vegliare alla propria conservazione, e, diretto nell'uomo dalla ragione e modificato dalla pietà produce l'umanità e la virtù. L'amor proprio non è che un sentimento relativo, artificioso e nato dalla società, che porta ogni individuo a far più caso a sé che d'ogni altro, che ispira agli uomini tutti i mali che si fanno reciprocamente, ed è la vera sorgente dell'onore. Inteso bene ciò, dico che nel nostro stato primitivo, nel vero stato di natura, l'amor proprio non esiste; perché, considerando ogni uomo in particolare se stesso come il solo spettatore che l'osservi, come il solo essere nell'universo che prenda interesse a lui, come il solo giudice del proprio merito, non è possibile che un sentimento, che trae origine da paragoni ch'egli non è in grado di fare, possa germogliare nella sua anima²¹.

A queste considerazioni segue però lo sviluppo di una seconda parte più costruttiva, in cui l'uomo sociale ha, grazie a una fiducia tipicamente illuministica, la possibilità di arginare, se non addirittura superare, i danni inferti dall'amor proprio e dall'avvenuta riduzione in società. Per Rousseau, dunque, è

²⁰ Cfr. Fetscher cit., pp. 41-42.

²¹ *Discorsi*, nota autografa n. 15, p. 206.

possibile acquisire un atteggiamento sociale ispirato a un amor di sé che superi la negatività dell'amor proprio.

1.3. Pietà e amor patrio

La pietà in Rousseau è la capacità di simulare e immaginare il dolore altrui. Essa limita l'amor proprio e argina i suoi effetti impedendogli di infierire su un essere sofferente. È una disposizione naturale perché permette la conservazione della specie ed è dunque integralmente positiva. Sulla pietà Rousseau si sofferma nel secondo *Discorso* e nell'*Emilio*. Ne emerge una vera e propria teoria della pietà, di cui è possibile conoscere la quantità e la qualità. Ciò che il *philosophe* premette è che la pietà, se da una parte è una disposizione naturale, dall'altra ha avuto modo di permanere nell'uomo civilizzato grazie alla capacità di simulare le esperienze e le sensazioni altrui. L'uomo, dunque, non è più naturalmente pietoso, ma può deliberatamente esserlo in alcune situazioni che colpiscono particolarmente la sua immaginazione. Va però aggiunto, continua il Ginevrino, che più la pietà si espande tra gli uomini più essa perde di intensità divenendo "svilupata ma debole" rispetto a quella percepita dal selvaggio. Per comprendere la drammaticità del concetto dobbiamo immaginare un movimento inversamente proporzionale: più aumenta l'amor proprio con le sue passioni maligne ed egoistiche più la pietà diminuisce; più l'uomo naturale è caratterizzato da amor di sé, più le sue passioni sono innocue e positive e più la pietà è potente. La ripercussione sociale della teoria della pietà di Rousseau appare evidente: più le società si allargano e più la pietà si sfibra fino a diventare inesistente. Non a caso la società primordiale, la famiglia, è anche quella più compassionevole proprio perché ridotta quantitativamente e per estensione.

*Il sentimento dell'umanità sembra venire attenuandosi quando si diffonde sulla terra intera, e le calamità della Tartaria o del Giappone non sembrano capaci di toccarci come quelle di un popolo europeo. Bisogna dunque concentrare l'interesse e la compassione per farne qualcosa di attivo*²².

Come vedremo, queste affermazioni torneranno in Leopardi. La polemica, sin d'ora, si dirige evidentemente contro il cosmopolitismo, a cui Rousseau non presta fede. Ma quel che più importa è che dalla *commisération* nasce il patriottismo, ossia quell'elemento che limita la diffusione della pietà al fine di mantenerla viva e operativa. Il patriottismo, o amor patrio, ha la funzione di limitare gli uomini che sono oggetto di pietà e dunque di evitare che gli strali dell'amor proprio si dirigano contro i consociati o simili. Non vi è ancora nessun superamento morale in questa fase del pensiero: infatti l'amor patrio rousseauviano, come ricorda Fetscher, "non è - per adesso - che un egoismo privato convertito in egoismo civile".

²² Approfondisce tutti questi aspetti – pietà, estensione, compassione, amor proprio e universale - un preziosissimo studio di Henning Ritter, *Sventura lontana. Saggio sulla compassione*, Adelphi, Milano 2004.

Il superamento morale dello stato egoistico in cui l'uomo è precipitato dopo l'esodo dalla condizione primitiva – che per Rousseau, vale la pena ricordarlo, non è quella del vagare belluino di ominidi per le foreste, ma quello di rudimentali popolazioni barbariche che vivono di pastorizia²³ - avviene solo con l'uso illuministico della *raison*, che, si badi, non è l'uso depravato della ragione calcolatrice al fine di prevaricare, ma è quella ragione che permette lo sviluppo della coscienza²⁴. Secondo la critica più recente è questa la vera svolta che Rousseau ha impresso al pensiero: l'esistenza di una ragione positiva, di una coscienza che non è più solo coscienza del proprio interesse. Questa coscienza prende anche il nome di “amore per l'ordine”, inteso come ordine sociale che permette lo sviluppo di un “centro comune”²⁵. Non è una coscienza metafisica quella rousseauviana, ma tutta razionale e terrena, capace di elevarsi per la cognizione profonda di sé e per la capacità di generare le leggi, che sono il mezzo di tutela dell'ordine. Ecco la svolta: la virtù risiede nella pratica della giustizia, che permette all'amor proprio di non ferire l'altro individuo (simile o dissimile che sia) e alla pietà di operare con il proprio compatriota²⁶. Va da sé che la pietà nello stato assoluto dell'uomo naturale era sufficiente a garantire il mantenimento dell'ordine perché quest'uomo era innocente; ma nell'uomo sociale, corrotto e potenzialmente colpevole, il supporto della legge si fa imprescindibile per non sfociare nella situazione degenerata dell'*homo homini lupus*. Quest'ultima fase del pensiero di Rousseau è sviluppata principalmente nell'*Emilio*, in cui si legge:

*Il bene pubblico, che per gli altri è un mero pretesto, è per lui [l'uomo morale] un motivo reale. Egli impara a combattersi, a vincersi, a sacrificare il proprio interesse a quello comune. Non è vero che le leggi non gli siano di alcun giovamento; esse gli danno il coraggio di essere giusto, anche in mezzo ai malvagi. Non è vero che non lo abbiano reso libero; gli hanno insegnato a regnare su se stesso*²⁷.

La teoria di Rousseau, come si può osservare anche da questa sommaria esposizione, è articolata e complessa e non vede nell'amor proprio un ostacolo invalicabile. La fiducia nelle potenzialità umane della *raison* e della *reflexion* portano a superare la prima fase di un amor proprio incontrollato, segno

²³ Secondo Rousseau l'uomo ideale si trova, come è noto, nel *juste milieu*: “posto dalla natura ad uguale distanza dalla stupidità dei bruti e dall'intelligenza funesta dell'uomo civile”. Cfr. Rousseau, *Discorsi* cit., p. 139.

²⁴ Fetscher osserva che manca in Rousseau una distinzione terminologica tra le due ragioni, che però possono ricondursi alla distinzione scolastica tra *ratio* e *intellectus*, ossia facoltà del pensiero discorsivo e facoltà di comprendere l'essenza, cfr. p. 71.

²⁵ Si veda il prezioso saggio di Maria Emanuela Scribano, “*Amour de soi*” e “*amour propre*” nel secondo “*Discours*” di Rousseau, in “*Rivista di filosofia*”, XII, 1978, pp. 487-98; ma ancora è utile leggere Fetscher cit., pp. 72-87.

²⁶ L'uomo era in origine, come argomenta Bloom, un “animale amabile” e la società lo ha trasformato in un “essere morale”, che non può convivere con nessun suo simile se non sviluppa un forte autocontrollo e un'educazione severa e rigorosa. La virtù, che nell'antichità classica era il fine, ora è il mezzo per mantenere la società. Cfr. Alain Bloom, *Rousseau*, in Leo Strauss e Joseph Cropsey, *Storia della filosofia politica*, vol. II, il melangolo, Genova 1995, pp. 372-82.

²⁷ Rousseau, *Emilio*, V, p. 670. Può essere utile fare un raffronto con un passo del *Discorso sopra lo stato presente del costume degli Italiani*: “Il vincolo e il freno delle leggi e della forza pubblica, che sembra ora essere l'unico che rimanga alla società, è cosa da gran tempo riconosciuta per insufficientissima a ritenere dal male e molto più a stimolare il bene”. Cfr. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, a c. di Lucio Felici e Emanuele Trevi, Newton, Roma 1997, p. 1013. D'ora in poi con la sigla *PP* seguita dal numero di pagina.

profondo di una corruzione irredimibile, e una seconda fase in cui la conversione meccanica di amor proprio in amor patrio, grazie alla pietà, non aveva comunque condotto a un superamento morale dell'elemento corruttivo. Questa terza e ultima fase apre la strada, invece, a un uomo nuovo, morale perché capace di autocontrollo sulle proprie pulsioni. Si schiude così la possibilità di convivenza sociale pacifica tramite la politica e la giustizia.

1.4 L'amor proprio leopardiano: "conseguenza dell'esistere"

Se si confronta l'idea di amor proprio sviluppata da Leopardi con quella del Ginevrino, emerge una visione dell'amor proprio che è sì strettamente rousseauviana ma che via via acquista aspetti sempre più originali perché condotta da Leopardi a svolgere una funzione di esemplificazione e di spiegazione riguardo il problema della felicità e della società possibile. Questo farà sì che Leopardi da una parte semplificherà l'articolata visione rousseauviana, rendendola, per dir così, più monolitica, non articolata in fasi, ma compiuta in una delineazione statica nella sua negatività, senza che si scorgano possibilità di superamento del sentimento negativo e violento dell'amor proprio²⁸.

Sin dal primo passo è possibile notare la presenza più marcata di un elemento che Rousseau include in maniera più lieve e accessoria: l'odio.

*Se tu domanderai piacere ad uno che non possa fartisi senza ch'egli s'acquisti l'odio d'un altro, difficilissimamente (in parità di condizione) l'otterrai non ostante che ti sia amicissimo. E pure per quell'odio si guadagnerebbe o si crescerebbe il vostro amore e forse grandissimo, sì che le partite par che sarebbero uguali. Ma infatti pesa molto più l'odio che l'amore degli uomini, essendo quello molto più operoso. Qui si fermerebbero gli psicologi moderni lasciando di cercare il principio di questa differenza, ch'è manifestissimo, cioè l'amor proprio. Giacchè chi segue il suo odio fa per se, chi l'amore per altrui, chi si vendica giova a se, chi benefica, giova altrui, nè alcuno è mai tanto infiammato per giovare altrui quanto a se. [Zib. 55]*²⁹

È stabilito da subito il postulato dell'amor proprio, che è una forza incapace di operare in favore di qualcuno senza danneggiare qualcun altro, che è quanto dire che l'atto del bene è sempre e strettamente legato a un corrispettivo e

²⁸²⁸ Va detto che l'amor proprio è un tema che occupa con continuità più di tremila pagine dello *Zibaldone*, segno evidente di una meditazione profonda, inquieta, mai soddisfatta delle conclusioni a cui il pensiero giunge. Sulla differenza tra l'amor proprio leopardiano e l'amor di sé rousseauviano cfr. Frattini, *Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento* in *Leopardi e il Settecento*, Atti del I Convegno Internazionale di studi leopardiani (Recanati 1962), Firenze, Olschki 1964, pp. 253-82, ma anche il più approfondito Ermanno Circeo, *Leopardi e i filosofi materialisti del Settecento*, in "Trimestre", IX, 1976, 1-2, pp. 3-15; è utile leggere anche lo studio di Marco De Poli, *L'illuminismo nella formazione del pensiero di Leopardi*, in "Belfagor", XXIX, 1974, pp. 511-46, e soprattutto Anna Clara Bova, *Illaudabil meraviglia. La contraddizione della natura in Giacomo Leopardi*, Liguori, Napoli 1992, pp. 44-49.

²⁹ Cito da Leopardi, *Zibaldone*, a cura di Lucio Felici, Newton, Roma 2007. Tra parentesi quadra è indicato il numero autografo delle pagine.

contemporaneo atto maligno. Il pensiero in divenire di Leopardi non scalfirà mai, almeno nello *Zibaldone*, questa concezione dell'amor proprio che include da subito il male nel bene e, dunque, la necessità del male. Il calco sulla teoria di Rousseau è evidente. L'"amore sociale", quello successivo all'uscita dallo stato naturale, presenta un atto di bene che non è assolutamente positivo ma implica sempre un danno a terzi. Leopardi accoglie questa definizione arricchendola di un tratto originale, l'odio. Elemento aspro, destinato a prendere forma in una vera e propria teoria dell'odio speculare a quella dell'amor proprio.

Già dalle prime note si inferisce che la lettura del secondo *Discorso* di Rousseau è completamente assimilata e, anzi, al di là delle affermazioni contenute negli autografi *Elenchi di letture* – che in più di un'occasione hanno ormai dimostrato di non segnalare il primo accostamento del poeta all'opera ma anche riconsultazioni³⁰ - non escluderei una lettura, di prima o seconda mano, integrale o antologica, anche dell'*Emile*. Non si può infatti dubitare, già all'altezza del 1818-19, di una notevole conoscenza del pensiero di Rousseau perché nel giro di pochissimi giorni Leopardi espone tutti i principali elementi che caratterizzano la teoria dell'amor proprio, per altro nello stesso ordine in cui sono esposti nel *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza tra gli uomini* e approfonditi nel romanzo pedagogico³¹. La mancanza di datazione delle prime cento pagine purtroppo non ci permette di sapere il preciso intervallo di tempo tra la nota precedente e quest'altra, in cui viene introdotto il tema della pietà, che inizialmente in Leopardi prende sempre il nome di "compassione":

Vedi come la debolezza sia cosa amabilissima a questo mondo. Se tu vedi un fanciullo che ti viene incontro con un passo traballante e con una cert'aria d'impotenza, tu ti senti intenerire da questa vista, e innamorare di quel fanciullo. Se tu vedi una bella donna inferma e fievole, o se ti abbatti ad esser testimonia a qualche sforzo inutile di qualunque donna, per la debolezza fisica del suo sesso, tu ti sentirai commuovere, e sarai capace di prostrarti innanzi a quella debolezza e riconoscerla per signora di te e della tua forza, e sottomettere e sacrificare tutto te stesso all'amore e alla difesa sua. Cagione di questo effetto è la compassione, la quale io dico che è l'unica qualità e passione umana che non abbia nessunissima mescolanza di amor proprio. L'unica, perchè lo stesso sacrificio di se all'eroismo alla patria alla virtù alla persona amata, e così qualunque altra azione la più eroica e più disinteressata (e qualunque altro affetto il più puro) si fa sempre perchè la mente nostra trova più soddisfacente quel sacrificio che qualunque guadagno in quella occasione. Ed ogni qualunque operazione dell'animo nostro ha sempre la sua certa e inevitabile origine nell'egoismo, per quanto questo sia purificato, e quella ne sembri lontana. Ma la compassione che nasce nell'animo nostro alla vista di uno che soffre è un miracolo della natura che in quel punto ci fa provare un sentimento affatto indipendente dal nostro vantaggio o piacere, e tutto relativo agli altri, senza nessuna mescolanza di noi medesimi. E perciò appunto gli uomini compassionevoli sono sì rari, e la pietà è posta, massimamente in questi tempi, fra le qualità le più riguardevoli e distintive dell'uomo sensibile e virtuoso. Se già la compassione non avesse qualche fondamento nel timore di

³⁰ Cfr. Appendice 1.

³¹ Sulle precoci tracce di Rousseau in Leopardi si possono leggere, tra i tanti altri, le osservazioni di Susanne Koopmann, *Studi sulla recondita presenza di Rousseau nell'opera di Leopardi*, traduzione dal tedesco a cura di Valentina Di Rosa, Edizioni Memoria, Cosenza 2003.

provar noi medesimi un male simile a quello che vediamo. (Perchè l'amor proprio è sottilissimo, e s'insinua da per tutto, e si trova nascosto ne' luoghi i più reconditi del nostro cuore, e che paiono più impenetrabili a questa passione). Ma tu vedrai, considerando bene, che c'è una compassione spontanea, del tutto indipendente da questo timore, e intieramente rivolta al misero. [Zib. 108-09]

La definizione leopardiana è meno sicura di quella del *philosophe*, perché da una parte la compassione, come ogni azione umana, ha origini nell'egoismo; dall'altra è "un miracolo della natura", che generosamente fa sospendere il nostro desiderio di primeggiare di fronte alla visione della debolezza (una debolezza però relativa alla sola specie umana, rappresentabile come nostra possibile sofferenza futura). Va subito osservato che la compassione resterà nello *Zibaldone* un elemento marginale, che non si può definire parte integrante e attiva dell'amor proprio. Leopardi tralascia di parlare in termini di compassione, pur riconoscendo, sulla scorta di Rousseau, che il patriottismo, suo derivato, sospende l'aggressione dell'amor proprio verso i simili³².

Che il passo non indichi una presa di posizione definitiva lo dimostra un successivo brano del 1823, in cui Leopardi ritorna sull'argomento. Credo che l'assorbimento totale della compassione nell'egoismo sia non solo frutto dell'incupirsi del pensiero, con una evidente radicalizzazione del pessimismo, ma anche la conseguenza di un'analisi più accurata dell'amor proprio che nel frattempo si è svolta nelle pagine del diario e che ha portato a conclusioni più ferme. Non va dimenticato, infatti, che lo *Zibaldone* è da questo punto di vista davvero una palestra del ragionamento, uno scartafaccio in divenire che registra non solo le oscillazioni dell'animo, ma il pensiero che si chiarisce attraverso progressioni non cadenzate e continui ritorni su se stesso.

E l'egoista lusinga il suo amor proprio anche col persuadersi di non essere egoista e di amare altri che se, e col credere di darne a se stesso una prova. Quindi per gli animi raffinati è anche più dolce la compassione verso gl'inimici che verso gli amici o gl'indifferenti, prima perchè tanto più facilmente e vivamente l'uomo si persuade che quel sentimento ch'egli allora prova sia sgombro e puro d'ogni mescolanza e influenza d'egoismo; poi perchè tanto maggior concetto egli allora forma della grandezza e generosità e nobiltà del suo proprio animo, e tanto più s'aggrandisce a' suoi propri occhi (considerando la compassione ch'ei concede agli stessi nemici), del quale effetto della compassione ho detto p.3119. Onde veramente somma fu l'arte, squisitissima l'intenzione e lo scopo, e supremamente bello l'effetto della poesia d'Omero, il quale rivolge principalmente sui nemici la compassione di che egli

³² Leopardi limita la compassione alla debolezza corporale, senza sistematizzarla come Rousseau, che in *Discorsi* cit., p. 124: "L'uomo selvaggio non ha questo mirabile talento; e, in mancanza di saggezza e di ragione, lo si vede sempre abbandonarsi storditamente al sentimento immediato dell'umanità [...]. È dunque ben certo che la pietà è un sentimento naturale, che, moderando in ogni individuo l'attività dell'amor di se stesso, concorre alla mutua conservazione di tutta la specie. Essa ci porta impulsivamente in aiuto di quelli che vediamo soffrire; essa, nello stato di natura, tien luogo di leggi, di costumi e di virtù, con questo vantaggio, che nessuno è tentato di disobbedire alla sua dolce voce: essa distoglierà ogni selvaggio robusto dal togliere a un debole fanciullo o a un vecchio malato il cibo conquistato a fatica, se almeno spera di trovarne per sé altrove".

anima tutto il suo poema, ed alla quale come all'uno de' principali effetti di questo, egli mira [Zib. 3167-68]

Questa nota rivela tutta la domestichezza acquisita nella continuità della meditazione e spazza via le incertezze definitorie presenti nel primo appunto. Anche la compassione, nella radicalizzazione continua del pensiero - che imbocca a questa altezza vicoli ciechi da cui non può che emergere un disordine totale di quel sistema della natura che si voleva supremo e perfetto -, è solo un aspetto dell'egoismo, un malcelato atto individualistico in cui si aspira a un tornaconto e in cui si manifesta la *vis* dell'amor proprio, che si piega e si umilia solo per dimostrare la sua potenza. Non rimane la possibilità di un gesto nemmeno relativamente positivo: tutto è un atto egoistico che elimina e assorbe qualsiasi parte costruttiva del pensiero di Rousseau e dunque ogni possibilità di oltrepassare l'atteggiamento egoistico proprio dell'uomo sociale. Fatto che riconferma la staticità del pensiero leopardiano sul tema dell'amor proprio rispetto all'articolazione in fasi di quello del Ginevrino³³.

³³ Leopardi propone in un unico passo – 28 agosto 1823 - una distinzione più articolata di amor proprio ed egoismo: “Bisogna distinguere tra egoismo e amor proprio. Il primo non è che una specie del secondo. L'egoismo è quando l'uomo ripone il suo amor proprio in non pensare che a se stesso, non operare che per se stesso immediatamente, rigettando l'operare per altrui con intenzione lontana e non ben distinta dall'operante, ma reale, saldissima e continua, d'indirizzare quelle medesime operazioni a se stesso come ad ultimo ed unico vero fine, il che l'amor proprio può ben fare, e fa. Ho detto altrove che l'amor proprio è tanto maggiore nell'uomo quanto in esso è maggiore la vita o la vitalità, e questa è tanto maggiore quanto è maggiore la forza e l'attività dell'animo, e del corpo ancora. Ma questo, ch'è verissimo dell'amor proprio, non è nè si deve intendere dell'egoismo. Altrimenti i vecchi, i moderni, gli uomini poco sensibili e poco immaginosi sarebbero meno egoisti dei fanciulli e dei giovani, degli antichi, degli uomini sensibili e di forte immaginazione. Il che si trova essere appunto in contrario. Ma non già quanto all'amor proprio. Perocchè l'amor proprio è veramente maggiore assai ne' fanciulli e ne' giovani che ne' maturi e ne' vecchi, maggiore negli uomini sensibili e immaginosi che ne' torpidi. I fanciulli, i giovani, gli uomini sensibili sono assai più teneri di se stessi che nol sono i loro contrarii. Nella stessa guisa discorrasì dei deboli rispetto ai forti e simili. Così generalmente furono gli antichi rispetto ai moderni, e i selvaggi rispetto ai civili, perchè più forti di corpo, più forti ed attivi e vivaci d'animo e d'immaginazione (sì per le circostanze fisiche, sì per le morali), meno disingannati, e insomma maggiormente e più intensamente viventi. (Dal che seguirebbe che gli antichi fossero stati più infelici generalmente de' moderni, secondo che la infelicità è in proporzione diretta del maggiore amor proprio, come altrove ho mostrato: ma l'occupazione e l'uso delle proprie forze, la distrazione e simili cose, essendo state infinitamente maggiori in antico che oggidì; e il maggior grado di vita esteriore essendo stato anticamente più che in proporzione del maggior grado di vita interiore, resta, come ho in mille luoghi provato, che gli antichi fossero anzi mille volte meno infelici de' moderni: e similmente ragionisi de' selvaggi e de' civili: non così de' giovani e de' vecchi oggidì, perchè a' giovani presentemente è interdetto il sufficiente uso delle proprie forze, e la vita esterna, della quale tanto ha quasi il vecchio oggidì quanto il giovane; per la quale e per l'altre cagioni da me in più luoghi accennate, maggiore presentemente è l'infelicità del giovane che del vecchio, come pure altrove ho conchiuso)”, *Zib.* 3291-93. La distinzione che se ne ricava – per altro poco applicata – è in sintesi questa, ed è utile più che altro per comprendere a fondo la complessa concezione dell'amor proprio leopardiano. L'egoismo è la conseguenza della scarsa vitalità, della debolezza corporale e della facoltà intellettuali rattrappite. Nella polarizzazione continua su cui si esplica il pensiero leopardiano i più egoisti sono i vecchi, i malati, gli adulti, i moderni e le donne; meno egoisti – dunque più vitali e più generosi – i giovani, i fanciulli, gli antichi e i maschi (nel senso di *viri*). Questi ultimi sentono maggiormente lo slancio a vivere e ad agire e dunque badano meno alla pura conservazione di sé, proprio perché la loro forza dona più sicurezza. Ciò vuol dire che gli egoisti agiscono esclusivamente per proteggere e conservare la propria persona, ma non hanno alcuna ambizione di prevalere sugli altri, di compiere azioni di utilità pubblica, né, tanto meno, ambiscono all'eroicità, che per Leopardi è sempre virtuosa anche quando mette davanti a tutto la gloria personale. Gli egoisti

L'occasione è buona per osservare un altro tratto distintivo della riflessione leopardiana: l'egoismo. In Rousseau, ma anche in tutti gli altri pensatori precedenti, da Agostino, a Vauvenargues, a Malebranche, e poi via via in Montesquieu e nei principali *philosophes*, non vi è distinzione tra amor proprio ed egoismo³⁴. Leopardi invece è interessato a introdurre una distinzione: l'egoismo è “una specie” dell'amor proprio (Zib. 1236), ossia un amor proprio non trasformato in amor patrio o in compassione ma lasciato, per dir così, puro. La distinzione in realtà non viene applicata – forse perché non così convincente – ma richiamata solo un paio di volte in tutto il diario, lasciando sempre all’“amor proprio” il compito di illustrare l'atteggiamento costitutivo dell'uomo verso se stesso e i suoi simili.

Leopardi ha finora esposto il concetto di amor proprio e di commiserazione, in tutto identico alla *pitié* rousseauviana. Nel suo terzo appunto – ancora una volta in piena sintonia con ciò che si dice nel secondo *Discorso*³⁵ - emerge una riflessione sui concetti di stima e di onore, sentimenti “tutti sociali”:

La cagione di quello che dice Montesquieu, l. c. ch.11. p.124. fine è che l'uomo s'offende più del disprezzo che del danno. E la cagione di questo è l'amor proprio il quale considera più noi stessi che i nostri comodi. Vero è che certe anime basse non si curano del disprezzo, e non si dolgono che dei danni. La cagione è che in questi l'amor proprio essendo più basso, ha per oggetto prima i beni materiali che la stima l'onore la dignità della persona, i quali diremmo in certo modo beni spirituali. Per lo contrario ci sono ancora degli uomini superiori i quali disprezzando il disprezzo, si guardano però dai danni, perchè questi son cose reali, e il disprezzo appresso a poco ci nuoce tanto quanto noi lo stimiamo. [Zib. 116-17]

Non inganni il riferimento a Montesquieu - così compulsato nel primo *Zibaldone*, e su cui ritorneremo -, perché nel capitolo undicesimo delle *Considerations* vi è solo un fuggevole cenno all'onore, vissuto senza ipocrisia e con coraggio dai Romani anche nei momenti di maggiore difficoltà, come accadde con l'uccisione di Giulio Cesare³⁶. Ma al di là del riferimento, che qui resta solo uno spunto per dare avvio alla riflessione, la cifra della pagina è assolutamente rousseauviana. L'uomo sociale trae il suo valore dalla continua

non hanno amor proprio, non ribadiscono la loro esistenza con la supremazia sugli altri, ma sono paghi di compiere azioni che nascono e muoiono dal puro se stesso. In altre parole l'egoismo è un'azione che nasce, si compie e finisce sulla persona che la compie, si potrebbe insomma definire un atto senza estensione. Coloro che hanno invece più vita sentono maggiormente l'amor proprio, che è un atto estensivo, che necessita di un'energia maggiore perché deve colpire, direttamente o indirettamente, per forza di inerzia o per operosità, un raggio più ampio e un numero maggiore di bersagli.

³⁴ Secondo Gaston Cayrou la parola *égoïsme* sostituisce *amour propre* dal 1762 e dal 1835 in poi, nei testi filosofici, non si trova più traccia della distinzione tra *amour de soi* e *amour propre*. Cfr. *Dictionnaire du français classique XVII-XVIII siècles*, Lfg, 2000, pp. 142-49.

³⁵ “Ognuno cominciò a guardare gli altri e a voler essere a sua volta guardato; la stima pubblica cominciò così ad aver valore. Colui che cantava o ballava meglio di tutti, il più bello, il più forte, il più destro o il più eloquente divenne il più considerato e fu questo il primo passo verso la disuguaglianza e nello stesso tempo verso il vizio; da queste prime preferenze nacquero da un lato la vanità e il disprezzo, dall'altro la vergogna e l'invidia; e il fermento prodotto da questi nuovi lieviti dette luogo infine a prodotti funesti, alla felicità e all'innocenza”. Cfr. Rousseau, *Discorsi cit.*, p. 138.

³⁶ Cfr. Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei romani e della loro decadenza*, a cura di Davide Monda, BUR, Milano 2007, p. 154-55.

misurazione con gli altri e dunque la stima e l'onore diventano come beni reali da salvaguardare e da procacciare. Seppure il concetto è identico a quello di Rousseau, Leopardi aggiunge qui – sempre con quella *forma mentis* illuministica che porta a ragionare istituendo proporzioni – una distinzione che si ricollega alla differenziazione tra “vita” ed “esistenza”: più l'uomo percepisce la vita, più sarà in lui forte l'amor proprio e dunque la cura per la stima, che ne è una sua immediata conseguenza. Più la vita si attenua, più primeggia l'esistenza, concetto neutro che non implica un forte sentire dell'amor proprio e dei suoi effetti, ma che tiene, viceversa, ancorati a una visione più animale e meno spirituale del vivere.

Conquistata la domestichezza necessaria con i concetti rousseauviani relativi all'argomento, Leopardi ha già compreso che l'amor proprio - nonostante la sua guerra efferata contro le idee innate sulla scorta di una matrice sensistica³⁷ - è destinato a rimanere un innatismo ineliminabile, un atteggiamento sostanziale che coincide con la vita stessa dell'uomo “ridotto in società”.

1.5 Amor proprio e teoria del piacere

Se alcuni elementi, come l'odio e l'egoismo, risultano propriamente leopardiani, va osservato che certe distinzioni di Rousseau sono invece assenti nel Recanatese. È il caso dell'*amour de soi*, che Leopardi non riconosce, forse per la fatica a inquadrare storicamente l'*homme naturelle*, che in Rousseau – anche se si accetta la tesi che sia per lui soltanto una mera ipotesi di lavoro e non una condizione documentabile – è caratterizzato da elementi precisi che permettono di simulare quello *status* (quello dei *barbares* nomadi che praticano la pastorizia). Per il resto il quadro generale sull'argomento risulta finora abbastanza simile, con una coerenza sia tematica che terminologica. L'originalità è sino a questo momento abbastanza ridotta, sia perché i temi dell'odio e dell'amor patrio devono ancora essere sviluppati, sia perché pare che Leopardi si sia preoccupato sulle prime di esporre la teoria dell'amor proprio per chiarirla a se stesso al fine di poterla applicare, in un momento successivo, alla discussione del suo problema capitale: l'infelicità³⁸.

Il primo segnale in questa direzione – accostamento del tema dell'amor proprio alla questione della felicità individuale e sociale – avviene in un appunto scritto tra il 12 e il 23 luglio 1820, precisamente nell'arco di tempo in cui Leopardi espone nel diario la teoria del piacere (12-25 luglio).

³⁷ Sui rapporti di Leopardi con la filosofia settecentesca e in particolare col sensismo la bibliografia è estremamente nutrita, né qui è possibile richiamarla per intero. Basterà dunque ricordare l'imprescindibile studio di Sebastiano Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa 1969², pp. 140 e ss.; per una panoramica generale cfr. Frattini, *Leopardi e gli ideologi del Settecento*, in *Leopardi e il Settecento* cit., pp. 253-82 e Liana Cellerino, *Leopardi tra sensismo e misticismo*, in AA.VV., *Il caso Leopardi*, Palumbo, Palermo 1974, pp. 89-122 e, più di recente, Gaspare Polizzi nel suo *Leopardi e le “ragioni della verità”*. *Scienze e filosofia della natura negli scritti leopardiani*, Carocci, Roma 2003.

³⁸ Gazzola Stacchini, *Leopardi politico*, De Donato, Bari 1974, p. 17: “Tutto il suo sistema di pensiero [di Leopardi] vuole sciogliere questo dilemma: perché l'uomo moderno è infelice”.

Tuttavia quantunque la natura potesse separar queste due cose, esistenza e amor di lei, e perciò l'amor proprio sia una qualità posta da lei arbitrariamente nell'essere vivente, a ogni modo la nostra maniera di concepir le cose appena ci permette d'intendere come una cosa che è, non ami di essere, parendo che il contrario di questo amore, sarebbe come una contraddizione coll'esistenza - Perciò l'amor proprio si può considerare ancor esso (nella natura quale la vediamo) come una conseguenza dell'esistere, e questo in certo modo anche negli esseri inanimati. Ora discendiamo. Esistenza. Amore dell'esistenza (quindi della conservazione di lei, e di se stesso) - amor del piacere (è una conseguenza immediata dell'amor proprio, perchè chi si ama, naturalmente è determinato a desiderarsi il bene che è tutt'uno col piacere, a volersi piuttosto in uno stato di godimento che in uno stato indifferente o penoso, a volere il meglio dell'esistenza ch'è l'esistenza piacevole, invece del peggio, o del mediocre ec.) - amore dell'infinito ec. colle altre qualità considerate di sopra. Così queste qualità che paiono disparatissime e particolarissime vengono dirittamente dal principio generale dell'amor proprio, e tanto necessariamente e materialmente, che si può dire che la natura, dato che ebbe all'uomo l'amor proprio, e secondo la nostra maniera di concepire, data che gli ebbe l'esistenza, non ebbe da far altro, e le dette qualità (delle quali ci facciamo tanta meraviglia), senza opera sua, vennero da loro. [Zib. 181-82]

“Il bene è tutt'uno col piacere” è un'affermazione che non ha, evidentemente, nulla di rousseauviano. Il Ginevrino, infatti, identifica col bene ciò che è giusto e ciò che è di comune utilità per il corpo sociale: in altre parole, la *vertu*³⁹. Leopardi, invece, facendo coincidere il bene con il piacere connota l'amor proprio come soddisfazione del proprio desiderio, che non riesce a scorgere altri obiettivi al di là del proprio appagamento. Dunque Leopardi si attesta, a differenza del *philosophe*, su posizioni esplicitamente eudemonistiche. Il piacere di Leopardi rende, e non potrebbe non rendere, il desiderio umano sempre egoistico e materiale, mai risolvendolo dalla sua origine ferina. È una continuità del desiderio iscritta nella carne e che non si riesce a sublimare. Ecco perché le teorie leopardiane sull'amor proprio, l'egoismo e l'amor patrio sono in qualche modo “passive”, non propongono, cioè, un'operazione di adattamento o di catarsi, ma prevedono, viceversa, un adattamento della società e dei rapporti umani all'imprescindibile egoismo dell'uomo.

L'amor proprio assume con questo appunto una connotazione maggiormente onnicomprensiva: non è più solamente un atteggiamento innato, né il solo “padre di tutti i vizi umani” (tra cui l'“egoismo”, qualità del presente⁴⁰), ma coincide col bene, col desiderare e col piacere. Anzi, si può sostenere che queste tre categorie, in fondo, formano un *unicum* perché si implicano necessariamente

³⁹ Cfr. Strauss –Cropsey cit., p. 372 e Fetscher cit. pp. 83-87.

⁴⁰ Zib. 2272-73: “l'odio, ma non mai il disprezzo (neppur quando tu l'abbia fatto scontento con maniere biasimevoli, ed anche villane); e il disprezzo, o la poca opinione, è quello che in società importa soprattutto di evitare; e il solo che si possa evitare, perchè l'odio non è schivabile; essendo innato nell'uomo e nel vivente l'odiare gli altri viventi, e massime i compagni; non è schivabile per quanta cura si voglia mai porre nel soddisfare a tutti colle opere, colle parole, colle maniere, e nel *ménager*, e cattivare, e studiare, e secondare l'amor proprio di tutti. Laddove il disprezzo verso gli altri non è punto innato nell'uomo: bensì egli desidera di concepirlo, e lo desidera in virtù dell'odio che porta loro; ma dipendendo esso dall'intelletto, e da' fatti, e non dalla volontà, si può benissimo impedire. Tutti questi effetti sono maggiori oggidì di quello che mai fossero nella società, a causa del sistema di assoluto e universale e accanito e sempre crescente egoismo, che forma il carattere del secolo”.

(desiderare vuol dire desiderare il proprio bene, il quale non può non essere piacere). L'idea di amor proprio si va così sovraccaricando, mi pare, non tanto per una carenza terminologica – che pure è percepibile, specie nelle pagine del 1823 – quanto per la convinzione leopardiana di una Natura composta di pochi principi ai quali è possibile risalire. Ciò che “i moderni psicologi” hanno smembrato in decine di piccole cause e in miriadi di nomi, corrisponde in realtà al “grande motore” dell'amor proprio. E il lavoro che Leopardi sta lentamente portando avanti in queste pagine è proprio quello di semplificare e di ricondurre nell'alveo naturale i concetti accessori e derivati dall'amor proprio, presentati scorrettamente come indipendenti dalla filosofia contemporanea.

Il tentativo di Leopardi è dunque epistemologico: egli vuole indagare l'amor proprio per comprendere se esso implica, ostacola o nega il raggiungimento del piacere. O se ancora esso dimostra una natura metafisica dell'uomo e del suo desiderare. Parlare di amor proprio vuol dire, quindi, discutere della possibilità di essere felici nella dimensione terrena, che si può definire “imperfettamente desiderante”, dato che, come Leopardi illustra nel celebre passo che segue, noi non possiamo “amare” niente di infinito e non possiamo che amare in modo provvisorio e parziale, proprio perché l'uomo è tutto iscritto nella finitudine⁴¹:

Così il desiderio che ha l'uomo di amare, è infinito non per altro se non perchè l'uomo si ama di un amore senza limiti. E conseguentemente desidera di trovare oggetti che gli piacciono, di trovare il buono (intendendo per buono anche il bello, e tutto ciò che affetta gradevolmente qualunque delle nostre facoltà); desidera dunque di amare, ossia di determinarsi piacevolmente verso gli oggetti. E lo desidera senza confini, tanto rispetto al numero di questi oggetti, quanto rispetto alla misura della loro bontà, amabilità, piacevolezza. Questo è desiderio innato, inerente, indivisibile dalla natura non solo dell'uomo, ma di ogni altro vivente, perchè è necessaria conseguenza dell'amor proprio, il quale è necessaria conseguenza della vita. Ma non prova che la facoltà di amare sia infinita nell'uomo: e così il desiderio infinito di conoscere non prova che la sua facoltà di conoscere sia infinita: prova solamente che il suo amor proprio è illimitato o infinito. E infatti come si potrà dire che la facoltà nostra di conoscere o di amare sia infinita? - Ma noi possiamo conoscere un Bene infinito ed amarlo. Bisognerebbe che lo potessimo conoscere infinitamente ed amare infinitamente. Allora la conseguenza sarebbe in regola. Ma non lo possiamo nè conoscere nè amare, se non imperfettissimamente. Dunque la nostra cognizione e il nostro amore, benchè cadano sopra un Essere infinito, non sono infinite, nè possono mai essere. Dunque le nostre facoltà di conoscere e di amare sono essenzialmente ed effettivamente limitate come la facoltà di agire fisicamente, perchè non sono capaci nè di cognizione nè di amore infinito, nè in numero nè in misura, come non siamo capaci di azione infinita fisica. (E se noi avessimo delle facoltà precisamente infinite, la nostra essenza si confonderebbe con quella di Dio). Dunque il nostro desiderio infinito di conoscere (cioè concepire), e di amare, non può esser mai soddisfatto dalla realtà, ossia da questo, che la nostra facoltà di conoscere e di amare possieda realmente un oggetto infinito in quanto è infinito, e in quanto si possa mai possedere (altrimenti la possessione non sarebbe infinita): ma solamente può esser soddisfatto dalle illusioni (o false concezioni, o false persuasioni di

⁴¹ Cfr. l'importante studio di Antonio Prete, *Infinito e finitudine*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 27-44, in cui si sottolinea come l'infinito leopardiano, tanto in poesia quanto nella riflessione dello *Zibaldone*, rimane sempre iscritto nella finitudine.

conoscenza e di amore, e di possesso e godimento) e dalle distrazioni ovvero occupazioni (v. p.168. 172-173.175. ivi, fine-176. principio): due grandi strumenti adoperati dalla natura per la nostra felicità. (8. Dicembre. 1820.). [Zib. 388-90]

L'idiosincrasia sta nella tensione perpetua a desiderare e ad agire solo fisicamente, fatto che porta a una possibilità parziale di amare, di possedere e dunque di provare piacere (limitato nello spazio, nel tempo e nella durata). L'amor proprio, a questo punto, dovrebbe rivelare a Leopardi una chiara stortura ontologica, un'imperfezione costitutiva che andrebbe subito trasferita sulla Natura o su Dio⁴². Invece il sistema rimane intatto per il ruolo dell'illusione, vero *instrumentum felicitatis* del pensiero leopardiano, che se da una parte carica l'uomo moderno - raziocinante, filosofo e metafisico - della responsabilità del dolore e dell'infelicità, dall'altra non evita di configurare un amor proprio per sua essenza inadatto e incapace di appagare quel desiderio che non si può non sperimentare.

In quello stesso 8 dicembre 1820 Leopardi appunta un'altra osservazione:

L'immaginarsi di essere il primo ente della natura e che il mondo sia fatto per noi, è una conseguenza naturale dell'amor proprio necessariamente coesistente con noi, e necessariamente illimitato. Onde è naturale che ciascuna specie d'animali s'immagini, se non chiaramente, certo confusamente e fondamentalmente la stessa cosa. Questo accade nelle specie o generi rispetto agli altri generi o specie. Ma proporzionalmente lo vediamo accadere anche negl'individui, riguardo, non solo alle altre specie o generi, ma agli altri individui della medesima specie. [Zib. 390]

Nella progressiva espansione del significato e nella individuazione dei "motori" del sistema della natura l'amor proprio diventa sempre più totalizzante, andando ad assumere su di sé la causa dell'antropocentrismo. L'osservazione non è di poco conto se si pensa all'accanita battaglia che Leopardi intraprenderà nelle *Operette morali*, cercando di smontare con finissima ironia e amaro sarcasmo le presuntuose ambizioni dell'uomo, specie moderno⁴³. E ancor più dilemmatica, alla luce di questo brano, appare la contestazione contenuta in alcune delle prose filosofiche: se l'amor proprio, che è un innatismo, conduce come suo effetto naturale a una visione antropocentrica, è davvero l'uomo ad essere colpevole di questa impostazione o è lo stesso *Deus sive natura*? Il fatto di non trovare una risposta conferma quello che ho già sostenuto: Leopardi, se da una parte ha già disposto quegli interrogativi cosmici che non contengono soluzione e mettono in crisi il suo sistema di una Natura provvidenziale, dall'altra non cava tutte le conclusioni possibili, non sviluppa le premesse del sillogismo fino in fondo, ma si incammina per un sentiero lento e tortuoso, tutto in salita, in cui si intraprende la dimostrazione di ogni singolo *cotè* della Natura, facendo rientrare nella valutazione non solo l'argomentazione filosofica ma anche la sensibilità estetica

⁴² Sull'argomento cfr. Lucio Derla, *Leopardi dall'apologetica alla filosofia*, in "Aevum", 1974, pp. 430-33 e Patrizia Gerolami, *L' "Antiteodicea"*. Dio, dei, religione nello "Zibaldone" di Giacomo Leopardi, Olschki, Firenze 1995, pp. 31 e ss.

⁴³ Cfr. Filippo Secchieri, *Con leggerezza apparente. Etica e ironia nelle "Operette morali"*, Mucchi, Modena 1992, pp. 57 e ss.

e poetica, poiché distruggere la Natura, come nota Gaspare Polizzi, vorrebbe dire distruggere anche lo spettacolo poetico del mondo naturale⁴⁴.

Leopardi ritorna costantemente sul tema dell'amor proprio e agli inizi del 1821, l'anno più prolifico per la scrittura dello *Zibaldone*⁴⁵, amor proprio e teoria del piacere si implicano a vicenda. Il modo di procedere del poeta è singolare: più egli discute di questa tematica per risolverla e più prende corpo la delineazione di mezzi alternativi al conseguimento della felicità, strade che aggirano l'ostacolo dell'amor proprio e che vogliono allentare la morsa del piacere. Nella parte finale di un lungo appunto datato 12 febbraio 1828 si legge:

Ora questo desiderio è conseguenza necessaria, anzi si può dir tutt'uno coll'amor proprio. E questo amore è conseguenza necessaria della vita, in quell'ordine di cose che esiste, e che noi concepiamo, e altro non possiamo concepire, ancorchè possa essere, ancorchè fosse realmente. Dunque ogni vivente, per ciò stesso che vive (e quindi si ama, e quindi desidera assolutamente la felicità, vale a dire una felicità senza limiti, e questa è impossibile, e quindi il desiderio suo non può esser soddisfatto) perciò stesso, dico, che vive, non può essere attualmente felice. E la felicità ed il piacere è sempre futuro, cioè non esistendo, nè potendo esistere realmente, esiste solo nel desiderio del vivente, e nella speranza, o aspettativa che ne segue. Le présent n'est jamais notre but; le passé et le présent sont nos moyens; le seul avenir est notre objet: ainsi nous ne vivons pas, mais nous espérons de vivre, dice Pascal. Quindi segue che il più felice possibile, è il più distratto dalla intenzione della mente alla felicità assoluta. Tali sono gli animali, tale era l'uomo in natura. Nei quali il desiderio della felicità cangiato nei desideri di questa o di quella felicità, o fine, e soprattutto mortificato e dissipato dall'azione continua, da' presenti bisogni ec. non aveva e non ha tanta forza di rendere il vivente infelice. Quindi l'attività massimamente, è il maggior mezzo di felicità possibile. Oltre l'attività, altri mezzi meno universali o durevoli o vevoli, ma pur mezzi, sono gli altri da me notati nella teoria del piacere, p.e. (ed è uno de' principali) lo stupore 1. di carattere e d'indole: gli uomini così fatti sono i più felici: gli uomini incapaci di questa qualità, sono i più infelici: sii grande e infelice, detto di D'Alembert, Éloges de l'Académie Française (così, Française) dice la natura agli uomini grandi, agli uomini sensibili, passionati ec.: il senso vivo del desiderio di felicità li tormenta: questo desiderio bisogna sentirlo il meno possibile, quantunque innato, e continuo necessariamente. 2. derivato da languore o torpore ec. artefatto, come per via dell'oppio, o proveniente da lassezza ec. ec. 3. derivato da impressioni straordinarie, dalla meraviglia di qualunque sorta, da avvenimenti, da cose vedute, udite ec. insomma da sensazioni straordinarie di qualsivoglia genere: 4. dalla immaginazione, dall'estasi che deriva dalla fantasia, da un sentimento indefinito, dalla bella natura ec. e v. la teoria del piacere. Notate che l'immaginazione la vivacità, la

⁴⁴ Cfr. Polizzi, *Spettacolo senza spettatore. Dalla pietade illuminata al Dialogo di un folletto e di uno Gnomo*, in "Rivista di storia della filosofia", LX, 2, 2005, pp. 292-310, ora in Id., *...Per le forze eterne della materia. Natura e scienza in Giacomo Leopardi*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 82-102.

⁴⁵ Il 1821 è l'anno più fertile per il Leopardi dello *Zibaldone*, specialmente per quanto riguarda la riflessione politica in rapporto alla condizione umana. Anzi, secondo Baldacci, alcuni temi trovano in questo periodo la loro completa teorizzazione, lasciando alle pagine restanti un compito di delucidazione. Cfr. Luigi Baldacci, *Due utopie*, in *Il male nell'ordine. Scritti leopardiani*, Milano, Rizzoli, 1998, pp. 37-59. Cfr. anche Biral, *La crisi dell'anno 1821 in La posizione storica di Giacomo Leopardi* cit., pp. 59-97.

sensibilità, le quali noccono alla felicità per la parte dello stupore, giovano per la parte dell'attività. E perciò sono piuttosto un dono della natura (ancorchè spesso doloroso), di quello che un danno; perchè effettivamente l'attività è il mezzo di distrazione il più facile, più sicuro e forte, più durevole, più frequente e generale e realizzabile nella vita. [Zib. 648-50]

La discussione comincia con l'amor proprio e termina o con l'illusione o, come in questo caso, con l'elogio di un vitalismo che verrà poi cercato anche nella religione, e che sarà l'elemento chiave per valutarla. Siamo adesso su presupposti divergenti da quelli di Rousseau che, una volta certificato l'amor proprio come connaturato all'essenza umana, ne tenta un superamento morale tramite una ragione capace di elaborare una giustizia che sia contenimento dell'istinto, catarsi della condotta e strada che conduce l'individuo da *homme naturelle* a *homme dépravé* e, finalmente, a *cytoien*⁴⁶. Leopardi, che a differenza del Ginevrino è tutt'altro che ben disposto e fiducioso nei confronti della ragione, abbracciate simili premesse non vede possibilità di superamento e si affanna a dimostrare che le stesse vie alternative all'innatismo dell'amor proprio – sempre più volte definito “vita” – rientrano nel piano benefico della Natura. Anche quando difficili da ricercare. Anche quando impraticabili. Compagnono così gli antidoti alla “vita”: illusioni e movimento. Essi hanno in comune la distrazione dal pensiero della felicità. Distrarsi il più possibile, dato che distrarsi del tutto è per la natura umana assolutamente impossibile.

1.6. Amor proprio = morte?

L'allontanamento da Rousseau è diventato più evidente, sia per il contenuto onnicomprensivo dell'amor proprio leopardiano, sia per l'arresto su un'unica fase che non prevede superamento, sia per le finalità verso cui Leopardi volge l'argomento. Rimangono però due richiami al *philosophe* che sembrano un tentativo fallito di includere nuovi elementi positivi che stemperino un concetto sempre più aspro che si avvicina al corto circuito, dato che lascia sempre l'uomo in balia della sua infelicità, ma lo attrae in una voragine di desiderio continuo che rimane però sempre imperfetto e insoddisfatto. Il primo di questi elementi è la virtù, concetto capitale in Rousseau, che risolve l'uomo dalla sua condizione di animale sociale in preda al bisogno di primeggiare sui suoi simili, rendendolo un cittadino rispettoso della legge e capace di autocontrollarsi e di uscire dai suoi personalismi per ispirare azioni di pubblico bene. La meditazione sulla virtù, come è noto, culmina nella canzone *Bruto minore*, scritta nel dicembre 1821, ma già nei mesi precedenti si trovano nel diario appunti significativi, a testimonianza del contatto continuo tra *Zibaldone* e resto delle opere⁴⁷. Il passo più indicativo sulla virtù è connesso con l'amor proprio:

⁴⁶ Cfr, oltre ai già citati Strauss-Cropsey e Fetscher; si veda anche l'introduzione al *Contratto sociale* di Robert Derathé, Einaudi, Torino 1994, pp. VII-XXXVI.

⁴⁷ Cfr. a riguardo AA.VV., *La stanza delle meraviglie. Saggi sullo Zibaldone di Giacomo Leopardi*, a cura di L. Giordano, Edizioni 10/17, 1996, pp. 87-101.

L'uomo non si può muovere neanche alla virtù, se non per solo e puro amor proprio, modificato in diverse guise. Ma oggi quasi nessuna modificazione dell'amor proprio può condurre alla virtù. E così l'uomo non può esser virtuoso per natura. Ecco come l'egoismo universale, rendendo per ogni parte inutile anzi dannoso ogni genere di virtù all'individuo, e la mancanza delle illusioni e di cose che le destino, le mantengano, le realizzino, producono inevitabilmente l'egoismo individuale, anche nell'uomo per indole più fortemente e veramente e vivamente virtuoso. Perché l'uomo non può assolutamente scegliere quello che si oppone evidentemente e per ogni parte all'amor proprio suo. E perciò gli resta solo l'egoismo, cioè la più brutta modificazione dell'amor proprio, e la più esclusiva d'ogni genere di virtù. [Zib. 1100]

Alla fine di quell'anno l'immagine della virtù sarà condensata nei versi pronunciati da Bruto morente:

*Stolta virtù, le cave nebbie, i campi
Dell'inquiete larve
Son le tue scole, e ti si volge a tergo
Il pentimento⁴⁸.*

E ancora ritorna la virtù nell'*Ultimo canto di Saffo* (maggio 1822):

*E per virili imprese
Per dotta lira o canto,
Virtù non luce in disadorno ammanto⁴⁹.*

I versi sono notissimi e segnano, come si sa, una svolta importante nella lirica leopardiana perché, raffigurando due emblemi del mondo antico, sanciscono un pessimismo presente già nella classicità⁵⁰. Mi preme sottolineare che le due canzoni - che rappresentano un binomio inscindibile nonostante appaiano nella successione del *liber* distanziati dall'inserimento di *Alla primavera* e *Inno ai patriarchi* - arrivano alla scoperta dell'infelicità proprio dalla constatazione della vanità della virtù, della sua insussistenza e della sua incapacità di essere strumento di felicità, anche per l'uomo giusto, anche per Leopardi. È anzi proprio il sentimento di giustizia e di rettitudine che anima Bruto, e quello di fragilità e sensibilità che scuote il cuore innamorato di Saffo, ad amplificare la nullità della virtù come mezzo di accesso a un rapporto armonico con la Natura e con la Storia. Questi passaggi lirici hanno in comune con il passo del 28 maggio 1821 sopra riportato la demolizione della virtù, che Leopardi aggredisce con tutte le armi a sua disposizione. Se nelle due canzoni viene rimarcata l'insussistenza della virtù, per Bruto scambiata come "cosa" mentre essa è

⁴⁸ Per tutte le opere di Leopardi, salvo diversa indicazione cito da *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di Lucio Felici e Emanuele Trevi, Newton, Roma 1997, d'ora in poi indicato con la sigla *PP* seguita dal numero della pagina. Cfr. *PP* 94.

⁴⁹ *PP* 112.

⁵⁰ Cfr. Timpanaro, *Alcune osservazioni sul pensiero del Leopardi*, in *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa, 1965, pp. 155-182, Mario Ricciardi, *Giacomo Leopardi: la logica dei "Canti"*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 27 e ss. e per l'*Ultimo canto di Saffo* Gilberto Lonardi, *L'oro di Omero. L'Iliade, Saffo: antichissimi di Leopardi*, Marsilio, Venezia 2005, pp. 93-112.

solamente una “parola”⁵¹, e per Saffo ridotta a qualità che “non luce” in un corpo sgraziato, nello *Zibaldone* essa è subito svalutata in favore di un immediato assorbimento nel seno dell’amor proprio, unica origine della vita e dell’azione, a cui si aggiunge l’annichilimento individualistico della modernità. Lo svuotamento di sostanza che si compie sul piano teorico è lo stesso che rileva Bruto nella canzone ed è, inoltre, lo stesso che sottolineerà Teofrasto nella *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte*, composta a Recanati nel maggio 1822:

[Floro] *afferma che Bruto vicino a morire proruppe esclamando che la virtù non fosse cosa ma parola. Quei moltissimi che si scandalizzano di Bruto e gli fanno carico della detta sentenza, danno a vedere l’una delle due cose; o che non abbiamo mai praticato familiarmente colla virtù, o che non abbiamo esperienza degl’infortuni, il che, fuori del primo caso, non pare che si possa credere*⁵².

La virtù, alla luce di queste affermazioni, non riesce a sganciarsi dall’amor proprio e dai suoi effetti mortiferi, qualificandosi anche sul piano teorico non più come realtà ma come vana illusione. Questa dequalificazione non può che aprire davanti agli occhi del poeta la nostalgia e il rimpianto delle società antiche, senza dubbio maggiormente virtuose rispetto alle moderne, ma anch’esse, proprio tramite la dolorosa conferma di Bruto e Saffo, compromesse e imperfette. La supremazia resta solo in relazione al presente, “l’immensa ruina” in cui è precipitato l’uomo contemporaneo, ma il velo che avvolgeva il mondo antico è per sempre squarciato.

1.7. Altre caratteristiche dell’amor proprio

Non si può tralasciare di osservare che in *Zib.* 2495-96 Leopardi sostiene che l’amor proprio è maggiore nella giovinezza, età di passioni e di slanci, ma che proprio questa dose maggiore del sentimento della vita impedisce il raggiungimento di una felicità più fortemente avvertita. Solo con l’egoismo della vecchiaia dunque e solo dopo aver umiliato la propria giovinezza sarà possibile non trovare appagamento ma vivere in uno stato più “quieto” e, per riprendere la definizione di Torquato Tasso nell’omonima operetta, meno “violento”:

Quanto sia vero che l’amor proprio è cagione d’infelicità, e che com’egli è maggiore e più attivo, maggiore si è la detta infelicità, si dimostra per l’esperienza giornaliera. Perocchè il giovane non solo è soggetto a mille dolori d’animo, ma incapace ancora di godere i maggiori beni del mondo, e di goderli e desfrutarlos più che sia possibile, e nel miglior modo possibile, finchè il suo amor proprio, a forza di patimenti, non è mortificato, incallito, intormentito.

⁵¹ Dione Cassio riporta le parole di Bruto: “O virtù miserabile, eri una parola nuda ed io ti seguivo come fossi una cose”.

⁵² *PP* 619.

Allora si gode qualche poco. Cosa osservata. Com'è anche osservatissimo che l'uomo è tanto più infelice quanto ha più e più vivi desiderii, e che l'arte della felicità consiste nell'averne pochi e poco vivi ec. (Ch'è appunto la cagione per cui il giovane nel predetto stato, con un ardore incredibile che lo trasporta verso la felicità, con la maggior forza possibile per poter gustare e sostenere i piaceri e anche fabbricarsi coll'immaginazione, procurarsi coll'opera ec.; in un'età a cui tutto sorride, e porge quasi spontaneamente i dilette; contuttochè sia privo del disinganno, e però veda le cose sotto il più bell'aspetto possibile, e di più essendo nuovo e inesperto dei piaceri, sia ancor lontano e ben difeso dalla sazietà, e capace di dar peso a ogni godimento, non gode mai nulla, e pena più d'ogni altro, e si sazia più presto; e tanto più quanto egli è più vivo [così spesso il Casa] e sensitivo ec., e quindi per necessità più amante di se stesso.) Ora la misura dei desiderii, la loro copia vivezza ec. è sempre in proporzione della misura, vivezza, energia, attività dell'amor proprio. Giacchè il desiderio non è d'altro che del piacere, e l'amor della felicità non è altro che il desiderio del piacere, e l'amor della felicità non è altro che l'amor proprio. [Zib. 2495-96]

Dopo questo appunto non si trovano, nei brani successivi, effettivi tratti di originalità o richiami rousseauviani particolarmente rilevanti. L'unico motore della vita umana è un'energia distruttiva degli altri, che complica e compromette il rapporto coi nostri simili e che non giunge nemmeno a perseguire l'obiettivo che si propone: il piacere. Questo avvilitamento su se stesso, vortice in cui è impigliata senza via d'uscita tutta l'esistenza umana, a lungo andare, può indebolire l'amore per la vita:

L'amor della vita e il timor della morte non sono innati per se: altrimenti niuno s'ammazzerebbe. Innato è l'amor di se, e quindi del proprio bene, e l'odio del proprio male: e però niun può non amarsi, nè amare il suo creduto male ec. È però naturale che ogni vivente giudichi la vita il suo maggior bene e la morte il maggior male. E infatti così egli giudica infallibilmente, se non è molto allontanato dallo stato di natura. Ecco dunque che la natura ha veramente provveduto alla conservazione, rendendo immancabile questo error di giudizio; benchè non abbia ingenerato un amor della vita. Esso è un ragionamento, non un sentimento: però non può essere innato. Sentimento è l'amor proprio, di cui l'amor della vita è una naturale, benchè falsa conclusione. Ma di esso altresì è conclusione (bensì non naturale) quella di chi risolve uccidersi da se stesso. [Zib. 4242-43]

È la conclusione definitiva su uno degli argomenti cardinali del diario, che ha travagliato l'autore dalle primissime pagine fino alle ultime, scritte quando egli è per sempre lontano da Recanati⁵³.

Ma prima di arrivare a questa conclusione che avvicina l'amor proprio alla morte o comunque all'allontanamento dal sentimento della vita che esso stesso genera, Leopardi ha accertato altre caratteristiche che vale la pena passare in rassegna con un più rapido riferimento al testo.

Ho già detto altrove di una donna sterile che bastonava una cavalla pregna dicendo, Tu gravida, e io no? Io credo che un padre storpio difficilmente possa

⁵³ Cfr. Rolando Damiani, *All'apparir del vero*, Mondadori, Milano 1998, pp. 290-310.

vedere con compiacenza i suoi figli sani, e non provare un certo stimolo a odiarli, o una difficoltà ad amarli, che facilmente si convertirà in odio, e riceverà poi scioccamente il nome di antipatia, quasi fosse una passione innata, e senza causa morale. Del che si potrebbero portare infinite prove di fatto, come dell'odio delle madri brutte verso le figlie belle, e delle persecuzioni che bene spesso fanno per tal cagione a giovani innocentissime, senza che nè queste nè esse medesime vedano bene il perchè. Così de' padri di poco ingegno o in qualunque modo sfortunati, verso i figli di molto ingegno, o in qualunque modo avvantaggiati su di loro. Così (e questa è cosa generalissima) de' vecchi verso i giovani (siano anche loro figliuoli, (anzi massimamente in simili casi) e femmine o maschi ec. ec.); ogni volta che i vecchi non hanno depresso i desiderii giovanili, ed ogni volta che i giovani, ancorchè innocentissimi ed ottimi, non si conducano da vecchi. Così tra fratelli e sorelle ec. ec. Tanto naturalmente l'amor proprio inseparabile dai viventi, produce e quasi si trasforma nell'odio degli altri oggetti, anche di quelli che la natura ci ha maggiormente raccomandati (al nostro stesso amor proprio) e resi più cari. [Zib. 1205-06]

Pochi giorni prima aveva scritto:

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. Giacchè s'invidia anche quello che noi abbiamo, ed anche in maggior grado; s'invidia ancor quello che altri possiede senza il menomo nostro danno; ancor quello che ci è impossibile assolutamente di avere, e che neanche ci converrebbe; e finalmente quasi ancor quello che non desideriamo, e che anche potendo avere non vorremmo. 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 conseguenza 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 o lo Spirito Santo non esistesse. [Zib. 1164-65]

Sono passi che esemplificano la massima crudeltà dell'amor proprio, che riesce a rivelare tutta la sua drammaticità e la sua violenza anche in àmbiti protetti dall'affetto. E sono affermazioni evidentemente antirousseauviane se si pensa a quanto il Ginevrino sostenga che la famiglia è il luogo dove più si concentra la *commisération*. L'amor proprio leopardiano, invece, ingaggia una lotta senza quartiere, esasperata fino alle più estreme e paradossali conseguenze: si odia – e torneremo tra breve sul concetto di odio – quel che hanno gli altri e noi non abbiamo, chiunque siano questi altri; si odia quel che non abbiamo più e finanche quel che non vorremmo possedere.

Difficile dire se Leopardi sia davvero convinto di quest'ultima affermazione – si invidia anche ciò che non si desidera -, dopo che in tanti brani ha sostenuto che senza l'individuazione di un oggetto come bene-piacere non può esserci desiderio e dunque l'amor proprio non entra in gioco. Il dubbio, secondo me, ha ragion d'essere per la struttura diaristica e per lo spirito inedito dello *Zibaldone*, in cui non si arriva a un finale momento di selezione e di sintesi delle teorie

raccolte – i *Pensieri*, da questo punto di vista, obbediscono ad altri criteri⁵⁴ -, ma si procede su una linea retta dalla quale non si torna mai indietro. Lo *Zibaldone* racchiude, infatti, non solo momenti teorici poi superati in accordo al pensiero in divenire del poeta, ma anche affermazioni che poi rimangono isolate e che non reggono la continuità della speculazione, la quale progressivamente si affina lasciando cadere le ipotesi più perentorie o con le quali Leopardi non si identifica⁵⁵.

La contraddittorietà dell'amor proprio emerge anche discutendo dell'indifferenza e della noia, "il sentimento puro della vita":

In questo presente stato di cose, non abbiamo gran mali, è vero, ma nessun bene; e questa mancanza è un male grandissimo, continuo, intollerabile, che rende penosa tutta quanta la vita, laddove i mali parziali, ne affliggono solamente una parte. L'amor proprio, e quindi il desiderio ardentissimo della felicità, perpetuo ed essenzial compagno della vita umana, se non è calmato da verun piacere vivo, affligge la nostra esistenza crudelmente, quando anche non v'abbiano altri mali. E i mali son meno dannosi alla felicità che la noia ec. anzi talvolta utili alla stessa felicità. L'indifferenza non è lo stato dell'uomo; è contrario dirittamente alla sua natura, e quindi alla sua felicità. V. la mia teoria del piacere, applicandola a queste osservazioni, che dimostrano la superiorità del mondo antico sul moderno, in ordine alla felicità, come pure dell'età fanciullesca o giovanile sulla matura. [Zib. 1554-55]

L'uomo ha bisogno di un obiettivo da perseguire, "un piacere vivo", attraverso cui placare il sentimento dell'amor proprio, che è, come sappiamo, violento. Questo raggiungimento del piacere può avvenire anche a scapito di altri perché "i mali" sono spesso "utili alla stessa felicità", vale a dire che esistenzialmente è preferibile uno stato di *souffrance* a uno stato di tedio ("meglio il mal che n'addolora/ del tedio che ne affoga"), e vale a dire che nel sistema dell'amor proprio non è scandaloso né riprovevole moralmente che la nostra felicità implichi danni a conto terzi. Eppure questa osservazione sull'indifferenza è più contraddittoria di quanto possa credersi: se il desiderio che nasce dall'amor proprio è infatti inappagabile e se la massima felicità, lo abbiamo visto, consiste nella distrazione – non a caso Leopardi parla bene di vino, oppio, sonno, ecc.⁵⁶ – perché deplorare l'indifferenza che è, in ultima istanza, una sordità alla percezione del dolore?

⁵⁴ Cfr. Elisabetta Burchi, *I "Pensieri" e lo "Zibaldone": analisi di un rapporto* in "La rassegna della letteratura italiana", LXXX, 1977, pp. 331-62 e Costanza Cribari, *Osservazioni sui "Pensieri" di Giacomo Leopardi*, in "La rassegna della letteratura italiana", XCI, 1987, pp. 339-47.

⁵⁵ Cfr. Giuseppe Pacella *Criteri di stesura dello "Zibaldone"*, in "Il veltro", XXXI, 1987, pp. 533-48.

⁵⁶ Cfr. sull'oppio, *Zib.* 172-73 e 646-50, e sul sonno 193-94 e 3551.

2. “Operare illusamente”. La riflessione sull’amor patrio

Quella virtù pubblica che dagli antichi era chiamata patriottismo nasce da un forte senso di interesse personale nella stabilità e prosperità del governo libero di cui si è membri.
Gibbon, *Declino e caduta dell'impero romano*

2.1. *Amor patrio: considerazioni preliminari*

Ripartiamo da Rousseau. L’elaborazione del patriottismo, come si è visto, è collocabile nella seconda fase del suo pensiero, quella in cui l’amor proprio non è ancora sublimato dalla virtù, ma si configura come una semplice conversione dell’egoismo dalla dimensione privata a quella pubblica. In questa seconda fase l’uomo costruisce una società ricalcata sul suo invincibile amor proprio; un cosmo che rimane ordinato per il semplice fatto che riproduce su scala più grande – famiglia prima e nazione poi – il bisogno insopprimibile di soddisfare se stessi a scapito di altri.

Esiste, però, in Rousseau, una considerazione molto forte della coscienza umana, identificata con “l’amore per la virtù” o “amore dell’ordine”. La coscienza è quella parte vigile dell’uomo civilizzato che, facendo leva sulla *raison*, prova continuamente a reprimere l’amor proprio per indirizzarlo al bene pubblico, appunto la *vertu*⁵⁷. Leopardi non considera nel suo sistema lo strumento della coscienza né, come dicevamo, crea una fase *construens* nella sua teorizzazione. Da Rousseau eredita la sola parte distruttiva e fasi successive, di catarsi o di sublimazione, non ne intravede. Questo mi pare che accada, tra l’altro, perché manca nel poeta una meditazione sulla legge: l’assenza di osservazioni importanti sulla giurisprudenza, specie con la lettura di Montesquieu in corso, rendono molto più spuria la sua speculazione politica e, come nota Fabio Frosini, “l’originaria intenzione politica del pensiero leopardiano” è diventata in seguito a ciò riflessione “sull’umanità e sul singolo individuo”⁵⁸.

Ma un’altra capitale differenza tra i due pensatori sta nella considerazione dell’amor patrio. Per Rousseau esso deriva dalla pietà ed è l’attuazione di una disposizione naturale e originaria. Non così per Leopardi, che lo presenta

⁵⁷ Nel *Contratto sociale* si legge: “Si potrebbe, in base a ciò che precede, aggiungere all’acquisto dello stato civile, la libertà morale che sola rende l’uomo veramente padrone di sé; infatti l’impulso del solo appetito è schiavitù e l’obbedienza alla legge che ci siamo prescritti è libertà” (Libro I, 8, *Dello stato civile*). Mi pare sempre più evidente che, nonostante sia assolutamente possibile che Leopardi abbia sentito nominare il *Contratto sociale* da Lamennais, egli non ha compiuto una vera e propria meditazione su quest’opera, che rappresenta la vera evoluzione del pensiero di Rousseau proprio per l’avvento della morale, una morale ancor più positiva perché nasce dalla volontà generale.

⁵⁸ Fabio Frosini, *Leopardi politico*, seminario *Immaginazione e politica* III incontro – Urbino, 17-18 marzo 2006, pp. 2-3.

sempre come pura illusione. Esso, a differenza dell'amor proprio, energia innata e indissolubile dal sentimento dell'esistenza, del piacere e della speranza, è un'illusione, dunque un espediente disposto dalla Natura per evitare di incappare nell'infelicità dell'amor proprio⁵⁹.

Dunque l'amor patrio è la conversione di un innatismo nella sua corrispettiva illusione, non un'appartenenza costitutiva, come sostiene Rousseau. Situazione che ha chiare ricadute sul pensiero: se la pietà rousseauviana si eserciterà sempre in qualunque condizione proprio perché è naturale; l'amor patrio leopardiano, invece, avrà bisogno di precise condizioni per attuarsi, altrimenti svanirà proprio perché non è costitutivo dell'uomo.

L'amor proprio ha messo Leopardi di fronte a due strade di analisi che non formano affatto un bivio, ma che saranno pazientemente percorse dal poeta, a tratti in modo simultaneo: il primo percorso è inteso a verificare se l'amor proprio non sia l'indizio principale per dedurre l'essenza metafisica dell'uomo e dunque l'esistenza di un'altra vita a cui rimanda il nostro desiderio. Insomma è ancora l'amor proprio, come si vedrà nel capitolo successivo, che apre il confronto col Cristianesimo e, più in generale, con la religione. La seconda strada è quella dell'amor patrio, il banco di prova su cui Leopardi verifica la possibilità di convertire, o almeno neutralizzare, l'amor proprio in modo da non renderlo nocivo per l'uomo. In altre parole, egli cerca di capire se è possibile, grazie al patriottismo, evitare una vita associata contraddittoria, associata solo formalmente e nominalmente, ma in realtà individualistica e afflitta da una guerra di tutti contro tutti. Per questo riguardo si può subito sottolineare come Leopardi, sin dai primi appunti sull'argomento, dimostri chiaramente di aver scartato l'ipotesi rousseauviana di un riscatto e di un recupero della virtù attraverso la politica e la morale. Del resto la stessa idea di virtù, aggredita da Bruto e rimpianta da Saffo, ha avuto modo nei *Canti* di rivelarsi una paradossale causa di doloroso disamoramento di sé o addirittura di rivendicazione morale del suicidio⁶⁰. Ma già nei primi fogli dello *Zibaldone* si trovava un passo importante, in cui si addita la società come spazio in cui la virtù si perde. Essa sopravvive paradossalmente – e ancora si allunga l'ombra dell'*Emile* sul primo *Zibaldone* – tra i soli abitanti delle selve:

Qualunque uomo nuovo tu veda, purchè egli viva nel mondo, tu sei certo di non errare, tenendolo subito per malvagio [...] e se egli non intende di portare a far sempre vivere i suoi figli nelle selve [...], deve tenere per indubitissimo fino da quel primo punto, che il suo matrimonio non frutterà al mondo altro che qualche malvagio di più. E questo non ostante qualunque indole, qualunque cura o arte di educazione ec. Perché da che un uomo qualunque dovrà entrare nella società, è quasi matematicamente certo che dovrà divenire un malvagio⁶¹.
[Zib. 283-84]

⁵⁹ Per un'analisi del concetto di virtù in relazione alla felicità e alla teoria del piacere cfr. Fabio Russo, *Leopardi di fronte alla politica: Felicità e Virtù*, in *Il pensiero storico e politico* cit., pp. 501-26.

⁶⁰ Cfr. Francesco De Rosa, *Il trattamento leopardiano della forma canzone*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", XXIII, 1993, pp. 225-73. Particolarmente utili le argomentazioni di Giorgio Bàrberi Squarotti, *L'ira di Bruto, il rifiuto di Saffo*, in *Le maschere dell'eroe, dall'Alfieri e Pasolini*, Milella, Lecce 1990, pp. 201-40 e Giudilio Di Fonzo, *La negazione e il rimpianto. La poesia leopardiana dal "Bruto minore" alla "Ginestra"*, Bulzoni, Roma 1991, pp. 7-56.

⁶¹ A pag. 196 dello *Zibaldone*, Leopardi aggiunge: "Se tu vedi un fanciullo, una donna, un vecchio affaticarsi impotentemente per qualche operazione in cui la loro debolezza impedisca

Contro la società si può fare ben poco, se non sperare di infondere nel neonato la massima virtù, in modo che, dopo lo scontro, ne sopravviva in lui almeno una labile traccia. Scrive Biral, commentando questo passo: “La società moderna è un vasto disordine che non può in alcun modo essere ricomposto; e in tale disordine il virtuoso acquista la certezza che la sua nobiltà gli graverà addosso come una condanna”⁶². La bontà è destinata a snaturarsi in una decadenza senza sosta⁶³: alla società si potrebbe opporre solamente il rimedio di “vivere nelle selve”, perché solo qui, in questi luoghi vaghi e indefiniti, il vigore morale e fisico si mantiene intatto nella sua robustezza⁶⁴, e solo qui non sono ancora giunti l’autodistruzione della società né il divenire storico.

Ridotto prima e annientato poi l’elemento virtù⁶⁵, e scartata di conseguenza la strada rousseauviana della legge che conduce al bene pubblico, Leopardi prende in esame un amor patrio che è – e altro non può mai essere – la riproduzione macroscopica dell’amor proprio: un amor proprio collettivo, che comprende un insieme di consociati che si identificano per comune governo, lingua, leggi, religione, usi e costumi; ma la cui identificazione è data, soprattutto, dall’opposizione a un altro gruppo sociale. Un egoismo collettivo che ha bisogno di confermare la sua identità tramite l’umiliazione di un’altra collettività.

L’amor patrio, così, è considerato da Leopardi la più nobile e preziosa delle illusioni, capace di rievocare il momento aureo dell’antichità classica e di nobilitare gli animi di chi la persegue. Esso era comunemente diffuso in quell’antichità eroica fatta di spiriti magnanimi pieni di illusione e vitalità, rappresentanti eccellenti di una aggregazione coesa di uomini vigorosi, il cui “amor di corpo” rendeva forte anche il collante della società.

La costanza dei 300. alle Termopile e in particolare di quei due che Leonida voleva salvare, e non consentirono ma vollero evidentemente morire, come anche la solita gioia delle madri o padri Spartani (ma è più notevole delle madri) in sentire i loro figliuoli morti per la patria, è similissima anzi egualissima a quella dei martiri e in particolare di quelli che potendo fuggire il martirio non vollero assolutamente desiderandolo come gli spartani desideravan di cuore di morire per la patria. E un esempio recente di un martire che potendo fuggir la morte, non volle, si può vedere nel Bartoli, Missione al gran Mogol. E la stessa applicazione fo pure di quelle madri e

loro di riuscire, è impossibile che tu non ti muova a compassione, e non procuri, potendo, d’aiutarli. E se tu vedi che tu dai incomodo o dispiacere ec. ad uno il quale soffre senza poterlo impedire, sei di marmo, o di una irreflessione bestiale, se ti dà il cuore di continuare”.

⁶² Cfr. Bruno Biral, *Leopardi: infelicità e malvagità nella società moderna*, in AA. VV., *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*, Atti del VI Convegno Internazionale di studi leopardiani (Recanati 1984), Firenze, Olschki 1989, pp. p. 99 (ora anche in Id., *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Einaudi, Torino 1992⁴, 271-95).

⁶³ Cfr. Maria de las Nieves Muñoz Muñoz, *Sul concetto di decadenza storica in Leopardi*, in *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi* cit., pp. 376 e ss.

⁶⁴ Stessa posizione anche in Rousseau, *Discorsi* cit., p. 103.

⁶⁵ Queste note sembrano dei cartoni preparatori per la demolizione definitiva della virtù presente nel *Dialogo della Natura e di un’Anima* (1824), in cui la virtù se da una parte è il solo strumento che ha a disposizione la Natura per sollevare la natura sopra la mediocrità generale, dall’altra, per l’uomo, non è che la peggiore condanna a una vita infelice. Anzi, addirittura – quest’Anima sembra, qua e là, parlare con la voce di Saffo – è quella qualità che rende la morte, in cui finalmente la percezione del dolore tace, preferibile alla vita, intesa come sentimento del travaglio e della sofferenza amplificata dalla sensibilità.

padri cristiani che godevano sentendo de' loro figli martiri, e ancora esortandoli vedendoli portandoli accompagnandoli offrendoli al martirio e nel supplizio confortandoli a non cedere, come le spartane che esortavano ec. e quella che disse presentando lo scudo al figlio, o con questo o su questo, e quelle che abbominavano i figli macchiati di qualche viltà come parimente le cristiane ec. Da questo confronto risulta una conformità non solita a considerarsi fra questi due generi di eroismi, ed apparisce quello che ho detto altrove in questi pensieri che la religione è la sola che abbia riunito l'eroismo e la grandezza delle azioni e il valore e il coraggio e la forza d'animo ec. colla ragione ec. e che abbia anzi risuscitato l'eroismo già quasi svanito allo scemare delle illusioni: e quanto sia simile alle cose nostre quello che non si crede che abbia esempio fuor delle circostanze della libertà, amor patrio ec. de' greci de' Romani, in somma degli antichi e principalmente degli antichissimi. [Zib. 44-45]

Certo, si potrà obiettare che la visione della classicità sia in Leopardi sulle prime piuttosto idealizzata e che, come nota Sebastiano Timpanaro⁶⁶, la conoscenza del pessimismo antico tramite Isocrate, Teofrasto e l'importante mediazione di quella miniera enciclopedica di classicità che è il *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce* di Barthélemy⁶⁷, renderanno la visione meno monolitica e più variegata, aprendo la strada a una concezione drammatica del mondo antico che condurrà, alla lunga, al superamento di un pessimismo assiologico e all'approdo ad un pessimismo ontologico. Ma più che affannarsi a distinguere i momenti in cui la classicità riprodotta da Leopardi compone un quadro affidabile da quegli altri in cui essa è più che altro un paradigma di riferimento per meglio discutere il presente, mi sembra invece importante osservare che, nel primo *Zibaldone*, i "martiri" della storia antica trovano un costante confronto con i martiri della religione, a conferma di quella visione di Cristianesimo come illusione vitalistica che Leopardi sempre sostiene. Sin da questo passo si può individuare una scansione dell'amor patrio in due momenti storici: l'amor patrio delle società antiche; e l'amor patrio della modernità risorto per sollecitazione del Cristianesimo. Questa valutazione del Cristianesimo non è, come sappiamo, che una prima impressione di Leopardi, smentita dal successivo rifiuto di qualsiasi soluzione metafisica, ma rimane utile per evidenziare come l'accordo tra illuminismo e cattolicesimo nella dialettica antichi-moderni sia inizialmente molto forte⁶⁸.

Il richiamo alla battaglia delle Termopili fu certamente, in poesia e in prosa⁶⁹, uno degli episodi che più colpì l'animo del poeta, rappresentando per lui l'esempio più alto di amor patrio e di sacrificio per la nazione. Non è un caso che l'esempio era già stato proposto in una nota precedente a questa e sempre relativa al nostro argomento:

Cercava Longino (nel fine del trattato del Sublime) perchè al suo tempo ci fosse tanta scarsezza di anime grandi e portava per ragione parte la fine delle

⁶⁶ Cfr. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo* cit., pp. 183-228 e si veda anche Vincenzo Di Benedetto, *Giacomo Leopardi e i filosofi antichi*, in "Critica storica", VI, 1967, 3, pp. 289-320.

⁶⁷ Le più interessanti e aggiornate osservazioni sul rapporto che Leopardi intrattiene con il *Voyage* di Barthélemy sono contenute in Polizzi, *Giacomo Leopardi: la concezione dell'umano, tra utopia e disincanto*, Mimesis, Milano 2011, pp. 61-83.

⁶⁸ Cfr. Frosini cit., p. 9 nota 36 e Girolami cit., pp. 3-10.

⁶⁹ Cfr. almeno il canto *All'Italia*, vv. 61-120.

repubbliche e della libertà, parte l'avarizia, la lussuria e l'ignavia. Ora queste non sono madri ma sorelle di quell'effetto di cui parliamo. E questo e quelle derivano dai progressi della ragione e della civiltà, e dalla mancanza o indebolimento delle illusioni, senza le quali non ci sarà quasi mai grandezza di pensieri nè forza e impeto e ardore d'animo, nè grandi azioni che per lo più sono pazzie. Quando ognuno è bene illuminato in vece dei diletti e dei beni vani come sono la gloria l'amor della patria la libertà ec. ec. cerca i solidi cioè i piaceri carnali osceni ec. in somma terrestri, cerca l'utile suo proprio sia consistente nel danaro o altro, diventa egoista necessariamente, nè si vuol sacrificare per sostanze immaginarie nè comprometter se per gli altri nè mettere a ripentaglio un bene maggiore come la vita le sostanze ec. per un minore, come la lode ec [...] Quindi l'avarizia, la lussuria e l'ignavia, e da queste la barbarie che vien dopo l'eccesso dell'incivilimento. E però non c'è dubbio che i progressi della ragione e lo spegnimento delle illusioni producono la barbarie, e un popolo oltremodo illuminato non diventa mica civilissimo, come sognano i filosofi del nostro tempo, la Staël ec. ma barbaro; al che noi c'incamminiamo a gran passi e quasi siamo arrivati. La più gran nemica della barbarie non è la ragione ma la natura: (seguita però a dovere) essa ci somministra le illusioni che quando sono nel loro punto fanno un popolo veramente civile, e certo nessuno chiamerà barbari i Romani combattenti i Cartaginesi, nè i Greci alle Termopile, quantunque quel tempo fosse pieno di ardentissime illusioni, e pochissimo filosofico presso ambedue i popoli. [Zib. 21-22]

In queste prime note l'unica causa del male sembra essere per Leopardi il progresso della ragione, che degrada le anime grandi in esseri meschini, volti esclusivamente alla soddisfazione di un piacere che, non nobilitato dall'illusione e tolto dalla purezza originaria dell'animale, si riduce a "osceno". La preziosità dell'amor patrio è enorme perché tiene unita la società, rende l'individuo eroico ed evita il vizio: avarizia, lussuria e ignavia. Va detto che Leopardi più di una volta addita come cause dell'individualismo e dell'implosione della società questo genere di "peccati" - dimostrando così di condividere una linea di pensiero che va dal *Bellum Catilinae* di Sallustio alle *Considerations* di Montesquieu, testi in cui la corruzione dei costumi è valutata come causa di decadenza -, ma mi pare che da un esame d'insieme si possa affermare che egli non crede siano queste le cause prime che hanno determinato la fine della classicità e delle "società mezzane". Egli farà piuttosto cenni continui alla perdita del vigore, che è da una parte strettamente collegata al rilassamento dei costumi, ma dall'altra è sempre effetto della ragione⁷⁰. Non a caso i Romani di Montesquieu erano forti e sani, quasi mai malati proprio perché temprati continuamente dalla fatica degli scontri e dell'attività fisica:

⁷⁰ Si veda sulla tematica del corpo Cfr. Alfredo Bonadeo, *Il corpo e il vigore nello Zibaldone di Leopardi*, in "Italianistica", V, 1976, pp. 55-65 e soprattutto il recente studio di Nunzio Allocca, "Il corpo è l'uomo". *Corporeità, medicina, magnanimità nell'antropologia di Leopardi*, in "Il cannocchiale", 1-2, 2009, pp. 57-100. Andranno poi ricordate le parole del Folletto nel *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo*; quando lo Gnomo gli chiede "Ma come sono andati a mancare quei monelli?", il Folletto risponde: "Parte guerreggiando tra loro, parte navigando, parte mangiandosi l'un l'altro, parte ammazzandosi non pochi di propria mano, parte infracidando nell'ozio, parte stillandosi il cervello sui libri, parte gozzovigliando, e disordinando in mille cose; in fine studiando tutte le vie di far contro la propria natura e di capitar male", dove quell'"infracidando nell'ozio" è evidentemente un richiamo allo svigorimento della modernità.

Uomini così temprati erano solitamente sani. Dagli autori non risulta che gli eserciti romani, che facevano la guerra in climi così differenti, subissero molte perdite per le malattie laddove quasi di continuo oggi accade che un esercito senza neppure aver combattuto si dissolva, per dir così, in una sola campagna.

Per Leopardi, come troviamo scritto nel finale del brano che vado a citare, la causa prima risiede unicamente nel sopraggiungere della ragione, l'elemento antivitalistico per eccellenza:

Cicerone predicava indarno, non c'erano più le illusioni d'una volta, era venuta la ragione, non importava un fico la patria la gloria il vantaggio degli altri dei posteri ec. eran fatti egoisti, pesavano il proprio utile, consideravano quello che in un caso poteva succedere, non più ardore, non impeto, non grandezza d'animo, l'esempio de' maggiori era una frivolezza in quei tempi tanto diversi: così perdettero la libertà, non si arrivò a conservare e difendere quello che pur Bruto per un avanzo d'illusioni aveva fatto, vennero gl'imperatori, crebbe la lussuria e l'ignavia, e poco dopo con tanto più filosofia, libri scienza esperienza storia, erano barbari. [Zib. 22-23]

L'iter presentato da Leopardi non lascia dubbi: dopo l'individualismo dell'uomo naturale, l'amor patrio resta l'unico antidoto del degrado a cui conduce l'amor proprio. Se la ragione prevale, l'amor patrio si indebolisce e l'amor proprio torna a rivelare tutta la sua potenza distruttiva perché non implica, come in Rousseau, alcuna *piète naturelle*.

2.2. L'estensione

Anche dell'integrità dei costumi, dunque, risponde la ragione. Ma come si mantiene nel tempo uno stato di uomini vigorosi, sani, illusi e pronti a sacrificarsi per la propria patria? E ancora: qual è il primo anello della catena da cui si contrae la corruzione, facendo poi crollare, con un effetto-domino, tutto il polo di elementi positivi che Leopardi elenca? Tali domande sono ovviamente già implicite in queste note, seppure Leopardi non ne offre immediata risposta. Egli propende inizialmente per l'abuso indiscriminato della ragione da parte dell'uomo, riportando il peccato adamitico su un piano più storico, ma non riesce a convincere né a sgombrare il campo dal dubbio che la ragione si presenti *sua sponte*, obbedendo ad altri meccanismi che non includono o coinvolgono il libero arbitrio.

Sempre sulla scorta di Rousseau, allora, Leopardi individua altre costanti che abbattano l'amor patrio. La prima è l'estensione. Abbiamo visto che secondo il *philosophe* l'uomo è capace di pietà, ma questa pietà è particolare perché non prevede, come nota Fetscher, che il suo *maximum* coincida col suo *optimum*⁷¹, ossia che l'estensione conservi un'intensità. Più si estenderà il sentimento di compassione verso gli altri più questa compassione sarà sfibrata e superficiale. Il patriottismo in Rousseau nasce proprio dal bisogno di porre dei limiti

⁷¹ Fetscher cit., p. 36.

all'estensione della *pitié*, di coltivarla nella sua potenza benefica al fine di non disperderla e ridurla a mero simulacro.

Man mano che il genere umano si estese, le fatiche si moltiplicarono con gli uomini. La differenza dei terreni, dei climi, delle stagioni poté costringerli a introdurre anche nella loro maniera di vivere. Annate sterili, inverni lunghi e rudi, estati ardenti, che consumano tutto, li costrinsero a nuove industriosità. Lungo il mare e i fiumi inventarono la lenza e l'amo, e divennero pescatori e mangiatori di pesce. Nelle foreste si fecero archi e frecce, e divennero cacciatori e guerrieri. Nei paesi freddi si coprirono delle pelli delle bestie che avevano uccise. Il fulmine, un vulcano, o qualche caso fortunato fece conoscere loro il fuoco, nuovo soccorso contro il rigore dell'inverno: impararono a conservare questo elemento, poi a riprodurlo, e infine a preparare con esso le carni, che prima divoravano crude⁷².

Leopardi traspone questa prassi della pietà nella sua visione dell'amor proprio e da questa elabora la sua personale idea di amor patrio. Ma con una capitale differenza che cambia letteralmente le carte in tavola. Se Rousseau si accontenta (in questa sua seconda fase, nemmeno conclusiva) di innalzare confini e di elogiare la divisione – così come l'aveva elogiata Montesquieu –, Leopardi va oltre e precisa che non è sufficiente lodare la diversità (di governi, di costumi, di leggi, di religione ecc.), ma è necessario che questa diversità si concretizzi in inimicizia tra le popolazioni diverse. Quella di Rousseau non è una contrapposizione che prevede lo scontro, quella leopardiana sì. Al Ginevrino basta una divisione che permetta un'immediata identificazione degli individui tra loro, per il Recanatese la distinzione si ribadisce solo con l'inimicizia, che poi non è altro, come vedremo a suo tempo, che l'anticamera dello scontro frontale e di una concezione dell'amor patrio che precipita verso la violenza. Nella stessa ode a Ginevra, posta come introduzione al *Discorso sull'ineguaglianza*⁷³, Rousseau ribadisce che la città è ben governata perché è piccola, non perché è in atteggiamento di inimicizia con i suoi confinanti⁷⁴. Insomma, si può dire, in accordo con Cassirer⁷⁵, che nel *philosophe* il sentimento della pietà, se salvaguardato nella sua intensità, è un sentimento di conservazione della specie. La stessa cosa si può dire per Leopardi, a patto però di sottolineare che questa compassione patriottica – condivisione di una sorte comune – prevede un bersaglio da colpire e che dunque non apre prospettive dialettiche pacifiche. Si schiudono così strade diverse, sia nella considerazione ontologica, sia per le modalità di attuazione e di mantenimento dell'amor patrio. L'elaborazione leopardiana diventa molto originale, come dimostra la nota seguente:

Una volta le nazioni cercavano di superar le altre, ora cercano di somigliarle, e non sono mai così superbe come quando credono di esserci riuscite. Così

⁷² Rousseau, *Discorsi* cit., p. 133.

⁷³ In Rousseau, *Discorsi* cit., pp. 69-81.

⁷⁴ Rousseau, come è noto, nel *Secondo discorso*, elogia le piccole repubbliche come Sparta e Ginevra. Le principali caratteristiche positive di queste società sono: la città è meglio governata perché è piccola; non vi è delega ma partecipazione diretta; l'amore di patria è amore dei cittadini e non della terra; l'interesse di sovrano e popolo coincide perché il popolo, in queste democrazie, è sovrano; si degenera meno nel lusso e nello sfarzo e dunque lo stato è più solido e meno corrotto.

⁷⁵ Cassirer, *Il problema Jean Jacques Rousseau*, in Cassirer, Darnton, Starobinski cit., pp. 9-27.

gl'individui. A che scopo, a che grandezza a che incremento può portare questa bella gara? Anche l'imitare è una tendenza naturale, ma ella giova, quando ci porta a cercar la somiglianza coi grandi e cogli ottimi. Ma chi cerca di somigliare a tutti? anzi perciò appunto sfugge di somigliare ai grandi e agli ottimi, perchè questi si distinguono dagli altri? Quando saremo tutti uguali, lascio stare che bellezza che varietà troveremo nel mondo, ma domando io che utile ce ne verrà? Massimamente alle nazioni (perchè il male è naturalmente più grande nei rapporti di nazione a nazione, che d'individuo a individuo) che stimolo resterà alle grandi cose, e che speranza di grandezza, quando il suo scopo non sia altro che l'uguagliarsi a tutte le altre? Non era questo lo scopo delle nazioni antiche. E non si creda che l'uguagliarsi nei costumi e nelle usanze, senza però volersi uguagliare nel potere nella ricchezza nell'industria nel commercio ec. non debba influire sommamente anche sopra queste altre cose, influenzando sullo spirito generale della nazione. Poco dopo che Roma fu divenuta una specie di colonia greca in fatto di costumi e letteratura, divenne serva come greci.[Zib. 148]

L'estensione si collega con l'omologazione: estendersi eccessivamente non vuol dire solamente non percepire più una chiara idea dei propri consociati – quelli con cui esercitare la pietà –, ma significa anche alterare quell'impronta di varietà che la Natura aveva originariamente impresso agli uomini e al mondo:

La ragione che reca Montesquieu (Essai sur le goût. Des plaisirs de la symétrie) perchè l'anima amando la varietà, tuttavia dans la plupart des choses elle aime à voir une espèce de symétrie, il che sembra che renferme quelque contradiction, non mi capacita. Une des principales causes des plaisirs de notre ame, lorsqu'elle voit des objets, c'est la facilité qu'elle a à les appercevoir; et la raison qui fait que la symétrie plaît à l'ame, c'est qu'elle lui épargne de la peine, qu'elle la soulage, et qu'elle coupe, pour ainsi dire, l'ouvrage par la moitié. De-là suit une règle générale: par-tout où la symétrie est utile à l'ame et peut aider ses fonctions, elle lui est agréable; mais, par-tout où elle est inutile, elle est fade, parce qu'elle ôte la variété. Or les choses que nous voyons successivement doivent avoir de la variété; car notre ame n'a aucune difficulté à les voir: celles, au contraire, que nous appercevons d'un coup d'oeil doivent avoir de la symétrie. Ainsi, comme nous appercevons d'un coup d'oeil la façade d'un bâtiment, un parterre, un temple, on y met de la symétrie, qui plaît à l'ame par la facilité qu'elle lui donne d'embrasser d'abord tout l'objet. Ora io domando perchè noi vedendo una campagna, un paesaggio dipinto o reale ec. d'un colpo d'occhio come un parterre, e gli oggetti di quella e di questa vista, essendo i medesimi, noi vogliamo in quella la varietà, e in questa la simmetria. E perchè ne' giardini inglesi parimente la varietà ci piaccia in luogo della simmetria. La ragion vera è questa. I detti piaceri, e gran parte di quelli che derivano dalla vista, e tutti quelli che derivano dalla simmetria, appartengono al bello. Il bello dipende dalla convenienza. La simmetria non è tutt'uno colla convenienza ma solamente una parte o specie di essa, dipendente essa pure dalle opinioni gusti ec. che determinano l'idea delle proporzioni, corrispondenze, ec. La convenienza relativa dipende dalle stesse opinioni gusti, ec. Così che dove il nostro gusto indipendentemente da nessuna cagione innata e generale, giudica conveniente la simmetria, quivi la richiede, dove no non la richiede, e se giudica conveniente la varietà, richiede la varietà. E questo è tanto vero, che quantunque si dica comunemente che la varietà è il primo

pregio di una prospettiva campestre, contuttociò essendo relativo anche questo gusto, si troveranno di quelli che anche nella prospettiva campestre amino una certa simmetria, come i toscani che sono avvezzi a veder nella campagna tanti giardini. E così noi per l'assuefazione amiamo la regolarità dei vigneti, filari d'alberi, piantagioni solchi ec. ec. e ci dorremmo della regolarità di una catena di montagne ec. Che ha che far qui l'utile o l'inutile? perchè quando sì, quando no negli oggetti della stessa natura? perchè in queste persone sì, in quelle no? Di più quegli stessi alberi che ci piacciono collocati regolarmente in una piantagione, ci piaceranno ancora collocati senz'ordine in una selva, boschetto ec. La simmetria e la varietà, gli effetti dell'arte e quelli della natura, sono due generi di bellezze. Tutti due ci piacciono, ma purchè non sieno fuor di luogo. Perciò l'irregolarità in un'opera dell'arte ci choque ordinariamente (eccetto quando sia pura imitazione della natura, come ne' giardini inglesi) perchè quivi si aspetta il contrario; e la regolarità ci dispiace in quelle cose che si vorrebbero naturali, non parendo ch'ella convenga alla natura, quando però non ci siamo assuefatti come i toscani. [Zib. 186-88]

L'omologazione compiuta dalla ragione va a scapito della varietà della natura e la similarità non produce uguaglianza ma individualismo, vite monadiche che si incrociano senza instaurare nessuna profonda comunicazione e senza alimentare alcun senso di pietà reciproca. L'amor patrio è distrutto perché viene a mancare, con un'estensione che si fa totalizzante, un parametro di confronto che rivelando la propria diversità faccia specularmente scattare un'identificazione e dunque una fratellanza che spinge a dirigere altrove gli strali dell'amor proprio. In più vi è il crollo verso la servitù, come si legge in chiusura del brano che ho citato. Perdere identità significa smarrire la percezione della propria libertà, oltre che del proprio nemico e dei propri costumi, e dunque rilassare la propria condotta e porgere il fianco ai nemici. Anche il tema sallustiano e montesquieuano della degenerazione dei costumi, come si può vedere, non è indipendente ma rientra per Leopardi in quello dell'amor patrio. La colpa umana, del resto, è stata proprio quella di trattare l'amor patrio come pura illusione. Solo una pratica convinta dell'illusione come ultima e imprescindibile verità, infatti, avrebbe potuto evitare la catastrofe dell'individualismo asociale:

Ed ecco un'altra bella curiosità della filosofia moderna. Questa signora [la filosofia moderna] ha trattato l'amor patrio d'illusione. Ha voluto che il mondo fosse tutta una patria, e l'amore fosse universale di tutti gli uomini: (contro natura, e non ne può derivare nessun buono effetto, nessuna grandezza ec. L'amor di corpo, e non l'amor degli uomini ha sempre cagionato le grandi azioni, anzi spessissimo a molti spiriti ristretti, la patria come corpo troppo grande non ha fatto effetto, e perciò si sono scelti altri corpi, come sette, ordini, città, provincie ec.). L'effetto è stato che in fatti l'amor di patria non c'è più, ma in vece che tutti gl'individui del mondo riconoscessero una patria, tutte le patrie si son divise in tante patrie quanti sono gl'individui, e la riunione universale promossa dalla egregia filosofia s'è convertita in una separazione individuale.[Zib. 149]

Siamo al tema del cosmopolitismo, qui solo accennato ma nei giorni successivi preso di petto da Leopardi. Il cosmopolitismo, come nota Frosini, "non è oggetto di una critica ideologica, ma di un impietoso vaglio realistico: non perché sarebbe un male assoluto ma perché non potrebbe funzionare. Lo

scetticismo si collega strettamente, una volta di più, alla decisiva questione dell'unità, visto che il vincolo sociale (l'amore, se si vuole utilizzare una terminologia tipicamente leopardiana) si può consolidare solo in presenza di condizioni materiali e ideali che non sono presenti su scala universale. Una volta in società, gli uomini non debbono vagheggiare una comunità perfetta, un sodalizio di esseri così generosi e altruisti da perdere i loro tratti propriamente umani, ma debbono fare i conti con la debolezza della loro natura, con l'amor proprio, con la volontà di piacere di ciascuno"⁷⁶.

Come si può osservare da alcune annotazioni importanti, la critica di Leopardi non è né morale né politica, ma strettamente fenomenologica. Riguarda l'alterazione e il mal funzionamento delle leve e dei motori essenziali della macchina umana.

Individuo, società e religione rivelano la stessa necessità di concentrazione, come si può osservare in questo passo:

Quello che ho detto qui sopra dell'amore o spirito di corpo, deriva da questo. Tutti gli affetti umani derivano dall'amor proprio conformato in diversissime guise. L'efficacia loro è tanto maggiore, quanto derivano da un amor proprio più sensibile, e gli recano maggiore soddisfazione. Ora nello spirito di corpo la soddisfazione dell'amor proprio è in ragione inversa della grandezza del circolo. Gli spiriti elevati sono suscettibili di un circolo più grande, ma se questo è smisurato, la detta soddisfazione svanisce prima di arrivare alla periferia ch'è in tanta distanza dal centro, cioè l'individuo, come il suono, gli odori, i raggi luminosi si estinguono a una certa distanza dal centro della sfera. [Zib. 149-50]

È un brano fondamentale perché spiega il funzionamento fisico e psichico del corpo umano e del suo desiderare, che è, come sappiamo, tutto empirico e fenomenico. Le prove di quel che sostiene Leopardi le trova tanto nella ricostruzione della storia antica, quanto in quella della religione cristiana, come spiega subito dopo:

Quel che ho detto qui sopra non è l'ultima delle cagioni per cui il fervore del Cristianesimo s'indebolì colla dilatazione di essa religione, di quella religione istessa, che (senza però condannare l'amor della patria, dimostrato dallo stesso Cristo piangente sopra Gerusalemme) tuttavia ha per uno de' fondamenti l'amore universale verso tutti gli uomini. E contuttociò fintanto ch'ella fu come una setta, il zelo e l'ardore per sostenerla fu infinito ne' suoi seguaci. Quando divenne cosa comune, non fu più riguardato come proprio quello ch'era di tutti, e lo spirito di corpo essendosi dileguato per la sua grandezza, l'individuo non ci trovò più la soddisfazione sua particolare, e il Cristianesimo illanguidì. [Zib. 150]

La competitività è iscritta nella natura umana e la proposta del Cristianesimo di snaturarla in nome di un amore universale non è ammissibile perché contraria all'elementare prassi dell'amor proprio. Da questo punto di vista, come si vedrà, la partigianeria delle divinità pagane si rivelerà a Leopardi più consona e capace di intendere gli ancestrali bisogni umani. C'è nel poeta un elogio della "gara", dell'emulazione che distrae da quell'aggressione e da quell'umiliazione che,

⁷⁶ Cfr. Frosini cit., p. 55.

nella dimensione derivata della società, si potrebbero dirigere senza remore contro chiunque. La grandezza dell'uomo – l'“anima grande” che Leopardi più volte nomina nelle pagine del 1820 dello *Zibaldone* e che anticipa quell'“anima grande e infelice” dell'operetta morale⁷⁷ – consiste allora non nel sapere abbracciare l'intera estensione del creato e nell'applicazione delle proprie virtù in modo discriminato, ma nella convinzione di doverle serbare per pochi al fine di renderle efficaci. Come si vede è una teoria molto conservativa, i cui limiti si intravedono subito: necessità di uno scontro che, alla lunga, non può evitare la violenza e convinzione di un sentimento sempre esclusivo. Mi pare che siamo di fronte, come nota anche Massimo Luciani⁷⁸, a una delle parti della ricerca leopardiana più scomode perché poco digeribili, data la loro posizione *in limine*, a un passo da una concezione violenta proprio perché non vaglia mai le possibilità della giurisprudenza e non poggia su una convinzione benefica della società umana e della politica. È allora importante ascoltare la voce di Leopardi per cogliere il vero nucleo teorico e la forza di una speculazione portata, quasi provocatoriamente, alle sue estreme conseguenze, al fine di non dedurre concetti o atteggiamenti grossolani, fuorvianti ed estranei all'intento dell'autore.

L'amore universale toglie l'emulazione e la gara del suo corpo coll'altrui, la qual gara è la cagione dell'accrescimento e dei vantaggi e pregi che gl'individui cercano di procurare alla patria, al partito ec. Gli uomini grandi sono suscettibili di una emulazione grande, come con quelli delle altre nazioni. Gli uomini piccoli al contrario non sentono emulazione se non coi cittadini de' paesi d'intorno, con quelli delle altre famiglie, coi suoi propri cittadini ec. ec. [Zib. 151]

Leopardi ha scoperto la crudele prassi dell'estensione. L'elemento ricavato da Rousseau, ma drammatizzato da Leopardi, che l'ha caricato di violenza e sopraffazione, di conservatorismo e di un cupo amore di preferenza. Nelle note seguenti Leopardi accumulerà svariate prove, le discuterà, le vaglierà, e soprattutto richiamerà con grande disinvoltura tutte le sue conoscenze a supportare questa tesi antiuniversalistica. Tutte le citazioni che seguiranno sull'argomento, alcune delle quali mi appresto a prendere in esame, fanno capo a un richiamo del *De amicitia* di Cicerone:

Sic enim mihi perspicere videor, ita natos esse nos, ut inter omnes esset societas quaedam; (ecco l'amore universale, notato anche da Cicerone, e naturale, perchè la natura, e tutti gli animali tendono più che altro al loro simile; preferiscono nella inclinazione, nell'amore, nella società, il loro simile, allo straniero e diverso. Questo è il vero confine dell'amore universale secondo natura, non quelli che gli assegnano i nostri filosofi. Ma seguitiamo) maior autem, ut quisque proxime accederet. Itaque cives, potiores, quam peregrini; et propinqui quam alieni. (Così che nel conflitto degl'interessi di coloro che nobis proxime accedunt, cogl'interessi degli stranieri, alieni, lontani, quelli vincono nell'animo, nella inclinazione, e nella natura nostra: e non già nella sola parità

⁷⁷ Questo l'incipit del *Dialogo della Natura e di un'Anima*: “Va, figliuola mia prediletta, che tale sarai tenuta e chiamata per lungo ordine di secoli. Vivi, e sii grande e infelice”. Cfr. *PP*, 513.

⁷⁸ Cfr. Massimo Luciani, *L'Italia ritrovata grazie a un poeta? Politica e forme di governo nel pensiero di Giacomo Leopardi*, in “Rivista dell'Associazione italiana dei Costituzionalisti”, I, 2007, pp. 33-56.

di circostanze, ma quando anche o il bene, o la salute e incolumità de' vicini, porti agli strani un danno sproporzionato; quando anche si tratti di un solo o pochi vicini, e di molti lontani; quando si tratti della sola sua patria in comparazione di tutto il mondo. E tali sono realmente gli effetti e la misura dell'amore dei bruti verso i loro figli ec. rispetto agli altri loro simili: delle api di un alveare, rispetto alle altre ec. E v. il pensiero seguente.) Cum his enim amicitiam NATURA IPSA peperit. Cic. Lael. sive de Amicitia c.5. sulla fine⁷⁹. [Zib. 540-42]

“Con loro [i vicini] la stessa Natura ha generato amicizia”. La sola fratellanza e l'unica solidarietà naturale sono quelle coi vicini, sostiene Leopardi, che poco prima aveva chiamato in causa Velleio Patercolo e Montesquieu, su cui vale la pena spendere qualche parola.

2.3. Le citazioni di Velleio Patercolo e Montesquieu

1. Il cosmopolitismo, da Leopardi definito una “bubbola” della modernità cristiana, genera perdita di libertà e individualismo – un cittadino una patria – e si rivela, in accordo con tutta la filosofia spiritualista, un principio distruttivo a cui non segue nessuna prospettiva di ricostruzione⁸⁰.

Quanto sia vero che l'amore universale distruggendo l'amor patrio non gli sostituisce verun'altra passione attiva, e che quanto più l'amor di corpo guadagna in estensione, tanto perde in intensità ed efficacia, si può considerare

⁷⁹ Cic., *Lael.* 19.

⁸⁰ “Del resto è proprio la distruttività la principale caratteristica del sapere moderno: ho detto che la filosofia moderna, in luogo degli errori che sterpa, non pianta nessuna verità positiva. Intendo verità semplicemente nuove; verità di cui vi fosse alcun bisogno, che avessero alcun valore, alcuno splendore, che meritassero di essere annunziate e affermate, che non fossero al tutto frivole e puerili, che non fossero manifestissime e conseguenti per se medesime, se gli errori contrarii non avessero avuto luogo, o non esistessero oggidi nelle menti degli uomini. Per esempio la filosofia moderna afferma che tutte le idee dell'uomo procedono dai sensi. Questa può parere una proposizione positiva. Ma ella sarebbe frivola, se non avesse esistito l'errore delle idee innate; come sarebbe frivolo l'affermare che il sole riscalda, perchè niuno ha creduto che il sole non riscaldasse, o affermato che il sole raffredda. Ma se questo fosse avvenuto, allora neanche quella verità o proposizione, che il sole riscalda, sarebbe tenuta frivola. Di più l'intenzione e lo spirito di quella proposizione che tutte le nostre idee vengono dai sensi, è veramente negativo, ed essa proposizione è come se dicesse, L'uomo non riceve nessuna idea se non per mezzo dei sensi; perchè ella mira espressamente ed unicamente ad escludere quell'antica proposizione positiva che l'uomo riceve alcune idee per altro mezzo che per quello dei sensi; ed è stata dettata dalla sottile speculazione di chi ben guardando nel proprio intelletto s'avvide che niuna idea gli era mai pervenuta fuori del ministero dei sensi. Questo è un procedere affatto negativo, sì nella scoperta, sì ancora nell'enunciazione, perchè infatti da principio quella verità fu annunziata come negazione dell'errore contrario che allora sussisteva. Così discorrete d'infinita altre proposizioni o dogmi ec. della filosofia moderna, che hanno aspetto di positivi, ma che nello spirito, nella sostanza, nello scopo, e nel processo che il filosofo ha tenuto per iscoprirli, sono, o certo originalmente furono, negativi”. (*Zib.* 2712-15).

anche da questo, che i primi sintomi della malattia mortale che distrusse la libertà e quindi la grandezza di Roma, furono contemporanei alla cittadinanza data all'Italia dopo la guerra sociale, e alla gran diffusione delle colonie spedite per la prima volta fuori d'Italia per legge di Gracco o di Druso, 30 anni circa dopo l'affare di C. Gracco, e 40 circa dopo quello di Tiberio Gracco, del quale dice Velleio, (II. 3.) *Hoc initium in urbe Roma civilis sanguinis, gladiatorumque impunitatis fuit. col resto, dove viene a considerarlo come il principio del guasto e della decadenza di Roma. Vedilo l.2. c.2. c.6. c.8. init. et c.15. et l.1. c.15. fine. colle note Varior. Le quali colonie portando con se la cittadinanza Romana, diffondevano Roma per tutta l'Italia, e poi per tutto l'impero. V. in particolare Montesquieu, Grandeur etc. ch.9. p.99-101. e quivi le note. Ainsi Rome n'étoit pas proprement une Monarchie ou une République, mais la tête d'un corps formé par tous les peuples du monde... Les peuples... ne faisoient un corps que par une obéissance commune; et sans être compatriotes, ils étoient tous Romains. (ch.6. fin. p.80. dove però egli parla sotto un altro rapporto.) Quando tutto il mondo fu cittadino Romano, Roma non ebbe più cittadini; e quando cittadino Romano fu lo stesso che Cosmopolita, non si amò nè Roma nè il mondo: l'amor patrio di Roma divenuto cosmopolita, divenne indifferente, inattivo e nullo: e quando Roma fu lo stesso che il mondo, non fu più patria di nessuno, e i cittadini Romani, avendo per patria il mondo, non ebbero nessuna patria, e lo mostrarono col fatto. [Zib. 457-58]*

La compresenza nello stesso appunto di Velleio Patercolo e di Montesquieu denota come classico e moderno siano da Leopardi usati in concomitanza e completa libertà. La fonte ha sempre la finalità di esplicitare o supportare il ragionamento e l'ideologia che lo anima, ecco perché nello *Zibaldone* concorrono in libera alternanza sull'argomento fonti storiografiche classiche e moderne, opere poetiche e letterarie uniti ad esempi tratti dal mito.

Velleio Patercolo è richiamato da Leopardi venti volte nello *Zibaldone*. Dalla modalità e dai tempi dei richiami si evince che, con tutta probabilità, la *Storia di Roma* deve essere stata letta dal poeta nell'inverno del 1820. È abbastanza consueto, infatti, che il nucleo più vistoso di citazioni rimandi al tempo di lettura o comunque al momento della principale meditazione; a quel frangente, cioè, in cui Leopardi discute, con il documento alla mano, un tema particolarmente urgente del suo sistema.

Tutte le venti citazioni ricorrono nella discussione dell'amor patrio e della decadenza di Roma. Sono cioè volte a esemplificare le cause della rovina dell'Urbe adducendo motivi di carattere storico e morale in senso sallustiano. Leopardi premette a chiare lettere il suo giudizio sull'autore e sull'opera – Velleio è per lui un “vile adulatore”⁸¹ –, ma, contemporaneamente, non se ne fa condizionare.

Il passo dello *Zibaldone* sopra riportato è, anzi tutto, un'ottima dimostrazione del metodo con cui Leopardi, almeno in questa fase iniziale, discute il tema dell'amor proprio nei suoi aspetti politici e morali. La puntualità della citazione, lo abbiamo detto, è una caratteristica del primo *Zibaldone*, destinata con gli anni a perdersi in modalità di richiamo meno precise, più ambigue e a volte passate *ex silentio*. Come se il discorso necessitasse di evidenti conferme all'inizio e poi, una volta avviato, potesse fare a meno di un continuativo riferimento.

⁸¹ Zib. 463.

Converge in questo brano il problema dell'estensione con quello dell'amor patrio: con l'allargamento della cittadinanza romana e l'aumento del numero di colonie, si compromette prima, e si smarrisce poi, l'amor patrio dei Romani. Roma diventa "tutta l'Italia" e poi "tutto l'impero" (*Zib.* 457) rischiando di trasformarsi in terra di nessuno proprio per gli stessi Romani.

Il rimando a Velleio Patercolo comprende cinque capitoli, quattro tratti dal *liber posterior* e uno dal *liber prior*. Non in tutti è ravvisabile un richiamo ai fatti narrati nel brano leopardiano o un riferimento alla discussione sull'amor patrio. Mi pare che ciò che stia più a cuore richiamare a Leopardi si concentri in II, 3, 3, 3-4.

*Hoc initium in urbe Roma civilis sanguinis gladiatorumque impunitatis fuit. Inde ius vi obrutum potentiorque habitus prior, discordiaequae civium antea condicionibus sanari solitae ferro diiudicatae bellaque non causis inita, sed prout eorum merces fuit. Quod haut mirum est*⁸².

A Roma la violenza dilaga, prevale sulla discussione e sulla trattativa la barbara legge del più forte. La guerra – torneremo su questo elemento che acquista sempre più importanza nella discussione leopardiana⁸³ – diviene espressione del particolare e dell'interesse di una piccola cerchia, e soprattutto il massacro avviene ormai tra gli stessi cittadini. Su Roma grava lo spettro delle guerre civili, l'evento storico che celebra più di ogni altro la decadenza.

Ma, a ben guardare, Leopardi pare dar voce al dubbio che la storia abbia un suo passo, un tempo di marcia inarrestabile dall'uomo. Una volta contratto il germe della storia, una volta precipitati nella dimensione storica, tempo del relativo e del progressivo incivilimento, l'uomo non pare integralmente padrone del suo libero arbitrio. Rimane piuttosto, in questa fase, una convivenza tra libero arbitrio e tempo della storia, in cui il ruolo dell'uomo, però, va continuamente riducendosi e facendosi più marginale⁸⁴. Così, del resto, sembra sostenere anche Velleio nel proseguimento del brano:

⁸² L'edizione di riferimento è *Storia di Roma*, in 2 voll., traduzione ad Enrico Meroni e cura di Nicola Criniti, Rusconi, Milano, 1978.

⁸³ Vedi cap. 4.

⁸⁴ Si noti il continuo ricorso a termini nosologici, a testimonianza di quanto Leopardi associ il progresso della ragione e delle forme più moderne di società a una vera e propria malattia, istituendo una polarizzazione sempre più forte tra un'antichità sana e una modernità malata. Cfr. *Zib.*: "Ora che la civiltà abbia realmente e grandemente pregiudicato e continuamente pregiudichi al corpo umano, e ne attenui il valore, ve ne hanno mille altre prove, ma considereremo solamente questa. Non può negarsi quello che tanti antichi degnissimi di fede, e anche testimoni oculari raccontano delle straordinarie corporature de' Galli e de' Germani prima che fossero civilizzati. Ora mediante la civiltà essi si son ridotti alla forma ordinaria, e si può ben credere che così sia avvenuto agli altri popoli la cui civilizzazione è più antica. [...] che la nosologia degli antichi fosse più scarsa di quella de' moderni, è visibile. [...]. La nosologia de' popoli selvaggi è di ben poche pagine, e il loro stato ordinario di salute e di robustezza, è cosa manifesta a chiunque li visita, e ciò anche ne' più difficili climi. Insomma egli è più evidente che la nosologia cresce di volume, e la salute umana decresce, in proporzione della civiltà. Questo si vede anche nelle razze de' cavalli, de' tori ec. che passati dalle selve alle nostre stalle, e ad una vita meno incivile, indeboliscono e degenerano appoco appoco. [...] effettivamente la principal qualità naturale, la principal perfezione materiale voluta e ordinata dalla natura in tutto che vive o vegeta, non è la delicatezza ec. ma il vigore *relativo* a ciascun genere di esseri. Il vigore è salute, v. p. 1624. Il vigore è potenza, è facoltà di eseguire completamente tutte le convenienti operazioni ec. ec. è facilità di vivere; il vigore insomma è tutto in natura".

*non enim ibi consistunt exempla, unde coeperunt, sed quamlibet in tenuem recepta tramitem latissime evagandi sibi viam faciunt, et ubi semel recto deerratum est, in praeceps pervenitur, nec quisquam sibi putat turpe, quod alii fuit fructuosum*⁸⁵.

La corsa verso il precipizio si fa più sfrenata. Una volta usciti dal tracciato della Natura le vie della degenerazione politico-morale sono varie e in discesa, e tutte aprono la strada all'egoismo cancellando quel senso della collettività che Leopardi chiama amor patrio.

Gli altri richiami che Leopardi trascrive nel suo appunto senza citarli testualmente parlano di Tiberio e Gaio Gracco. In II, 6, 4 Velleio narra che Gaio aveva nominato M. Fulvio Flacco triumviro “al posto del fratello Tiberio e l’aveva chiamato al suo fianco nel tentativo di crearsi un potere tirannico”. Alla fine di quello stesso paragrafo si dice che “il corpo di Tiberio, così come ora quello di Gaio, fu buttato dai vincitori, con crescente crudeltà, nel Tevere”. E, infine, in II, 8, 3 si racconta che “I Cimbri e i Teutoni in quel tempo varcarono il Reno e divennero ben presto assai famosi per le molte sconfitte subite e procurate a noi [Romani]”.

Sono spunti interessanti, mi pare, perché sostengono che nella nazione senza amor patrio è assicurato l’aumento della violenza e della crudeltà, caratteristiche proprie della tirannia secondo Leopardi, la quale è a sua volta lo *status* della decadenza e dell’apice della corruzione, il momento in cui l’annichilimento della massa consente al singolo di manipolarla a suo piacimento⁸⁶. Andava mantenuta, secondo Leopardi, “un’antitesi nazionalistica” a scopo conservativo, limitando la concessione della cittadinanza al fine di compattare l’uguaglianza di un ristretto gruppo di individui così da evitare la degenerazione nella tirannia e nelle guerre civili, le quali rendono più vulnerabile la patria dai barbari, che sono guerrieri vigorosi in lotta per il perseguimento di un obiettivo comune, come appunto i Cimbri e i Teutoni, già “famosi” per i danni procurati a Roma⁸⁷. Ma come mai proprio uno storico minore, agli occhi di Leopardi, e tuttora di molti studiosi⁸⁸, così compromesso col potere, a tratti palesemente asservito all’imperatore Tiberio, ha conquistato l’attenzione del poeta? Non c’è dubbio che se le *Historiae*⁸⁹ di Velleio – inutile sia nel primo che nel secondo libro – da un lato, non riescono a presentare un panorama dettagliato della storia romana dalle origini (il lavoro prende addirittura le mosse dalla leggendaria caduta di Troia del 1183) al regno di Tiberio a causa della fretteolosità con cui vengono trattate le epoche più lontane, dell’imprecisione e soprattutto della parzialità con cui l’autore esamina il suo tempo⁹⁰; dall’altro tutto in questo testo assume un significato politico che Leopardi certamente riconobbe nonostante l’atmosfera

⁸⁵ Cfr. Velleio, *Historie* cit., II, 3, 4.

⁸⁶ Anche per Rousseau le cose stanno esattamente così. Cfr. Fitscher cit., p. 161-69.

⁸⁷ Cfr. Marta Sordi, *L’excursus sulla colonizzazione romana in Velleio* in Id., *Scritti di storia romana*, pp. 187-88, dove si sottolinea il ruolo importante di Velleio nell’interpretazione sallustiana del *metus hostilis*.

⁸⁸ Come dimostra Nicola Criniti - introduzione a *Storia di Roma*, Rusconi, Milano, 1978, pp. 20-21 – si tende a considerare in modo più critico il servilismo di questo scrittore e a rivalutare in termini più positivi la sua opera e il suo pensiero. Più di uno studioso attribuisce a Velleio la deliberata adesione a un programma politico di cui egli aveva, in effetti, condiviso le intenzioni e i valori.

⁸⁹ Comunemente intitolate *Historiae ad Marcum Vinicium* (dedicatarie dell’opera), ma il cui titolo originale è sconosciuto.

⁹⁰ All’attualità, da Cesare a Tiberio, Velleio Patercolo aveva intenzione di dedicare un terzo scritto, opera che invece mai effettivamente intraprese.

di adulazione che vi aleggia e che egli interpreta come goffamente malcelata. Un'opera politica dunque, che ha uno dei suoi momenti più riusciti nella fine del primo libro e nella prima parte del secondo, dove vengono trattate le guerre puniche fino al 146 - anno della distruzione di Cartagine e Corinto -, episodio che secondo lo storico latino coincide con l'inizio della decadenza morale di Roma. Così come coincide per Leopardi che, a più riprese, rievoca quell'evento storico al fine di illustrare la perdita dell'amor patrio.

Le *Historiae* dovettero allora interessare Leopardi perché egli ci trovò una precisa concezione della storia – certo, basata su un'illustre tradizione che risale a Polibio e che passa attraverso Sallustio – intesa come ciclo che si ripete come alternanza di ascesa e declino. Un principio, quello ciclico, che regola tutti gli ambiti e che infatti Velleio, nei suoi notevoli *excursus*, estende anche, ad esempio, ai generi letterari:

*Naturaque quod cum summo studio petatum est, ascendit in summum difficilisque in perfecto mora est, naturaliterque quod procedere non potest, recedit*⁹¹.

Da questo fulcro consistente di citazioni della *Storia romana* di Velleio nello *Zibaldone* mi pare si possa dedurre il nucleo di argomenti che più avvincono Leopardi e che egli richiama in linea con la citazione del passo di Montesquieu, ricordato nella stessa nota. Anche qui, come vedremo, la storia e il declino degli stati sono regolati da una spinta endogena, una necessità tanto di nascere quanto di perire. Sembra che i testi filosofici e storiografici più frequentati da Leopardi, sia antichi che moderni, abbiano in comune l'illustrazione delle cause umane che portano a una degradazione antropologica dell'individuo sociale, ma anche un'idea ciclica della storia, che alterna evoluzione e involuzione degli stati. Velleio Patercolo aiuta Leopardi a trovare, *in nuce*, gli elementi con cui caratterizza l'*iter* di ogni nazione, collaborando a identificare un periodo storico preciso della romanità in cui avviene e si manifesta l'irreversibile decadenza dello stato e, di rimando, il periodo aureo di Roma, ridotto ormai, come già notava Massimiliano Pavan, a soli quattro secoli di storia repubblicana, fino ai Gracchi⁹².

2. Che la conoscenza di Montesquieu sia stata per Leopardi fondamentale e che il marchese di La Brède sia uno dei riferimenti più cari a Leopardi, è ormai acquisizione certa della critica leopardiana⁹³. È mia convinzione, però, che la

⁹¹ Cfr. Velleio, *Historiae*, I, 17, 6. Su Velleio Patercolo, la sua opera e il suo rapporto col potere è utile leggere Italo Lana, *Velleio Patercolo o della propaganda*, Università di Torino edizioni, Torino 1952; A. J. Woodman, *Velleius Paterculus: The Caesarian and Augustan Narrative*, Cambridge University Press, 1983 e Maria Elefante, introduzione, testo e note a Velleio Patercolo, *I due libri al console Marco Vinicio*, Loffredo, Napoli 1999.

⁹² Cfr. Massimiliano Pavan, *Leopardi e la storia antica* in *Il pensiero storico e politico* cit., pp. 27-48.

⁹³ Leopardi ha letto le *Considérations* nell'edizione stampata ad Amsterdam nel 1781; in appendice si trovano anche *Dialogue de Sylla et de d'Eucrate*, *Temple de Gnide* e *Essai sur le gout*. Su Leopardi e Montesquieu esistono oggi alcuni studi importanti: Jeannette Geffriaud-Rosso, "Les *Considérations*" dans le "Zibaldone" de Giacomo Leopardi, in *Storia e ragione. "Le Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence" di Montesquieu nel 250° anniversario della pubblicazione*. Atti del Convegno internazionale, Napoli, 4-6 ottobre 1984, a cura di A. Postigliola, Liguori, Napoli 1987, pp. 455-61; Chiara Fenoglio, "Furore di calcoli": le *Considérations* di Montesquieu e Leopardi, in "Lettere italiane", 2006, 3, pp. 476-88.

lettura del *philosophe* abbia rappresentato per il Nostro non tanto una scoperta rivoluzionaria per l'elaborazione della sua filosofia della natura – come invece la rappresentò Rousseau –, ma un vasto repertorio teorico e storiografico a cui Leopardi attinge di continuo per rinforzare alcuni ambiti scottanti del suo pensiero, principalmente l'amor patrio, l'onore, la religione e la guerra. Solo per quest'ultimo tema le affermazioni contenute nelle *Considerations*, audaci e profonde come sono, dovettero a mio avviso apparire a Leopardi integralmente originali, anche perché assenti in qualsiasi altro *philosophe* da lui conosciuto.

Dal 5 giugno al 10 luglio 1820, Leopardi cita le *Considerations* di Montesquieu quattro volte e in ciascuna nota usa il testo per confermare l'utilità dello "spirito di parte", che diventa, nel giro di poche settimane, utilità di avere un nemico (*Zib.* 114, 117 e 163) e utilità di odiare (*Zib.* 119). Sono concetti di origine classica, è evidente, ma nell'appropriazione del Recanatese acquistano nuova luce proprio perché inseriti in un contesto inedito, quello dell'amor patrio e della contestazione fenomenologica dell'amore universale. Quando Leopardi sostiene, con Montesquieu, che "una volta due persone differenti d'opinioni in certi punti, erano lo stesso che due nemici mortali" (*Zib.* 117), egli vuole legittimare la base rousseauviana della sua teoria dell'amor proprio in ambito sia storico che filosofico, provandola cioè con gli stessi esempi storiografici con cui Montesquieu documenta la sua indagine sulla decadenza dei Romani e con la parte più strettamente teorica che lo stesso Montesquieu fa sempre derivare da una verifica empirica ed esperienziale⁹⁴. Montesquieu è senz'altro la fonte più citata del periodo perché condensa mirabilmente temi moderni e argomentazioni già presenti nella classicità: in lui si trova la storia ciclica di Polibio, la decadenza dei costumi a causa di lusso e avarizia che riporta a Sallustio, il ruolo politico della religione che riprende principalmente le posizioni dei *Discorsi* del Segretario fiorentino, e ancora, l'odio per gli stranieri di ascendenza sempre polibiana (come si vedrà), la continuità della guerra presso i Romani e il danno del sapere sulla condizione primordiale, tema che riconduce più di ogni altro a Pascal e Rousseau. Leopardi riflette su tutto questo citando principalmente, a volte in modo esclusivo, il filosofo di La Brède, ma credo che questo sia un richiamo che ne nasconde molti altri, anche perché le opere a cui Montesquieu rimanda sono generalmente note a Leopardi, come si può vedere da un esame anche solo interno allo *Zibaldone* e come viene ulteriormente suffragato esaminando i testi giovanili. Montesquieu, dunque, è spesso filtro di informazioni ulteriori a cui si può (e si deve) risalire e l'abbondanza delle citazioni – prevaricanti sulle altre possibili - non deve ingannare sulle più ampie prospettive che coinvolge la discussione. Questa insistenza nella citazione è piuttosto imputabile alla chiarezza e alla sintesi che caratterizzano le *Considerations* e all'amore particolare che Leopardi dovette portare al pensatore, visto anche il suo progetto di commentarlo (poi rimasto incompiuto)⁹⁵. Si osservi, ad esempio, questo richiamo, che riprende un tema che deriva a Leopardi, al di là delle citazioni, più dal Ginevrino che da Montesquieu:

⁹⁴ Cfr. Sergio Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 24-32, che riprende alcune tesi di Sergio Landucci, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Sansoni, Firenze 1973.

⁹⁵ Si può supporre che le note stesse dello *Zibaldone* siano una bozza di commento, dato che sembrano scritte proprio come chiose al testo: si osservi l'incipit di ciascuna, tipicamente esegetico. L'intenzione di commentare le *Considerations* si legge nel IX dei *Disegni letterari* per cui cfr. *PP* 1111.

La cagione di quello che dice Montesquieu, l. c. ch.11. p.124. fine è che l'uomo s'offende più del disprezzo che del danno. E la cagione di questo è l'amor proprio il quale considera più noi stessi che i nostri comodi. Vero è che certe anime basse non si curano del disprezzo, e non si dolgono che dei danni. La cagione è che in questi l'amor proprio essendo più basso, ha per oggetto prima i beni materiali che la stima l'onore la dignità della persona, i quali diremmo in certo modo beni spirituali. Per lo contrario ci sono ancora degli uomini superiori i quali disprezzando il disprezzo, si guardano però dai danni, perchè questi son cose reali, e il disprezzo appresso a poco ci nuoce tanto quanto noi lo stimiamo. [Zib. 116-17]

La citazione mi pare che dimostri che egli non trova un vero e proprio nucleo teorico nelle *Considerations*. Il tema dell'onore non è infatti scavato da Montesquieu, ma superficialmente trattato in connessione alla vita militare dei Romani e al loro eroismo. E lo stesso si può dire per i successivi richiami che preludono al grande saggio contenuto nelle pagine 872-911 dello *Zibaldone* che, come vedremo, compendia in forma più articolata tutto il pensiero leopardiano sull'amor patrio. Ad esempio a pagina 274 si legge:

Vedi in questo proposito la p.114. pensiero ultimo, e considera la gran contrarietà di Catone ai progressi dello studio presso i Romani, i quali sono un vivissimo esempio di quello ch'io dico, cioè dell'esser gli studi, tanto ameni quanto seri e filosofici, favorevolissimi alla tirannia. V. anche Montesquieu Grandeur etc. ch.10. principio. Certo la profonda filosofia di Seneca, di Lucano, di Trasea Peto, di Erennio Senecione, di Elvidio Prisco, di Aruleno Rustico, di Tacito ec. non impedì la tirannia, anzi laddove i Romani erano stati liberi senza filosofi, quando n'ebbero in buon numero, e così profondi come questi, e come non ne avevano avuti mai, furono schiavi. E come giovano tali studi alla tirannia, sebbene paiano suoi nemici, così scambievolmente la tirannia giova loro, 1. perchè il tiranno ama e procura che il popolo si diverta, o pensi (quando non si possa impedire) in vece che operi, 2. perchè l'inoperosità del suddito lo conduce naturalmente alla vita del pensiero, mancando quella dell'azione, 3. perchè l'uomo snervato e ammolito è più capace e più voglioso o di pensare, o di spassarsi coll'amenità ec. degli studi eleganti, che di operare, 4. perchè il peso, la infelicità, la monotonia, il sordore della tirannia fomenta e introduce la riflessione, la profondità del pensare, la sensibilità, lo scriver malinconico; l'eloquenza non più viva ed energica, ma lugubre, profonda, filosofica ec. 5. perchè la mancanza delle vive e grandi illusioni spegnendo l'immaginazione lieta aerea brillante e insomma naturale come l'antica, introduce la considerazione del vero, la cognizione della realtà delle cose, la meditazione ec. e dà anche luogo all'immaginazione tetra astratta metafisica, e derivante più dalle verità, dalla filosofia, dalla ragione, che dalla natura, e dalle vaghe idee proprie naturalmente della immaginazione primitiva. Come è quella de' settentrionali, massime oggidì, fra' quali la poca vita della natura, dà luogo all'immaginativa fondata sul pensiero, sulla metafisica, sulle astrazioni, sulla filosofia, sulle scienze, sulla cognizione delle cose, sui dati esatti ec. Immaginativa che ha piuttosto che fare colla matematica sublime che colla poesia. [Zib. 274-76]

La radice prima di questa nota è rousseauviana, perché riguarda ancora lo stato di natura e i danni della società, il suo progresso antiprogressivo, così bene

simboleggiato dal perfezionamento del sapere, che più avanza più annichilisce l'illusione e corrompe quello stato compiuto che la natura aveva disposto. Da questo nucleo concettuale rousseauviano, radicalizzato in chiave pessimistica, Leopardi parte a caccia di prove nella storia, per ritornare ad avallare le tesi di Rousseau, che poi sono diventate la base per la sua originale filosofia della natura. Nel capitolo X, Montesquieu sostiene che la setta di Epicuro “guastò la mente e il cuore dei Romani” e che dunque il sapere filosofico, ma in particolar modo quello di uno straniero – del greco Epicuro penetrato nella cultura latina – non può che rivelarsi causa di corruzione. La specificazione di Montesquieu non è da poco, perché chiarisce che in lui non vi è nessuna sconfessione né alcuna condanna ontologica del sapere, il quale è nefando solamente quando degenera in dogma e in astratta speculazione. Solo questo tipo di sapere – contrariamente alla “filosofia pratica” – annichilisce l'amor patrio e rende dogmatica la religione, elementi ambedue necessari per il mantenimento di una società sana.

*Oltre al fatto che la religione è sempre il miglior garante possibile dei costumi degli uomini, c'era questo di particolare presso i Romani: essi univano certo sentimento religioso all'amore che nutrivano verso la patria. La città, fondata sotto i migliori auspici, Romolo, loro re e loro dio, il Campidoglio, eterno come la città, l'urbe, eterna come il suo fondatore, avevano un tempo dato all'animo dei Romani un'impronta che sarebbe stato auspicabile che essi conservassero. La grandezza dello Stato fece la grandezza dei patrimoni privati. Ma, siccome l'opulenza è nei costumi, non già nelle ricchezze, quelle dei Romani, che erano peraltro limitate, produssero un lusso e uno spreco senza limiti. Coloro che, dapprima, erano stati corrotti dalle loro ricchezze, lo furono poi dalla loro povertà. Con beni superiori a quelli della condizione privata, fu arduo essere buon cittadino; con i desideri e i rimpianti di un gran patrimonio rovinato, si fu pronti a ogni crimine e, come dice Sallustio, si vide una generazione che non poteva avere beni né tollerare che altri ne avessero*⁹⁶.

In Leopardi, dopo queste affermazioni, sorgerà il bisogno di verificare il valore del Cristianesimo in relazione alla natura metafisica dell'uomo e del suo desiderare – dunque relativamente alla questione dell'amor proprio – e in relazione al suo valore politico di fattore socialmente aggregante e di eterno compagno dell'amor patrio⁹⁷.

⁹⁶ Montesquieu, *Considerazioni* cit., p. 143.

⁹⁷ Leopardi condensa bene queste idee nel brano di *Zib.* 331-33: “Quello ch'io dico della filosofia de' romani, e in genere di ogni filosofia, si conferma dall'esser cosa già osservata che la religione si ritrova presso la culla di tutti i popoli, in quella guisa che la filosofia si è trovata sempre vicina alla lor tomba. (Essai sur l'indifférence en matière de Religion. nelle prime linee del Capo 2. E poco dopo il principio del C.1. dopo aver detto che la filosofia greca, tanto temuta da Catone, e nondimeno insinuatasi fra i romani, fu la cagione della rovina di Roma vincitrice del mondo, soggiunge ch'è un fatto degno della più seria considerazione che tutti gl'imperi, la cui storia è da noi conosciuta, e che erano stati consolidati dal tempo e dalla prudenza, si videro rovesciati dai Sofisti. Nel capo secondo si estende maggiormente in provare che la filosofia fu la distruttrice di Roma, e conviene con Montesquieu il quale non teme di attribuire la caduta di quest'impero alla filosofia di Epicuro, aggiungendo in nota che Bolingbroke pensa in questo punto assolutamente come Montesquieu: «L'oblio ed il disprezzo della Religione furono la cagione principale dei mali che provò Roma in seguito: la Religione e lo Stato decadde nella medesima proporzione.» T.4 p.428.). Colla differenza che laddove gli apologeti della religione ne deducono che gli stati sono stabiliti e conservati dalla verità, e distrutti dall'errore, io dico che sono stabiliti e conservati dall'errore, e distrutti dalla verità. La verità non si è mai trovata nel principio, ma nel fine di tutte le cose umane; e il tempo e

2.4. Il sistema dell'odio

Abbiamo visto come la sublimazione dell'amor proprio in amor patrio sia il migliore effetto dell'illusione vitalistica, che Leopardi concepisce come salvatrice della vita associata. Ma anche in questo salvataggio non si approda a nessuna condizione benefica, proprio perché l'amor patrio è incapace di cancellare l'egoismo. Tutto ciò accade perché Leopardi, sin dal principio della sua argomentazione, ha inserito un elemento molto ingombrante nella natura umana: l'odio, "principio distruggente e mortale", opposto all'amore, ma conseguente e simultaneo all'amore. Le affermazioni sull'argomento sono da subito chiarissime, come abbiamo visto in *Zib.* 55⁹⁸.

L'odio si radica nell'amor proprio ed è sentimento più feroce e potente proprio perché riesce ad avere presa immediata sull'individuo⁹⁹. Esso è una "passione" inestinguibile che si esercita ogni volta che si ama. L'atto gratuito e fine a se stesso non esiste, tanto che Leopardi non concepisce un gesto d'amore che non ne implichi un corrispettivo d'odio, per intensità ed estensione. Ne consegue che odio e amore sono elementi caratterizzanti l'amor proprio perché entrambi necessari per soddisfare il piacere individuale (l'amore) a scapito di qualcun altro (odio).

Parallelamente all'analisi dell'amor proprio Leopardi si imbatte in una descrizione fenomenologica molto articolata e spregiudicata dell'odio, che prescinde da giudizi morali e che ha come obiettivo quello di svelare le false apparenze di un amore impossibile, che egli trova nelle teorie cosmopolitiche e filantropiche del pensiero spiritualistico primo ottocentesco. Ma l'analisi, prima

l'esperienza non sono mai stati distruttori del vero, e introduttori del falso, ma distruttori del falso e insegnanti del vero. E chi considera le cose al rovescio, va contro la conosciuta natura delle cose umane. Questo è il controsenso fondamentale in cui è caduto l'autore sopracitato. Egli avrebbe difesa molto meglio la Religione se l'avesse difesa non come dettame dell'intelligenza, ma come dettame del cuore. E quando egli dice che dunque l'esistenza e la felicità, la perfezione e la vita dell'uomo sarebbero contro natura, perchè la natura è il complesso delle perpetue verità, s'inganna, perchè la natura è il complesso delle verità in tal modo che tutto quello ch'esiste sia vero, ma non tutto quello ch'è vero sia conosciuto da ciascuna delle di lei parti. Ed una di queste verità che son comprese nel sistema della natura, è che l'errore e l'ignoranza è necessaria alla felicità delle cose, perchè l'ignoranza e l'errore è voluto, dettato, e stabilito fortemente da lei, e perchè ella in somma ha voluto che l'uomo vivesse in quel tal modo in cui ella l'ha fatto. E non perchè l'uomo ha voluto speculare il fondo delle cose, contro quello che doveva anzi poteva fare naturalmente, perciò è meno vero ch'egli doveva ignorare quello che ha scoperto, e che la sua felicità sarebbe stata *vera*, se egli avesse errato, e ignorato quelle verità che così considerate riescono indifferenti all'uomo, e che la natura ha seguite (ma segretamente) nel suo sistema, perchè gli erano necessarie, (16. Nov. 1820.) o perchè così gli è piaciuto".

⁹⁸ Cfr. qui § 1.4.

⁹⁹ Il sentimento negativo, di spavento e paura, di odio e rancore, ha secondo Leopardi sempre più presa sull'individuo rispetto ai sentimenti positivi come speranza e coraggio. Cfr. *Zib.* 66, ma anche 1303-04: "Altra prova che noi siamo più inclinati al timore che alla speranza, è il vedere che noi per lo più crediamo facilmente quello che temiamo, e difficilmente quello che desideriamo, anche molto più verisimile. E poste due persone delle quali una tema, e l'altra desidera una stessa cosa, quella la crede, e questa no. E se noi passiamo dal temere una cosa al desiderarla, non sappiamo più credere quello che prima non sapevamo non credere, come mi è accaduto più volte. E poste due cose, o contrarie o disparate, l'una desiderata, e l'altra temuta, e che abbiano lo stesso fondamento per esser credute, la nostra credenza si determina per questa e fugge da quella. Nell'esaminare i fondamenti di alcune proposizioni ch'io da principio temeva che fossero vere, e poi lo desiderava, io li trovava da principio fortissimi, e quindi insufficientissimi".

di assumere connotazioni politiche e sociologiche, si concentra sulle cause e sugli effetti dell'odio nel cuore umano:

Io non ho mai sentito tanto di vivere quanto amando, benchè tutto il resto del mondo fosse per me come morto. L'amore è la vita e il principio vivificante della natura, come l'odio il principio distruggente e mortale. Le cose son fatte per amarsi scambievolmente, e la vita nasce da questo. Odiandosi, benchè molti odi sono anche naturali, ne nasce l'effetto contrario, cioè distruzioni scambievoli, e anche rodimento e consumazione interna dell'odiato. [Zib. 59]

È importante l'affermazione che riconosce già qui l'esistenza di un odio naturale, più volte ripresa perché, nel giro di pochi mesi, egli stabilirà definitivamente che odiare non è consumarsi, ma è l'unico modo per tenersi in vita e, soprattutto, per continuare ad amare.

Nelle note successive si afferma che l'odio è comunque più naturale dell'indifferenza, sentimento tutto moderno e contro natura¹⁰⁰ e che l'odio, come l'amore, ricade quasi esclusivamente sui nostri simili: raramente sulle bestie o sugli oggetti. Ma specialmente si riconosce la grandezza dell'odio negli antichi che, in quanto più magnanimi, si abbandonavano a questo sentimento come a tutte le altre passioni e si consolavano proprio perché lo sapevano esternare e scagliare contro i simili e addirittura contro le divinità (si ricordi la bestemmia di Bruto). L'obiettivo è quello di rilevare, al di là delle apparenze moralistiche, la positività dell'odio, che evidenzia la maggiore passionalità dell'uomo antico, la sua capacità di sfogarsi per non implodere in una frustrazione raziocinante dei sentimenti e in un algore perenne che rischia di renderlo l'essere vivente più egoista di tutti.

In luogo che un'anima grande ceda alla necessità, non è forse cosa che tanto la conduca all'odio atroce, dichiarato, e selvaggio contro se stessa, e la vita, quanto la considerazione della necessità e irreparabilità de' suoi mali, infelicità, disgrazie ec. Soltanto l'uomo vile, o debole, o non costante, o senza forza di passioni, sia per natura, sia per abito, sia per lungo uso ed esercizio di sventure e patimenti, ed esperienza delle cose e della natura del mondo, che l'abbia domato e mansuefatto; soltanto costoro cedono alla necessità, e se ne fanno anzi un conforto nelle sventure, dicendo che sarebbe da pazzo il ripugnare e combatterla ec. Ma gli antichi, sempre più grandi, magnanimi, e forti di noi, nell'eccesso delle sventure, e nella considerazione della necessità di esse, e della forza invincibile che li rendeva infelici e gli stringeva e legava alla loro miseria senza che potessero rimediarsi e sottrarsene, concepivano odio e furore contro il fato, e bestemmiavano gli Dei, dichiarandosi in certo modo nemici del cielo, impotenti bensì, e incapaci di vittoria o di vendetta, ma non perciò domati, nè ammansati, nè meno, anzi tanto più desiderosi di vendicarsi, quanto la miseria e la necessità era maggiore. [Zib. 503-04]

Questo affiancamento di odio e amore, corrispettivo del sistema binario della filosofia leopardiana e della necessità continua di istituire assiologie e proporzioni, introduce alla svolta della discussione. All'inserimento, cioè,

¹⁰⁰ In Zib. 69 si legge: "Quanto è più dolce l'odio che la indifferenza verso alcuno! Perciò la natura intenta a procurare la nostra felicità individuale nello stato primitivo, ci avea lasciata l'indifferenza verso pochissime cose, come vediamo nei fanciulli sempre proclivi a odiare o ad amare, temere ec."

dell'odio nel sistema sociale. Chiarita la peculiarità dell'odio nel cuore umano, Leopardi passa ora all'analisi di questo sentimento nella sfera della vita associata, perché crede che dalla possibilità di trattare l'odio dipenderà la possibilità dell'uomo di convivere e di essere felice: non è un caso che quando l'odio si scoprirà invadente e inevitabile in qualsiasi rapporto, allora il sistema dell'amor proprio verrà a coincidere con il sistema dell'odio, inspiegabile meccanismo di una natura antiprovidenziale.

3. Il problema politico del Cristianesimo

Io so che le persone restano fredde
se non le scalda il sangue dei martiri.
Bufalino, *Le menzogne della notte*

3.1. Cristianesimo come possibilità di sintesi

È noto che il sistema leopardiano inizialmente si accorda col Cristianesimo e che le posizioni di Giacomo sono sulle prime cristiane e, nei lavori puerili, rigidamente ortodosse¹⁰¹. Eppure, osservando con sguardo attento, la visione e il giudizio sul paganesimo risentono nello *Zibaldone* di un elogio molto meno condizionato rispetto a quello della religione cristiana, sempre velato di riserve e incertezze che rendono questa apologia da subito più spuria. Non mi pare una casualità che il primo appunto significativo per analizzare il Cristianesimo nei suoi risvolti politici e sociali contenga ancora una volta un richiamo al filosofo di La Brède:

Si può osservare che il Cristianesimo, senza perciò fargli nessun torto ha per un verso effettivamente peggiorato gli uomini. Basta considerare l'effetto che produce sopra i lettori della storia il carattere dei principi cristiani scellerati in comparazione degli scellerati pagani, e così dei privati, dei Patriarchi, Vescovi, e monaci greci (v. Montesquieu Grandeur ec. Amsterd. 1781. ch.22.) o latini. Le scelleratezze dei secondi non erano per nessun modo in tanta opposizione coi loro principii. Morto il fanatismo della pietà, e il primo fervore di una religione che si considera come un'opinione propria, e una setta e cosa propria, e di cui perciò si è più gelosi (anche per li sacrifici che costava il professarla) l'uomo in società ritorna naturalmente malvagio, colla differenza che quando gli antichi scellerati operavano o secondo i loro principii, o in opposizione di massime confuse poco note e controverse, i cristiani operavano contro massime certe stabilite definite, e di cui erano intimamente persuasi, e l'uomo è sempre tanto più scellerato quanto più sforzo costa l'esserlo, massimamente contro se stesso, come per contrario accade della pietà. E infatti da quando il Cristianesimo fu corrotto nei cuori, cioè presso a poco da quando divenne religione imperiale e riconosciuta per nazionale, e passò in uomini posti in circostanze da esser malvagi, è incontrastabile che le scelleratezze mutaron faccia e il carattere di Costantino e degli altri scellerati imperatori cristiani, vescovi ec. è evidentemente più odioso di quello dei Tiberi dei Caligola ec. e dei Marii e dei Cinna ec. e di una tempra di scelleraggine tutta nuova e più terribile. E secondo me a questo cioè al Cristianesimo si deve in gran parte attribuire (giacchè il guasto Cristianesimo era una parte di guasto incivilimento) la nuova idea della

¹⁰¹ Per avere un'idea del rapporto iniziale tra Leopardi e il Cristianesimo sarà fondamentale leggere i suoi testi giovanili, almeno quelli fino al 1815, per cui è d'obbligo rimandare a Maria Corti, *Entro dipinta gabbia*, Bompiani, Milano 1972. Ma si veda anche Mirella Carbonara Naddei, *L'intelligenza teoretica di Giacomo Leopardi negli scritti 1811-1812*, in "Misure critiche", XLVIII, 1983, pp. 47-52.

scelleratezza dell'età media molto differente e più orribile di quella dell'età antiche anche più barbare: e questa nuova idea si è mantenuta più o meno sino a questi ultimi tempi nei quali l'incredulità avendo fatti tanti progressi, il carattere delle malvagità si è un poco ravvicinato all'antico, se non quanto i gran progressi e il gran divulgamento dei lumi chiari e determinati della morale universale molto più tenebrosa presso gli antichi anche più civili, non lascia tanto campo alla scelleraggine di seguire più placidamente il suo corso. V. p.710. capoverso 1.[Zib. 80-81]

Al di là delle attenuazioni che Leopardi, nei primi anni del diario, sente sempre il bisogno di premettere quando parla di religione cristiana – e che andranno interpretate come un chiaro sintomo di crisi sull'argomento – il *j'accuse* è teso subito a scheggiare la stessa sostanza della religione, la quale non abbruttisce o degrada modi e atteggiamenti di chi la pratica, ma “intacca i principii”, ossia muta in peggio l'essenza dell'uomo. La soglia che non ha mai oltrepassato il paganesimo è proprio lo snaturamento ontologico. Il paganesimo, infatti, secondo Leopardi, è una religione che non ha lo stesso raggio d'azione del Cristianesimo: è cioè interpretato come un additivo dell'esistenza che però non muta i caratteri primigeni e che lascia vivi lo slancio verso l'azione, verso le illusioni fondamentali e, soprattutto, verso l'amor patrio.

Leopardi cita in questo suo appunto il capitolo XXII delle *Considérations*, i cui spunti sono tanti, ben al di là del riferimento ai vescovi, ai patriarchi e soprattutto, stando al testo francese, ai monaci d'oriente e al loro ruolo politico¹⁰². In questo capitolo Leopardi trova affermazioni che farà sue per tutto il discorso sul Cristianesimo. Prima fra tutte il valore della “santificazione”. Scrive Montesquieu:

*Dio permise che la sua religione cessasse di predominare in tanti luoghi, non perché l'avesse abbandonata ma perché essa, sia nella gloria sia nell'umiliazione esteriore, è sempre atta a produrre il suo effetto naturale, che è quello di santificare*¹⁰³.

Questo concetto diverrà una colonna portante della polemica leopardiana contro la religione cristiana. La quale, secondo Leopardi, allontana l'uomo dall'amore per la vita terrena, sede del bello, del vigoroso, del naturale, con una seduzione metafisica di una vita ultraterrena che l'uomo, per sua stessa natura, non riesce a concepire. Ecco perché non esiste condizione più snaturata di chi, come i monaci e le monache, praticano integralmente i dettami cristiani e dunque “vivono volontariamente una *non esistenza*” facendo quotidiana esperienza di una condizione mortificante come la clausura (*Zib.* 2381-84):

¹⁰² È necessario riportare almeno quanto Montesquieu sostiene nel mezzo del capitolo: “Una bigottaria universale abbattè il coraggio e intorpidì tutto l'impero. Costantinopoli è, a dirla giusta, il solo paese d'Oriente ove la religione cristiana sia stata dominante. Tuttavia, la viltà, la pigrizia e la mollezza dei popoli dell'Asia si fusero alla stessa devozione. Fra mille esempi menziono soltanto quello di Filippico, generale di Maurizio, che, in procinto d'attaccar battaglia, si mise a piangere, riflettendo sul gran numero di morti che stavano per essere uccisi. Ben altre lacrime son quelle degli Arabi, che piansero di dolore giacchè il loro generale aveva fatto una tregua che impediva loro di spargere il sangue dei cristiani”. Cfr. *Considerazioni* cit. pp. 232-33.

¹⁰³ Montesquieu, *Considerazioni* cit., p. 230.

Giovanette di 15 o poco più anni che non hanno ancora incominciato a vivere, nè sanno che sia vita, si chiudono in un monastero, professano un metodo, una regola di esistenza, il cui unico scopo diretto e immediato si è d'impedire la vita. E questo è ciò che si procaccia con tutti i mezzi. Clausura strettissima, finestre disposte in modo che non se ne possa vedere persona, a costo della perdita dell'aria e della luce, che sono le sostanze più vitali all'uomo, e che servono anche, e sono necessarie alla comodità giornaliera delle sue azioni, e di cui gode liberamente tutta la natura, tutti gli animali, le piante, e i sassi. Macerazioni, perdite di sonno, digiuni, silenzio: tutte cose che unite insieme noccono alla salute, cioè al ben essere, cioè alla perfezione dell'esistenza, cioè sono contrarie alla vita. Oltrechè escludendo assolutamente l'attività, escludono la vita, poichè il moto e l'attività è ciò che distingue il vivo dal morto: e la vita consiste nell'azione; laddove lo scopo diretto della vita monastica anacoretica ec. è l'inazione, e il guardarsi dal fare, l'impedirsi di fare. Così che la monaca o il monaco quando fanno professione, dicono espressamente questo: io non ho ancora vissuto, l'infelicità non mi ha stancato nè scoraggiato della vita; la natura mi chiama a vivere, come fa a tutti gli esseri creati o possibili: nè solo la natura mia, ma la natura generale delle cose, l'assoluta idea e forma dell'esistenza. Io però conoscendo che il vivere pone in grandi pericoli di peccare, ed è per conseguenza pericolosissimo per se stesso, e quindi per se stesso cattivo (la conseguenza è in regola assolutamente), son risoluto di non vivere, di fare che ciò che la natura ha fatto, non sia fatto, cioè che l'esistenza ch'ella mi ha dato, sia fatta inutile, e resa (per quanto è possibile) non esistenza. S'io non vivessi, o non fossi nato, sarebbe meglio in quanto a questa vita presente, perchè non sarei in pericolo di peccare, e quindi libero da questo male assoluto: s'io mi potessi ammazzare sarebbe parimente meglio, e condurrebbe allo stesso fine; ma poichè non ho potuto a meno di nascere, e la mia legge mi comanda di fuggir la vita, e nel tempo stesso mi vieta di terminarla, ponendo la morte volontaria fra gli altri peccati per cui la vita è pericolosa, resta che (fra tante contraddizioni) io scelga il partito ch'è in poter mio, e l'unico degno del savio, cioè schivare quanto io posso la vita, contraddire e render vana quanto posso la nascita mia, insomma esistendo annullare quanto è possibile l'esistenza, privandola di tutto ciò che la distingue dal suo contrario e la caratterizza, e soprattutto dell'azione che per una parte è il primo scopo e carattere ed uffizio ed uso dell'esistenza, per l'altra è ciò che v'ha in lei di più pericoloso in ordine al peccare. E se con ciò nuocerò al mio ben essere, e mi abbrevierò l'esistenza, non importa; perchè lo scopo di essa non dev'esser altro che fuggir se medesima, come pericolosa; e l'essere non è mai tanto bene, quanto allorchè in qualunque maggior modo possibile è lontano dal pericolo di peccare, cioè lontano dall'essere e dall'operare ch'è l'impiego dell'esistenza. [Zib. 2381-83]

Il privilegio della clausura, della malattia, del dolore e della debolezza corporale sono un retaggio pascaliano dalla cui analisi Leopardi partirà per allontanarsi definitivamente dalle posizioni cristiane. Anche di questa eco pascaliana Leopardi trovava riscontro nel già citato capitolo XXII delle *Considerations*:

La prosperità della religione differisce da quella degli imperi. Un celebre autore diceva che era molto lieto di essere malato, perché la malattia è il vero stato d'animo del cristiano. Si potrebbe egualmente dire che le umiliazioni subite dalla Chiesa, la sua dispersione, la distruzione dei suoi templi, le

*sofferenze dei soi martiri sono il tempo della sua gloria; e che quando agli occhi del mondo essa sembra trionfare, quello è di solito il tempo della sua umiliazione*¹⁰⁴.

Il “celebre autore” richiamato da Montesquieu è appunto Blaise Pascal, (*Pensées* 17)¹⁰⁵. Leopardi non poteva non rimanere impressionato davanti a queste affermazioni, anche perché lui, a differenza di Pascal, non è pensatore che riesca “ad umiliare la ragione”¹⁰⁶. Egli legge in questo passo l’esatta inversione della natura umana e delle leggi che ne regolamentano l’esistenza. Vi trova, in altre parole, il rovesciamento che apre la strada alla contraddizione del Cristianesimo e che egli, in accordo con l’idea di un *Deus sive natura* – identità tra Dio e Natura che richiama posizioni non solo, come già detto, eterodosse ma anche di vaga ascendenza panteistica¹⁰⁷ – esaminerà con scrupolosa attenzione perché, se non altro, rigettare *in toto* la religione significherebbe abbattere una parte dell’edificio della Natura.

Anche qui, come nell’ambito dell’amor proprio e della società, il fatto più notevole è che Leopardi sembra reticente a trarre tutte le conseguenze che implicano le premesse della sua riflessione. Già in questi appunti infatti si intravede il principio distruttivo della religione cristiana che, per sua natura e non per negligenza umana, vince quando perde; che abbatte il vigore in auge nel politeismo classico per preferire lo stato della malattia. Tutte queste prospettive che parlano la fiducia nel Cristianesimo sono esenti nell’illustrazione del paganesimo:

Le Religioni antiche pertanto (eccetto negli errori non naturali e perciò dannosi e barbari, i quali non erano in gran numero, nè gravissimi) conferivano senza dubbio alla felicità temporale molto più di quello che possa fare il Cristianesimo; perché contenendo un maggior numero e più importante di credenze naturali, fondate sopra una più estesa e più profonda ignoranza, tenevano l’uomo più vicino allo stato naturale: erano insomma più conformi alla natura, e minor parte davano alla ragione. (All’opposto la barbarie de’ tempi bassi derivata da ignoranza non naturale ma di corruzione, non da ignoranza negativa ma positiva. Questa non poteva conferire alla felicità, ma all’infelicità, allontanando maggiormente l’uomo dalla natura: se non in quanto quell’ignoranza qualunque richiamava parte delle credenze e abitudini naturali, perché la natura trionfa ordinariamente, facilmente, e naturalmente quando manca il suo maggiore ostacolo ch’è la scienza. E però quella barbarie produceva una vita meno lontana dalla natura, e meno infelice, più attiva ec. di quella che produce l’incivilimento non medio ma eccessivo del nostro secolo. Del resto v. in questo proposito p.162. capoverso 1. Tra la barbarie e la civiltà eccessiva non è dubbio che quella non sia più conforme alla natura, e meno infelice, quando non per altro, per la minor conoscenza della sua infelicità. Del rimanente per lo stesso motivo della barbarie de’ bassi tempi, è opposta alla

¹⁰⁴ Ivi, p. 231.

¹⁰⁵ Spunti interessanti in Ines Scaramucci, *La dimensione pascaliana da Leopardi a Montale*, IPL edizioni, Milano 1972, pp. 13-22.

¹⁰⁶ Cfr. Adriano Mariani, *Leopardi, nichilismo e Cristianesimo*, Studium, Roma 1977, pp. 32-85. L’autore nota che l’interpretazione leopardiana del Cristianesimo, per quanto acuta e penetrante, è radicale e, per certi aspetti, riduttiva: non punta cioè all’analisi della sublimazione della rinuncia ma solo alla mortificazione che causa la rinuncia stessa. Cfr. Mariani cit., pp. 73-82.

¹⁰⁷ Cfr. Gerolami cit., pp. 31-32 e Mariani cit., p. 76.

felicità e natura, la barbarie e ignoranza degli Asiatici generalmente, barbareschi Affricani, Maomettani, persiani antichi dopo Ciro, sibariti, ec. ec. Così proporzionatamente quella della Spagna e simili più moderne ed europee.) [Zib. 422-23].

Si cercheranno inutilmente nel grande scartafaccio brani dove la religione cristiana sia puramente elogiata, senza che già si scorga in controluce il tarlo che poi corroderà tutto l'impianto teorico. Nessuna seduzione metafisica, nessuna predilezione per un futuro la cui distanza siderale lascia l'uomo smarrito e frustrato nella ambizione di felicità contingente ed empirica. La religione pagana, invece, ha per Leopardi il pregio di infondere il sentimento della vita nel presente e di mostrarsi partecipe delle vicende umane (la stessa immaginazione antropomorfa delle divinità, le loro stesse ambizioni terrestri e i loro stessi comportamenti imperfetti e parziali, che è quanto dire umani, ne sono prove efficaci). Gli abitanti dell'Olimpo non si facevano garanti di un futuro felice ma stimolavano a un'azione da praticare nell'immediato, non disamorando della vita ma anzi evidenziando come essa fosse la sola dimensione a cui attaccarsi. Era una religione che faceva trionfare la natura, non insistendo sulla presa di conoscenza del dolore dell'essere e dell'esistere, ma puntando su "una vita più attiva". Gli aculei della ragione non penetravano a fondo e poteva così sopravvivere la fede nel valore e nella virtù da dimostrare *hic et nunc*, ora e in questa vita. E dunque per la propria patria e il proprio dio. Gli stessi dei, nella loro difesa, per dir così, municipale, che appare anche attraverso i poemi omerici¹⁰⁸, rivivono il sentimento dell'amor patrio, dunque della partigianeria e, proprio per questo, sono una grande spinta per le società umane a salvaguardarlo. La trascendenza, insomma, non si rivela un'idea sostanziale nella religione pagana e questo è per Leopardi fondamentale per non deprimere la virtù e per non abbandonarsi a una sfiducia fenomenica a scapito di una procrastinazione a un futuro metafisico che è un fallito parto della mente. Il desiderio dell'uomo è per Leopardi infinito, ma di un "infinito terreno", che non suffraga la tesi dell'esistenza dell'anima e di un'altra vita – come sostengono gli apologisti prima studiati, poi commentati e infine respinti da Leopardi -, ma semplicemente di una potenzialità inappagabile dell'amor proprio.

L'infinità della inclinazione dell'uomo al piacere è un'infinità materiale, e non se ne può dedurre nulla di grande o d'infinito in favore dell'anima umana, più di quello che si possa in favore dei bruti nei quali è naturale ch'esista lo stesso amore e nello stesso grado, essendo conseguenza immediata e necessaria dell'amor proprio, come spiegherò poco sotto. Quindi nulla si può dedurre in questo particolare dalla inclinazione dell'uomo all'infinito, e dal sentimento della nullità delle cose (sentimento non naturale nell'uomo, e che perciò non si trova nelle bestie, come neanche nell'uomo primitivo, ed è nato da circostanze accidentali che la natura non voleva). E il desiderio del piacere essendo una conseguenza della nostra esistenza per se, e per ciò solo infinito, e compagno inseparabile dell'esistenza come il pensiero, tanto può servire a dimostrare la spiritualità dell'anima umana, quanto la facoltà di pensare. Anzi è notevole come quel sentimento che pare a prima giunta la cosa più spirituale dell'animo nostro (v. p.106-107.), sia una conseguenza immediata e necessaria (nella nostra condizione presente) della cosa più materiale che sia negli esseri viventi

¹⁰⁸ Cfr. Lonardi, *L'oro di Omero* cit. pp. 9-56, ma anche Mario A. Rigoni, *L'estetizzazione dell'antico*, in *Il pensiero di Leopardi*, Bompiani, Milano 1997, pp. 41 e ss.

cioè dell'amor proprio e della propria conservazione, di quella cosa che abbiamo affatto comune coi bruti, e che per quanto possiamo comprendere può parer propria in certo modo di tutte le cose esistenti. Certamente non c'è vita senza amor di se stesso, e amor della vita. (Zib. 179-81)

Il Cristianesimo ha creduto che la nostra tensione infinita al desiderio potesse schiudere un'aspettativa metafisica, mentre è solo nella finitudine terrestre che si cerca appagamento. La gioia celeste, l'anelito angelico non sono desideri davvero percepibili dalla natura umana:

La felicità che l'uomo naturalmente desidera è una felicità temporale, una felicità materiale, e da essere sperimentata dai sensi o da questo nostro animo tal qual egli è presentemente e qual noi lo sentiamo; una felicità insomma di questa vita e di questa esistenza, non di un'altra vita e di una esistenza che noi sappiamo dover essere affatto da questa diversa, e non sappiamo in niun modo concepire di che qualità sia per essere. La felicità è la perfezione e il fine dell'esistenza. Noi desideriamo di esser felici perocchè esistiamo. Così chiunque vive. È chiaro adunque che noi desideriamo di esser felici, non comunque si voglia, ma felici secondo il modo nel quale infatti esistiamo. [...] Nè egli può mai lasciar di desiderar questa felicità per niuna ragione, nè per niuna ragione può mai desiderare altra felicità che questa. E non è più possibile che l'uomo mortale desideri veramente la felicità de' Beati, di quello che il cavallo la felicità dell'uomo, o la pianta quella dell'animale; di quel che l'animale erbivoro invidii al carnivoro o la sua natura, o la carne di cui lo vegga cibarsi, all'uomo il piacere degli studi e delle cognizioni, piacere che l'animale non può concepire nè che possa esser piacere, nè come, nè qual piacere sia; e così discorrendo. (Zib. 3498-99)

“Di infinito c'è solo la felicità di Dio”, continua Leopardi nello stesso passo. Ma quella dell'uomo non è mai stata, né mai sarà, della stessa natura.

Chiarito questo, potrà essere utile seguire passo passo il percorso leopardiano al fine di meglio inquadrare le conseguenze politiche e le sinergie che questo filone del pensiero ha con le questioni sollevate dall'amor proprio e dalla società.

Sin dalle primissime note sulla religione contenute nello *Zibaldone* appare chiaro che Leopardi è interessato a discutere l'argomento perché vi ripone la possibilità di risolvere le contraddizioni della realtà, su tutte la frattura tra amor proprio e aspirazione alla felicità, dimostrata in modo articolato con l'esposizione della famosa teoria del piacere (*Zib.* 165-184). L'assoluzione di questo compito di sutura tra natura e ragione, che è poi l'irraggiungibile obiettivo di tutta la *recherche* leopardiana, sarà affidato alla religione con un'iniziale fiducia, destinata però nel tempo a ridursi progressivamente proprio perché Leopardi, come argomenta Patrizia Girolami, sottopone la religione “a una profonda revisione che investe i suoi fondamenti e lascia trasparire con chiara evidenza la matrice stessa da cui procede l'intera speculazione leopardiana”¹⁰⁹, che è una matrice decisamente sensista e, nel tempo, sempre più antimetafisica. Più la religione risulterà a Leopardi un surrogato della ragione e non della natura, più essa spezzerà la sua identità con Dio e più perderà il suo ruolo politico di *instrumentum regni* – come proponeva anche

¹⁰⁹ Cfr. Girolami cit., p. 9.

l'amato Montesquieu¹¹⁰ - e la sua capacità di ricomporre le contraddizioni dell'esistenza individuale e sociale. Che la religione sia inizialmente vicina alla Natura, Leopardi lo dice apertamente:

Un esempio di quando la ragione è in contrasto colla natura. Questo malato è assolutamente sfidato e morrà di certo fra pochi giorni. I suoi parenti per alimentarlo come richiede la malattia in questi giorni, si scomoderanno realmente nelle sostanze: essi ne soffriranno danno vero anche dopo morto il malato: e il malato non ne avrà nessun vantaggio e forse anche danno perché soffrirà più tempo. Che cosa dice la nuda e secca ragione? Sei un pazzo se l'alimenti. Che cosa dice la natura? Sei un barbaro e uno scellerato se per alimentarlo non fai e non soffri il possibile. È da notare che la religione si mette dalla parte della natura [Zib. 15].

E in seguito scriverà:

Così il Cristianesimo aiuta il mio sistema riempiendone le necessarie lagune nelle cose dove non arriva il nostro ragionamento: e di più l'appoggia precisamente; come apparisce dal sopraddetto, massime dalla esposizione di quei luoghi della Genesi, i quali somministrano una formale e stretta dimostrazione religiosa del punto principale del mio sistema, cioè che la corruzione e l'infelicità conseguente dell'uomo, è stata operata dalla ragione e dalla cognizione, (9-15. Dic. 1820.) e consiste immediatamente nell'esso incremento loro. [Zib. 420]

La religione attrae il filosofo morale perché è una sublimazione, una trasformazione della ragione dal suo stato più puro, che Leopardi chiama "scelleraggine ragionata" (Zib. 125), a uno stimolo che vola alto sopra la filosofia, imboccando la strada della rivelazione, della fiducia ad agire senza abusare delle facoltà intellettuali. È cioè uno slancio a riabbracciare senza scetticismo la natura e a riconoscere i suoi dettami come gli unici degni di essere seguiti perché non contraddittori.

La prassi di sublimazione del pensiero – al fine di sollevarlo dalla sua mera forma che si rivela nichilistica - converge, come spesso in Leopardi, con altri piani del suo sistema. Abbiamo visto l'amor proprio. Esso, al suo stato puro, è egoismo: per renderlo compatibile con la società, e addirittura con la stessa aggregazione umana, è necessario trasformarlo in amor patrio.

Così la religione sembra riaccendere le illusioni e gli slanci che la ragione aveva spento dopo la fine dell'età classica, morta per troppa ragione. A Leopardi, che medita nel 1820 sulle prime comunità cristiane e sui martiri, sembra che la fede abbia storicamente avuto la facoltà di risuscitare l'eroismo, che è quanto dire lo spirito coraggioso degli antichi; di ritemperare il sacrificio e di spingere a una forte coesione sociale, dimostrando così di saper sciogliere il nodo delle contraddizioni dell'esistenza che la ragione non è stata, suo malgrado, capace di districare:

La maggior parte degli uomini vive per abito, senza piaceri, nè speranze formali, senza ragion sufficiente di conservarsi in vita, e di fare il necessario per sostenerla. Che se riflettessero, astraendo dalla religione, non troverebbero

¹¹⁰ Sull'idea di religione in Montesquieu cfr. l'introduzione di Robert Derathé a *Lo spirito delle leggi*, BUR, Milano 1996, I, pp. 22-72.

motivo di vivere, e contro natura, ma secondo ragione, concluderebbero che la vita loro è un assurdo, perché l'aver cominciato a vivere, secondo natura sibbene, ma secondo ragione non è motivo giusto di continuare [Zib. 273].

La ragione, come si diceva, è identificata col non essere e con la svalutazione dell'esistenza, il cui senso profondo e la cui sopportabilità risiedono nella capacità di illudersi di ciascuno. La legge dell'infelicità del vivente è già sancita da questi primi passi, ecco perché la ricerca leopardiana non mira tanto a disconoscere la situazione di corruzione attuale quanto, piuttosto, a cercare un elemento ricostruttivo di un canto spezzato, di un'armonia frantumata. Una "maglia nella rete" che permetta di fuggire per strade non percorse dalla ragione. A questa altezza Leopardi crede che possa essere la religione a ricostruire "l'edificio della vita umana", cercando "di metter d'accordo alla meglio questi due incompatibili e irricognoscibili elementi dell'umano sistema, ragione e natura" (Zib. 1981), che egli, forzando le ortodosse posizioni illuministiche di partenza, sente ormai inconciliabili col problema sempre più urgente della felicità individuale.

Si potrà definire il Leopardi del 1820 un mancato apologeta della religione cristiana. Nel confronto diretto che egli intraprende con Félicité Robert de Lamennais è visibile proprio il tentativo di costituire un'apologetica nuova, che finirà però col rivelarsi opposta rispetto a quella proposta dall'abate. Sarà, insomma, un'apologia rovesciata.

3.2. Non stare contenti al quia

Prima di analizzare il rapporto con l'opera dell'abate francese è il caso di ricordare che Leopardi, contemporaneamente a questa discussione, porta avanti il tentativo di interpretare la vicenda di Adamo e il libro del *Genesi* con la lente di Rousseau – che la lettura di Lamennais catapulta più compiutamente nella conoscenza di Leopardi –, discussione che, nel giro di un anno, porterà il Recanatese ancora più lontano da qualsiasi posizione metafisica. Il racconto biblico parla di una caduta da uno stato di perfezione che escludeva la ragione per il raggiungimento della felicità, che si presenta nell'Eden come una condizione concessa a priori. La decadenza non è altro che la caduta causata dal peccato della ragione, che apre la strada al travaglio dell'esistenza così bene descritto nella *Storia del genere umano*, il grande affresco che dà inizio alle *Operette morali*¹¹¹. Queste affermazioni Leopardi le affianca a quelle del secondo discorso di Rousseau, secondo il quale "è evidente, dalla lettura dei libri sacri, che il primo uomo, avendo ricevuto immediatamente da Dio intelligenza e precetti non era affatto per conto suo in tale stato [di infelicità]"¹¹². Anche secondo il Ginevrino, infatti, esisteva una condizione – o comunque un paradigma di confronto – in cui tutto era dato dalla natura, in cui l'uomo coincideva con la natura e in cui la ragione, vale a dire progresso e incivilimento, non aveva parte alcuna nell'esistenza. Il Cristianesimo, insomma,

¹¹¹ Cfr. C. Del Grande, *La "Storia del genere umano" in Esiodo, Ovidio e nel Leopardi*, in *Studi di varia umanità in onore di Francesco Flora*, Mondadori, Milano 1963, pp. 644-54.

¹¹² Rousseau *Discorsi* cit., p. 95.

fornisce la prova della pienezza originale della vita, che Leopardi non saprebbe in altro modo spiegarsi e senza la quale inficerebbe la sua visione della Storia umana come progressiva decadenza. Come poi, dal 1823, farà. Il trasferimento del racconto delle Origini contenuto nel *Genesi* sul piano dell'antinomia natura/ragione porta alla formulazione dell'identità tra Dio e Natura e dunque all'equazione tra la storia dell'uno e quella dell'altra:

La natura è lo stesso che Dio. Quanto più attribuisco alla natura, tanto più a Dio: quanto più tolgo alla ragione, tanto più alla creatura. Quanto più esalto e predico la natura, tanto più Dio. Stimando perfetta l'opera della natura, stimo perfetta quella di Dio; condannando la presunzione dell'uomo di perfezionar egli l'opera del creatore; asserisco che qualunque alterazione fatta all'opera tal qual è uscita dalle mani di Dio non può esser altro che corruzione. Laddove coloro che si credono più amici della religione; attribuendo tutto o quasi tutto alla ragione, fanno dipendere la massima e principal parte dell'ordine umano ed universale, dalle facoltà della creatura. Sostenendo la perfettibilità dell'uomo, sostengono che l'opera della natura, cioè di Dio, era imperfetta; che l'uomo può essere perfezionato non già da Dio, ma da se stesso; che per conseguenza la perfezione o felicità della prima delle creature terrestri derivi e debba derivare da essa e non da Dio. [Zib. 393-94]

È il passo che più di ogni altro sancisce la fiducia in un progetto di creazione perfetto che fa scivolare, in maniera altrettanto integrale, la responsabilità della condizione infelice sul libero arbitrio umano, adducendo come prova ulteriore la felicità dei bruti, irragionevoli e in armonia col cosmo¹¹³. La prova della perfezione del progetto benefico della natura, come si può osservare, è tanto nella scienza infusa di cui argomenta il *Genesi* quanto nell'uomo primitivo del secondo discorso di Rousseau, fatto che conferma ancora una volta il ruolo principale di esemplificazione che i documenti usati da Leopardi hanno, anche quando radicalmente diversi per epoca, intenzioni e contenuti. La compromissione di uno stato prerazionale per una nefanda *curiositas* apre le tempestose prospettive della Storia, allontanando dalla benefica animalità del vivere e ingenerando nell'uomo un desiderio ontologicamente irrealizzabile, e dunque aprendo il cammino verso una strada perennemente in salita il cui traguardo non sembra né visibile né sensato. Leopardi tenterà di ancorarsi il più possibile alla tesi della colpevolezza dell'uomo, caduto dallo stato edenico per non saper "star contento al *quia*", ma una volta verificata l'impossibilità di fermare la caduta e il degrado della condizione umana, ripiegherà verso un pessimismo radicale e conseguente che non prevede più né Dio né la Natura, ma il solo Arimane.

¹¹³ Discorso che va avanti fino al *Canto notturno*, testimoniando quanto poesia e diario non abbiano gli stessi tempi, visto che all'altezza di quel canto l'infelicità è ormai propria anche degli animali. Cfr. Lonardi, "L'attore ignoto": verso il "Canto notturno", in AA. VV., *La dimensione teatrale in Giacomo Leopardi*, Atti del XI Convegno internazionale di studi leopardiani, Olschky, Firenze 2008, pp. 57-65.

3.3. *L'apologia rovesciata: la lettura e gli appunti su Lamennais*

Della religione al poeta importa il solo elemento vitalistico, lo stimolo a restituire all'uomo pienezza e azione. È solo accettando l'ottica limitata e parziale con cui Leopardi si accosta all'argomento che si comprende il profilo di questa analisi, che non andrà interpretata in senso teologico, ma in senso puramente morale. Nel suo diario Leopardi si sente libero di esaminare solo quegli aspetti che più rispondono alla sua domanda cruciale: "è questa cosa un bene per la mia felicità?". Tale è il quesito che egli si pone nell'analizzare le conseguenze della religione sull'individuo, cercando di valutare se un atteggiamento credente sia più proficuo dell'ateismo. Non dunque un'analisi della conoscenza e della verità rivelata, non la dimensione più strettamente metafisica della fede interessano Leopardi, ma le conseguenze politiche, sociali ed esistenziali che il Cristianesimo riverbera nell'uomo.

Ad emanare un verdetto definitivo sull'argomento Leopardi arriverà solo alla fine del 1821, dopo un lungo e burrascoso confronto – registrato nelle pagine comprese tra il luglio 1820 e quelle dell'autunno 1821 – con un'opera fondamentale per la cultura del secondo Settecento e della prima metà del XIX secolo: il *Saggio sull'indifferenza in materia di religione* dell'abate Lamennais, ortodosso apologista del cattolicesimo. È un testo che Leopardi possiede nella biblioteca paterna e che riveste un'importanza particolare di cui la critica più recente si è accorta, ma che presenta ancora notevoli aspetti su cui indagare al fine di meglio intendere il ruolo del Cristianesimo e, più in generale, della religione nel pensiero politico leopardiano¹¹⁴.

La religione è per Leopardi un faro da seguire finché è sinonimo di illusione, dunque di vitalismo, di stimolo per l'esistenza moderna, che necessita di essere rivalutata nella sua dimensione attiva annichilita dal pensiero che, lungi dall'edificare la virtù e dall'approfondire la dimensione eudemonistica della vita, si è ritorto contro se stesso rendendo il presente "secol morto/su cui incombe tanta nebbia di tedio"¹¹⁵:

Quello che uccideva il mondo, era la mancanza delle illusioni; il Cristianesimo lo salvò non come verità, ma come una nuova illusione. E gli effetti ch'egli produsse, entusiasmo, fanatismo, sacrifici magnanimi, eroismo, sono i soliti effetti di una grande illusione. Non consideriamo adesso s'egli sia vero o falso, ma solamente che questo non prova nulla in suo favore. Ma come si stabilì con tanti ostacoli, ripugnando a tutte le passioni, contraddicendo ai governi ec.? Quasi che quella fosse la prima volta che il fanatismo di una grande illusione trionfa di tutto. Non ha considerato menomamente il cuore umano, chi non sa di quante illusioni egli sia capace, quando anche contrastino ai suoi interessi, e come egli ami spessissimo quello stesso che gli pregiudica visibilmente. Quante pene corporali non soffrono per false opinioni i sacerdoti dell'India ec. ec.! E la setta dei flagellanti nata sui principii del Cristianesimo, che illusione era? E i sacrifici infiniti che facevano gli antichi filosofi p.e. i Cinici alla professione della loro setta, spogliandosi di tutto il loro nella ricchezza ec.? [Zib. 335]

¹¹⁴ Gli studi più significativi sul rapporto di Leopardi con Lamennais sono: Lucio Derla cit., Gerolami cit., pp. 9-49, Fenoglio cit., pp. 1-54. L'edizione leopardiana è H.-F.-R. De Lamennais, *Saggio sull'indifferenza in materia di religione dalla francese nella italiana favella ridotto dal P. M. Angelo Bigoni M. C.*, Fermo 1819-1820, 6 voll. Per inquadrare le tematiche del *Saggio* cfr. Marco Ravera, *Il tradizionalismo francese*, Laterza, Bari 1991, pp. 85-114.

¹¹⁵ *Ad Angelo Mai*, vv. 4-5, per cui cfr. *PP* 79.

L'interesse, come si evince, è verso l'elemento persuasivo della fede e verso, appunto, quello di riavvicinamento alla vita. Per svelare il vero valore della religione, Leopardi si confronta con il *Saggio*, il cui obiettivo esplicito, come nota Chiara Fenoglio¹¹⁶, è sottrarre la religione dalla demolizione che ne tenta l'illuminismo antispiritualistico più ateo e radicale al fine di proporre una nuova *vulgata* della fede, che secondo l'abate francese è l'unico strumento politico per la fondazione di una società felice (felice perché cristiana). Si può senza dubbio definire politico il Cristianesimo di questo filosofo conservatore, che si imbatte in una rivalutazione del concetto di Verità e di Conoscenza in senso religioso, giudicate da lui indispensabili per il progresso della civiltà. "Non vi è felicità se non nell'ambito della Verità", dice Lamennais nell'introduzione al suo saggio. Frase che conferma che se i due autori partono da basi comuni e da comuni obiettivi, non per questo le loro speculazioni raggiungeranno esiti identici. Se entrambi, infatti, ricercano un Cristianesimo che sappia risollevare le sorti del mondo involgarito dallo scetticismo della *raison*, i fondamenti dei loro pensieri sono differenti. Anzi, tirando le somme, si potrebbe sostenere che il massimo apporto del *Saggio* al pensiero leopardiano sarà rendere il Recanatese consapevole di un'opposizione sostanziale a quest'opera e, successivamente, a tutto lo spiritualismo del suo secolo. La differenza è tutta concentrata nell'opposta accezione che i due pensatori danno al concetto di verità: se per l'abate bretone il perseguimento della verità è il canale privilegiato per la felicità, non così è per Leopardi, che nega recisamente valore felicitante agli aspetti intellettuali, valutando positivamente gli aspetti emozionali, i soli che creano illusione e che avvicinano a uno stato beato. Erano stati, del resto, proprio questi aspetti di spirito di parte, di gesti eroici, di amor proprio e amor patrio a rendere fin dagli inizi il Cristianesimo meno benefico del paganesimo, come si legge in quest'altro appunto estetico-letterario:

Tanto più che la religion cristiana non si presta alla finzione persuadibile, come la pagana. A ogni modo è certo appunto per le sopraddette osservazioni, che la pagana oggidì non potendo aver più effetto, il poeta deve appigliarsi alla cristiana; e che questa maneggiata con vero giudizio, scelta, e abilità, può tanto per la meraviglia che per gli affetti ec. produrre impressioni sufficienti e notabili [Zib. 287].

L'accostamento speranzoso al Cristianesimo avviene quando è già chiaro a Leopardi che la condizione ideale risiede in un uomo primitivo sempre più lontano nel tempo e sempre più mitizzato dalla parola poetica; quando egli ha già realizzato che lo *status* migliore precede non solo il Cristianesimo, ma la Religione, la Morale e la Società¹¹⁷.

¹¹⁶ Cfr Fenoglio, *Un infinito che non comprendiamo* cit., p. 15.

¹¹⁷ Spunti interessanti sulla questione del primitivo e del secolo d'oro, soprattutto per l'analisi dell'accostamento leopardiano tra primitivo e giovinezza e per i richiami problematici allo storicismo vichiano, si possono trovare in Gustavo Costa, *La leggenda dei secoli d'oro nella letteratura italiana*, Laterza, Bari 1972, pp. 216-28. Sul primitivo leopardiano cfr. Biral, *Infelicità e malvagità* cit., p. 101 che richiama la lettera all'amico Jacopssen del 23 giugno 1823 (a riguardo si può vedere Sabine Verhulst, *La stanca fantasia. Studi leopardiani*, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 140-42).

La speranza leopardiana è che la fede sia pura illusione, che afferisca integralmente all'ambito della Natura e che, rivelandosi sua alleata, sia capace di contrastare il nichilismo del pensiero.

Le posizioni iniziali di Leopardi sono ben fotografate dal brano poco fa riportato (Zib. 393-94), in cui si sancisce un'identità tra Dio e Natura. Da qui emerge che Dio e la Natura coincidono. E che la religione è, per ora, un riscaldamento della vita degradata a mera esistenza e, dal punto di vista teoretico, serve a Leopardi per giustificare ciò che la *raison* non riesce a spiegare:

il mio sistema non si fonda sul Cristianesimo, ma si accorda con lui, sicchè tutto il fin qui detto suppone essenzialmente la verità reale del Cristianesimo: ma tolta questa supposizione il mio sistema resta intatto. Frattanto osserverò che il Cristianesimo legandosi col mio sistema può supplire a spiegare quella parte della natura delle cose che nel mio sistema resta intatta, ovvero oscura e difficile. 1. L'origine del mondo e dell'uomo, che mediante il Cristianesimo resta spiegata colla creazione. 2. Col Cristianesimo resta spiegato perchè l'uomo sia così facile a perdere il suo stato primitivo, e non si trovi, si può dir, popolo nè individuo che perfettamente conservi questo stato, ch'io predico pel solo perfetto, felice, destinatogli, e proprio suo: laddove tutti gli altri viventi appresso a poco (escluse alcune cause accidentali, e provenienti per lo più dall'uomo) conservano il loro primo stato.[Zib. 416-17]

Non solo: il Cristianesimo prova che la condizione di infelicità dell'uomo moderno è tutta ascrivibile a un peccato di superbia, che è il peccato adamitico, biblico o rousseauviano che sia¹¹⁸.

Da subito, però, emerge che il Cristianesimo, per la sua natura ragionevole e per la sua radicazione nella corruzione del pensiero, non ha potuto evitare la depressione della vita:

inferite come, anche secondo questa sola considerazione, il Cristianesimo debba aver reso l'uomo inattivo e ridotto invece ad esser contemplativo, e per conseguenza com'egli sia favorevole al dispotismo, non per principio (perchè il Cristianesimo nè loda la tirannia, nè vieta di combatterla, o di fuggirla, o d'impedirli), ma per conseguenza materiale, perchè se l'uomo considera questa terra come un esilio, e non ha cura se non di una patria situata nell'altro mondo, che gl'importa della tirannia? Ed i popoli abituati (massime il volgo) alla speranza di beni d'un'altra vita, divengono inetti per questa, o se non altro, incapaci di quei grandi stimoli che producono le grandi azioni. Laonde si può dire generalmente anche astraendo dal dispotismo, che il Cristianesimo ha contribuito non poco a distruggere il bello il grande il vario di questo mondo, riducendo gli uomini dall'operare al pensare e al pregare, o vero all'operar solamente cose dirette alla propria santificazione ec. sopra la quale specie di uomini è impossibile che non sorga immediatamente un padrone. Non è veramente che la religion cristiana condanni o non lodi l'attività. Esempio un San Carlo Borromeo, un San Vincenzo de Paolis. Ma in primo luogo l'attività di questi santi se bene li portava ad azioni eroiche (e per questa parte grandi) ed utili, non dava gran vita al mondo, perchè la grandezza delle loro azioni era

¹¹⁸ Paolo Rossi, nella sua introduzione a Rousseau, *Opere*, Sansoni, Firenze 1989, pp. XXV e ss., mette accuratamente in luce la riflessione del *philosophe* su questo problema, che è poi lo stesso che dovrà affrontare Leopardi.

piuttosto relativa ad essi stessi che assoluta, e piuttosto intima e metafisica, che materiale. In secondo luogo, parendo che il Cristianesimo faccia consistere la perfezione piuttosto nell'oscurità nel silenzio, e in somma nella totale dimenticanza di quanto appartiene a questo esilio, egli ha prodotto e dovuto produrre cento Pacomi e Macari per un San Carlo Borromeo, ed è certo che lo spirito del Cristianesimo in genere portando gli uomini, come ho detto, alla noncuranza di questa terra, se essi sono conseguenti, debbono tendere necessariamente ad essere inattivi in tutto ciò che spetta a questa vita, e così il mondo divenir monotono e morto. Paragonate ora queste conseguenze, a quelle della religione antica, secondo cui questa era la patria, e l'altro mondo l'esilio. [Zib. 253-54]

Il Cristianesimo demanda in un'altra esistenza il miraggio della felicità, valutando la dimensione terrena come esilio dalla vita. Le poche iniziative sono affidate al genio e alla personalità eccezionale, ma non all'uomo comune. La santificazione intesa come estraneità al contatto con la concretezza del vivere e dell'umano annichilisce l'amor di corpo e anche l'amor patrio. Non così accadeva nelle religioni antiche, diverse da questa moderna e raffinata concezione della fede:

Religione ammissibile dalla ragione, anzi prodotta in certo modo da essa, e molto più ragionevole delle antiche le quali non erano conformi nè adattabili se non ad un grado di ragione e di sapere molto minore (Zib. 429).

Il fatto che la fonte di questa illusione sia la ragione rende, sulle prime, il Cristianesimo un privilegio effimero, riducendo il suo raggio di azione temporale ai soli albori, quando la sua forza di illusione era concentrata in piccole sette incendiate di amor patrio e dunque coese socialmente, sempre pronte a difendersi dagli aggressori e a procacciare senza soluzione di continuità nuovi territori e nuovi adepti:

Quello che ho detto altrove della necessità di una persuasione per le grandi imprese, è applicabile soprattutto alla massa del popolo, e combina con quello che dice Pascal che l'opinione è la regina del mondo, e gli stati dei popoli e i loro cangiamenti, fasi, rovesciamenti provengono da lei. 1. Le passioni son varie, l'opinione è una, e il popolo non può esser mosso in uno stesso senso, se non da una cagione comune e conforme. 2. L'individuo potrà essere strascinato dalle sue illusioni, o conoscendole per tali, e nondimeno seguendole (cosa impossibile al popolo, giacchè il capriccio, o un entusiasmo non fondato sopra basi vere o false, ma stabili, non può essere universale); ovvero non conoscendole; e questo è più difficile al popolo, perchè la cosa più varia è l'illusione, la più uniforme e costante è la ragione, e perciò il popolo ha bisogno di un'opinione decisa, non dico vera, ma pur logica, e apparentemente vera, in somma conseguente e ragionata, perchè tutto il resto non può essere un movente universale. Così Maometto produsse i cangiamenti, e spinse gli Arabi alle imprese, che tutti fanno. Così Lutero cagionò le guerre della riforma; così gli Albigesi ec. così i Martiri sparsero il sangue pel Cristianesimo, così gli antichi morivano per la patria e la gloria. V. in questo proposito il principio del Capo 1. dell'Essai sur l'indifférence en matière de Religion. [Zib. 329-30]

Appare chiaro a Leopardi che la felicità non può essere, come sostiene l'abate, una conseguenza della conoscenza, ma anzi una conseguenza diretta dell'ignoranza del vero. È qui che la frattura diventa definitiva: sull'idea di una persuasione a vivere e morire che non deriva dalla conoscenza ma dall'ignoranza, la sola che permette un'armonia col cosmo. Ancora il richiamo a Montesquieu è illuminante: il riferimento sta nella concreta illusione del popolo romano, che percepisce la guerra continua come gloria e arricchimento sempre maggiori¹¹⁹.

Il programma apologetico di Lamennais è l'accoppiamento di ragione e felicità, di conoscenza della verità rivelata, la sola che conduce alla felicità individuale e sociale¹²⁰. La verità è il traguardo per Lamennais, che vede nell'origine e nel primitivo l'ignoranza da cui solo l'uomo cristiano può compiere un esodo definitivo. Non così per Leopardi, che ribalta questi termini mitizzando l'origine come culla della felicità pura e identificando la verità come acquisizione mortifera e per giunta evitabile. Di più: come acquisizione definitiva e irrefutabile che non concede alcun ritorno all'origine beatificante ("quel che si è imparato non si dimentica", *Zib.* 403):

Dicono che la felicità dell'uomo non può consistere fuorchè nella verità. Così parrebbe, perchè qual felicità in una cosa che sia falsa? E come, se il mondo è diretto alla felicità, il vero non deve render felice? Eppure io dico che la felicità consiste nell'ignoranza del vero. E questo, appunto perchè il mondo è diretto alla felicità, e perchè la natura ha fatto l'uomo felice. Ora essa l'ha fatto anche ignorante, come gli altri animali. Dunque l'avrebbe fatto infelice esso, e le altre creature; dunque l'uomo per se stesso sarebbe infelice (eppure le altre creature sono felici per se stesse); dunque sarebbero stati necessari moltissimi secoli perchè l'uomo acquistasse il complemento, anzi il principale dell'esistenza, ch'è la felicità (giacchè nemmeno ora siamo giunti all'intiera cognizione nel vero); dunque gli antichi sarebbero stati necessariamente infelici; dunque tutti i popoli non colti, parimente lo saranno anche oggidì; dunque noi pure necessariamente per quella parte che ci manca della cognizione del vero. Laddove tutti gli esseri (parlo dei generi e non degl'individui) sono usciti perfetti nel loro genere dalle mani della natura. [Zib. 327]

E subito dopo:

E la perfezione consiste nella felicità quanto all'individuo, e nella retta corrispondenza all'ordine delle cose, quanto al rimanente. Ma noi consideriamo quest'ordine in un modo, e la natura in un altro. Noi in un modo con cui l'ignoranza è incompatibile: la natura in un modo col quale è incompatibile la scienza. E se la natura ha voluto incontrastabilmente la felicità degli esseri, perchè, supponendo che l'abbia posta riguardo all'uomo nella cognizione del vero, ha nascosto questo vero così gelosamente che secoli e secoli non bastano a scoprirlo? Non sarebbe questo un vizio organico,

¹¹⁹ Cfr. qui il cap. IV. Nel I capitolo delle *Considerazioni* cit., p. 79 e p. 81, si legge: "Romolo e i suoi successori furono quasi sempre in guerra con i loro vicini, per ottenere cittadini, donne, terre. [...] Ora la guerra era quasi sempre gradita al popolo poichè, mediante un'accorta distribuzione del bottino, si era trovato la maniera di rendergliela utile".

¹²⁰ Va inoltre detto che la Verità di Lamennais è in netta contrapposizione col deismo settecentesco, il quale, come accade in Voltaire, si affida unicamente alle forze razionali. Cfr. l'illustrazione di Giuseppe Ricuperati, *Frontiere e limiti della ragione*, Utet, Torino 2006, pp. 35-79.

fondamentale, radicale, e una contraddizione nel suo sistema? Come ha reso così difficile il solo mezzo di ottener quello ch'ella voleva soprattutto, e si prefiggeva per fine, cioè la felicità? e la felicità dell'uomo, il quale tiene evidentemente il primo rango nell'ordine delle cose di quaggiù? Come ha ripugnato con ogni sorta di ostacoli a quello ch'ella cercava? Ma l'uomo dovea ben tenere il primo rango, e lo terrebbe anche in quello stato naturale che noi consideriamo come brutale; non però dovea mettersi in un altr'ordine di cose, e considerarsi come appartenente ad un'altra categoria, e porre la sua dignità, non nel primeggiare tra gli esseri, come avrebbe sempre fatto, ma nel collocarsi assolutamente fuori della loro sfera, e regolarsi con leggi apparte, e indipendenti dalle leggi universali della natura. [Zib. 327-28]

Le posizioni di Lamennais sono proprie del razionalismo settecentesco, tanto illuministico quanto cristiano, il quale è stato il creatore del binomio felicità-conoscenza. Se Lamennais crede in una redenzione del mondo tramite il Cristianesimo, lo fa perché lo identifica con la Verità. Non può essere così per Leopardi, che quando cerca di conciliare il suo sistema con la religione lo fa perché vede in essa una pura illusione, l'esatto contrario della verità, che per lui è da sempre depressione e privazione di felicità. Addentrandosi nella valutazione storica e filosofica del Cristianesimo, Leopardi si sforza di portare alla luce gli elementi positivi, quelli delle sette, dell'amor patrio, dei sacrifici e degli atti eroici delle prime comunità cristiane, la cui immagine egli calca, anche stilisticamente, su quelle della classicità romana, come abbiamo visto nel brano in cui si richiama l'episodio delle Termopili (*Zib.* 44-45)¹²¹. L'analisi di quell'episodio finisce presto col diventare impietosa perché porta alla luce la natura ragionevole della religione, la sua progressiva vicinanza alla ragione e ancora la sua degradazione dell'essere umano a individuo inattivo. Proprio dal confronto con Lamennais appare chiaro a Leopardi come non possa essere opera della natura un'illusione come la fede cristiana, così metafisica e ragionevole, capace di spingere l'uomo all'inazione, al sacrificio di sé, alla frustrazione del corpo e a demandare l'appagamento della felicità in “un infinito che non comprendiamo”¹²², nell'immaginazione di un eterno che è un contraddittorio parto della mente. Il Cristianesimo diventa così un'illusione dimezzata perché nata dalla ragione e dalla filosofia:

¹²¹ Cfr. *Zib.* 894, su cui torneremo: “Talchè anche per questo capo è dannosa la soverchia ristrettezza e piccolezza, o poca importanza e pregio delle società, dei corpi, dei partiti ec. E riguardo all'altro capo, cioè la poca utilità delle virtù che si rapportano al bene o agl'interessi qualunque di pochi, o poco importanti ec. questa è la ragione per cui non sono lodevoli, anzi spesso dannosi i piccoli corpi, società, ordini, partiti, corporazioni, e l'amore e spirito di questi negl'individui. Giacchè le virtù e i sacrifici a cui questi amori conducono l'individuo, sono piccoli, ristretti, bassi, umili, e di poca importanza, vantaggio, ed entità. In oltre nuocono alla società maggiore, perchè siccome l'amor di patria produce il desiderio e la cura di soverchiare lo straniero, così l'amore de' piccoli corpi, essendo parimente di preferenza, produce la cattiva disposizione degl'individui verso quelli che non appartengono a quella tal corporazione, e il desiderio di superarli in qualunque modo. Così che nasce la solita disunione d'interessi, e quindi di scopo, e così queste piccole società, distruggono le grandi, e dividono i cittadini dai cittadini, e i nazionali dai nazionali, restando tra loro la società sola di nome. Dal che potete intendere il danno delle sette, sì di qualunque genere, come particolarmente di queste famose moderne e presenti, le quali ancorchè studiose o in apparenza, o, poniamo anche, in sostanza del bene di tutta la patria, si vede per esperienza, che non hanno mai fatto alcun bene, e sempre gran male, e maggiore ne farebbero, se arrivassero a prevalere, e conseguire i loro intenti; e ciò per le dette ragioni, e perchè l'amor della setta (fosse pur questa purissima) nuoce all'amore della nazione ec.”

¹²² *Zib.* 181.

Del resto è vero che il Cristianesimo ravvivò il mondo illanguidito dal sapere, ma siccome, anche considerandolo com'errore, era appunto un errore nato dai lumi, e non dall'ignoranza e dalla natura, perciò la vita e la forza ch'ei diede al mondo, fu come la forza che un corpo debole e malato riceve da' liquori spiritosi, forza non solamente effimera, ma nociva, e produttrice di maggior debolezza. Applicate quest'osservazione 1. alla poca durata della vera e primitiva forza del Cristianesimo sotto ogni rapporto, in paragone dell'infinita durata della forza degl'istituti e religioni antiche, p.e. presso i romani. 2. alla qualità di questa forza, tutta tetra, malinconica ec. in paragone della freschezza, della bellezza, allegria, varietà ec. della vita antica: conseguenza naturale della differenza dei dogmi. 3. all'aspetto lugubre che presero tanto i vizi quanto le virtù dopo la propagazione intera del Cristianesimo, cioè dopo estinto quel primo fuoco febbrile della nuova dottrina (cosa da me osservata altrove): in maniera che si può dire che il mondo (quanto alla vita, e al bello) deteriorasse infinitamente se non a cagione del Cristianesimo, almeno a cagione della tendenza che lo produsse e doveva produrlo, e dopo la sua introduzione: giacchè prima restavano ancora molti errori più naturali, e quindi più vitali e nutritivi, non ostante la filosofia. (Zib. 337-38)

Prende a questo punto il sopravvento quella stessa parte metafisica che ha spinto Leopardi a cercare rifugio nella Religione¹²³. Proprio il carattere metafisico sancisce come la religione sia distante dalla natura e vicina alla ragione, che per giunta non apre, secondo il relativista Leopardi, la porta di una verità assoluta. Così le posizioni di Lamennais vengono prima stralciate e poi ribaltate proprio per quell'apologetica del piacere contingente e della felicità individuale che non si perseguono tramite la sfera intellettuale, ma solamente con una rivalutazione di quella poetica. Se dunque l'apologia di Lamennais è un'apologia della ragione, quella leopardiana è, come sostiene anche Marco Moneta, un'apologia dell'emotività¹²⁴.

Mito, religione, credenze e superstizioni, proprio per i presupposti relativisti di Leopardi, sono perfettamente eguagliabili perché tutti possono dischiudere la porta della felicità. La partita non si gioca sul piano ontologico e fenomenico, ma su quello dell'illusione insita nell'elemento metafisico-religioso. Per Leopardi, giovane lettore di Locke¹²⁵, infatti, niente è verità e tutto è opinione:

Ho detto in più luoghi che l'opinione è Signora degli individui e delle nazioni, che tali sono e furono e saranno quelli e queste, quali sono o furono o saranno le loro opinioni e persuasioni e principii. La cosa è naturalissima, e conseguenza necessaria dell'amor proprio in un essere ragionante. Perocchè

¹²³ Sottolinea Girolami cit., p. 26 che il Cristianesimo si rivela una ragione che cerca di riparare i danni della ragione.

¹²⁴ Cfr. Marco Moneta, *L'officina delle aporie. Leopardi e la riflessione sul male negli anni dello Zibaldone*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 40-47. Moneta nota anche che, a riguardo del Cristianesimo, Leopardi parla di "divinizzazione" della ragione (cfr. pp. 53-57).

¹²⁵ Leopardi aveva in casa il *Compendio di Locke* di Francesco Soave. L'edizione presente in Biblioteca a Recanati è intitolata *Saggio filosofico sull'umano intelletto. Compendiato dal Dott. Winne e tradotto da F. Soave*, Venezia, 1794. La citazione nell'elenco di letture (IV elenco, 286) del volume intitolato *Dell'educazione dei fanciulli* (diviso in due volumi stampati a Venezia nel 1735), di cui non rimane traccia nello *Zibaldone*, non cambia la situazione nella sua sostanza. Sul rapporto Locke-Leopardi cfr. Domenico Consoli, *Leopardi natura e società*, Nuova universale studium, Roma 1977, pp. 13-16: lo studioso conclude le sue osservazioni sul rapporto tra i due sostenendo che Leopardi ricevette da Locke "forse alcuni spunti sul rapporto legge di natura-libertà", ma soprattutto l'eredità del "distruttore delle idee innate".

l'amor proprio porta l'uomo a scegliere sempre quello che se gli rappresenta come suo maggior bene. Ma qual cosa se gli rappresenti come tale, ciò dipende dall'opinione, e così la libertà dell'uomo è sempre determinata dall'intelletto. Quindi sebbene l'uomo alle volte si scosta da' suoi principii, considerando per allora come suo maggiore bene quello che pur è contrario ai medesimi, nondimeno è naturale che la massima parte delle operazioni, desiderii, costumi ec. s'è degl'individui s'è de' popoli sia conforme ai principii tenuti dal loro intelletto stabilmente e abitualmente. [Zib. 2624-25]

L'ultima istanza delle cose non è, secondo Leopardi, conoscibile dall'uomo e dunque non vi è interesse a indagare una sfera del pensiero che non svela scientificamente il senso e la ragione delle cose. Per questo Leopardi preferisce concentrarsi su una valutazione poetica e non conoscitiva della Religione, approdando a posizioni di utilitarismo relativistico (l'uomo deve credere ciò che gli è utile credere, non ciò che sembra più vero) che lo allontanano ulteriormente dagli esordi razionalisti della sua carriera letteraria (*Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, 1815).

La Religione, proprio sulla scorta del *Saggio sull'indifferenza*, appare adesso nella sua fioca luce che non riesce a rischiarare il mondo. Né a ricomporre, come vuole Lamennais, il rapporto originario tra creatore e creatura, né a rinvigorire l'indebolimento causato dal peccato adamitico dell'abuso del pensiero. Il punto di partenza di questi due pensatori era, come si è detto, la comune riflessione sui danni della ragione illuministica: ma se l'abate ha poi ritorto questa ragione per renderla strumento di raggiungimento dell'unica verità ragionevole, quella cristiana; Leopardi, invece, l'ha rigettata nella sua sostanza – ha cioè rigettato l'atto epistemologico in sé -, attestandosi su posizioni fortemente eretiche, poiché, come afferma acutamente Girolami, la teologia cristiana certifica il peccato della ragione solo quando questa si pone contro Dio¹²⁶.

Come è consueto in Leopardi si stabiliscono proporzioni. Il possesso della ragione, infatti, risulta inversamente proporzionale a quello della felicità. Ne segue una visione dell'uomo delle origini – il primitivo leopardiano – radicalmente differente da quella dell'abate: per Leopardi è mitizzato nelle “californie selve” dell'*Inno ai patriarchi* (1822)¹²⁷ e quella condizione edenica è definitivamente irrecuperabile. Per Lamennais la condizione delle origini è ancora davanti a noi, considerata la natura perfettibile dell'uomo, che può ricomporre la frattura della ragione illuministica che deteriora la Rivelazione con l'uso di una ragione cristiana.

Colla differenza che laddove gli apologisti della religione ne deducono che gli stati sono stabiliti e conservati dalla verità, e distrutti dall'errore, io dico che sono stabiliti e conservati dall'errore, e distrutti dalla verità. La verità non si è mai trovata nel principio, ma nel fine di tutte le cose umane; e il tempo e l'esperienza non sono mai stati distruttori del vero, e introduttori del falso, ma distruttori del falso e insegnanti del vero. E chi considera le cose al rovescio,

¹²⁶ Cfr. Girolami cit., p. 32.

¹²⁷ Su questo aspetto dell'*Inno* è utile leggere il recente studio di Valerio Camarotto, *Il mito dell'Eden e la fondazione della società. L'Inno ai Patriarchi di Giacomo Leopardi*, in *Il mito nel testo. Gli antichi e la Bibbia nella letteratura italiana*, a c. di K. Cappellini e L. Geri, Roma, Bulzoni, 2007, pp. 113-126 e Polizzi, *Giacomo Leopardi: la concezione dell'umano* cit., pp. 11-60.

va contro la conosciuta natura delle cose umane. Questo è il controsenso fondamentale in cui è caduto l'autore sopracitato. Egli avrebbe difesa molto meglio la Religione se l'avesse difesa non come dettame dell'intelligenza, ma come dettame del cuore. E quando egli dice che dunque l'esistenza e la felicità, la perfezione e la vita dell'uomo sarebbero contro natura, perchè la natura è il complesso delle perpetue verità, s'inganna, perchè la natura è il complesso delle verità in tal modo che tutto quello ch'esiste sia vero, ma non tutto quello ch'è vero sia conosciuto da ciascuna delle di lei parti. Ed una di queste verità che son comprese nel sistema della natura, è che l'errore e l'ignoranza è necessaria alla felicità delle cose, perchè l'ignoranza e l'errore è voluto, dettato, e stabilito fortemente da lei, e perch'ella in somma ha voluto che l'uomo visse in quel tal modo in cui ella l'ha fatto. E non perchè l'uomo ha voluto speculare il fondo delle cose, contro quello che doveva anzi poteva fare naturalmente, perciò è meno vero ch'egli doveva ignorare quello che ha scoperto, e che la sua felicità sarebbe stata vera, se egli avesse errato, e ignorato quelle verità che così considerate riescono indifferenti all'uomo, e che la natura ha seguite (ma segretamente) nel suo sistema, perchè gli erano necessarie, (16. Nov. 1820.) o perchè così gli è piaciuto. (Zib. 332-33)

Dopo queste affermazioni che estendono il disaccordo, il divario si fa netto, la frattura non ricomponibile. È saltata la possibilità di far rientrare la filosofia dell'uomo corruttibile di Leopardi nell'etica cristiana di Lamennais, la cui lettura è stata intrapresa dal poeta con la speranza di saldare le contraddizioni aperte in seno al suo sistema della natura.

Il tono, nelle ultime pagine del 1821, cambia e diventa accusatorio verso tutta la filosofia spiritualista di inizio secolo, cristallizzandosi in posizioni di scetticismo sempre più assoluto e virulento contro una ragione perfettibile, che sempre con maggiore fatica, però, verrà confermata disposizione estranea al *Deus sive natura*.

Se il Cristinaesimo, come abbiamo visto, sulle prime si attaglia alla felicità relativa dell'uomo moderno, ora i suoi benefici non arrivano nemmeno a riverberarsi sull'uomo inteso aristotelicamente come *animal sociale*. Anzi, la religione cristiana peggiora la società con la sua moralità troppo metafisica e nichilistica dell'azione. Non solo l'uomo primitivo, infatti, era asociale e isolato, ma era anche a-morale:

generalizzando sullo stato del mondo antico e moderno, e sulla differente morale adattata a questi diversi stati. L'uomo isolato non aveva bisogno di morale, e nessuna ne ebbe infatti, essendo un sogno la legge naturale. Egli ebbe solo dei doveri d'inclinazione verso se stesso, i soli doveri utili e convenienti nel suo stato. Stretta la società, la morale fu convenienza, e Dio la diede all'uomo appoco appoco, o piuttosto ora una ora un'altra, secondo i successivi stati della società: e ciascuna di queste morali era ugualmente perfetta, perchè conveniente; e perfetto è l'uomo isolato, senza morale. La morale cristiana sarebbe stata imperfetta perchè sconveniente per Abramo, e per Mosè. ec. Ciò che dicono i Teologi delle azioni fatte lecite da un particolare impulso dello Spirito Santo, non dimostra egli chiaro che la morale dipende da Dio (siccome la convenienza), e che Dio non dipende punto dalla morale? [Zib. 1641-42]

Siamo con questo passo già fuori dal tentativo di conciliazione della filosofia della natura e del Cristianesimo. Da qui rimangono la politica e l'antropologia:

la società possibile e la condizione umana saranno i veri ambiti su cui si concentreranno le energie del pensatore fino alla fine del diario e fino al canto della *Ginestra*.

3.4. Cristianesimo come ultrafilosofia

Fallito il tentativo di connotare diversamente l'essenza della religione cristiana, fondandola non sulla verità e sulla conoscenza, ma sulla fiducia nel presente e sull'illusione che non cede all'indagine scienziata sulla natura, Dio gradualmente si allontana dal mondo leopardiano, portando con sé la possibilità di ricucire lo strappo che si consuma tra natura e civiltà e che allarga via via le sue conseguenze anche alla sfera politica e sociale. La religione ormai può, al limite, rappresentare la possibilità di un salvataggio dell'esistenza parziale sotto tutti gli aspetti, sia per durata, che per qualità, che per estensione. Mi pare interessante osservare che i benefici della religione cristiana siano relativi esattamente come quelli dell'ultrafilosofia, concetto tra i più interessanti dell'intero pensiero di Leopardi¹²⁸:

Consideriamo tutte le nazioni antiche, la persiana a tempo di Ciro, la greca, la romana. I romani non furono mai così filosofi come quando inclinarono alla barbarie, cioè a tempo della tirannia. E parimente negli anni che la precedettero, i romani avevano fatti infiniti progressi nella filosofia e nella cognizione delle cose, ch'era nuova per loro. Dal che si deduce un altro corollario, che la salvaguardia della libertà delle nazioni non è la filosofia nè la ragione, come ora si pretende che queste debbano rigenerare le cose pubbliche, ma le virtù, le illusioni, l'entusiasmo, in somma la natura, dalla quale siamo lontanissimi. E un popolo di filosofi sarebbe il più piccolo e codardo del mondo. Perciò la nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia, che conoscendo l'intiero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura. E questo dovrebb'essere il frutto dei lumi straordinari di questo secolo [Zib. 114-15].

Niente di più effimero che un breve risorgimento, parziale e momentaneo. Un rapido riavvicinamento alla natura, come era accaduto nella Francia rivoluzionaria, capace di scrollarsi per un momento di dosso una ragione ormai divenuta mortificante e un individualismo che aveva lasciato ampio spazio alla tirannia dei sovrani:

Perocchè sebbene la nazione francese è la più civile del mondo, pure ella non conseguì questo impero, se non in forza di una rivoluzione, che mettendo sul campo ogni sorta di passioni, e ravvivando ogni sorta d'illusioni, ravvicinò la Francia alla natura, spinse indietro l'incivilimento (del che si lagnano infatti i bravi filosofi monarchici), ritornò la Francia allo stato di nazione e di patria

¹²⁸ Sull'ultrafilosofia leopardiana lo studio più esaustivo mi pare che resti ancora quello di Romano Amerio, *L'ultrafilosofia di Leopardi*, in "Filosofia", XXXIX, 1953, spec. pp. 458-65.

(che aveva perduto sotto i re), rese, benchè momentaneamente, più severi i loro dissolutissimi costumi, aprì la strada al merito, sviluppò il desiderio, l'onore, la forza della virtù e dei sentimenti naturali; accese gli odi e ogni sorta di passioni vive, e in somma se non ricondusse la mezzana civiltà degli antichi, certo fece poco meno (quanto comportavano i tempi), e non ad altro si debbono attribuire quelle azioni dette barbare, di cui fu sì feconda allora la Francia. Nata dalla corruzione, la rivoluzione la stagnò per un momento, siccome fa la barbarie nata dall'eccessiva civiltà, che per vie stortissime, pure riconduce gli uomini più da presso alla natura.[Zib. 2334-35]

La prassi della religione cristiana è in tutto identica a questo guizzo di vita. Il problema qui è declinato politicamente, ma la sostanza non cambia. Sono la natura e l'illusione – la rivoluzione è per eccellenza un'idea stimolata dall'illusione, dal vigore del corpo e dell'immaginazione – che hanno permesso il risorgere di passioni vive, tra cui, si noti, l'odio. È proprio questa barbarie di ritorno, intesa come giovinezza e spontaneità, a farsi segnale di riappropriazione della vita. Si confronti quanto letto con questo passo di poco successivo:

Del resto è vero che il Cristianesimo ravvivò il mondo illanguidito dal sapere, ma siccome, anche considerandolo com'errore, era appunto un errore nato dai lumi, e non dall'ignoranza e dalla natura, perciò la vita e la forza ch'ei diede al mondo, fu come la forza che un corpo debole e malato riceve da' liquori spiritosi, forza non solamente effimera, ma nociva, e produttrice di maggior debolezza. Applicate quest'osservazione 1. alla poca durata della vera e primitiva forza del Cristianesimo sotto ogni rapporto, in paragone dell'infinita durata della forza degl'istituti e religioni antiche, p.e. presso i romani. 2. alla qualità di questa forza, tutta tetra, malinconica ec. in paragone della freschezza, della bellezza, allegria, varietà ec. della vita antica: conseguenza naturale della differenza dei dogmi. 3. all'aspetto lugubre che presero tanto i vizi quanto le virtù dopo la propagazione intera del Cristianesimo, cioè dopo estinto quel primo fuoco febbrile della nuova dottrina (cosa da me osservata altrove): in maniera che si può dire che il mondo (quanto alla vita, e al bello) deteriorasse infinitamente se non a cagione del Cristianesimo, almeno a cagione della tendenza che lo produsse e doveva produrlo, e dopo la sua introduzione: giacchè prima restavano ancora molti errori più naturali, e quindi più vitali e nutritivi, non ostante la filosofia. [Zib. 337-38]

Il Cristianesimo come l'ultrafilosofia è stato un rimedio, non una soluzione. Consumato il peccato adamitico di superbia e subentrata l'era intramontabile del bisogno e della continua frustrazione del desiderio, esistono solo rimedi temporanei, farmaci e palliativi. Non è un caso che, sia nei passi sul Cristianesimo sia in quelli sull'ultrafilosofia, ricorra più di una volta il termine "medicina":

E il Cristianesimo fece certo un gran bene, e sostenne il mondo crollante, sovvenendo con una medicina composta della ragione, alla malattia mortale cagionata da essa ragione. Ma appunto perché la medicina era composta di ragione, e perchè le origini del Cristianesimo furono quelle che ho spiegate, cioè il guasto fatto dalla ragione e la necessità di un rimedio ragionevole, perciò quel rimedio era bensì l'unico applicabile a quei tempi, e giovò, ma relativamente al peggiore stato in cui si era, non a quello anteriore al male.

Giacché questo era necessariamente più naturale, e quindi più conducente alla felicità di quaggiù. E infatti la vita, sebben tornò ad esser vita, fu però molto minore, meno attiva, meno bella, meno varia, e precisamente più infelice, giacché il Cristianesimo non aveva insegnato all'uomo che la vita è ragionevole, e ch'egli deve vivere, se non insegnandogli che deve indirizzar questa ad un'altra vita, rispetto alla quale solamente, è ragionevole questa vita: e che questa sarebbe necessariamente infelice. [Zib. 427-28]

Si è spalancato il vuoto a cui la religione non riesce a porre rimedio proprio perché nasce dallo stesso ventre della corruzione, che storicamente è avvenuta con la fine della classicità e si è perfezionata con l'età dei Lumi. Le nazioni e le civiltà sono crollate sotto il vigore di nazioni più giovani e barbare per eccessiva estensione dei loro regni, per mancanza di amor patrio, per corruzione dei costumi, per religioni troppo metafisiche e mortificanti. Se questo movimento sia circolare o rettilineo, se sia un eterno ritorno o se sia frutto del libero arbitrio dell'uomo e della sua superbia intellettuale, Leopardi non lo dice chiaramente, ma senz'altro, a quest'altezza cronologica, egli propende per una responsabilità umana, e solo dopo il ritorno da Roma – e, come è stato notato per primo da Walter Binni, con più vigore fuori dallo *Zibaldone*¹²⁹ – la tesi si ribalta senza ambiguità.

Il Cristianesimo dunque riflette le soluzioni provvisorie – come, appunto, l'ultrafilosofia – che Leopardi tenta nel 1820 per salvare il sistema della Natura benigna, ma che rivelano incertezze destinate ad acuirsi negli anni successivi e che reclameranno con forza spiegazioni. Queste soluzioni sia metafisiche sia politiche sono infatti assolutamente traballanti ma, come già detto, Leopardi non si affretta a cavare tutte le conclusioni possibili per non sovvertire *ex abrupto* tutto il suo sistema della Natura. Nel procedere libero e graduale dello *Zibaldone* tutto è sottoposto a un vaglio accurato che non concede spazio ad abbandoni repentini o a voltapagina improvvisi.

Dunque arrivata la necessità di una religione perfettamente ragionevole (cioè rivelata, perchè senza il fondamento della rivelazione, come può una perfetta ragione credere o tornare a credere quello che, umanamente parlando, è veramente falso?) o almeno perfettamente conforme a quella tal misura della ragione e sapere di quei tali tempi. Ed ecco il punto in cui compare il Cristianesimo, cioè quel momento in cui l'eccessivo progresso della ragione e del sapere, negando tutto o dubitando di tutto (perchè tutto è veramente falso o dubbio senza la rivelazione), spegnendo tutte le illusioni o credenze primitive, gettava l'uomo nell'inazione, nell'indifferenza, nell'egoismo (e quindi nella malvagità); riduceva la vita affatto morta, e barbara di quella orrenda barbarie nella quale, in maggior grado però, siamo caduti in questi ultimi secoli: quel momento in cui la virtù, l'eroismo, l'amor patrio, l'amore scambievolmente ec. erano considerati per quei fantasmi che sono (umanamente parlando): quel momento in cui per conseguenza erano rotti tutti i legami sociali, e anche individuali, cioè dell'uomo con se stesso e con la vita: quel momento in cui non solo le illusioni primitive, ma anche quelle che si sviluppano naturalmente nell'uomo ridotto in società, (quali sono quasi tutte le illusioni sopraddette), erano pure estinte: quel momento a cui forse si dee riferire il maggior progresso della setta scettica o Pirroniana. (V. Diog. Laerz. l.9. Luciano

¹²⁹ Cfr. Binni, *La protesta di Leopardi* cit., pp. 172-194, Sansoni, Firenze 1995.

passim, e Sesto Empirico, i quali furono bensì sotto Aurelio, e Comodo, cioè dopo nato il Cristianesimo, ma non però divulgato, anzi bambino). Con ciò si potrà spiegare perchè il Cristianesimo fosse rivelato in quel tempo, e non prima nè dopo: e per la pienezza de' tempi famosa nel Vecchio Testamento si potrà ingegnosamente e sodamente intendere quel punto in cui la ragione e il sapere divenuti affatto soverchianti e preponderanti, aveano incominciato una devastazione, e una rivoluzione micidiale nell'uomo, e una mortificazione generale dei popoli colti e degl'individui. In maniera che quello era il punto in cui (se esiste un Dio che curi le cose umane) una grande rivelazione del vero relativo all'uomo diveniva precisamente, e per la prima volta necessaria. [Zib. 425-27]

Il Cristianesimo fotografa l'evoluzione ciclica della storia nel suo stato centrale, in cui la razionalità che ha fatto evolvere la società larga stringendone le maglie è contemperata dalla religione, che modera l'aggressività razionalistica consentendo di stazionare in una condizione che lascia ancora spazio ad eroismi, all'amor patrio e ad azioni tendenti all'eroismo. La religione svolge la funzione di filtro con la realtà permettendo al credente di continuare a guardare il mondo con l'occhio dell'illusione e quindi di abbandonarsi alla vita. È un Cristianesimo, quello della civiltà media, che non ha ancora mostrato il suo volto più amaro, quello che deprime lo slancio verso la dimensione terrena a scapito di una sfuggibile prospettiva eterna. Dunque un Cristianesimo giovane, con echi di vitalismo pagano, che sa far rivivere l'antichità nella modernità; un Cristianesimo dei primi tempi che aggrega e rinvigorisce la popolazione. La società media si può così definire un incontro di questi due elementi – progresso mediano della ragione e evoluzione embrionale del Cristianesimo – che insieme vanno a costituire una situazione sociale generalmente democratica e di moderato sviluppo economico e culturale. Una situazione ideale, che però risulta sempre destinata a corrompersi proprio per la necessaria degenerazione del Cristianesimo in filosofia rinunciataria:

La perfezion della ragione consiste in conoscere la sua propria insufficienza a felicitarci, anzi l'opposizione intrinseca ch'ella ha colla nostra felicità. V. p.304. capoverso 2. Questa è tutta la perfettibilità dell'uomo, conoscersi incapace affatto a perfezionarsi, anzi ch'essendo egli uscito perfetto sostanzialmente dalle mani della natura, alterandosi non può altro che guastarsi. Ora la Religione confonde appunto la nostra ragione, gli mostra la sua insufficienza, la corruttela che ha introdotto nell'uomo, e l'impossibilità ch'ell'ha di felicitarci: ed ecco la perfezion della ragione. Perchè queste cose l'uomo non le avrebbe conosciute nel suo stato primitivo, ma prevaluta la ragione, egli non può giungere a maggior perfezione che di conoscere l'impotenza e il danno della ragione. La perfezion della ragione consiste a richiamar l'uomo quanto è possibile al suo stato naturale; ritorno ch'essendo fatto mediante quella ragione stessa che ha corrotto l'uomo, ed avendo il suo fondamento in questa medesima corruttrice, non può più equivalere allo stato naturale, nè per conseguenza alla nostra perfezion primitiva, nè quindi procurarci quella felicità che ci era destinata. Ma contuttociò, riguardo a questa vita, è la miglior condizione che l'uomo possa sperare. Ed ecco che la Religione favorisce infinitamente la natura, come ho detto in parecchi altri luoghi, stabilisce moltissime di quelle qualità ch'eran proprie degli uomini antichi o più vicini alla natura, appaga la nostra immaginazione coll'idea

dell'infinito, predica l'eroismo, dà vita, corpo, ragione e fondamento a mille di quelle illusioni che costituiscono lo stato di civiltà media, il più felice stato dell'uomo sociale e corrotto insanabilmente, stato dove si concede tanto alla natura, quanto è compatibile colla società. Osservate infatti che lo stato di un popolo Cristiano, è precisamente lo stato di un popolo mezzanamente civile. Vita, attività, piaceri della vita domestica, eroismo, sacrifici, amor pubblico, fedeltà privata e pubblica degl'individui e delle nazioni, virtù pubbliche e private, importanza data alle cose, compassione e carità ec. ec. Tutte le illusioni che sublimavano gli antichi popoli, e sublimano il fanciullo e il giovane, acquistano vita e forza nel Cristianesimo. Esempio della Spagna fino al 1820. del suo eroismo contro i francesi ec. Le sue stesse superstizioni non erano altro che illusioni, e però vita. Osservate ancora che tutto quello che v'è di meno della civiltà media nello stato di un popolo, è contrario al Cristianesimo, o deriva da corruzione di esso, come nello stato de' bassi tempi, della Spagna ec. Perché il Cristianesimo puro, conduce, anzi equivale a una sufficiente e giusta civiltà, quanta nè più nè meno conviene all'uomo sociale. D'altra parte osservate che nessun popolo al di qua della civiltà media, nessun popolo al di là, è stato mai cristiano, e viceversa nessun popolo cristiano veramente, è stato mai al di qua nè al di là della civiltà media. Le società o barbare assolutamente, o corrotte e barbare per corruzione, sono incivilite dal Cristianesimo, e portate al detto stato di civiltà media. Esempio de' popoli barbari convertiti dalla predicazione del Vangelo. All'opposto le società eccessivamente incivilite, e strettamente ragionevoli, (come anche gl'individui) non sono state mai cristiane. Esempio de' nostri tempi. In luogo delle qualità dette di sopra, i distintivi di queste società, sono l'egoismo, la morte, il tedio, l'indifferenza, l'inazione, la mala fede pubblica e privata, l'assenza di ogni eroismo, sacrificio, virtù, di ogni illusione ispirata dalla natura nello stato primitivo, o sviluppatasi naturalmente nello stato sociale; di ogni illusione che forma la sostanza e la ragione della vita, e ch'essendo ispirata dalla natura è confermata dal Cristianesimo. [Zib. 407-09]

3.5. Dopo Lamennais: il Dio che non c'è

Le società cristiane, inculcando l'idea della mortificazione del corpo, del silenzio, della rinuncia ad agire al fine di non sovvertire gli ordini e di non macchiarsi di colpe, creano, secondo Leopardi, individui pronti *naturaliter* a piegare la testa nei confronti dei tiranni. È così che, nella *forma mentis* assiologica di Leopardi, il Cristianesimo, legittimando l'inazione politica e sociale è andato a schierarsi insieme alla Filosofia e alla Ragione, opponendosi ormai a quell'altro polo che racchiude la poesia, il mito pagano e gli antichi, padri di democrazia e libertà. L'operazione contro natura che Leopardi vede insita nel Cristianesimo è la distruzione dell'amor patrio, che abbiamo visto essere la sublimazione necessaria per mantenere sotto controllo gli effetti negativi e autodistruttivi dell'amor proprio. L'idea di una patria unica, grande come il mondo, in cui regni un generale affratellamento, è secondo Leopardi una mera fantasia che manifesta una lunga serie di controindicazioni nel caso si tenti di attuarla. È infatti contro natura che l'uomo non abbia nemici – prova ne

sono le divinità pagane, che sono partigiane e campanilistiche -, poiché il sentimento dell'odio è una conseguenza insita nell'amor proprio, il nostro unico innatismo. Tentare di scavalcare questo assioma significa cercare di soffocare l'odio contro il nemico, sano e salutare per il mantenimento della società. Odio che però nella società filantropica tornerà sistematicamente a manifestarsi contro il "vicino e il fratello":

E infatti la filantropia, o amore universale e della umanità, non fu proprio mai nè dell'uomo nè de' grandi uomini, e non si nominò se non dopo che parte a causa del Cristianesimo, parte del naturale andamento dei tempi, sparito affatto l'amor di patria, e sottentrato il sogno dell'amore universale, (ch'è la teoria del non far bene a nessuno) l'uomo non amò veruno fuorchè se stesso, ed odiò meno le nazioni straniere, per odiar molto più i vicini e compagni, in confronto dei quali lo straniero gli dovea naturalmente essere (com'è oggi) meno odioso, perchè si oppone meno a' suoi interessi, e perch'egli non ha interesse di soverchiare, invidiare ec. i lontani, quanto i vicini. [Zib. 885]

La religione è aggredita anche politicamente da Leopardi perché essa corrode l'illusione su cui si mantenevano la società e la "religione civile", ossia il politeismo pagano animato da amor patrio e che contrapposto alla "religione dell'anima", appunto quella cristiana della modernità¹³⁰. La religione è così sancita come fonte di un lucido disincanto che porta alla "filosofia", vale a dire all'"inazione", tanto in senso cristiano quanto socio-politico. Dice ancora bene Girolami: dopo l'analisi di Lamennais "il vero offeso non è Dio, ma la Natura"¹³¹. È visibile dunque a questa altezza quanto il disaccordo tra Dio e Natura, sancito con la lettura del *Saggio sull'indifferenza*, metta sotto scacco non solo il piano metafisico, che in parte era già stato accantonato, ma inneschi soprattutto un processo alla società, minacciata dal crescente individualismo e anche dall'ateismo, il più paradossale effetto del Cristinaesimo:

Non è egli un paradosso che la Religion Cristiana in gran parte sia stata la fonte dell'ateismo, o generalmente, della incredulità religiosa? Eppure io così la penso. L'uomo naturalmente non è incredulo, perchè non ragiona molto, e non cura gran fatto delle cagioni delle cose. (V. p.1055. ed altro pensiero simile, in altro luogo.) L'uomo naturalmente per lo più immagina, concepisce e crede una religione, cosa dimostrata dall'esperienza, nello stesso modo che immagina, concepisce e crede tante illusioni, ed alcune di queste, uniformi in tutti; laddove la religione è immaginata da' diversi uomini naturali in diversissime forme. La metafisica che va dietro alle ragioni occulte delle cose, che esamina la natura, le nostre immaginazioni, ed idee ec.; lo spirito profondo e filosofico, e ragionatore, sono i fonti della incredulità. Ora queste cose furono massimamente propagate dalla religione Giudaica e Cristiana, che insegnarono ed avvezzarono gli uomini a guardar più alto del campanile, a mirar più giù del pavimento, insomma alla riflessione, alla ricerca delle cause occulte, all'esame e spesso alla condanna ed abbandono delle credenze naturali, delle immaginazioni spontanee e malfondate ec. V. p.1065. capoverso 2. E sebben tutte le religioni sono una specie di metafisica, e quindi tutte le religioni un poco formate si possono considerare come cause dell'irreligione, ossia del loro contrario, (mirabile congegnazione del sistema dell'uomo, il quale non sarebbe

¹³⁰ Cfr. Mariani cit., pp. 83-93.

¹³¹ Cfr. Girolami cit., p. 33.

irreligioso se non fosse stato religioso); contuttociò questa qualità principalmente, come ognuno vede, appartiene alla Religione giudaica e Cristiana. [Zib. 1059-61]

La “grandezza dell’uomo”, secondo Leopardi, sta nel non tradire la Natura e accettarne i pochi dettami. E sta, ancora, nell’affrontare *de visu* il nemico per lasciare in vita le energie positive dell’amore al simile. Alla luce di queste affermazioni si comprende meglio anche un passo precedente in cui Leopardi si soffermava più superficialmente sull’idea del Cristianesimo, da intendere come religione dei deboli e degli ignavi, di coloro che non possiedono desiderio di gloria né ambizione a distinguersi dagli altri:

L’amor di patria, l’amor di setta, di fazione ec. vedete che è tutto fondato sopra l’ambizione, più o meno nascosta. Per gli spiriti piccoli non è fatto l’amore della nazione, perchè non arrivano a desiderare nè a compiacersi di sovrastare a persone così lontane e fuori della loro portata come sono i forestieri. L’amor poi universale, manca affatto di questo fondamento dell’ambizione, che è la gran molla che renda operoso l’amor di corpo, e perciò resta naturalmente inefficace in quasi tutti, non essendoci speranza di distinguersi dagli altri col mezzo dei vantaggi del suo corpo. E così spento quell’amore ch’è utile per le ragioni sopraddette, quest’altro non gli subentra, e se anche gli subentra resta inutile, non movendo efficacemente l’uomo a nessuna intrapresa. [Zib. 150-51]

E sempre in quello stesso giorno:

L’amore universale toglie l’emulazione e la gara del suo corpo coll’altrui, la qual gara è la cagione dell’accrescimento e dei vantaggi e pregi che gl’individui cercano di procurare alla patria, al partito ec. Gli uomini grandi sono suscettibili di una emulazione grande, come con quelli delle altre nazioni. Gli uomini piccoli al contrario non sentono emulazione se non coi cittadini de’ paesi d’intorno, con quelli delle altre famiglie, coi suoi propri cittadini ec. ec. [Zib. 151]

Questa primaria caratteristica del Cristianesimo, la fratellanza universale, è nociva a quegli elementi che più di ogni altro servono per mantenere viva la società e l’individuo e che inizialmente Leopardi cercava nella stessa Religione: il corpo, ad esempio – nel *Dialogo di Timandro e di Eleandro* si legge che “l’uomo è il corpo”¹³² – ma anche la forza e la gloria, che sono appartenenze naturali che stimolano il senso patrio e che la religione moderna cerca invece di deprimere, facendo prevalere un atteggiamento remissivo e rinunciatario che Leopardi, imbevuto di antichità, giudica sinonimo del degrado e della viltà contemporanei.

Su questa radicale distinzione tra simile e dissimile, che non di rado si presenta difficile da sostenere anche per lo stesso autore, Leopardi è arrivato a rigettare, dopo quello esistenziale, anche il valore politico del Cristianesimo, lasciando ad esso il solo pregio di aver funzionato da *pharmakon* per un breve periodo della storia umana, crollando però, dopo poco tempo, come l’ultrafilosofia, sotto la scure della ragione, che del Cristianesimo è madre e carnefice allo stesso tempo. Dio da questo momento non verrà più identificato con la Natura e nemmeno

¹³² Cfr. Nunzio Allocca, “*Il corpo è l’uomo*” cit., pp. 57-100.

continuerà a occupare con intensità la mente del poeta, né dunque le pagine dello *Zibaldone*. Uno degli ultimi pensieri significativi sul tema è datato 3 settembre 1821:

Io considero dunque Iddio, non come il migliore di tutti gli esseri possibili, giacché non si dà migliore nè peggiore assoluto, ma come racchiudente in se stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili. [Zib. 1620]

Dio non ha più la fisionomia di un ente provvidenziale. Dio è solo “un’infinita possibilità” su cui l’uomo non può affatto sindacare.

4. Guerra e libertà

E come nella logica dell'evoluzione sono necessarie
le bestie feroci, che divorano tutto quello che trovano
sulla loro strada, così anche lei è necessario.
Cechov, *Il giardino dei ciliegi*

4.1. Un saggio sull'amor patrio, l'odio e la guerra: Zib. 872-911

Il tema dell'odio, nella sua scoperta interrelazione con l'amor proprio, stimola Leopardi a disquisirne in ambito sociale. L'analisi delle cause e delle conseguenze dell'odio nella vita associata sono un argomento così ampio da impegnare Leopardi per cinque giorni consecutivi (30 marzo – 4 aprile 1821) nella scrittura di una nota che assume forme di un vero e proprio saggio. Il brano di *Zib.* 872-911, infatti, è un testo che presenta, rispetto alle precedenti note, caratteristiche particolari di contenute e di forma, e che compendia, riprendendole, un gran numero di riflessioni precedenti sulla società e sull'amor proprio. Mai Leopardi aveva ammassato tanti richiami precisi a fonti classiche e moderne e mai ne aveva trascritto una quantità così elevata di brani, fedelmente copiati dagli esemplari presenti nella biblioteca paterna.

Scopo di questo saggio è smascherare il controsenso dell'amore universale e di una società cosmopolita. Leopardi per perseguire il suo obiettivo affilerà le armi del fenomenologo e dello storico, non quelle del moralista. L'analisi qui si concentra sugli effetti quotidiani del cosmopolitismo, sulle reazioni che una società senza confini, o comunque con confini sovranazionali, scatena nell'individuo, tanto verso chi gli è vicino, quanto verso chi resta lontano. Non c'entrano valutazioni di giustizia, di bontà e di bellezza: c'entra solo la praticabilità. Leopardi è persuaso che l'idea di una società cosmopolita sia solo apparentemente positiva, ma in realtà dannosa e innaturale, proprio perché essa aggira, senza riuscire a superare, il problema dell'odio, dell'egoismo e dell'amor proprio, tre declinazioni diverse dello stesso innatismo¹³³.

L'amor proprio dell'uomo, e di qualunque individuo di qualunque specie, è un amore di preferenza. Cioè l'individuo amandosi naturalmente quanto può amarsi, si preferisce dunque agli altri, dunque cerca di soverchiarli in quanto può, dunque effettivamente l'individuo odia l'altro individuo, e l'odio degli altri

¹³³ Sul rapporto della morale con la politica cfr. Cesare Luporini, *Introduzione al pensiero politico di Guacomo Leopardi*, in *Il pensiero storico e politico* cit., p. 19, in cui appropriatamente si cita uno dei passi più significativi dello *Zibaldone* a riguardo: "Del resto, sebbene la morale per se stessa è più importante, e più strettamente in relazione con tutti, di quello che sia la politica, contuttociò a considerarla bene, la morale è una scienza puramente speculativa, in quanto è separata dalla politica: la vita, l'azione, la pratica della morale, dipende dalla natura delle istituzioni sociali, e del reggimento della nazione: ella è una scienza morta, se la politica non cospira con lei, e non la fa regnare nella nazione. Parlate di morale quanto volete a un popolo mal governato; la morale è un detto, e la politica un fatto: la vita domestica, la società privata, qualunque cosa umana prende la sua forma dalla natura generale dello stato pubblico di un popolo. Osservatelo nella differenza tra la morale pratica degli antichi e de' moderni si differentemente governati" [*Zib.* 311].

è una conseguenza necessaria ed immediata dell'amore di se stesso, il quale essendo innato, anche l'odio degli altri viene ad essere innato in ogni vivente. [Zib. 872]

Sancita la necessità di una preferenza, si certifica la sistematica conseguenza dell'odio verso il simile, identificato come potenziale usurpatore dell'oggetto desiderato. È proprio quest'odio a chiarire la natura dell'uomo:

Dal che segue per primo corollario, che dunque nessun vivente, è destinato precisamente alla società, il cui scopo non può essere se non il ben comune degl'individui che la compongono: cosa opposta all'amore esclusivo e di preferenza, che ciascuno inseparabilmente ed essenzialmente porta a se stesso, ed all'odio degli altri, che ne deriva immediatamente, e che distrugge per essenza la società. Così che la natura non può nel suo primitivo disegno aver considerata, né ordinata altra società nella specie umana, se non simile più o meno a quella che ha posta in altre specie, vale a dire una società accidentale, e nata e formata dalla passeggera identità d'interessi, e sciolta col mancare di questa; ovvero durevole, ma lassa o vogliamo dir larga e poco ristretta, cioè di tal natura che giovando agli interessi di ciascuno individuo in quello che hanno tutti di comune, non pregiudichi agl'interessi o inclinazioni particolari in quello che si oppongono ai generali. Cosa che accade nelle società de' bruti, e non può mai accadere in una società, così unita, ristretta, precisa, e determinata da tutte le parti, come è quella degli uomini. [Zib. 872-73]

È un'altra affermazione di svolta, che dice molto sulle procedure implicite dello *Zibaldone*, che si basa su tacite leggi, prima fra tutte l'abbandono silenzioso di ciò che nel tempo viene superato ideologicamente. Non si assiste nelle pagine del diario a nessuna (o quasi) sconfessione, solamente, *ex silentio*, all'affiorare di nuove tesi che vanno chiaramente a depositarsi sulle precedenti. Tutto ciò avviene in questo caso per la società media o mezzana, cioè per quelle aggregazioni proprie dell'antichità repubblicana che non vengono sconfessate¹³⁴, ma che si avviano prima ai margini della discussione e poi scompaiono, lasciando il posto alla società ontologicamente impossibile. Questo passo è così il più significativo di tutti sull'argomento perché presenta la questione alla luce di un concetto di odio sempre più dirompente e irrefrenabile, il quale "distrugge per essenza la società". Tale affermazione capitale va però ponderata perché Leopardi, man mano che approda a una natura ontologicamente crudele e a una società per essenza impossibile, non cessa di preferire l'aggregazione degli antichi, che seppure non risulta naturale (perché nessuna può a buon diritto esserlo più), di certo resta una situazione meno artificiosa e più capace di arginare la sofferenza reciproca causata dall'odio¹³⁵. Proprio così accadrà in questo brano e in quell'altro grande affresco conclusivo sulla società che si trova alle pp. 3773-3810 del diario. Nel percorso *a rebour* che spinge sempre più in là lo stato naturale - proprietà esclusiva della memoria

¹³⁴ Cfr. Baldacci cit., pp. 93-108.

¹³⁵ È una prassi che si ripete: anche dopo la sconfessione di un elemento e l'approdo a un'impossibilità ontologica, Leopardi rimette in gioco i poli opposti del suo sistema per disporli in gradazione. Ho cercato di dimostrare come ciò avvenga per l'opposizione selvaggi/civili, per cui cfr. *I confini del sole* cit., pp. 136-45. Ma si veda anche Emilio Giordano, *L'età delle macchine: appunti sul concetto leopardiano di "Storia"*, in *Il pensiero storico e politico* cit., pp. 294-95.

dei poeti – e che sconfessa tutti i tipi di società a prescindere da tempi e luoghi, Leopardi lascia ormai aperto il solo spiraglio di una società animale, sempre più “lassa”, sempre più “accidentale, poiché qualsiasi altra rimane difettosa per estensione e perché troppo invasiva rispetto alla naturale esigenza di libertà e di amor proprio che ogni uomo prova:

È cosa notabilissima che la società tanto più per una parte si è allargata, quanto più si è ristretta, dico fra gli uomini. E quanto più si è ristretta, tanto più è mancato il suo scopo, cioè il ben comune, e il suo mezzo, cioè la cospirazione di ciascuno individuo al detto fine. Conseguenza naturale, ma niente osservata, del corollario precedente, e della proposizione da cui questo deriva. [Zib. 873-74]

Si scopre così il paradosso di una società che più cerca di inglobare adepti per raggiungere meglio i suoi scopi comuni più perde di vista se stessa. Il passo avanti del pensiero è notevole perché, mentre Leopardi continua a rimanere assolutamente incerto nell’attribuzione della responsabilità di questa espansione dannosa – che ora è dell’uomo ora è una meccanica implicita nel procedere temporale – dall’altra mette in luce che l’allargamento della società non implica affatto un allentamento del controllo sulla vita associata di ognuno, ma anzi ne prevede un aumento. Questo restringimento, di per sé esiziale, è il solo strumento che chi governa ha a disposizione per tenere insieme un’aggregazione artificiosa, innaturale proprio perché bisognosa di controlli stringenti per sussistere. Non solo: l’estensione debilita l’amor patrio

Oggi questa ristrettezza è al colmo in tutti due questi capi. Ciascuna società è così vincolata 1. dall’obbedienza che deve per tutti i versi, in tutte le minuzie, con ogni matematica esattezza al suo capo, o governo, 2. dall’esattissimo regolamento, determinazione, precisazione di tutti i doveri e osservanze, morali, politiche, religiose, civili, pubbliche, private, domestiche ec. che legano l’individuo agli altri individui; è, dico, tanto vincolata, e stretta e circoscritta, che maggior precisione e strettezza non si potrebbe forse immaginare per questa parte. Le diverse società poi, sono così strette fra loro (dico le civili massimamente, ma non solamente), che l’Europa forma una sola famiglia, tanto nel fatto, quanto rispetto all’opinione, e ai portamenti rispettivi de’ governi, delle nazioni, e degl’individui delle diverse nazioni. In questo momento poi, l’Europa è piuttosto una nazione governata da una dieta assoluta; o vogliamo dire sottoposta ad una quasi perfetta oligarchia; o vogliamo dire comandati da diversi governatori, la cui potestà e facoltà deriva e risiede nel corpo intero di essi ec. di quello che si possa chiamare composta di diverse nazioni. [Zib. 874-75]

I bersagli che Leopardi vuole colpire, e che svilupperà nel seguito del saggio, sono la perdita di libertà, il giovamento della società al solo “capo o governo” e l’omologazione. L’Europa non è, infatti, un’unica società, ma un insieme di società strette, simili o addirittura identiche per usi, costumi, leggi e restrizioni. Con la società stretta nasce lo stato dei sovrani, l’oligarchia degli eletti arroccata sul privilegio che sussiste solo tramite il soffocamento perpetuo della libertà altrui e che quindi ribadisce una delle forme più crudeli di *amour propre*. La società stretta trova così la sua più profonda convergenza col Cristianesimo che, irrigidito in forme dogmatiche e politiche, ha spento l’amor patrio e, di

conseguenza, favorito la tirannia¹³⁶. Le dinamiche e l'effetto domino che scatenano società e religione partono da punti di vista differenti ma convergono nell'abbattimento degli elementi necessari alla felicità dell'individuo. Politica e religione trovano invece il loro punto comune nella superficiale considerazione dell'amor proprio e dell'odio, ritenuti erroneamente superabili o estinguibili. È proprio da questo cortocircuito di estensione e stringimento che si può osservare l'ingresso silenzioso del "male nell'ordine", seppure siamo ancora cronologicamente lontani da questa dichiarazione. Ma la convivenza tra "male nell'ordine" e tentativo, sempre più arduo e laborioso, di salvare la natura come garante di un sistema ordinato e inclusivo della felicità, è innegabile che sia qui già presente. Semplicemente nel 1821 Leopardi è ancora impegnato in una forte distinzione tra antico e moderno e nella differenziazione di questi mondi cerca di salvare la classicità. Ma mentre su questa linea egli opera una distinzione assolutamente storicistica, prende nel contempo sempre più dimestichezza con parametri di giudizio ontologici e soprattutto scova nella natura meccaniche indipendenti dall'uomo. Mi pare che tenere conto di questi due movimenti, che convivono a fatica ma che rimangono per adesso compresenti, serva a comprendere più chiaramente le apparenti incongruenze, o meglio le oscillazioni, che affiorano via via che la discussione arriva a svelare i suoi nuclei concettuali più profondi.

Che è derivato e deriva da tutto ciò? 1. L'incamminamento espresso della società ad un senso tutto e diametralmente opposto al sopraddetto, cioè ad allargarsi tanto anzi sciogliersi per una parte, ch'è la più importante, quanto per l'altra si stringe. Cosa ch'è sempre accaduta dal principio della società in poi, in proporzione del maggiore stringimento di essa. Considerate le antiche lassissime società, e vedrete che amor di patria, ossia di essa società, si trovava in ciascun individuo, che calore in difenderla, in procurare il suo bene, in sacrificarsi per gli altri ec. Venite giù di mano in mano, e troverete le società sempre più ristrette e legate in proporzione dell'incivilimento. Ma che? Osservate i nostri tempi. Non solo non c'è più amor patrio, ma neanche patria. Anzi neppur famiglia. L'uomo, in quanto allo scopo, è tornato alla solitudine primitiva. L'individuo solo, forma tutta la sua società. Perché trovandosi in gravissimo conflitto gl'interessi e le passioni, a causa della strettezza e vicinanza, svanisce l'utile della società in massima parte; resta il danno, cioè il detto conflitto, nel quale l'uno individuo, e gl'interessi suoi, noccono a quelli dell'altro, e non essendo possibile che l'uomo sacrifichi intieramente e perpetuamente se stesso ad altrui, (cosa che ora si richiederebbe per conservare la società) e prevalendo naturalmente l'amor proprio, questo si converte in egoismo, e l'odio verso gli altri, figlio naturale dell'amor proprio, diventa nella gran copia di occasioni che ha, più intenso, e più attivo. 2. Si è perduto in gran parte e si va sempre perdendo lo scopo della società, ch'è il

¹³⁶ A riguardo si possono leggere le osservazioni di Pasquale Tuscano, *Il concetto di 'tirannide' in Leopardi*, in *Il pensiero storico e politico* cit., pp. 565-82, seppure non mi risultano condivisibili alcune affermazioni. Non è infatti vero che Leopardi ha affrontato la polemica contro il dispotismo quasi solamente negli anni giovanili, perché un nucleo consistente di riflessioni sul tema è ben presente nello *Zibaldone*, e nemmeno credo che Leopardi nutrisse disinteresse per gli eventi politici dei suoi anni (p. 569), anzi la polemica contro il filantropismo e lo spiritualismo mi pare prova di un'attenzione capace di farsi riflessione di ampio respiro e radicata nel proprio tempo. Le pagine più convincenti dello studio di Tuscano mi sembrano piuttosto quelle dove si analizza il rapporto con i testi alfiariani e quello tra filosofia e tirannia.

bene comune, e ciò per la stessa ragione per cui se n'è perduto il mezzo, cioè la cospirazione degl'individui al detto fine. [Zib. 875-77]

Quella animale è una società auspicabile perché si unisce solo per soddisfare bisogni a cui il singolo non riuscirebbe a provvedere, ma in assenza di bisogni essa si scioglie e ciascun componente ritorna alla sua libertà¹³⁷. Tra gli uomini della società attuale, invece, la troppa estensione ha annullato l'amor patrio nella speranza di creare un'unica patria, ma l'effetto è stato l'individualizzazione della società (un uomo una società) e la provocazione dell'odio non più nelle occasioni di scontro con lo straniero ("il lontano"), ma in quelle continue, imperterrite e quotidiane con il connazionale ("il vicino"). Questa individualizzazione, vale la pena sottolinearlo, non è però un ritorno alle origini, alla forma libera dell'esistenza primitiva, ma è una forma corrotta di solitudine perché contemporaneamente bisognosa e repulsiva dell'altro.

Dunque l'individualizzazione dell'esistenza è inversamente proporzionale all'estensione della società così come l'amor patrio è inversamente proporzionale all'odio del simile. Quindi la società, benché in apparenza meno violenta e agguerrita, è nei fatti la vera società dell'odio e della guerra.

Così disposta la scacchiera, resta da comprendere se l'odio tacito e onnipresente dell'uomo moderno sia più dannoso e violento dell'odio conclamato dell'uomo antico o se la valutazione negativa dell'antichità discenda solamente dalla miopia di giudizio dell'uomo contemporaneo. Per fare questo Leopardi si accinge ad analizzare, in un serrato confronto, le manifestazioni e le attuazioni dell'odio antico e moderno, introducendo successivamente un elemento che egli ritiene filosoficamente rilevante: la guerra.

Ho detto che l'amor proprio è inseparabile dall'uomo, e così l'odio verso gli altri ch'è inseparabile da esso, e che per conseguenza esclude primitivamente ed essenzialmente la stretta comunione e società sì degli uomini, che degli altri viventi. Ma siccome l'amor proprio può prendere diversissimi aspetti, in maniera, ch'essendo egli l'unico motore delle azioni animali, esso stesso che è ora egoismo, un tempo fu eroismo, e da lui derivano tutte le virtù non meno che tutti i vizi; così nelle antiche e poche ristrette società (come pure accade anche oggi in parecchie delle popolazioni selvagge che si scoprono, o quando furono scoperte, come alcune Americane) l'amor proprio fu ridotto ad amore di quella società dove l'individuo si trovava, ch'è quanto dire amor di corpo o di patria. Cosa ben naturale, perché quella società giovava effettivamente all'individuo, e tendeva formalmente al suo scopo vero e dovuto, così che l'individuo se le affezionava, e trasformando se stesso in lei, trasformava l'amor di se stesso nell'amore di lei. Come appunto accade nei partiti, nelle congregazioni, negli ordini ec. massime quando sono nel primitivo vigore, e conservano la prima lor forma. Nel qual tempo gl'individui che compongono quel tal corpo, fanno causa comune con lui, e considerano i suoi vantaggi, gloria, progressi, interessi ec. come propri: e quindi amandolo, amano se stessi, e lo favoriscono come se stessi. Che questo in ultima analisi è l'unico principio dell'amor di corpo, di patria, di Religione, universale o dell'umanità, e di qualunque possibile amore in qualunque animale. [Zib. 877-79]

¹³⁷ Sulla visione della vita animale e sulla valutazione filosofica della questione tra Sette e Ottocento, cfr. Fenoglio, *Un infinito che non comprendiamo* cit., pp. 133-91 e Verhulst, *La stanca fantasia* cit., pp. 83-92.

Va osservato che Leopardi con amor di patria intende un legame che non si confonde mai con quello che, per chiarezza, potremmo chiamare “amor di governo”: come nota Massimo Luciani “l’amor di patria si oppone al regime dispotico anche perché chi ama la patria tutta non è pronto ad amare il solo principe, il quale, anzi, paradossalmente, ha tutto l’interesse a favorire una fazione opposta alla propria, onde fomentare l’amor di parte che potrebbe sostenerlo, anziché l’amor di patria, che lo trascenderebbe”¹³⁸. L’amor patrio garantisce non solo l’eroismo dei consociati, ma anche il vigore. La pratica dell’eroismo è, infatti, pratica della guerra che, a sua volta, consente lo sviluppo del “corpo”, una delle parole più care a Leopardi, che tende ad associarla spesso all’oggetto del desiderare proprio per indicarne la sua matrice terrena e materiale. Tutto si intreccia – religione, illusione, vigore, ec. – per delineare un uomo opposto al moderno. Leopardi collega fattori che sono sempre interdipendenti e che si influenzano reciprocamente, nel senso che ciascuno di questi è riconoscimento dell’altro e sussiste perché vi è la presenza dell’altro. Ecco perché il crollo di una sola di queste tessere porta con sé, come una mareggiata violenta, tutti gli elementi che sono come incatenati. La prima tessera di questo domino è proprio il vigore. Del vigore, del resto, Leopardi ha avuto fin dall’inizio un’idea ben più ampia della semplice forza fisica. In lui vigore è entusiasmo, è sveltezza del corpo a muoversi verso l’oggetto amato:

In questi pensieri si può osservare che quando noi per qualche circostanza ci troviamo in istato di straordinario e passeggero vigore, come avendo fatto uso di liquori che esaltino le forze del corpo senza però turbar la ragione, ci sentiamo proclivissimi all’entusiasmo, né però questo entusiasmo ha nulla di malinconico, ma è tutto sublime nel lieto, anzi le idee dolorose, ed una soave mestizia e la pietà non trova luogo allora nel cuor nostro o almeno non son questi i sentimenti ch’ei preferisce, ma il vigore che proviamo dà un risalto straordinario alle nostre idee, ed abbellisce e sublima ogni oggetto agli occhi nostri, e quello è il tempo di sentir gli stimoli della gloria, dell’amor patrio, dei sacrifici generosi (ma considerati come bene non come sventura) e delle altre passioni antiche. Quindi possiamo congetturare quale dovesse essere ordinariamente l’entusiasmo degli antichi che si trovavano incontrastabilmente in uno stato di vigor fisico abituale, superiore al nostro ordinario; il quale quanto noceva e nuoce alla ragione, tanto favorisce l’immaginazione, e i sentimenti focosi gagliardi ed alti. Colla differenza che noi avvezzi nel corso della nostra vita a compiacerci, al contrario degli antichi, nelle idee dolorose, anche in quel vigore, sentendoci delle spinte al sentimento, ci potremo compiacere molto più facilmente che non faceano gli antichi di qualcuna di queste tali idee, quantunque non cercata allora di preferenza. Ma osservo che in quei momenti anche le idee malinconiche ci si presentano come un aria di festa che la felicità non ci pare un’illusione, anzi ancora le dette idee ci si offrono come conducenti alla felicità, e la sventura come un bene sublime che ci fa palpar e d’entusiasmo e di speranza, e sentiamo una gran confidenza in noi stessi e nella fortuna e nella natura, quando anche ella non sia nel nostro carattere, o nell’abitudine contratta colla sperienza della vita. [Zib. 96-97]

¹³⁸ Cfr. Luciani cit., pp. 45.

Una società vigorosa ed eroica è ideale perché vi si sente più l'attaccamento alla propria nazione e insieme un odio più feroce verso le potenziali minacce che la circondano:

Dunque l'amor proprio si trasformava in amor di patria. E l'odio verso gli altri individui? Non già spariva, ch'è sempre ed eternamente inseparabile dall'amor proprio, e quindi dal vivente: ma si trasformava in odio verso le altre società o nazioni. Cosa naturale e conseguente, se quella tal società o patria, era per ciascuno individuo come un altro se stesso. Quindi desiderio di soverchiarle, invidia de' loro beni, passione di render la propria patria signora delle altre nazioni, ingordigia altresì de' loro beni e robe, e finalmente odio ed astio dichiarato; tutte cose che nell'individuo trovandosi verso gli altri individui, lo rendono per natura, incompatibile colla società¹³⁹. [Zib. 879-80]

Questa necessità sistematica di nemici e di odio per lo straniero è la soluzione empirica che Leopardi elabora per la salvezza della società, senza valutare i rischi di una guerra di tutti contro tutti, perpetua e sempre più violenta, e quelli, forse ancora più gravi, di una deriva razzista¹⁴⁰.

A mio avviso, di tutta questa parte del pensiero va colto per un lato il nucleo teoretico di tutta la discussione, estraendolo dai suoi aspetti più pratici anche quando essi vengono legittimati da citazioni storiografiche (come vedremo in seguito) con valore illustrativo ed esemplificante; e soprattutto va colta la funzione polemica e paradossale del pensiero leopardiano che esaspera i principi rousseauviani per svelare, anzi sradicare, l'inganno delle apparenze della società moderna, solo esteriormente più affratellata, pacifica e priva di odio, ma in realtà degenerata in una conflittualità persistente che ne rispecchia la superbia e la meschinità.

Eppure la precisione con cui Leopardi adagia le meccaniche rousseauviane dell'amor proprio, del patriottismo e della *pitié* sul suo pensiero, fino

¹³⁹ Ancora nel 1832, nel *Dialogo di Tristano e di un Amico*, Leopardi scrive: "È ben vero che alcune volte penso che gli antichi valevano, delle forze del corpo, ciascuno per quattro di noi. E il corpo e l'uomo; perché (lasciando tutto il resto) la magnanimità, il coraggio, le passioni, la potenza di fare, la potenza di godere, tutto ciò che fa nobile e viva la vita, dipende dal vigore del corpo, e senza quello non ha luogo. Uno che sia debole di corpo, non è uomo, ma bambino; anzi peggio; perché la sua sorte è di stare a vedere gli altri che vivono, ed esso al più chiacchierare, ma la vita non è per lui. E però anticamente la debolezza del corpo fu ignominiosa, anche nei secoli più civili. Ma tra noi già da lunghissimo tempo l'educazione non si degna di pensare al corpo, cosa troppo bassa e abietta: pensa allo spirito: e appunto volendo coltivare lo spirito, rovina il corpo: senza avvedersi che rovinando questo, rovina a vicenda anche lo spirito. E dato che si potesse rimediare in ciò all'educazione, non si potrebbe mai senza mutare radicalmente lo stato moderno della società, trovare rimedio che valesse in ordine alle altre parti della vita privata e pubblica, che tutte, di proprietà loro, cospirarono anticamente a perfezionare o a conservare il corpo, e oggi cospirano a depravarlo. L'effetto è che a paragone degli antichi noi siamo poco più che bambini, e che gli antichi a confronto nostro si può dire più che mai che furono uomini. Parlo così degl'individui paragonati agl'individui, come delle masse (per usare questa leggiadrissima parola moderna) paragonate alle masse. Ed aggiungo che gli antichi furono incomparabilmente più virili di noi anche ne' sistemi di morale e di metafisica. A ogni modo io non mi lascio muovere da tali piccole obiezioni, credo costantemente che la specie umana vada sempre acquistando". Cfr. *PP* 603.

¹⁴⁰ Leopardi a p. 916 dello *Zibaldone* (torneremo tra breve su questo passo), dichiara che per far sussistere la società deve necessariamente sopravvivere una "seconda razza d'uomini". Non è un caso che Luciani cit., pp. 45-55 sottolinei come questa dell'odio sia una questione ancora tutta da affrontare e che sembra essere stata rimossa dalla critica leopardiana proprio perché difficile da digerire.

all'elaborazione di questo enorme sistema dell'odio che infonde linfa alla società non mi pare una creazione *ex novo*, piuttosto la rielaborazione, in chiave illuministico-rousseauviana, di una teoria capitale del pensiero storiografico antico: il *metus hostilis*.

4.2. La teoria del *metus hostilis*

È mia convinzione che Leopardi inserisca la qualità innata dell'amor proprio rousseauviano, da lui costretto in un pessimismo senza uscita, sulla prassi di una precisa teoria storica dell'antichità: il *metus hostilis*. Ciò può accadere in primo luogo perché Leopardi conosce e cita tutti i principali storiografi e pensatori che hanno trattato questa teoria e perché egli predilige una visione non lineare e progressiva ma ciclica della storia, che trova i suoi esponenti più illustri proprio in alcuni autori che concepiscono o che si riannodano a quella teoria. Se pure non vi è nello *Zibaldone* un richiamo preciso al *metus hostilis*, è però agevole riscontrare che Leopardi legge il percorso della storia alla luce di questa prassi codificata nell'antichità e arrivata con interrotto successo fino a Montesquieu, che cita insistentemente Polibio e Sallustio – i veri padri, insieme a Posidonio, del *metus hostilis* – e che richiama più volte il Machiavelli dei *Discorsi*, in cui l'accento a un processo ciclico della storia è chiaramente argomentato.

Anzi si può dire che Leopardi nella sua spiegazione della degenerazione della società adopera le tre principali cause sallustiane che compongono la teoria del *metus hostilis* di origine polibiana e posidoniana: 1. la *luxuriae peregrinae origo*, il lusso straniero corruttore dell'antica frugalità romana; 2. la mancanza di un *metus externus*, ossia di un nemico che tenga unita la classe politica in una *concordia ordinum* evitando scontri civili; 3. l'importanza di mantenere aperto un fronte di scontro bellico, in modo da tenere sempre viva la pratica della guerra, sia per mantenersi vigorosi, sia per riportare successi che unifichino la società e sia – questa, come nota Giuseppe Zecchini, è la maggiore preoccupazione di Sallustio¹⁴¹ – per evitare che i territori si organizzino con l'intenzione di ribellarsi al potere centrale. Nel *Bellum Catilinae* si legge:

Sed ubi labore atque iustitia res publica crevit, reges magni bello domiti, nationes ferae et populi ingentes vi subacti, Carthago, aemula imperi Romani, ab stirpe interiit, cuncta maria terraeque patebant, saevire fortuna ac miscere omnia coepit. Qui labores, pericula, dubias atque asperas res facile toleraverant, iis otium divitiaeque optanda alias, oneri miseriaeque fuere. Igitur primo imperi, deinde pecuniae cupido crevit: ea quasi materies omnium malorum fuere. Namque avaritia fidem, probitatem ceterasque artis bonas subvertit; pro his superbiam, crudelitatem, deos neglegere, omnia venalia habere edocuit. Ambitio multos mortalis falsos fieri subegit, aliud clausum in pectore, aliud in lingua promptum habere, amicitias inimicitiasque non ex re, sed ex commodo aestumare magisque voltum quam ingenium bonum habere. Haec primo paulatim crescere, interdum vindicari; post, ubi contagio quasi

¹⁴¹ Giuseppe Zecchini, *Il pensiero politico romano: dall'età arcaica alla tarda antichità*, La nuova Italia, Roma 1997, pp. 60-65.

*pestilentia invasit, civitas inmutata, imperium ex iustissimo atque optumo crudele intolerandumque factum*¹⁴².

Come nota Marta Sordi, Sallustio pone in stretta concomitanza “il motivo morale della *luxuria* con quello politico del *metus hostilis*”¹⁴³, in termini molto simili a quelli in cui li presenta anche Leopardi.

La disoccupazione dei *milites* ha portato al rilassamento dei costumi così come in Leopardi la filosofia, il sapere e l’“età delle macchine” hanno permesso all’uomo di adagiarsi su una noia che si rivela madre dei vizi e dell’egoismo. I punti comuni di queste illustrazioni non sono pochi, vi è anzitutto l’analisi accurata del presente e, soprattutto, l’elogio dell’azione come polo opposto alla stasi, elemento che in Leopardi si riallaccia al sapere, alla noia, alla rinuncia, all’antivitalismo metafisico, ecc. Ma entrambi gli autori hanno in comune anche l’assenza di soluzioni definitive a questo quadro della storia. Essi, cioè, non dicono se un’altra guerra, un altro fronte su cui combattere siano capaci di estirpare il fantasma della *luxuria* e dell’egoismo sociale o se semplicemente lo rimandino. Entrambi hanno ancora in comune un forte intento morale e conservatore: la frugalità e il rifiuto degli elementi corruttori che possono provenire dall’esterno, ad esempio le mode orientali, molli e rilassate per Sallustio, e l’importazione di un pensiero metafisico e nichilistico per Leopardi. L’intento moralizzante è visibile proprio in questo, nel dovere continuo dell’uomo di difendersi dall’esterno, di assumere e di mantenere una condotta integra a prescindere che la soluzione politica sia provvisoria o definitiva. Siamo di fronte a una sorta di dovere assoluto in cui si rivela, a differenza di quanto accade nella riflessione sulla filantropia, il moralismo leopardiano.

Sallustio aveva visto nel *metus* la ragione dell’espansione di Roma dentro e fuori l’Europa. Zecchini osserva come il *metus Etruscus* generò la concordia che troviamo alle origini della repubblica e come il *metus Poenicus* permise a Roma di trionfare sul suo peggiore nemico e diventare signora del Mediterraneo. Fu proprio la fine di questo grande e duraturo *metus* che aprì la porta ai disordini interni, “alle lotte patrizie-plebee prima, e alle guerre civili ora”¹⁴⁴. Proprio per evitare questo “l’interventista” Sallustio proponeva la

¹⁴² Il mio testo di riferimento è Sallustio, *La congiura di Catilina*, introduzione e note di Riccardo Scarcia, traduzione e note di Luca Canali, Garzanti, Milano 2005. E in *Bellum Catilinae* 13 si legge: “Nam quid ea memorem, quae nisi iis, qui videre, nemini credibilia sunt: a privatis compluribus subvorsos montis, maria constrata esse? Quibus mihi videntur ludibrio fuisse divitiae: quippe, quas honeste habere licebat, abuti per turpitudinem properabant. Sed lubido stupri, ganeae ceterique cultus non minor incesserat: viri muliebria pati, mulieres pudicitiam in propatulo habere; vescendi causa terra marique omnia exquirere; dormire prius, quam somni cupido esset; non famem aut sitim, neque frigus neque lassitudinem opperiri, sed omnia luxu antecapere. Haec iuventutem, ubi familiares opes defecerant, ad facinora incendebant: animus inbutus malis artibus haud facile lubricinibus carebat; eo profusius omnibus modis quaestui atque sumptui deditus erat.”

¹⁴³ Cfr. Marta Sordi, *Scritti di storia romana*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 446.

¹⁴⁴ Zecchini, *Cesare e il ‘mos maiorum’*, Franz Steiner Verlag, Stoccarda 2001, p. 102. Sempre Zecchini, in *Il pensiero politico romano* cit., p. 59 riassume così gli eventi che portano alla decadenza: “Il punto di partenza della crisi è per Sallustio (come a suo tempo per Nasica e poi per Posidonio) il 146: la fine del *metus hostilis* generò la discordia interna (*Catil.* 10; *Iug.* 41; *Hist.* 1,11); il soffocamento nel sangue del movimento gracciano inaugurò il periodo di arroganza della *nobilitas*, che rimase incontrastato per 15 anni (122-107) (*Iug.* 31); poi grazie a Mario i *populares* si ripresero e da lì a Cesare la storia dell’Urbe è contraddistinta da continui contrasti tra le due fazioni degli ottimati e del popolo (*Catil.* 36-39; *Iug.* 41-42). Sallustio non si nasconde le intemperanze e le sfrenatezze di quest’ultimo, ma per lui la colpa principale è

creazione di un *metus Parthicus*, che però, per molteplici ragioni, non riscosse lo stesso successo. La ragione era quella di promuovere un *metus externus* che ricompattasse la società, ma fu una ragione debole poiché bisognava evidentemente trovare una motivazione più interessante e coinvolgente per tamponare le lacerazioni già in atto. Da questo fallimento, insieme ai nemici, Roma perde se stessa, intrecciando lussuria e smarrimento del senso patrio. Non può essere casuale che per illustrare la perdita dell'amor patrio e quindi per motivare la fine dello spirito antico della società, Leopardi si serva continuamente dello stesso esempio di Sallustio. In *Bellum Iugurthinum* 41, infatti, si legge:

Ceterum mos partium et factionum ac deinde omnium malarum artium paucis ante annis Romae ortus est otio atque abundantia earum rerum, quae prima mortales ducunt. Nam ante Carthaginem deletam populus et senatus Romanus placide modesteque inter se rem publicam tractabant, neque gloriae neque dominationis certamen inter civis erat: metus hostilis in bonis artibus civitatem retinebat. Sed ubi illa formido mentibus decessit, scilicet ea, quae res secundae amant, lascivia atque superbia incessere. Ita quod in aduersis rebus optauerant otium, postquam adepti sunt, asperius acerbisque fuit. Namque coepere nobilitas dignitatem, populus libertatem in libidinem vertere, sibi quisque ducere trahere rapere. Ita omnia in duas partis abstracta sunt, res publica, quae media fuerat, dilacerata. Ceterum nobilitas factione magis pollebat, plebis vis soluta atque dispersa in multitudine minus poterat. Paucorum arbitrio belli domique agitabatur; penes eosdem aerarium prouinciae magistratus gloriae triumphique erant; populus militia atque inopia urgebatur; praedas bellicas imperatores cum paucis diripiebant: interea parentes aut parui liberi militum, uti quisque potentiori confinis erat, sedibus pellebantur. Ita cum potentia auaritia sine modo modestiaque invadere, polluere et vastare omnia, nihil pensi neque sancti habere, quoad semet ipsa praecipitauit. Nam ubi primum ex nobilitate reperti sunt, qui veram gloriam iniustae potentiae anteponebant, moveri civitas et dissensio civilis quasi permixtio terrae oriri coepit.

In questo passo c'è tutto quello che diventa teoria leopardiana: il timore continuo dei nemici e il desiderio di soverchiarli con amor proprio sublimato in amor patrio; la moderazione che non degenera nella *luxuria* e la società che non è mai in guerra con se stessa ma solo con l'esterno. La pace col nemico è ancora più crudele perché è semplicemente l'anticamera della guerra dei simili e la perdita del timore è la *naturale* causa della "dissolutezza". I principi leopardiani sono identici alla teoria esposta nel racconto sallustiano e si applicano a tutta la storia dell'uomo, fino a risalire al primo momento, quello originario, in cui già è contenuta la prassi infernale che scardina il sistema della natura provvidenziale:

Ora nello stesso modo che alle famiglie, alle corporazioni, alle città, alle nazioni, agl'imperi, è accaduto al genere umano. Nemici naturali degli uomini furono da principio le fiere e gli elementi ec.; quelle, soggetti di timori e d'odio insieme, questi di solo timore (se già l'immaginazione non li dipingeva a quei primi uomini come viventi). Finchè durarono queste passioni sopra questi soggetti, l'uomo non s'insanguinò dell'altro uomo, anzi amò e ricercò lo scontro, la compagnia, l'aiuto del suo simile, senz'odio alcuno, senza invidia,

dell'aristocrazia, che ha rinunciato al suo ruolo di guida per seguire solo gli egoistici interessi della sua ambizione e della sua avidità".

senza sospetto, come il leone non ha sospetto del leone. Quella fu veramente l'età dell'oro, e l'uomo era sicuro tra gli uomini: non per altro se non perchè esso e gli altri uomini odiavano e temevano de' viventi e degli oggetti stranieri al genere umano; e queste passioni non lasciavano luogo all'odio o invidia o timore verso i loro simili, come appunto l'odio e il timore de' Persiani impediva o spegneva le dissensioni in Grecia, mentre quelli furono odiati e temuti. Quest'era una specie d'egoismo umano (come poi vi fu l'egoismo nazionale) il quale poteva pur sussistere insieme coll'individuale, stante le dette circostanze. Ma trovate o scavate le spelonche, per munirsi contro le fiere e gli elementi, trovate le armi ed arti difensive, fabbricate le città dove gli uomini in compagnia dimoravano al sicuro dagli assalti degli altri animali, mansuefatte alcune fiere, altre impedito di nuocere, tutte sottomesse, molte rese tributarie, scemato il timore e il danno degli elementi, la nazione umana, per così dire, quasi vincitrice de' suoi nemici, e guasta dalla prosperità, rivolse le proprie armi contro se stessa, e qui cominciano le storie delle diverse nazioni; e questa è l'epoca del secolo d'argento, secondo il mio modo di vedere; giacchè l'aureo, al quale le storie non si stendono, e che resta in balia della favola, fu quello precedente, tale, quale l'ho descritto¹⁴⁵. [Zib. 2679-80]

Non ci sono del resto dubbi che Leopardi abbia letto Sallustio¹⁴⁶, le cui prime citazioni si trovano nelle opere giovanili e nel poderoso apparato di note delle *Storia dell'astronomia*. Nello *Zibaldone*, poi, si riscontra un piccolo pugno di richiami al *Bellum Catilinae*, anche se la più parte sono brevi annotazioni linguistiche. Esiste però un appunto notevole, che val la pena riportare di seguito:

Alla p.591 *Igitur initio reges (nam in terris nomen imperii id primum fuit) (cioè, il primo governo, le premier pouvoir, come traduce Dureau-Delamalle, la più antica signoria, come traduce Alfieri, fu regia, vale a dire assoluta) diversi, pars ingenium, alii corpus exercebant: etiam tum vita hominum sine cupiditate agitabatur, sua cuique satis placebant. (Cioè, l'egoismo non turbava l'ordine pubblico). Sallustio, Bell. Catilinar. c.2. [Zib. 598]*

Il brano è il corollario di una nota di Zib. 591:

Del resto quanto sia facile, ovvia, e primitiva l'idea che a qualunque società, per poco ch'ella sia formata, e che declini dalla primissima forma di società, comune si può dire a tutte le specie di viventi, è necessaria l'unità, cioè un capo, e questo veramente uno, cioè assoluto, si può vedere e nelle storie d'ogni nazione, e in ogni genere di società, pubblica, privata ec. nelle milizie, nelle compagnie di cacciatori, o in qualunque compagnia, che abbia uno scopo comune, e sia destinata tutta insieme a un oggetto qualunque. Io mi sono abbattuto a sentire un uomo di nessuna o coltura, o acutezza naturale d'ingegno, il quale a una compagnia di negozianti, che si mettevano a girare il mondo, per far guadagno mediante un capitale comune e indivisibile (cioè un

¹⁴⁵ Si avverte in questo passo un'eco di Lucrezio, *De rerum natura*, V.

¹⁴⁶ Sallustio è, tra l'altro, personaggio intestatario di un'operetta morale pubblicata nell'edizione milanese del 1827 e poi espunta dall'edizione Starita del 1835. L'operetta *Dialogo di un Lettore di umanità e di Sallustio* (cfr. PP 622-23) fu composta a Recanati il 26-27 febbraio 1824. Per la storia dell'operetta nelle edizioni leopardiane è utile leggere Cesare Galimberti in Leopardi, *Operette morali*, Guida, Napoli 1998, pag. 521.

panorama), dava questo consiglio: Sceglietevi e riconoscete un capo, e ubbiditelo in tutto. (che altro è questo se non l'idea precisa della necessità della monarchia assoluta?) Altrimenti ciascuno cercando il suo interesse più dell'altrui, cosa contrarissima all'interesse e allo scopo comune, l'uno farà pregiudizio all'altro, e al tutto; e così ciascuno sarà pregiudicato, e la discordia (cioè il contrario dell'unità) v'impedirà di conseguire quello che cercate. [Zib. 590-91]

Va subito ricordato che nella nota precedente a questa Leopardi discute in modo articolato della società delle api, l'esempio virgiliano della perfezione del mondo animale: quella società larga in cui si riflette la bontà originaria della Natura prima alterata e poi frantumata dall'uomo incapace di *stare contento al quia*. Quella società funzionava a meraviglia perché rispecchiava la legge del più forte in una condizione precedente quella di odio sociale, che invece è propria, come sappiamo, di un sopraggiunto *status* di corruzione. In natura è infatti spontaneo affidarsi al più potente, eletto a guida e tutela degli altri che, in quanto più deboli, contribuiscono come gregari allo stesso obiettivo. È una condizione politica (o pre-politica) che secondo Leopardi si è ritrovata anche in quegli uomini che lui chiama – con una terminologia ambigua e dunque non sempre chiarissima – “antichissimi”. È una fase, quella degli antichissimi, che Leopardi discute con intensità per un breve periodo, prima di lasciar cadere la distinzione e di assorbirla in categorie più facilmente identificabili. Ripercorrendo queste poche note si comprende come l'analisi si concluda proprio con la citazione sallustiana.

Se dunque i primi popoli, le prime società, scelsero al principato quell'uomo che eminebat per doti dell'animo e del corpo [...] certo i primi popoli provvidero quanto può l'uomo, al fine della società, vale a dire al bene comune; e quindi alla perfezione della società [Zib. 553].

L'unico modo per raggiungere il pubblico bene è lasciar fare alla natura, che in origine dotò alcuni componenti della specie di forza maggiore rispetto agli altri. Se la supremazia, infatti, deriva da un motivo costituzionale (come l'ape regina o il maschio tra le api, dice Leopardi più avanti¹⁴⁷), che è quanto dire naturale, i consociati non percepiscono nell'aggregazione nessun abuso di potere e nessuna alterazione delle disposizioni naturali, e si sottopongono di buon grado a quella disposizione gerarchica che li avvantaggia. Si aggiunga, poi, che una società così formata non è mai “stretta”, perché si aggrega esclusivamente per sbrigare quelle funzioni che richiedono unione, senza che il più forte diventi mai “padrone della vita” degli altri, distruggendone la libertà¹⁴⁸. Insomma, anche in altre specie sussisteva nei “primi popoli” una “monarchia naturale” in una società “larghissima” e accidentale. Tale società doveva riuscire benefica anche all'uomo, l'essere per natura meno disposto a riunirsi coi suoi simili, a causa dell'uguaglianza costitutiva che lo contraddistingue e che non permette il costituirsi di nessuna ‘eminenza’ naturale.

¹⁴⁷ Zib. 587.

¹⁴⁸ Consoli, *Leopardi. Natura e società* cit., p. 14, richiama per il concetto di libertà leopardiana un passo del *Trattato sul governo* di Locke, in cui la sottomissione a un'altra persona viene vista appunto come privazione dell'indipendenza e della responsabilità verso se stessi (*Trattato sul governo*, cap. VII). E Rousseau (*Discorsi* cit., II, pp. 84 e 106) sostiene che la differenza essenziale tra l'uomo e l'animale stia proprio in un'uguaglianza costitutiva, che i bruti non hanno.

La prassi di ‘eminenze’ che Leopardi espone ha potuto istituirsi solo tra questi “primi popoli”, così vicini allo stato ferino e così lontani da una vita regolata dalla ragione. Sembra salva più l’animalità che l’umanità: è solo in questo momento primordiale, infatti, che le differenze possono ridursi alla prestanta fisica e quindi alla disposizione dei più fragili a farsi guidare dai più robusti. Nel passo che segue Leopardi dà un nome a questi “primi popoli” e li chiama appunto “antichissimi”:

Del resto negli scarsi vestigi storici che rimangono delle antichissime monarchie (e questo discorso non appartiene se non alle antichissime e primitive), non mancherebbero esempi e argomenti di effettiva e realizzata corrispondenza del primitivo governo monarchico, col pubblico bene delle rispettive società. Così nei popoli Americani, così nei selvaggi (dove la tirannia par che s’ignori, sebbene si conosca la monarchia, o militare, o civile), così negli antichi Germani, de’ quali Tacito ed altri; così fra i Celti, de’ quali Ossian; così fra i greci Omerici, sebbene questi appartengono a un grado di monarchia posteriore al primitivo. Insomma considerando le storie de’ primi tempi, si può vedere che l’idea della tirannia, sebbene antica, non è però antichissima: bensì antichissima e primordiale nelle società è l’idea della monarchia assoluta [Zib. 554-55].

Sono esistite delle “monarchie antichissime e primitive”¹⁴⁹, di cui rimangono “scarsi vestigi storici”. In questo tempo “antichissimo e primitivo” sussisteva una società che non era in contraddizione con se stessa perché perseguiva il bene comune, richiedendo la aggregazione degli individui solo nei casi in cui la forza del singolo era insufficiente¹⁵⁰: le prassi dell’animale non sono per ora distinguibili da quelle dell’uomo delle origini. Di questo stato umano restano precisi “esempi”: Greci micenei, Celti, Germani, selvaggi e Americani. Se accantoniamo i selvaggi, balza all’occhio che le caratterizzazioni di questi popoli, esemplificanti i “vestigi antichissimi”, sono esclusivamente letterarie: Ossian, Tacito e Omero. Il fatto non è di poca importanza, perché tutto prova che più ci avviciniamo a discorrere dei tempi remoti, più le testimonianze sono affidate non al vero storico, ma alla letteratura¹⁵¹. Convocare la letteratura per dimostrare ciò che è veramente inafferrabile, come il secolo d’oro, e ciò che è difficilmente raggiungibile, come gli “antichissimi”, è - e rimarrà - consuetudine leopardiana.

Proprio questa difficoltà di documentare la condizione descritta spingerà Leopardi ad abbandonare la distinzione, ricavando però il concetto di “egoismo naturale” e purificando dalle scorie sociali della sopraffazione volontaria la legge del più forte, originariamente testimonianza di una società capace di tutelarsi e protrarsi integra nel tempo. Come sostiene Sallustio, la supremazia del vigore e del corpo è, a livello sociale, garanzia per tutti i consociati e

¹⁴⁹ La parola (più che il termine, in questo caso) “primitivo” assume in alcune occasioni una nuova accezione, quella di un aggettivo dal valore epesegetico. Vi sono cioè brani nel diario in cui Leopardi la usa per indicare non l’epoca primitiva, ma le primissime epoche sociali, appunto le “antichissime”. Questa funzione aggettivale è dunque ancipite e va sempre verificata. Da un punto di vista più generale è utile leggere Roberto Cardini, *Ideologie letterarie dell’età napoleonica*, Bulzoni, Roma 1975, pp. 20-68.

¹⁵⁰ Zib. 555.

¹⁵¹ La storiografia e la critica non escludono, infatti, la volontà di mitizzare la materia del proprio canto anche in questi poeti, e nemmeno in Tacito. Cfr. Luciano Canfora, *La Germania di Tacito da Engels al nazismo*, Liguori, Napoli 1979, spec. pp. 15-44.

l'egoismo di questi consociati non è altro che una naturale cura verso la propria sopravvivenza. Più si risale la china del tempo, più l'egoismo si spoglia del suo sovrasenso di ambizione e cupidigia e più riacquista un valore che, esattamente come avviene per l'idea di odio, va rivalutato come affermazione di una vita animale armonica e autentica.

Che la prassi di citazione in Leopardi sia assai spesso quella di trascrivere e commentare a mente fresca o addirittura nell'*iter* della lettura ciò che più gli importa e che pare trasferibile nel suo sistema, se ancora ce ne fosse bisogno, si riconferma in questo gruppo di cinque citazioni consecutive di Sallustio. Sono brevi trascrizioni del testo latino e hanno in comune il tema del vigore e del corpo, indispensabili almeno quanto l'*ingenium*. Ne riporto una per tutte:

At populo romano nunquam ea copia fuit, (praeclari ingenii scriptorum) quia prudentissimus quisque (cioè, ceux qui avaient le plus de lumières, Dureau-Delamalle, qual più saggio vi era, Alfieri) negotiosus maxime erat: ingenium nemo sine corpore exercebat: (luogo degno di essere riportato qualunque volta io discorrerò di questa materia) optimus quisque facere quam dicere, sua ab aliis benefacta laudari, quam ipse aliorum narrare, malebat. Sallustio, Bell. Catilinar. c.8. fine [Zib. 598-99]

Il brano riguarda la sorte e i suoi capricci. Ad esempio gli Ateniesi, secondo Sallustio, vantano i più celebri eroi perché hanno avuto molti scrittori capaci di celebrarli. Non così per i Romani, i cui migliori ingegni si sono votati di preferenza all'azione. È insomma il tema ciceroniano della preferenza ad agire prima che a riflettere e che Leopardi ha già da mesi radicalizzato in modo netto istituendo una drammatica proporzione: chi riflette annichilisce se stesso e, cosa ancora più grave, rinvigorisce l'odio naturale dei nemici sempre pronti a prevaricare le nazioni più deboli (deboli perché divenuti riflessivi). Leopardi qui non si rivela, ovviamente, un monarchico, ma si concentra ad analizzare le categorie politiche abbracciando la massima aristotelica contenuta nella *Politica* in cui si sostiene che non esiste un governo giusto a priori, e che comunque, dal punto di vista puramente teorico, sarebbe per Leopardi il monarchico assoluto perché più vicino allo stato animale dell'esistenza.

4.3. La teoria dell'anaciclosi e Leopardi

Leopardi nello *Zibaldone* richiama più volte, esattamente cinque, anche Polibio. Sono passi in cui si discutono problemi linguistici. È interessante però osservare che i precisi richiami alle *Storie* risalgono al marzo 1821, negli stessi giorni in cui Leopardi progetta il suo grande saggio sulla società, alle pagine 872-911 del diario. Leopardi è impegnato a discutere di amor proprio, inquadrando la storia delle società in base alla pratica dell'amor patrio. Abbiamo visto però che progressivamente si evidenzia nella riflessione leopardiana una sempre maggiore considerazione di una forza oscura, non comprensibile, additabile alla stessa sostanza del tempo, che spinge le società e i loro ordini politici verso la degenerazione. I nemici prima o poi finiscono, a volte il *metus externus* non è persuasivo e le guerre civili non sempre si riescono a evitare. Questo

movimento ciclico che Leopardi espone è il nucleo centrale della riflessione di Polibio, che nei 40 libri delle sue *Storie* sviluppa una vera e propria teoria della degenerazione politica. Lo storiografo raffigura sistemi iscritti in una ciclicità biologica che li fa, per motivi endogeni, nascere, crescere, decadere, morire e rinascere. Polibio divide le strutture politiche in tre positive, ossia *monarchia*, *aristocrazia* e *democrazia*, e in tre negative, *tirannia*, *oligarchia* e *oclocrazia*. Nella convinzione polibiana – ereditata da Platone e da Aristotele, di cui le *Storie* sono spesso una *summa*, nemmeno sempre corretta¹⁵² – ogni cosa prodotta dall'uomo è destinata a degenerare e ad essere superata. Ogni sistema positivo corrompendosi si trasforma in un corrispettivo negativo, quindi la monarchia, ritenuta platonicamente, almeno per l'epoca, la forma di governo più naturale, è soggetta ad una deformazione essenziale che la trasforma in tirannia, la forma dell'egoismo dispotico. La stessa tirannia verrà, poi, soppiantata dal governo dei cittadini “giusti” ovvero l'aristocrazia, ma l'inevitabile essenza egoistica dell'uomo porterà alla degenerazione anche l'aristocrazia, che si trasformerà in oligarchia. Il “governo dei pochi” verrà così capovolto dal popolo assetato di potere, che istituirà la forma più sviluppata di governo, la democrazia. Come nota Roberto Nicolai, su questa base teorica ricavata principalmente da Platone, da Aristotele e da minori filosofi successivi, Polibio inserisce la sua teoria dell'anaciclosi, che altro non è che una coazione a ripetere, in base alla quale l'ultimo anello della degenerazione è insieme la fine di un ciclo e la condizione necessaria perché lo stesso ciclo possa ricominciare da capo¹⁵³.

Ma quando, di nuovo, i figli ereditarono dai padri questa autorità, essendo inesperti dei mali e non avendo idea, in generale, dell'uguaglianza tra i cittadini e della libertà di parola, cresciuti com'erano fin dall'inizio all'ombra del potere e dall'alto rango dei padri, si slanciarono alcuni in un'ingiusta avidità di guadagno e brama di denaro, altri in ubriachezze e in quegli interminabili festini che le accompagnano, altri ancora in stupri di donne e ratti di fanciulli; trasformarono dunque l'aristocrazia in oligarchia, e presto suscitarono nel popolo, di nuovo sentimenti simili a quelli di cui abbiamo appena detto; accadde perciò che il loro rovesciamento fu simile a quanto patito dai tiranni. Quando infatti qualcuno, vedendo l'invidia e l'odio che c'è nei cittadini contro gli oligarchi, ha in seguito il coraggio di dire o fare qualcosa contro di loro, trova tutto il popolo pronto ad aiutarlo. Cittadini, dopo che hanno ucciso alcuni oligarchi <e bandito altri>, non ardiscono mettere alla propria testa un re, temendo ancora l'ingiustizia dei precedenti sovrani, né hanno il coraggio di affidare il potere a un gruppo di persone, essendo ben presente di fronte a loro l'errore di prima; poiché l'unica speranza che rimane loro intatta è quella in se stessi, ad essa si affidano; cambiano dunque la costituzione da oligarchica in democratica, e assumono su di sé la cura e l'incarico degli affari dello stato. Fino a quando rimangono ancora in vita alcuni di quelli che hanno fatto l'esperienza di supremazia e sovranità, i cittadini, contenti della presente condizione, considerano importantissime l'isegoria e la parresia; ma quando sopraggiunge una nuova generazione e, di nuovo, la democrazia viene affidata ai figli dei figli, allora costoro, non avendo più dato grande importanza all'isegoria e alla parresia, abituati come sono a

¹⁵² Come sosteneva già Domenico Musti, *Problemi polibiani*, in “La parola del passato”, 20, 1965, pp. 400-26.

¹⁵³ Cfr. Roberto Nicolai, introduzione a Polibio, *Storie*, Newton, Roma 1998, pp. 13-15.

goderne, cercano di essere superiori al resto del popolo, e in questo cadono soprattutto quelli che eccellono in ricchezza. Quando dunque si slanciano nella brama di potere e non riescono a raggiungerlo da sé e con le proprie qualità, dilapidano le proprie sostanze adescando e corrompendo il popolo in ogni modo. Per cui una volta che, in seguito alla loro stolta brama di onori, hanno reso il popolo corrotto e avido con i loro donativi, allora, di nuovo, la democrazia si dissolve, e si muta in un tipo di governo violento, in cui domina la forza. I cittadini, infatti, abituati a mangiare a spese altrui e a fondare le proprie speranze di vita sui beni dei vicini, quando trovano un capo coraggioso e audace, ma escluso dai pubblici incarichi perché povero, allora instaurano un regime in cui domina la forza, e, riunitisi insieme, compiono stragi, decretano esili e fanno spartizioni di terre, fino a che, ridottisi di nuovo allo stato di belve, non trovano un sovrano e un monarca. Questo è il ciclo delle costituzioni, questo l'ordine naturale delle cose, in base al quale le costituzioni si trasformano e si mutano, e tornano di nuovo alla loro forma originale. Chi conosce bene questo processo sbaglierà forse sui tempi, quando vorrà prevedere il futuro di una forma di governo, ma se giudicherà senza animosità o invidia, poche volte potrà ingannarsi nello stabilire in quale grado di crescita o declino si trovi ciascuno stato, o in quale forma si muterà. E invero è soprattutto per la forma di governo dei Romani che, secondo questo criterio, potremmo arrivare a conoscere la formazione, la crescita e l'acme, e, ugualmente, anche la trasformazione in senso inverso che ad esse seguirà; se, infatti, anche questa costituzione, che in origine si forma e si accresce secondo natura, subirà secondo natura anche un'evoluzione in senso contrario al pari delle altre, come poco fa ho detto, sarà possibile scoprirlo grazie a quanto dirò in seguito¹⁵⁴.

Secondo Polibio il movimento circolare della storia fa sì che da una situazione di confuso dominio delle masse che rompono gli argini della democrazia si ritorni alla monarchia assoluta iniziale. Una ciclicità che si riscontra anche nel pensiero leopardiano, da più voci della critica definito ciclico e alimentato da una evidente coazione a ripetersi¹⁵⁵. Il principio di decadenza contenuto nelle note leopardiane è infatti esattamente quello di Polibio, in aggiunta sorretto da un *metus hostilis* di marca sallustiana: questa è la base storico-sociale su cui si trova a dover agire l'amor proprio. Del resto, la preferenza per storiografi e pensatori – Isocrate, Platone, Machiavelli, Montesquieu, lo stesso Vico – che pongono al centro della loro riflessione un'idea ciclica della storia non potevano condurre Leopardi ad esiti radicalmente diversi. Tuttavia, se lo stampo è quello polibiano-sallustiano, che come vedremo si allaccia ai pensatori moderni specialmente per la valutazione filosofica della guerra, la ciclicità di cui parla Leopardi non è affatto una ciclicità perfetta come quella di Polibio, sorretta da una coazione a ripetersi *ad infinitum*. E non lo è perché su questo movimento del tempo sociale e politico Leopardi inserisce da subito l'idea di “seconda natura”, ossia di una degenerazione che giunta al suo massimo grado non permette poi un ricominciamento, diciamo così, puro. Non vi è nulla di identico tra il primo ciclo e tutti i successivi. Anzi, nessun ciclo è uguale al precedente perché la corruzione non si sgrava alla fine del percorso, ma rimane per la fase

¹⁵⁴ Polibio, *Storie*, libro IV, cit., pp. 285-89.

¹⁵⁵ Oltre agli studi già citati di Biral, Luciani, Giordano, Luporini e Pavan si veda anche Roger Baillet, *La storia, più che coesione, materia sofferta del canto*, in *Il pensiero storico e politico* cit., pp. 91-96.

successiva come zavorra che non si può gettare in mare. Quella di Leopardi è dunque una ciclicità imperfetta perché la corruzione di cui l'uomo si carica segue un percorso lineare e per accumulo, mentre la storia delle società e dei governi procede al progressivo stringimento delle sue maglie per poi ricominciare da capo un *iter* che porta dalla barbarie vigorosa alla civiltà snervata.

Si intende meglio allora quanto il grido di allerta che Leopardi solleva per tutelare l'amor patrio sia giustificato, perché nel suo sistema manca quella fiducia antica di far parte di un ciclo che si rinnova integralmente e nemmeno vi è la fede dei contrattualisti o di certo illuminismo in una catarsi umana attraverso la legge. Leopardi vede il cedimento a una società troppo stretta, svigorita e priva di amor patrio come una perdita irrecuperabile perché il successivo ciclo sarà ancora meno vicino a natura, ancora più corrotto in partenza. Le posizioni conservative mi pare siano dovute a questa visione che radicalizza, rileggendola in chiave pessimistica, non solo Rousseau ma anche il nocciolo della storiografia classica di Polibio e Sallustio.

Un distacco ulteriore da Polibio vi è poi nella considerazione di Roma, che lo storico di Megalopoli riteneva immune da questa involuzione e degenerazione almeno finché rimarrà in equilibrio su un potere tripartito e perfetto: il consolato rappresenta il potere monarchico, il Senato quello aristocratico ed infine tribuni e concili della plebe quello democratico, condizione che forma un bilanciamento compiuto e non soggetto a degenerazioni. Non è così per Leopardi, che segue da questo punto di vista gli storici che più esplicitamente si occuparono della crisi di Roma, Sallustio e in parte Livio. Per Leopardi Roma è anzi l'esempio della ciclicità imperfetta e della decadenza dell'amor patrio: è la prova, insieme ad Atene, del corso universale della storia e della verifica empirica della prassi dell'amor patrio. Già nelle primissime note del diario, a pag. 50 e a pag. 114 (ma i passi da citare potrebbero essere molti di più), egli sottolineava come Roma fosse passata in fretta dallo splendore alla decadenza e come "non fu mai tanto libera nel senso comune di questa parola quanto nei tempi immediatamente precedenti la tirannia".

Esistono però anche secondo Polibio elementi corruttivi riconducibili alla responsabilità dell'uomo: il lusso e la cupidigia. Sappiamo che essi diverranno fondamentali nel giudizio di Roma che esprime Sallustio e che rimarranno validi parametri di misurazione della salute di uno stato anche in Montesquieu, come vedremo.

Leopardi considera queste varianti, ma non come cause primarie. I vizi capitali, se per Polibio e Sallustio sono elementi essenziali dal punto di vista ermeneutico, e denotano la responsabilità dell'uomo di fronte ai suoi connazionali, per Leopardi sono meri effetti, meri danni della ragione che maltratta le illusioni, le quali invece andrebbero praticate né più e né meno che religiosamente. Su questo Leopardi è stato chiaro fin dalle primissime note, specialmente nel passo *Zib.* 21-22, citato in precedenza, in cui si illustrava la prassi dell'evoluzione storica prendendo a modello le guerre puniche e persiane¹⁵⁶. In quel passo gli elementi polibiani-sallustiani sono da Leopardi completamente riassorbiti nel confronto natura/civiltà e illusione/ragione. Ridotti ad effetto e non a causa. In uno stato pieno di odio naturale e amor patrio, dunque di illusioni, mai accadrà la degenerazione dei costumi perché sono solo e soltanto le illusioni che preservano da questo scadimento "osceno",

¹⁵⁶ Cfr. § 2.1.

che riduce la ricerca del piacere a pura carnalità, ossia alla misera soddisfazione del corpo e del singolo individuo. La posizione è originale perché da una parte è una summa coerente di quella corrente del pensiero antico, dall'altra innesta elementi propri, completamente estranei alla storiografia e alla filosofia classiche e anche all'illuminismo rousseauviano *tout court*.

In conclusione: Leopardi eredita lo schema polibiano, ma trasferisce da subito il discorso sul solito piano di analisi che contrappone natura e civiltà, non abbracciando l'idea di un ciclo continuo e perfetto, ma figurandosi un percorso di progressivo stringimento delle maglie della società che giunge prima o poi alla distruzione per la sua eccessiva fragilità e attaccabilità da parte di nemici esterni. Questo percorso circolare non gode però del privilegio della palingenesi, ma assomma su se stesso l'eredità di quella corruzione che ha generato lo stringimento delle maglie sociali e infine ha causato la distruzione di quel mondo. Si capisce anche che la ragione del cammino delle società è per Polibio insita nella stessa storia, mentre per Leopardi, almeno inizialmente, sono la decadenza dell'amor patrio e dell'odio che svigoriscono la civiltà rendendola vulnerabile, individualistica e innaturale *in aeterno*. Questa è la posizione più ufficiale del primo Leopardi – fino al 1822 almeno – seppure già in queste note, come si è visto, si vede in azione il tarlo del dubbio, la supposizione cioè che la storia sia soggetta a un cammino obbligato mosso da mani occulte, non umane. Solo quando Leopardi avrà accertato l'insocialità completa dell'uomo in ogni tempo e in ogni luogo per l'invalidità dell'amor proprio e dell'odio, solo allora la sua visione della storia sarà più strettamente ciclica e non soggetta, per quanto concerne il suo andamento, all'arbitrio umano. Vedremo che questa posizione corrisponderà alla rivalutazione del pensiero illuministico e delle potenzialità della ragione, la quale identificherà le mani occulte con quelle di una Natura crudele e incomprensibile.

4.4. *Il metus externus perpetuo di Isocrate*

Il saggio dello *Zibaldone* alle pp. 872-911, presenta nuove conferme alla teoria dell'odio naturale che sostanzia l'amor patrio, specialmente dal punto di vista bibliografico, arringando citazioni precise ad autori e testi accumulati da una visione polibiana della storia e da una rivalutazione dell'odio sociale. Alle pagine 880-81 si legge:

Ma quest'odio accadeva massimamente nelle nazioni libere. Una nazione serva al di dentro, non ha vero amor di patria, o solamente inattivo e debole, perché l'individuo non fa parte della nazione se non materialmente. L'opposto succede nelle nazioni libere, dove ciascuno considerandosi come immedesimato e quasi tutt'uno colla patria, odiava personalmente gli stranieri sì in massa, come uno per uno. Con queste osservazioni spiegate la gran differenza che si scorge nella maniera antica di considerare gli stranieri, e di operare verso le altre nazioni, paragonata colla maniera moderna. Lo straniero non aveva nessun diritto sopra l'opinione, l'amore, il favore degli antichi. E parlo degli antichi nelle nazioni più colte e civili, e in queste, degli uomini più grandi, colti, ed anche

illuminati e filosofi. Anzi la filosofia di allora (che dava molto più nel segno della presente) insegnava e inculcava l'odio nazionale e individuale dello straniero, come di prima necessità alla conservazione dello stato, della indipendenza, e della grandezza della patria. Lo straniero non era considerato come proprio simile. La sfera dei prossimi, la sfera dei doveri, della giustizia, dell'onesto, delle virtù, dell'onore, della gloria stessa, e dell'ambizione; delle leggi ec. tutto era rinchiuso dentro i limiti della propria patria, e questa sovente non si estendeva più che una città. Il diritto delle genti non esisteva, o in piccolissima parte, e per certi rapporti necessari, e dove il danno sarebbe stato comune se non avesse esistito. La nazione Ebraica così giusta, anzi scrupolosa nell'interno, e rispetto a' suoi, vediamo nella scrittura come si portasse verso gli stranieri. Verso questi ella non avea legge; i precetti del Decalogo non la obbligavano se non verso gli Ebrei: ingannare, conquistare, opprimere, uccidere, sterminare, derubare lo straniero, erano oggetti di valore e di gloria in quella nazione, come in tutte le altre; anzi era oggetto anche di legge, giacchè si sa che la conquista di Canaan fu fatta per ordine Divino, e così cento altre guerre, spesso nell'apparenza ingiuste, co' forestieri. Ed anche oggidì gli Ebrei conservano, e con ragione e congruenza, questa opinione, che non sia peccato l'ingannare, o far male comunque all'esterno [Zib. 880-81]

Se non ci si tenesse fermi alla discettazione teorica che Leopardi ha intrapreso e nella quale è sempre più coinvolto e disposto a trarre le più estreme conseguenze dai suoi ragionamenti, si rischierebbe di dedurre affermazioni di stampo razzista nelle parole sopra riportate. Vi è infatti la considerazione dello straniero come elemento su cui è possibile esercitare un'altra morale che permette il maltrattamento, l'espulsione, la ruberia, la cancellazione dei diritti, ecc¹⁵⁷. Ancora più aspro il sapore che lasciano queste affermazioni perché messe in relazione con la libertà: più ci si oppone a una considerazione egualitaria dello straniero più si è socialmente liberi. L'elemento odio e la radicalizzazione dell'amor proprio in egoismo irreversibile, hanno spinto Leopardi fino a queste considerazioni sull'antichità, che ammettono una società libera solo alla presenza dominante dell'odio, capace di investire l'amor patrio di un'ombra molto fitta che tanto lo distanzia dal campanilismo pacifico di Rousseau. La possibilità di un'aggregazione si restringe a queste condizioni radicali, che però Leopardi cerca di sostenere, o quanto meno di vagliare alla luce di fonti autorevoli sia antiche che moderne. La stessa religione più corrispondente alla vita della società, scrive Leopardi, stipulava e sanciva l'inimicizia con gli stranieri, come viene detto per quella ebraica. Da qui parte un'arringa di fonti che perseguono tutte lo stesso fine dimostrativo, la necessità

¹⁵⁷ In un altro passo, Zib. 2252-55, Leopardi sottolinea come in una nazione, antica o "moderna selvaggia", rubare è reato solo se il furto è compiuto verso un compatriota e non verso uno straniero: "V. il Feith, Antiquitates Omericae, nel Gronovio, sopra la pirateria ec. ληστεία, usa dagli antichissimi legalmente e onoratamente cogli stranieri. Così dico dell'ingannare, mentire, ec. ec. Infatti osservate che fra popoli selvaggi, ordinariamente virtuosissimi al loro modo, e pieni de' principii di onore e di coscienza verso i loro paesani ec. i viaggiatori hanno sempre o assai spesso trovato molta inclinazione a derubarli, ingannarli ec. eppure i loro costumi non erano certamente corrotti". Attraverso i filologi Leopardi riprende la testimonianza di Omero e Luciano, che non negavano la liceità della ληστεία, cioè della "pirateria". Ληστεύω è proprio "fare il ladrone", "fare il pirata", "saccheggiare", quindi Leopardi con questo verbo intende che non è reato non solo rubare per necessità, ma comportarsi da pirati e saccheggiare sistematicamente i nemici solo perché tali, poiché derubarli è un modo per rimarcare l'amor patrio, che è illusione fondamentale di una società vicina ai principi della natura.

dell'odio verso lo straniero. La prima è la *Ciropedia* di Senofonte, altro autore intestatario di un'operetta morale¹⁵⁸. Ciro, infatti:

stima che sia tanto da buon re l'opprimere lo straniero, e l'assicurarsi in tutti i modi della sua soggezione, come il conservare una giusta libertà a' nazionali. Senza la qual distinzione e osservazione, si potrebbe quasi confondere Senofonte con Machiavello, e prendere un grosso abbaglio intorno alla sua vera intenzione, e all'idea ch'egli ebbe del buon Principe. Nel qual proposito osserverò che la regola e il metodo di Ciro (o di Senofonte) di preferire in tutto e per tutto i Persiani ai nuovi sudditi, e dichiarare per tutti i versi, quella, nazione dominante, e queste, soggette e dipendenti, non fu seguito da Alessandro, il quale anzi a costo d'inimicarsi i Macedoni, pare che tra' suoi sudditi di qualunque nazione volesse stabilire una perfetta uguaglianza, e quasi preferir fino i conquistati adottando le vesti e le usanze loro. Il suo scopo fu certo quello di conservarli piuttosto coll'amore che col timore, e colla forza: e non li stimò schiavi (secondo il costume di quei tempi), ma sudditi. E quanto ai Romani, vedi in questo particolare la fine del Capo 6. di Montesquieu, Grandeur etc. Oltre che i Romani accordando la cittadinanza a ogni sorta di stranieri conquistati, gli agguagliavano più che mai potessero ai cittadini e compatrioti: ma questa cosa non riuscì loro niente bene. [Zib. 882-83]

Senofonte descrive sì un principe morale e meno disincantato di quello machiavelliano, ma non è un fatto di poco conto che la bontà e la moralità di Ciro sia tutta interna ai suoi connazionali mentre prevede un ben diverso atteggiamento con gli stranieri. È una lettura esatta, che Senofonte conferma non solo nella *Ciropedia*, ma anche nell'*Anabasi*, dove più dettagliatamente espone l'idea di una necessaria crudeltà verso i nemici¹⁵⁹, collegandola a quella di una guerra ad oltranza contro chi minaccia il senso patrio¹⁶⁰.

Il richiamo a Montesquieu interno al brano leopardiano è la prova di un distacco da Polibio proprio perché Roma non è esente dalle involuzioni e dai danni. Anche la capitale dell'impero risponde alla legge dell'amor proprio e dell'odio e dunque quando si abbassò la guardia e si dichiararono cittadini romani tutti gli abitanti (editto di Caracalla, 211 d. C.) il senso patrio scomparve.

Conferma la teoria leopardiana anche il Platone della *Repubblica*, da cui Polibio, come dicevamo, trae moltissimo per la teorizzazione della sua anaclosi:

Platone nella Repubblica l.5. (vedilo) dice: i Greci non distruggeranno certo i greci, non li faranno schiavi, non desoleranno le campagne, né bruceranno le

¹⁵⁸ *Dialogo di Senofonte e di Niccolò Machiavello*, che risale con tutta probabilità al 1820. Commenta sinteticamente Paolo Paolini, *Leopardi e Machiavelli*, in *Il pensiero storico e politico* cit., p. 437: "Senofonte nella *Ciropedia* vuole certamente offrire il modello di un buon principe, eppure ci mostra Ciro crudele contro gli Assiri, umano verso i Persiani: infatti gli Assiri erano stranieri, e quindi verso di loro si doveva essere crudeli, secondo la mentalità antica, i Persiani invece erano il suo popolo, e il buon principe antico doveva essere umano verso il suo popolo. Senza questa osservazione – conclude Leopardi – non si capisce Senofonte e la sua idea del buon principe, e si rischia di confonderlo con Machiavello. In sostanza l'uomo non potrà mai spogliarsi dell'amor di se stesso e dell'odio verso gli alti; il concetto di amore universale è una favola".

¹⁵⁹ Cfr. Senofonte, *Anabasi*, 1,3; 1,9; 4,8.

¹⁶⁰ Ivi, 3,3.

case loro; ma in quella vece faranno tutto questo ai Barbari. E le Orazioni d'Isocrate tutte piene di misericordia verso i mali de' Greci, sono spietate verso i barbari, o Persiani, ed esortano continuamente la nazione e Filippo, a sterminarli. Sono notabilissime in questo proposito le sue due Orazioni Panegirico, e Pro Filippo, dove inculca di proposito l'odio de' Barbari nello stesso tempo e per le stesse ragioni che l'amore dei greci, e come conseguenza di questo. V. specialmente quel luogo del panegirico [...] dove parla di Omero e de' Troiani, p.175-176. della ediz. del Battie, Cambridge 1729. molto dopo la metà dell'orazione ma ancor lungi dal fine. E questa opposizione di misericordia e giustizia verso i propri, e fierezza e ingiustizia verso gli stranieri, è il carattere costante di tutti gli antichi greci e romani, e massime de' più cittadini, e assolutamente de' più grandi e famosi: nominatamente poi degli scrittori, anche i più misericordiosi, umani e civili.

Mi concentrerei sul richiamo a Isocrate, senz'altro meno discusso dalla critica di Platone, la cui bibliografia ha avuto nuovi recenti importanti¹⁶¹. Le sue orazioni furono particolarmente presenti a Leopardi, che le richiama con continuità ancora nell'ottobre 1822 e in alcuni abbozzi di *Operette morali*¹⁶². Isocrate corrisponde, secondo Leopardi, a “quei filosofi d'allora” che “inculcava[no] e insegnava[no] l'odio nazionale e individuale dello straniero”. È insomma l'intellettuale modello perché socialmente utile, capace di alimentare le illusioni più nobili, tra cui l'amor patrio. Tra le varie orazioni ricordate da Leopardi – *Panegirico*, *Sulla pace*, *Areopagitico* e *Filippo*¹⁶³ - spicca senz'altro il *Panegirico*, dove più esplicitamente il retore greco sottolinea l'importanza dell'onore in guerra e il dovere di difendersi dagli stranieri e dalle accuse infamanti che i posteri potranno rivolgere a coloro che non hanno avuto forte senso della patria. Un solo esempio:

*Gli Sciti, i Traci e i Persiani sono i popoli più imperialisti e più potenti: tutti e tre ci hanno minacciato e la nostra città ha lottato contro tutti loro. Cosa resterà da dire a chi vuole obiettare, se si dimostrerà che i Greci, quando non riuscivano a ottenere giustizia, si rivolgevano supplici a noi, e i barbari, quando volevano asservire i Greci era noi che assalivano per primi?*¹⁶⁴

Ma perché Leopardi è fortemente attratto da questo testo, tanto da richiamarlo ancora negli anni successivi? A ben guardare, non poteva che essere così visto che il *Panegirico* è tutto incentrato sulla volontà di persuadere della superiorità dei Greci sugli altri popoli. Ma si badi, non per questioni razziali. La sola

¹⁶¹ Mi riferisco ai volumi di Franco d'Intino, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Marsilio, Venezia 2009 e Massimo Natale, *Il canto delle idee. Leopardi fra “Pensiero dominante” e “Aspasia”*, Marsilio, Venezia 2009.

¹⁶² Per sottolineare la straordinaria importanza di Isocrate, non sarà inutile ricordare che Leopardi traduce di questo autore, tra il 15 dicembre 1824 e il 12 gennaio 1825, una serie di testi che raggruppa sotto il titolo di *Operette morali* (per cui cfr. *PP* 1053-74). Appena dopo, nel marzo di quell'anno, intraprende la traduzione dell'*Orazione Areopagitica* per completare il lavoro l'anno successivo, a Bologna, con la traduzione del *Preambolo*. Queste traduzioni sarebbero dovute entrare nella collana “Scelta di moralisti greci tradotti” dell'editore milanese Antonio Fortunato Stella. Furono invece pubblicati solo nell'edizione postuma del 1845 curata da Antonio Ranieri.

¹⁶³ Leopardi, dunque, non cita il solo *Panatenaiico*.

¹⁶⁴ L'edizione di riferimento è Isocrate, *Orazioni*, a cura di Chiara Ghirga e Roberta Romussi, Rizzoli, Milano 1993, p. 127, par. 67. D'ora in avanti indicherò fra parentesi dopo la citazione il solo paragrafo.

superiorità che Isocrate riconosce ai Greci sui “barbari” è quella della parola: “il nome di greci indichi a tutti non la razza, ma la cultura” (*Panegirico*, 50). La superiorità dei Greci sta per Isocrate nella loro capacità di non cedere alle guerre intestine, agli scontri civili ma di rimanere in uno stato di continua lotta contro i barbari, unico modo per evitare le guerre interne che aleggiano nella *polis*:

Penso che, se gli stranieri venissero a osservare le nostre vicende, ci accuserebbero entrambi di essere fanatici, perché ci facciamo la guerra per così poco, quando potremmo facilmente possedere molte terre, e distruggiamo il nostro paese, senza pensare alle ricchezze dell'Asia. (par. 133)

Del resto sono gli stessi Persiani, dunque gli stranieri, che “nemmeno quando ricevono bene sanno dimostrare benevolenza: a tal punto non possono scordare l'odio che nutrono” (*Panegirico*, 157).

Dunque, poiché se non si attacca si verrà attaccati, varrà la pena continuare a combattere perché “la guerra contro i barbari ci ha ispirato degli inni, mentre quella contro i Greci solo canti funebri” (*Panegirico*, 158). Senza questa guerra contro lo straniero la pace sarà sempre insicura. Insomma, anche solo da questi pochi cenni, si capisce che Leopardi trova in Isocrate l'idea di un *metus hostilis* radicale e perpetuo, che implica senza mezzi termini la guerra, l'unico vero strumento di distrazione dell'amor proprio. Un *metus externus* continuo e imperterrito che collima perfettamente con la teoresi dello *Zibaldone*. La pace del popolo, infatti, è assicurata solo quando l'uomo, non vedendo più il nemico davanti a sé, non sente più lo stimolo a scontrarsi. E questa situazione si verifica unicamente con la distruzione *fisica* dell'avversario, che “bisogna umiliare talmente che non dovrà più osare l'attacco nemmeno con una sola nave” (par. 118). Continua Isocrate:

Dobbiamo eliminare dal nostro cammino questi intrighi e intraprendere quelle azioni che ci consentiranno di abitare le nostre città con più sicurezza e di gestire le relazioni fra noi con più fiducia. E a proposito di questo c'è una sola, semplice cosa da dire: non è possibile avere una pace sicura se non combattiamo insieme i barbari, né è possibile che i Greci ritrovino la concordia se non rendiamo comuni vantaggi e pericoli. Quando questo avverrà e sarà eliminato questo senso di insicurezza sulla nostra vita, che distrugge le amicizie, spinge i consanguinei all'odio e getta tutti gli uomini in mezzo a guerre e rivolte, sarà impossibile non andare d'accordo e non nutrire sentimenti di vera amicizia gli uni verso gli altri. (par. 173)

Del resto non esercitare il *metus externus* vuol dire, secondo Isocrate, rassegnarsi a rendere “il barbaro signore di tutta l'Asia” (par. 178) e diventare non più carnefici, ma vittime dei carnefici: *tertium non datur*. Significa scardinare i principi virtuosi della società e diffondere la credenza che “il barbaro tutela la Grecia ed è il garante della pace” (par. 175), ossia che non è più possibile vivere in amicizia tra simili e consanguinei:

Perciò dobbiamo fare ogni sforzo per trasferire il più presto possibile sul continente la guerra che ha luogo qui, perché nessun altro vantaggio potremmo trarre dalle nostre lotte intestine, se non ci decideremo a sfruttare contro il barbaro l'esperienza che ne abbiamo ricavato. (par. 174)

Secondo Isocrate, poi, tutto in una società sana spinge alla guerra: la memoria degli avi valorosi, l'esperienza delle passate guerre intestine, l'odio (parr. 157-159) e l'idea che

gli uomini di valore devono preferire la morte gloriosa a una vita vergognosa, così anche per le città superiori è meglio scomparire dalla faccia della terra piuttosto che farsi vedere asservite (par. 95)¹⁶⁵.

Davanti alla prova irrefutabile delle guerre civili che flagellano la *polis*, prevale in Isocrate l'idea di attaccare continuamente. Non esiste altro autore, a mio giudizio, in cui Leopardi potesse meglio rispecchiare le sue idee estreme e amare. Ancora più difficili da sostenere perché imbucate in una strettoia teoretica che rende l'uomo incapace di avere tregua fisica.

È considerando l'importante lascito di Isocrate che si spiega perché ancora in *Zib.* 2628 troviamo brani come il seguente:

Ho detto altrove che le antiche nazioni si stimavano ciascuna di natura diversa dalle altre, non consideravano queste come loro simili, e quindi non attribuivano loro nessun diritto, né si stimavano obbligate ad esercitar cogli esteri la giustizia distributiva ec. se non in certi casi, convenuti generalmente per necessità, come dire l'osservazione de' trattati, l'inviolabilità degli araldi ec. cose tutte, la ragion delle quali appoggiavano favolosamente alla religione, come quelle che da una parte erano necessarie volendo vivere in società, dall'altra non avevano alcun fondamento nella pretesa legge naturale. Quindi gli araldi amici e dilette di Giove presso Omero ec. quindi il violare i trattati era farsi nemici gli Dei (v. Senof. in Agesilao) ec. Ho citato l'Epitafios attribuito a Demostene per provare che questa falsa, ma naturale idea della superiorità loro ec. ec. sulle altre nazioni, le confermavano le nazioni antiche, e poi le fondavano sulle favole, e sulle storie da loro inventate, tradizioni ec. dando così a questo inganno una ragione, e una forza di massima e di principio. Anche più notevole in questo proposito è quel che si legge nel Panegirico d'Isocrate verso il principio, dove fa gli Ateniesi superiori per natura ed origine a tutti gli uomini. V. anche l'oraz. della Pace, dove paragona gli Ateniesi coi Triballoi, e coi Leukanoi. Similmente il popolo Ebreo chiamavasi il popolo eletto, e quindi si poneva senza paragone alcuno al di sopra di tutti gli altri popoli sì per nobiltà, sì per merito, sì per diritti ec. ec. e spogliava gli altri del loro ec. ec. [Zib. 2625-27]

La virilità del mondo antico consisteva proprio nel circolo virtuoso di illusioni che si alimentavano reciprocamente. Nell'epoca moderna, invece, i vasi non sono più comunicanti, perché la religione persegue la strada della salvezza del singolo, che più rifuggirà dall'azione e più potrà sperare nel privilegio inconcepibile della vita eterna; mentre la società percorre il sentiero dell'individualismo privo di senso patrio. Se l'antichità connetteva gli ambiti della vita associata, la modernità settorializza ogni aspetto del vivere, isolando prima e frustrando poi i possibili residui di virtù.

¹⁶⁵ E al paragrafo 75 del *Panegirico* si legge: "Grandissimi benefattori e degni delle più alte lodi sono gli uomini che misero a repentaglio la propria vita per la Grecia".

4.5. Guerra e libertà

Come è possibile realizzare e mantenere una società libera? si chiede Leopardi nella seconda parte del saggio. La risposta che ne trae è chiara: è possibile essere liberi odiando qualcuno e combattendolo. Non ci sono altri modi, per la solita ragione che l'oggetto odiato è il catalizzatore del nostro amor proprio, senza il quale vi è ritorsione della pulsione distruttiva su noi stessi e sui nostri simili. La polarizzazione è qui composta da un amore dei propri simili che porta alla libertà e da un odio degli stranieri che si manifesta con forme di aggressione e con un atteggiamento che Leopardi definisce tirannico:

Da tutte queste osservazioni e fatti, risulta un'altra osservazione e un altro fatto conosciutissimo, e caratteristico dell'antichità; o piuttosto risulta la spiegazione di questo fatto. Perché amando l'individuo la patria sua, e conseguentemente odiando gli stranieri, ne seguiva che le guerre fossero sempre nazionali. E tanto più accanite, quanto l'individuo era da ambe le parti più infiammato della sua causa, cioè dell'amor patrio. Massimamente dunque lo erano quelle de' popoli liberi, o fatte a un popolo libero, per la stessa ragione, per cui, come ho detto, un popolo libero ama maggiormente la patria, e maggiormente odia lo straniero. Così che sì la nazione e l'armata straniera, sì l'individuo straniero, era come nemico privato dell'individuo che combatteva pel suo popolo libero, e per la sua patria. E questa è una delle principali e più manifeste ragioni per cui i popoli più amanti della patria loro, e fra questi i liberi, sono stati sempre i più forti, i più formidabili al di fuori, i più bellicosi, i più intrepidi, i più atti alle conquiste, ed effettivamente, per così dire, i più conquistatori. [Zib. 885-86]

La libertà interna esiste solo in relazione a una tirannia esterna, secondo quanto Leopardi già traeva da Senofonte e senz'altro da un ventaglio di fonti storiografiche antiche che non menziona nel passo ma che gli sono presenti. Questa tirannia bellicosa con “un'altra razza d'uomini” (Zib. 887) portava a guerre all'ultimo sangue, in cui i soldati si spendevano generosamente arrivando senza paura al sacrificio della propria persona. L'obiettivo era la riduzione in schiavitù o lo sterminio. Insomma, continua Leopardi, per mantenersi giusti al proprio interno era necessario essere crudeli e ingiusti con gli altri (Zib. 899). Questa era la situazione delle repubbliche antiche, ricche dell'illusione più preziosa. Il Cristianesimo, nello stesso tempo religione troppo raziocinante e ancorata alle apparenze, si è scagliata contro l'antichità vista come momento di guerre acri ed elogiando il tempo presente come tempo di pace proprio grazie al palliativo della religione. Questa è, secondo Leopardi (che semplifica non poco la questione e la portata filosofico-ideologica dello spiritualismo), la posizione degli spiritualisti tedeschi e francesi e in particolare di Lamennais, citato per altro anche in questo saggio e ancora una volta “rovesciato”¹⁶⁶. Leopardi vuole

¹⁶⁶ A pagina 888 dello *Zibaldone* si legge: “Conchiudo che l'indipendenza, la libertà, l'uguaglianza di un popolo antico, non solo non importava l'indipendenza, la libertà, l'uguaglianza degli altri popoli, rispetto a lui, e per quanto era in lui; ma per lo contrario importava la soggezione e servitù degli altri popoli, massime vicini, e l'obbedienza de' più deboli. E un popolo libero al di dentro era sempre tiranno al di fuori, se aveva forze per esserlo, e questa forza nasceva sovente dalla sua libertà. Nel modo stesso che un principe, per esser egli indipendente e libero, e non aver legami né ostacoli alla sua volontà, non perciò lascia di tiranneggiare il suo popolo. Anzi quanto più è geloso della sua libertà, tanto più ne toglie a' sudditi, o a' più deboli di lui”.

invece dimostrare il contrario e provare che la violenza che il moderno scorge nelle repubbliche antiche è solo apparentemente più acuta. Essa è, in realtà, assai più lieve e accidentale della violenza imperterrita del mondo attuale, quello in cui non regna amor patrio.

La fola dell'amore universale, del bene universale, col qual bene ed interesse, non può mai congiungersi il bene e l'interesse dell'individuo, che travagliando per tutti non travaglierebbe per se, né per superar nessuno, come la natura vuol ch'ei travagli; ha prodotto l'egoismo universale. Non si odia più lo straniero? ma si odia il compagno, il concittadino, l'amico, il padre, il figlio; ma l'amore è sparito affatto dal mondo, sparita la fede, la giustizia, l'amicizia, l'eroismo, ogni virtù, fuorchè l'amor di se stesso. Non si hanno più nemici nazionali? ma si hanno nemici privati, e tanti quanti son gli uomini; ma non si hanno più amici di sorta alcuna, né doveri se non verso se stesso. Le nazioni sono in pace al di fuori? ma in guerra al di dentro, e in guerra senza tregua, e in guerra d'ogni giorno, ora, momento, e in guerra di ciascuno contro ciascuno, e senza neppur l'apparenza della giustizia, e senz'ombra di magnanimità, o almeno di valore, insomma senz'una goccia di virtù qualunque, e senz'altro che vizio e viltà; in guerra senza quartiere; in guerra tanto più atroce e terribile, quanto è più sorda, muta, nascosta; in guerra perpetua e senza speranza di pace. Non si odiano, non si opprimono i lontani e gli alieni? ma si odiano, si perseguitano, si sterminano a tutto potere i vicini, gli amici, i parenti; si calpestano i vincoli più sacri; e la guerra essendo fra persone che convivono, non c'è un istante di calma, né di sicurezza per nessuno. Qual nemicizia dunque è più terribile? Quella che si ha co' lontani, e che si esercita solo nelle occasioni, certo non giornaliera; o quella ch'essendo co' vicini si esercita sempre e del continuo, perché continue sono le occasioni? Quale è più contraria alla natura, alla morale, alla società? Gl'interessi de' lontani non sono in tanta opposizione coi nostri (e per quanto lo sono, si odia adesso il lontano, come e più che anticamente, bensì meno apertamente e più vilmente). Ma gl'interessi de' vicini essendo co' nostri in continuo urto, la guerra più terribile è quella che deriva dall'egoismo, e dall'odio naturale verso altrui, rivolto non più verso lo straniero, ma verso il concittadino, il compagno ec. [Zib. 890-92]

Tutto è subdolo e spirituale, ma gli effetti sono ugualmente deleteri, le ferite mortifere. La guerra è viva anche se interiore ed è “atroce e terribile” perché si può “esercitare” in ogni momento, essendo usati come bersagli gli oggetti dell'amore, i connazionali.

Leopardi arriva a queste importate deduzioni analizzando la guerra, che conferma il suo valore di elemento filosofico da cui dedurre la differenza delle varie condizioni storiche e umane. Nel tempo la guerra è infatti cambiata, non solo perché è ora subdola, spirituale e civile, ma anche perché l'apparente annullamento dell'amor proprio e la finta scomparsa dell'odio naturale ne ha mutato i connotati più evidenti. La guerra era anticamente fatta dai popoli, dice Leopardi, mentre ora è fatta dai governi. Il popolo è per Leopardi un insieme pensante e con un irrinunciabile amor patrio che non permette al singolo di acquisire troppo potere ma che, al contrario, mantiene le divisioni necessarie al mantenimento della libertà. Dove c'è popolo non esiste dunque tiranno e non esistono guerre fatte per un re ma solamente per la patria, proprio perché il cittadino combatte per questa e non per chi la governa *pro tempore*.

Così che il re, non trovando tutto a sua sola disposizione, e non potendo servirsi della nazione per le sue voglie, se non con molti ostacoli, le armate venivano ad esser necessariamente piccole: ed è cosa manifesta che quando la signoria di una nazione è divisa in molte signorie, il signore di tutte, non può prendere da ciascuna se non poco, e infinitamente meno di quello che prenderebbe s'egli fosse il signore immediato, e se tutto dipendesse intieramente dall'arbitrio suo. Cosa dimostrata dalla storia, ed osservata dai politici. Ed anche per questo si stima nella guerra come principalissimo vantaggio, l'assoluta padronanza di un solo, e la intera monarchia, come quella di Macedonia in mezzo alla Grecia divisa ne' suoi poteri. (Il che però ne' miei principii si deve intendere solamente nel caso che quelle nazioni combattute da una potenza dispotica non siano dominate da vero amor di patria, o meno, se è possibile, di quella nazione soggetta al dispotismo. E tale era la Grecia ai tempi Macedonici, laddove la sola Atene aveva una volta resistito alla potenza dispotica della Persia, e vintala. Perché del resto è certo che un solo vero soldato della patria, val più di dieci soldati di un despota, se in quella nazione monarchica non esiste altrettanto o simile patriotismo. E appunto nella battaglia di Maratona, uno si trovò contro dieci, cioè 10.m contro 100.m e vinsero.) Sono anche note le costituzioni di quei tempi, le carte nazionali, l'uso degli stati generali, corti ec. come in Francia, in Ispagna ec. con che o la moltitudine faceva ancora sentir la sua voce, o certo il potere restava meno indipendente ed uno, e il monarca più legato. Ma da che il progresso dell'incivilimento o sia corruzione, e le altre cause che ho tante volte esposte, hanno estinto affatto il popolo e la moltitudine, fatto sparire le nazioni, tolta loro ogni voce, ogni forza, ogni senso di se stesse, e per conseguenza concentrato il potere intierissimamente nel monarca, e messo tutti i sudditi e ciascuno di essi, e tutto quello che loro in qualunque modo appartiene, in piena disposizione del principe; allora e le guerre son divenute più arbitrarie, e le armate immediatamente cresciute. [Zib. 904-05]

Nasce la guerra dei governi e non dei popoli, dei tiranni e non delle patrie. E per giunta aumentano le dimensioni degli scontri e dunque il sangue e la violenza, a differenza di quanto si possa credere giudicando con la lente dello spiritualista e del filantropo. La guerra dei governi è anche quella dei tiranni. Dunque, argomenta Leopardi, è una guerra di singoli e come tale potrebbe essere giocata a tavolino, decisa con un testa a testa. Invece, nel continuo effetto domino su cui si impernia il pensiero, la guerra dei tiranni è quella che scatena e mette in gioco più forze proprio perché l'istinto egoistico ci porta a perorare la nostra causa con tutti i mezzi a disposizione, fatto reso possibile dal popolo trasformato in massa, ossia in un insieme di sudditi né coesi né animati da amor patrio¹⁶⁷:

Ed è cosa ben naturale, e non già casuale, ma conseguenza immancabile e diretta della natura delle cose e dell'uomo. Perché quanto un uomo può adoperare in vantaggio suo, tanto adopera; ed ora che il principe può adoperare al suo qualunque scopo o desiderio, tutta quanta è, e tutto quanto può la nazione, segue ch'egli l'adopri effettivamente senz'altri limiti che quelli

¹⁶⁷ Sempre nel *Tristano* si legge: "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, poiché, per qualunque suo merito, né anche quel misero premio della gloria gli resta più da sperare né in vigilia né in sogno. 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 d'individui e di masse, che oggi illuminano il mondo". Cfr. *PP* 604.

di lei stessa, e delle sue possibili forze. Il fatto lo prova. Luigi 14. o primo, o uno de' primi di quei regnanti che appartengono all'epoca della perfezione del dispotismo, diede subito l'esempio al mondo, della moltitudine delle armate. Dato che sia questo esempio il seguirlo è necessario. Perché siccome oggi la grandezza di un'armata è arbitraria bensì, ma dipende, e deve corrispondere quanto si possa a quella del nemico, così se quella del nemico è grande, bisogna che ancor voi, se potete, ancorchè non voleste, facciate che la vostra sia grande, e superi, potendo, in grandezza la nemica; nello stesso modo che la potreste far piccola, anzi menomissima per le stesse ragioni, nel caso opposto, come ho detto p.902. Infatti l'esempio di Luigi 14. fu seguito sì da' principi suoi nemici, sì da Federico secondo, il filosofo despota, e l'autore di molti nuovi progressi del dispotismo, da lui felicemente coltivato e promosso. Ed egli parimente obbligò alla stessa cosa i suoi nemici. Finalmente la cosa è stata portata all'eccesso da Napoleone, per ciò appunto ch'egli è stato l'esemplare della forse ultima perfezione del dispotismo. Non però quest'eccesso è l'ultimo a cui vedremo naturalmente e inevitabilmente arrivare la cosa. [Zib. 905-06]

Dunque la guerra è ora interna, quotidiana (per le maggiori possibilità di "esercitarla" con i "vicini") ed è macroscopica. La combattono non più soldati fedeli alla patria ma mercenari, che sentono dentro sé l'odio di chi li paga e li manda a combattere e, soprattutto, l'odio per i propri commilitoni, visti come rivali. Avviene così anche l'inversione del nemico, che è colui che si ama. O che si amerebbe. Il simile, nella società odierna, è adesso colui che si odia, anche quando non si è in manifesta guerra con lui. E tanto più odieremo il simile quanto più il suo percorso sarà uguale al nostro:

Perché oggi gli odi, le invidie, le inimicizie, si esercitano coi vicini, e nulla ordinariamente coi lontani: l'egoismo individuale ci fa nemici di quelli che ci circondano, o che noi conosciamo, ed hanno attinenza con noi; e massime di quelli che battono la nostra stessa carriera, e aspirano allo stesso scopo che noi cerchiamo, e dove vorremmo esser preferiti; di quelli che essendo più elevati di noi, destano per conseguenza l'invidia nostra, e pungono il nostro amor proprio. Lo straniero al contrario ci è per lo meno indifferente, e spesso più stimato dei conoscenti, perché la stima ec. è fomentata dalla lontananza, e dalla ignoranza della realtà, e dallo immaginario che ne deriva: ed infatti in un paese dove non regni amor patrio, il forestiero è sempre gradito, e i costumi, i modi ec. ec. tanto suoi, come di qualunque nazione straniera, sono sempre preferiti ai nazionali, ed egli lo è parimente. Così che il soldato oggidì è molto più nemico sì di quelli in cui compagnia combatte, sì di quelli in cui vantaggio, per cui volere, sotto di cui combatte, che di coloro ch'egli combatte ed uccide. E tutto ciò per natura delle cose, e non per capriccio. Talchè, se vorremo una volta considerar bene le cose, non le apparenze, troveremo molta più barbarie oggidì nella uccisione di un nemico solo, che anticamente nel guasto di un popolo: perché questo era del tutto secondo natura; quello è per tutti i versi contrario alla natura. [Zib. 900-01]

Ecco illustrata la differenza tra odio naturale e odio frutto della mancanza di patriottismo. Ecco la differenza tra violenza apparente e violenza reale. Alla fine del saggio, dopo cinque giorni dedicati esclusivamente alla scrittura di questa nota in cui l'argomento acquista forma definitiva, Leopardi tira le somme: gli uomini antichi, grazie al culto dell'amor patrio, vivevano appagati del loro

spazio ristretto – indicativamente esteso come una città-stato -, guerreggiavano in meno occasioni e con meno dispendio di truppe e la loro violenza, anche se mirava alla distruzione, era frutto di una pulsione sincera e non di una disposizione sovrana e vilmente remunerata.

Ancora una volta la madre di tutte le illusioni si conferma l'amor patrio, che permette a Leopardi di recuperare il concetto rousseauviano di virtù:

Non solamente le virtù pubbliche, come ho dimostrato, ma anche le private, e la morale e i costumi delle nazioni, sono distrutti dal loro stato presente. Dovunque ha esistito vero e caldo amor di patria, e massime dove più, cioè ne' popoli liberi, i costumi sono stati sempre quanto fieri, altrettanto gravi, fermi, nobili, virtuosi, onesti, e pieni d'integrità. Quest'è una conseguenza naturale dell'amor patrio, del sentimento che le nazioni, e quindi gl'individui hanno di se stessi, della libertà, del valore, della forza delle nazioni, della rivalità che hanno colle straniere, e di quelle illusioni grandi e costanti e persuasive che nascono da tutto ciò, e che vicendevolmente lo producono: ed ella è cosa evidente che la virtù non ha fondamento se non se nelle illusioni, e che dove mancano le illusioni, manca la virtù, e regna il vizio, nello stesso modo che la dappocaggine e la viltà. Queste son cose evidenti nelle storie, ed osservate da tutti i filosofi, e politici. Ed è tanto vero; che le virtù private si trovano sempre in proporzione coll'amor patrio, e colla forza e magnanimità di una nazione; e l'indebolimento di queste cose, colla corruttela dei costumi; e la perdita della morale si trova nella storia sempre compagna della perdita dell'amor patrio, della indipendenza, delle nazioni, della libertà interna, e di tutte le antiche e moderne repubbliche: influendo sommamente e con perfetta scambievolezza, la morale e le illusioni che la producono, sull'amor patrio, e l'amor patrio sulle illusioni e sulla morale. È cosa troppo nota qual fosse la depravazione interna de' costumi in Francia da Luigi 14. il cui secolo, come ho detto, fu la prima epoca vera della perfezione del dispotismo, ed estinzione e nullità delle nazioni e della moltitudine, sino alla rivoluzione. La quale tutti notano che ha molto giovato alla perdita morale francese, quanto era possibile 1. in questo secolo così illuminato, e munito contro le illusioni, e quindi contro le virtù: 2. in tanta, e tanto radicata e vecchia depravazione, a cui la Francia era assuefatta: 3. in una nazione particolarmente ch'è centro dell'incivilimento, e quindi del vizio: 4. col mezzo di una rivoluzione operata in gran parte dalla filosofia, che volere o non volere, in ultima analisi è nemica mortale della virtù, perch'è amica anzi quasi la stessa cosa colla ragione, ch'è nemica della natura, sola sorgente della virtù. [Zib. 910-11]

È evidente che tutto il nucleo teorico esposto nelle pagine 872-911 del diario può ora con più agio essere interpretato metaforicamente e in chiave polemica, senza vedere nelle parole leopardiane, taglienti e non di rado estreme, nessuna scoria di razzismo o addirittura di apologia di schiavitù (“una seconda razza d'uomini”). Sarebbe un abbaglio enorme, fuorviante in massimo grado e integralmente falso. Le sue parole sembrano piuttosto l'anticipo più meditato della sua ultima battaglia, quella che egli combatterà con vigore solitario negli anni napoletani, sempre pronto a far crollare i falsi idoli di una modernità infelice, ancor più misera quando si specchia nelle sue presunzioni antropocentriche e nell'elogio di se stessa. Quando, cioè, si riflette in un'immagine sfocata e ridotta al solo sguardo sul presente. In questo giudizio privo di memoria storica Leopardi vede l'acme della negligenza del sapere

moderno, anche perché egli, in quella memoria storica, aveva visto risplendere per l'ultima volta la luce dell'illusione e della virtù antiche.

4.6. Montesquieu, filosofo della guerra

L'unica catarsi è la guerra. Leopardi, lo abbiamo detto, si interessa molto a questo argomento perché vede la guerra come difesa dalla corruzione corporale prima e dei costumi poi. Finché l'uomo è impegnato a combattere il suo corpo sarà forte, i suoi pensieri saranno rivolti alla salvezza sua e della patria, l'utilità sociale del guerriero farà sì che egli non si invischi in desideri "osceni" e in una condotta di vita molle e rilassata. Dunque bisogna combattere perché una società florida ha sempre qualcuno con cui combattere e perché guerreggiare è indispensabile per vivificare il proprio "amor di corpo", che è anche "amore del corpo della patria". Questo tema del corpo legato alla moralità dei costumi ("sono periti più stati per la violazione dei costumi che per la mancanza di rispetto delle leggi", dice Montesquieu¹⁶⁸) e alla salute fisica è un'altra delle derivazioni esplicite da Montesquieu. Non è dubbio infatti che nelle *Considérations* la forza dell'impero romano è viva finché rimane attiva la pratica della guerra, che tiene impegnati i soldati. Sarà sufficiente scorrere il primo capitolo dell'opera, tra i più citati da Leopardi, per comprendere l'insistenza del filosofo di La Brède sul tema e per cogliere al volo come Leopardi riferisca nello *Zibaldone* concetti sostanzialmente identici:

Romolo e i suoi successori furon quasi sempre in guerra con i loro vicini, per ottenere cittadini, donne, o terre. Ritornavano in città con le spoglie dei popoli vinti; erano covoni di grano e greggi: ciò suscitava gran gioia. Questa è l'origine dei trionfi, che furono in seguito la causa principale delle grandezze a cui giunse la città. [...] Ora, la guerra era quasi sempre gradita al popolo, poiché, mediante un'accorta distribuzione del bottino, si era trovata la maniera di rendergliela utile. [...] Roma era dunque in guerra perpetua e sempre violenta: ora, una nazione sempre in guerra, e tale per principio di governo, doveva necessariamente perire, oppure avere la meglio su tutte le altre che, ora in guerra, ora in pace, mai erano così pronte ad attaccare, né così preparate a difendersi. In tal maniera, i Romani acquisirono una conoscenza profonda dell'arte militare. Nelle guerre saltuarie, la maggior parte degli esempi va perduta; la pace dà altre idee, e si dimenticano i propri errori e addirittura le proprie virtù¹⁶⁹.

E nel secondo capitolo si afferma:

Uomini così temprati erano solitamente sani. Dagli autori non risulta che gli eserciti romani, che facevano la guerra in climi così differenti, subissero molte perdite per le malattie, laddove quasi di continuo oggi accade che un esercito, senza neppure avere combattuto, si dissolva, per dir così, in una sola

¹⁶⁸ Montesquieu, *Considerazioni* cit., p. 134.

¹⁶⁹ Ivi, p. 79-80.

*campagna. [...] Siccome mai facevano la pace in buona fede, e nell'intento d'invader tutto, i loro trattati erano di fatto mere sospensioni della guerra, vi ponevano condizioni che davano sempre inizio alla rovina dello Stato che le accettava. [...] Dopo aver distrutto gli eserciti di un principe, rovinavano le sue finanze con tasse eccessive e con un tributo, col pretesto di fargli pagare le spese della guerra; nuovo genere di tirannia, che l'obbligava a opprimere i suoi sudditi e a perderne l'affetto*¹⁷⁰.

Non ci sono nemmeno dubbi sul declino di Roma, che iniziò a decadere con la scomparsa delle guerre:

*Dopo l'umiliazione dei Cartaginesi, Roma ebbe quasi esclusivamente piccole guerre e grandi vittorie, mentre prima aveva avuto piccole vittorie e grandi guerre*¹⁷¹.

Poi fu la volta del mutamento dei costumi, a cui pose un argine solo la continua pratica della guerra, che pure a un certo momento, rimasta come unico baluardo di moralità e robustezza, non bastò più:

*I Romani giunsero a comandare tutti i popoli non solo con l'arte della guerra, ma pure con la loro prudenza, la loro saggezza, la loro costanza, il loro amore per la gloria e per la patria. Quando, sotto gli imperatori, tutte queste virtù svanirono, restò loro l'arte militare, con la quale conservarono, nonostante la debolezza e la tirannia dei principi, quanto avevano acquistato; ma, allorché la corruzione entrò anche nell'esercito, essi divennero preda di tutti i popoli*¹⁷².

Sappiamo quanto Leopardi radicalizzi tutto ciò che legge e come sia riuscito a creare in poco tempo un uomo reso schiavo del suo amor proprio e accanito a distogliere questo sentimento dalla propria esistenza per acquistare quiete. Sul finale del lungo saggio di *Zib.* 872-911 assistiamo a uno dei ritratti più inquietanti dell'uomo moderno che ci offrano, credo, tutte le letterature europee. Nelle ultime dieci pagine si parla, infatti, non solo di una guerra continua volta alla distruzione, ma anche della schiavitù, che insieme alla tirannia da usare coi nemici – secondo il ritratto che Senofonte fa di Ciro – è un altro inquietante requisito per mantenere la libertà interna.

È cosa osservata dai filosofi e da' pubblicisti che la libertà vera e perfetta di un popolo non si può mantenere, anzi non può sussistere senza l'uso della schiavitù interna. (Così il Linguet, credo anche il Rousseau, Contrat social l.3. ch.15. ed altri. Puoi vedere anche l'Essai sur l'indifférence en matière de Religion, ch.10. nel passo dove cita in nota il detto luogo di Rousseau insieme con due righe di questo autore.) Dal che deducono che l'abolizione della libertà è derivata dall'abolizione della schiavitù, e che se non vi sono popoli liberi, questo accade perché non vi sono più schiavi. Cosa, che strettamente presa, è falsa, perché la libertà s'è perduta per ben altre ragioni, che tutti sanno, e che ha toccate in cento luoghi. Con molto maggior verità si potrebbe dire che l'abolizione della schiavitù è provenuta dall'abolizione della libertà; o

¹⁷⁰ Ivi, p. 90.

¹⁷¹ Ivi, p. 107.

¹⁷² Ivi, p. 207.

vogliamo, che tutte due son provenute dalle stesse cause, ma però in maniera che questa ha preceduto quella e per ragione e per fatto. [Zib. 912]

Ormai tutto ciò che è positivo necessita del suo contrario. Questo è il principio che scatena in ogni aspetto della vita associata l'amor proprio e che Leopardi applica sistematicamente, a volte persino in modo macchinoso.

4.7. “Tu gravida e io no?”: l'invidia e l'odio del simile

Dopo quel lungo saggio, Leopardi mette da parte l'analisi storica dell'amor proprio per ridare una curvatura esistenziale al problema, come avveniva sotto l'immediata scorta di Rousseau. Da un altro mucchietto di appunti che si susseguono dal giugno 1821 fino ai primi mesi del 1823, la stessa macchina dell'odio e della guerra al nemico-straniero-diverso non sembra più essere sufficiente a spiegare gli aspetti cruciali della vita umana, sempre più crudele e contraddittoria.

Ho già detto altrove di una donna sterile che bastonava una cavalla pregna dicendo, Tu gravida, e io no? Io credo che un padre storpio difficilmente possa vedere con compiacenza i suoi figli sani, e non provare un certo stimolo a odiarli, o una difficoltà ad amarli, che facilmente si convertirà in odio, e riceverà poi sciocamente il nome di antipatia, quasi fosse una passione innata, e senza causa morale. Del che si potrebbero portare infinite prove di fatto, come dell'odio delle madri brutte verso le figlie belle, e delle persecuzioni che bene spesso fanno per tal cagione a giovani innocentissime, senza che né queste né esse medesime vedano bene il perché. Così de' padri di poco ingegno o in qualunque modo sfortunati, verso i figli di molto ingegno, o in qualunque modo avvantaggiati su di loro. Così (e questa è cosa generalissima) de' vecchi verso i giovani (siano anche loro figliuoli, anzi massimamente in simili casi e femmine o maschi ec. ec.); ogni volta che i vecchi non hanno depresso i desiderii giovanili, ed ogni volta che i giovani, ancorchè innocentissimi ed ottimi, non si conducano da vecchi. Così tra fratelli e sorelle ec. ec. Tanto naturalmente l'amor proprio inseparabile dai viventi, produce e quasi si trasforma nell'odio degli altri oggetti, anche di quelli che la natura ci ha maggiormente raccomandati (al nostro stesso amor proprio) e resi più cari. [Zib. 1205-06]

Si è insinuato nella riflessione leopardiana anche l'odio del simile. Anche l'“amor di famiglia”, la forma nucleare dell'amor patrio, è minata da un'aggressione spontanea e non sempre controllabile che proviene però da differenze non dovute al comportamento umano ma al caso. È dunque il principio di differenza che fa scattare la molla dell'aggressione e non solo quello della diversità di appartenenza nazionale. È la condizione di inferiorità che genera odio indiscriminato e che rende l'uomo intollerante della superiorità altrui. E infatti non c'è nulla che si salvi, non c'è legge né morale che tenga: la pulsione si scaglia contro i nemici come contro i figli, mettendo a repentaglio ogni tipo di aggregazione ed evidenziando la drammatica insocialità dell'individuo, che dopo aver perso l'uguaglianza primitiva non ha trovato

rimedi di sorta per convivere con il simile, che sempre offre motivi di sottolineare una diversità che porta allo scontro. Come scrive Leopardi in una nota di poco posteriore a questa, l'odio non è solo bisogno di un nemico, ma è "fastidio per la letizia altrui" (*Zib.* 1291-92). La piega del discorso mina così la stessa salvezza dall'odio verso i simili che Leopardi ha faticosamente congetturato con l'idea del *metus hostilis* sallustiano e che, in effetti, come vedremo, non reggerà l'urto del "disordine orribile di tutte le cose". L'amor proprio è ripreso adesso alla luce di un'esistenza che traduce le differenze tra uomo e uomo in scontro e guerra. Insomma, nelle note della fine del 1821 e dei due anni successivi, l'amor proprio avanza gradualmente verso un odio indiscriminato¹⁷³. Si apre gradualmente una breccia che crea una crepa nel sistema del *metus hostilis* e dell'*anaciclosi*, i quali assicuravano un senso morale all'odio, legittimandolo come strumento di conservazione dell'amore e della patria. Ora invece la differenza di simile e dissimile è caduta: l'ultimo passo, il fondo del burrone, sarà rappresentato dall'antropofagia: la pratica di divorare il simili, i familiari, il frutto del proprio sangue.

4.8. I richiami a Plutarco e Machiavelli

Dopo una serie di brani, non molto cospicua, in cui l'amor proprio torna ad essere trattato in riferimento alla soddisfazione del desiderio, dunque in termini esistenziali, Leopardi stende un'altra nota sulla questione dei nemici, importante perché rivela due fonti capitali sull'argomento non ancora coinvolte da Leopardi nella sua discussione:

Tutti gl'imperi, tutte le nazioni ch'hanno ottenuto dominio sulle altre, da principio hanno combattuto con quelli di fuori, co' vicini, co' nemici: poi liberati dal timore esterno, e soddisfatti dell'ambizione e della cupidigia di dominare sugli stranieri e di possedere quel di costoro, e saziato l'odio nazionale contro l'altre nazioni, hanno sempre rivolto il ferro contro loro medesime, ed hanno per lo più perduto colle guerre civili quell'impero e quella ricchezza ec. che aveano guadagnato colle guerre esterne. Puoi vedere p.3791. Questa è cosa notissima e ripetutissima da tutti i filosofi, istorici, politici ec. Quindi i politici romani prima e dopo la distruzione di Cartagine, discorsero della necessità di conservarla, e se ne discorre anche oggidì ec. L'egoismo nazionale si tramuta allora in egoismo individuale: e tanto è vero che l'uomo è per sua natura e per natura dell'amor proprio, nemico degli altri viventi e se-amanti; in modo che s'anche si congiunge con alcuno di questi, lo fa per odio o per timore degli altri, mancate le quali passioni, l'odio e il timore si rivolge contro i compagni e i vicini. Quel ch'è successo nelle nazioni è successo ancora nelle città, nelle corporazioni, nelle famiglie ch'hanno figurato nel mondo ec. unite contro gli esteri, finchè questi non erano vinti, divise e discordi e piene d'invidia ec. nel loro interno, subito sottomessi gli estranei. Così in ciascuna

¹⁷³ Confermano tutto ciò anche i *Pensieri*, in cui si legge "L'odio verso i propri simili è maggiore verso i più simili". Per il commento a questo pensiero cfr. Ghan Singh, *Il Machiavelli nei "Pensieri" di Leopardi*, in *Il pensiero storico e politico* cit., pp. 777-78.

fazione di una stessa città, dopo vinte le contrarie o la contraria. V. il proem. del lib.7. delle Stor. del Machiavello. Ed è bello a questo proposito un passo di Plutarco sulla fine del libro Come si potria trar giovamento da' nimici (Opusc. mor. di Plut. volgarizz. da Marcello Adriani il giovane. Opusc. 14. Fir. 1819. t.1. p.394.) La qual cosa ben parve che comprendesse un saggio uomo di governo nominato Demo, il quale, in una civil sedizione dell'isola di Chio, ritrovandosi dalla parte superiore, consigliava i compagni a non cacciare della città tutti gli avversarj, ma lasciarne alcuni, acciò (disse egli) non incominciamo a contendere con gli amici, liberati che saremo interamente da' nimici: così questi nostri affetti (soggiunge Plutarco, cioè l'emulazione, la gelosia, e l'invidia) consumati contra i nimici meno turberanno gli amici. V. ancora gl'Insegnamenti Civili di Plut. dove il cit. Volgarizz. p.434. [Zib. 2677-79]

L'appunto rimanda al brano immediatamente successivo, Zib. 2679-80, analizzato in precedenza. Dalla storia dell'uomo come individuo naturalistico, si passa qui alla storia umana e al suo procedere cronologico, anch'essa soggetta a una coazione a ripetere appunto identificabile con l'anaciclosi polibiana. La gamma delle esemplificazioni sull'argomento, ormai sarà chiaro, non è né varia né ampia, la mente dell'autore corre sempre alle guerre puniche e, con frequenza leggermente minore, alle guerre persiane. Ciò che però è particolarmente interessante sono i richiami a Plutarco e Machiavelli. La lettura di Plutarco – lo sappiamo anche dall'*Epistolario* - avviene a Roma, in quel soggiorno problematico, dove nell'animo del poeta si mescolarono delusione e amarezza per la grettezza e il provincialismo della città¹⁷⁴. Più precisamente a Roma Leopardi legge il primo tomo degli *Opuscoli morali*, in particolare *Come debba il giovane udir le poesie* e il *Discorso di consolazione ad Apollonio*. Questa lettura lascia senz'altro traccia in quel famoso passo del diario in cui si tende a unificare la figura del grande filosofo insieme a quella del grande poeta, dichiarando che poesia e filosofia non sono campi né opposti né in contrasto, come Leopardi stesso, con la sua opera, ambiava a dimostrare¹⁷⁵. Ma la prima conoscenza di Plutarco non risale al periodo romano (novembre 1822 – maggio

¹⁷⁴ L'edizione di Leopardi è Plutarco, *Opuscoli morali* volgarizzati da M. Adriani il Giovine, Piatti, Firenze 1819-20, VI tomi. Per l'edizione plutarchea consultata da Leopardi, la registrazione sugli elenchi di lettura e l'interesse del poeta a Plutarco dalle opere giovanili fino al viaggio a Roma e agli anni della maturità, rimando all'impeccabile ricostruzione di Polizzi, *La concezione dell'umano* cit., pp. 98-99.

¹⁷⁵ Cita Zib. 1650-51: "Quanto l'immaginazione contribuisca alla filosofia (ch'è pur sua nemica), e quanto sia vero che il gran poeta in diverse circostanze avria potuto essere un gran filosofo, promotore di quella ragione ch'è micidiale al genere da lui professato, e viceversa il filosofo, gran poeta, osserviamo. Proprietà del vero poeta è la facoltà e la vena delle similitudini. (Omero poeta n'è il più grande e fecondo modello). L'animo in entusiasmo, nel caldo della passione qualunque ec. ec. discopre vivissime somiglianze fra le cose. Un vigore anche passeggero del corpo, che influisca sullo spirito, gli fa vedere dei rapporti fra cose disparatissime, trovare dei paragoni, delle similitudini astruississime e ingegnossissime (o nel serio o nello scherzoso), gli mostra delle relazioni a cui egli non aveva mai pensato, gli dà insomma una facilità mirabile di ravvicinare e rassomigliare gli oggetti delle specie le più distinte, come l'ideale col più puro materiale, d'incorporare vivissimamente il pensiero il più astratto, di ridur tutto ad immagine, e crearne delle più nuove e vive che si possa credere. Né ciò solo mediante espresse similitudini o paragoni, ma col mezzo di epiteti nuovissimi, di metafore arditissime, di parole contenenti esse sole una similitudine ec. Tutte facoltà del gran poeta, e tutte contenute e derivanti dalla facoltà di scoprire i rapporti delle cose, anche i menomi, e più lontani, anche delle cose che paiono le meno analoghe ec. Or questo è tutto il filosofo: facoltà di scoprire e conoscere i rapporti, di legare insieme i particolari, e di generalizzare. (7 Sett. 1821.)".

1823), essa è di molto precedente se pensiamo all'epigrafe del *Saggio popolare sopra gli errori degli antichi* (1815), in cui Leopardi cita il *De superstitione*, un altro opuscolo morale dello stesso autore¹⁷⁶. È chiaro, come nota Angiola Ferraris, che siamo di fronte a un rapporto che risale alle composizioni giovanili di Giacomo e che non subisce arresti o accantonamenti significativi nel corso degli anni, e almeno fino al 1823.

In realtà nell'opuscolo *Come trarre vantaggio dai nemici*, Plutarco analizza il problema dei nemici in modi divergenti da quelli leopardiani. Il nemico è per il filosofo di Cheronea colui che tiene desta la nostra virtù: rappresenta lo stimolo a comportarci meglio dell'avversario e dunque è un mezzo per il raggiungimento della virtù. Questa capacità di trarre vantaggio dai nemici è una differenza sostanziale dell'uomo dall'animale e dallo stadio primitivo dell'umanità, condizioni in cui i nemici vanno solo spenti e abbattuti e non si elevano dalla loro condizione di minaccia.

*Ma quel che più importa, ed è davvero bello, è che, una volta presa l'abitudine di comportarci con giustizia anche con i nemici, non tratteremo mai più in modo ingiusto o disonesto i familiari e gli amici*¹⁷⁷.

Il riferimento principale di Plutarco è Senofonte, il primo che affermò che “è possibile trarre vantaggio dai nemici”.

*Il nemico è sempre all'erta e spia tutto quello che fai e, cercando una presa per afferrarti, passa in rassegna, da ogni lato, la tua vita. E non ti scruta solo, come Linceo, “attraverso una quercia” o pietre e mattoni, ma anche attraverso un amico, un servo, un familiare qualunque, mettendo a nudo, per quanto gli è possibile, tutto quello che fai, e scavando e indagando ogni tua decisione. Spesso, per negligenza o trascuratezza, ci sfugge che i nostri amici siano ammalati o moribondi, mentre con i nemici poco manca che andiamo a curiosare perfino sui sogni che fanno: malattie, debiti, dissapori coniugali, passano inosservati a chi li vive più che ai loro nemici. Ma è soprattutto agli errori che questi ultimi si appigliano, seguendone a fiuto le piste, e come gli avvoltoi sono attirati dal fetore dei corpi in decomposizione, ma non hanno percezione di quelli integri e sani, così sono le parti malate, meschine e guaste della nostra vita a stimolare i nostri nemici, e su queste s'avventa chi ci odia, queste afferra e dilania. C'è un'utilità in questo? Sì, e grande: vivere con circospezione, stare attenti a se stessi, non fare e non dire nulla in modo superficiale o avventato, ma mantenere sempre la propria vita al riparo da critiche, come se seguissimo una dieta rigorosa. Se uno, dunque, arriva a comprendere che il nemico è l'antagonista della sua vita e della sua reputazione, pone più attenzione a se stesso, osserva da ogni lato i suoi comportamenti e conferisce armonia alla propria vita. Per questo Nasica, a chi pensava e diceva che la potenza romana era ormai al sicuro, dato che i Cartaginesi erano stati annientati e gli Achei asserviti, replicò dicendo: “è proprio ora, invece, che siamo in pericolo, perché non abbiamo più nessuno da temere o di cui vergognarci”*¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Angiola Ferraris *L'enciclopedia infernale di Leopardi. Sul “Saggio sopra gli errori popolari degli antichi”*, in “Lettere Italiane”, L, 2, aprile-giugno 1998, pp. 180-82.

¹⁷⁷ Cfr. Plutarco, *Come trarre vantaggio dai nemici*, a cura di Giuliano Pisani, Mondadori, Milano 1996, p. 80.

¹⁷⁸ Ivi, pp. 68-69.

Il saggio prosegue con una lunga esortazione a tenere comportamenti pubblici appropriati e acquista nella seconda parte una funzione esplicitamente didascalica in cui Plutarco afferma che, a causa della corruzione dei tempi, la verità non ci giunge più dagli amici, ma dai nemici, di cui rivaluta la funzione sociale. L'autore segnala che saper mettere da parte la vendetta, rinunciare a calpestare i diritti e le fragilità dell'avversario è il culmine della sapienza e della virtù e che dunque la conoscenza dei nemici serve per risparmiarli e trovare la perfezione in se stessi e non nell'umiliazione dell'altro. Per usare concetti *ante litteram*, ma oramai familiari, la virtù plutarchea non contempla l'amor proprio leopardiano ma, piuttosto, l'*amour de soi* rousseauviano. Eppure la conclusione dell'opuscolo non manca di rivelare sorprese al lettore:

Ogni natura umana è portata alla rivalità [...] Si potrebbe ricavare un non modesto profitto facendo spurgare queste passioni sui nostri nemici e devianole, come fossero scoli di fogna, il più lontano possibile da amici e familiari. Di questo, a quanto sembra, fu ben consapevole un uomo politico di nome Demo: trovatosi, nel corso di una rivolta a Chio, dalla parte vincente, consigliava i compagni di non mandare in esilio tutti gli avversari, ma di trattenerne qualcuno, “perché” disse “non prendiamo a contendere con gli amici, dopo esserci completamente sbarazzati dei nemici”.

Anche noi, dunque, se avremo sfogato queste passioni con i nemici, saremo meno incresciosi verso gli amici. Il “vasaio” non deve “portare invidia al vasaio” o “il cantore al cantore”, come dice Esiodo, né dev'esser geloso del vicino, del cugino o di un fratello “che attende alla ricchezza” e gode di buona fortuna. Ma se c'è un altro modo per sottrarsi alle contese, alle invidie e alle rivalità, abituati a non sentirti rodere dentro per la felicità dei tuoi nemici, ed eccita e aguzza il tuo spirito di rivalità affilandolo contro di loro. I bravi giardinieri pensano che le rose e le viole cresceranno più profumate se accanto a loro semineranno aglio e cipolle (perché, così facendo, si storna su queste ultime tutto ciò che di acre e maleodorante si trova nel nutrimento delle piante): allo stesso modo anche il nemico, prendendo e attirando su di sé tutta l'invidia e il rancore, ci renderà più amabili e meno fastidiosi nei confronti degli amici che sono baciati dalla fortuna. Per questa ragione è con i nostri nemici che dobbiamo rivaleggiare in gloria, cariche, onesti guadagni, sentendoci rodere dentro non solo se hanno più di noi ma anche esaminando tutti i motivi per i quali hanno di più, e sforzandoci di superarli in accortezza, operosità, prudenza e attenzione a noi stessi, come face Temistocle, che diceva che la vittoria di Milziade a Maratona non lo lasciava dormire¹⁷⁹.

È un finale che si ricollega all'inizio del trattatello in cui si sosteneva che molti sentimenti umani fanno capo all'odio – come l'invidia e la gelosia, ad esempio¹⁸⁰. Qui si riconosce che il nemico debba essere sempre colpito per primo e fungere da catalizzatore delle passioni che fanno capo al sentimento generale dell'ostilità e che anche in Plutarco sembrano connaturate all'essenza umana. Il saggio, dunque, pur presentando argomentazioni diverse, trova *in extremis* un punto di raccordo con le tesi di Leopardi, che finora avevano poco in comune con quelle del greco.

¹⁷⁹ Ivi, pp. 81-82.

¹⁸⁰ Ivi, p. 65.

È altresì importante sottolineare che, su un binario parallelo alla lettura di Plutarco, si può collocare la conoscenza e lo studio di un'altra opera, il *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce* del padre Barthélemy, presente nella Biblioteca paterna ma letta, in altra edizione, a Roma. Barthélemy richiama con insistenza Plutarco, tanto che in uno dei dodici brani del *Voyage* che Leopardi trascrive nello *Zibaldone* si può leggere un appunto come questo:

La statue de Télésilla (famosa poëtessa d'Argo, e guerriera, salvatrice della sua patria) fut posée sur une colonne, en face du temple de Vénus; loin de porter ses regards sur des volumes représentés et placés à ses pieds, elle les arrête avec complaisance sur un casque qu'elle tient dans sa main, et qu'elle va mettre sur sa tête (Pausan. II. 20, p. 157.). Même ouvrage l. c. p. 338. Così potrebb'essere rappresentata la nazione latina, la nazione greca e tutta l'antichità civile: inarrivabile e inarrivata nelle lettere e arti belle, e pur considerante l'une e l'altre come suoi passatempi, ed occupazioni secondarie; guerriera, attiva e forte [Zib 2676].

I riferimenti tra parentesi sono proprio al *Voyage*, e precisamente a questo passaggio:

Ainsi que les Arcadiens, ils ont négligé les sciences, et cultivé les arts. Avant l'expédition de Xerxès, ils étoient plus versés dans la musique que les autres peuples; ils furent pendant quelque temps si fort attachés à l'ancienne, qu'ils mirent à l'amende un musicien qui osa se présenter au concours avec une lyre enrichie de plus de sept cordes, et parcourir des modes qu'ils n'avoient point adoptés. On distingue parmi les musiciens nés dans cette province, Lasus, Sacadas et Aristonicus; parmi les sculpteurs, Agéladas et Polyclète; parmi les poètes, Télésilla (Voyage III, 55-56); Télésilla, qui florissoit il y a environ 150 ans, illustre sa patrie par ses écrits, et la sauva par son courage. La ville d'Argos alloit tomber entre les mains des Lacédémoniens; elle venoit de prendre 6000 hommes, parmi lesquels se troivoit l'élite de la jeunesse. Dans ce moment fatal, Télésilla rassemble les femmes les plus propres à seconder ses projets, leur remet les armes dont elle a dépouillé les temples et les maisons des particuliers, court avec elles se placer sur les murailles, et repousse l'ennemi, qui, dans la crainte qu'on ne lui reproche ou la victoire ou la défaite, prend le parti de se retirer. On rendit les plus grand honneurs à ces guerrières. Celles qui périrent dans le combat, furent inhumées le long du chemin d'Argos; on permit aux autres d'élever une statue au dieu Mars. La figure de Télésilla fut posée sur une colonne, en face du temple de Vénus; loin de porter ses regards sur des volumes représentés et placés à ses pieds, elle les arrête avec complaisance sur un casque qu'elle tient dans sa main, et qu'elle va mettre sur sa tête. Enfin, pour perpétuer à jamais un événement si extraordinaire, on institua une fête annuelle, où les femmes sont habillées en hommes, et les hommes en femmes¹⁸¹.

L'amore per Telesilla - personaggio su cui Leopardi nel 1819 inizia a scrivere una tragedia, poi rimasta incompiuta¹⁸² - nasce soprattutto dal suo caldo affetto per la patria, dal suo spontaneo bisogno di combattere e solo secondariamente dalla sua anima di poeta. È facile trasporre l'immagine della donna sul piano

¹⁸¹ Barthélemy, *Voyage*, III, 57-58.

¹⁸² Cfr. Polizzi, *La concezione dell'umano* cit., pp. 116-17.

generale dell'antichità, in cui la dimensione dell'agire precedeva sempre e comunque quella della riflessione e del culto dell'arte. Questa secondo Leopardi non era semplicemente l'antichità, ma "l'antichità civile", ossia quell'ideale forma di compromesso in cui lo spirito della vita si amalgamava con il progresso relativo e non invasivo delle regole della vita associata. L'appunto mi pare che confermi quel che già sosteneva Timpanaro, ossia che il *Voyage* di Barthélemy è una grande miniera di conoscenze classiche per Leopardi, miniera di fonti talmente profonda da rivestire un ruolo fondamentale per la conoscenza del pessimismo antico e dunque per la curvatura più drammatica che il pensiero sulla Natura subisce nel 1823¹⁸³.

Diverso il richiamo a Machiavelli presente nello stesso brano dello *Zibaldone* in cui si ricorda *Come trarre vantaggio dai nemici*. Il miglior commento a questo passo leopardiano si trova in un saggio di Paolo Paolini, che conferma l'avvicinarsi continuo di cicli nell'idea di storia formulata da Leopardi: "Machiavelli afferma (*Istorie fiorentine*, VII, proemio) che s'ingannano coloro che sperano che una repubblica possa essere unita: sarà comunque divisa; ma ci sono divisioni che nuocciono e altre che giovano. Nuocciono le divisioni accompagnate da sette e partigiani, giovano quelle che non lo sono. Leopardi afferma che tutte le nazioni dominanti in una prima fase sono occupate a combattere contro i nemici esterni; vinti quelli, rivolgono le ostilità al loro interno, onde nascono le guerre civili. La prima è la fase dell'egoismo nazionale, la seconda dell'egoismo individuale; il che nasce dal fatto che l'uomo è per natura nemico degli altri uomini, e se anche nella prima fase dimentica l'odio verso i suoi vicini per rivolgere l'aggressività contro nemici esterni, nella seconda fase quest'odio naturale riaffiora. (A dir vero il testo di Machiavelli conferma solo fino a un certo punto il pensiero leopardiano; si tratta di una appropriazione non del tutto giustificata. Mi pare chiaro che Leopardi ha forzato il testo machiavelliano per dimostrare una tesi che gli è cara, quella dell'odio naturale dell'uomo e di ogni altro animale contro i suoi simili, più volte riaffermata, anche nei *Pensieri*)"¹⁸⁴. Sorprende, vista la precocità con cui Leopardi inizia a ragionare dell'amor proprio e del tema dell'inimicizia, riscontrare per la prima volta un riferimento preciso all'autore del *Principe* solo nel marzo 1823, dato che non vi è forse autore più degno di considerazione sul tema della gestione degli avversari, della regolamentazione del comportamento e della condotta di chi li tratta, combatte o sottomette. Ma sappiamo che il rapporto di Leopardi con Machiavelli è tra i più complessi, sia per la difficoltà di individuare con sicurezza i periodi iniziali di lettura, sia per certificare le prime conoscenze distinguendole da quelle successive o di seconda mano, sia, infine, per capire su quali opere Leopardi tornò a riflettere più volte e perché scelse queste a discapito di altre. Il fatto, ad esempio, che Leopardi nomini solo a quest'altezza, per la prima volta, un'opera di Machiavelli, non ci autorizza a dedurre che egli non abbia avuto fra le mani prima di quel giorno testi di Machiavelli. L'interesse per l'uomo Machiavelli fu profondo fin dal 1820, anno a cui Ottavio Bésomi fa risalire l'operetta *Novella Senofonte e Nicolò* [sic] *Machiavello*. Lo sviluppo della sola tesi del personaggio Machiavelli (quella di Senofonte è appena schematizzata) è traccia non solo di un'attenzione, ma

¹⁸³ Cfr. Timpanaro, *Il Leopardi e i filosofi antichi* in *Classicismo e illuminismo* cit., pp. 183-228.

¹⁸⁴ Cfr. Paolini, *Leopardi e Machiavelli* cit., pp. 437-38.

anche, come nota Ghan Singh, di un'identificazione di Leopardi con la "persona" di Machiavelli¹⁸⁵.

Ci sono poi i *Disegni letterari*, quelle liste – via via meno articolate – in cui ricorre più d'una volta il nome di Machiavelli. Nel pregevole studio di Paolini, così ricco di considerazioni fondamentali per intendere l'approccio di Leopardi a Machiavelli, si sostiene che il XII disegno letterario, dove si riscontrano due richiami a Machiavelli (*Il Machiavello della vita civile, o sociale e Discorsi sopra vari punti storici di vari autori, al modo di Machiavello sopra Livio*) risalga all'incirca al 1820, fatto che allontanerebbe qualsiasi dubbio sulla conoscenza, già a quest'altezza, dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. A me pare difficile, invece, che il disegno risalga agli anni attorno al 1820 perché quei fogli sono ordinati progressivamente e l'XI reca la data "Febbraio 1829". Non può essere, inoltre, un caso che i testi citati in questi disegni non si trovino a Recanati ma siano letture fiorentine, pisane o napoletane. È invece assolutamente ammissibile, come sostiene sempre Paolini, che Leopardi richiami proprio nel 1820, e precisamente alle pagine 222-23 dello *Zibaldone*, un passo dei *Discorsi* senza però citare la fonte precisa, fatto che avvalorava la lettura precoce dell'opera proprio in quell'anno. Mi sembra che ci sia una testimonianza che non lascia spazio a incertezze:

Dice Macchiavelli che a voler conservare un regno una repubblica o una setta, è necessario ritirarli spesso verso i loro principii. Così tutti i politici. V. Montesquieu, Grandeur etc. ch.8. dalla metà in poi, dove parla dei Censori. Giordani sulle poesie di M. di Montrone applica questo detto alle arti imitatrici. Ai principii s'intende, non quando erano bambine, ma a quel primo tempo in cui ebbero consistenza. (Così anche si potrebbe applicare alle lingue.) Ed io dico nello stesso senso; a voler conservare gli uomini, cioè farli felici, bisogna richiamarli ai loro principii, vale a dire alla natura. - Oh pazzia. Tu non sai che la perfettibilità dell'uomo è dimostrata. - Io vedo che di tutte le altre opere della natura è dimostrato tutto l'opposto, cioè che non si possono perfezionare, ma alterandole, si può solamente corromperle, e questo principalmente per nostra mano. Ma l'uomo si considera quasi come fuori della natura, e non sottomesso alle leggi naturali che governano tutti gli esseri, e appena si riguarda come opera della natura. [Zib. 223]

Tenersi incollati ai principi originari giova alla salute di una società. Come sostiene appunto Machiavelli in *Discorsi* III, 1 si legge: "E perché nel processo del tempo quella bontà si corrompe, se non interviene cosa che la riduca al segno"¹⁸⁶.

Dell'ottavo capitolo delle *Considerations* citato qui sopra è utile richiamare questo breve brano, che mette in luce, tra l'altro, come il filosofo di La Brède qui faccia riferimento quasi alla lettera Machiavelli:

Ci sono cattivi esempi che son peggiori dei delitti, e son periti più Stati per la violazione dei costumi che per la violazione delle leggi. A Roma, tutto ciò che poteva introdurre novità pericolose, mutare il cuore o la mente del cittadino e impedirne, se m'è dato usare questo termine, la perpetuità, i disordini domestici o pubblici erano riparati dai censori: essi potevano cacciare dal senato chi

¹⁸⁵ Cfr. Singh, *Il Machiavelli nei "Pensieri" di Leopardi*, in *Il pensiero storico e politico* cit., pp. 773 e ss.

¹⁸⁶ Machiavelli, *Discorsi* cit. p. 309.

*preferivano, togliere a un cavaliere il cavallo mantenutogli dallo Stato, collocare un cittadino in un'altra tribù, e addirittura fra coloro che pagavano le imposte della città senza beneficiare dei suoi privilegi*¹⁸⁷.

Ancora una volta, poi – e Paolini rileva con precisione questo fatto¹⁸⁸ – va detto che Leopardi radicalizza le affermazioni di Machiavelli e Montesquieu, che parlano di una “cura” necessaria delle repubbliche nei confronti di se stesse per contrastare la degenerazione e la corruzione che il tempo conduce inevitabilmente con sé. Ma in entrambi non è l'elemento Natura a primeggiare e non vi è una sorta di teorizzazione del rifiuto del diverso (ossia dello straniero e, dunque, del lontano o dissimile), ma solo un'attenzione a non lasciarsi travolgere dalle novità, a selezionarle e a “curare” i principi della repubblica, motivo per cui, sostiene Montesquieu, si istituì a Roma la figura dei censori. Eppure alcuni punti comuni sono evidenti e mi sembrano anzi il nucleo teorico di tutta la questione: Machiavelli e, sulla stessa linea, Montesquieu, approvano un'idea del tempo ciclico, di cui è possibile rallentare i movimenti ma non mutarne l'essenza; entrambi propongono un modello sociale che salvaguardi i costumi originari, vedendo in ciò che è estraneo una potenziale minaccia, senza però sconfinare, come avviene per Leopardi, in un sistematico rifiuto del diverso e in una teorizzazione dell'aggressione al diverso al fine di annullarne la sua pericolosità. Entrambi questi autori si inseriscono su quella linea polibiana e sallustiana che Leopardi abbraccia e sulla quale informa la sua visione della storia: si può così essere certi di una buona conoscenza da parte di Leopardi delle fonti predilette sull'argomento, a cui andrà aggiunta, come vedremo, la lettura di Francesco Algarotti, che nel suo *Saggio sull'imperio degl'Incas*, propone una visione di quel popolo e di quella società che condensa riferimenti a tutti questi autori.

Va aggiunto che la lettura dei *Discorsi* di Machiavelli, già in corso o ultimata nell'estate del 1820, può aver influenzato Leopardi nella teorizzazione dell'amor proprio inteso come pulsione o energia da dirigere contro un bersaglio a cui non si è emotivamente legati (“il lontano”) e naturalmente affini (“lo straniero” e la “seconda razza d'uomini”). Più volte, infatti, il Segretario fiorentino parla di “omore”, sostanza che ribolle nel sangue e nell'animo e con cui chi governa deve fare i conti. Anzi, la sapienza e la virtù di chi regge la cosa pubblica si vedrà anche dalle modalità con cui questi gestisce l'“omore” del suo popolo e la possibilità di “sfogarsi all'ira che concepe”¹⁸⁹.

Al di là del contesto differente in cui Machiavelli discute la questione, l'analisi politico-sociale è più che presente e con tutta probabilità avrà colpito Leopardi, che non procede diversamente nella caratterizzazione dell'uomo come individuo sociale. Anche per Leopardi, infatti, l'amor proprio è come un “omore”, una pulsione ingenerata mai estinguibile che coincide e che assorbe tutto, amore, desiderio, speranza, sentimento dell'esistere. Il concetto, dal poeta affinato e declinato esistenzialmente e filosoficamente, è lo stesso che presenta Machiavelli, che parla di una pulsione a cui le “divisioni”, che in Leopardi sono gli scontri e le differenziazioni continue, non solo non noccono ma, se

¹⁸⁷ Montesquieu, *Considérations* cit. p. 134.

¹⁸⁸ Paolini cit., 437-38.

¹⁸⁹ Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cap. VII, in *Opere*, a cura di Mario Bonfantini, Ricciardi, Milano-Napoli, 1963, pp. 110-13. Si veda anche il cap. XIX del *Principe* (*De contemptu et odio fugiendo*), in cui ritorna l'inevitabilità dell'odio e l'“umore” che muove un uomo contro l'altro. A questo riguardo cfr. Paolini cit., p. 435.

calibrate, addirittura possono giovare. Mi pare che la delineazione machiavelliana, possa aver apportato il cuore del suo significato in quella leopardiana, che risente di Rousseau ma che assimila in effetti altri elementi che non appartengono propriamente al Ginevrino, come appunto l'idea di "omore", un'idea che calza perfettamente con quell'istinto pulsante, simile all'involontarietà dei battiti del cuore, che Leopardi chiama amor proprio.

4.9. La lettura del Saggio sopra l'imperio degli Incas di Francesco Algarotti

Il 5 novembre 1823 Leopardi scrive una breve nota sugli Incas. Risale proprio a questo periodo la lettura di Algarotti, *Saggio sopra l'imperio degli Incas*, che viene citato quattro volte nello *Zibaldone* tra l'ottobre e il dicembre del 1823. Leopardi poté potenzialmente avere conoscenza di tutta l'opera di Algarotti, poiché possedeva nella sua biblioteca l'edizione Manini stampata in dieci tomi a Cremona tra il 1778 e il 1784. Certamente gli scritti e la persona stessa devono essere state presenti subito e per lungo tempo a Leopardi, che cita Algarotti la prima volta a pagina 54 del diario e l'ultima a trecento pagine dalla fine. Ma anche nella *Storia dell'astronomia* Leopardi citava dell'illuminista veneto i *Pensieri diversi* e i *Dialoghi sopra l'ottica newtoniana*¹⁹⁰. Il giudizio implicito di Leopardi su Algarotti, che si può dedurre dalle citazioni disseminate lungo tutta l'opera, non sembra dunque allineato con le dure considerazioni che generalmente gli riserbò l'età romantica, da Foscolo a Tommaseo, che lo giudicarono ingegno di poco conto, tutta erudizione superficiale ed eclettismo di scarso valore¹⁹¹.

Questo elogio algarottiano degli Incas risale al 1753, dunque, come aveva già osservato Bonora¹⁹², in notevole anticipo su opere di fondamentale importanza nel pensiero del secondo Settecento, quali le *Recherches* di de Pauw (1768-69) e le *Lettere americane* del Carli (1780). Può essere utile ripercorrere i momenti fondamentali di questa breve opera. Il punto di partenza, che è poi la premessa da confutare, è la "falsa opinione" di molti letterati - a cui si contrappone la figura che incarna l'Algarotti stesso, quello dell'intellettuale cosmopolita e illuministicamente capace di abbracciare più ampi orizzonti culturali rispetto a quelli tradizionali - che gli esempi degni di studio siano solo i paradigmi

¹⁹⁰ I *Pensieri* sono richiamati in *Storia dell'astronomia* cit., p. 645 n. 13 e p. 671 n. 23, mentre i *Dialoghi sopra l'ottica newtoniana* a p. 682 n. 4.

¹⁹¹ Leggo le citazioni di Foscolo e Tommaseo in *Illuministi italiani. Opere di Francesco Algarotti e Saverio Bettinelli*, a c. di Ettore Bonora, Ricciardi, Milano-Napoli 1977, p. 8: Foscolo nel commento alla *Chioma di Berenice* definì Algarotti "cortigiano e quodlibetario"; ma cfr. anche nelle *Ultime lettere di Jacopo Ortis* l'epistola del 17 aprile: "fra il Popolone de' pigmei ha scroccato [il marito di Teresa] fama di savant, come l'Algarotti", accusato di rappresentare una cultura estrosa ma superficiale. Per Tommaseo si veda invece la sua *Storia civile nella letteratura* (1872): "Il contino Algarotti era un ingegnino di quelli che, ripetendo, non condensano le idee altrui, ma coagulano; un di que' troppi che nel secol passato e nel nostro fecero l'Italia pedantesca servire delle esotiche leggerezze". Per un giudizio più approfondito su Algarotti nella storia della critica romantica cfr. Giovanni da Pozzo, *Nota critico-bibliografica*, in Algarotti, *Saggi*, Laterza, Bari 1963, pp. 520-22.

¹⁹² Cfr. Bonora cit., p. XIV.

dell'antichità classica. L'esclusione di tutti i popoli erroneamente giudicati "barbari" dall'*elite* letteraria impedisce, invece, la conoscenza di illustri civiltà, capaci tutt'oggi di offrire insegnamenti a chi vi si accosti con una mente sgombra di pregiudizi. Se si guarda all'America, si troverà che "gl'Irochesi" (gli stessi che nell'*Ingenuo* dell'amico Voltaire venivano descritti come cannibali!) hanno "un amore caldissimo della libertà, una sete inestinguibile di gloria e un'opinione radicatissima di essere la più eccellente di tutte le nazioni"¹⁹³. I Sachemi disprezzano le ricchezze: "la maturità nei consigli, la prontezza nell'esecuzione, il riguardo che ne' loro trattati spicca grandissimo alla pubblica fede e alla equità, e singolarmente la costanza che dimostrano nel fare e nel patire le cose più dure, gli uguaglia veramente, se non gli rende superiori, ai Romani"¹⁹⁴. Ciò che offusca la luce del loro esempio è solo l'"intemperanza europea" che ha guastato la loro "virtù"¹⁹⁵. Ma gli esempi di valore si moltiplicano se si guarda all'America del sud dei "Peruani", i cui principi sono gli Incas: "quivi singolarità di mezzi per giungere a un fine grandissimo, massime della più consumata politica, esempi di pietà, di magnificenza, di virtù"¹⁹⁶. Il loro re Manco Capac fu un Romolo, ma inerme e figlio del pacifico dio Sole, e non un capo alla guida di alcuni malfattori armati. Manco Capac tolse gli uomini "dalla vita che menavano simile alle fiere"¹⁹⁷; Cuzco fu la Roma del Perù e i successori del re perseguirono tutti "il gran disegno da lui adombrato" di giungere a una civiltà evoluta e felice. L'impero degl'Incas vanta, infine, una perfetta organizzazione del lavoro dei campi, una profondità della vita religiosa e un'accuratissima educazione dei fanciulli.

I loro costumi risultano dunque pieni di moralità, una moralità quasi occidentale, che si riscontra anche nell'abbandono della poligamia¹⁹⁸. Questo impero sembra poi il luogo della tolleranza, soprattutto religiosa: i figli del Sole, infatti, proprio come i Romani, erano in continua espansione e compresero che era bene mantenere all'interno dei propri territori una buona tolleranza religiosa, cercando di evitare la divisione in sette, divisione che Leopardi considera sempre dannosa e incapace di far fiorire un'imperitura civiltà¹⁹⁹. Come si vede, l'insistenza sul parallelo Roma-Incas è tratto continuo di tutto il *Saggio*. Il testo si chiude con un accenno ai tempi della conquista spagnola, dove i motivi della sconfitta degli Incas (dello sterminio) sono esemplificati da un altro parallelo con la storia romana: fu solo qualche raro Caligola, che tanto contrastò con tutti i Traiano che governarono quegli imperi, a permettere agli spagnoli una così facile sottomissione²⁰⁰. Cina e Perù - dice Algarotti in conclusione - sono territori dove fioriscono civiltà da cui la nostra occidentale, specialmente nel momento presente, dovrebbe cogliere a piene mani: questi furono i luoghi dove

¹⁹³ Il testo di riferimento è quello già richiamato di Algarotti, *Saggi cit.*, a cura di Da Pozzo, p. 329.

¹⁹⁴ Ivi, p. 330.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.* Non dunque un'origine dei Peruviani diversa dagli altri per costituzione e per natura (come pure si credette nel XVI secolo in particolare); ma la capacità di questi uomini di risollevarsi dalla cruda rozzezza primordiale propria di tutti i popoli, concordemente alla visione illuministica sull'argomento. Cfr. Antonello Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica*, Adelphi, Milano 2000., pp. 24-25, 56-66 e 110-15.

¹⁹⁷ Algarotti cit., pp. 330-31.

¹⁹⁸ Ivi, p. 332.

¹⁹⁹ Cfr. *Zib.* 894.

²⁰⁰ Cfr. Algarotti cit., p. 340. Algarotti vede le cause principali della sconfitta degl'Incas nell'arte della navigazione degli Spagnoli e nell'uso delle armi da fuoco, senza presentare una valutazione ampia e significativa del problema.

visse “il secolo d’oro, non già immaginario e poetico, ma storico si bene e reale”²⁰¹. E in effetti proprio “nel secolo di Voltaire” - come sottolinea Garin, - che poi fu anche quello di Algarotti, la Cina, insieme a certa America meridionale, vive la sua più alta considerazione, apparendo esempio politico e sociale di inimitabile splendore²⁰².

Quello che più interessa di questo saggio è l’analisi della decadenza del popolo incaico che ne fa Algarotti, influenzando poi la scrittura di alcune note dello *Zibaldone*. Algarotti rovescia l’ottica eurocentrica: come la decadenza dei Romani ebbe inizio “dal lusso asiatico”, così quei popoli americani hanno visto corrompere la loro virtù “dalla intemperanza europea, che è entrata in loro”. Gli Incas sono vittime della *luxuria*, che non è nata però da *mores* divenuti rammolliti, ma è stata inoculata dagli Europei, che con le loro abitudini alimentari, condotte, pratiche religiose, hanno causato un’alterazione esiziale del vigore corporale di quegli uomini. Il lusso, come rileva Polibio – notissimo ad Algarotti -, è capace di alterare il ciclo naturale di una società, facendola in fretta soccombere. E così è avvenuto. Le modalità in cui quell’impero si è sfaldato, come si vede, sono di evidente matrice polibiana e sallustiana: la debolezza degli Incas fu anzi tutto quella di dividersi in fazioni, dando così inizio a dispersione di forze e a guerre civili che si assommarono alle violenze degli Europei. L’impero, del resto, è stato forte solamente fino a quando ha conquistato i popoli vicini, assoggettandoli e inglobandoli nel regno. Insomma, vi è per intero l’elenco di cause della linea Polibio-Montesquieu, passando per Sallustio e Machiavelli, non a caso tra gli autori più compulsati, ripresi e commentati – insieme a Newton e Voltaire – dal conte veneziano, che presenta a Leopardi una *summa* delle ragioni della decadenza e un’ennesima conferma che *nihil sub sole novi*: l’uomo è ovunque lo stesso, le cause dell’ascesa e del declino, per dirla con Gibbon, sono da per tutto le medesime. Anche il Nuovo Mondo prova che il tempo della storia è ciclico e che se si infrange la legge della salvaguardia, del rigetto, della difesa e, se possibile, dell’aggressione del diverso, inevitabilmente portatore di germi letali per l’organismo incontaminato, si perisce. Tutto ciò era già stato sostenuto da Leopardi nell’*Inno ai patriarchi*, poema in forma didascalica, e, ancor più esplicitamente, nel finale del suo lungo abbozzo:

Perché invidiamo noi loro la felicità di cui godono, che non hanno conquistata coi delitti, non mantengono coll’infelicità e oppressione de’ loro simili, che fu donata loro gratuitamente dalla natura, madre comune; a cui hanno pieno diritto in virtù non solo dell’innocenza loro, ma della medesima esistenza? Che gran bene, che gran felicità, che gran virtù partorisce questa civiltà della quale vogliamo farli partecipi, della quale ci doliamo che non siamo a parte? Siamo noi sì felici che dobbiamo compatire allo stato loro, s’è diverso dal nostro? O perché abbiamo perduta per nostra colpa la felicità destinata a noi né più né meno dalla natura, saremo noi così barbari che la vorremo torre anche a quelli che la conservano, e farli partecipi delle nostre conosciute e troppo sperimentate miserie? Che diritto ne abbiamo? E qual cura, qual erinni ci spinge e ci solletica a scacciare la felicità da tutto il genere umano, a snidarla dagli ultimi suoi recessi, da quei piccoli avanzi del nostro seme ai quali ell’è

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² Eugenio Garin, *Rinascite e rivoluzioni. Momenti culturali dal XVI al XVIII secolo*, Mondadori, Milano 1992, p. 360. Il mito della Cina, come nota sempre Garin, si avvia a tramontare definitivamente alla fine del XVIII secolo.

ancora concessa: a scancellare insomma per sempre il nome di felicità umana? Non basta alla nostra ragione di averla perseguitata ed estinta in eterno in così gran parte della stirpe nostra? ec. ec. (I Missionari sono occupatissimi presentemente a civilizzare la California. Non vi riescono da gran tempo. Adoprano la forza e costringono i Californi a radunarsi, non so se ogni giorno o in certi tali giorni, a far certe preghiere ec. Alcuni ne tengono presso di loro, e procurano d'istruirli e civilizzarli. Ma questi dimagrano in breve visibilmente, perdono il colore, l'occhio diviene smorto, ed alla prima occasione rifuggono ai boschi e alle montagne, dove ritornano sani e giocondi. Non credo che abbiano alcuna lingua, se non di gesti o poco più). Con questa digressione si potrà molto bene conchiudere. Volendo seguitare si potrà dire di Giuseppe, delle sue avventure ec. Ultimo de' patriarchi nati pastori, entra finalmente nelle Corti. Finisce la vita pastorale: incomincia la cortigiana e cittadinesca: nasce la fame dell'oro, la sfrenata e ingiusta ambizione ec. ec. e d'indi in poi la storia dell'uomo è una serie di delitti, e di meritate infelicità²⁰³.

Queste annotazioni sono, come è noto, alla base della calda strofa conclusiva dell'*Inno*:

*Tal fra le vaste californie selve
Nasce beata prole, a cui non sugge
Pallida cura il petto, a cui le membra
Fera tabe non doma; e vitto il bosco,
Nidi l'intima rupe, onde ministra
L'irrigua valle, inopinato il giorno
Dell'atra morte incombe. Oh contra il nostro
Scellerato ardimento inermi regni
Della saggia natura! I lidi e gli antri
E le quiete selve apre l'invitto
Nostro furor; le violate genti
Al peregrino affanno, agl'ignorati
Desiri educa; e la fugace, ignuda
Felicità per l'imo sole incalza. (vv. 104-17)*

Come ha notato Tommaso Pisanti, “pochi versi fascinosi, concentrati e profondi, che valgono più di tante esclamatorie esaltazioni del Nuovo Mondo. Sul quale Leopardi, al di là dell'accumulo di tante ‘fredde’ annotazioni, riverbera un'improvvisa, calda e pura luce attraverso quel più ristretto, e più remoto e pressoché favoloso popolo dei Californi²⁰⁴. Leopardi li richiamerà cinque volte nello *Zibaldone* e in tutte quelle note essi saranno la prova più pura – insieme ai fanciulli – di una storia che poteva rimanere estranea a questo ciclo di consumazione e corrotta rigenerazione che prende sempre meno il nome di storia e sempre più quello di Natura.

²⁰³ PP 471.

²⁰⁴ Tommaso Pisanti, *Fra le vaste californie selve* cit., p. 469. ma cfr. a riguardo anche Stefania Buccini, *Il dilemma della grande Atlantide*, Loffredo, Napoli 1990, pp. 194 e ss.

5. La ciclicità imperfetta

*Si odiano gli altri perché si odia se stessi.
Pavese, Il mestiere di vivere*

5.1. La ciclicità imperfetta e la crisi del 1823

Che il 1823 sia, come è noto, l'anno in cui il pensiero si incupisce e approda ad esiti fortemente drammatici e senza via d'uscita, lo si nota anche in relazione alla questione dell'amor proprio e dell'idea della storia. È infatti in quest'anno che nello *Zibaldone* la società viene definitivamente sancita come aggregazione impossibile in qualsiasi luogo e in qualsiasi epoca. Leopardi, cioè, non ritiene che sia ontologicamente possibile per l'uomo aggregarsi al suo simile senza smarrire felicità e libertà. Il fatto che le società sussistano non è altro che la prova di condanna all'imperfezione e all'infelicità in cui cade sistematicamente l'uomo, che finisce per fare senza soluzione di continuità ciò che non gli spetta e ciò di cui non è capace, con una conseguente condanna alla vanificazione dei suoi obiettivi primari.

È cosa dimostrata e dalla ragione e dall'esperienza, dalle storie tutte, e dalla cognizione dell'uomo, che qualunque società, e più le civili, e massime le più civili, tendono continuamente a cadere nella monarchia, e presto o tardi, qualunque sia la loro politica costituzione, vi cadono inevitabilmente, e quando anche ne risorgono, poco dura il risorgimento e poco giova, e che insomma nella società non havvi né vi può avere stato politico durabile se non il monarchico assoluto. È altrettanto dimostrato, e colle medesime prove, che la monarchia assoluta, qual ch'ella sia ne' suoi principii, qual ch'ella per effimere circostanze possa di quando in quando tornare ad essere per pochi momenti, tende sempre e cade quasi subito e irreparabilmente nel despotismo; perché stante la natura dell'uomo, anzi d'ogni vivente, è quasi fisicamente impossibile che chi ha potere assoluto sopra i suoi simili, non ne abusi; vale a dire è impossibile che non se ne serva più per se che per gli altri, anzi non trascuri affatto gli altri per curarsi solamente di se, il che è né più né meno la sostanza e la natura del despotismo, e il contrario appunto di quello che dovrebb'essere e mai non fu né sarà né può essere la vera e buona monarchia, ente di ragione e immaginario. Ora egli è parimente certo, almeno lo fu per gli antichi, e lo è per tutti i savi moderni, che il peggiore stato politico possibile e il più contrario alla natura è quello del despotismo. Altrettanto certo si è che lo stato politico influisce per modo su quello della società, e n'è tanta parte, ch'egli è assolutamente impossibile ch'essendo cattivo quello, questo sia buono, e che quello essendo imperfetto, questo sia perfetto, e che dove quello è pessimo, non sia pessimo questo altresì. Or dunque lo stato politico di despotismo essendo inseparabile dallo stato di società, e più forte e maggiore e più durevole nelle società civili, e tanto più quanto son più civili, ricapitolando il sopraddetto, mi dica chi sa ragionare, se lo stato di società nel genere umano può esser

conforme alla natura, e se la civiltà è perfezionamento, e se nella somma civiltà sociale e individuale si può riporre e far consistere la vera perfezione della società e dell'uomo, e quindi la maggior possibile felicità d'ambidue, come anche lo stato a cui l'uomo tende naturalmente, cioè quello a cui la natura l'aveva ordinato, e la felicità e perfezione ch'essa gli avea destinate. [Zib. 3082-84]

In questo passo si guasta anche il procedimento ciclico della storia, per assumere l'andamento di una ciclicità imperfetta, per dir così. L'accumulo di corruzione cagionato dalla *raison* guasta l'alternarsi dei sistemi politici facendo prevalere il "monarchico assoluto" di stampo tirannico-dispotico. Per comprendere cosa Leopardi intende con l'espressione "monarchico assoluto" è necessario recuperare alcuni appunti delle prime pagine del diario, in cui il pensatore disponeva i concetti fondamentali sui quali si sarebbe incardinata tutta questa enorme riflessione con la sua relativa terminologia, che non evita a volte di imprigionarsi in strade senza uscita. Il monarchico assoluto è per Leopardi il governo naturale degli animali, in cui il più forte è naturalmente scelto e preferito da tutti per guidare il branco, difenderlo, organizzarlo. Ed è anche il governo dell'uomo primitivo, questo personaggio che non ha lasciato tracce nella storia e che rifugge sempre più indietro – dall'antichità, al Nuovo Mondo, all'esistenza preistorica, fino alla sola testimonianza della parola poetica. In queste due condizioni la delega del potere e del comando avviene spontaneamente e volentieri tutti si mettono sotto l'ala protettrice di uno solo perché è da lui che si sentono meglio tutelati, sia individualmente sia come gruppo.

Questa era la situazione iniziale. Ma ora siamo nel 1823 e la società, vagliata sotto la lente della storiografia classica e moderna e delle fonti sull'America, è stata decretata da Leopardi un'associazione prima soggetta a una ciclicità sempre più ingovernabile e poi ontologicamente impossibile e deleteria. Così ora hanno preso piede due elementi discriminanti per la valutazione della società: la libertà e la tirannia. L'uomo è, in sintesi, un animale totalmente incapace di sottomettersi a qualsiasi suo simile, anche perché la Natura ha creato gli uomini sostanzialmente uguali per forza. A questo si è aggiunto il progressivo "lume delle cose", che ha reso la forza e il "corpo" più vili e meno significativi dello spirito e della mente.

L'uomo è poi per natura teso a sopraffare gli altri, ad abusare del potere che gli viene concesso per soddisfare la sua brama di possesso. È dunque di natura dispotica e qualsiasi potere gli venga affidato è da lui – a breve scadenza o a lungo andare – utilizzato per l'umiliazione degli altri e per il proprio egoistico comodo. Prassi che del resto è coerente con quella dell'amor proprio, non a caso – sia per Rousseau che per Leopardi – estraneo agli animali e ai primi uomini.

La "buona monarchia" di p. 3083 non è dunque attuabile dall'uomo, il quale non ha altra via che cercare di farsi tiranno o di subire tiranni. La società non c'è più: non c'è più la mezza filosofia, né la società media, né quella naturale del mondo oltreoceano. Tutto è abuso di potere e tirannia. Tutto è società troppo stretta per la libertà inestinguibile dell'uomo. E così anche Polibio e Sallustio vengono alla fine superati insieme alla loro visione della storia, certamente drammatica ma comunque morale e ordinata. La Natura invece appare da queste note come un meccanismo in balia di se stesso, incapace di rispettare regole o cicli.

Ancora più chiaro il giudizio espresso in un passo di poco successivo:

Come altrove ho detto, la monarchia è il più, anzi il solo, perfetto stato di società, perché il solo naturale, il solo primitivo, il solo comune agli animali che hanno qualch'ombra di società, il solo che si trovi nel cominciamento di tutte le nazioni. (In qual modo nascesse la monarchia, vedilo nel principio della Rep. di Aristotele, che benissimo lo spiega, perocchè certo le nazioni o le popolazioni non convennero mai espressamente di ubbidire ad alcuno, né mai diedero in niun modo i loro suffragi per li quali riuscisse eletto ad unanimità un monarca, che in questa elezione fondasse di quindi innanzi il diritto di comandarle.) Da questo principio segue che ogni repubblica o stato franco, comunque antichissimo, comunque anteriore a quella civilizzazione ch'è affine alla corruzione, comunque proprio eziandio di tempi e di popoli affatto rozzi, od anche di tempi e popoli eroici e virtuosi e magnanimi ec., sempre ch'esso si trova in una società già formata, già capace di tal nome, (sia antica, sia moderna, sia civile, sia selvaggia) è indizio certo di corruzione di questa tal società, ed è esso medesimo una corruzione del governo; il quale senza fallo, si sappia o non si sappia dalla storia, prima fu monarchico; ond'esso stato franco è indubitatamente in essa società una sorta di governo secondaria e non primitiva, ma sottratta in luogo della primitiva, e nata dalla corruzione di questa, o certo della rispettiva società. [Zib. 3411-12]

Si noti l'equiparazione di tutte le condizioni evolutive dell'uomo: "sia antica, sia moderna, sia civile, sia selvaggia". Non esiste più alcuna differenza, tutte hanno contratto il contagio della "seconda natura" dell'uomo, ossia della natura storico-sociale. Il governo invece era possibile solo tra uomini di "prima natura", cioè i primitivi, e dunque i preistorici. Crolla la fiducia nella possibilità di realizzare la vita aggregata nella forma di governo della repubblica, da sempre la preferita perché si realizza in quelle società medie che sono il simbolo dell'età argentea dell'umanità. La Natura prevedeva la sola condizione del monarchico assoluto. Ciò che è avvenuto è un tentativo di percorrere tutte le vie infinite dell'errore, che sono i sistemi governativi conosciuti. La ciclicità, per giunta imperfetta, è allora una conseguenza della nostra "seconda natura", perché nella prima e originale la forma di associazione era unica ed eterna.

Altrettanto però è certo che una società capace di repubblica durevole, non può essere che leggermente o mezzanamente corrotta; che una società pienamente corrotta (come la moderna) non è assolutamente capace d'altro stato durevole che del monarchico quasi assoluto; e che il non essere assolutamente capace se non di assoluta monarchia, e l'essere incapace di durevole stato franco, è certo segno di società pienamente corrotta. Così, apparentemente, si ravvicinano i due estremi, di società primitiva, di cui non è proprio altro stato che la monarchia; e di società totalmente guasta, di cui non è propria che l'assoluta monarchia. Colla differenza che questa società non è onninamente capace di altro stato durevole, quella sì; e che in questa non può durar che una monarchia assoluta cioè dispotica, in quella una tal monarchia non poteva assolutamente durare; ma l'era propria una monarchia piena bensì ed intera, ma non assoluta né dispotica; una monarchia dove il re era padron di tutto, e il suddito niente manco libero. Del resto s'egli è proprio carattere sì della società primitiva come della più corrotta l'essere ambedue per natura monarchiche di governo, non è questo il solo capo in cui si veda che le cose umane ritornano dopo lungo circuito e dopo diversissimo errore ai loro principii, e giunte (come or pare che siano) al termine di lor carriera, o tanto più quanto a questo

termine più s'avvicinano, si trovano di nuovo in gran parte cogli effetti medesimi, e nel medesimo luogo, stato ed essere che nel cominciar d'essa carriera. Bensì per cagioni ben diverse e contrarie a quelle d'allora: onde questi effetti e questo stato sono ben peggiori ritornando, che allora non furono; e se e dove furon buoni e convenienti all'umana società ed alla felicità sociale nel principio, son pessimi nel ritorno e nel fine ec. [Zib. 3517-18]

La differenza tra le due monarchie è evidente: quella assoluta era durevole e naturale. Quella di oggi è caduca, diseguale e opprimente. Leopardi riprende affermazioni teoriche del primo Zibaldone e le ripresenta alla luce di nuove acquisizioni.

5.2. L'errore di “propagarsi più che tanto”

Proprio su questa scia di revisione delle posizioni iniziali, Leopardi riconsidera anche il tema dell'estensione della specie umana e delle società. Siamo nell'ottobre del 1823:

Io dico dunque per fermo, che la specie umana per sua natura, secondo le intenzioni della natura, volendo poter conservare il suo ben essere, non doveva propagarsi più che tanto, e non era destinata senon a certi paesi e certe qualità di paesi, de' limiti de' quali non doveva naturalmente uscire, e non uscì che contro natura. Ma come contro natura ella giunse a un grado di società fra se stessa, ch'è fuor d'ogni proporzione con quella che hanno l'altre specie, e che in mille luoghi s'è dimostrato esser causa del suo mal essere e corruzione ec., così contro natura si moltiplicò e propagò strabocchevolmente; perocchè questa moltiplicazione, come poi contribuì sommamente ad accelerare, cagionare, accrescere i progressi della società, cioè della corruzione umana, così dapprincipio non ebbe origine se non dal soverchio e innaturale progresso d'essa società. Quanto le specie sono meno socievoli o hanno minor società, tanto meno si moltiplicano; e viceversa. Vedesi ciò facilmente nelle varie specie d'animali, e anche di piante ec. Vedesi ancora ne' selvaggi e ne' popoli più naturali, il numero della cui popolazione è per lo più stazionario come il loro stato sociale, il loro carattere, costume ec. (e tale doveva egli essere, secondo natura, in tutta la specie umana; e tale par che sia nell'altre specie d'animali). Piccole isole, segregate affatto dall'altre terre, hanno da tempo immemorabile fino a' dì nostri, sempre ugualmente bastato alla popolazione racchiusa in esse, e tale certo ve n'ha, non ancora scoperta, che ancor basta alla sua popolazione, e basteralle fino a tempo illimitato, o in perpetuo. Ne' paesi dove, dopo la prima occupazione fattane dagli uomini, la società non ha fatto altri progressi, non si è stretta niente di più che allor fosse, neanche il numero degl'individui umani è cresciuto, e la moltiplicazione appena v'ha luogo. Al contrario nelle società colte, e tanto più al contrario (salvo però molte altre circostanze naturali o sociali che giovano o noccono per se alla moltiplicazione) quanto elle sono più colte. Dal che si vede che la soverchia moltiplicazione del genere umano, e la sua propagazione che da lei nasce e che ne è necessario effetto, non sono cose che vengono dalla natura, se non fino a un certo e conveniente grado.

E necessaria alla soverchia diffusione del genere umano è stata, fra l'altre cose, la navigazione, così evidentissimamente contro natura; mentre questa anzi avrebbe dovuto insegnarla e renderla facilissima e non, com'è, pericolosissima ec. ec. ec., se la detta propagazione, a cui l'arte del navigare era necessaria, fosse stata secondo le sue intenzioni. Come ho detto, altre specie sono naturalmente più, altre meno atte a moltiplicarsi, altre destinate a più e più diversi paesi, altre a meno e men diversi. Che la specie umana sia piuttosto delle seconde che delle prime, si può per analogia dedurre dal suo stesso essere nel suo genere, cioè nel genere animale, la più perfetta e suprema e migliore. Perocchè veggiamo che in ogni genere di vegetali, di minerali ec. le specie migliori son le più rare, le meno trasferibili fuor de' luoghi natii ec. Quella pianta più d'ogni altra perfetta, che abbiam supposto di sopra, sarebbe verisimilmente la più rara, la più limitata a certa sorta di paese, di terreno. Le men perfette, a proporzione. Così pure a proporzione nel genere animale. Le migliori specie sarebbero le più rare, le più scarse nell'intrinseco numero ec. (Se tra le migliori e superiori vogliamo contare la scimia, l'uomo selvatico ec. che più s'avvicinano all'uomo, il fatto confermerebbe la mia supposizione). Ed essendo il genere animale nella natura terrestre, il migliore; e la specie umana essendo la sommità del genere animale, e quindi di tutte le specie e generi di esseri terrestri; ne seguirebbe ch'ella naturalmente dovesse essere di tutte le specie terrestri la più rara, e la più limitata nel numero e ne' luoghi. [Zib. 3654-58]

Il problema dell'estensione si riallaccia evidentemente alla nota *querelle* settecentesca sul raffronto animale/uomo, che dal 1821 acquista sempre più importanza nello *Zibaldone* e che trova esiti a volte altissimi anche fuori dal diario (*Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*). In Leopardi la questione non è affrontata a tutto tondo, ma solamente al fine di indagare le disposizioni originarie della Natura e le responsabilità dell'uomo per la perdita della felicità. Questa nota, dunque, fa convergere appunti e frammenti di varia provenienza (Buffon, Rousseau, Voltaire, ecc.) senza che essi siano sviluppati punto per punto dall'autore, al quale interessa più che altro proporre un'ultima giustificazione per salvare la logicità del sistema, ormai compromesso e svelato nella sua disordinata crudeltà. L'origine ferina dell'uomo (contro lo spiritualismo alla De Maistre) avrebbe dovuto portare a un calco delle nostre abitudini di vita su quello dei bruti, i quali si stanziavano e vivono soltanto in determinati luoghi, senza un'occupazione sistematica del globo. L'espansione – eccessiva, secondo Leopardi, sia nell'estensione fisica che nella quantità – ha reso l'uomo più infelice perché lo ha portato a contatto con un natura impervia che sembra punirlo, ma a cui in realtà egli non si doveva avvicinare. È insomma la situazione dell'Islandese che, stando a queste affermazioni, avrebbe la colpa di essersi avventurato troppo in là, in spazi inadatti alla sua specie. Mi pare, anzi, che si possa stabilire una relazione diretta tra questo appunto dello *Zibaldone* e la descrizione dell'operetta.

“La soverchia moltiplicazione del genere umano, e la sua propagazione che da lei nasce e che ne è necessario effetto, non sono cose che vengono dalla natura, se non fino a un certo e conveniente grado”, scrive Leopardi nella parte finale del passo. Sono state le invenzioni umane come il fuoco e la navigazione a consentire la propagazione, che è quanto dire l'eccesso di curiosità e, dunque, ancora una volta l'infrazione. Alla fine del 1823 l'uomo leopardiano, per mantenere una società coerente, deve non solo perdersi in una guerra crudele e

senza fine sperando di continuare ad annientare i nemici; ma per godere dei privilegi delle disposizioni originarie della Natura, deve anche mantenersi in una totale immobilità, del corpo e della ragione, senza uscire dal proprio ristretto alveo primitivo: non deve conoscere e non deve scoprire, dato che la scoperta del singolo, come accade per Cristoforo Colombo nella canzone al Mai, “riduce” per tutti “il mondo in breve carta”, ossia è letale per sempre e per tutta la specie e non approfondisce la concezione del mondo ma la “restringe”²⁰⁵. Il fendente qui abbatte anche le società naturali, già irreparabilmente corrotte, anche nelle “remote isolette” americane, proprio perché l’eccesso di curiosità e le scoperte della ragione sono avvenute in quel tempo primordiale in cui la terra era ancora pangea, globo terraqueo compatto. I blocchi, dividendosi, hanno portato con sé la scintilla prometeica del fuoco e dunque la corruzione da cui non si guarisce e da cui non ci si smemora mai. Sarà la difficoltà di irrigidire fino a questo punto la figura umana e di tenere così alta la temperatura dell’odio naturale e della non-conoscenza che porteranno Leopardi a far scivolare le responsabilità dall’uomo innaturale all’inumana Natura. Dall’assiologia all’ontologia.

5.3. Un odio senza più senso

Prima di arrivare all’ultimo grande saggio sulla società contenuto nello *Zibaldone*, il lungo testo di 37 pagine che pone fine all’altrettanto lunga riflessione sull’amor proprio e sulle possibilità della vita associata, c’è una breve nota, molto originale, che conferma quanto Leopardi abbia radicalizzato tutto il discorso sull’odio portandolo alle sue estreme conseguenze:

l’amore che noi portiamo al cibo e simili cose che o ci servono o ci dilettono, si potrebbe piuttosto chiamare odio, perocchè esso, mirando solamente al nostro proprio bene, ci porta a distruggere, in vista di esso bene, o a consumare in qualunque modo e logorare e disfare coll’uso, l’oggetto amato; o ad esser disposti a disfarlo o pregiudicarlo se, e quanto, e come il nostro bene, e l’uso che perciò abbiamo a farne, lo richiedesse. Quale è l’odio che il Lupo porta all’agnello, e il falcone alla starna, i quali veramente non odiano né la starna né l’agnello, anzi, secondo che noi sogliamo discorrere dell’altre cose, si dovrebbe dire ch’essi gli amassero. Ma perciocchè questo amore li porta a ucciderli e distruggerli per loro proprio bene, perciò noi lo chiamiamo odio e inimicizia. (V. Speroni Dialogo 5° Ven. 1596. p.87-8.) Or tale né più né meno si è l’amore degli uomini primitivi verso le femmine, se non quanto il piacere ch’essi ne bramano e ricercano non richiede la distruzione di quelle. Ma s’e’ la richiedesse, l’amor delle donne porterebbe i primitivi a distruggerle, tanto è lungi ch’e’ ne gli ritenesse. Siccome infatti ei gli porta a non avere riguardo alcuno agl’incomodi e ai danni fisici che molte volte loro recano per soddisfare al desiderio proprio, nel procurarsi il proprio piacere con esse ec., anche potendo far questo senza danneggiare. Ed accade pure (eziandio fra’ civili) che volendo con esse procurarsi il proprio piacere, o potendo o non potendo a

²⁰⁵ Ad Angelo Mai, vv. 76-105.

meno, o prevedendolo o non prevedendolo, e' le uccidano, o loro sieno cagione di morire in breve o fra certo tempo, o di soffrir grandemente nella sanità corporale, anche per sempre. E non sono elle uccise tuttodi dagli amanti nell'onore? ec. ec. Così fatto e non altro si è l'amore de' primitivi verso le donne; e delle donne altresì verso gli uomini, proporzionatamente alla natura e alle forze di quelle rispetto a questi. E forse solamente dei primitivi? Queste osservazioni si applichino a quelle in cui proviamo che dall'amor proprio nasce necessariamente l'odio verso altrui ec. [Zib. 3682-83]

Anche le funzioni vitali, come nutrirsi, nascendo da un bisogno ciclico e perpetuo, spingono all'odio, alimentano cioè un principio di possesso che è volontà di distruzione dell'oggetto desiderato. È adesso la stessa fenomenologia del desiderio che si esplica nella teoria del piacere ad essere modificata. L'oggetto desiderato, poiché ontologicamente insoddisfacente, è solo in apparenza amato, ma in realtà suscita odio in chi lo brama proprio perché chi desidera è ormai consapevole della sua impossibilità a soddisfare l'io tramite il desiderio. Il desiderio si allontana così dall'idea di amore per essere collocato nel campo semantico dell'odio, che è come dire che la concezione del desiderare, proprio perché inestinguibile e insoddisfacente, è uguale al non desiderare affatto o alla rinuncia a desiderare. Tutte e tre le soluzioni, infatti, lasciano nell'animo umano la stessa innegabile insoddisfazione.

Dopo questa nota Leopardi imbastisce il brano che occupa le pagine 3773-3810 dello *Zibaldone* e che andrebbe confrontato con gli altri frammenti sulla società scritti tra la fine del 1820 e la prima metà del 1821. Lì la fede nella natura era il postulato indiscutibile. Ora, invece, tutto si è fatto “società stretta”, anche le sparute aggregazioni delle tribù americane. Anzi, è qui che si annida il peggio: odio dei simili, guerra perenne e crudele, vendetta, ignoranza, divinità orribili, sacrifici. La “società stretta” rivela così la profonda essenza dell'uomo: egli è l'animale più antisociale di tutti. Va quindi da sé che egli sia colui che più paga il fio dell'aggregazione, vista però, nello stesso tempo, come inevitabile. Tutto questo passo, poi, intrattiene un serrato confronto tra l'uomo e l'animale, da sempre paradigma della vita naturale e della non trasgressione dalla ragione. Ma ora anche la validità di questo esempio inizia a vacillare: nello svolgersi del discorso leopardiano, la società animale con cui il pensatore continua a istituire paragoni si rivela un termine di confronto sempre più improponibile. L'uomo è infatti, secondo Leopardi, diverso dall'animale, perché ha un grado disuguale di amor proprio e di assuefazione alla ragione, e quindi all'aggregazione in società. Questa differenza è ontologica e non è un'acquisizione successiva che coinvolge il libero arbitrio. La conclusione è che a questo stadio dell'indagine Leopardi non trova più - né infatti riesce a proporlo - un momento comune tra i due viventi da cui ripartire per una valutazione filosofica e morale delle rispettive condizioni. Non sarà casuale che dopo quest'ultimo discorso l'esempio e il confronto con gli animali verrà quasi del tutto abbandonato ed essi andranno insieme all'uomo a simboleggiare “il disordine orribile di tutte le cose”²⁰⁶. Cadono insomma le opposizioni su cui si imperniava il ragionamento e

²⁰⁶ “L'ordine che è nel mondo, e il veder che il male è nell'ordine, che esso ordine non potrebbe star senza il male, rende l'esistenza di questo inconcepibile. Animali destinati per nutrimento d'altre specie. Invidia ed odio ingenito de' viventi verso i loro simili: v. la p. 4509. capoverso 4. Altri mali anche più gravi ed essenziali da me notati altrove nel sistema della natura ec. Noi concepiamo più facilmente de' mali accidentali, che regolari e ordinarii. Se nel mondo vi fossero

i poli opposti ne formano uno solo, negativo, che pareggia e livella condizioni prima diverse. Cade l'assiologia, che sopravvive solo nel confronto tra antico e moderno, i quali, seppur entrambi contagiati dalla corruzione, suscitano valutazioni differenti, sempre favorevoli all'antico perché meno spiritualizzato. Ma quel che conta è che, d'ora in poi, rimarrà una preferenza per tutto l'altro da sé, e soprattutto si sancirà il trionfo del non essere sull'essere, almeno fino alla formulazione altissima della *Ginestra*, che nel suo slancio generoso verso una nuova, salvifica consapevolezza, si sbilancia per un ritrovamento di senso della dimensione vitale.

Nel passo viene ancora rifiutata la condanna della natura, ossia la contraddizione dell'esistenza che distruggerebbe il principio di identità aristotelica, ma la contraddizione, di fatto, è ormai riconosciuta *ab origine*²⁰⁷. L'origine della vita è essa stessa contraddizione. Non si rimarcherà mai abbastanza quanto la conclusione drammatica del pensiero leopardiano consista nel riconoscere, ancor prima che una malignità assoluta dell'essere e un pessimismo cosmico, l'insanabilità delle contraddizioni della natura: l'essere non può essere felice, l'asocialità umana non può che divenire socialità opprimente.

Dopo aver dato un'altra definizione di "società stretta", Leopardi torna a discutere il binomio guerra-società. La guerra è un "male affatto inevitabile", perché la società stretta ne propone in ogni momento l'occasione, essendo la sede più idonea a rispecchiare l'instirpabile odio naturale. Come la guerra sia propria della società stretta lo dimostrano benissimo i selvaggi: sociali, crudeli, antropofagi. La differenza tra uomini e animali è proprio la guerra, nei primi sistematica e inevitabile, nei secondi accidentale. Gli animali combattono solo per se stessi, l'uomo anche per le ragioni di altri. Lo stato più vicino a Natura – sempre escludendo l'inafferrabile primitivo – è uno stato di guerra violenta, come dimostrano le società del Nuovo Mondo, ormai viste alla luce di una precisa gamma di letture sull'argomento e non più mitizzata con sguardo poetico:

E come la guerra nasca inevitabilmente da una società stretta qual ch'ella sia, nótisi che non v'ha popolo sì selvaggio e sì poco corrotto, il quale avendo una società, non abbia guerra, e continua e crudelissima. Videsi questo, per portare un esempio, nelle selvatiche nazioni d'America, tra le quali non v'aveva così piccola e incolta e povera borgatella di quattro capannucce, che non fosse in continua e ferocissima guerra con questa o quell'altra simile borgatella vicina, di modo che di tratto in tratto le borgate intiere scomparivano, e le intiere provincie erano spopolate di uomini per man dell'uomo, e immensi deserti si vedevano e veggonsi ancora da' viaggiatori, dove pochi vestigi di coltivazione e di luogo anticamente o recentemente abitato, attestano i danni, la calamità, e la distruzione che reca alla specie umana l'odio naturale verso i suoi simili posto in atto e renduto efficace dalla società. [Zib. 3790-91]

disordini, i mali sarebbero straordinari, accidentali; noi diremmo: l'opera della natura è imperfetta, come son quelle dell'uomo; non diremmo: è cattiva. L'autrice del mondo ci apparirebbe una ragione e una potenza limitata: niente meraviglia; poichè il mondo stesso (dal qual solo, che è l'effetto, noi argomentiamo l'esistenza della causa) è limitato in ogni senso. Ma che epiteto dare a quella ragione e potenza che include il male nell'ordine, che fonda l'ordine nel male? Il disordine varrebbe assai meglio: esso è vario, mutabile; se oggi v'è del male, domani vi potrà esser del bene, esser tutto bene. Ma che sperare quando il male è ordinario? dico, in un ordine ove il male è essenziale?" *Zib.* 4511.

²⁰⁷ Cfr. *Zib.* 3783-84.

Le società del Nuovo Mondo, lungi dal dimostrare la naturalità possibile dell'esistenza, comprovano l'orrore che si annida in seno alla natura, aprendo la strada alla raffigurazione di un odio ingenito e contraddittorio perché si rivolge verso il simile per annientarlo. Si apre così, inaspettatamente per il lettore dello *Zibaldone*, la prospettiva imbarazzante dell'antropofagia, che non risponde a nessuno ordine ma che lascia sbigottiti di fronte allo spettacolo di una natura beccera e contraddittoria, accanita contro la specie umana, di gran lunga inferiore a quella animale, che non conosce una barbarie così violente e inspiegabili.

Io noto che generalmente parlando, le dette crudeltà ec. tanto sono più frequenti e maggiori, e le guerre tanto più feroci e continue e micidiali ec. quanto i popoli sono più vicini a natura. E astraendo dall'odio e dagli effetti suoi, non si troverà popolo alcuno così selvaggio, cioè così vicino a natura, nel quale se v'è società stretta, non regnino costumi, superstizioni ec. tanto più lontani e contrarii a natura quanto lo stato della lor società ne è più vicino, cioè più primitivo. Qual cosa più contraria a natura di quello che una specie di animali serva al mantenimento e cibo di se medesima? Altrettanto sarebbe aver destinato un animale a pascersi di se medesimo, distruggendo effettivamente quelle proprie parti di ch'ei si nutrisse. La natura ha destinato molte specie di animali a servir di cibo e sostentamento l'une all'altre, ma che un animale si pasca del suo simile, e ciò non per eccesso straordinario di fame, ma regolarmente, e che lo appetisca, e lo preferisca agli altri cibi; questa incredibile assurdità non si trova in altra specie che nell'umana. Nazioni intere, di costumi quasi primitive, se non che sono strette in una informe società, usano ordinariamente o usarono per secoli e secoli questo costume, e non pure verso i nemici, ma verso i compagni, i maggiori, i genitori vecchi, le mogli, i figli.

Poco prima era caduta la distinzione tra nemici e simili su cui si è imperniato tutto il discorso dell'amor proprio e dell'amor patrio fino a questo momento. Ora la barbarie è cieca e cieca è la violenza ingenita dell'uomo posto in società stretta – ma tutte le società sono strette! – perché colpisce senza più criterio. L'uomo primitivo che Leopardi continua ad evocare non è altro che un tanto pallido quanto ostinato parametro di riferimento che non allontana più lo spettro del disordine.

Quanto sia maggiore la facoltà di odiare che ha l'uomo verso tutti, e posta la società stretta, verso i suoi simili; maggiore, dico, di quella che ha verun'altra specie di animali, basti osservare le orribili e smisuratissime crudeltà che l'uomo col fatto si è mostrato e mostrasi infinite volte capace di esercitare verso i suoi simili a se nemici, sieno d'altra nazione, e questa nemica o amica, ed in tal caso esercitate dalle nazioni intere per costume o straordinariamente, over dagl'individui in particolare; sieno della stessa nazione e società qualunque. Né l'uomo primitivo verso gli altri animali a lui più nemici, né animale alcuno (per feroce, per insociale ch'ei sia), non pure verso i suoi simili, ma verso l'altre specie a lui più nemiche, esercitò né esercita mai (se non per bisogno, come nel cibarsene ec. ma non per odio, né a fine di straziarlo, benchè lo strazi), neppur nel più caldo dell'ira e nello stesso combattimento crudeltà così grande che sia degna d'esser comparata a quelle che gl'individui umani di una stessa nazione verso i loro compagni, le nazioni verso le nazioni nemiche, i governi verso i lor sudditi colpevoli o supposti tali, i tiranni ec. ec. esercitarono infinite volte ed

esercitano dopo la vittoria, dopo il pericolo, a sangue freddo, spesse volte senza passione veruna, neppur passata, (come nelle pene de' rei), per uso, per regola, per legge, per tradizione de' maggiori ec. ec. ec. [Zib. 3794-95]

5.4. Il punto di non ritorno

Leopardi considera l'antropofagia anzi tutto come esempio utile per confermare le sue perplessità sul fine stesso del progetto del *deus sive natura*.

Nel corso della stesura di quest'ultima parte del saggio, parlando di antropofagia, Leopardi focalizza sempre meno l'attenzione sul fatto che essa si pratici per l'immediato scivolamento nella "società stretta", ma medita in modo crescente su come sia possibile che questo costume, e quindi il relativo momento storico della sua comparsa, faccia parte di un disegno superiore che, fino a poco tempo fa, riteneva "offensivo" non giudicare diretto al bene dell'individuo.

E astraendo dall'odio e dagli effetti suoi, non si troverà popolo alcuno così selvaggio, cioè così vicino a natura, nel quale se v'è società stretta, non regnino superstizioni ec. tanto più lontani e contrarii quanto lo stato della lor società ne è più vicino, cioè primitivo. Qual cosa più contraria a natura di quello che una specie di animali serva al mantenimento e cibo di se medesima? Altrettanto sarebbe aver destinato un animale a pascersi di se medesimo, distruggendo effettivamente quelle proprie parti di ch'ei si nutrisse. La natura ha destinato molte specie di animali a servir di cibo e sostentamento l'une all'altre, ma che un animale si pasca del suo simile, e ciò non per eccesso straordinario di fame, ma regolarmente, e che lo appetisca, e lo preferisca agli altri cibi; questa incredibile assurdità non si trova in altre specie che nell'umana. Nazioni intiere, di costumi quasi primitive, se non che sono strette in una informe società, usano ordinariamente o usarono per secoli e secoli di questo costume, e non pure verso i nemici, ma verso i compagni, i maggiori, i genitori vecchi, le mogli, i figli [Zib. 3797].

L'antropofagia, a quanto risulta dalle parole dell'autore, è una barbarie esclusivamente umana: "abbietta parte siam delle cose"²⁰⁸.

Le superstizioni, le vittime umane, anche di nazionali e compagni, immolate non per odio, ma per timore, come altrove s'è detto, e poi per usanza; i nemici ancora immolati crudelissimamente agli Dei senza passione alcuna, ma per solo costume; il tormentare, il mutilare ec. se stessi per vanità, per superstizione, per uso; l'abbruciarsi vive le mogli spontaneamente dopo le

²⁰⁸ *Bruto minore*, vv. 101-02. Da notare poi la continua coniazione di attributi, aggiunti alle solite fondamenta del discorso leopardiano. Il "quasi primitivo" (forse una vera e propria *variatio* dell'"antichissimo"?) è già corrotto se è stretto in una "informe società". Il discorso è più difficile da tenere sotto controllo, anche perché queste definizioni rimandano sempre meno a stati umani decifrabili. Non è un caso che Leopardi non si soffermi minimamente ad accennare al contenuto e al significato di cui riveste le nuove definizioni, che, come si è detto, si rivelano poco praticabili già dopo un solo utilizzo, e vengono quindi sempre precocemente abbandonate.

morti de' mariti; il seppellire uomini e donne vive insieme co' loro signori morti, come s'usava in moltissime parti dell'America meridionale [Zib. 3798].

L'antropofagia non è l'imprevisto di una necessità, né un accidente eccezionale: è un "costume" che ha caratterizzato "ordinariamente", e "per secoli e secoli", la vita di "nazioni intere", che furono cannibali non solo verso i nemici, come la donna selvaggia del passo di Voltaire²⁰⁹, "ma verso i compagni, i maggiori, i genitori vecchi, le mogli, i figli". Ora, svanendo l'ultimo senso morale, la carneficina si può compiere anche verso amici e consanguinei. Non più un odio calcolato che, seppure portato alle estreme conseguenze dell'antropofagia, trova nel *metus externus* una ragione di proclamare un'identità coi propri simili e dunque di far sussistere, tramite il suo contrario, l'amore, ma solo insensata crudeltà, contraddittoria addirittura col progetto di portare avanti la specie per fini estranei alla specie stessa, come pure si sosteneva nel *Dialogo della Natura e di un Islandese* (1824).

L'antropofagia era e fu p. lunghissimi secoli propria di forse tutti i popoli barbari e selvaggi d'America, sì meridionale che settentrionale (escludo il paese comandato dagl'incas, i quali tolsero questa barbarie, e l'imperio messicano e tutti i paesi un poco colti ec.) e lo è ancora di molti, e lo fu ed è di moltissimi altri popoli se[l]vaggi affatto separati tra loro e dagli americani. L'antropofagia fu ben conosciuta da Plinio e dagli altri antichi ec. ec. E forse tutti i popoli ne' loro principii (cioè p. lunghissimo tempo) furono antropofagi. V. p. 3811 [Zib. 3797].

Si può ancora notare l'insistenza sul tema della "remota unicità d'origine" dei popoli²¹⁰: l'antropofagia, infatti, "fu ed è di moltissimi altri popoli se[l]vaggi affatto separati tra loro e dagli americani". Il cannibalismo, primaria caratteristica dell'America degradata rispetto al mito, non è costume esclusivo del Nuovo Mondo, ma fu pratica conosciuta da tutti appena dopo il "salto". Il Nuovo Mondo non ha allora più nulla di unico, rappresenta solo uno stadio di barbarie inevitabile, un momento del ciclo di tutta la storia universale.

Onde con ragione si considerano tutte le società primitive e principianti, come barbare, e così generalmente si chiamano, e tanto più barbare quanto più vicine a' principii loro. Né mai si trovò, né si trova, né troverassi società, come si dice, di selvaggi, cioè primitiva, che non si chiamino, e non sia veramente, o non fosse, affatto barbara e snaturata [Zib. 3798].

e dopo:

Poiché da un lato è da tenere per fermissimo che la società e l'uomo non ha potuto né può divenir civile senza divenir prima e durare per lunghissimo tempo, affatto barbaro, cioè in istato affatto contro natura; e dall'altro lato si vuole che nello stato di società civile consista la perfezione e felicità dell'uomo, e la condizione sua propria e vera e destinatagli ed intesa in principio dalla natura ec. [Zib. 3799].

²⁰⁹ Zib. 3365-66.

²¹⁰ Zib. 3811-12.

Sono assunti chiaramente opposti a quelli della storiografia e del pensiero romantico della Restaurazione. Non è un caso che tutto questo nucleo teorico, come vedremo, verrà da Leopardi ripreso ed esposto nelle ottave aggressive del quarto canto dei *Paralipomeni della batracomiomachia*. Il fatto che più di metà del genere umano riversi ancora nella barbarie selvaggia, non sia cioè civile, mette in luce sia il dubbio sulla possibile intenzione di una felicità naturale riservata ad una ristretta porzione di mondo, sia di un “odio naturale” voluto dall’ente creatore al fine di occultare i danni dell’insocialità e di mantenere viva una coesione tra simili. Dunque la civiltà, che per il pensiero metafisico dell’Ottocento si fa luogo della felicità e della perfezione umana, non è che qualcosa di molto più grave del “piacer figlio d’affanno”; ora, infatti, un’infelicità per certi versi meno barbara può essere raggiunta solo passando sotto la forca caudina della miseria secolare.

Da questo momento in poi, più che sull’accusa alla società-“società stretta”, Leopardi si concentrerà sulla descrizione della deformità dei meccanismi dell’esistenza.

Io domando se è possibile, se è ragionevole, il credere che la natura abbia destinato ad una specie di esseri (e massime alla più perfetta) una perfezione e felicità, per ottener la quale le convenisse assolutamente passare p. uno e più stati onninamente contrari alla natura sua ed alla natura universale, e quindi per uno e più stati di somma infelicità, di somma imperfezione sì rispetto a se medesima e sì a tutto il resto della natura. Una perfezione e felicità della quale essa specie per lunghissimi secoli, e infiniti individui suoi per tutta la vita loro, non solo non dovessero esser partecipi, ma averne anzi necessariamente tutto il contrario. Una perfezione e felicità le quali esigessero gli estremi delle cose a loro contrarie, cioè gli estremi dell’imperfezione e dell’infelicità, senza i quali estremi essa imperfezione e infelicità della specie, non avrebbero mai potuto aver luogo. Una perfezione e felicità ch’essenzialmente supponesse la somma corruzione e infelicitazione della specie per moltissimi secoli e d’infiniti suoi individui per sempre. Conseguentemente domando se l’estrema barbarie e corruzione ch’ebbe luogo anticamente nelle nazioni antiche o moderne, passate o presenti, che divennero poi civili; e quella che ancora ha luogo in tanto innumerabile quantità di popoli ancor selvaggi ec. ec. e che durerà per tempo indeterminabile e forse per sempre ec. domando, dico, se questa barbarie e corruzione, senza cui la civiltà non può né potè nascere, fu voluta e ordinata dalla natura, la quale, secondo costoro, volle e ordinò la civiltà dell’uomo [Zib. 3799-3800].

Di seguito il passo riassume in domande incalzanti le contraddizioni più forti:

Domando pertanto se tutto ciò che di contrario alla natura ebbe ed ha luogo nelle società selvagge, primitive ec. fu ed è secondo natura. Domando se la natura rispetto all’uomo ha bisogno del suo contrario, lo esige, lo suppone. Se fu intenzione della natura, se è cosa naturale che l’uomo divenisse e divenga naturale (cioè perfetto) mediante l’essere stato sommamente contrario e diverso dalla natura sua e generale. Se è proprietà dell’uomo l’acquistare la sua vera proprietà, mediante l’averla affatto deposta e contrariata ec. ec. Se l’antropofagia, se i sacrifici umani, se le superstizioni, le infinite opinioni ed usi barbari ec. ec. le guerre mortalissime che nell’America, unite all’antropofagia ec., sino agli ultimi secoli, distrussero innumerabili popolazioni e spolarono

d'uomini molti e vasti paesi, e che una volta essendo state comuni a tutti i popoli, e ciò quando il genere umano era ancora scarso, misero necessariamente l'intera specie in pericolo di scomparire affatto dal mondo per la sua propria opera; sono cose secondo natura, supposte, volute, ordinate dalla natura; non accidenti, non disordini, ma secondo l'ordine, e derivanti dal sistema naturale e da' naturali principii; necessarie al conseguimento ed effettuamento della perfezione e felicità della specie [Zib. 3800-01]²¹¹.

Quello che più mi preme è evidenziare come questo passo, fatto di una lunga domanda, abbia individuato il “male nell’ordine”. Il brano appena riportato sarà il fondamento ideologico della distruzione della specie che si opera in ogni società, ma in forme più lampanti nelle società primordiali d’America, drammaticamente descritte nella prima parte della *Scommessa di Prometeo*, su cui torneremo dettagliatamente.

5.5. Echi di Voltaire sulla questione dei nemici e dell’antropofagia

Prima di giungere alla raffigurazione dell’antropofagia pura, si consuma, nel giro di poche settimane, un altro passaggio, un tentativo estremo di ricollocare nella prassi consueta del *metus hostilis* anche l’usanza di mangiare gli uomini. La fonte che avalla questa tesi Leopardi la trova in Federico II re di Prussia, già citato a più riprese nello *Zibaldone*²¹² e di cui Leopardi, stando al IV elenco di letture, lesse almeno dodici opere in un anno, tra epistolari e testi veri e propri. Leopardi segnala che il brano è tratto dalla corrispondenza del re con Voltaire. In realtà qui Federico II trascrive un brano tratto dal *Dictionnaire philosophique*, fatto che dovrebbe provare che Leopardi non conobbe quest’opera del *philosophe*, che infatti non è mai richiamata in nessun luogo:

J'ai vu quatre sauvages de la Louisiane qu'on amena en France, en 1723. Il y avait parmi eux une femme d'une humeur fort douce. Je lui demandai, par interprète, si elle avait mangé quelquefois de la chair de ses ennemis, et si elle y avait pris goût: elle me répondit qu'oui; je lui demandai si elle aurait volontiers tué ou fait tuer un de ses compatriotes pour le manger; elle me répondit en frémissant, et avec une horreur visible pour ce crime. Voltaire. Correspondance du Prince Royal de Prusse (depuis Frédéric II.) et de M. De Voltaire. Lettre 31. Octobre, a à Cirey. 1737. tome 1.^r de la Correspondance de Frédéric II, Roi de Prusse, 10. e de la collection des Ouvres Completttes de Frédéric II, Roi de Prusse, 1790, p. 142 (6 Sett. 1823.) [Zib. 3365-66].

Il selvaggio, compromesso eticamente per il suo cannibalismo, trattiene ancora in sé un barlume di senso morale, poiché applica questo aberrante (perché tale lo giudica sempre Leopardi) modo di nutrirsi solo con i “ses ennemis”,

²¹¹ È la serrata insistenza di queste domande che hanno perso il valore di interpellare e che sono di fatto lanciate nel vuoto a portare alla vera “cognizione del nulla”: cfr. Gianni Scalia, *Leopardi e la “cognizione del nulla”*, in AA. VV. *Leopardi e il pensiero moderno*, a cura di Carlo Ferrucci, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 221-32.

²¹² Federico II è citato 23 volte nello *Zibaldone*.

rientrando così nel sistema dell'amor proprio convertito in amore nazionale. Considerando che Leopardi nel maggio del 1823 – dunque pochi mesi prima di questa nota – legge (o rilegge) anche il *Candide* di Voltaire, è possibile che il passo alla base della lettera di Federico II sia il frutto di questa lettura:

Ils étaient entourés d'une cinquantaine d'Oreillons tout nus, armés de flèches, de massues et de haches de caillou: les uns faisaient bouillir une grande chaudière; les autres préparaient des broches, et tous criaient: "C'est un jésuite, c'est un jésuite! nous serons vengés, et nous ferons bonne chère; mangeons du jésuite, mangeons du jésuite!" [...] "Ne manquez pas - dit Candide - de leur représenter quelle est l'inhumanité affreuse de faire cuire des hommes, et combien cela est peu chrétien". Messieurs, dit Cacambo, vous comptez donc manger aujourd'hui un jésuite: c'est très bien fait; rien n'est plus juste que de traiter ainsi ses ennemis. En effet le droit naturel nous enseigne à tuer notre prochain, et c'est ainsi qu'on en agit dans toute la terre. Si nous n'usons pas du droit de le manger, c'est que nous avons d'ailleurs de quoi faire bonne chère; mais vous n'avez pas les mêmes ressources que nous; certainement il vaut mieux manger ses ennemis que d'abandonner aux corbeaux et aux corneilles le fruit de sa victoire. Mais, messieurs, vous ne voudriez pas manger vos amis. Vous croyez aller mettre un jésuite en broche, et c'est votre défenseur, c'est l'ennemi de vos ennemis que vous allez rôtir. Pour moi, je suis né dans votre pays; monsieur que vous voyez est mon maître, et, bien loin d'être jésuite, il vient de tuer un jésuite, il en porte les dépouilles: voilà le sujet de votre méprise. [...] Les Oreillons trouvèrent ce discours très raisonnable; ils députèrent deux notables pour aller en diligence s'informer de la vérité; les deux députés s'acquittèrent de leur commission en gens d'esprit, et revinrent bientôt apporter de bonnes nouvelles. Les Oreillons délièrent leurs deux prisonniers, leur firent toutes sortes de civilités, leur offrirent des filles, leur donnèrent des rafraîchissements, et les reconduisirent jusqu'aux confins de leurs États, en criant avec allégresse: "Il n'est point jésuite, il n'est point jésuite!"²¹³.

I Gesuiti sono visti dagli Orecchioni come stranieri venuti per colonizzare e appropriarsi dei loro beni. Dunque sono nemici e come tali devono essere distrutti. Sono passi interessanti perché rilevano come l'interpretazione del fenomeno antropofagia sia interpretato in modi differenti e utilizzato per dimostrazioni diverse. Dice bene Contarino: "Per Voltaire il vero delitto contro l'uomo è la superstizione 'qui a fait immoler des victimes humaines', mentre per Leopardi è la 'nécessité qui les a fait manger'²¹⁴.

Ma la distinzione come dicevamo è destinata a cadere, trascinando il problema dal piano storico (inizialmente tutti popoli per ignoranza e per superstizione, come dice Voltaire, sono antropofagi) e politico-morale (si mangia il nemico

²¹³ *Candide*, cap. 16.

²¹⁴ Contarino, nel seguito del suo saggio, mette in luce la differenza di questo passo con la *Scommessa di Prometeo*: "Nella *Scommessa* [ma anche nelle note del 1823 presenti nello *Zibaldone*] invece Leopardi descrive l'atto cannibalico come l'infrazione del più importante tabù naturale, quello che vieta la violenza contro i propri consorti. La "società stretta" non ha per dimora i liberi spazi dove si aggiravano i felici Californi, privi di fuoco e di favella, ma una valle desolata in mezzo alla quale si distinguono miseri abituri, circondati da un 'chiuso a maniera di steccato'. Cfr. Rosario Contarino, *Antropofagi e suicidi nella "Scommessa di Prometeo"*, in "Lettere italiane", XLVI, 1994, p. 590.

per rimarcare l'odio dello straniero e l'amore del simile) al piano ontologico (l'uomo è alimentato da un odio che porta alla distruzione dell'altro uomo anche tramite l'antropofagia, indipendentemente dalla sua vicinanza a una condizione naturale). Esiste un piccolo pugno di note che prova questo passaggio, ad esempio un brano del 9 ottobre:

nei tempi antichi furono propri di questi popoli ancor barbari e ignoranti i sacrifici d'uomini [...], e lo sono e furono d'altri moltissimi popoli selvaggi [...] e non pur d'uomini nemici, che non sarebbe gran meraviglia (uso anch'esso comunissimo tra' selvaggi), o di colpevoli e malvagi, ma eziandio nazionale e probi, benché questi sacrifici sieno e fossero meno frequenti di quelli di nemici o di rei [Zib. 3641-42]²¹⁵.

Ma anche nelle prime note del 1823 si legge:

Nazioni intere, di costumi quasi primitive, se non che sono strette in una informe società, usano ordinariamente o usarono per secoli e secoli questo costume, e non pure verso i nemici, ma verso i compagni, i maggiori, i genitori vecchi, le mogli, i figli.[23] (Veggansi i luoghi citati nella pagina antecedente). Le superstizioni, le vittime umane, anche di nazionali e compagni, immolate non per odio, ma per timore, come altrove s'è detto, e poi per usanza; i nemici ancora immolati crudelissimamente agli Dei senza passione alcuna, ma per solo costume; il tormentare il mutilare ec. se stessi per vanità, per superstizione, per uso; l'abbruciarsi vive le mogli spontaneamente dopo le morti de' mariti; il seppellire uomini e donne vive insieme co' lor signori morti, come s'usava in moltissime parti dell'America meridionale; ec. ec. son cose notissime. Non v'è uso, o azione, o proprietà o credenza ec. tanto contraria alla natura che non abbia avuto o non abbia ancor luogo negli uomini riuniti in società. E sì i viaggi sì le storie tutte delle nazioni antiche dimostrano che quanto la società fu o è più vicina a' suoi principii, tanto la vita degl'individui e de' popoli fu o è più lontana e più contraria alla natura. Onde con ragione si considerano tutte le società primitive e principianti, come barbare, e così generalmente si chiamano, e tanto più barbare quanto più vicine a' principii loro. Né mai si trovò, né si trova, né troverassi società, come si dice, di selvaggi, cioè primitiva, che non si chiami, e non sia veramente, o non fosse, affatto barbara e snaturata. (o vogliansi considerar quelle che mai non furon civili, o quelle che poscia il divennero, quelle che il sono al presente ec. ec.). Dalle quali osservazioni si deduce per cosa certa e incontrastabile che l'uomo non ha potuto arrivare a quello stato di società che or si considera come a lui conveniente e naturale, e come perfetto o manco imperfetto, se non passando per degli stati evidentemente contrarissimi alla natura. Sicchè se una nazione qualunque, si trova in quello stato di società che oggi si chiama buono, s'ella è o fu mai, come si dice, civile; si può con certezza affermare ch'ella fu, e per lunghissimo tempo, veramente barbara, cioè in uno stato contrario affatto alla natura, alla perfezione, alla felicità dell'uomo, ed anche all'ordine e all'analogia generale della natura. I primi passi che l'uomo fece o fa verso una società stretta lo conducono di salto in luogo così lontano dalla natura, e in uno stato così a lei contrario, che non senza il corso di lunghissimo tempo, e l'aiuto di moltissime circostanze e d'infinita casualità (e queste difficilissime ad accadere) ei si può

²¹⁵ Cfr. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi* cit., pp. 141-43.

ricondere in uno stato, che non sia affatto contrario alla natura ec. Or dunque, poichè tutto questo è certo e dimostrato da tutte le storie e notizie di tutte le nazioni antiche o moderne ec., poichè da un lato è da tenere per fermissimo che la società e l'uomo non ha potuto né può divenir civile senza divenir prima e durare per lunghissimo tempo, affatto barbaro, cioè in istato affatto contro natura; e dall'altro lato si vuole che nello stato di società civile consista la perfezione e felicità dell'uomo, e la condizione sua propria e vera e destinataagli ed intesa in principio dalla natura ec.; io domando se è possibile, se è ragionevole, il credere che la natura abbia destinato ad una specie di esseri (e massime alla più perfetta) una perfezione e felicità, per ottenere la quale le convenisse assolutamente passare p. uno e più stati onninamente contrari alla natura sua ed alla natura universale, e quindi per uno e più stati di somma infelicità, di somma imperfezione sì rispetto a se medesima e sì a tutto il resto della natura. Una perfezione e felicità della quale essa specie per lunghissimi secoli, e infiniti individui suoi per tutta la vita loro, non solo non dovessero esser partecipi, ma averne anzi necessariamente tutto il contrario. Una perfezione e felicità le quali esigessero assolutamente gli estremi delle cose a loro contrarie, cioè gli estremi dell'imperfezione e dell'infelicità, senza i quali estremi essa perfezione e felicità della specie non avrebbero mai potuto aver luogo. Una perfezione e felicità di cui fosse proprio ed essenziale il dover nascere dall'estrema imperfezione e infelicità della specie, e il non poter nascere d'altronde né senza queste. Una perfezione e felicità ch'essenzialmente supponesse la somma corruzione e infelicitazione della specie per moltissimi secoli, e d'infiniti suoi individui per sempre. Conseguentemente domando se l'estrema barbarie e corruttela ch'ebbe luogo anticamente nelle nazioni antiche o moderne, spente o superstiti, passate o presenti, che divennero poi civili; e quella che ancora ha luogo in tanto innumerabile quantità di popoli ancor selvaggi ec. ec. e che durerà per tempo indeterminabile e forse per sempre ec. domando, dico, se questa barbarie e corruzione, senza cui la civiltà non può né potè nascere, fu voluta e ordinata dalla natura, la quale, secondo costoro, volle e ordinò la civiltà dell'uomo. Domando pertanto se tutto ciò che di contrario alla natura ebbe ed ha luogo nelle società selvagge, primitive ec., fu ed è secondo natura. Domando se la natura rispetto all'uomo ha bisogno del suo contrario, lo esige, lo suppone. Se fu intenzione della natura, se è cosa naturale che l'uomo divenisse e divenga naturale (cioè perfetto) mediante l'essere stato sommamente contrario e diverso dalla natura sua e generale. Se è proprietà dell'uomo l'acquistare la sua vera proprietà, mediante l'averla affatto deposta e contrariata ec. ec. Se l'antropofagia, se i sacrifici umani, se le superstizioni, le infinite opinioni ed usi barbari ec. ec. le guerre mortalissime che nell'America, unite all'antropofagia ec., sino agli ultimi secoli, distrussero innumerabili popolazioni e spopolarono d'uomini molti e vasti paesi, e che una volta essendo state comuni a tutti i popoli, e ciò quando il genere umano era ancora scarso, misero necessariamente l'intera specie in pericolo di scomparire affatto dal mondo per sua propria opera; sono cose secondo natura, intese dalla natura, supposte, volute, ordinate dalla natura; non accidenti, non disordini, ma secondo l'ordine, e derivanti dal sistema naturale e da' naturali principii; necessarie al conseguimento ed effettuamento della perfezione e felicità della specie. V. p.3882. e vedi la pag.3920. 3660-1. [Zib. 3797-3801]

In un percorso *a rebour* Leopardi ha indagato tutte le società esistenti, da quella sommamente civile, passando per l'antica mezzana, per retrocedere infine a

quelle orientali e del Nuovo Mondo. La breve nota alle pagine 3682-83 sull'odio di ciò che si mangia si riveste così di nuova importanza: l'affermazione, in sé discutibile, che l'appetito sia un falso desiderio ma in realtà un bisogno di sfogare l'odio contro il cibo stesso, alla luce delle affermazioni sull'antropofagia risulta perfettamente chiara e coerente. La *summa* di questi scenari e dei risultati tragici dell'odio ingenito dell'uomo saranno magistralmente riproposti in forma originalissima nella prosa filosofica e satirica della *Scommessa di Prometeo*.

5.6. La scommessa di Prometeo

La *Scommessa di Prometeo* è senz'altro l'operetta più luciana di tutto il *corpus* di prose leopardiane, se si pensa non solo alla sua struttura tipicamente menippea²¹⁶, con alternanza di prosa e dialogo, ma anche per la presenza di tre testi dello scrittore di Samosata come nucleo primario dell'ispirazione leopardiana: *Ermotimo*, *Prometeo* e *Icaromenippo*²¹⁷. Queste fonti luciane sono impiegate essenzialmente nell'introduzione, per cedere il passo a Voltaire quando incomincia il vero e proprio "viaggio iniziatico nella comunità degli uomini"²¹⁸.

Quello che Prometeo non riuscirà a dimostrare a Momo è prima di tutto la realizzazione di una società che non annichilisce e che riesca almeno a non andare contro gli stessi principi di perpetuazione della vita. In tutti i tre scenari su cui planano i due dei si assiste, infatti, a episodi di distruzione della propria specie, tollerati sempre come prassi usuali (il pasto antropofago del selvaggio che mangia la carne del figlio, il suicidio della donna per la morte del marito), o come momento inevitabile dovuto all'annichilimento profondo dell'essere in

²¹⁶ La lettura di Luciano è documentata nel 1824 dagli elenchi di lettura. Folin, *L'impossibile scommessa di Prometeo* cit., p. 398, osserva giustamente che "la struttura della menippea si presentava in effetti come la più adatta a realizzare il progetto di uno sguardo 'straniero', capace di cogliere con stupore ciò che l'assuefazione aveva ormai costituito in 'seconda natura' nell'uomo 'incivilito'. Sulla presenza di Luciano nel testo cfr. Contarino cit., pp. 581 e ss., Galimberti cit., pp. 167 e ss. e, più in generale, Id., *Fontanelle, Leopardi e il dialogo alla maniera di Luciano*, in AA. VV., *Leopardi e il Settecento* cit., pp. 283-282.

²¹⁷ Quest'ultimo, come nota Galimberti, è suggestione presente, ma non pienamente sfruttata, già nel *Dialogo della Terra e della Luna*. Per la discussione di queste fonti cfr. Galimberti cit., p. 167, che aggiunge nel novero dei possibili modelli leopardiane anche *Le diable boiteux* di Alain-René Lesage. Per la continuità della *Scommessa* col *Dialogo della Terra e della Luna* cfr. Contarino cit., pp. 579-80.

²¹⁸ Cfr. Folin cit., p. 400. Alle fonti luciane citate da Galimberti lo studioso aggiunge un quarto richiamo luciano al *Giove tragedo* da cui Leopardi prenderebbe la figura di Momo. Non c'è dubbio, infine, come evidenza sempre Folin cit., 398-99, che suggestioni del *Candido* si rivelino riferimento costante per rafforzare le tesi antileibniziane di tutta la prosa. Sempre lo stesso studioso ha messo in luce l'importante ruolo che dovette giocare la lettura del *Protagora* di Platone. Su Voltaire e Leopardi cfr. Maria Maddalena Sirocchi, "Convivium", XXX, 1962, pp. 30-39, e poi, approfondendo spunti rimasti sospesi o tralasciati in Sirocchi, cfr. l'ottimo lavoro di Giuseppe Sangirardi, *Il libro dell'esperienza e il libro della sventura. Forme della litografia filosofica nelle 'Operette morali'*, Bulzoni, Roma 2000, in particolare si vedano le pagine dedicate alla presenza di Voltaire nella *Scommessa di Prometeo*, pp. 139-60, e a quella di Luciano nelle *Operette*, pp. 25-51.

società (è l'ultimo dei tre casi, dove la civile società d'Inghilterra affossa la volontà stessa di vivere)²¹⁹.

Nella *Scommessa* il problema della responsabilità della natura sembra addirittura passare in secondo piano rispetto a un fallimento politico ormai assoluto. Ciò accade perché in questa prosa si condensa molto del pensiero sulla società e sull'odio che Leopardi ha sviluppato nello *Zibaldone* del 1823. Qualsiasi tipo di società, da quella essenziale del selvaggio a quella più complessa ed evoluta del *lord* inglese, è portatrice non solo di dolore, ma di odio che si fa morte e uccisione, che in quella stessa aggregazione diventano costume: divengono "assuefazione", per riprendere una parola leopardiana. L'uomo è creatura fallimentare prima di tutto per la sua socialità: il disastro, appunto, è prima di tutto politico²²⁰. Quello che è lasciato implicito nella prosa è che la società è ormai inevitabile: è, infatti, aggregazione spontanea dell'uomo anche il più primitivo e lontano dai consorzi umani.

Il fatto che la prima tappa del viaggio alato di Prometeo e Momo sia la società naturale dei selvaggi del Nuovo Mondo, rende quel momento della narrazione ricchissimo di riflessioni:

indirizzandosi primieramente al nuovo mondo; come quello che pel nome stesso, e per non avervi posto piede insino allora niuno degl'immortali, stimolava maggiormente la curiosità. Fermarono il volo nel paese di Popajan, dal lato settentrionale, poco lungi dal fiume Cauca, in un luogo dove apparivano molti segni di abitazione umana: vestigi di cultura per la campagna, parecchi sentieri, ancorchè tronchi in molti luoghi, e nella maggior parte ingombri; alberi tagliati e distesi; e particolarmente alcune che parevano sepolture, e qualche ossa d'uomini di tratto in tratto. Ma non perciò poterono i due celesti, porgendo gli orecchi, e distendendo la vista per ogni intorno, udire una voce né scoprire un'ombra d'uomo vivo. Andarono, parte camminando parte volando, per ispazio di molte miglia; passando monti e fiumi; e trovando da per tutto i medesimi segni e la medesima solitudine. Come sono ora deserti questi paesi, diceva Momo a Prometeo, che mostrano pure evidentemente di essere stati abitati? Prometeo ricordava le inondazioni del mare, i tremuoti, i temporali, le piogge strabocchevoli, che sapeva essere ordinarie nelle regioni calde: e veramente in quel medesimo tempo udivano, da tutte le boschaglie vicine, i rami degli alberi che, agitati dall'aria, stillavano continuamente acqua. Se non che Momo non sapeva comprendere come potesse quella parte essere sottoposta alle inondazioni del mare, così lontano di là, che non appariva da alcun lato; e meno intendeva per qual destino i tremuoti, i temporali e le piogge avessero avuto a disfare tutti gli uomini del paese, perdonando agli sciaguari, alle scimmie, a' formichieri, a' cerigoni²²¹, alle

²¹⁹ Nota bene Felici: "a ogni 'discesa' corrisponde una prova di nefandezza, crudeltà o disperazione", cfr. Lucio Felici, *L'Olimpo abbandonato. Leopardi tra "favole antiche" e "disperati affetti"*, Marsilio, Venezia 2005, p. 38.

²²⁰ Cfr. Carmelo Farnetano, *Prometeo o della vanità della politica*, in *Il pensiero storico e politico* cit., p. 205 e Folini cit., pp. 399-404. Interessanti osservazioni sull' "uomo" come "atto contro natura" in Nicoletta Fabio, *L' "entusiasmo della ragione"*. Studio sulle *'Operette morali'*, Le Lettere, Firenze 1995, pp. 141-45.

²²¹ Leggo nel commento di Galimberti alle *Operette morali* cit. p. 173 n. 38, che la conoscenza e la descrizione del "cerigone" è contenuta nel *Brasile* di Francesco Serdonati, autore che Leopardi antologizza nella sua *Crestomazia italiana* (Leopardi, *Crestomazia italiana. La prosa*, a c. di Giulio Bollati, Einaudi, Torino 1968, pp. 95-99): dell'autore Leopardi riportò ben quattro

*aquile, a' pappagalli, e a cento altre qualità di animali terrestri e volatili, che andavano per quei dintorni*²²².

Anche solo da questo passo iniziale, si può notare come Leopardi traduca i concetti dello *Zibaldone* su uno sfondo scenico illuminato minutamente dalla precisa prosa descrittiva, che nell'incontro col selvaggio lascerà spazio al botta e risposta del dialogo.

La descrizione, che come ripresa dall'alto sembra scorrere veloce e precisa sotto i piedi dei due protagonisti, ritarda continuamente l'arrivo della presenza umana, indugiando sulla vegetazione del luogo. È la sola natura che, prepotente e sterminata, domina la scena, non riuscendo però a celare i segni di una passata presenza umana. Non dunque la verginità dell'America, ma un mondo già vissuto, già "vecchio", in cui la forza stessa della natura ha messo in atto, la sua indomabile potenza. Questo spazio rimanda il lettore a tematiche ben note, e ripropone in nuova chiave la negazione dell'antropocentrismo, così viva nelle *Operette*. Sotto questa desolazione della terra americana, che se è morte dell'uomo non è però fine dell'esistenza della natura, sta annidata la ragione della guerra selvaggia: cioè di quella lotta incapace non solo del vile patteggiamento a tavolino, ma anche dello scontro che non riesce mai ad evitare lo sterminio devastante. In altre parole, la guerra del selvaggio è quell'elemento che dimostra la concreta crudeltà e bestialità dell'uomo allo stato più naturale, che arriva fino all'annullamento totale, fino all'estinzione del suo genere stesso²²³. Si osserva, allora, nuovamente la contraddizione che avvolgendo il selvaggio va, di rimando, a lasciare tutta la natura stessa. Gli unici esseri che si muovono sull'immensità delle terre desolate sono gli animali, delle più varie specie. Essi non ingaggiano tra loro la lotta imperterrita che estingue. Gli animali, ammette Momo, saranno anche "barbari", ma nessuno di loro si divora. La barbarie animale non è dunque antinaturale come quella dell'uomo²²⁴. Il

brani (*Il Brasile, Le isole Malacche e La Cina* nel capitolo *Descrizioni e immagini*, pp. 99-105, e *Vasco di Gama viene alla presenza del Malabar* nelle *Narrazioni*, pp. 32-34).

²²² PP 521.

²²³ Cfr. *Zib.* 3790-94. Ma si può ricordare anche il passo di pp. 2305-06, dove si paragona la guerra selvaggia alla caccia: "la guerra nell'antica e primitiva idea non differiva o punto o quasi punto dalla caccia, (come non differisce presso i selvaggi)".

²²⁴ Il rimando preciso, già segnalato da Galimberti, è a *Zib* 3799-800 "io domando se è possibile, se è ragionevole, il credere che la natura abbia destinato ad una specie di esseri (e massime alla più perfetta) una perfezione e felicità, per ottenere la quale le convenisse assolutamente passare p. uno e più stati onninamente contrari alla natura sua ed alla natura universale, e quindi per uno e più stati di somma infelicità, di somma imperfezione sì rispetto a se medesima e sì a tutto il resto della natura. [...] Conseguentemente domando se l'estrema barbarie e corruttela ch'ebbe luogo anticamente nelle nazioni antiche o moderne, spente o superstiti, passate o presenti, che divennero poi civili; e quella che ancora ha luogo in tanto innumerabile quantità di popoli ancor selvaggi ec. ec. e che durerà per tempo indeterminabile e forse per sempre ec. domando, dico, se questa barbarie e corruzione, senza cui la civiltà non può né potè nascere, fu voluta e ordinata dalla natura, la quale, secondo costoro, volle e ordinò la civiltà dell'uomo. Domando pertanto se tutto ciò che di contrario alla natura ebbe ed ha luogo nelle società selvagge, primitive ec., fu ed è secondo natura. Domando se la natura rispetto [3801] all'uomo ha bisogno del suo contrario, lo esige, lo suppone. Se fu intenzione della natura, se è cosa naturale che l'uomo divenisse e divenga naturale (cioè perfetto) mediante l'essere stato sommamente contrario e diverso dalla natura sua e generale. Se è proprietà dell'uomo l'acquistare la sua vera proprietà, mediante l'averla affatto deposta e contrariata ec. ec. Se l'antropofagia, se i sacrifici umani, se le superstizioni, le infinite opinioni ed usi barbari ec. ec. le guerre mortalissime che nell'America, unite all'antropofagia ec., sino agli ultimi secoli, distrussero innumerabili popolazioni e spopolarono d'uomini molti e vasti paesi, e che una volta essendo state comuni a tutti i popoli, e ciò quando il genere umano era ancora scarso, misero necessariamente l'intera specie in pericolo

dirozzamento originario e l'aggregazione in società mai creano tali mostruosità negli altri viventi. Nella *Scommessa* viene così non solo momentaneamente estromessa la natura da valutazioni di responsabilità, ma si sottolinea anche, in una battaglia antiantropocentrica portata alle sue estreme conseguenze, la superiorità - pur essa momentanea - di tutti gli altri esseri (persino i cerigoni!) sull'uomo²²⁵.

Dopo un lungo vagare, davanti a Momo e Prometeo compare qualche rado segno di vita:

In fine, scendendo a una valle immensa, scoprirono, come a dire, un piccolo mucchio di case o capanne di legno, coperte di foglie di palma, e circondata ognuno da un chiuso a maniera di steccato: dinanzi a una delle quali stavano molte persone, parte in piedi, parte sedute, dintorno a un vaso di terra posto a un gran fuoco. Si accostarono i due celesti, presa forma umana; e Prometeo, salutati tutti cortesemente, volgendosi a uno che accennava di essere il principale, interrogollo: che si fa? [PP 521].

Leopardi, alla fine di questo passo, in cui sembrano richiamate le “quattro capannucce” di *Zib.* 3790 e dove è dipinta la frugalità della vita selvaggia, che certo odora più di miseria che di idillio bucolico, passa improvvisamente alla forma dialogica, con battute brevi che sottolineano meglio la derisione morale e il tono satirico assunto da questo autentico selvaggio leopardiano:

SELVAGGIO. Si mangia, come vedi.

PROMETEO. Che buone vivande avete?

SEL. Questo poco di carne.

PRO. Carne domestica o salvatica?

SEL. Domestica, anzi del mio figliuolo.

PRO. Hai tu per figliuolo un vitello, come ebbe Pasifae?

SEL. Non un vitello ma un uomo, come ebbero tutti gli altri.

PRO. Dici tu da senno? Mangi tu la tua carne propria?

SEL. La mia propria no, ma ben quella di costui: che per questo solo uso io l'ho messo al mondo, e preso cura di nutrirlo.

PRO. Per uso di mangiarlo?

SEL. Che meraviglia? E la madre ancora, che già non debbe essere buona da fare altri figliuoli, penso di mangiarla presto.

PRO. Come si mangia la gallina dopo mangiate le uova.

SEL. E l'altre donne che io tengo, come sieno fatte inutili a partorire, le mangerò similmente. E questi miei schiavi che vedete, forse che li terrei vivi, se non fosse per avere di quando in quando de' loro figliuoli, e mangiarli? Ma invecchiati che saranno, io me li mangerò anche loro a uno a uno, se io campo.

PRO. Dimmi cotesti schiavi sono della tua nazione medesima, o di qualche altra?

SEL. D'un'altra.

di scomparire affatto dal mondo per sua propria opera; sono cose secondo natura, intese dalla natura, supposte, volute, ordinate dalla natura; non accidenti, non disordini, ma secondo l'ordine, e derivanti dal sistema naturale e da' naturali principii; necessarie al conseguimento ed effettuamento della perfezione e felicità della specie”.

²²⁵ Ecco perché Momo propone sarcasticamente a Prometeo di dare il premio al fratello Epimeteo - nel mito creatore degli animali - per l'invenzione della “rana” più che a lui per quella dell'uomo. Da notare ancora la scelta di un animale tra i meno nobili.

PRO. Molto lontana di qua?

SEL. Lontanissima: tanto che tra le loro case e le nostre, ci correva un rigagnolo [PP 521-22].

Il selvaggio di Leopardi è moralmente un degenerato, che parla agli dei della propria barbarie senza scomporsi, e che risolve l'equivoco della parola "domestica" svelando con derisoria *nonchalance* la sua antropofagia come realtà normale e per niente degna di meraviglia. L'idea di famiglia – la forma nucleare e primordiale della società, anche secondo quanto dice Rousseau – è completamente assente, e dunque è assente l'idea che esistano *i simili*, che non dovrebbero mai essere né diventare oggetti dell'odio naturale. Proprio questa mancanza di amore per moglie e figli riprova non solo l'odio verso il cibo di *Zib.* 3682-83, ma la barbarie innata dell'uomo, la sua esistenza priva di senso perché contraddittoria anche del mantenimento della specie e la conseguente barbarie della Natura come ente creante. Non mi pare azzardato avanzare l'ipotesi che in questa operetta ci siano tre declinazioni diverse di distruzione della famiglia, il che dimostrerebbe l'impossibilità teorica di istituire legami anche soltanto elementari (moglie e figli). A rimanere qui è soltanto l'odio e l'assenza di qualsiasi forma di sentimento positivo per i propri cari.

Nella freddura sulla lontananza delle abitazioni di quelle vittime umane – sono così lontane che le divide un solo "rigagnolo" d'acqua²²⁶ – Prometeo chiede se almeno essi sono nemici o gente sconosciuta, tentando di ricondurre l'atto antropofago a un ultimo residuo morale, dove cioè si aggredisce e si mangia solo il nemico e dunque dove si applica una forma degradata di *metus hostilis*. Ma anche qui il selvaggio risponde con un ghigno, che deride e compromette la razionalità della teoria dell'amor proprio e dell'"odio naturale" dell'"uomo vicino a natura", efficacissimo già tra contrada e contrada, tra tribù e tribù. Non nazione contro nazione, non stato contro stato, come Leopardi teoricamente auspica e come accadeva nell'antichità classica, ma l'uomo contro l'uomo che gli sta davanti (*Zib.* 872-912). Anche la teoria del *metus externus*, provata, secondo quanto Leopardi sosteneva tra il 1820 e il 1821 dall'antichità classica e dal Nuovo Mondo, è definitivamente crollata, e Leopardi ne vuole offrire la prova anche nella sede ufficiale delle *Operette morali*.

Del resto, demolendo l'idea di amore familiare non doveva riuscire possibile continuare a difendere un amore nazionale. Il sarcasmo del "rigagnolo", dunque, lascia trapelare tutto il sostrato speculativo e il punto a cui è giunta la considerazione della cieca furia distruttrice di tutte le cose. Anche nella società primordiale degli uomini silvestri tutti sono vittime del più forte, tutti i deboli sono divorati e così pure tutti i perdenti; anche in questa società il più forte sfrutta fino all'ultimo gli altri e li sfama solo per sfamare più abbondantemente se stesso. La società selvaggia, come ogni altra, distrugge il principio di uguaglianza (*Zib.* 3806-10), creando controsensi ed abusi, sicché tutti sgobbano e lavorano e soffrono per il privilegio di un solo maligno. Sono concetti di una modernità impressionante²²⁷.

²²⁶ Viene in mente Dante: «e ora in te non stanno senza guerra/ li vivi tuoi, e l'un l'altro si rode/ di quei ch'un muro e una fossa serra» (*Pg*, VI, 82-84).

²²⁷ Polizzi richiama per questo primo momento dell'operetta un passo del *Candido* di Voltaire, il cap. 16, "dove il protagonista, pieno – come Momo e Prometeo – di buone aspettative per l'umanità ancora sconosciuta dell'"altro mondo" americano, arriva insieme a Cacambo nel paese dei cannibali Orecchioni e rischia di essere mangiato dagli Orecchioni, che lasciano liberi i due viaggiatori soltanto quando apprendono da Cacambo che non sono gesuiti. *Candide* ne conclude

L'operetta continua con la fuga delle due divinità: gli occhi assetati di carne umana del selvaggio e del suo seguito non fanno eccezione per i visitatori, che riprendono perciò il loro volo, quasi fuggendo.

In questa seconda scena incontriamo ancora nazioni non civili, ma le Indie sono adesso quelle orientali. Siamo in Asia, precisamente ad Agra, nell'Indostan. Non è escluso, a mio avviso, che questa seconda scena rappresenti uno stato mezzano della società, né incolta come quella selvaggia dell'America, né civile come quella inglese. Prometeo e Momo sono appena scappati dal Nuovo Mondo popolato dai selvaggi "amigos de comer carne umana":

e Prometeo, malissimo soddisfatto del mondo nuovo, si volse incontanente al più vecchio, voglio dire all'Asia: e trascorso quasi in un subito l'intervallo che è tra le nuove e le antiche Indie, scesero ambedue presso ad Agra in un campo pieno d'infinito popolo, adunato intorno a una fossa colma di legne: sull'orlo della quale, da un lato, si vedevano alcuni con torchi accesi, in procinto di porle il fuoco; e da altro lato, sopra un palco, una donna giovane, coperta di vesti sontuosissime, e di ogni qualità di ornamenti barbarici, la quale danzando e vociferando, faceva segno di grandissima allegrezza. Prometeo vedendo questo, immaginava seco stesso una nuova Lucrezia o nuova Virginia, o qualche emulatrice delle figliuole di Eretteo, delle Ifigenie, de' Codri, de' Menecei, dei Curzi e dei Deci, che seguitando la fede di qualche oracolo, s'immolasse volontariamente per la sua patria. Intendendo poi che la cagione del sacrificio della donna era la morte del marito, pensò che quella, poco dissimile da Alceste, volesse col prezzo di se medesima, ricomperare lo spirito di colui. Ma saputo che ella non s'induceva ad abbruciarsi se non perché questo si usava di fare dalle donne vedove della sua setta, e che aveva sempre portato odio al marito, e che era ubbriaca, e che il morto, in cambio di risuscitare, aveva a essere arso in quel medesimo fuoco; voltato subito il dosso a quello spettacolo, prese la via dell'Europa²²⁸.

La fonte indiscussa di questo secondo momento è la *Missione al gran Mogor* di Daniello Bartoli, "il Dante della prosa italiana"²²⁹. Leggendo il testo del gesuita ferrarese si ha però la netta impressione, come puntualmente nota Galimberti²³⁰, che Leopardi abbia mutato quel tono colorito e disteso che caratterizza la *Missione*, e più in generale l'opera del Bartoli. Il testo di Bartoli pare che nella *Scommessa* venga piegato su una tonalità e su un'atmosfera descrittiva analoghe a quelle incontrate nella prima scena. Anche qui l'amore coniugale è distrutto, la donna resa superstiziosamente oggetto da condurre nella tomba, non salvaguardata da nessun sentimento né da amore della vita della persona amata. Di fronte a questo secondo spettacolo non resta che fuggire anche dall'altro estremo del mondo. Prometeo potrà al limite sperare di essere ricompensato non tanto per l'invenzione di tutti gli uomini, ma per una minuscola parte di quella specie, esclusivamente i pochi civili dell'Europa occidentale. E non sarà, come è noto, nemmeno così, vista la strage familiare che il *lord* suicida compie sui propri figli. È chiaro, infatti, che quest'uomo civile, più progredito

che 'finalmente la pura natura è buona', mentre Cacambo è convinto che 'quest'Emisfero non è migliore dell'altro'". Cfr. Polizzi, *La concezione dell'umano* cit., pp. 184 e ss.

²²⁸ PP 522-23.

²²⁹ Cfr. *Zib.* 2396.

²³⁰ Cfr. Galimberti cit., p. 180, n. 60.

dell'antropofago di Popajan e della vedova di Agra, non emerge come il migliore dei tre. Se il selvaggio mangia i suoi figli, l'inglese li ammazza. Motivo: la noia. Quello stesso *spleen* che pervade la vita degli dei di Ipernefelo - i quali istituiscono il premio di una negletta corona d'alloro per attutire il vuoto in cui sono immersi -, in Inghilterra si manifesta in modi molto più violenti che sul loro "Olimpo imborghesito"²³¹. Evidentemente siamo ancora lontani dalle posizioni ideologiche della *Ginestra*, dove si propone una rivalutazione della civiltà: qui qualsiasi parte costruttiva è accantonata e la *climax* in cui sono disposti gli episodi non è chiaro se sia ascendente o discendente, se il peggio sia l'antropofagia selvaggia o lo *spleen* dell'uomo civile. Non mi pare, infine, sia mai stato osservato che l'episodio messo in scena nel terzo momento dell'operetta - e sul manoscritto chiosato in margine da una lapidaria nota autografa in cui si legge "Questo fatto è vero" - possa essere stato mutuato da un brano di Federico II che, come abbiamo detto, è autore assai compulsato nel 1823. Nel quinto capitolo dell'*Antimachiavelli* si legge:

*Qualche anno fa a Londra un inglese commise la follia di uccidersi; sul tavolo lasciò un biglietto, dove giustificava il suo atto, facendo notare che si era tolto la vita per evitare il pericolo di cadere ammalato*²³².

Leopardi avrebbe sostituito l'ipocondria con la noia, secondo tesi a lui più affini, e accentuato la tragedia trasformando il suicidio in omicidio-suicidio, ma il fatto è con tutta probabilità questo, se si pensa che nell'operetta si ritrova lo stesso contesto e anche il biglietto di estremo commiato. Leopardi, che è capace di radicalizzare ed estremizzare non solo le teorie ma anche gli spunti narrativi senza perdere mai di realismo e credibilità, aggiunge la beffa. Per rimarcare la bassezza della civiltà inserisce anche un superstite: il cane del suicida, da lui raccomandato ad un amico. L'istinto ragionevole dell'uomo civilizzato sopprime i propri simili, non altro: non i dissimili, non i nemici, non le altre specie. Nella desolazione del paesaggio gli unici superstiti, con chiusura circolare, sono ancora una volta gli animali (il cerigone, il cane), non i vicini e nemmeno i familiari²³³.

Prometeo non è riuscito a dimostrare il pregio dell'invenzione dell'uomo: anzi, profondamente scoraggiato dagli spettacoli di cui è stato testimone, rinuncia a visitare le due rimanenti parti del globo. La condanna è ontologica, senza più distinzioni di tempo, di luogo e di protagonisti: l'odio è illogico come tutto il sistema della Natura.

²³¹ Galimberti cit., p. 169 n. 9. Probabilmente a Leopardi torna qui utile il nucleo di frammenti sulla rivalutazione della società selvaggia, depravata, ma comunque vigorosa e non annichilita dalla spiritualizzazione come quella moderna.

²³² Federico II, *L'antimachiavelli*, Edizioni Studio tesi, Pordenone 1987, a cura di Nadia Carli, cap. V, p. 21.

²³³ Forse Leopardi, che qui giudica tutta la terra calpestata dall'uomo una mera sede della contraddizione e del dolore, può aver disposto le situazioni dell'operetta in una sorta di climax ascendente della barbarie, seguendo così il *cursus* dello *Zibaldone*, dove il selvaggio rimane brutto, ma il civile si rivela brutto più "che li altri brutti" per la sua spiritualizzazione annichilente.

6. Dall'amor proprio all'amore

Mi meraviglio d'aver tanto amato
Leopardi, *Dialogo di Tristano e di un Amico*

6.1. Introduzione all'amore leopardiano

La connessione delle fonti storiografiche antiche con il filone maestro del pensiero filosofico-politico settecentesco - insieme alla tenacia stessa della speculazione leopardiana, via via sempre più decisa a non nascondere nessuna delle scoperte dell'"arido vero" - affossa ogni visione salvifica della società, certificando un male ontologico e una natura umana distruttiva, improntata alla violenza e all'aggressione in qualsiasi forma di società, anche la più embrionale. La crisi del '23 radicalizza i nuclei più drammatici delle riflessioni degli anni precedenti, legittimando una concezione della società ontologicamente malvagia, incapace di arrestare la pulsione negativa anche davanti alla presenza continua di un nemico.

Approdato a queste conclusioni, il pensiero di Leopardi abbandona, in maniera piuttosto vistosa, la riflessione sull'amor proprio e sull'odio. Le note argomentative su tali argomenti, dal settembre del 1823, risultano in netto calo e, quando ricompaiono, la loro forma è più asciutta e sintetica. La scrittura del diario, quella che va dal 1824 al '32, muta dunque, come è stato variamente notato, le sue caratteristiche strutturali, tematiche e formali, facendosi meno discorsiva e più epigrafica, più saltuaria e meno coinvolta nel tentativo di chiarire il pensiero su natura e società, più definitiva e secca nella condanna della natura, anche se mai totalmente capace di abbandonare qua e là posizioni superate²³⁴. Si fa insomma specchio di un pensiero che, come dice Muñiz, è veramente il carnefice di se stesso e non approda a conclusioni confortanti²³⁵.

Questo diradarsi della scrittura non è solo imputabile ai maggiori spostamenti che Leopardi compie fuori dal "borgo selvaggio", sede che favoriva un più quotidiano e intenso colloquio col diario: sembra quasi che l'autore abbia veramente usato il vasto volume per comprendersi e confrontarsi, come officina e banco di prova per misurare le sue teorie, per sviluppare e capire se stesso. Non sarà nemmeno casuale che le pagine più complesse da decifrare siano quelle del 1823, su cui Leopardi ritorna così di frequente, insistendo in maniera estenuante sull'argomento e riprendendo i fili del discorso ogni volta che ne sente la necessità. Ma finita, per così dire, la fase di grande travaglio, fattasi strada una concezione più chiara e definitiva della natura, dell'odio e dell'amor patrio, che ormai non risentono quasi più (ma mai totalmente ne sono esenti) delle concezioni positive che li hanno caratterizzati nei primi anni, lo *Zibaldone* cessa di proliferare, diventando luogo dove appuntare un breve pensiero, più che continuare ad essere la palestra del ragionamento e dello sviluppo di questo. I

²³⁴ Cfr. Pacella, *Criteri di stesura dello "Zibaldone"* in "Il Velcro", XXXI, 1987, pp. 533-549; Claudio Colaiacomo, *Zibaldone di Giacomo Leopardi*, in *Letteratura Italiana*, Einaudi, Torino 1995, vol. III, pp. 6-7 e Baldacci cit., pp. 59 e ss.

²³⁵ Muñiz, *Sul concetto di decadenza storica in Leopardi* cit., p. 390.

lunghe discorsi trovano una sede più favorevole nelle *Operette*, a cui spesso Leopardi rimanda dallo *Zibaldone* stesso²³⁶.

Ma quali conseguenze ha sul sistema leopardiano l'accantonamento della meditazione sull'amor proprio? Sul finire del 1823 si apre, a mio giudizio, una nuova fase che, proprio per l'evidenza delle conclusioni raggiunte sul tema dell'odio e dell'amor proprio, si concentra sul termine opposto: l'amore. Comincia un momento nuovo del pensiero, che non recide compiutamente i legami con la riflessione precedente, ma che, *de facto* e senza dichiarazioni, la supera. Fallito, cioè, il tentativo di legittimare l'odio come forza positiva e come cemento delle società, Leopardi passa a considerare con più attenzione l'amore, riponendo in esso non più aspettative prettamente politico-sociali, ma di carattere umanistico ed esistenziale e solo secondariamente, e *lato sensu*, politico. È proprio da questa accurata considerazione dell'amore che si apre quel percorso di rivalutazione di un razionale progresso civile che condurrà fino alle note posizioni della *Ginestra*.

Il motivo biografico, poetico e sentimentale – presente fin dal *Diario del primo amore* (1817) e poi, con esiti altissimi, in *Amore e morte*, *Pensiero dominante*, *Aspasia* -, insieme romantico e antiromantico, resta di necessità fuori dal nostro discorso perché convoglia argomentazioni e analisi differenti da quella qui intrapresa. Invece interessa discutere dell'amore in senso antropologico, come forza opposta all'odio e capace di sublimare la componente distruttiva che caratterizza l'amor proprio leopardiano. Sarà una discussione speculare e insieme complementare a quella condotta sino a questo momento, tesa a valutare la portata filosofico-esistenziale che l'idea d'amore assume nel Recanatese. Si tratta per Leopardi di un sentimento non innato ma acquisito, che tutela e custodisce l'esistenza altrui e che cerca di porre sullo stesso piano, insieme alla propria e più della propria, l'altrui vita. L'amore è un sentimento consapevole, che può sbocciare solamente in un animo grande, a pieno cosciente della componente distruttiva insita nell'individuo e nel suo desiderare. Colui che sente amore è colui che prova, nonostante questa consapevolezza, a sublimare la propria individualità verso una concezione altruistica e pietosa della vita, capace di riscattare, almeno parzialmente e almeno per un momento, la frustrazione dell'egoismo e dell'odio costitutivo di ogni vivente.

6.2. “La più umana delle passioni”

La prima novità di questo secondo momento di riflessione è la sede che lo accoglie: non più lo *Zibaldone*, che abbiamo visto decelerare per intensità ed estensione, ma principalmente le *Operette morali*, il libro “tutto filosofico” a cui Leopardi si dedica dal 1824 al 1832, qua e là riprendendo e rielaborando posizioni già emerse dalle pagine del diario e degli abbozzi di operette. Se si esclude infatti la già analizzata “operetta dell'odio”, la *Scommessa di Prometeo* – dove trionfano la distruzione verso il simile, verso la famiglia e verso la vita stessa -, nel *liber* leopardiano compaiono alcune figure importanti che

²³⁶ Cfr. almeno a *Zib.* 4100-01, dove Leopardi richiama il *Dialogo della Natura e di un Islandese*, *Zib.* 4130, dove rimanda al *Cantico del Gallo silvestre* e *Zib.* 4131, dove si rimanda al *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*.

espongono una precisa idea di amore, che del resto fa la sua comparsa già nel grande affresco di apertura, *Storia del genere umano*. Di seguito mi soffermerò su tre: Cristoforo Colombo, Timandro e Plotino.

Nello *Zibaldone* però – proprio in quella parte finale del 1823 che segna l'accantonamento del tema odio e l'interesse per il tema amore – si trovano altre due note che fungono, a mio giudizio, da premessa alla lettura dell'amore nelle *Operette* e che dimostrano una volta di più quanto la discussione sul tema nasca dall'intensa riflessione sull'odio e sull'amor proprio degli anni precedenti.

All'interno di un lungo discorso sulla *Gerusalemme liberata* Leopardi inserisce questo breve passaggio:

Come se potesse interessare il cuore chi non mostra, o dissimula a tutto potere, di averlo, o di averlo capace della più dolce, più cara, più umana, più potente, più universale delle passioni, che si fa pur luogo in chiunque ha cuore, e maggiormente in chi l'ha più magnanimo, e similmente ancora ne' più gagliardi ed esercitati di corpo, e ne' più guerrieri (v. Aristot. Polit. l.2. ed Flor. 1576. p.142.); e che sovente rende ancora amabili chi la prova, eziandio agl'indifferenti, al contrario di quel che fanno molte altre passioni per se stesse. [Zib. 3611]

L'amore, come l'odio, è sentimento vitale e quindi presenza maggiormente in chi è sano e forte. Il punto comune di tutti i sentimenti, anche degli opposti, sta in quell'"amor di corpo" che Leopardi aveva presentato già all'inizio della sua riflessione fenomenologica sulle passioni umane. È il corpo che detta qualità e intensità. Il richiamo al "guerriero" è, a riguardo, quanto di più emblematico si possa leggere per comprendere come l'aggressione verso l'esterno e la protezione del simile derivino da un equivalente vigore corporale, a riprova del valore filosofico della guerra nel pensiero del Recanatese. La letteratura in questo caso è pura dimostrazione di un eroismo che non è mai estraneo all'amore e, viceversa, di un amore che, nelle sue forme più alte e poetiche, alberga sempre in animi forti (vengono infatti citati, nel seguito della nota, Enea e Rinaldo)²³⁷.

Chiarito il comune denominatore, si può meglio delineare la vera opposizione tra odio e amore. Se l'odio, infatti, è la naturale tensione dell'uomo a primeggiare sugli altri, e particolarmente sui propri simili, per soddisfare desideri e bisogni, l'amore è noncuranza dell'oggetto desiderato:

Non è propriamente (benchè si chiami) Amore quello che noi ponghiamo al cibo che ci pasce e diletta, e agl'istrumenti e alle cose tutte che servono ai nostri piaceri, comodi e utilità. Perocchè l'affetto che ci muove verso questi obbietti non ha nemmeno apparentemente per fine gli oggetti medesimi (che è il caso in cui il nostro affetto si chiama propriamente amore), ma noi soli apertamente e immediatamente o vogliam dire i nostri piaceri, comodi, vantaggi, in quanto nostri. [Zib. 3636-37]

²³⁷ Cfr. anche *Zib.* 4390: "L'eroismo ci strascina non solo all'ammirazione, all'amore. Ci accade verso gli eroi, come alle donne verso gli uomini. Ci sentiamo più deboli di loro, perciò gli amiamo. Quella virilità maggior della nostra, c'innamora. I soldati di Napoleone erano innamorati di lui, l'amavano con amor di passione, anche dopo la sua caduta: e ciò malgrado quello che aveano dovuto soffrire per lui, e gli agi di cui taluni godevano dopo il suo fato. Così gli strapazzi che gli fa l'amato, infiammano l'amante. E similmente tutta la Francia era innamorata di Napoleone. Così Achille c'innamora per la virilità superiore, malgrado i suoi difetti e bestialità, anzi in ragione ancora di queste".

Seppure la nota è breve, non argomentata dettagliatamente, ne emerge una definizione, *e contrario*, molto chiara, su cui vale la pena riflettere. Per Leopardi è amore ciò che rimane estraneo al nostro interesse egoistico, dunque al nostro amor proprio. Tutto ciò che cerca di appagare il nostro soggettivo desiderio andrebbe, piuttosto, chiamato “soddisfazione” o “appetito”. Dunque, o “Amore” non esiste – come Leopardi, permeando tutto di odio e amor proprio, induceva teoricamente a pensare – oppure “Amore” è solamente qualcosa che noi possiamo desiderare al di là del nostro amor proprio; qualcosa di estraneo al meccanismo onnicomprensivo e onnipresente della teoria del piacere. La novità non è di poco conto, anzi è una vera e propria scoperta. La svolta del pensiero consiste nel fatto che l’uomo viene da questo momento visto come capace, sebbene eccezionalmente, di superare l’amor proprio, che sappiamo essere costitutivo e inseparabile dall’uomo, proprio come l’odio. Non c’era stato finora spazio per un’evasione dalle maglie stringenti dell’amor proprio che pervadevano sempre e comunque azioni, desideri, scelte. Adesso nasce invece la distinzione tra soddisfazione e amore, il quale fa sì che l’uomo si liberi, almeno in potenza, dalle catene strette dell’egoismo e del desiderio violento, che condanna altri a subire sotto la prevaricazione di pochi o, peggio ancora, di uno solo.

Che il normale desiderare, quello che consegue dall’amor proprio, si possa chiamare soddisfazione lo si intende bene dal rimando che Leopardi pone al principio della noterella (“v. p. 3682”), in cui si richiama il passo, già analizzato²³⁸, sull’amore/odio verso il cibo, in cui si sosteneva che il desiderio di mangiare è in realtà un desiderio di odio perché è per sua natura distruttivo dell’oggetto bramato.

Tra i quali fantasmi fu medesimamente uno chiamato Amore, che in quel tempo primieramente, siccome anco gli altri, venne in terra: perciocché innanzi all’uso dei vestimenti, non amore, ma impeto di cupidità, non dissimile negli uomini di allora da quello che fu di ogni tempo nei bruti, spingeva l’uno sesso verso l’altro, nella guisa che è tratto ciascuno ai cibi e a simili oggetti, i quali non si amano veramente, ma si appetiscono [Zib. 3682, corsivo mio]

L’amore è allora, al contrario, ciò che si estranea dalla soddisfazione perché fa ricadere il desiderio su qualcosa che non ci riguarda, che non concerne il nostro utile e il nostro “particolare”. Tutto questo ha per effetto la scomparsa, dalla prassi del desiderio, dell’odio e della prevaricazione impliciti nell’amor proprio. In altri termini quando si fa esperienza di un desiderio estraneo al nostro interesse egoistico, non si prova necessariamente l’esigenza di prevaricare qualcun altro per raggiungere l’oggetto desiderato e dunque ci si allontana tanto dalla teoria del piacere quanto dall’innato sentimento di odio che sostanzia il desiderare umano. Se, come abbiamo visto, Rousseau trova nella legge la sublimazione dell’egoismo bruto che appartiene alla natura umana, Leopardi riesce a uscire dalle catene dell’amor proprio e della teoria del piacere solamente con un elemento extrarazionale. Un elemento non sistematico, anzi eccezionale e di provenienza misteriosa e celeste, che quindi non è risolutivo né a livello teorico né sociale, ma che si fa capace di riscattare chi troppo ha sofferto per sé e per il male del mondo.

²³⁸ Cfr. qui § 5.3.

In queste due brevi note Leopardi ha delineato le caratteristiche dell'amore, lo stesso che ideologicamente ritroviamo nei versi del fiore del deserto e che, anni prima, compare nelle *Operette morali* attraverso la voce di vari personaggi che, pur consapevoli dell'inevitabile e costitutiva predisposizione ad odiare, dell'impossibilità di una società giusta, di una requie del desiderio, non si arrendono al nichilismo del pensiero e alla fredda razionalità che spingerebbe all'abbandono della dimensione dell'essere, ma ritrovano un senso dell'esistere nella ricerca speranzosa della "più umana delle passioni": il desiderio di dare piacere alle persone amate, "all'umana compagnia".

6.3. *L'amore nelle Operette morali: Storia del genere umano*

La *Storia del genere umano* viene scritta tra il gennaio e il febbraio del 1824²³⁹: ambientata in uno spazio senza tempo, narra una serie di momenti esemplari della storia dell'umanità in relazione alla ricerca della felicità, ripercorrendo un cospicuo numero di riflessioni dello *Zibaldone* sulla società, l'odio, l'estensione, il desiderio e, più in generale, sulla filosofia della storia leopardiana. Sidonia Ruggeri ha definito l'operetta una vera e propria "fabula"²⁴⁰, in cui, come ha notato Luperini in un suo preziosissimo saggio, viene parodiata la creazione biblica da una parte, ma anche, dall'altra, il pensiero stesso dell'*Inno ai patriarchi* (1822), dove "i principi del genere umano" sono più pateticamente stilizzati in una felicità originaria guastata dalla sola intemperanza e dalla "fera tabe" dell'uomo moderno²⁴¹. Non così nella *Storia*, dove la responsabilità umana scompare facendo spazio a un'infelicità ontologica e senza tempo²⁴².

Di questa prosa filosofica nella quale si riconosce un elevato numero di suggestioni bibliche, mitologiche e classiche²⁴³, ma in cui non si individua nessun preciso modello²⁴⁴, è protagonista un'umanità perennemente insoddisfatta, osservata con pietà e rammarico da Giove. Il racconto – come ha

²³⁹ Come nota Galimberti, "anche per il suo carattere di preludio, la *Storia* presenta dimensioni, struttura e svolgimento singolari". Cfr. Galimberti cit., p. 55. Sulle scelte linguistiche, lessicali e sintattiche, e in particolare sulla perizia lessicale nel rendere il tono indefinito e sospeso dell'operetta, cfr. sempre Cesare Galimberti, *Linguaggio del vero in Leopardi*, Olschky 1959, Firenze, pp. 96-99.

²⁴⁰ Cfr. Sidonia Ruggeri, in *Per una lettura della "Storia del genere umano": la funzione capovolta della favola*, in "Critica letteraria", 1989, XVII, 2, p. 239.

²⁴¹ Cfr. Romano Luperini, *Dall'"Inno ai patriarchi" alla "Storia del genere umano"* in Id., *Decifrare Leopardi*, pp. 130-55. A pag. 140 si legge: "Qui la parodia è divenuta auto parodia: Leopardi prende in giro se stesso, cioè la tesi che aveva sostenuto nell'*Inno ai patriarchi*". Lo studio di Luperini è indispensabile non solo per porre in continuità l'*Inno* con la *Storia*, ma anche per la profondità dell'analisi con cui sono studiati i due componimenti, di cui l'autore mette in luce rilievi tematici, filosofici e stilistici.

²⁴² Sulla scia delle posizioni di Luperini ha approfondito importanti aspetti dell'operetta Novella Bellucci, *Il magnanimo felice. L'inaudita conclusione della "Storia del genere umano"*, in Ead. *Il gener frate. saggi leopardiani*, Marsilio, Venezia 2010. cfr. p. 116.

²⁴³ Per una panoramica si veda soprattutto Carlo Del Grande, *La "Storia del genere umano" in Esiodo, in Ovidio e nel Leopardi*, in Aa. Vv. *Studi di varia umanità in onore di Francesco Flora*, Mondadori, Milano 1963, pp. 644-54.

²⁴⁴ Cfr. Luperini, *Decifrare Leopardi* cit., p. 130.

messo bene in luce Salvatore Natoli²⁴⁵ - si può scandire in tanti tempi quanti sono i sentimenti di insoddisfazione e di infelicità a cui giunge ogni volta il genere umano nonostante i tentativi di Giove di appagarlo. La scena si apre in una indeterminata epoca primitiva, in cui la Terra è popolata di uomini-bambini, in una sorta di perpetua infanzia felice, in cui la Natura offre spontaneamente – attraverso le api, le capre e le colombe – il nutrimento per vivere. La Terra adesso è piccola, non è ancora separata dal mare, che non esiste. I piccoli uomini che la abitano sono paghi di contemplare questo scenario ristretto e, scrive Leopardi²⁴⁶, vivono “con poco meno che opinione di felicità”²⁴⁷. Dove quel “poco meno” andrà ponderato con attenzione perché mi pare stia ad indicare una condizione edenica e iniziale comunque imperfetta, che esclude la compiutezza dell’appagamento e che interpreterei come spia della disillusione che sopraggiungerà alla fine della fanciullezza. Come a dire che il germe dello scetticismo adulto, dell’insoddisfazione è, per quanto *in nuce*, già presente, se non addirittura distinguibile, in questa dorata stagione della vita. L’imperfezione di questa infelicità inquadra poi la scena in un momento successivo – probabilmente di poco successivo – all’epoca primitiva, perfettamente felice ma ormai, specie dopo le amare conclusioni del 1823, retrocessa in una notte troppo fitta e avvolgente, che non permette più di azzardarne descrizioni e considerazioni.

Con l’ingresso nell’età adulta inizia, invece, quella interminabile serie di “mutazioni” che acquisiscono un dolore prima impercettibile, un vuoto che non c’era. Le speranze innate che anche quegli uomini innocenti provavano non vengono soddisfatte e, alla lunga, nasce lo scetticismo, la “poca fede”²⁴⁸. A ciò si aggiunge l’“assuefazione” che col tempo si consolida e restringe sempre più lo spazio, appiattisce la varietà e uniforma, ingrigendolo, lo spettacolo della Natura. Sorge allora il desiderio dell’ignoto e la percezione del noto come strettoia e prigionia. Giove, di fronte a questo inaspettato spettacolo, si rivela, come nota sempre Luperini²⁴⁹, tanto onnisciente quanto non onnipotente, dato che non riesce a risolvere il dramma umano ma solo a placarne temporaneamente la degenerazione. E in effetti il tentativo di Giove di migliorare la situazione è tutto racchiuso sul piano estetico, nell’amplificazione dello spettacolo della Natura, che diventa più grande, più esteso e più vario²⁵⁰. Ma niente tocca la stortura che vanifica sempre il desiderio umano: vale a dire che il padre degli dei agisce solamente sul piano estetico, trascurando di toccare – per impotenza qui, e non per malignità – il piano ontologico, dove veramente risiede “l’anello che non tiene”. Siamo evidentemente di fronte a un dio che, come accadrà nel *Dialogo della Natura e di un’Anima*, sottostà a un meccanismo occulto che si può ugualmente chiamare Fato o Natura, la grande

²⁴⁵ Cfr. Salvatore Natoli, *Malati d’infinito. Storia del genere umano*, in *Lecture leopardiane*, III ciclo, a c. di Michele Dell’Aquila, Fondazione Piazzolla, Roma 1997, pp. 106-26.

²⁴⁶ È sempre Luperini a notare che il narratore occupa qui il ruolo di “voce della verità”. Cfr. *Decifrare Leopardi* cit., p. 131.

²⁴⁷ *PP* 493.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ Cfr. Luperini cit., p. 131.

²⁵⁰ Si ricorderà che l’estensione è già stata analizzata nello *Zibaldone* e giudicata nociva per il genere umano, che invece non doveva “propagarsi più che tanto” e concentrarsi, come certe specie di animali, solo in alcuni luoghi senza superare un determinato grado di proliferazione. È un’ulteriore prova che in questa articolata operetta Leopardi condensa, come in nessun’altra, molti passaggi teorici racchiusi nel diario, riproponendo punti ormai superati e anticipandone altri che troveranno solo negli anni successivi adeguato sviluppo.

assente di questa prosa, che riesce però, proprio attraverso questa lontananza, a far pesare in egual modo il suo potere²⁵¹.

Della qual cosa non potea Giove soddisfarli, essendo contraria alle leggi universali della natura, ed a quegli uffici e quelle utilità che gli uomini dovevano, secondo l'intenzione e i decreti divini, esercitare e produrre. Né anche poteva comunicare la propria infinità colle creature mortali, né fare la materia infinita, né infinita la perfezione e la felicità delle cose e degli uomini.
[PP 494]

Da questo serrato elenco di negazioni che circoscrivono il potere di Giove, si capisce così che la “mala contentezza” non è destinata a placarsi ma condurrà, dopo una breve requie, addirittura al suicidio, ossia, come rileva Natoli, alla consapevolezza che la malattia sia la vita e la morte la soluzione, e non più il contrario²⁵². La mancanza di sollievo e di guarigione ha ormai trasformato l'uomo in “empio”, “disamor[andolo] dall'onesto e dal retto”, oltre che dal timore e dalla reverenza verso gli dei.

Dopo il diluvio, scatenato dall'ira verso quei mortali ingrati, Giove si sforza di inoculare nei superstiti, Decaulione e Pirra, il desiderio di mantenere in vita la specie²⁵³. Non potendo agire con un'ulteriore estensione del creato, già rivelatasi inefficace, lo fa questa volta introducendo i “mali veri” - “morbi”, “sventure” e “negozi” -, i maggiori diversivi dal pensiero della felicità. A questi aggiungerà i tormenti delle “tempeste, dei venti e dei nubi”, creando così il “timore”, che sempre, una volta superato, riconcilia con la vita (“uscir di pena è diletto fra noi”)²⁵⁴. Siamo ormai fuori dalla dimensione primitiva e l'uomo da selvaggio si è fatto civile. Il genere umano – uguale per natura e diverso per condizione - ora si differenzia, trovando sempre più ragioni per rivolgersi contro se stesso quell'odio e quell'ingratitude che provengono da più lontano e da più in alto. Non più semplici uomini, ma “popoli, nazioni e lingue” accendono “gara e discordia” e solo l'invio sulla Terra di “alcuni fantasmi” come “Giustizia, Virtù, Gloria, Amor patrio” riesce ad evitare il collasso della specie. È storicamente il momento delle società antiche in cui, correndo dietro a queste “larve”

un grandissimo numero di mortali non dubitarono chi all'uno e chi all'altro di quei fantasmi donare e sacrificare il sangue e la vita propria. [PP 496]

Siamo, come dice Natoli, nel momento degli ideali²⁵⁵. La cura e l'afflato verso giustizia, virtù, gloria e amor patrio – tutte illusioni, come nota Cecchetti, “di carattere sociale e non più individuale”²⁵⁶ - rendono questi uomini più vivi e

²⁵¹ Basterà ricordare le parole conclusive della Natura: “Di cotesto conferirò col destino”. Cfr. PP 515.

²⁵² Cfr. Natoli cit., p. 109.

²⁵³ Nota Luperini che la sfida qui non è lanciata, come nella tradizione mitologica e letteraria maggiore, dal genere umano agli dei, ma al contrario è questo Giove prometeico che continua a sfidare sul piano della felicità gli uomini.

²⁵⁴ Ma il timore è per Leopardi anche l'origine della religione e del sacrificio. Forse più di ogni altro l'argomento dal quale emergono le intuizioni antropologiche di Leopardi.

²⁵⁵ Cfr. Natoli cit., p. 112.

²⁵⁶ Cfr. Giovanni Cecchetti, *Il Leopardi e la “Storia del genere umano”*, in “Belfagor”, 1959, XIV, p. 169. Il saggio, per qualche aspetto superato, è tuttavia molto utile per inquadrare i principali commenti della prima metà del Novecento all'operetta, quasi tutti riduttivi, se non

creano le condizioni più adatte per disporsi all'amore, tanto della vita, quanto della propria società, quanto, infine, di un proprio simile. Se gli uomini post-diluviani vivono meglio dei loro antenati è, infatti, soprattutto grazie all'"illusione più preziosa", l'ultima di quelle che Giove manda sulla Terra.

Tra i quali fantasmi fu medesimamente uno chiamato Amore, che in quel tempo primieramente, siccome anco gli altri, venne in terra: perciocché innanzi all'uso dei vestimenti, non amore, ma impeto di cupidità, non dissimile negli uomini di allora da quello che fu di ogni tempo nei bruti, spingeva l'uno sesso verso l'altro, nella guisa che è tratto ciascuno ai cibi e a simili oggetti, i quali non si amano veramente, ma si appetiscono. [ibid.]

Così Amore fa la sua comparsa nelle *Operette morali*. Sotto forma di "fantasma" personificato egli si presenta sulla Terra come luminosa guida per i mortali – assoggettati da nuove necessità a coprirsi il corpo coi "vestimenti" –, trasformati nel tempo da animali che si accoppiano in uomini che amano. Non mi pare sia stato finora osservato come Leopardi qui riprenda non solo un'ampia gamma di fonti possibili che spaziano da Platone fino alla letteratura cinquecentesca²⁵⁷, ma che riprenda anche, in chiave mitologico-allegorica, un passaggio del secondo *Discorso* di Rousseau, in cui l'uomo passa dall'amore animale (quello che Leopardi battezza "appetito") alla "tenerezza" (amore coniugale o sentimentale) – ingrediente primario dell'amore della *Storia* - e dunque alla vita in famiglia e, poi, in società via via sempre più complesse. Tutte forme che, a differenza della condizione animale, contemplano il rispetto altrui e la spiritualizzazione dell'amore²⁵⁸, e dunque lo caratterizzano come "moderno", quale l'amore della *Storia* effettivamente è.

Che all'Amore Leopardi lasci un posto di rilievo lo si comprende a prima vista dalla posizione finale di questo elenco di cinque voci in cui il sentimento viene collocato. Mentre gli altri quattro sono semplicemente affiancati senza commento, ad Amore spetta un intero passaggio in cui si esplica il suo effetto sugli uomini. Chiarito una volta di più che Amore interviene solo dopo che l'animalità dell'essere umano è per sempre stata abbandonata, si comprende però che anche Amore, esattamente come le altre quattro voci, non è che l'ennesimo palliativo all'insoddisfazione umana. L'amore che non prevede più il semplice accoppiamento, a ben vedere, ha il solo effetto di dilatare i tempi della conquista e di distrarre, dunque, dal pensiero della felicità tenendo maggiormente occupata la mente dell'individuo, ma non sposta di un soffio il merito del problema: non è, cioè, una pratica sostanzialmente più felicitante. Ancora una volta Giove va a toccare piani differenti da quello ontologico: prima l'estetico, e ora quello relazionale-sentimentale. Questo amore sociale è un altro ingannevole rimedio che denota l'incapacità e insieme l'impossibilità di Giove di uscire dal gorgo di un desiderio umano impossibile da soddisfare perché si desidera ciò che non si può avere, perché la lacerazione è iscritta nel palpito inquieto della vita stessa²⁵⁹.

addirittura fuorvianti. Cecchetti, tra i primi, riesce invece a evidenziare il tono unitario di questa prosa leopardiana evitando di limitare il giudizio positivo alla sola conclusione, come appunto propendeva a fare la critica precedente.

²⁵⁷ Lo osserva puntualmente Bellucci cit., pp. 120.

²⁵⁸ Un'accurata analisi delle varie forme d'amore in Rousseau si può leggere in Elena Pulcini, *Amour-passion e amore coniugale*, Marsilio, Venezia 1990.

²⁵⁹ Cfr Natoli cit., p. 114, ma anche Bortolo Martinelli, *Leopardi tra Leibniz e Locke. Alla ricerca di un orientamento e di un fondamento*, Carocci Roma 2003, p. 170: "il desiderio, in

Così anche queste illusioni non tarderanno a svanire e a portarsi con sé l'epoca argentea del mondo che, pur nell'astrattezza dell'atmosfera narrata, pare proprio coincidere con i fasti dell'antichità repubblicana e della civiltà mezzana.

A placare gli uomini "cupidi dell'infinito" non sarà nemmeno la Sapienza, ma piuttosto la Verità, la "signora della gente umana", la sola capace di soffocare le speranze, mandata da Giove in un suo ulteriore accesso di ira di fronte all'indifferenza e all'apatia con cui il genere umano respinge le sue profferte. La punizione è tremenda perché innesca la "strage delle illusioni" e perché "riduce il mondo in breve carta" annullando qualsiasi immaginazione primigenia e qualsiasi ritorno di ingenuità. È una Verità opposta a quella delle Sacre Scritture, in cui la luce arriva a rischiarare il cammino. La Verità assume una volta ancora in Leopardi il ruolo tragico della distruzione irreversibile dei sogni, senza apportare alcun beneficio. La punizione è addirittura così crudele da suscitare le rimostranze di alcuni dei, spaventati dalle possibili ripercussioni che una simile punizione possa far ricadere anche sull'Olimpo²⁶⁰.

Perocché laddove agl'immortali ella dimostrava la loro beatitudine, scoprirebbe agli uomini interamente e proporrebbe ai medesimi del continuo dinanzi agli occhi la loro infelicità; rappresentandola oltre a questo, non come opera solamente della fortuna, ma come tale che per niuno accidente e niuno rimedio non la possano campare, né mai, vivendo, interrompere. Ed avendo la più parte dei loro mali questa natura, che in tanto sieno mali in quanto sono creduti essere da chi li sostiene, e più o meno gravi secondo che esso gli stima; si può giudicare di quanto grandissimo nocumento sia per essere agli uomini la presenza di questo genio. Ai quali niuna cosa apparirà maggiormente vera che la falsità di tutti i beni mortali; e niuna solida, se non la vanità di ogni cosa fuorché dei propri dolori. Per queste cagioni saranno eziandio privati della speranza; colla quale dal principio insino al presente, più che con altro diletto o conforto alcuno, sostentarono la vita. E nulla sperando, né veggendo alle imprese e fatiche loro alcun degno fine, verranno in tale negligenza ed abborrimento da ogni opera industriosa, non che magnanima, che la comune usanza dei vivi sarà poco dissomigliante da quella dei sepolti. [PP 497]

È l'epoca moderna delle anime morte, il tempo in cui le illusioni sono state uccise dalla ragione e dalla Verità che spalanca gli occhi e annichilisce l'azione. Con effetto domino crolla così la società e il vivere civile che si reggevano su quei cinque fantasmi, tra cui l'amore, che Giove aveva precedentemente inviato sulla Terra e che ora il suo ultimo messo ha, volontariamente o no, sterminato. Muore l'eroismo, la gloria e soprattutto muoiono l'odio e la patria. La forma di "amore universale" che ne segue si rivela immediatamente fasulla e non è altro che la conferma di un avvenuto passaggio all'individualismo: "un uomo una

quanto pulsione originaria, non demarca solo la struttura psichica dell'essere umano, ma anche la sua struttura ontologica [...] al punto che la sua filosofia non è altro che una filosofia del desiderio e dell'inquietudine".

²⁶⁰ "E maravigliandosi gli altri Dei di questo consiglio, come quelli ai quali pareva che egli avesse a ridondare in troppo innalzamento dello stato nostro e in pregiudizio della loro maggioranza, Giove li rimosse da questo concetto mostrando loro, oltre che non tutti i geni, eziandio grandi, sono di proprietà benefici, non essere tale l'ingegno della Verità, che ella dovesse fare gli stessi effetti negli uomini che negli Dei. Perocché laddove agl'immortali ella dimostrava la loro beatitudine, scoprirebbe agli uomini interamente e proporrebbe ai medesimi del continuo dinanzi agli occhi la loro infelicità". PP 497.

patria”. All’approdo del *bellum omnium contra omnes* e alla corrispettiva morte di una società coerente e possibile²⁶¹.

Eppure il genere umano, prostrato e infelice, continua a vivere e nonostante tutto a sperare (Giove, infatti, nonostante i suoi propositi non annichisce mai del tutto la speranza così come non soddisfa mai il desiderio). Proprio davanti al velo squarciato dalla Verità, Giove si impietosisce nuovamente e decide di lasciare in vita uno solo di quei cinque fantasmi, appunto Amore, quello che più di tutti può lenire le sofferenze dell’uomo. E soprattutto l’unico che è immune alla Verità.

*Giove seguì dicendo. Avranno tuttavia qualche mediocre conforto da quel fantasma che essi chiamano Amore; il quale io sono disposto, rimuovendo tutti gli altri, lasciare nel consorzio umano. E non sarà dato alla Verità, quantunque potentissima e combattendolo di continuo, né sterminarlo mai dalla terra, né vincerlo se non di rado. Sicché la vita degli uomini, parimente occupata nel culto di quel fantasma e di questo genio, sarà divisa in due parti; e l’uno e l’altro di quelli avranno nelle cose e negli animi dei mortali comune imperio. Tutti gli altri studi, eccetto che alcuni pochi e di picciolo conto, verranno meno nella maggior parte degli uomini. Alle età gravi il difetto delle consolazioni di Amore sarà compensato dal beneficio della loro naturale proprietà di essere quasi contenti della stessa vita, come accade negli altri generi di animali, e di curarla diligentemente per sua cagione propria, non per diletto né per comodo che
ne ritraggano.
Così rimossi dalla terra i beati fantasmi, salvo solamente Amore, il manco nobile di tutti, Giove mandò tra gli uomini la Verità, e diede loro appo loro perpetua stanza e signoria. [PP 498]*

A rallegrare e spezzare la desolazione a cui è stata ridotta la vita sulla Terra interviene solo “Amore, figliuolo di Venere Celeste, conforme di nome al fantasma così chiamato, ma di natura, di virtù e di opere diversissimo”²⁶². Egli, oltre che rappresentante della sola illusione resistente alla Verità, è anche il più generoso, colui che, a differenza degli altri dei non sdegnava di scendere ogni tanto sulla Terra per diffondere il suo balsamo. Ecco perché mi pare si possa concordare con Luperini sull’ironia – conforme, del resto, all’intento parodistico dell’operetta – su quel “manco nobile di tutti” che Leopardi affibbia ad Amore.

Quando viene in sulla terra, sceglie i cuori più teneri e più gentili delle persone più generose e magnanime; e quivi siede per breve spazio; diffondendovi sì pellegrina e mirabile soavità, ed empiendoli di affetti sì nobili, e di tanta virtù e fortezza, che eglino allora provano, cosa al tutto nuova nel genere umano, piuttosto verità che rassomiglianza di beatitudine. [PP 499]

Amore, di “natura magnanimo”, visita solo le “persone più generose e”, appunto, “magnanime” – tessera lessicale ripresa perfettamente e con continuità dal passo dello *Zibaldone* che presentava per la prima volta la personificazione dell’amore - , dove la parola sarà da intendere nel senso letterale di “anima grande”, coraggiosa nell’abitare il triste regno della Verità, ma capace, nonostante questo, di anelare al miglioramento di sé per farsi degna delle visite

²⁶¹ In questo passaggio Leopardi sembra aver voluto riassumere la lunga storia delle società che nello *Zibaldone* occupa centinaia di pagine e gli anni più fertili della scrittura.

²⁶² PP 499.

di Amore. Migliorarsi è lasciare spazio alla solidarietà nella relazione con l'altro; è privilegiare, dopo aver fatto esperienza della Verità, il desiderio altrui non inglobandolo nella propria aggressiva brama individuale. I “cinque fantasmi” mandati sulla Terra si implicano allora a vicenda: la coltura e la pratica dei primi quattro rende pronti ad amare, ossia apre a una concezione pietosa dell'altro e a un desiderio capace di sganciarsi dalle catene dell'amor proprio per privilegiare l'amato. Solo con l'interiorizzazione e con la pratica delle prime quattro virtù si diventa “magnanimi” e pronti a ricevere Amore. E solo rendendosi degni delle visite di Amore si può sperare nell'elezione massima, nella salvezza più vera: tra i pochi che il dio fanciullo visita, infatti, ne esistono pochissimi che “rarissimamente” si legano in modo reciproco.

Rarissimamente congiunge due cuori insieme, abbracciando l'uno e l'altro a un medesimo tempo, e inducendo scambievolmente ardore e desiderio in ambedue; benché pregatone con grandissima istanza da tutti coloro che egli occupa: ma Giove non gli consente di compiacerli, trattone alcuni pochi; perché la felicità che nasce da tale beneficio, è di troppo breve intervallo superata dalla divina. A ogni modo, l'essere pieni del suo nume vince per sé qualunque più fortunata condizione fosse in alcun uomo ai migliori tempi. Dove egli si posa, dintorno a quello si aggirano, invisibili a tutti gli altri, le stupende larve, già segregate dalla consuetudine umana; le quali esso Dio riconduce per questo effetto in sulla terra, permettendolo Giove, né potendo essere vietato dalla Verità, quantunque inimicissima a quei fantasmi, e nell'animo grandemente offesa del loro ritorno: ma non è dato alla natura dei geni di contrastare agli Dei. E siccome i fati lo dotarono di fanciullezza eterna, quindi esso, convenientemente a questa sua natura, adempie per qualche modo quel primo voto degli uomini, che fu di essere tornati alla condizione della puerizia. Perciocché negli animi che egli si elegge ad abitare, suscita e rinverdisce per tutto il tempo che egli vi siede, l'infinita speranza e le belle e care immaginazioni degli anni teneri. Molti mortali, inesperti e incapaci de' suoi dilette, lo scherniscono e mordono tutto giorno, sì lontano come presente, con isfrenatissima audacia: ma esso non ode i costoro obbrobri; e quando gli udisse, niun supplizio ne prenderebbe; tanto è da natura magnanimo e mansueto. Oltre che gl'immortali, contenti della vendetta che prendono di tutta la stirpe, e dell'insanabile miseria che la gastiga, non curano le singolari offese degli uomini; né d'altro in particolare sono puniti i frodolenti e gl'ingiusti e i dispregiatori degli Dei, che di essere alieni anche per proprio nome dalla grazia di quelli. [Ibid.]

Questo incontro di due “magnanimi” alla corte di Amore è il privilegio eccezionale ed elitario che il genio del poeta inaspettatamente crea, allontanandosi da qualsiasi consolidata tradizione letteraria sull'argomento - platonica, petrarchesca e stilnovistica²⁶³. Grazie alla presenza di questo dio l'esistenza umana abbattuta dalla Verità, seppure eccezionalmente²⁶⁴, può rianimarsi e riprendere per qualche momento le sembianze fanciullesche della divinità. La ricerca e la speranza dell'eccezione rivalutano il bene della vita, fungono da stimolo a praticare pietà e solidarietà e a non impigliarsi nel solo, distruttivo, esercizio della tecnica e della conoscenza. Ma non è tutto: il dio

²⁶³ Cfr. Bellucci cit., p. 122.

²⁶⁴ Non si tratta, evidentemente, di una soluzione sistematica ed universale, dunque, a differenza di quanto afferma Cecchetti, non è vero che, con l'avvento di Amore, “il contrasto è finalmente risolto. E il contrappunto con i suoi temi è abbattuto e vinto”. Cfr. Cecchetti cit., p. 170.

Amore, con la speranza della sua venuta e della sua elezione, è anche dio di giustizia perché predilige, rincuora e riscatta anche la sorte di chi, come il magnanimo, avverte il male dell'odio naturale e il dolore di un desiderio perennemente ingabbiato nell'amor proprio²⁶⁵.

6.4. Cristoforo Colombo: la scoperta della “ligure ardita prole”

Nella canzone ad *Angelo Mai*, scritta di getto nel gennaio 1820²⁶⁶, Leopardi dedica un ampio spazio, due strofe intere, a Torquato Tasso e Cristoforo Colombo, personaggi che diverranno, quattro anni più tardi, anche intestatari di operette morali. Cercherò di seguire il cammino che questa seconda figura compie prima nella canzone, e poi nell'operetta *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*, dato che il richiamo a Colombo in momenti così diversi della poetica e della filosofia leopardiana offre l'occasione di riflettere sul pensiero in movimento dell'autore e sullo sviluppo di una precisa concezione di amore che nasce dall'elaborazione di idee già maturate all'altezza del 1820. Si insisterà con particolare attenzione su Colombo perché, a mio avviso, la figura del navigante è quella che più di ogni altra nelle *Operette morali* presenta una compiuta idea dell'amore in senso antropologico e filosofico.

È noto che nella canzone ad Angelo Mai il contrasto che oppone in ogni strofa l'eroicità dell'antico con la noia avvilita della modernità si fa, come mai prima d'ora, vero e proprio criterio compositivo con cui Leopardi scolpisce ogni protagonista della sua galleria di eroi²⁶⁷. Tale antinomia filosofica dona alla canzone una nuova capacità di presentare in versi il riflesso dell'asse portante antichi-moderni e illusione-ragione su cui si era già imperniata la filosofia del primo *Zibaldone*. In questo grande affresco di “filosofia della storia”²⁶⁸, il ritratto, come dicevo, trova forza nella contrapposizione tra l'eroe antico (poiché tutti i personaggi del canto sono evidentemente “antichi” per virtù e slancio verso la vita) e una qualità negativa del presente storico. Quest'opposizione viene declinata da

²⁶⁵ Scrive Bellucci cit., p. 124: “solo ai magnanimi è dato in sorte di esperire la potenza vivificante e rinnovatrice d'Amore. Rispetto ai magnanimi antichi (dei quali condividono le caratteristiche essenziali), essi hanno una peculiarità assai speciale che li rivela figli della modernità, e cioè hanno tenerezza di cuore: è quanto a dire, che, oltre ad avere finezza d'intelletto, nobiltà e integrità, sono creature sensibili e sentimentali. La tenerezza ha preso il luogo della bellezza presso gli uomini moderni, quella bellezza che aveva molto a che fare con il magnanimo antico, se è vero che presso i greci buono e bello erano concetti inseparabili”.

²⁶⁶ Annota Leopardi stesso: “Opera di 10 o 12 giorni, Gen 1820; pubblicata i primi di Luglio”. La canzone compare con una dedica a Leonardo Trissino sia nel 1820 che, con lievi modifiche, nell'edizione bolognese del 1824 presso Nobili.

²⁶⁷ Come osserva Blasucci, Leopardi nel Mai sviluppa «gli spunti letterari del Discorso di un italiano e quelli patriottico-storici delle due prime canzoni». Cfr. Blasucci, Livelli e correzioni dell'«Angelo Mai» in Id. Leopardi e i segnali dell'infinito, Bologna, il Mulino, 1997, p. 83. Lo studio inquadra la canzone nel suo complesso di motivi, evidenziandone i diversi piani di lettura, il nuovo spessore capace di riflettere la “crisi filosofica” ed esistenziale che il poeta aveva vissuto nel 1819, e i temi che in quell'anno e nel successivo egli aveva già sviluppato.

²⁶⁸ È la nota definizione di Francesco De Sanctis, per cui cfr. Id., Leopardi, Torino, Einaudi, 1960, a c. di Carlo Muscetta e Antonio Perna, p. 156.

Leopardi in più modi: o proponendo il valore di una ricerca filologica e culturale capace di riscattare l'azione (Mai)²⁶⁹; o schizzando sinteticamente la triste sorte a cui il saggio classicamente si oppone con eroicità e virtù (“non domito nemico/ della fortuna”, Dante); poi con un afflato verso il dolore e il coraggio di soffrire antinomico della frigidità emotiva dell'oggi (Petrarca, “E pur men grava e morde/ il mal che n'addolora/ del tedio che n'affoga”); oppure, con un'ispirazione poetica ricolma di quell'immaginazione che “è il primo fonte della felicità umana”²⁷⁰ rispetto alla prosaicità di una ragione che spoglia “il verde alle cose” (Ariosto); altrimenti, tratteggiando l'incomprensione di un'anima grande in un tempo animato da un individualismo sempre più soffocante (Tasso); infine, delineando l'eroe titanico che «disdegna» la viltà del suo tempo incapace di gesti nobili e che si rifugia altrettanto eroicamente nel guerreggiare con la penna “l'ire inferme del mondo” (Alfieri).

Da questo elenco ho volutamente lasciato fuori la raffigurazione di Cristoforo Colombo - “ligure ardita prole”²⁷¹ - per la quale vorrei aprire una discussione più ampia.

Quello di Colombo è un viaggio “glorioso”: non solo perché riesce a recuperare la dimensione del ritorno, l'unica che permette di dare al movimento il suo senso più profondo²⁷², ma anche perché raggiunge uno scopo prefissato, superando dei rischi. È anche vero, però, che immediatamente si avverte la presenza di qualcosa che va a mettere in dubbio, in modo drammatico, la gloria dell'eroe, incastrata tra l'introduzione dell'evento e la ben più lunga *lamentatio* introdotta dall'interiezione geminata del v. 87. Colombo ha, infatti, “rotto di natura ogni contrasto” (v. 84)²⁷³. Credo che siano questi gli elementi fondamentali da cui partire per cercare di chiarire meglio le implicazioni filosofiche che stanno dietro il Colombo del *Mai*.

La deprecazione della scoperta, e quindi dell'impresa della “ligure ardita prole”, muove dal fatto che questo viaggio ha spezzato, oltrepassato un limite: limite evidentemente posto dalla natura. Ci troviamo, a ben guardare, di fronte alla stessa conseguenza negativa, spostata su un piano decisamente laico e

²⁶⁹Il motivo ritorna, in chiave stilisticamente più elevata e titanica, anche nei versi dedicati all'Alfieri, vv. 151-75.

²⁷⁰ *Zib.* 168.

²⁷¹ Va osservato che l'aggettivo «ardito» è lo stesso con cui il poeta definisce Angelo Mai nell'*incipit* del testo (lo ha rilevato Balsucci, *Leopardi e i segnali dell'infinito* cit., p. 91), dove l'apposizione va a creare da subito una scoperta antitesi tra l'eccezionalità dell'atto del personaggio – ridare vita, attraverso la scoperta, alla voce inascoltata dei «padri» –, e il «secol morto» con i suoi «polverosi chiostri», irrigidito in una penosa immobilità (“Italo ardito, a che giammai non posi/ Di svegliar dalle tombe/ I nostri padri? Ed a parlar gli meni/ A questo secol morto, al quale incombe/ Tanta nebbia di tedio?”, vv. 1-5). Per il verso 77, dunque, andrà senz'altro richiamata l'eco della *Gerusalemme liberata* (*Gerusalemme liberata*, XV, 31, 1-2, “Un uomo della Liguria avrà ardimento/ a l'incognito corso esporsi in prima”, ma tutta la stanza racchiude possibili spunti per questo Colombo leopardiano), ma si dovrà pure evidenziare tale ripetizione di parola nella stessa sede metrica, poiché anche in questa stanza, anzi più che mai qui, l'ardore, come chiosa Brioschi, evidenzia quel contrasto tra slancio verso la vita piena di azione e l'agghiacciante ritorzione su se stessi propria del presente. Cfr. Brioschi (a c. di), *Canti*, Milano, Rizzoli, 2002, p. 54 nota 2. Anche Binni ha definito il Colombo leopardiano come rappresentante della «poetica dell'“ardire”»: cfr. *Id.*, *Lettura delle Operette morali*, Genova, Marietti, 1987, p. 93.

²⁷² È utile leggere a riguardo il volume di Eric J. Leed, *La mente del viaggiatore*, Bologna, il Mulino, 1992, pp. 41-137.

²⁷³ Nell'edizione bolognese del 1820, presso Marsigli, si trova “vinto”, meno aggressivo di “rotto”.

romantico, che fa naufragare l'Ulisse dantesco²⁷⁴. Ma per quale motivo a un'azione eroica segue, in Leopardi, una deprecazione?

Bisogna osservare che, al di là di questo confine imposto, "si svela"²⁷⁵ davanti all'uomo la dimensione abissale dell'esperienza²⁷⁶, e che superare i confini entro cui la natura ha rinchiuso la presunta felicità originaria vuol dire, stando a Leopardi, acquisire dati certi sulla reale condizione delle cose. Il viaggio di Colombo verso il Nuovo Mondo si fa allora "infernale", dannato, perché culminante nell'esperienza della scoperta che non concede ritorno a una concezione vergine e immaginosa della realtà. Di più: tale viaggio diventa esperienza che distrugge universalmente la fantasia di chiunque partecipi delle scoperte del vero: dunque della civiltà tutta, progressivamente più sapiente, sociale, filosofica.

Lascerei da parte, qui, le fitte relazioni che queste stanze hanno con la teoria del piacere²⁷⁷ che Leopardi viene elaborando in questo stesso periodo, e con quella linea di pensiero che raffigura la *sapiens insipiens*, mettendo in discussione il valore stesso di ragione e autenticandolo solo nella presa di coscienza di uno strumento eternamente destabilizzante dalla beatitudine dell'ignoranza selvaggia e fanciullesca²⁷⁸.

Mi concentrerei invece sulla contraddizione che il concetto di viaggio-azione apre in seno alla stessa canzone. È necessario premettere che Leopardi, specie in quella linea dei *Canti* che va da *All'Italia* al *Bruto minore*, non esalta nessuna forma di stasi²⁷⁹: essa, come si è già osservato, è sempre descritta come

²⁷⁴ Per un significativo confronto tra l'Ulisse dantesco e il Colombo leopardiano cfr. Piero Boitani, *L'ombra di Ulisse*, Bologna, il Mulino, 1992, pp. 129-40.

²⁷⁵ Nell'edizione del '20, nella chiusa della prima strofa dedicata a Colombo, si legge: «Ahi ahi che conosciuto il mondo/ non cresce ma si scema, e assai più vasto/ è al fanciullin che a quello a cui del cielo/ gli arcani e della terra han perso il velo»: il «velo» torna al v. 54 della canzone, dove la natura riesce a «parlare» «senza svelarsi». Il velo della natura è immagine ricorrente in Leopardi: è quel manto che permette alla verità ontologica ed esperienziale della natura di non «apparire» (v. 90) quale è, come poi Leopardi corregge, semplificando sia il costruito che l'immagine stessa.

²⁷⁶ Cfr. *Zib.* 446-51: «la nemica della natura non è la ragione, ma la scienza e cognizione, ossia l'esperienza che n'è la madre».

²⁷⁷ A riguardo si può vedere, tra gli altri, Emilio Bigi, *Leopardi e Colombo*, in Id. *Poesia e critica tra fine Settecento e primo Ottocento*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1986, pp. 89-90. Il capitolo, che segue le due raffigurazioni di Colombo, contiene importanti osservazioni sullo stile tanto della canzone quanto dell'operetta, e ben evidenzia le connessioni dei due testi leopardiani con la teoria del piacere e con le più note fonti a cui il poeta poté riferirsi (tra queste Bigi annovera le strofe iniziali del pariniano *l'Imesto* del vaiuolo, che racchiudono effettivamente connessioni notevoli col Colombo del Mai).

²⁷⁸ È quanto Leopardi espone nella seconda strofa dedicata a Colombo. Il sapere che si acquisisce col viaggio, inteso come moto euristico non fa che accrescere non solo il vero a scapito dell'immaginazione e di una visione mitica della realtà (le «favole antiche» di Alla primavera), ma anche il nulla inteso come ultima conquista dell'esperienza (v. 102). Lo stesso avviene anche nelle stanze dedicate al Tasso, personaggio che ha in comune con Colombo la scoperta del nulla. Il culmine della ragione, secondo Leopardi, è sapere che essa non è mezzo conoscitivo del mistero delle cose, né strumento per giungere alla felicità (*Zib.* 407): è considerare che il più sapiente tra tutti resta comunque colui che rimane estraneo o antecedente al tempo della ragione (il «fanciullino», v. 90.). È una linea di pensiero che si esplicita al meglio nel famoso passo del 21 maggio 1823: «chi non ragiona, o per dirlo, alla francese, non pensa, è sapientissimo. Dunque sapientissimi furono gli uomini prima della nascita della sapienza, e del raziocinio sulle cose: e sapientissimo è il fanciullo, e il selvaggio della California, che non conosce il pensare» (*Zib.* 2712).

²⁷⁹ Escludo da questo discorso i passi di *Zib.* 4180-81 e 4185-88, datati rispettivamente 3 giugno e 13 luglio 1826, in cui l'apparente contraddizione della lode diretta contemporaneamente all'azione e all'inazione è chiarita da Leopardi stesso. Questi due stati («di somma vita» e «di

conseguenza di un annichilimento (fisico, sociale, filosofico), e perciò ogni volta additata energicamente come deplorabile²⁸⁰. Leopardi non sembra nemmeno proporre un viaggio in cui bisogna muoversi senza scoprire, una sorta di movimento isterico su se stessi, un'insana circolarità dello spazio navigabile, in cui si collocherà piuttosto il viaggiatore del secondo Ottocento.

In questi versi il poeta presenta una contraddizione insita nell'agire in sé. La deprecazione del viaggio eroico si rivela constatazione di una mancanza di libertà dell'azione intesa come movimento, e si fa spinta disgregatrice, seppure ancora celata nella lode dell'antichità come specchio di vicinanza a natura. Dalle premesse di questo viaggio si giunge così alla "strage delle illusioni", strage di cui si macchia la mano stessa dell'uomo scelto come emblema. Leopardi allora, biasimando il viaggio, si ritrova a spingere indietro il margine d'azione dell'individuo, che detiene una vera libertà di movimento solo in uno spazio di confine imposto, che, anche se non determinato, si rivela evidentemente stretto per colui che è "ardito". Insomma nell'epoca degli uomini bambini della *Storia del genere umano*, in cui si vive di contemplazione, e dunque di stasi, in uno scenario ristretto ma percepito come sufficientemente spazioso. Se l'encomiabile viaggio di Ariosto con la fantasia fece "parlare" la natura "senza svelarsi" (v. 54), l'altrettanto lodevole azione di Colombo mette in luce un eroe, vittima stupefatta di un gesto in sé positivo nelle sue premesse, ma che finisce per farsi scopritore di un male comune e incancellabile.

Le prime conferme di un male non dovuto al solo abuso dell'uomo verso la natura, ma presente in esso *ab origine*, si innestano proprio nella scoperta della contraddizione, della divisione insanabile fra essere e poter essere felice²⁸¹, che Leopardi scova nei fondamenti positivi della sua filosofia: l'antico, l'eroe, il selvaggio, l'animale, e non solo. È ovvio perciò che se da una parte si mette in crisi il modello conoscitivo di Ulisse, dall'altra emerge un desiderio di conoscenza non tanto imputabile alla sfida che l'uomo lancia ai limiti naturali (il viaggio di Colombo non è un "folle volo"), quanto a una sete che nasce dalla vita stessa, da quel desiderio innato e infinito che ha come molla l'amor proprio, e che quindi vede l'uomo compiuto nel dolore ineluttabile della scoperta dall'ontologia stessa della sua natura. La contraddizione insomma si apre quando la natura ritorce contro l'uomo quelle cause, ovvie e necessarie, dell'attuazione dei suoi innatismi²⁸².

Ecco allora che il problema filosofico che urge a Leopardi, quello di un'azione emblematica che non sa evitare la distruzione, che si fa sapere antiprogressivo,

somma morte») sono entrambi relativamente capaci di annullare il sentimento puro della vita, che è di per sé un male: il primo con la distrazione, il secondo, proprio dello stato primitivo, impedendo di arrivare a una realizzazione dell'infinita e irrealizzabile tensione umana al piacere.

²⁸⁰ Non solo in moltissimi luoghi dello *Zibaldone*, per tutti cfr. pp. 536-38 e 1988-90, ma anche nei primi *Canti* e in operette quali il *Parini* e il *Dialogo di Timandro e di Eleandro*, per cui *PP*, 1, pp. 161-65.

²⁸¹ Cfr. *Zib.* 4099-4101. «Non può una cosa insieme essere e non essere, pare assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura, l'essere effettivamente, e il non poter in alcun modo esser felice, e ciò per impotenza innata e inseparabile dall'esistenza, anzi pure il non poter non essere infelice, sono due verità tanto ben dimostrate e certe intorno all'uomo e ad ogni vivente, quanto possa esserlo verità alcuna secondo i nostri principii e la nostra esperienza. Or l'essere, unito all'infelicità, ed unitovi necessariamente e per propria essenza, è cosa contraria dirittamente a se stessa, alla perfezione e al fine proprio che è la sola felicità, dannoso a se stesso e suo proprio inimico. Dunque l'essere dei viventi è in contraddizione naturale essenziale e necessaria con se medesimo».

²⁸² Cfr. Boitani, cit., pp. 130-34.

si riflette anche nella presentazione formale delle strofe, non permettendo una costruzione del ritratto di Colombo con il criterio “canonico” della contrapposizione, adoperata nelle altre stanze. I versi dedicati al navigatore vedono più che un contrasto - specchio della polarizzazione di un passato positivo e di un presente moderno degradante -, un accostamento direi orizzontale, da interpretare come sintomo e necessità di chiarimento del problema, della contraddizione che si apre in modo stupefacente in seno al pensiero del poeta. A ben guardare, la forza della contraddizione è tale che non permette nemmeno al lettore di dedurre un messaggio etico-morale che vada, come per gli altri personaggi, in una direzione chiara. Di fronte a questi versi si rimane in qualche modo spiazzati: se Colombo ha scemato il mondo della sua primigenia forza immaginativa, è dunque un colpevole detrattore della felicità? È veramente autore di un’azione da emulare? O la sua eroicità si inserisce entro movimenti già determinati, che escludono il personaggio da qualsiasi colpevolizzazione?²⁸³ Leopardi, evitando la costruzione per antitesi, mi pare che eviti anche di rispondere.

Il problema nella canzone rimane così irrisolto. E si può capire: i rischi che il poeta ha di fronte hanno premesse troppo cocenti, che necessiteranno di ulteriori meditazioni. Risolversi ad approvare una delle due tesi vorrebbe dire o apprezzare ontologicamente la staticità, stravolgendo i poli su cui si è innervata la riflessione e rigettando l’azione nei suoi valori filosofici e poetici, o, all’opposto, cedere alla ragione come paradigma filosofico e, constatata la sua inevitabilità per l’uomo, da qui ripartire per considerare meglio il sistema della natura. Ma il pensiero nel 1820 è in pieno fluire, e se da una parte deve ancora precisare certi suoi assiomi, dall’altra registra una fede nella natura e nell’antichità al momento troppo salde per spostarsi su una rivalutazione della *raison*²⁸⁴.

Nel *Mai* Leopardi, sviluppando la sua idea di una poesia civile che non si limita a celebrare l’occasione da cui nasce, ma che coglie piuttosto l’evento pubblico per esporre il proprio pensiero²⁸⁵ e per spingere sempre più al centro del canto

²⁸³ Più marginali da un punto di vista dell’indagine filosofica, le considerazioni di Mario Ricciardi nel suo *Giacomo Leopardi. La logica dei «Canti»*, Milano, Franco Angeli 1984, pp. 43-44 (studio che peraltro contiene spunti interessanti per un’esegesi del canto e per la messa in relazione di questi eroi con quelli dei *Sepolcri* foscoliani, confronto di cui nella bibliografia leopardiana dà conto una messe sempre più considerevole di studi). Ricciardi indica come elemento degradante per il viaggio sia lo spirito mercantile in cui il fenomeno è precipitato, sia la registrazione cartografica moderna («in breve carta»). A mio avviso, invece, nella canzone non c’è tanto, come sostiene Ricciardi, un’opposizione tra illusione e scienza propria di un presente moderno: la questione non è spostata su un piano storico - un passato e un’attualità diversamente caratterizzati -, ma si rivela insita nell’atto, tanto antico quanto moderno. La riduzione, la «breve carta», può solo in un secondo tempo rimandare al progresso scientifico-geografico e mercantile della modernità, quanto metaforicamente significare la conseguenza obbligata della scoperta stessa che nasce dallo slancio ardimentoso verso la vita.

²⁸⁴ Cfr. Binni, *La nuova poetica leopardiana*, Milano, Sansoni, 1947 (1997), p. XIII.

²⁸⁵ Cfr. lettera a Pietro Brighenti, 28 aprile 1820: «Mio padre non s’immagina che vi sia qualcuno che da tutti i soggetti sa trarne occasione di parlare di quello che più gl’importa, e non sospetta punto che sotto quel titolo si nasconda una canzone piena di orribile fanatismo» (spunti importanti su questo passo in Ugo Dotti [a c. di], *Canti*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 16-19, e Blasucci, cit., p. 81 e ss.), cfr. *Epistolario* cit., 1, n° 299, p. 399. È una lettera che rimanda al doloroso momento esistenziale che Leopardi stava passando, e alle traversie che incontrò la pubblicazione di questa canzone. L’opposizione del padre infatti ne impedì l’uscita presso Brighenti insieme all’Italia, Sopra il monumento di Dante e alle due sepolcrali (poi rifiutate). La poesia, come recita la nota autografa, apparve presso Marsigli a Bologna nel luglio di quello stesso anno, stampata singolarmente.

l'io lirico e autobiografico, apre la strada a una contraddizione del sistema, ma anche a uno spunto di riflessione filosofica che non esiterà a tradursi in un'operetta in cui la figura del viaggiatore Colombo, e il tema stesso del viaggio, occuperanno in pieno il testo.

6.5. Colombo e il viaggio innamorato

Il *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez* risale all'ottobre del 1824. Anche in questo testo Leopardi porta avanti una meditazione sul viaggio, ampliata da alcuni motivi sviluppati e più chiariti dalla continuità della riflessione (specie quella contenuta nelle fitte note del 1823) e dall'approfondimento di altri temi a cui meglio si presta la sede della prosa filosofica.

Il principale motivo in discussione è senz'altro il movimento come sedativo della noia: da questo assioma Leopardi riparte per considerare l'idea di viaggio all'interno delle sue nuove acquisizioni speculative sul problema della felicità.

È allora essenziale riprendere il concetto di ultrafilosofia che Leopardi espone sinteticamente a p. 115 dello *Zibaldone* (7 luglio 1820), perché esso si rivela il vero fondamento ideologico su cui si edifica l'amore leopardiano:

perciò la nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia, che conoscendo l'intero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura. E questo dovrebbe essere il frutto dei lumi straordinari di questo secolo.

Sappiamo che l'ultrafilosofia non si rivelerà, nell'ostinata ricerca che prova a salvare il sistema della natura, un'arma adeguata contro un'origine della vita che si manifesta sempre più netta nella sua malignità. Questo rifiuto, però, ci offre degli indizi su ciò che Leopardi nel suo cammino poetico, filosofico ed esistenziale andava cercando: egli ha bisogno di qualcosa di definitivo per non far crollare il sistema, proprio perché è il sistema stesso a rivelarsi definitivo nella sua violenza verso la vita umana. L'ancora di salvezza allora non si potrà trovare in nessun palliativo, in nessun rimedio apparente, come è invece l'ultrafilosofia, che prende vita dalla sorgente stessa del male, un male autodistruttivo che non può evitare di finire nella dimensione in cui si attua. Un male che è, infine, destinato a rientrare nello stesso grembo da dove è sorto: come accadde nella Francia rivoluzionaria, capace, dopo la stagione dei lumi, di risollevarsi solo per breve tempo, prima di precipitare, nel giro di pochi anni, in una nuova paralisi dell'azione²⁸⁶.

È importante tenere in considerazione questo concetto poiché, anche se non più ripreso teoreticamente negli anni a venire, torna più volte nella filosofia di Leopardi come possibilità estrema di un riavvicinamento alla natura, di una riedificazione, dunque, di un dialogo e di uno scambio che può aristotelicamente

²⁸⁶ Cfr. *Zib.* 2335: "Nata dalla corruttela, la rivoluzione la stagnò per un momento, siccome fa la barbarie nata dall'eccessiva civiltà, che per vie stortissime, pure riconduce gli uomini da presso alla natura". Si veda in proposito Rolando Damiani, *Leopardi e la rivoluzione francese*, in "Lettere Italiane", 1989, 4, pp. 532-553.

essere interpretato come amore. L'ultrafilosofia trova il suo più profondo significato nella coraggiosa opposizione alla filosofia, al nichilismo del pensiero: non è soluzione o scappatoia al sistema che ha ormai visto scivolare al centro dell'indagine l'indifferenza maligna della natura verso "la sorte delle umane genti", ma è garanzia di un pessimismo autentico che non si conclude deplorando la vita e soffocando l'eterno ritorno dell'illusione, ma riesce a farsi, in alcuni e privilegiati momenti, auspicabile sintesi tra poesia e ragione.

L'ultrafilosofia ritorna in chiave diversa nel *Dialogo*, poiché Leopardi nel suo nuovo Colombo inventa quella che potremmo chiamare la figura del presciente, di colui cioè che conosce l'esito dell'azione già prima di attuarla. Il navigatore, più che mai *alter ego* leopardiano, ha già compreso, sa già ancor prima di partire, ciò che il viaggio porterà con sé: rischio, privazioni, noia; ma anche piacere della scoperta, che è insieme visione di una novità ristoratrice per i sensi, e, soprattutto, riconquista del bene abbandonato con la partenza. Colombo si dimostra conoscitore profondo delle meccaniche della natura umana: sa che navigare significa rischiare, e che rischiare ha valore perché è momento necessario per recuperare il senso del piacere incancrenito dall'assuefazione²⁸⁷. Ma sa anche, in ultima istanza, che dalla stretta dell'abitudine l'uomo non riesce ad evadere, a meno di non condannarsi a una navigazione perenne su se stesso, ipotesi che, come dicevo prima, Leopardi non prende mai realmente in considerazione. Colombo sa dunque che il viaggio, fatto per conoscere un approdo, non può fermare la catena delle cose: la sua forza è limitata a una sospensione dell'assuefazione e della noia sulla vita umana.

La ragione ha ormai negato il viaggio: esso non felicità né risarcisce, nemmeno con la scoperta (che è anzi definitivo suggello della sua negatività), né può opporsi alla forza dell'abitudine che troneggia su ogni spazio e tempo, livellando e impoverendo qualsiasi novità. Viaggiare è dunque, come l'ultrafilosofia, un atto provvisorio, le cui radici affondano nel già «guasto». Come allora, e perché, Leopardi lo riabilita? Perché, dopo le prospettive inquietanti che aveva aperto la canzone ad Angelo Mai, egli torna a rappresentare il viaggio di Colombo, a ricercarne di nuove possibilità e meriti? Osserviamo la prescienza del protagonista che traspare dalle domande retoriche con cui persuade l'amico Gutierrez:

Se al presente tu, ed io, e tutti i nostri compagni, non fossimo in su queste navi, in mezzo di questo mare, in questa solitudine incognita, in istato incerto e rischioso quanto si voglia; in quale altra condizione di vita ci troveremmo essere? in che saremmo occupati? in che modo passeremmo questi giorni? Forse più lietamente? o non saremmo anzi in qualche maggior travaglio o sollecitudine, ovvero pieni di noia? Che vuol dire uno stato libero da incertezza e pericolo? se contento e felice, quello è da preferire a qualunque altro; se tedioso e misero, non veggio a quale altro stato non sia da posporre. (PP 569)

Ciò che a questo punto può spingere a riaffermare il viaggio è l'amore alla presenza della verità, ossia il movimento ultrafilosofico dell'atto, che pure conosce il suo impedimento e la vanità del suo slancio, ma che, nonostante

²⁸⁷ Si è soliti citare a riguardo i celebri passi di *Zib.* 2528-29, 4043, e i versi finali di *A un vincitore nel pallone*: «Nostra vita a che val?/ solo a spregiarla;/ Beata allor che ne' perigli avvolta,/ Se stessa oblia, né delle putri e lente/ Ore il danno misura e il flutto ascolta;/ Beata allor che il piede/ Spinto al varco leteo, più grata riede» (vv. 60-65). Illuminante anche la precoce nota di *Zib.* 326 (15 Novembre 1820).

tutto, opta in ultimo per l'azione, per la ripetizione dell'atto al fine di riaffermare l'unica dimensione che non è mai indegna di essere preferita, e che rispecchia un intero polo della filosofia leopardiana: la poesia intesa come slancio verso l'illusione, e quindi come movimento verso lo spettacolo della natura vista nel suo *coup d'œil*²⁸⁸, verso quel bello di cui la ragione-filosofia stessa ha sommamente bisogno per assurgere a "verace saper" (cfr. *Zib.* 1833-40 e *passim*)²⁸⁹.

È Colombo stesso, con queste domande, a segnalare l'inutilità dell'atto nella sua valenza euristica e gnoseologica: ma è proprio nel suo ri-pronunciarne la non validità che egli afferma di nuovo quell'atto stesso, l'azione innamorata che va così a negare la sua perfetta nullità per il solo fatto di poter essere ri-detta e risperimentata nella dimensione pratica dell'esperienza²⁹⁰. E si noti: dell'esperienza tanto individuale quanto generale. Perché se è vero che la scoperta è lesiva della fantasia di tutti, anche l'azione innamorata del viaggio è lenitiva nei confronti di tutti. Quello di Colombo è un gesto violento nei confronti tanto della ragione, che sulle prime attanaglia nell'inazione, quanto della scienza moderna, che non è capace di andare oltre la sola *pars destruens*.

L'ultrafilosofia è invece il fondamento ideologico dell'amore perché è il superamento della *pars destruens*, è l'anteposizione della vita-azione nonostante la consapevolezza che il non essere, ossia lo stare, sia meglio dell'essere, cioè l'agire. Col suo viaggio Colombo afferma così il ritorno ciclico di Amore sulla Terra, ossia dell'illusione, che avviene ingenitamente nell'uomo "ardito" o "magnanimo", al di là di qualsiasi conquista razionale²⁹¹: ammette, a nome di tutti, l'eterno ritorno della voce del cuore, che, se non può tornare per vigore quella originaria, può comunque essere riascoltata con uno slancio ultrafilosofico, e quindi irrazionalistico (nel senso di contrastivo della logica razionale). Interessantissimo, in proposito, il passo dello *Zibaldone* dove, discutendo della solitudine, Leopardi mette in luce questa ciclicità dell'animo fatta di ripetuti crolli e continue resurrezioni:

L'uomo disingannato, stanco, esperto, esaurito di tutti i desideri, nella solitudine appoco appoco si rifà, ricupera se stesso, ripiglia quasi carne e lena, e più o meno vivamente, a ogni modo risorge, ancorchè penetrantissimo d'ingegno, e sventuratissimo. Come questo? forse per la cognizione del vero?

²⁸⁸ Un importante chiarimento sulle fonti e sulla formazione del *coup d'œil* in Leopardi si trova in Sabine Verhulst, "La stanca fantasia". *Studi leopardiani*, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 53-65.

²⁸⁹ Fondamentale a riguardo il noto volume di Antonio Prete, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Milano, Feltrinelli, 1988.

²⁹⁰ Notevoli spunti per l'impianto interpretativo di questo testo mi sono giunti da Alberto Folin, *Esporsi al male*, in Id. *Leopardi e l'imperfetto nulla*, Venezia, Marsilio, 2001, pp. 17-28.

39. *Zib.* 151-52. Da questa pagina Leopardi stesso rimanda a un altro passo, di pochi giorni successivo: "Gran magistero della natura fu quello d'interrompere, per modo di dire, la vita col sonno. Questa interruzione è quasi una rinnovazione e il risvegliarsi come un rinascimento. Infatti anche la giornata ha la sua gioventù ec. V. p. 151. Oltre alla gran varietà che nasce da questi continui interrompimenti, che fanno di una vita sola come tante vite. E lo staccare una giornata dall'altra è un sommo rimedio contro la monotonia dell'esistenza. Né questa si poteva diversificare e variare maggiormente, che componendola in gran parte quasi del suo contrario, cioè di una specie di morte". C'è senz'altro un punto in comune tra sonno e viaggio, ossia l'interruzione del monotono fluire del tempo. Ma a differenza del sonno, che spezza biologicamente un'abitudine, il viaggio è senz'altro un'azione più complessa, rischiosa e quindi nobile, perché riafferma la tangibilità dell'illusione internamente al fluire della vita stessa: il sonno è insomma parte insita all'animale-uomo, il viaggio è atto della volontà, che può rimanere esperienza non tentata.

*Anzi per la dimenticanza del vero, per diverso e più vago aspetto che prendono per lui, quelle cose già sperimentate e vedute, ma che ora essendo lontane dai sensi e dall'intelletto, tornano a passare per la immaginazione sua, e quindi abbellirsi. Ed egli torna a sperare e desiderare, e vivere, per poi tutto riperdere, e morire di nuovo, ma più presto assai di prima, se rientra nel mondo*²⁹². [Zib. 681-82]

Ma per questo viaggio rinnovato esistono anche delle motivazioni a cui spinge il pensiero stesso e che Leopardi ci tiene ad esporre in modo diffuso nel testo. A negare l'azione è infatti la scienza moderna, con il suo metodo che non consiste in nient'altro che "togliere" e smascherare le credenze antiche. A questa sua scoperta non segue mai però la sostituzione di altro. Ecco dunque che la negazione del viaggio non può riaffermare scientificamente e filosoficamente nient'altro, né un inverso movimento né una nuova e migliore stasi. Nega e basta. Per Leopardi, però, ciò che all'*episteme* moderna non si deve permettere di negare è il suo polo opposto, e da lei in ultima analisi non disgiunto, ossia quello del bello, della perenne ricerca della voce dell'illusione, dello spettacolo della natura e della sua immaginazione. Negare questo significherebbe lasciare l'uomo in balia del suo positivismo, degradare la dignità dello spirito, indispensabile invece anche per la costruzione di quell'onesto pensiero illuministico aggregante in "social catena", che altro non è che la forma di amore necessaria a tenere aggregati gli uomini in una società contraddittoria ma dalla quale non ci si può più liberare e che, in sostanza, risulta essere un'altra irrazionale stortura costitutiva dell'uomo.

Non è necessario pensare a un Leopardi antilluminista, come pure si è fatto²⁹³, ma a una critica convinta di quella scienza che si vuole fare interpretazione totalizzante del mondo, autoproclamandosi a unica auctoritas sulle meccaniche della natura, non ritenute da Leopardi in ultima istanza conoscibili²⁹⁴.

Egli contesta insomma la riduzione della natura a scienza matematica ed esatta (Zib. 470-71), a formulario di leggi (Zib. 3237-45) e dunque senza amore. Il viaggio di Colombo, per questo aspetto, oltre a confermare la validità della sola indagine che si fonda sull'esperienza concreta e in prima persona, senza nessuna deduzione di certezze specifiche da leggi generali, ribadisce il danno e l'inefficacia di un'analisi che estirpi dalla conoscenza della natura la problematicità, anche gnoseologica, che racchiudono intuizione poetica e

²⁹² Ma cfr. anche Zib. 137-40.

²⁹³ Penso al libro di Antimo Negri, *Leopardi e la scienza moderna. Sott'altra luce che l'usata errando*, Milano, Spirali, 1998. Il volume è a mio avviso discutibile in alcune sue affermazioni, come quella appunto di un Leopardi antilluminista in opposizione ad un iniziale Leopardi "cattoilluminista". Al di là dell'effettiva validità di questo "cattoilluminismo" leopardiano, mi pare che una simile polarizzazione riduca notevolmente l'originalità del pensiero di Leopardi, semplificando le sue posizioni sia iniziali che del periodo della maturità.

²⁹⁴ Zib. 4189-90: "Nominiamo francamente tuttoggiorno le leggi della natura (anche per rigettare come impossibile questo o quel fatto) quasi che noi conoscissimo della natura altro che fatti, e pochi fatti. Le pretese leggi della natura non sono altro che i fatti che noi conosciamo. [...] Oggi si sa abbastanza generalmente che le leggi della natura non si sanno. Tanto è vero che il progresso dello spirito umano consiste, o certo ha consistito finora, non nell'imparare ma nel disimparare principalmente, nel conoscere sempre più di non conoscere, nell'avvedersi di saper sempre meno, nel diminuire il numero delle cognizioni, restringere l'ampiezza della scienza umana. Questo è veramente lo spirito e la sostanza principale dei nostri progressi dal 1700 in qua, benché non tutti, anzi non molti, se ne avveggano". Cfr. anche le osservazioni di Bigi, cit., pp. 97-98.

bellezza, da sempre identificati con lo slancio innamorato verso la vita²⁹⁵. Dicevo che la forza ultima del viaggio non è capace di annullare il danno dell'assuefazione, la quale impedisce il movimento e lo slancio verso la ripetizione dell'atto. Chi ri-parte è l'uomo visitato dalla Verità, ma anche eletto da Amore (viaggiare è un gesto "ardito" e "magnanimo"), ed è dunque colui che sa bene che l'assuefazione incancrenisce nella stasi e che la ragione dichiara vana ogni esperienza: ma non sarà la vanità a cassare lo spirito eroico-antico di ripetizione del movimento. Anche perché l'amore che anima il movimento pare comunque conservare una serie, seppur breve e temporanea, di vantaggi: chi viaggia ottiene sempre una liberazione dalle catene dell'assuefazione, potendo tornare così a godere per un momento di tempo il meravigliato sguardo sulle cose²⁹⁶. Il viaggio poi, imbattendosi nei suoi rischi, svaluta il bene della vita, che così può tornare, di rimando, a far sentire all'uomo il suo innato attaccamento - per usare una parola ungarettiana - ad essa, come spiega Colombo all'amico:

Scrivono gli antichi, come avrai letto o udito, che gli amanti infelici, gittandosi dal sasso di Santa Maura (che allora si diceva di Leucade) giù nella marina, e scampandone; restavano, per grazia di Apollo, liberi dalla passione amorosa. Io non so se egli si debba credere che ottenessero questo effetto; ma so bene che, usciti di quel pericolo, avranno per un poco di tempo, anco senza il favore di Apollo, avuta cara la vita che prima avevano in odio; o pure avuta più cara e più pregiata che innanzi³⁶. Ciascuna navigazione è, per giudizio mio, quasi un salto dalla rupe di Leucade; producendo le medesime utilità, ma più durevoli che quello non produrrebbe; al quale, per questo conto, ella è superiore assai (PP 569)

Non è solo il Timore mandato da Giove a far rispuntare attaccamento alla vita, ma anche l'amore che assimila e in ultima istanza contraddice la Verità. Il viaggiatore è allora colui che si riconsegna a un movimento, seppur presciente, del non sapere, dell'incoscienza illusoria che ri-sorge sempre dalla sete innata verso l'immaginazione, e si ri-attua con un superamento ultrafilosofico della ragione. Questo superamento è spiegato con una «orazion picciola» allo stesso Gutierrez, che vi si lascia trasportare di cuore, e si fa quindi, da ultimo, anche messaggio umanistico.

Il movimento, unica pausa tra le due tenaglie dell'assuefazione che coincidono con le dimensioni del partire e dell'arrivare, è rivalutazione del poco, di quello

²⁹⁵ Per questo binomio si possono citare, tra gli altri, almeno i passi di *Zib.* 1383, 1650-51, 2132-33. Rinvio, infine, per un inquadramento puntuale sul rapporto di Leopardi con la scienza e sulla sua filosofia della scienza a Polizzi, *Leopardi e le ragioni della verità. Scienza e filosofia della natura negli scritti leopardiani*, Roma, Carocci, 2003.

²⁹⁶ Si legge a p. 4471 dello *Zib.* quest'altro beneficio del viaggio: «Notano quelli che hanno molto viaggiato (Vieusseux parlando meco), che per loro una causa di piacere viaggiando, è questa: che, avendo veduto molti luoghi, facilmente quelli che si abbattono a passare di mano in mano, ne richiamano loro alla mente degli altri già veduti innanzi, e questa reminiscenza per sé e semplicemente li diletta. (E così li diletta poi per la stessa causa, l'osservare i luoghi, passeggiando ec., dove fissano il loro soggiorno.) Così accade: un luogo ci riesce romantico e sentimentale, non per se [sic], che non ha nulla di ciò, ma perché ci desta la memoria di un altro luogo da noi conosciuto, nel quale poi se noi ci troveremo attualmente, non ci riuscirà (né mai ci riusci) punto romantico nè sentimentale». Da questa nota, interessantissima sull'effetto romantico del viaggio, che ben si raccorda con la solita teoria del piacere, Leopardi rimanda a p. 4426 dove discute della poeticità che dà l'oggetto quando si è allontanato dal presente andando ad appartenere alla rimembranza.

che resta, e rende al meglio il circuito vorticoso in cui tutto gira consumandosi e ricominciando da capo senza modificazione, né del proprio stato né della condizione generale delle cose. È chiaro che il Colombo non è un'operetta consolatoria²⁹⁷, ma un'alta testimonianza di una rara ispirazione, specie all'interno delle prose del '24, in cui la malignità di fondo del circuito delle cose viene presentata nella sua nudità, ma messa in risalto senza sarcasmo, sdegno o rinuncia, anzi con l'amore disincantato e insieme ingenuo verso una ricerca ininterrotta del tempo della vita e non della mera esistenza (come già sottolineava il Dialogo di un Fisico e di un Metafisico)²⁹⁸.

Ma nemmeno di fronte alla pochezza del bene recuperato Leopardi cede a conclusioni definitive. Si ricordi il notissimo passo del «tutto è male», che si conclude con la contestazione del sistema di Leibniz e Pope e con il rifiuto di qualsiasi affermazione assoluta sulla possibilità del mondo di essere migliore o peggiore del reale (*Zib.* 4174).

Poche pagine dopo leggiamo:

*Se noi non possiamo giudicare dei fini, né aver dati sufficienti per conoscere se le cose dell'universo sien veramente buone o cattive, se quel che ci par bene sia bene, se quel che male sia male; perché vorremmo noi dire che l'universo sia buono, in grazia di quello che ci par buono; e non piuttosto, che sia malo, in vista di quanto ci par malo, ch'è almeno altrettanto? Astenghiamoci dunque dal giudicare, e diciamo che questo è un universo, che questo è un ordine: ma se buono, o cattivo non lo diciamo. [*Zib.* 4258]*

In base a quanto detto il viaggio si rivela sì mezzo provvisorio nell'osteggiare un male di fondo, ma dall'altra anche definitivo, perché esperienza reiterabile nel tempo. Inutile sindacare sulla pochezza o sulla sostanzialità di questa possibilità.

Il provvisorio inteso come poco non è merce sgradita al viandante, a chi ha inteso e relativizzato il bene massimo dell'esistenza, non è merce sgradita poiché merito del viaggio è anche l'apprezzamento della contentezza etimologicamente intesa²⁹⁹:

Quanti beni che, avendoli, non si curano, anzi quante cose che non hanno pur nome di beni, paiono carissime e preziosissime ai naviganti, solo per esserne privi! Chi pose mai nel numero dei beni umani l'averne un poco di terra che ti

²⁹⁷ È il celebre salto di Leucade che Leopardi conosce ovviamente da Ovidio, *Heroides*, XV, 165-72, e su cui raccoglie nuove informazioni dal Barthélemy, del cui *Voyage* trascrive un passo a p. 2673 dello *Zibaldone*. Cfr. anche *Poesie e prose*, a c. di Rolando Damiani e Mario Andrea Rigoni, 2 voll., I Meridiani, Milano, Arnoldo Mondadori, 1998, 2, p. 1338, e *Zib.* 82.

²⁹⁸ Ha ragione Emilio Bigi, cit., p. 98: "Se non varia il tessuto concettuale, diverso è però il tono con cui quei medesimi temi, quella medesima difesa delle illusioni, della vita rischiosa, delle immaginazioni indefinite, sono ora ripresi: un tono, in cui si fa sentire in modo implicito, a livello di significanti più che di significati espliciti, ma proprio per questo poeticamente più suggestivo, quella radicale persuasione della vanità e infelicità della vita, a cui il Leopardi era approdato negli anni fra il 1822 e il 1824".

²⁹⁹ "Felicità non è altro che contentezza del proprio essere e del proprio modo d'essere, soddisfazione, amore perfetto del proprio stato, qualunque del resto esso stato si sia, e fosse pur anco il più spregevole", *Zib.* 4191. Va chiarito che per Leopardi la contentezza può essere solo relativa, data l'impossibilità di poter essere felice che egli sviluppa e appunta a più riprese nello *Zibaldone* abbandonando quell'idea di felicità possibile e temperata, simile a quella animale, cui accennava nei primi tempi. Per tutti valga il breve passo di *Zib.* 4090.

sostenga? Niuno, eccetto i navigatori, e massimamente noi, che per la molta incertezza del successo di questo viaggio, non abbiamo maggior desiderio che della vista di un cantuccio di terra; questo è il primo pensiero che ci si fa innanzi allo svegliarci, con questo ci addormentiamo; e se pure una volta ci verrà scoperta da lontano la cima di un monte o di una foresta, o cosa tale, non capiremo in noi stessi dalla contentezza; e presa terra, solamente a pensare di ritrovarci in sullo stabile, e di potere andare qua e là camminando a nostro talento, ci parrà³⁰⁰ per più giorni essere beati [PP 569-70].

Nel “gioco” della felicità negativa l'affanno è padre del piacere³⁰¹, e il poco della contentezza, ossia di quella pienezza che giunge dall'appagamento temporaneo, dalla riconquista del bene perduto o gettato a mare. E anzi si può sottolineare come amore e contentezza trovino in Leopardi moltissime analogie e siano concetti che si implicano a vicenda, dato che l'innamorato è colui che sa relativizzare le aspettative e accontentarsi del possibile.

A chi viaggia è più concesso, infine, schivare il sentimento puro della vita:

la noia è manifestamente un male, e l'annoiarsi una infelicità. Or che cosa è la noia? Niun male né dolore particolare (anzi l'idea e la natura della noia esclude la presenza di qualsivoglia particolar male o dolore), ma la semplice vita pienamente sentita, conosciuta, pienamente presente all'individuo, e occupantelo. [Zib. 4043].

Ecco, allora, l'unica dimensione consolatoria che accetta Leopardi, che nulla disconosce alle conquiste della ragione e alle conseguenze che questa tragicamente riversa sul piano pratico dell'esistenza. La scoperta finale del viaggio eroico di Colombo, più che mai uomo adatto a simboleggiare l'amore della dimensione umana e il coraggio di andare avanti, consiste nell'appropriazione e nella rivendicazione umana dell'illusione, nella conquista di un tempo³⁰² che non racchiude in sé nessun momento irripetibile se non quello della verginità iniziale, che l'ostinata ricerca filosofica spinge negli anni sempre più indietro, in una sorta di perlustrazione *a rebour* che culmina nella segregazione dell'ipotetica felicità originaria nel limbo dell'uomo primitivo: senza storia, senza tempo, e in balia della favola.

La vera individuazione del tempo felice, ristoratore dei sensi, in Leopardi sta nel transitare, perché noia-immobilità-disamore sono un trinomio inscindibile: passare attraverso il tempo e lo spazio, invece, è navigarvi dentro con una contentezza d'animo che non rinnega la miseria del vivere ma che, *una tantum*, amorosamente la oltrepassa³⁰³. Il tempo della decadenza, del non amore, rimane tutto ciò che non è transito, ovvero tutto il tempo della stasi, dell'abitudine infine. L'unica effrazione consentita sta dunque nel non luogo: fuga

³⁰⁰ Grande finezza questo «parrà», che rende tutta la visionarietà, l'illusione della sensazione di pienezza, senza proclamarsi reale come sarebbe accaduto se l'autore avesse scelto più immediatamente il verbo essere.

³⁰¹ “Piacere figlio d'affanno”, *La quiete dopo la tempesta*, v. 32, e nella chiusa «e di piacer, quel tanto/ Che per mostro e miracolo talvolta/ nasce d'affanno» (vv. 48-50).

³⁰² Si possono leggere a riguardo le osservazioni di Antonio Prete, *Finitudine e Infinito*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 25-50.

³⁰³ E infatti Leopardi accorda sempre una funzione positiva alla velocità per la sua capacità di generare un movimento che non lascia assuefare il senso e per l'idea di infinito che riesce a destare. Cfr. almeno *Zib.* 1999 e Verhulst, cit., 53-64.

provvisoria, interna al tempo stesso, unica reale tana di rifugio per chi non si fa tentare dall'evasione platonica e religiosa. In una perpetua segregazione nella cosmicità materiale, la soluzione non viene trovata in nient'altro che nella provvisoria azione del movimento, nella parziale possibilità di amare qualcosa al di fuori di sé, da cui nessun giovamento egoistico si può trarre.

Il Colombo mostra chiaramente l'idea leopardiana del tempo, a cui Leopardi non dà sussistenza ontologica e che riduce ad «accidente delle cose» (Zib. 4233). La sua esistenza, come dice Pazzaglia, è per Leopardi tale solo nella "pura durata psicologica".

Questa durata va a rimarcare l'elogio di una vita occupata, viaggiata, che può distrarre dal desiderio della felicità impossibile e dal dolore di non poterla mai raggiungere³⁰⁴. Il tempo, d'altra parte, non si arresta se non con la fine fisica e il peso del fluire cessa solo con la morte, unica dimensione insindacabile e pura dell'immobilità, a cui già la vita tende in ogni suo movimento³⁰⁵. Transitare, ossia muoversi sulla spinta di un amore per la vita che supera ultra filosoficamente il crudo scenario che spalanca la ragione, concede una relativizzazione del tempo, annullando la percezione di abitudine e immobilità, che costituiscono violenza per l'uomo "ardito"³⁰⁶: il che significa conservare quella visione d'insieme che recupera uno sguardo antico e innamorato sulla vita poetica del mondo.

Certo, per presentare questa "positivizzazione del negativo"³⁰⁷, questo slancio recuperato verso una natura che non concede niente più di qualche lacerto di tempo, in cui la sola speranza del rinnovamento deve farsi stimolo sufficiente per ritentare il mare, Leopardi aveva bisogno di organizzare sapientemente la collocazione del protagonista e del suo viaggio su un adeguato sfondo scenico. Vediamone i punti principali.

In primo luogo viene accantonata la questione "America", assai viva nelle pagine leopardiane, specialmente all'interno dell'assillante problema "società": niente di tutta questa tematica viene toccata da Colombo che veleggia verso il Nuovo Mondo. Ovvio, allora, che la presenza delle fonti americane conosciute e frequentate da Leopardi si faccia nell'operetta abbastanza marginale. Egli, con

³⁰⁴ Cfr. Mario Pazzaglia, *Tempo e spazio nelle "Operette morali"*, in "Convivium", VI, 1968, pp. 546-47, a questo studio rimando per le citazioni più significative dei passi dello Zibaldone e dei testi leopardiani che meglio esplicano questa concezione negativa di tempo e spazio, bene illustrata anche nelle fonti settecentesche con cui Leopardi si misurò, in più punti superandole originalmente. La necessità di un tempo che non sia solo esistenza, ma vita, cioè tempo occupato, divertito, come già detto, è al centro del *Dialogo di un fisico e di un metafisico*, ed è messa in luce nella sua perpetua oscillazione tra delusione-morte e illusione-vita in più passi del *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare*, cui rinvia lo stesso Pazzaglia. Si consideri infine il passo di Zib. 4043: "Occupata o divertita, ella [la vita] si sente

e si conosce meno, e passa, in apparenza più presto, e perciò solo, gli uomini occupati o divertiti, non avendo alcun bene né piacere più degli altri, sono però manco infelici: e gli uomini disoccupati e non divertiti, sono più infelici, non perché abbiano, minori beni, ma per maggioranza di male, cioè maggior sentimento, conoscenza e diuturnità (apparente) della vita, benché questa sia senza alcun altro male particolare. Il sentir meno la vita, e l'abbreviarne l'apparenza è il sommo bene, o vogliam dire la somma minorazione di male e d'infelicità, che l'uomo possa conseguire".

³⁰⁵ Penso ovviamente al *Cantico del gallo silvestre*, su cui si rivelano ancora pregnanti le osservazioni di Pazzaglia, cit., pp. 548-49.

³⁰⁶ Ai fini di questo discorso sarà fondamentale tenere presenti almeno i passi di Zib. alle pp. 512-14 e 3510-14.

³⁰⁷ L'espressione è di Pietro Bigongiari, Leopardi e l'ermetismo, in AA.VV., *Leopardi e il Novecento*, Atti del III Convegno Internazionale di studi leopardiani (Recanati 1972), Firenze, Olschki, 1974, p. 167.

la consueta precisione, si limita a cogliere dalla Storia d'America di William Robertson elementi in primo luogo descrittivi, lasciando più in ombra lo spessore illuministico e storiografico che di quell'opera pure conosceva³⁰⁸. Tutto ciò perché l'argomento "America" a quest'altezza cronologica ha ormai perso quell'atmosfera idillica che fino al 1821-'22 Leopardi cercava di dargli (a volte anche opponendosi alla verità della fonte stessa, come per il caso dei Californiani³⁰⁹): la sua è un'America che non tarda a confermare le storture più acute del sistema, poiché perde quella dimensione concreta di verginità e purezza a cui accennava l'*Inno* ai patriarchi, e che nulla avrebbe dunque a che fare con la distensione che esige questo dialogo.

Leopardi dà poi all'atmosfera dell'operetta un tono nuovo, disteso, che non si ritrova facilmente nel *corpus* delle sue prose. Fin da subito viene presentato un avvolgente notturno, che introduce il tono di amicizia e di intimo dialogo che durerà per l'intero colloquio³¹⁰. Un'atmosfera di stanca nostalgia vicina a certi notturni dei Canti, ai quali l'operetta si accosta anche per la ripresa di un lessico in alcuni punti «vago e indefinito».

Il profilo del secondo personaggio, Pietro Gutierrez, ci appare quello dell'uomo comune, animato da pura amicizia, e grazie a questa capace di non abbandonarsi a nessuna forma di scetticismo: ma Leopardi lo caratterizza più per l'umanità che per la capacità di comprendere lo spessore dei pensieri dell'amico. Se Colombo, man mano che il dialogo entra nel vivo, rende più scoperto il senso ultimo del viaggio non come gesto specifico ma come pretesto e prova d'amore, come modo ideale per schivare noia e assuefazione, Gutierrez rimane ancorato al fine pratico di quell'azione particolare. Non può invece rientrare nell'interesse di Colombo presciente l'ansia di arrivare, sapendo già che toccare terra, se significa da una parte riassaporare un momento di gioia, dall'altra segna anche la fine dell'esperienza amorosa e l'inizio della nuova parabola

³⁰⁸ Non a caso una tonalità simile per indeterminatezza all'atmosfera della *Storia del genere umano*. Importanti chiarimenti e precisazioni sull'influenza di Robertson in relazione al Colombo si trovano in Ottavio Besomi, *Il Colombo di Leopardi, ovvero del dubbio*, in *Leopardi nel suo tempo*, a c. di Sebastian Neumeister, Tübingen, Stauffenburg, 1995, pp. 109-23. Va ricordato anche lo studio di Paola Tesi, *L'America come un azzardo: il "Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez"*, in "Studi e problemi di critica testuale", 50, aprile 1995, pp. 135-173), che riscontra ascendenze precise con opere di autori finora trascurati nell'analisi, come Fernando Colombo (p. 143-44) e Oviedo (p. 144-45), nonché possibili suggestioni, come Pietro Verri (p. 145-47) e Torquato Tasso (p. 166-67). Quest'ultimo studio è senz'altro interessante per la ricostruzione della genesi dell'operetta: la sua vera peculiarità sta, secondo me, nell'inquadramento del Colombo nella storia del liber, andando a valutare, come ancora non era stato fatto, il significato della sua posizione e del rapporto che tale collocazione innesca con i testi precedenti e seguenti. Ne escono notevoli connessioni con l'Ottonieri in primis e, più in generale, con l'intero gruppo di operette che va da quest'ultima fino all'Elogio degli uccelli.

³⁰⁹ Cfr. Lionello Sozzi, *"Le quiete e vaste californie selve": un'utopia leopardiana*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe Lettere e Filosofia", S, III, XV (1985), pp. 187-232.

³¹⁰ Il clima affettivo è racchiuso già nella prima, incisiva battuta: «Bella notte, amico», dove si impongono l'atmosfera della quiete notturna e insieme l'invocazione dell'amicizia, ribadita in una successiva battuta di Colombo che chiama Gutierrez «persona amica e segreta». Vale la pena di ricordare le osservazioni di Pazzaglia, cit., pp. 546-47: «"Bella notte, amico"; e subito nasce attorno alle parole uno spazio, una distanza, un'estensione di cieli notturni, d'aria e di stelle. Quel nome – "notte" – sembra far consistere le cose, assumerle, dall'uniformità amorfa, in figura significante trasferirle in un vero spazio, quello dell'animo; quell'aggettivo – "bella" – le avvisa in un valore, dà loro una dimensione; e quell'appellativo – "amico" – dopo la pausa breve ma così profonda, sembra celebrare questa fragile rinascita del mondo, nel colloquio fraterno che rompe il disumano silenzio degli spazi "effroyantes" e implacabilmente muti: per un attimo, però, desolatamente effimero». Cfr. anche Tesi, cit., pp. 155-57.

digradante verso la morsa di un ennesimo travaglio, oltre che lo svelamento di una realtà sempre inferiore all'immaginazione di essa. Arrivare pone fine al più durevole beneficio del viaggio, che sta nell'illusione dell'attesa, lunga quanto il tempo del movimento ("ma in attendere è gioia più compita"³¹¹). Osserva giustamente Galimberti che le "ultime battute [di Gutierrez] confermano la sua funzione di voce del senso comune, di Sancio in panni di gentiluomo"³¹².

Altra caratteristica che potenzia il significato di questo viaggio è la sua collocazione in una totale sospensione, in cui il prima e il dopo sono solo pallide proiezioni della mente. Il momento del viaggio, per trovare profondo riscontro col pensiero che lo rigenera, non poteva che restare totalmente sospeso su uno sfondo in cui dominano solo *ubicumque caelum et ubicumque mare*: questa radicale essenzialità va ad esaltare la privazione integrale a cui il viaggio ci riduce e, di conseguenza, l'idea di appagamento che offrirà l'approdo³¹³.

Da ultimo, va notato il ruolo che la natura qui riveste, e dunque il suo atteggiamento verso l'uomo. Che la natura nelle *Operette morali* non sia la stessa in ogni prosa, è ben visibile a tutti. Se nel *Dialogo della Natura e di un Islandese* la vediamo ostacolare lo stesso proseguimento fisico della vita, anche la meno scomoda, e nel *Dialogo della Natura e di un'Anima* mostrare ancora la presenza di un ente-fato a cui deve rendere pur sempre conto, proponendosi quindi come sua esecutrice e come meno intenzionata a colpire; nel *Colombo* ci appare una sua, benché vaghissima, e volutamente tale, assenza consolante, capace di farsi intuire nella sua bontà e bellezza verso il viaggiatore. Ma a rendere questo testo momento raro nel *corpus* delle prose non basta la già eccezionale posizione sostenuta dalla natura. In questo dialogo più che mai essa si fonde con un *alter ego* leopardiano, attivo e disposto a riprendere la vita per se stessa, a vagliarla nella sua provvisoria validità nello stesso modo eroico in cui più voci si alzano altrove a schietta accusa e sdegnosa rinuncia. Essa è certamente il terzo personaggio che, pur senza intervenire direttamente, influenza emozioni e speranze dei protagonisti (così come nella *Storia del genere umano* è possibile individuare nell'Amore il terzo personaggio). Dopo l'ammissione del valore indipendente del viaggio, che si riafferma anche a scapito della pochezza con cui appaga chi lo intraprende, la natura pare quasi offrire in cambio un tenue segno di bontà, mostrando quei segnali di incoraggiamento alla continuazione che si concretizzano nella breve e delicata descrizione finale di Colombo. Una natura che non sfida e distrugge, ma che, con atteggiamento quasi femminile, dopo che cessa di essere forzata, si concede all'amante nel suo spettacolo e nelle sue manifestazioni di speranza, come se col suo darsi incitasse a non fermarsi, nemmeno davanti alla sua usuale ostilità³¹⁴.

Così, modellando il ruolo della natura e riducendo a un lieve soffio di brezza

³¹¹ Eugenio Montale, *Gloria del disteso mezzogiorno*, v. 12, in *Tutte le poesie*, Milano, Mondadori, 2004, p. 39.

³¹² Cfr. Galimberti cit., p. 362 nota 30.

³¹³ Questa mancanza di sfondo non è caratteristica del solo Colombo, si pensi soprattutto a quel *Dialogo della Terra e della Luna* con cui la nostra operetta trova intensi momenti di sintonia.

³¹⁴ Cfr. Sebastiano Timpanaro, *Natura, dei, fato in Leopardi*, in Id. *Classicismo e illuminismo* cit., pp. 379-407. Certo, come sostiene Tesi cit., p. 153-54, è significativo anche il ruolo dell'uomo Colombo, che a differenza dell'Islandese non si sottrae "ad un ordine delle cose che lo atterrisce": a patto però di riconoscere alla natura un ruolo influente sul viaggio dei due protagonisti, tanto in sua presenza quanto in sua assenza, e una sua disposizione decisamente diversa da caso a caso e non solamente consequenziale all'atteggiamento filosofico-esistenziale che l'Islandese e Colombo assumono nei loro viaggi".

piena di “consapevole illusione” l’ambientazione scenica, Leopardi ha esposto la sua idea di amore come partecipazione volontaria e consapevole all’esperienza dell’esistenza e di viaggio come modo di rinviare all’infinito la fine, caratterizzandolo come eterna rivendicazione dell’illusione e sempiterna tensione verso il canto della natura. Con la metafora del viaggio, Leopardi dà voce all’ansia di infinito e all’inguaribile dolore umano della finitudine a cui la natura nemica ci condanna, ma riesce anche a definire l’estrema risorsa donata “rarissime volte” agli animi “più teneri” e grandi.

6.5. Lo stoicismo dell’innamorato: Dialogo di Timandro e di Eleandro

A conclusione della prima edizione delle *Operette morali* appariva, come è noto, il *Dialogo di Timandro e di Eleandro*, anch’esso scritto nel 1824 (14-24 giugno). Oltre a svolgere, secondo precise volontà dell’autore, il ruolo di prefazione al *liber* e ad essere, come nota Galimberti, “un’apologia contro i filosofi moderni”, questa prosa è un testo che presenta due importanti passaggi sull’odio e sull’amore che vale la pena prendere in esame.

Eleandro è uno scrittore “fuori di moda”³¹⁵ per le sue tesi contro l’ottimismo antropocentrico e spiritualistico del suo tempo; è un filosofo morale pienamente consapevole della potenza del riso e deciso ad adoperarlo come mezzo di consolazione; ma Eleandro è, soprattutto, un uomo che appare a Timandro misantropo e “odiato” degli altri³¹⁶. Di fronte a questa accusa il tono pacato dell’operetta si increspa per cedere il passo a una reazione prima risentita e poi particolarmente virile e sdegnata. Se, infatti, alle insinuazioni di essere fuori tempo, controcorrente e dunque isolato, il tono di Eleandro rimane dimesso, non così accade quando Timandro parla di “odio vostro” adoperato ad arte per “acquistar fama dalla misantropia”³¹⁷.

La risposta del protagonista a questo punto chiarisce, con un procedere sintattico secco e piano, tutto per asindeto, la posizione ideologica dell’accusato rispetto al tema dell’odio. Dichiarazione che è poi una nuova esposizione, sotto forma di battuta dialogica, della base teoretica analizzata nello *Zibaldone*³¹⁸:

³¹⁵ PP 581.

³¹⁶ Andrà ricordato che Leopardi inizialmente aveva pensato al titolo *Misenore e Filenore*, per poi passare dall’odiato degli uomini a colui che ne ha pietà (Eleandro), elemento che conferma il superamento del concetto di odio, ormai sfiduciato di quella spinta positiva che Leopardi pensava potesse inoculare nell’animo umano e nelle società, col conseguente spostamento dell’attenzione su un amore inteso come partecipazione, ma anche appunto come pietà e commiserazione. Per una ricostruzione della storia del titolo cfr. le osservazioni di Galimberti cit. pp. 415-16.

³¹⁷ PP 582.

³¹⁸ Cfr. l’indispensabile saggio di Luigi Blasucci, *La posizione ideologica delle “Operette morali”* in Id., *Leopardi e i segnali dell’infinito*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 203: “Si può anzi osservare come il Leopardi, nel trascogliere i suoi temi dallo *Zibaldone*, li abbia filtrati e semplificati, rinunciando a tutto quanto di quelle meditazioni potesse distrarre dal nocciolo della sua visione esistenziale”.

Dell'ambizione non accade che io vi risponda; perché ho già detto che non desidero niente dagli uomini: e se questo non vi par credibile, benché sia vero; almeno dovete credere che l'ambizione non mi muova a scriver cose che oggi, come voi stesso affermate, partoriscono vituperio e non lode a chi le scrive. Dall'odio poi verso tutta la nostra specie, sono così lontano, che non solamente non voglio, ma non posso anche odiare quelli che mi offendono particolarmente; anzi sono del tutto inabile e impenetrabile all'odio. Il che non è piccola parte della mia tanta inettitudine a praticare nel mondo. Ma io non me ne posso emendare: perché sempre penso che comunemente, chiunque si persuade, con far dispiacere o danno a chicchessia, far comodo o piacere a se proprio; s'induce ad offendere; non per far male ad altri (che questo non è propriamente il fine di nessun atto o pensiero possibile), ma per far bene a sé; il qual desiderio è naturale, e non merita odio. Oltre che ad ogni vizio o colpa che io veggo in altrui, prima di sdegnarmene, mi volgo a esaminare me stesso, presupponendo in me i casi antecedenti e le circostanze convenevoli a quel proposito; e trovandomi sempre o macchiato o capace degli stessi difetti, non mi basta l'animo d'irritarmene. Riserbo sempre l'adirarmi a quella volta che io vegga una malvagità che non possa aver luogo nella natura mia: ma fin qui non ne ho potuto vedere. Finalmente il concetto della vanità delle cose umane, mi riempie continuamente l'animo in modo, che non mi risolvo a mettermi per nessuna di loro in battaglia; e l'ira e l'odio mi paiono passioni molto maggiori e più forti, che non è conveniente alla tenuità della vita. Dall'animo di Timone al mio, vedete che diversità ci corre. Timone, odiando e fuggendo tutti gli altri, amava a accarezzava solo Alcibiade, come causa futura di molti mali alla loro patria comune. Io, senza odiarlo, avrei fuggito più lui che gli altri, ammoniti i cittadini del pericolo, e confortati a provvedervi. Alcuni dicono che Timone non odiava gli uomini, ma le fiere in sembianza umana. Io non odio né gli uomini né le fiere³¹⁹.

Se non fosse talmente in primo piano il tono ritirato e distaccato di Eleandro, le sue sembrerebbero parole di apologia dell'odio. Ma non è così. Quella del protagonista è una pura valutazione filosofica, esposta secondo un procedimento logico che ricorda da vicino quello dei dialoghi platonici, ma che prescinde, come si vede già in conclusione di battuta, da atteggiamenti personali. Odiare è naturale – sostiene Eleandro - e, generalmente, qualsiasi odio non è altro che una mera espressione di amor proprio e un tentativo di appagare se stessi³²⁰. Ogni atto di odio, cioè, appartiene alla nota prassi dell'amor proprio, il quale, come si è visto, non permette la realizzazione di sé senza la sofferenza altrui. Tuttavia, chiarito l'aspetto fenomenologico, Eleandro ribadisce immediatamente che la sua "tenuità" di vita lo porta ormai lontano da "ira" e "odio", che non calzerebbero a un atteggiamento stoico e completamente distaccato dal consorzio umano e dalle passioni, quale è appunto il suo.

Eleandro manifesta così le sue posizioni stoiche, conformi al λάθη βίοςας epicureo: egli si presenta come un contemplatore appartato che, solo in rari momenti, prende ancora in mano la penna per "ridere dei nostri mali", ossia per persuadere a sminuire il danno dell'amor proprio e l'esigenza del piacere³²¹.

³¹⁹ PP 582-83.

³²⁰ L'appagamento di sé, il piacere ovvero la felicità è del resto, come nota sempre Blasucci, il nucleo primo delle *Operette morali*. Cfr. *La posizione ideologica* cit., pp. 194-205.

³²¹ PP 584. Cfr. ancora Blasucci, *La posizione ideologica* cit., pp. 203: "Il personaggio positivo delle *Operette*, si chiami esso Eleandro o Filippo Ottonieri, è il saggio-eroe che ha capito tutto,

Avevamo già incontrato uno stoico nelle operette precedenti, l'Islandese. Un uomo che ha fatto del "viver nascosto" la ragione del suo eterno pellegrinaggio e, infine, della sua stessa vita. Quel suo appartarsi nei luoghi più isolati e quel suo proporsi sistematicamente di non oltraggiare nessuno in modo da non essere oltraggiato si rivela alla fine insufficiente di fronte a una Natura con la quale di necessità devono tutti fare i conti e dal cui abbraccio mortale nessuno, prima o poi, scappa. Pare che l'Islandese abbia avuto sempre questo atteggiamento programmatico e nella sua storia non ci è dato intravedere o dedurre un passato differente da questo "fuggire la Natura".

Anche quella di Eleandro risulta una posizione atarassica, non c'è dubbio. Egli incarna veramente la figura del saggio, che come nota Blasucci è "l'uomo sensibile e colto, ricchissimo di vita interiore, che proprio dall'esperienza ripetuta di una frustrazione della sua richiesta insaziata di amore e di felicità ha dedotto una norma di ferma rassegnazione e di stoica rinuncia"³²². È però, a mio giudizio, ravvisabile in questo personaggio uno stoicismo ben più eterodosso rispetto a quello dell'Islandese, e lo si capisce dal passaggio successivo:

Tim. *Ma né anche amate nessuno.*

El. *Sentite, amico mio. Sono nato ad amare, ho amato, e forse con tanto affetto quanto può mai cadere in anima viva. Oggi, benché non sono ancora, come vedete, in età naturalmente fredda, né forse anco tepida; non mi vergogno a dire che non amo nessuno, fuorché me stesso, per necessità di natura, e il meno che mi è possibile. Contuttociò sono solito e pronto a eleggere di patire piuttosto io, che esser cagione di patimento agli altri. E di questo, per poca notizia che abbiate de' miei costumi, credo mi possiate essere testimonio*³²³.

Tutto è racchiuso in quel "sono nato ad amare, ho amato", da cui emergono un tempo e un mondo che illuminano il personaggio di altra vita, ora mestamente abbandonata ma di sicuro vissuta. Una vita con gli altri e con al centro l'amore con tutte le sue necessità di esposizione. Eleandro diventa così una figura differente dall'Islandese, rinnovata dall'enunciazione di un passato diverso, in cui il contatto con la Natura e la realizzazione del desiderio sono stati tentati fino in fondo. Solo in seguito al fallimento della felicità, alla progressiva "strage delle illusioni", alla realizzazione certa della "vanità del tutto", egli si è ritirato dal mondo. È l'arido vero che schiaccia le belle illusioni a spingere questo poeta-filosofo, come pochi altri personaggi *alter ego* leopardiano, ad abbandonare il mondo "benché, non ancora in età naturalmente fredda, né forse anco tiepida" (Leopardi quando scrive l'operetta ha ventisei anni).

Mi pare allora che la differenza sostanziale tra i due personaggi stoici delle *Operette* sia la presenza di Amore, le cui visite però sono state, presso Eleandro come presso la quasi totalità degli uomini, sempre troppo sporadiche e fuggevoli, per rendere tollerabile nuove attese. "Tra un fiore colto e l'altro donato" si frappone "l'inesprimibile nulla"³²⁴. Un nulla però che si fa, nel tempo, sempre più difficile da sostenere, e che può diventare, per un animo delicato, persino intollerabile. Il magnanimo Eleandro – che non rientra nel novero di quei "rarissimi" che il figlio di Venere ha reciprocamente congiunto

fino in fondo, per sé, ma che per gli altri, per i semplici, ritiene pietosamente che sia meglio l'ignoranza".

³²² Ivi, p. 200.

³²³ *PP* 583.

³²⁴ Giuseppe Ungaretti, *Eterno*.

con un altro “cuore tenero” – di fronte all’assenza di amore e alla desertificazione della ragione, riduce la cura di sé al “meno che è possibile”³²⁵. Resta così il solo amor proprio, l’innatismo inestinguibile che mantiene in vita, ma non più l’amore. Avviene così in Eleandro un’abdicazione al consorzio umano che, a differenza di quella dell’Islandese, è prima di tutto un’abdicazione all’amore vissuto.

Questa operetta si può collocare in una fase mediana tra quella dell’Islandese, che non sperimenta mai l’amore e la società³²⁶, e quella di Porfirio, che deciderà di continuare a vivere per amare gli altri e per non distruggere l’amore che gli amici gli portano. Eleandro invece, una volta realizzata l’ontologia malvagia che anima l’uomo e la sua magnanimità rispetto alla “turba dei mediocri”, non reagisce col gesto titanico di Bruto, ma nemmeno con la pietà che commuoverà Porfirio: egli resta aperto a un riso consolatorio per sé e per gli altri, ma non è disposto a rileggere la sua ideologia dell’amore.

6.6. “Perseverare nella vita”: l’amore compassionevole nel Dialogo di Plotino e di Porfirio

Tra le tante peculiarità che possiede l’operetta che ha come protagonisti i filosofi Plotino e Porfirio, in assoluto tra i testi più maturi compresi nel *corpus* delle prose morali³²⁷, c’è il superamento di un dialogo basato sull’antinomia. I personaggi del *liber*, infatti, sono generalmente stati fino ad ora tra loro contrapposti, così da esporre, secondo un rivisitato schema platonico, tesi antitetiche e in reciproco contrasto. Uno dei due personaggi tendeva a rispecchiare il pensiero alla moda e l’ottica più conformistica e il secondo si proponeva come *alter ego* leopardiano. È stato Walter Binni il primo ad osservare che invece qui ci troviamo di fronte a due figure che sono “voci di pari livello”³²⁸. Ciò significa che i due personaggi non sono più in lizza ma si confrontano con tesi di pari dignità. Questa parità ha due notevoli ricadute sul tono e sul rapporto dei personaggi con la voce dell’autore: il tono assume le caratteristiche pacate di un colloquio, assestandosi su un timbro di confidenza e di intimità, dunque lontano dall’animata dialettica con cui si sono scontrati molti personaggi, da ultimo Timandro ed Eleandro e come continueranno a fare Tristano e il suo finto “Amico”. Il rapporto con l’autore è poi nuovo e originale perché non esiste più un personaggio dietro il quale si nasconde il Recanatense, dato che entrambi sono portatori di tesi leopardiane tra le più mature. Solo da questo poderoso sforzo di presentare sotto una limpida forma dialogica i nuclei forti del proprio pensiero potrà emergere una sintesi che, come notava sempre Binni, qualifica quest’opera come matura e capace di allacciarsi ai momenti più alti dell’ultima stagione della lirica leopardiana.

³²⁵ PP 585.

³²⁶ Da questo punto di vista il Timandro non segna un ritorno all’Islandese, come osserva Blasucci, *La posizione ideologica* cit., p. 224, ma ne rappresenta una particolare evoluzione.

³²⁷ L’operetta è stata scritta probabilmente a Firenze nel 1827, ma verrà pubblicata solo postuma nell’edizione delle *Opere* leopardiane curate dal Ranieri (1845).

³²⁸ Walter Binni, *Lettura delle “Operette morali”*, Marietti, Genova 1987, p. 106.

Il clima di confidenza che si respira già dall'inizio sarà fondamentale perché Plotino possa presentare il suo accorato invito a vivere in chiusura di dialogo.

Plotino. Porfirio, tu sai ch'io ti sono amico; e sai quanto: e non ti dei meravigliare se io vengo osservando i tuoi fatti e i tuoi detti e il tuo stato con una certa curiosità; perché nasce da questo, che tu mi stai sul cuore. Già sono più giorni che io ti veggo tristo e pensieroso molto; hai una certa guardatura, e lasci andare certe parole: in fine, senza altri preamboli e senza aggiramenti, io credo che tu abbi in capo una mala intenzione.

L'amicizia è non solo ribadita al fine di introdurre un'atmosfera di pacata confidenza, ma anche per giustificare l'"osservazione" e dunque l'attenzione all'altro. Tutto il discorso di Plotino non avrebbe senso senza quel "tu mi stai a cuore", che è una novità nelle *Operette* dove non abbiamo mai incontrato due personaggi che si amano. Questo sentimento, che nasce da una condivisione che è anche ideologica e intellettuale, induce Plotino ad avvicinarsi in punta di piedi e dolcemente all'amico travagliato da propositi autodistruttivi, con un approccio che fa leva sulla persuasione e non sulla dimostrazione. La tecnica di Plotino denota una profonda conoscenza dell'animo umano, perché egli farà prima confessare Porfirio, poi confermerà la validità delle sue tesi e infine lo inviterà ad agire in maniera diversa dalle sue intenzioni pur razionalmente condivisibili. Le tesi di Porfirio sulla nullità della vita – che, come ha rilevato Galimberti, si riallacciano a quelle contenute nel *Frammento sul suicidio* del 1820³²⁹ – non hanno ragioni specifiche e nemmeno individuali. La motivazione generica è il riconoscimento della "vanità di ogni cosa" e l'impossibilità di fuggire la noia, riconosciuta come unica passione, capace di ridurre al rango di brevi momenti eccezionali il dolore, la speranza e il timore.

E nessuna cosa è più ragionevole che la noia. I piaceri sono tutti vani. Il dolore stesso, parlo di quel dell'animo, per lo più è vano: perché se tu guardi alla causa ed alla materia, a considerarla bene, ella è di poca realtà o di nessuna. Il simile dico del timore; il simile della speranza. Solo la noia, la qual nasce sempre dalla vanità delle cose, non è mai vanità, non inganno; mai non è fondata in sul falso. E si può dire che, essendo tutto l'altro vano, alla noia riducasi, e in lei consista, quanto la vita degli uomini ha di sostanzievole e di reale³³⁰.

A questa evidenza si aggiunge il fatto che il progresso inarrestabile della civiltà ha ulteriormente acuito il sentimento di solitudine e di disperazione di ogni individuo, e in particolare dei più colti e sensibili. Come nota Fabiana Cacciapuoti, all'infelicità originaria voluta dalla natura si aggiunge l'infelicità provocata dall'avanzamento della civiltà³³¹. Tutto ciò giustifica agli occhi di Porfirio il suicidio come rivendicazione del proprio diritto alla felicità, mai appagato perché ontologicamente inappagabile. Poiché l'unica situazione illecita è quella di sopportare la noia e il dolore dell'esistenza, il suicidio si rivela un atto pienamente comprensibile in una situazione naturale e si fa ancora più legittimo nell'era attuale, perfettamente civile.

³²⁹ Cfr. Galimberti cit., pp. 454-55.

³³⁰ *PP* 592-93.

³³¹ Cfr. Cacciapuoti, *La disperazione della felicità. Note a margine al 'Dialogo di Plotino e di Porfirio'*, in "Chroniques italiennes", 1, 2003, pp. 1-10.

Ora, se è lecito all'uomo incivilito, e vivere contro natura, e contro natura essere così misero; perché non gli sarà lecito morire contro natura? essendo che da questa infelicità nuova, che risulta a noi dall'alterazione dello stato, non ci possiamo anco liberare altrimenti, che colla morte.

È da notare il ricorso insistente alle categorie di odio e amore per spiegare il dramma contraddittorio dell'esistenza, la quale non è di per sé cosa pregevole o cara, ma lo diventa solo in relazione al raggiungimento del "nostro meglio". L'animo umano è insomma tutto racchiuso nella teoria dell'amor proprio, che nel disincantato monologo di Porfirio viene riassunta con un ricorso alla polarizzazione delle due forze innate³³²: amore della felicità e odio dell'infelicità. Solamente queste due pulsioni naturali, e non la vita che non ha in sé sussistenza ontologica né pregiudiziali morali, sono gli elementi con cui misurarsi.

Di fronte a questa lucida requisitoria delle proprie ragioni – una vera *summa* della teoria che ha occupato la mente del poeta per tanti anni -, Plotino non ha nulla da opporre. Egli infatti ribatte: "Così è veramente, Porfirio mio". Nel tono caldo e pacato della risposta si rivela tutta l'originalità del dialogo, che mette in scena due anime di Leopardi, non in contrasto tra loro, ma in ascolto reciproco. Dietro Porfirio stanno le scoperte del vero, la critica feroce alla modernità e al sapere antiprogessivo. E ancora al platonismo come filosofia delle false illusioni e delle proibizioni morali, ossia al Cristianesimo di marca platoneggiante, e quindi allo spiritualismo primo ottocentesco, che avalla l'idea di una vita come sopportazione in nome di una felicità astratta e incomprensibile. Dietro Porfirio c'è insomma ancora Eleandro, con il suo stoicismo e la sua deludente esperienza del mondo. Porfirio è, proprio come il suo precedente, un altro personaggio racchiuso nella sua lucidità intellettuale e ormai deciso ad allontanarsi dal mondo. Con un'accentuazione: se Eleandro è solo un solitario, al limite uno stoico *sui generis*, Porfirio è un suicida, che non trova più consolazione nel "ridere dei nostri mali". La differenza tra Eleandro e Porfirio sta, allora, non nella loro concezione della vita e nella loro reazione all'esperienza del mondo, ma, per la prima volta, nella persona che hanno di fronte: non Timandro, ma Plotino. Non uno sfidante, ma un amico che premette e ribadisce continuamente l'affezione all'altro³³³. Plotino infatti non è, come Timandro, un difensore di un'ideologia e di una moda, ma un filosofo a pieno consapevole del "mal che ci fu dato in sorte", capace però, come ogni eroe magnanimo, di scatto ultrafilosofico.

Plotino. Così è veramente, Porfirio mio. Ma con tutto questo, lascia ch'io ti consigli, ed anche sopporta che ti preghi, di porgere orecchie, intorno a questo tuo disegno, piuttosto alla natura che alla ragione. E dico a quella natura primitiva, a quella madre nostra e dell'universo; la quale se bene non ha mostrato di amarci, e se bene ci ha fatti infelici, tuttavia ci è stata assai meno inimica e malefica, che non siamo stati noi coll'ingegno proprio, colla curiosità incessabile e smisurata, colle speculazioni, coi discorsi, coi sogni, colle opinioni e dottrine misere: e particolarmente, si è sforzata ella di medicare la nostra infelicità con occultarcene, o con trasfigurarcene, la maggior parte. E

³³² Nella battuta viene omessa la prassi collaudata dell'amor proprio, in base alla quale si raggiunge il bene sempre a scapito di qualcun altro.

³³³ Quando Eleandro infatti chiama Timandro "amico mio", l'appellativo è evidentemente sarcastico.

quantunque sia grande l'alterazione nostra, e diminuita in noi la potenza della natura; pur questa non è ridotta a nulla, né siamo noi mutati e innovati tanto, che non resti in ciascuno gran parte dell'uomo antico. [...] E credi a me, che non è fastidio della vita, non disperazione, non senso della nullità delle cose, della vanità delle cure, della solitudine dell'uomo; non odio del mondo e di se medesimo; che possa durare assai: benché queste disposizioni dell'animo sieno ragionevolissime, e le lor contrarie irragionevoli. Ma contuttociò, passato un poco di tempo; mutata leggermente la disposizion del corpo; a poco a poco; e spesse volte in un subito, per cagioni menomissime e appena possibili a notare; rifassi il gusto alla vita, nasce or questa or quella speranza nuova, e le cose umane ripigliano quella loro apparenza, e mostransi non indegne di qualche cura; non veramente all'intelletto; ma sì, per modo di dire, al senso dell'animo. E ciò basta all'effetto di fare che la persona, quantunque ben conoscente e persuasa della verità, nondimeno a mal grado della ragione, e perseveri nella vita, e proceda in essa come fanno gli altri: perché quel tal senso (si può dire), e non l'intelletto, è quello che ci governa.

Sia ragionevole l'uccidersi; sia contro ragione l'accomodar l'animo alla vita: certamente quello è un atto fiero e inumano. E non dee piacer più, né vuolsi elegger piuttosto di essere secondo ragione un mostro, che secondo natura uomo. E perché anche non vorremo noi avere alcuna considerazione degli amici; dei congiunti di sangue; dei figliuoli, dei fratelli, dei genitori, della moglie; delle persone familiari e domestiche, colle quali siamo usati di vivere da gran tempo; che, morendo, bisogna lasciare per sempre: e non sentiremo in cuor nostro dolore alcuno di questa separazione; né terremo conto di quello che sentiranno essi, e per la perdita di persona cara o consueta, e per l'atrocità del caso? Io so bene che non dee l'animo del sapiente essere troppo molle; né lasciarsi vincere dalla pietà e dal cordoglio in guisa, che egli ne sia perturbato, che cada a terra, che ceda e che venga meno come vile, che si trascorra a lagrime smoderate, ad atti non degni della stabilità di colui che ha pieno e chiaro conoscimento della condizione umana. Ma questa fortezza d'animo si vuole usare in quegli accidenti tristi che vengono dalla fortuna, e che non si possono evitare; non abusarla in privarci spontaneamente, per sempre, della vista, del colloquio, della consuetudine dei nostri cari. Aver per nulla il dolore della disgiunzione e della perdita dei parenti, degl'intrinsechi, dei compagni; o non essere atto a sentire di sì fatta cosa dolore alcuno; non è di sapiente, ma di barbaro. Non far niuna stima di addolorare colla uccisione propria gli amici e i domestici; è di non curante d'altrui, e di troppo curante di se medesimo. E in vero, colui che si uccide da se stesso, non ha cura né pensiero alcuno degli altri; non cerca se non la utilità propria; si gitta, per così dire, dietro alle spalle i suoi prossimi, e tutto il genere umano: tanto che in questa azione del privarsi di vita, apparisce il più schietto, il più sordido, o certo il men bello e men liberale amore di se medesimo, che si trovi al mondo.

In ultimo, Porfirio mio, le molestie e i mali della vita, benché molti e continui, pur quando, come in te oggi si verifica, non hanno luogo infortuni e calamità straordinarie, o dolori acerbi del corpo; non sono malagevoli da tollerare; massime ad uomo saggio e forte, come tu sei. E la vita è cosa di tanto piccolo rilievo, che l'uomo, in quanto a sé, non dovrebbe esser molto sollecito né di ritenerla né di lasciarla. Perciò, senza voler ponderare la cosa troppo curiosamente; per ogni lieve causa che se gli offerisca di appigliarsi piuttosto a quella prima parte che a questa, non dovria ricusare di farlo. E pregatone da un amico, perché non avrebbe a compiacergliene? Ora io ti prego caramente,

Porfirio mio, per la memoria degli anni che fin qui è durata l'amicizia nostra, lascia cotesto pensiero; non volere esser cagione di questo gran dolore agli amici tuoi buoni, che ti amano con tutta l'anima; a me, che non ho persona più cara, né compagnia più dolce. Vogli piuttosto aiutarci a sofferir la vita, che così, senza altro pensiero di noi, metterci in abbandono. Viviamo, Porfirio mio, e confortiamoci insieme: non ricusiamo di portare quella parte che il destino ci ha stabilita, dei mali della nostra specie. Si bene attendiamo a tenerci compagnia l'un l'altro; e andiamoci incoraggiando, e dando mano e soccorso scambievolmente; per compiere nel miglior modo questa fatica della vita. La quale senza alcun fallo sarà breve. E quando la morte verrà, allora non ci dorremo: e anche in quell'ultimo tempo gli amici e i compagni ci conforteranno: e ci rallegrerà il pensiero che, poi che saremo spenti, essi molte volte ci ricorderanno, e ci ameranno ancora.

Plotino aveva premesso fin dall'inizio il superamento dell'idea canonica di amor proprio, affermando di amare Porfirio come "come persona che ti vuol bene quanto a se stessa", e dunque di essere degno di ascoltare le confessioni e il pianto dell'amico. Egli non rinnegherà la sussistenza della teoria dell'amor proprio sommariamente espressa dal suo interlocutore, ma tenderà, come Colombo, un "orazion picciola" che sposti su un piano ultrafilosofico le ragioni della continuazione della vita.

Il punto di forza di Plotino è non solo l'ammissione e la condivisione delle verità dell'amico, ma l'accentuazione di esse. Plotino sostiene che proprio in virtù della consapevolezza del male bisogna scegliere la strada della natura, che è comunque migliore di quella della ragione. Se natura e ragione hanno ormai come tragico punto comune il danno per l'uomo, "l'ingegno" è ancora peggio perché svela anche ciò che sarebbe rimasto "occulto" e che avrebbe dunque attutito la percezione del dolore. La proposta è quella di un superamento della propria posizione ideologica proprio in virtù della veridicità delle proprie asserzioni, vere ma non ultime. Condivisibili ma insufficienti e imperfette se rappresentano una conclusione definitiva. Esiste una fiammella dell'illusione antica – dell'"uomo antico" – a cui vale sempre la pena di aggrapparsi per "perseverare nella vita", la quale, come la Storia, alterna ciclicamente gli stati d'animo, impedendo a una sola condizione interiore di divenire esclusiva e perenne³³⁴.

Proprio secondo la prassi dell'ultrafilosofia queste affermazioni non disconoscono né negano le precedenti, ma le oltrepassano facendo leva su elementi extrarazionali. Nel *Colombo* il navigante puntava sulla dimensione del cuore e dello spettacolo della natura, in questo dialogo Plotino impernia la sua perorazione sull'"amore per gli altri". Pur tenendo per fermo che è "ragionevole l'uccidersi" e il disprezzare la propria vita, è barbaro non considerare il dolore degli altri per la nostra dipartita violenta. Il suicidio si rivela così un atto in sé logico e coerente, ma comunque parziale e miope perché frutto di una mancanza di considerazione per coloro che amano e da cui siamo amati. Ecco che l'atto può in ultima istanza diventare egoistico e disdicevole per un "sapiente" come Porfirio.

Non mi pare sia già stato osservato che questo passo del monologo finale di

³³⁴ Proprio su questa svalutazione del bene della vita e dell'alternanza degli stati d'animo si basava anche la tesi di Colombo. È possibile che questo sia un richiamo a quell'opera dove si segna l'approdo a un relativismo assoluto, che non concede prese di posizione definitive e irreparabili.

Plotino richiama chiaramente un lontano brano dello *Zibaldone* in cui Leopardi descrive una donna, quasi sicuramente sua madre Adelaide Antici:

Quanto anche la religion cristiana sia contraria alla natura, quando non influisce se non sul semplice e rigido raziocinio, e quando questo solo serve di norma, si può vedere per questo esempio. Io ho conosciuto intimamente una madre di famiglia che non era punto superstiziosa, ma saldissima ed esattissima nella credenza cristiana, e negli esercizi della religione. Questa non solamente non compiangeva quei genitori che perdevano i loro figli bambini, ma gl'invidiava intimamente e sinceramente, perchè questi eran volati al paradiso senza pericoli, e avean liberato i genitori dall'incomodo di mantenerli. Trovandosi più volte in pericolo di perdere i suoi figli nella stessa [354]età, non pregava Dio che li facesse morire, perchè la religione non lo permette, ma gioiva cordialmente; e vedendo piangere o affliggersi il marito, si rannicchiava in se stessa, e provava un vero e sensibile dispetto. Era esattissima negli uffizi che rendeva a quei poveri malati, ma nel fondo dell'anima desiderava che fossero inutili, ed arrivò a confessare che il solo timore che provava nell'interrogare o consultare i medici, era di sentirne opinioni o ragguagli di miglioramento. Vedendo ne' malati qualche segno di morte vicina, sentiva una gioia profonda (che si sforzava di dissimulare solamente con quelli che la condannavano); e il giorno della loro morte, se accadeva, era per lei un giorno allegro ed ameno, nè sapeva comprendere come il marito fosse sì poco savio da attristarsene. Considerava la bellezza come una vera disgrazia, e vedendo i suoi figli brutti o deformi, ne ringraziava Dio, non per eroismo, ma di tutta voglia. Non procurava in nessun modo di aiutarli a nascondere i loro difetti, anzi pretendeva che in vista di essi, rinunziassero intieramente alla vita nella loro prima gioventù: se resistevano, se cercavano il contrario, se vi riuscivano in qualche minima parte, n'era indispettita, scemava quanto poteva colle parole e coll'opinion sua i loro successi (tanto de' brutti quanto de' belli, perchè n'ebbe molti), e non lasciava passare anzi cercava studiosamente l'occasione di rinfacciar loro, e far loro ben conoscere i loro difetti, e le conseguenze che ne dovevano aspettare, e persuaderli della loro inevitabile miseria, con una veracità spietata e feroce. Sentiva i cattivi successi de' suoi figli in questo o simili particolari, con vera consolazione, e si tratteneva di preferenza con loro sopra ciò che aveva sentito in loro disfavore. Tutto questo per liberarli dai pericoli dell'anima, e nello stesso modo si regolava in tutto quello che spetta all'educazione dei figli, al produrli nel mondo, al collocarli, ai mezzi tutti di felicità temporale. Sentiva infinita compassione per li peccatori, ma pochissima per le sventure corporali o temporali, eccetto se la natura talvolta la vinceva. Le malattie, le morti le più compassionevoli de' giovanetti estinti nel fior dell'età, fra le più belle speranze, col maggior danno delle famiglie o del pubblico ec. non la toccavano in verun modo. Perchè diceva che non importa l'età della morte, ma il modo: e perciò soleva sempre informarsi curiosamente se erano morti bene secondo la religione, o quando erano malati, se mostravano rassegnazione ec. E parlava di queste disgrazie con una freddezza marmorea. Questa donna aveva sortito dalla natura un carattere sensibilissimo, ed era stata così ridotta dalla natura religione. Ora questo che altro è se non barbarie? E tuttavia non è altro che un calcolo matematico, e una conseguenza immediata e necessaria dei [356]principii di religione esattamente considerati; di quella religione che a buon diritto si vanta per la più misericordiosa ec. Ma la ragione è così barbara che dovunque ella occupa il primo posto, e diventa

regola assoluta, da qualunque principio ella parta, e sopra qualunque base ella sia fondata, tutto diventa barbaro. Così vediamo le tante barbarie delle religioni antiche, se ben queste fossero figlie dell'immaginazione. E anche senza i principii religiosi, è pur troppo evidente che la sola stretta ragione, ci porta alle conseguenze specificate di sopra. Non c'è che la pura natura la quale ci scampi dalla barbarie, con quegli errori ch'ella ispira, e dove la ragione non entra. S'ella ci fa piangere la morte dei figli, non è che per un'illusione, perchè perdendo la vita non hanno perduto nulla, anzi hanno guadagnato. Ma il non piangerne è barbaro, e molto più il rallegrarsene, benchè sia conforme all'esatta ragione. Tutto ciò conferma quello ch'io voglio dire che la ragione spesso è fonte di barbarie (anzi barbarie da se stessa), l'eccesso della ragione sempre; la natura non mai, perchè finalmente non è barbaro se non ciò che è contro natura, (25. Nov. 1820.) sicchè natura e barbarie son cose contraddittorie, e la natura non può esser barbara per essenza.

Niente che rimanga compiuto e racchiuso nelle sole meccaniche della *raison* evita la barbarie. Conosciuta la ragione essa va disconosciuta con un superamento e uno slancio che prediligano la natura e il corpo, sempre più veri della ragione e dello spirito. Il rifugio che si può trovare negli affetti di chi ci circonda è l'invito a una dignitosa sopportazione che trovi senso nell'evasione da un desiderio egoistico, per privilegiare il desiderio dei nostri cari e il loro bisogno di essere accompagnati e ri-amati³³⁵. Solo concedendo a un desiderio estraneo al nostro amor proprio e alle lucide e fredde deduzioni del pensiero si può simbolicamente accedere a una ri-valutazione della vita, mai degna di troppe cure e speculazioni. Questo è infatti il primordiale punto comune degli eroi leopardiani delle *Operette*: svalutare il bene della vita – attraverso il viaggio, il riso, l'amicizia –, vivere “a l'hasard”, come Leopardi scrive in una pagina dello *Zibaldone*³³⁶. Questa spontanea e consapevole svolta fa riconquistare una leggerezza di condotta e di pensiero che dona l'accesso a una familiare metafisica dell'amore, in cui la sopportazione della vita terrena viene riscattata da quella poeticissima immagine degli amici che “ci ameranno ancora” e comunica, con persistente continuità, un sentimento di amorosa solidarietà percettibile anche nell'assenza del corpo³³⁷.

³³⁵ Mi pare utile osservare che Leopardi non identifica né specifica mai questo amore per gli altri che ci può tenere coraggiosamente in vita. Il concetto di “altri” è allora ancora più affascinante perché non si chiude in dinamiche sociali o in idee di amore precostituite (coppia, famiglia, ecc.), ma rimane volutamente indefinito e libero di identificarsi al di là di precisi ruoli e schemi sociali.

³³⁶ Cfr. *Zib.* 2528-29: “Finché si fa conto de' piaceri, e de' propri vantaggi, e finché l'uso, il frutto, il risultato della propria vita si stima per qualche cosa, e se n'è gelosi, non si prova mai piacere alcuno. Bisogna disprezzare i piaceri, contar per nulla, per cosa di niun momento, e indegna di qualunque riguardo e custodia, i propri vantaggi, quelli della gioventù, e se stesso; considerar la propria vita gioventù ec. come già perduta, o disperata, o inutile, come un capitale da cui non si può più tirare alcun frutto notabile, come già condannata o alla sofferenza o alla nullità; e metter tutte queste cose a rischio per bagattelle, e con poca considerazione, e senza mai lasciarsi cogliere dall'irrisoluzione neanche nei negozi più importanti, nemmeno in quelli che decidono di tutta la vita, o di gran parte di essa. In questo solo modo si può goder qualche cosa. Bisogna vivere eikè, *témere*, à l' *hasard*, alla ventura”.

³³⁷ Alla luce di queste conclusioni non mi sembrano condivisibili le affermazioni di Paolo Petrucci quando sostiene che Leopardi affida alle *Operette* la celebrazione della sconfitta esistenziale dell'uomo. Cfr. Id., *Leopardi e il libro sacro*, Andrea Livi Editore, Fermo 2007, p. 114.

6.7. *L'ultimo nemico*

La Ginestra, come nota Ugo Dotti³³⁸, scorre su due binari paralleli, uno di compianto e lamento verso la stortura irrimediabile del meccanismo che regola la vita umana, e l'altro di aspra recriminazione della stoltezza dell'uomo contemporaneo, che mette a repentaglio le conquiste dell'età dei Lumi con la moda dello spiritualismo, pensiero ipocritamente consolatorio e in ultima analisi falso e ingannevole, tanto da non persuadere nemmeno i suoi adepti ("Vanno adulando, ancora/ Ch'a ludibrio talora/ T'abbian fra se", vv. 61-63).

Ciò che in questo lungo canto stupisce a riguardo del primo filone è il preciso richiamo alla teoria dell'amor proprio e alla figura del magnanimo con cui il poeta raffigura un'ultima volta la drammatica opposizione uomo-Natura. Nella terza strofa, in particolare dal verso 125 al verso 157, si condensano precisi richiami al tema del nemico, della guerra necessaria e, infine, alla teoria del *metus hostilis*, inaspettatamente ripresentata in chiave utopistica, o comunque non storicizzabile, per combattere colei che "Madre è di parto e di voler matrigna" (v. 125).

*Uom di povero stato e membra inferme
Che sia dell'alma generoso ed alto,
Non chiama se nè stima
Ricco d'or nè gagliardo,
E di splendida vita o di valente
Persona infra la gente
Non fa risibil mostra;
Ma se di forza e di tesor mendico
Lascia parer senza vergogna, e noma
Parlando, apertamente, e di sue cose
Fa stima al vero uguale.
Magnanimo animale
Non credo io già, ma stolto,
Quel che nato a perir, nutrito in pene,
Dice, a goder son fatto,
E di fetido orgoglio
Empie le carte, eccelsi fati e nove
Felicità, quali il ciel tutto ignora,
Non pur quest'orbe, promettendo in terra
A popoli che un'onda
Di mar commosso, un fiato
D'aura maligna, un sotterraneo crollo
Distrugge sì, che avanza
A gran pena di lor la rimembranza.
Nobil natura è quella
Che a sollevar s'ardisce
Gli occhi mortali incontra
Al comun fato, e che con franca lingua,
Nulla al ver detraendo,
Confessa il mal che ci fu dato in sorte,
E il basso stato e frale;*

³³⁸ Ugo Dotti, in Leopardi, *Canti*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 136-45.

*Quella che grande e forte
 Mostra se nel soffrir, nè gli odii e l'ire
 Fraterne, ancor più gravi
 D'ogni altro danno, accresce
 Alle miserie sue, l'uomo incolpando
 Del suo dolor, ma dà la colpa a quella
 Che veramente è rea, che de' mortali
 Madre è di parto e di voler matrigna.
 Costei chiama inimica; e incontro a questa
 Congiunta esser pensando,
 Siccome è il vero, ed ordinata in pria
 L'umana compagnia,
 Tutti fra se confederati estima
 Gli uomini, e tutti abbraccia
 Con vero amor, porgendo
 Valida e pronta ed aspettando aita
 Negli alterni perigli e nelle angosce
 Della guerra comune. Ed alle offese
 Dell'uomo armar la destra, e laccio porre
 Al vicino ed inciampo,
 Stolto crede così, qual fora in campo
 Cinto d'oste contraria, in sul più vivo
 Incalzar degli assalti,
 Gl'inimici obbliando, acerbe gare
 Imprender con gli amici,
 E sparger fuga e fulminar col brando
 Infra i propri guerrieri.
 Così fatti pensieri
 Quando fien, come fur, palesi al volgo,
 E quell'orror che primo
 Contra l'empia natura
 Strinse i mortali in social catena,
 Fia ricondotto in parte
 Da verace saper, l'onesto e il retto
 Conversar cittadino,
 E giustizia e pietade, altra radice
 Avranno allor che non superbe fole,
 Ove fondata probità del volgo
 Così star suole in piede
 Quale star può quel ch'ha in error la sede.*

Come già sostenuto nelle *Operette morali*, “magnanimo” è colui che riconosce la propria condizione di fragilità, che non la occulta ma mostra la debolezza senza vergogna e che, nonostante realizzi la crudeltà gratuita del vivere, sceglie di rigettare il suicidio per testimoniare e ribadire la solidarietà (“vero amor”, v. 132) al suo simile e il suo afflato verso il “bello” e il “dilettevole”³³⁹. Questa

³³⁹ Franco Gavazzeni, nel suo commento alla *Ginestra* (in Leopardi, *Canti*, Rizzoli, Milano 2004, p. 588), ricorda una lettera del 24 giugno 1828 indirizzata dal poeta al Giordani, dove si legge: “umilmente domando se la felicità de' popoli si può dare senza la felicità degl' individui. I quali sono condannati alla infelicità dalla natura, e non dagli uomini né dal caso. I quali sono condannati alla infelicità dalla natura, e non dagli uomini né dal caso: e per conforto di questa

prassi, esposta già nel *Colombo* e, ancor più chiaramente, nel *Timandro* e nel *Plotino*, è qui condensata in pochi versi³⁴⁰: il “magnanimo animale”³⁴¹ è l’uomo di “nobil natura”, colui che “nulla al ver detraendo/ confessa il mal che ci fu dato in sorte” e che, proprio in virtù di tale consapevolezza, “a sollevar s’ardisce/ gli occhi mortali incontra/ al comun fato”³⁴² e “grande e forte/ mostra sé nel soffrir”³⁴³. È proprio questa fragile figura, puntuale *alter ego* del poeta e ideale etico-politico dell’uomo leopardiano, l’unica che può ingaggiare e sostenere l’unica vera battaglia degna di essere combattuta. Lo stato di guerra continua che caratterizza la vita sociale dell’uomo non sembra infatti, nemmeno all’altezza del 1836, mai messo in discussione da Leopardi, a ribadire la convinzione di un amor proprio come istinto bellicoso e purissimo innatismo. Quello che egli prova a debellare non è dunque il bisogno di scontro che l’uomo percepisce in ogni istante, ma il bersaglio contro cui indirizzare tutta la negatività dell’amor proprio. Questo non è più la “seconda razza d’uomini”, ossia i nemici-stranieri, come nell’antichità, e nemmeno i “vicini” e i “fratelli”, come è accaduto con la filantropia e lo spiritualismo, ma esclusivamente la Natura.

La teoria dell’odio è così per l’ultima volta ribadita, con un probabile richiamo a un tardo passo dello *Zibaldone* datato 2 gennaio 1829:

La mia filosofia, non solo non è conducente alla misantropia, come può parere a chi la guarda superficialmente, e come molti l'accusano; ma di sua natura esclude la misantropia, di sua natura tende a sanare, a spegnere quel mal umore, quell'odio, non sistematico, ma pur vero odio, che tanti e tanti, i quali non sono filosofi, e non vorrebbero esser chiamati nè creduti misantropi, portano però cordialmente a' loro simili, sia abitualmente, sia in occasioni particolari, a causa del male che, giustamente o ingiustamente, essi, come tutti gli altri, ricevono dagli altri uomini. La mia filosofia fa rea d'ogni cosa la natura, e disculpando gli uomini totalmente, rivolge l'odio, o se non altro il lamento, a principio più alto, all'origine vera de' mali de' viventi. ec. ec. [Zib. 4428, corsivo mio]

infelicità inevitabile mi pare che vagliano sopra ogni cosa gli studi del bello, gli affetti, le immaginazioni, le illusioni. Così avviene che il dilettevole mi pare utile sopra tutti gli utili, e la letteratura utile più veramente e certamente di tutte queste discipline secchissime [...] Io tengo [...] che la società umana abbia i principii ingeniti e necessari d’imperfezione, e che i suoi stati sieno cattivi più o meno, ma nessuno possa esser buono. In ogni modo, il privare gli uomini del dilettevole negli studi, mi pare che sia un vero malefizio al genere umano”.

³⁴⁰ Osservazioni interessanti su questa strofa anche in Marco Dondero, *Leopardi e gli italiani. Ricerche sul “Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl’Italiani*, Liguori, Napoli 2000, pp. 83-86.

³⁴¹ “Magnanimo” è usato anche al v. 84, in funzione antifrastica, a ribadire dunque il medesimo significato.

³⁴² Nel commentare questi versi Lucio Felici e Emanuele Trevi ricordano Lucrezio, *De rer. Nat.*, I, 66-67: “mortali tollere contra/ est oculos ausus primus obsistere contra”. Cfr. Felici e Trevi in Leopardi, *Canti*, Newton, Roma 1998, p. 203.

³⁴³ Oreste Antognoni nella riedizione del commento ai *Canti* curata da Alfredo Straccali ricorda, a proposito di questo verso, un passo del *Dialogo di Tristano e di un Amico*: “calpesto la vigliaccheria degli uomini, rifiuto ogni consolazione e ogn’inganno puerile, ed ho il coraggio di sostenere la privazione di ogni speranza, mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte dell’infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera”. Cfr. Antognoni in Leopardi, *Canti*, Sansoni, Firenze 1957, introduz. di Emilio Bigi. La citazione è riportata anche nel commento ai *Canti* di Mario Fubini, Loescher, Torino 1964, p. 253.

La teoria dell'odio necessario arriva sino alla fine dell'esperienza intellettuale e scritturale di Leopardi per declinarsi, in ultima istanza, contro il nemico eterno e più invincibile. Ritorna così la teoria del *metus hostilis*: “gli odii e l'ire”, di per sé inestinguibili, vanno scagliate contro la Natura così che non procurino, come di fatto succede nella società, lo stesso danno delle guerre civili. Leopardi ritiene necessario identificare l'avversario al fine di mantenere la salute interna del gruppo che lo combatte: ecco allora che la Natura viene definita ripetutamente “inimica” e il genere umano vagheggiato come un gruppo coeso, “compagnia” di “confederati”, a cui segue una vera e propria descrizione militare – fatto raro in Leopardi - per fronteggiare la “guerra comune”, fatta di “perigli”, “offese”, “assalti” che la “destra armata” dell'uomo deve fronteggiare, senza cadere nei “lacci” di uno scontro tra simili. La guerra, infatti, sarà certamente persa se la prassi del *metus hostilis* si altererà, trasformando i “confederati” in “inimici”, gli “amici” in bersagli con cui “acerbe gare/imprender” e “sparger fuga e fulminar col brando infra i propri guerrieri”. Solo la corretta interpretazione della teoria di Polibio e una ortodossa e morale pratica della guerra potrà dar vita a un gruppo compatto, “la social catena”, ossia la laica società illuministica, dove il progresso della ragione viene finalmente recuperato e strappato alle “tenebre di ritorno”.

La figura terribile del Male assume in questo estremo canto la veste del nemico, sdoganando questa figura nata dalla travagliata riflessione sull'amor proprio anche nella poesia dei *Canti*. Ad essa si accompagna l'idea di amore che lega insieme molte *Operette* e a cui si può consapevolmente accedere attraverso una guerra moralmente intesa come preservativo dall'autodistruzione, come cementificazione di un'appartenenza comune e di una condivisione generalizzata del dolore. Solo una alleanza estesa ad ogni individuo del genere umano – “tutti fra se confederati” – potrà rinverdire l'ideale del “vero amore” leopardiano, ossia quella solidarietà che il magnanimo prova verso tutti i simili e che evita di far scadere il suo sapere in irrimediabile nichilismo. Il fiore del deserto è allora anche da questo punto di vista una vetta della poesia e del pensiero leopardiano proprio per la sua forza di sintetizzare un ideale di pacifica solidarietà interumana unito al coraggio di combattere la più eroica delle guerre³⁴⁴.

³⁴⁴ In *Zib.* 4280 (13 aprile 1827) Leopardi già teorizzava una “grande alleanza degli esser intelligenti contro alla natura”.

BIBLIOGRAFIA

GIACOMO LEOPARDI – LE OPERE

Tutte le poesie e tutte le prose, a c. di Lucio Felici e Emanuele Trevi, Newton, Roma 1997

Canti

G.L., *Canti*, a c. di Mario Fubini ed Emilio Bigi, Loescher, Firenze 1964

G.L., *Canti*, a c. di Franco Gavazzeni e Maria Maddalena Lombardi, Rizzoli, Milano 1998

G.L., *Canti*, a c. di Franco Brioschi, Milano, Rizzoli, 2002

G.L., *Canti*, a c. di Ugo Dotti, Feltrinelli, Milano 2006

Operette morali

G.L., *Operette morali*, a c. di Cesare Galimberti, Guida, Napoli 1977

G.L., *Operette morali*, a c. di Ottavio Besomi, ed. critica, Mondadori, Milano 1979

G.L., *Operette morali*, a c. di Laura Melosi, Rizzoli, Milano 2008

Zibaldone

G.L., *Zibaldone*, edizione integrale diretta da Lucio Felici, Newton, Roma 1997

G.L., *Zibaldone*, a c. di Vincenzo Placella, Garzanti, Milano 1991

G.L., *Zibaldone*, a c. di Rolando Damiani, Mondadori, I Meridiani, Milano 1996, 3 voll.

Paralipomeni della batracomiomachia

G.L., *Paralipomeni della batracomiomachia*, a c. di Marco Antonio Bazzocchi e Riccardo Bonavita, Carocci, Roma 2002

G.L., *Paralipomeni della batracomiomachia*, a c. di Rolando Damiani e Mario Andrea Rigoni in G.L., *Poesie e prose*, I Meridiani, Mondadori, Milano 1987, vol. 1

GIACOMO LEOPARDI – LA CRITICA

Sul pensiero leopardiano e sulla filosofia della Natura

- Aa. Vv. *Leopardi e il pensiero moderno*, a c. di Carlo Ferrucci, Feltrinelli, Milano 1989
- Amerio, Romano, *L'ultrafilosofia di Leopardi*, Edizioni di Filosofia, Torino 1953
- Baldacci, Luigi *Due utopie*, in *Il male nell'ordine. Scritti leopardiani*, Milano, Rizzoli, 1998, pp. 37-59
- Biral, Bruno, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Einaudi, Torino 1974
- Bova, Anna Clara, *Illaudabil meraviglia. La contraddizione della natura in Giacomo Leopardi*, Liguori, Napoli 1992, pp. 44-49.
- Cellerino, Liana, *Leopardi tra sensismo e misticismo*, in Aa.Vv., *Il caso Leopardi*, Palumbo, Palermo 1974, pp. 89-122
- Consoli, Domenico, *Leopardi natura e società*, Nuova universale Studium, Roma 1977
- D'Intino, Franco, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Marsilio, Venezia 2009
- Felici, Lucio, *L'Olimpo abbandonato. Leopardi tra "favole antiche" e "disperati affetti"*, Marsilio, Venezia 2005
- Folin, Alberto, *Leopardi e l'imperfetto nulla*, Marsilio, Venezia 2001
- Leopardi e il canto dell'addio*, Marsilio, Venezia 2008
- Luperini, Cesare, *Decifrare Leopardi*, Macchiaroli, Napoli 1998
- Polizzi, Gaspare, *Leopardi e le "ragioni della verità". Scienze e filosofia della natura negli scritti leopardiani*, Carocci, Roma 2003
- ID., *Per le forze eterne della materia. Natura e scienza in Giacomo Leopardi*, Franco Angeli, Milano 2008
- ID., *Giacomo Leopardi: la concezione dell'umano, tra utopia e disincanto*, Mimesis, Milano 2011
- Prete, Antonio, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Feltrinelli, Milano 1988
- ID., *Infinito e finitudine*, Feltrinelli, Milano 1998
- Rigoni, Mario Andrea, *Il pensiero di Leopardi*, Bompiani, Milano 1997
- Verhulst, Sabine, *La stanca fantasia. Studi leopardiani*, Franco Angeli, Milano 2005

Sullo Zibaldone

- Aa.Vv., *La stanza delle meraviglie. Saggi sullo Zibaldone di Giacomo Leopardi*, a c. di L. Giordano, Edizioni 10/17, 1996
- Bonadeo, Alfredo, *Il corpo e il vigore nello Zibaldone di Leopardi*, in "Italianistica", V, 1976, pp. 55-65
- Burchi, Elisabetta, *I "Pensieri" e lo "Zibaldone": analisi di un rapporto* in "La rassegna della letteratura italiana", LXXX, 1977, pp. 331-62
- Colaïacomo, Claudio, *Zibaldone di Giacomo Leopardi*, in *Letteratura Italiana*, Einaudi, Torino 1995, vol. III, pp. 7-38
- Pacella, Giuseppe, *Criteri di stesura dello "Zibaldone"* in "Il Veltro", XXXI, 1987, pp. 533-549

Sulle Operette morali

- Bellucci, Novella, *Il magnanimo felice. L'inaudita conclusione della "Storia del genere umano"*, in *Il gener frale. saggi leopardiani*, Marsilio, Venezia 2010
- Besomi, Ottavio, *Il Colombo di Leopardi, ovvero del dubbio*, in *Leopardi nel suo tempo*, a c. di Sebastian Neumeister, Tübingen, Stauffenburg, 1995, pp. 109-23.
- Bigi, Emilio, *Leopardi e Colombo*, in *Poesia e critica tra fine Settecento e primo Ottocento*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1986
- Cacciapuoti, Fabiana, *La disperazione della felicità. Note a margine al 'Dialogo di Plotino e di Porfirio'*, in "Chroniques italiennes", 1, 2003, pp. 1-10
- Cecchetti, Giovanni, *Il Leopardi e la "Storia del genere umano"*, in "Belfagor", 1959, XIV, p. 169
- Contarino, Rosario, *Antropofagi e suicidi nella "Scommessa di Prometeo"*, in "Lettere italiane", XLVI, 1994, p. 590
- Del Grande, Carlo *La "Storia del genere umano" in Esiodo, in Ovidio e nel Leopardi*, in Aa. Vv. *Studi di varia umanità in onore di Francesco Flora*, Mondadori, Milano 1963, pp. 644-54
- Fabio, Nicoletta, *L'"entusiasmo della ragione". Studio sulle 'Operette morali'*, Le Lettere, Firenze 1995
- Folin, Alberto, *L'impossibile scommessa di Prometeo*, in Aa. Vv., *Il riso leopardiano: comico, satira, parodia*, (Recanati 18-22 settembre 1995), Olschki, Firenze 1998, pp. 393-406.
- Galimberti, Cesare, *Fontenelle, Leopardi e il dialogo alla maniera di Luciano*, in Aa. Vv., *Leopardi e il Settecento cit.*, pp. 283-282
- Natoli, Salvatore, *Malati d'infinito. Storia del genere umano*, in *Lecture leopardiane*, III ciclo, a c. di Michele Dell'Aquila, Fondazione Piazzolla, Roma 1997, pp. 106-26
- Pazzaglia, Mario, *Tempo e spazio nelle "Operette morali"*, in "Convivium", VI, 1968, pp. 546-47
- Ruggeri, Sidonia, *Per una lettura della "Storia del genere umano": la funzione capovolta della favola*, in "Critica letteraria", 1989, XVII, 2, p. 239
- Sangirardi, Giuseppe, *Il libro dell'esperienza e il libro della sventura. Forme della litografia filosofica nelle 'Operette morali'*, Bulzoni, Roma 2000.
- Secchieri, Filippo, *Con leggerezza apparente. Etica e ironia nelle "Operette morali"*, Mucchi, Modena 1992
- Tesi, Paola, *L'America come un azzardo: il "Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez"*, in "Studi e problemi di critica testuale", 50, aprile 1995, pp. 135-173

Sui Canti

- Bàrberi Squarotti, Giorgio, *L'ira di Bruto, il rifiuto di Saffo*, in *Le maschere dell'eroe, dall'Alfieri e Pasolini*, Milella, Lecce 1990
- Blasucci, Luigi, *Leopardi e i segnali dell'infinito*, Bologna, il Mulino, 1997
- Di Fonzo, Giudilio, *La negazione e il rimpianto. La poesia leopardiana dal "Bruto minore" alla "Ginestra"*, Bulzoni, Roma 1991
- Lonardi, Gilberto, *L'oro di Omero. L'Iliade, Saffo: antichissimi di Leopardi*, Marsilio, Venezia 2005, pp. 93-112

- ID., *“L’attore ignoto”*: verso il *“Canto notturno”*, in Aa. Vv., *La dimensione teatrale* cit., pp. 57
- Natale, Massimo, *Il canto delle idee. Leopardi fra “Pensiero dominante” e “Aspasia”*, Marsilio, Venezia 2009
- Ricciardi, Mario, *Giacomo Leopardi: la logica dei “Canti”*, Franco Angeli, Milano 1994
- Sozzi, Lionello, *Le quiete e vaste californie selve”*: un’utopia leopardiana, in *“Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe Lettere e Filosofia”*, S, III, XV (1985), pp. 187-232.

Su La ginestra

- Carbonara Naddei, Mirella, *L’epigrafe giovannea della Ginestra*, in Aa. Vv., *Il pensiero storico e politico* cit., pp. 401-16
- Franco Ferrucci, *Memoria letteraria e memoria comica, Il caso della Ginestra*, in *“Lettere italiane”*, 42, 1990, 3, pp. 362-73
- Galimberti, Cesare, *Messaggio e forme della Ginestra*, in *Poetica e stile. Quaderni del circolo filologico padovano*, Padova, Liviana 1976
- Panicara, Vittorio, *La nuova poesia di Giacomo Leopardi. Una lettura critica della Ginestra*, Firenze, Olschky, Firenze 1997

Sui concetti di politica e di storia in Leopardi

- Aa. Vv., *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*, (Recanati 9-11 settembre 1984), Olschki, Firenze 1989
- Baillet, Roger, *La storia, più che coesione, materia sofferta del canto*, in *Il pensiero storico e politico* cit., pp. 91-96
- Farnetano, Carmelo, *Prometeo o della vanità della politica*, in *Il pensiero storico e politico* cit., pp. 205-10.
- Frosini, Fabio, *Leopardi politico*, seminario *Immaginazione e politica* III incontro – Urbino, 17-18 marzo 2006
- Giordano, Emilio, *L’età delle macchine: appunti sul concetto leopardiano di “Storia”*, in *Il pensiero storico e politico* cit., pp. 294-95
- Las Nieves Muñoz Muñoz, Maria de, *Sul concetto di decadenza storica in Leopardi*, in Aa. Vv., *Il pensiero storico e politico* cit., pp. 375-390
- Luciani, Massimo, *L’Italia ritrovata grazie a un poeta? Politica e forme di governo nel pensiero di Giacomo Leopardi*, in *“Rivista dell’Associazione italiana dei Costituzionalisti”*, I, 2007, pp. 33-56
- Pavan, Massimiliano, *Leopardi e la storia antica*, in *Il pensiero storico e politico* cit., pp. 27-48
- Paolini, Paolo, *Leopardi e Machiavelli*, in *Il pensiero storico e politico* cit., pp. 31-45
- Russo, Fabio
Leopardi di fronte alla politica: Felicità e Virtù, in *Il pensiero storico e politico* cit., pp. 501-26

Singh, Ghan, *Il Machiavelli nei "Pensieri" di Leopardi*, in *Leopardi e la letteratura italiana dal Duecento al Seicento*, Olschki, Firenze 1978, pp. 771-83
Gazzola Stacchini, Vanna, *Leopardi politico*, De Donato, Bari 1974
Tuscano, Pasquale, *Il concetto di 'tirannide' in Leopardi*, in *Il pensiero storico e politico* cit., pp. 565-82

Sul Cristianesimo in Leopardi

Derla, Lucio, *Leopardi dall'apologetica alla filosofia*, in "Aevum", 1974, pp. 430-33
Fenoglio, Chiara, *Un infinito che non comprendiamo. Leopardi e l'apologetica cristiana dei secoli XVIII e XIX*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008
Gerolami, Patrizia, *L'"Antiteodicea". Dio, dei, religione nello "Zibaldone" di Giacomo Leopardi*, Olschki, Firenze 1995
Mariani, Adriano, *Leopardi, nichilismo e cristianesimo*, Studium, Roma 1977
Scaramucci, Ines, *La dimensione pascaliana da Leopardi a Montale*, IPL edizioni, Milano 1972

Studi sui rapporti fra Leopardi e la cultura del Settecento

Aa. Vv., *Leopardi e il Settecento*, Atti del I Convegno Internazionale di studi leopardiani (Recanati 1962), Firenze, Olschki 1964
"Les Considérations" dans le "Zibaldone" de Giacomo Leopardi, in *Storia e ragione. "Le Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence" di Montesquieu nel 250° anniversario della pubblicazione*. Atti del Convegno internazionale, Napoli, 4-6 ottobre 1984, a c. di A. Postigliola, Liguori, Napoli 1987, pp. 455-61.
Circeo, Ermanno, *Leopardi e i filosofi materialisti del Settecento*, in "Trimestre", IX, 1976, 1-2, pp. 3-15.
Chiara Fenoglio, "Furore di calcoli": le *Considérations* di Montesquieu e Leopardi, in "Lettere italiane", 2006, 3, pp. 476-88.
De Poli, Marco, *L'illuminismo nella formazione del pensiero di Leopardi*, in "Belfagor", XXIX, 1974, pp. 511-46.
Koopmann, Susanne, *Studi sulla recondita presenza di Rousseau nell'opera di Leopardi*, traduzione di Valentina Di Rosa, Edizioni Memoria, Cosenza 2003.
Timpanaro, Sebastiano, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa 1969²

ALTRI AUTORI – LE OPERE

Vauvenargues, Luc de Clapiers de

Riflessioni e massime, a c. di Ugo Bernasconi, TEA, Milano 1989

La conoscenza dello spirito umano, a c. di Riccardo Campi, Medusa, Milano 2006

Malebranche, Nicolas

Terza lettera a Lamy, in ID., *Trattato dell'amore di Dio*, a c. di Domenico Bosco, Rusconi, Firenze 1997

Trattato della natura e della grazia, a c. di Alfonso Ingegno, ETS, Pisa 1991

Rousseau, Jean-Jacques

Sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini in Id. *Discorsi*, a c. di Luigi Luporini, traduzione di Rodolfo Mondolfo, Rizzoli, Milano 1997

Contratto sociale, introduzione di Robert Derathé, traduzione di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 1994

Emilio, a c. di Paolo Massimi, Mondadori, Milano 2004

Lamennais, Hugues Félicité Robert de

H.-F.-R. de Lamennais, *Saggio sull'indifferenza in materia di religione dalla francese nella italiana favella ridotto dal P. M. Angelo Bigoni M. C.*, Fermo 1819-1820, 6 voll.

Œuvres complètes de F. de Lamennais, Paris, Paul Daubrée et Cailleux, 1836-37, 4 voll.

Polibio

Storie, a c. di Roberto Nicolai, traduzione e note a c. di Riccardo Palmisciano e Claudio Tartaglino, Newton, Roma 1998.

Senofonte

Anabasi, traduzione e note di Enzo Ravenna, introduzione di Ezio Savino, Mondadori, Milano 1984.

Isocrate

Orazioni, a c. di Chiara Ghirga e Roberta Romussi, Rizzoli, Milano 1993.

Velleio Patercolo

Storia romana, a cura di Renzo Nuti, BUR, Milano, 1978.

Sallustio

La congiura di Catilina, introduzione e note di Riccardo Scarcia, traduzione di Luca Canali, Garzanti, Milano 2005.

Machiavelli, Niccolò

Opere, a c. di Mario Bonfantini, Ricciardi, Milano-Napoli, 1963.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat

Considerazioni sulle cause della grandezza dei romani e della loro decadenza, a c. di Davide Monda, BUR, Milano 2001 (ristampa)

Lettere persiane, Jean Starobinski, Rizzoli, Milano 2009 (ristampa)

Lo spirito delle leggi, prefazione di Giovanni Macchia, introduzione e commento di Robert Derathé, Rizzoli, Milano 2007 (ristampa)

Algarotti, Francesco

Saggi, a c. di Giovanni da Pozzo, Laterza, Bari 1963.

Federico II

L'antimachiavelli, a c. di Nadia Carli, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1987

EDIZIONI UTILIZZATE DA LEOPARDI

Lamennais

Saggio sull'indifferenza in materia di religione dalla francese nella italiana favella ridotto dal P. M. Angelo Bigoni M. C., Fermo 1819-1820, 6 voll.

Montesquieu

Considérations, Amsterdam 1781 (in appendice si trovano anche *Dialogue de Sylla et de d'Eucrate*, *Temple de Gnide* e *Essai sur le gout*).

Plutarco

Opuscoli morali volgarizzati da M. Adriani il Giovine, Piatti, Firenze 1819-20, VI tomi.

Su Malebranche

Hobart, Michael E., *Science and religion in thought of Malebranche*, Chapel Hill 1982

Jolley, Nicholas, *The light of the soul: theories of ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*, Oxford 1990

Su Rousseau

Bloom, Alain, *Rousseau*, in Leo Strauss e Joseph Cropsey, *Storia della filosofia politica*, vol. II, il melangolo, Genova 1995

Casini, Paolo, *Il pensiero politico di Rousseau*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

ID., *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Bari 2002

Cassirer, Ernst; Darnton, Robert; Starobinski, Jean, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1994

Fetscher, Iring, *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*, traduzione di Luigi Derla, Feltrinelli, Milano 1972

Pulcini, Elena, *Amour-passion e amore coniugale*, Marsilio, Venezia 1990

Rossi, Paolo, *Introduzione a Rousseau, Opere*, Sansoni, Firenze 1989

Scribano, Maria Emanuela, "Amour de soi" e "amour propre" nel secondo "Discours" di Rousseau, in "Rivista di filosofia", XII, 1978, pp. 487-98

Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: la trasparenza e l'ostacolo*, il Mulino, Bologna 1982

Su Montesquieu

Cotta, Sergio, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Laterza, Roma-Bari 1995

Landucci, Sergio, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Sansoni, Firenze 1973

Starobinski, Jean, *Montesquieu*, Marietti, Genova 1989

Su Lamennais

Capuzza, Vittorio, *Giacomo Leopardi, Monaldo e l'idea della legge. Studi leopardiani su una fonte inedita dello Zibaldone (1820-1821). L'Essai di Félicité de Lamennais*, Aracne, Roma 2011

Prandi, Alfonso, *Il Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo Settecento*, il Mulino, Bologna 1975

Ravera, Marco, *Il tradizionalismo francese*, Laterza, Bari 1991, pp. 85-114

Zadei, Guido, *L'abate Lamennais e gli italiani del suo tempo*, Gobetti, Torino 1925

Vitale, Rodolfo, *Lamennais e il suo tempo*, Garigliano, Cassino 1995

Su Machiavelli

Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino 1993

Dotti, Ugo, *Machiavelli: la fenomenologia del potere*, Feltrinelli, Milano 1980

Galli, Carlo, *Guerra*, Laterza, Roma 2004

Garin, Eugenio, *Machiavelli fra politica e storia*, Einaudi, Torino 1993

Gilbert, Felix, *Machiavelli e il suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1977

Skinner, Quentin, *Machiavelli*, il Mulino, Bologna 1999

Sull'anaciclosi e il metus hostilis greco e romano

Musti, Domenico, *Problemi polibiani*, in "La parola del passato", 20, 1965, pp. 400-26

Sordi, Marta

ID., *Scritti di storia romana*, Vita e Pensiero, Milano 2002

Zecchini, Giuseppe, *Il pensiero politico romano: dall'età arcaica alla tarda antichità*, La nuova Italia, Roma 1997

ID., *Cesare e il 'mos maiorum'*, Franz Steiner Verlag, Stoccarda 2001

Sull'amor proprio, l'odio, l'amore, la compassione in senso politico, filosofico e antropologico

Bosco, Domenico, *L'amour propre, un tema secentesco tra morale e antropologia*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", LXXX, 1989, pp. 27-67.

Canfora, Luciano, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Bari 2008

La natura del potere, Laterza, Roma 2009

Chevallier, Jean-Jacques, *Storia del pensiero politico*, il Mulino, Bologna 1989

D'Orsi, Angelo, *Guida alla storia del pensiero politico*, Scandicci, Firenze 1995

Gilbert, Felix, *Machiavelli e Guicciardini: pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, Einaudi, Torino 1972

Henning, Ritter, *Sventura lontana*, Adelphi, Milano 2007

Meyeer, Michel, *Piccola metafisica della differenza*, il melangolo, Genova 2009

Mioni, Federico, *Elementi di storia del pensiero politico*, Lavoro, Roma 1999

Popper, Karl Raimund, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1986

Skinner, Quentin, *Le origini del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 1989

Strauss, Leo, *Diritto naturale e storia*, il melangolo, Genova 1990

Gerusalemme e Atene: studi sul pensiero politico dell'Occidente, Einaudi, Torino 1998

Taranto, Domenico, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse. Da Commynes a Nicole (1524-1675)*, Liguori, Napoli 1992