

MASSIMO LUCIANI  
(PROFESSORE ORDINARIO DI ISTITUZIONI DI DIRITTO PUBBLICO - FACOLTÀ DI  
GIURISPRUDENZA - UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA -  
LA SAPIENZA)

*L'Italia ritrovata grazie ad un poeta? Politica e forme di governo nel pensiero di  
Giacomo Leopardi\**

INDICE

- 1.- *Premessa.*
- 2.- *Al centro del sistema.*
- 3.- *Le illusioni, la filosofia e la politica leopardiana.*
- 4.- *Le premesse antropologiche del pensiero politico leopardiano.*
- 5.- *La dottrina delle forme di governo.*
- 6.- *La critica all'universalismo e al cosmopolitismo e la figura del nemico.*
- 7.- *La questione specifica dell'Italia.*
- 8.- *Un accenno di conclusione.*

\* Questo saggio trae origine dall'*Introduzione* ad un Seminario a porte chiuse su Leopardi politico, al quale hanno partecipato Mario Tronti, Massimo Pivetti, Giovanni Rizzoni, Carlo Calvieri, Luciana Pesole, Mario Esposito, Ines Ciolli, Gianluca Bascherini, Luigi Principato, Massimo Togna, Piermassimo Chirulli, Giovanni Zampetti e Umberto Cini, ed è destinato alla *Raccolta di scritti in onore di Franco Modugno*.

### 1.- Premessa.

In una conferenza tenuta a Tolosa il 13 gennaio del 1940, prima pubblicata in francese, poi parzialmente tradotta in italiano<sup>1</sup> e solo di recente resa nella nostra lingua in versione integrale, Silvio Trentin proponeva la figura di Giacomo Leopardi<sup>2</sup> quale esempio da seguire per tutti gli italiani che volevano contrapporsi al fascismo e “ritrovare l’Italia”<sup>3</sup>. Scelta singolare, a dire il vero, perché - come lo stesso Trentin osservava - quegli era pur sempre rappresentato come “il poeta della disperazione”, eppure scelta lucida e coerente, perché proprio Leopardi, sebbene in una vita carica di mali<sup>4</sup>, era stato capace di insegnare “la necessità perentoria e la bellezza incomparabile della lotta”<sup>5</sup>, senza cedere (come egli stesso scrisse in una nota lettera a De Sinner del 24 maggio 1832) né alle “frivoles espérances d’une prétendue félicité future et inconnue”, né alla “lâche résignation”<sup>6</sup>.

L’intuizione di Trentin della perdurante attualità di Leopardi è condivisa ancora oggi da chi ha letto nella sua parabola di vita e di pensiero l’invito a non rassegnarsi e a non arrendersi<sup>7</sup>, ma è interessante chiedersi se le riflessioni leopardiane, oltre che come moniti operanti sul piano della pratica e dell’etica pubblica, possano valere anche come strumenti per comprendere il mondo che ci circonda. Vedremo subito che l’anticonvenzionalismo di Leopardi e la sua proclamata<sup>8</sup> incapacità di

---

<sup>1</sup> In S. TRENTIN, *Antifascismo e rivoluzione. Scritti e discorsi 1927-1944*, a cura di G. Paladini, Venezia, Marsilio, 1985, 505 sgg.

<sup>2</sup> E’ opportuna, preliminarmente, una precisazione quanto alle citazioni degli scritti leopardiani, che, ove possibile, saranno presentate in modo tale da facilitare il reperimento della fonte pur nella varietà delle edizioni disponibili: a) le pagine dello *Zibaldone* saranno quelle dell’originale (riportate, del resto, nelle principali edizioni critiche); b) le *Lettere* saranno identificate solo con il nome del destinatario e la data; c) i *Pensieri* saranno identificati con il solo numero; d) solo gli altri scritti in prosa saranno citati indicando la corrispondente pagina dell’edizione consultata; e) quanto all’opera poetica, per non appesantire il testo, le citazioni non rispetteranno la suddivisione in versi. Salva contraria indicazione, tutti i corsivi (non solo leopardiani) sono negli originali.

<sup>3</sup> S. TRENTIN, *D’un poète qui nous permettra de retrouver l’Italie. Giacomo Leopardi*, Paris, Stock, 1940, trad. it. di M. Raccanello, *Giacomo Leopardi. Un poeta che ci permetterà di ritrovare l’Italia*, Padova, CLEUP, 2003. Su questo scritto v. ora P. ARRIGHI, *Silvio Trentin et les poètes Lauro de Bosis et Giacomo Leopardi*, in *La République des Lettres*, 4 luglio 2009. Più in generale, sulla figura di Trentin, in rapporto alle vicende del nostro Paese, G. BASCHERINI, 46, *Rue de Languedoc. Silvio Trentin, “il cittadino prima della città”*, in AA. VV., *Costituenti ombra. Altri luoghi e altre figure della cultura politica italiana (1943-48)*, a cura di A. Buratti e M. Fioravanti, Roma, Carocci, 2010, 33 sgg.

<sup>4</sup> Psicologici (si pensi alla “ostinata nera orrenda barbara malinconia che mi lima e mi divora” della lettera a Pietro Giordani del 30 aprile 1817) e fisici (si pensi alla famosa lettera a Pietro Giordani del 2 marzo 1818, nella quale la rovina del fisico era imputata allo “studio matto e disperatissimo” di così tanti anni passati sui libri).

<sup>5</sup> S. TRENTIN, *Giacomo Leopardi*, cit., 70.

<sup>6</sup> V. anche la lettera a Monaldo Leopardi della fine di luglio 1819 (si tratta della lettera della “fuga”): “odio la vile prudenza che ci agghiaccia e lega e rende incapaci d’ogni grande azione” e la lettera a Pietro Giordani del 5 gennaio 1821 (“sento tutto giorno e intensamente l’inutilità delle cose umane, contuttociò m’addolora e m’affanna la considerazione di quanto ci sarebbe da fare, e quanto poco potrò fare”).

<sup>7</sup> Cfr. F. CASSANO, *Oltre il nulla. Studio su Giacomo Leopardi*, Roma-Bari, Laterza, 2003, IX sg. Molto prima, peraltro, l’attitudine “eroica” di Leopardi era stata rilevata da C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, 3<sup>a</sup> ed., Roma, Editori Riuniti, 1996, 10, 97; W. BINNI, *La protesta di Leopardi* (1969), ora in *La protesta di Leopardi*, Firenze, Sansoni, 1973, 9, che peraltro opportunamente segnalava come questa non fosse stata sempre la cifra della sua personalità (*ivi*, 14 sg.).

<sup>8</sup> Egli stesso, infatti, si raffigurava come “una persona che pens[a] alquanto diversamente dagli altri”

accontentarsi del principio di autorità<sup>9</sup> e delle idee ricevute<sup>10</sup> sono guide sicure per chi - nei limiti in cui è permesso a soggetti senzienti che non possono che vivere “dentro” una cultura - ancora intenda provare a pensare con la testa propria. Affondate come un bisturi nelle carni vive del pensiero occidentale, le riflessioni leopardiane, sempre urticanti e “politicamente scorrette”, hanno trovato grandi difficoltà ad essere recepite e anzi, quando non sono state fraintese<sup>11</sup> o non sono rimaste ai margini<sup>12</sup>, hanno subito i più vari tentativi di normalizzazione<sup>13</sup>. Proprio il loro carattere eterodosso, invece, le rende particolarmente preziose in una fase storica in cui il conformismo intellettuale la fa da padrone.

Anche nella prospettiva dello studio della politica e delle istituzioni di governo le opere di Leopardi si rivelano una miniera diramata e profondissima e davvero sorprende il sostanziale disinteresse che hanno incontrato nei giuristi (Trentin, appunto, escluso). Quello leopardiano, è stato scritto, “è un pensiero altamente problematizzante, altamente interrogante”<sup>14</sup>: lo è anche in questo dominio. Ma

---

(lettera a Pietro Giordani dell'8 agosto 1917), preconizzava che “la mia vita sarà un continuo disprezzo di disprezzi e derisione di derisioni” (lettera a Pietro Giordani del 2 marzo 1818) e diceva “poco mi curo dell'opinione degli uomini” (lettera a Carlo Leopardi, s.d., fine luglio 1819). V. anche la lode di Galileo in *Zib.*, 4241, per la sua “franchezza e libertà di pensare, placida, tranquilla, sicura, e non forzata”.

<sup>9</sup> In questo senso, mi sembra, anche U. DOTTI, *La radiografia leopardiana della società politica e intellettuale italiana*, in AA. VV., *Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, edizioni, temi*, Firenze, Olschki, 2001, I, 674.

<sup>10</sup> Così già F. DE SANCTIS, *Studio su Giacomo Leopardi*, Napoli, Morano, 1885, rist. anast. Napoli, Ist. Suor Orsola Benincasa, 1987, 325; P. GATTI, *Esposizione del pensiero filosofico di Giacomo Leopardi. Saggio sullo Zibaldone*, Firenze, Lemmonier, 1906, II, 250. Questo saggio fu nettamente criticato da G. GENTILE, *La filosofia del Leopardi*, in *Rassegna bibliografica della letteratura italiana*, a cura di A. D'Ancona, 1907, ora in *Manzoni e Leopardi*, 2<sup>a</sup> ed. (*Opere*, vol. XXIV), Firenze, Sansoni, 1960, 31 sgg. Per l'osservazione ch'egli non aveva timore nemmeno di manifestare le idee che potevano “offenderlo” (come quelle sul pregio della salute e della forza del corpo), S. SOLMI, *La vita e il pensiero di Leopardi*, ora in *Scritti leopardiani*, Milano, Scheiwiller, 1969, 57.

<sup>11</sup> Paradigmatico il caso di B. CROCE, *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono*, 3<sup>a</sup> ed., Bari, Laterza, 1942, 105, che equiparò Giacomo al padre Monaldo per lo “spirito angusto, retrivo, reazionario” e per l’“antipatia pel nuovo e vivente”. Fra le molte critiche a posizioni di questo genere, v. quelle di G. GENTILE, *Poesia e filosofia del Leopardi*, in *Poesia e filosofia di Giacomo Leopardi*, Firenze, Sansoni, 1939, ora in *Manzoni e Leopardi*, cit., 229 (si ricordi anche che, sempre al contrario di Croce, Gentile aveva precisato che “Leopardi non è soltanto il poeta degl'idilli”: G. GENTILE, *La poesia del Leopardi*, in *Educazione fascista*, 1927, ora in *Manzoni e Leopardi*, cit., 187), e di W. BINNI, *La protesta di Leopardi*, cit., 4, nt. 1, che giudica “grave” la confusione tra le due personalità di Monaldo e di Giacomo.

<sup>12</sup> B. BIRAL, *La “posizione storica” di Giacomo Leopardi*, ora in *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, 5<sup>a</sup> ed., Torino, Einaudi, 1992, 117.

<sup>13</sup> A. NEGRI, *Lenta ginestra*, Milano, Eterotopia-Mimesis, 2001, 7.

<sup>14</sup> C. LUPORINI, *Introduzione al pensiero politico di Giacomo Leopardi*, in AA. VV., *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*, Firenze, Olschki, 1989, 15. Si aggiunga che, come ha osservato S. SOLMI, *La vita e il pensiero*, cit., 40, lo *Zibaldone* (che - al di là della svalutazione che ne aveva fatto G. GENTILE, *La filosofia del Leopardi*, cit., 33, 37 sgg.; ID., *Una storia del pensiero leopardiano*, in *Critica*, 1911, ora in *Manzoni e Leopardi*, cit., 44 sgg. - è la fonte principale cui attingere per lo studio del Leopardi politico e analista delle istituzioni, e probabilmente - come afferma, tra gli altri, sulla scia di Luporini, E. CERVATO, *Giacomo Leopardi: poeta dimezzato?*, in AA. VV., *Leopardi. Poeta e pensatore / Dichter und Denker*, a cura di S. Neumeister e R. Sirri, Napoli, Guida, 1997, 195 - del Leopardi filosofo in generale), è vero “pensiero in movimento” (analogamente, C. LUPORINI, *Avvertenza 1980*, in *Leopardi progressivo*, cit., XI). La caratura dello *Zibaldone* non sembra colta da chi, come L. RUSSO, *La “carriera poetica” di Giacomo Leopardi*, in

sebbene abbia seguito un itinerario non lineare, che rende assai complessa la sua ricostruzione, la questione della politica e del governo degli uomini, pur non sempre oggetto di costante considerazione<sup>15</sup>, ha avuto, nel bilancio complessivo, un peso rilevante.

Per la verità, che vi sia una dottrina leopardiana della politica e che la considerazione della politica occupi un posto consistente nell'economia complessiva del suo pensiero si potrebbe discutere. Se, infatti, in una pagina dello *Zibaldone* del 6 aprile 1821, si dice che la politica<sup>16</sup> è la “parte principale del sapere umano”<sup>17</sup>, in una lettera al Vieusseux del 4 marzo 1826 si scrive che il progetto di questi di affidare a Leopardi il compito di tenere una rubrica a firma *Hermite des Appennins* non poteva realizzarsi, perché, per flagellare i costumi del mondo, “questo buon Romito [...] converrebbe che prima di ritirarsi nel suo romitorio, fosse vissuto nel mondo [...]” e si fosse interessato dei “rapporti scambievoli” tra gli uomini; in una lettera a Pietro Giordani del 24 luglio 1828 (sulla quale torneremo più avanti) si scrive che “non mi entra poi nel cervello che la sommità del sapere umano stia nel saper la politica e la statistica”; in una lettera a Fanny Targioni Tozzetti di tre anni appresso<sup>18</sup>, infine, si aggiunge: “sapete ch'io abbomino la politica, perché credo, anzi vedo che gl'individui sono infelici sotto ogni forma di governo”<sup>19</sup>. Proprio questa lettera ha fatto parlare di uno specifico “pessimismo politico” leopardiano<sup>20</sup>, ma non so quanto questa osservazione colga nel segno<sup>21</sup>. A parte il fatto che per tutta una lunga fase delle riflessioni di Leopardi le cose (come poi vedremo) sono andate diversamente, tale “pessimismo politico” sembra semplicemente una proiezione del suo più generale pessimismo esistenziale, come dimostra proprio la stessa lettera che ho appena ricordato, perché la colpa dell'infelicità politica degli uomini è ascritta alla natura, “che ha fatto gli uomini all'infelicità”, sicché, come non può esistere un individuo felice, non può logicamente esistere una massa felice, in quanto fatta di individui infelici. L'inutilità della politica, insomma, non è maggiore né diversa dall'inutilità della vita e di tutte le cose umane in generale. E se Leopardi non ha coltivato l'“illusione moderna”<sup>22</sup> che la politica possa rimediare ai mali dell'umanità,

---

*Ritratti e disegni storici*, Serie Prima, Bari, Laterza, 1946, 288, ritiene che ivi sia racchiusa una filosofia incapace di farsi sistema e che il suo valore sia essenzialmente letterario (e non, appunto, filosofico).

<sup>15</sup> Sino, secondo alcuni (che, pure, hanno molto sottolineato il progressismo politico leopardiano), addirittura a scomparire prima della ripresa segnata dai *Paralipomeni* e dalla *Ginestra*: C. LUPORINI, *Introduzione*, cit., 19.

<sup>16</sup> E cioè di quella disciplina che, giustamente, Leopardi vede fondata, nella sua versione moderna, da Machiavelli: *Zib.*, 1658.

<sup>17</sup> *Zib.*, 926.

<sup>18</sup> La lettera è scritta a Roma il 5 dicembre 1831.

<sup>19</sup> Già molto prima, in due pagine dello *Zibaldone* scritte il 17 aprile del 1824 (4070 sgg.), sulle quali torneremo più avanti, Leopardi aveva messo in guardia contro l'illusione che i governi possano dare agli uomini la felicità.

<sup>20</sup> R. ASSUNTO, *Natura, storia, progresso nel pensiero di Giacomo Leopardi*, in AA. VV., *Il pensiero storico e politico*, cit., 12.

<sup>21</sup> Tralascio l'affermazione - che sembra davvero peccare di eccesso d'ironica modestia - dell'appena citata lettera al Vieusseux: “siate certo che nella filosofia sociale io sono per ogni parte un vero ignorante”.

<sup>22</sup> Per dirla con F. CASSANO, *Oltre il nulla*, cit., 50.

e se anzi riteneva che “imperio e forze [...] abuserà chiunque avralle”<sup>23</sup>, non per questo è possibile qualificarlo come un pensatore sostanzialmente impolitico<sup>24</sup>.

Ora, così come il pessimismo esistenziale non ha impedito a Leopardi di criticare la fuga dal mondo e il rifugio nell’ascesi<sup>25</sup>, così il suo pessimismo politico non gli ha impedito di analizzare a fondo la politica, i suoi modelli, le sue forme astratte e le sue concrete manifestazioni di potere, nel contesto di una produzione nella quale una visione politica generale è sempre presente<sup>26</sup> anche quando la politica non è direttamente al centro della sua attenzione<sup>27</sup> e il rifiuto della politica (anche ove non fosse esso stesso una “presa di posizione politica”)<sup>28</sup> si declina, semmai, come disgusto per la specifica politica del tempo<sup>29</sup>.

Lo stesso si può dire per la questione delle forme di governo e, più in generale, delle istituzioni, che, sebbene presente sia nelle prose che nell’opera poetica (in particolare, nei *Paralipomeni*), talvolta sembra essere liquidata come un’inutile esercitazione intellettuale ed essere travolta da un ostentato disprezzo per lo studio del diritto (“Dio mi scampi da Giustiniano e dal *Digesto* che non potrei digerire in eterno”...) <sup>30</sup>. Vedremo più avanti i passi in cui si può rilevare questo atteggiamento profondamente critico e negativo, ma sin d’ora possiamo estendere anche ad essi il ragionamento svolto sin qui: se dovessimo far valere il paradigma dell’inutilità, di

---

<sup>23</sup> *Palinodia - Al Marchese Gino Capponi*, vv. 77-79.

<sup>24</sup> Come, per taluni profili, sembrano ritenere, invece, F. CASSANO, *Oltre il nulla*, cit., spec. 54; B. BIRAL, *Materialismo e progressismo*, in *Problemi*, 1972, n. 33, ora in *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, cit., 155 sgg. (almeno fino alla *Ginestra*, nella quale nascerebbe finalmente una nuova tematica politica: *ivi*, 163 sg.). Da ultimo, sembra implicitamente immettersi in questa corrente di opinione il recentissimo volume di P. CITATI, *Leopardi*, Milano, Mondadori, 2010, che, sebbene attento anche a molti risvolti non puramente poetici del pensiero leopardiano, trascura del tutto le riflessioni sulla politica, limitandosi a registrare il noto fastidio per la politica dell’epoca (v. anche l’intervista a *La Repubblica* del 21 settembre 2010).

Questione diversa, ovviamente, è quella dell’effettiva pratica politica di Leopardi, per la quale valgono soprattutto i vv. 234-236 della *Palinodia* (nei quali si dà atto di aver preferito “il proprio petto esplorar” piuttosto che “intenta[re] il ciglio nelle pubbliche cose”) e la cauta lettera al Comitato di governo provvisorio di Recanati del 29 marzo 1831 (che lo aveva eletto rappresentante all’Assemblea nazionale di Bologna): giudicare il *pensiero* di Leopardi dalla sua *azione* sarebbe un grave errore.

<sup>25</sup> Contro la quale è sempre stata viva la sua polemica: cfr. B. BIRAL, *Il significato di “natura”*, in *Il Ponte*, 1959, n. 10, ora in *La posizione storica*, cit., 34. V. anche A. PRETE, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Milano, Feltrinelli, 1980, 126

<sup>26</sup> Risulta affrettata, dunque, l’affermazione di W.E. GLADSTONE, *Giacomo Leopardi*, in *Quarterly Review*, 1850, ora in *Gleanings of Past Years*, London, Murray, 1879, II, 122, che “politics occupy the very smallest place in his works”.

<sup>27</sup> Nello stesso senso, V. FACCHETTI, *Precedenti, struttura e problematica politica dei “Paralipomeni della Batracomiomachia”*, in AA. VV., *Il pensiero storico e politico*, cit., spec. 187. Rileva il susseguirsi di fasi diverse del pensiero di Leopardi, nelle quali non sempre emerge la sua attenzione per la politica, S. TIMPANARO, *Alcune osservazioni sul pensiero del Leopardi*, in *Critica storica*, III, 1964, ora in *Classicismo e illuminismo nell’Ottocento italiano*, Pisa, Nistri Lischi, 1965, 167.

<sup>28</sup> Così F. FROSINI, *Leopardi politico*, in *Isonomia*, 2006, 4.

<sup>29</sup> F. RUSSO, *Leopardi di fronte alla politica: Felicità e Virtù*, in AA. VV., *Il pensiero storico e politico*, cit., 502. E’ possibile dire, dunque, che per Leopardi la politica “è il mondo dell’insensatezza pura e della volgarità” solo a condizione di affermare che “politica in senso proprio” sia, per Leopardi, il Risorgimento (è quanto sembra fare A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., 182).

<sup>30</sup> V. la lettera a Pietro Giordani del 26 settembre 1817. Che quella delle *forme* di governo sia una questione che riguarda il *diritto* ho cercato di motivare in M. LUCIANI, *Governo (forme di)* in *Enc. dir. - Annali*, Vol. III, Milano, Giuffrè, 2009, 546 sgg.

nessun aspetto del pensiero di Leopardi, e anzi di nessuna cosa in assoluto, varrebbe la pena di discutere. Oltretutto, non mancano notazioni, anche tarde, nelle quali le leggi non sono state affatto ritenute equivalenti l'una all'altra e si è argomentato addirittura in pro della codificazione, e di una codificazione "assoluta" ("In questo secolo si legislativo, nessuno ha pensato ancora a fare un codice di leggi, civile e criminale, utopico, ma in tutte forme, e tale da servir di tipo di perfezione, al quale si dovessero paragonare tutti gli altri codici, per giudicare della loro bontà, secondo il più o meno che se gli assomigliassero; tale ancora, da potere, con poche modificazioni o aggiunte richieste puramente dalle circostanze di luogo e di tempo, essere adottato da qualunque nazione, almeno sotto una data forma di governo, almeno nel secolo presente, e dalle nazioni civili ec.")<sup>31</sup>.

E va aggiunta un'ulteriore considerazione: che la stessa dottrina leopardiana della letteratura e del linguaggio<sup>32</sup> non è comprensibile senza la ricostruzione della dottrina della politica. Come dimostrano moltissimi passi dello *Zibaldone*, la teoria dei rapporti sociali e politici *precede* logicamente quella della letteratura e del linguaggio, per la semplice ragione che - come più avanti, pur con accenti diversi, farà De Sanctis -<sup>33</sup> è postulato un nesso di causalità che va dalla società e dalla politica alla letteratura e all'espressione linguistica. A sua volta, per la questione più specifica delle forme di governo è ripetutamente messo in luce il rapporto di

---

<sup>31</sup> *Zib.*, 4439 (17 gennaio 1829).

<sup>32</sup> Modernissima, invero (anche se legata ad alcuni spunti di Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, trad. it. di M. Garin, in *Scritti politici*, Milano, Mondadori, 2009, 684: "le idee generali si possono introdurre nello spirito solo con l'aiuto di parole") e già consapevole del fatto che "ciascuno pensa nella sua lingua" (*Zib.*, 963); che "un'idea senza parola o modo di esprimerla, ci sfugge, o ci erra nel pensiero come indefinita e mal nota a noi medesimi che l'abbiamo concepita" (*Zib.*, 95); che "l'uomo senza la cognizione di una favella, non può concepire l'idea di un numero determinato" (*Zib.*, 360); che "la lingua non può non esser quello che è la nazione che la parla" (*Zib.*, 2002); che "non si pensa se non parlando" (*Zib.*, 2212); che "le idee sono inseparabili dalla parole" (*Zib.*, 2584); che "le idee e i nomi sono così strettamente legati nell'animo nostro, che fanno un tutt'uno, e mutato il nome si muta decisamente l'idea" (il triste, ma acutissimo, esempio del concetto è quello dei romani, "esecratori del nome regio, i quali non avrebbero tollerato un re chiamato re, e lo tollerarono chiamato imperatore, dittatore, ec. [...]") (*Zib.*, 2487); che una lingua è ricca e "perfetta" solo se ricorrono le condizioni materiali per il suo uso, comune e letterario (*Zib.*, 767 sgg.). Per l'osservazione che queste riflessioni leopardiane non solo anticipano le moderne teorie del linguaggio, ma costituiscono lo svolgimento logico del convincimento sia dell'inesistenza dell'eterno che dell'inevitabilità del divenire (perché "affermare che non esiste alcun eterno significa, insieme, che il pensiero non si costituisce come dimensione autonoma, come verità eterna e immutabile a cui il linguaggio, dall'esterno, venga a riferirsi [...]"), E. SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Milano, Rizzoli, 1997, 96. Non a caso, dunque, Leopardi qualificava la "favella" come "principal caratteristica dell'uomo, e suo maggior distintivo dai bruti" (*Zib.*, 2391).

<sup>33</sup> F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, ed. a cura di E. Bianchi, Firenze, Salani, 1965, ad esempio laddove, ragionando della rinascita della letteratura italiana nel Cinquecento, attribuiva a Machiavelli il merito di aver contribuito a creare il "mondo nuovo" in cui la letteratura si sarebbe ricostruita: "la letteratura non poteva risorgere che con la risurrezione della coscienza nazionale" (II, 256). Del resto, "filosofia e letteratura andavano di pari passo: il Machiavelli e l'Ariosto s'incontravano sullo stesso terreno, ciascuno co' suoi mezzi. L'ironia dell'Ariosto ha il suo commento nella logica del Machiavelli" (II, 257).

Sul fatto che già in Leopardi si trovino formulate le successive idee desantisiane, B. BIRAL, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica (1818)*, in *Clizia*, 1960, n. 34-35, ora in *La posizione storica*, cit., 8; F. RUSSO, *Leopardi politico o della felicità impossibile*, Roma, Bulzoni, 1999, 46.

reciproco condizionamento che lega quelle forme ai costumi e alla morale dei vari popoli.

Più che chiedersi *se* vi siano in Leopardi una teoria della politica e una dottrina delle forme di governo, dunque, interessa semmai domandarsi *quali* esse siano e *quanto* siano rimaste costanti nell'evoluzione del suo pensiero. Non è il caso di riprendere l'annosa polemica sul carattere "progressivo" o meno delle posizioni politico-sociali di Leopardi, che ha visto contrapposta la linea - diciamo così - Luporini-Binni-Timpanaro<sup>34</sup> a quella dei suoi critici<sup>35</sup>, visto che troppi dati collocano Leopardi nella corrente della modernità e che - piuttosto - si tratta semplicemente di non confondere la *sua* modernità con quella degli adoratori del progresso e di non fare di lui un socialista o un internazionalista *ante litteram*<sup>36</sup>. Conta di più, semmai, chiedersi cosa significhi, nella prospettiva della politica, la cesura maturatasi alla metà degli anni Venti quanto alla concezione della natura, visto ch'essa parrebbe aver portato con sé anche una modificazione dell'atteggiamento nei confronti delle questioni della politica e delle istituzioni, mentre l'affratellamento del genere umano predicato dalla *Ginestra* parrebbe aver introdotto un cosmopolitismo sconosciuto a tutta la produzione, poetica e prosastica, precedente. In realtà, si può anticipare sin d'ora, più che rovesciare le conclusioni raggiunte negli anni precedenti, le riflessioni dell'ultimo periodo le problematizzano ulteriormente, mentre troppi dati indicano la permanenza di elementi di robusta continuità, sebbene entro coordinate generali profondamente mutate. Si cercherà di metterli in evidenza più avanti.

## 2.- Al centro del sistema.

Leopardi ha orgogliosamente rivendicato il carattere sistematico del proprio pensiero<sup>37</sup>. Non nel senso, banale, ch'esso sarebbe stato in qualche modo strutturato e organizzato<sup>38</sup>, ma in quello, più profondo, che le sue singole parti (nel metodo e nei contenuti) avrebbero costituito un vero *sistema*, disegnato attorno ad un nucleo concettuale e ideologico ben definito, con premesse, svolgimenti e conclusioni caratterizzati da intima coerenza<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> Sono i nomi fatti dallo stesso C. LUPORINI, *Avvertenza 1980*, cit., X.

<sup>35</sup> La contrapposizione più netta si trova, probabilmente, in M.A. RIGONI, *La vertigine della lucidità*, in *Saggi sul pensiero leopardiano*, Napoli, Liguori, 1985, 111 sgg.

<sup>36</sup> V., invece, L. SALVATORELLI, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, 2<sup>a</sup> ed., Torino, Einaudi, 1941, 189 (in Leopardi vi sarebbe "il presentimento del socialismo, della Società delle nazioni, dello «stato scientifico»"); C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit., 100 sg.

<sup>37</sup> E il sistema è "indispensabile" per ogni filosofia, benché "l'amor di sistema" sia "dannosissimo al vero", perché induce a distorcere i dati reali per piegarli alla logica del sistema: *Zib.*, 948.

<sup>38</sup> Leopardi stesso, nella lettera a Carlo Lebreton del giugno 1826 scriverà: "je n'ai jamais fait d'ouvrage, j'ai fait seulement des essais en comptant toujours préluder".

<sup>39</sup> Non a caso, anche chi, constatando l'assenza di un'opera filosofica organica, ha affermato che "Leopardi fu tutt'altro che un pensatore sistematico", ha opportunamente sottolineato che "egli non fu però affatto incoerente nei suoi sviluppi filosofici" e che "il pregiudizio della scarsa filosoficità del suo pensiero deriva in gran parte da una mentalità sistematica proclive a confondere la sistematicità con la coerenza" (F. BOSIO, *Individuo e società nel pensiero di Leopardi*, in AA. VV., *Il pensiero storico e politico*, cit., 117). Nel senso del carattere incoerente della speculazione leopardiana, W.E. GLADSTONE, *Giacomo Leopardi*, cit., 102, e poi, come è noto, B. CROCE, *Poesia e non poesia*, cit., 99 sg., nonché, ma in prospettiva addirittura opposta, S. TIMPANARO, *Alcune osservazioni*, cit., 136. Nel senso, invece, della sua sistematicità (perché unitaria e non frammentata è la coscienza leopardiana della frammentarietà dell'essere), E. SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, cit., 23; ID., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Milano, Rizzoli, 1990, 175 ("il pensiero di

Questo sistema è generale - nel senso che abbraccia tanto la teoria della società che quella dell'espressione poetica - e al suo centro, in particolare nella prospettiva che qui interessa, ha soprattutto un concetto. Si tratta dell'*illusione*<sup>40</sup>. E' attorno al ruolo dell'illusione, infatti, che è costruito il *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* e sempre attorno a quel ruolo sono costruiti il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani* e numerosi passaggi dello *Zibaldone* dedicati all'analisi della società e del vincolo politico, nonché dei modelli di reggimento degli Stati.

Non interessa certo qui direttamente la dottrina della creazione artistica e dell'espressione poetica, né la questione del se Leopardi, pur critico del romanticismo, fosse romantico egli stesso<sup>41</sup>, ma il *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, scritto in risposta alle *Osservazioni* di Ludovico di Breme sul *Giaurro* di Byron, è costruito sulle medesime premesse dalle quali muovono le riflessioni più politiche. In particolare, sulla teoria delle diverse età dell'uomo e delle società e sull'idea che lo stato di fanciullezza - sia esso del singolo, sia esso della comunità politica - è il più propizio allo sviluppo delle illusioni e al consolidamento della loro facoltà generatrice, che è l'immaginazione. E' proprio per questo che il *Discorso* distingue la poetica *sentimentale* dei romantici, intrisa all'eccesso di filosofia e di psicologia (in una: di consapevolezza), e la *poesia di immaginazione* degli antichi, pervasa intimamente dal fantastico, dall'inganno, dall'illusione<sup>42</sup>. Tutta la poesia è imitazione della natura e deve esserlo se vuole produrre "diletto"<sup>43</sup>, ma solo la seconda è imitazione sincera e immediata<sup>44</sup>, meritevole di simpatetico

---

Leopardi [ha] un andamento rigoroso come quello di Aristotele"). Più in particolare, per la capacità di Leopardi di "formulare *sistematicamente* una filosofia del dolore", P. GATTI, *Esposizione*, cit., I, 25.

<sup>40</sup> La distinzione dello "squallido mondo della *Verità*" dall'"ameno regno delle *Illusioni*" era considerata "una delle tesi capitali di quello che Leopardi chiamava il suo «sistema di filosofia»" già da A. TILGHER, *La filosofia di Leopardi*, Roma, Religio, 1940, 16. V. anche C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit., 10.

<sup>41</sup> Sulla questione, v., ad es., S. TIMPANARO, *Introduzione*, in *Classicismo e illuminismo*, cit., 9 sg. (per la risposta negativa, anche con il giusto rilievo - in *Alcune osservazioni*, cit., 146 sg. - che i romantici inneggiavano a quello stesso Medioevo che per Leopardi era la barbarie); B. BIRAL, *Discorso*, cit., 7 (ove si sostiene anche la tesi che la critica alla poesia romantica sarebbe motivata soprattutto dal suo essere espressione di un'epoca moderna oggetto di un giudizio radicalmente negativo); A. PLACANICA, *Leopardi, o della modernità*, cit., 34 (che rileva le "contraddizioni dell'antiromantico intriso di un suo personalissimo romanticismo").

<sup>42</sup> Tra i molti, N. SAPEGNO, *Giacomo Leopardi*, in *Storia della letteratura italiana* (diretta da E. Cecchi e N. Sapegno), Milano, RCS, 2005, vol. XIII, 226 (il quale osserva anche come, per Leopardi, il patetico, il sentimentale, non fosse sconosciuto agli antichi, che però ne trattavano con grazia e levità (ivi, 217), mentre "il patetico dei romantici è [...] affettato e consapevole" (ivi, 218).

<sup>43</sup> *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, in *Poesie e prose*, a cura di R. Damiani e M.A. Rigoni, Milano, Mondadori, 1988, vol. II, 357, 385. Il "diletto" del quale si parla è soprattutto quello che deriva da ciò che la poesia desta "mozioni vivissime" e riempie l'animo "d'idee vaghe e indefinite e vastissime e sublimissime e mal chiare" (*Zib.*, 1574).

<sup>44</sup> Mediata, invece, lo è per noi moderni, che possiamo imitare la natura solo studiando i poeti antichi, non attingendo direttamente a risorse nostre (*Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, 386). Tutto questo, però, senza "usurpare le immaginazioni altrui", ma ricostruendo in noi stessi la facoltà di immaginazione (389). In definitiva (390), la poetica "antica" propugnata da Leopardi non è quella dei "pedanti", degli imitatori servili, dei ripetitori del passato (gli stessi latini ebbero tutto da perdere dall'imitazione servile dei greci: *Zib.*, 54), o quella degli eleganti e armoniosi, ma senza "fuoco" e "impeto" (si vedano, a questo proposito, le considerazioni su Monti, *Zib.*, 36), ma quella di chi nel passato mette radici, per produrre quel tanto d'illusione, quel tanto d'imitazione della natura,

apprezzamento. Perché “quello che furono gli antichi siamo stati tutti noi”, e lo siamo stati “quando la meraviglia [...] continuamente ci possedeva”<sup>45</sup>. Lo siamo stati, ma non lo siamo più. “Nelle usanze e nelle opinioni e nel sapere del tempo nostro cercheremo la natura e le illusioni?”<sup>46</sup>: no di certo. Solo ad una condizione premoderna (e pur se consapevoli che “la poesia de’ moderni cederà sempre all’antica quanto all’immaginazione”)<sup>47</sup> sembra essere possibile attingere per alimentare le nostre illusioni, che uniche possono generare i sentimenti profondi, non quelli superficiali e costruiti dei romantici, che non cantano davvero la natura, bensì l’incivilimento<sup>48</sup>, e che sono apprezzati solo a causa del “gusto fracido e sciagurato di una infinità di gente”<sup>49</sup>.

Anche guardando a se stesso Leopardi giunge alla medesima conclusione, descrivendo sia la propria condizione primigenia, simile a quella degli antichi, beatamente preda delle illusioni<sup>50</sup>, sia la propria condizione presente, quella dei moderni, dolorosamente preda di quella stessa ragione che lo ha fatto, da poeta fanciullo che era, filosofo<sup>51</sup>. Filosofo, aggiungo, consapevole che la riflessione

---

che la condizione della modernità gli consente. E non basta l’affettazione dell’imitazione della natura, “non basta ch’il poeta imiti essa natura, ma si ricerca eziandio che la imiti con naturalezza” (398).

<sup>45</sup> *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, 359.

<sup>46</sup> *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, 361.

<sup>47</sup> *Zib.*, 1548.

<sup>48</sup> *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, 365.

<sup>49</sup> *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, 400.

<sup>50</sup> Al di là delle apparenze (penso, in particolare, al passo di *Zib.*, 2250 sg., nel quale, però, l’idea del “secol d’oro” non è veramente fatta propria, ma assunta come prova di una tradizionale opinione della degenerazione dell’umanità), la grande considerazione leopardiana per gli antichi, il paragonare la loro condizione a quella dei giovani e quella dei moderni alla condizione dei vecchi (si che “l’antico tempo era più felice del moderno”: *Zib.*, 1556) non degenerò mai, però, in idealizzazione e si mantenne sempre nel solco dell’estremo criticismo del suo pensiero. Si pensi, fra i tanti luoghi, al sarcasmo nei confronti delle “pazze filosofie degli antichi”, alle quali è ascritto il solo merito di averci dato “i nomi” con i quali fissare le nostre “idee prime”: *Zib.*, 1465 (delle “follie degli antichi filosofi” diceva già la giovanile *Storia dell’astronomia*, in *Poesie e prose*, cit., II, 568). Del resto, come avrebbe potuto indulgere alla mitizzazione chi riconosceva che l’antichità (come la posterità) “è cosa oscurissima per noi” (*Zib.*, 2263). O chi affermava che non si poteva più scrivere “sopra gli argomenti del secolo di Aronne” (lettera a Pietro Brighenti del 28 aprile 1820) e che i grandi scrittori “hanno scritto pel tempo loro, e secondo i bisogni i desideri i costumi e sopra tutto, il sapere e l’intelligenza de’ loro compatriotti e contemporanei” e lamentava che “dal seicento in poi s’è levato un muro fra i letterati ed il popolo” (lettera a Giuseppe Montani del 21 maggio 1819)? O chi, in un frammento del febbraio 1829 dedicato al *Parallelo della civiltà degli antichi (cioè Greci e Romani) e di quella dei moderni* (*Poesie e prose*, cit., II, 1217), scriveva che “resta ancora molto a ricuperare della civiltà degli antichi” (v. anche *Zib.*, 4289 e - a proposito del diritto di asilo - 4441), ma senza negare “che la moderna non abbia moltissime e bellissime parti che l’antica non ebbe” (lettera a Pietro Colletta del marzo 1829)? Una parola definitiva, sul punto, sembra essere stata detta in due pagine dello *Zibaldone* del 13 maggio 1829 (4507 sg.), ove si afferma che i progressi della conoscenza sono limitati perché “pel moderno si dimentica e si abbandona l’antico”. Il sapere non aumenta, perché “non facciamo che sostituire un sapere a un altro”, e purtroppo tutto questo è naturale, visto che “il tempo manca: cresce lo scibile, lo spazio della vita non cresce”.

In senso diverso V. GAZZOLA STACCHINI, *Leopardi politico*, Bari, De Donato, 1974, che, in polemica con la tesi luporiniana del Leopardi “progressivo”, vede nella riflessione leopardiana uno sguardo rivolto solo al passato (*ivi*, 78), un “sottrarsi alla storia (*ivi*, 103), una mitizzazione del mondo antico” (*ivi*, 138). Le ragioni per le quali questa tesi non convince emergono, esplicitamente o implicitamente, dalla diversa impostazione qui seguita.

<sup>51</sup> *Zib.*, 143 sg. L’ammirazione di Leopardi per la poesia degli antichi, tuttavia, non lo ha condotto a

filosofica e la creazione poetica sono legate e che si può e forse si deve<sup>52</sup> essere sommo filosofo e poeta perfetto<sup>53</sup>, *savant poëte*, come Sainte-Beuve aveva definito

---

teorizzare il necessario appiattimento sui loro modelli. La modernità è, ormai, una condizione inescapabile dell'uomo e lo stesso poeta non può sfuggirvi. "Odio gli arcaismi", si scrive in *Zib.*, 1098, e la ragione sembra essere proprio quella cui ora si è accennato.

<sup>52</sup> Scriveva W.E. GLADSTONE, *Giacomo Leopardi*, cit., 89: "the highest poet must be a philosopher, accomplished, like Dante, or intuitive, like Shakespeare".

<sup>53</sup> Così *Zib.*, 1383 (ma ove si segnala l'estrema difficoltà - "vicina all'impossibile" - di una conciliazione tra la poesia e, in particolare, la filosofia odierna). V. anche *ivi*, 1650, e soprattutto 1833 ("Chi non ha o non ha mai avuto immaginazione, sentimento, capacità di entusiasmo, di eroismo, d'illusioni vive e grandi, di forti e varie passioni, chi non conosce l'immenso sistema del bello, chi non legge o non sente, o non ha mai letto o sentito i poeti, non può assolutamente essere un grande, vero e perfetto filosofo"), 1835 ("colui che ignora il poetico della natura, ignora una grandissima parte della natura, anzi non conosce assolutamente la natura, perchè non conosce il suo modo di essere"), 1839 (a proposito del perfetto filosofo: "è del tutto indispensabile che un tal uomo sia sommo e perfetto poeta; ma non già per ragionar da poeta; anzi per esaminare da freddissimo ragionatore e calcolatore ciò che il solo ardentissimo poeta può conoscere"), 1922 ("non può nessuno vantarsi di essere perfetto in veruna umana disciplina, s'egli non è altresì perfetto in tutte le possibili discipline e cognizioni umane"), 3245 ("i più profondi filosofi [...] si distinsero per una vena e per un genio decisamente poetico"); 3383 ("il vero poeta è sommamente disposto ad esser gran filosofo e il vero filosofo ad esser gran poeta"). Nell'*Indice* dello *Zibaldone* compilato dallo stesso Leopardi, poi, vi è anche un'apposita voce "Poesia e filosofia", nella quale si legge "Loro rapporti scambievoli". Sulla necessità di coltivare all'un tempo la poesia e la prosa, v. anche la lettera a Pietro Giordani del 30 maggio 1817 e quella a Pietro Bunsen del 3 agosto 1825.

Sulla questione del rapporto fra poetica e filosofia in Leopardi la discussione, come è noto, è da tempo aperta e a chi afferma che Leopardi è "uno dei *maîtres à penser* in Italia durante la prima metà del secolo XIX" (P. GATTI, *Esposizione*, cit., II, 250), o che egli "è uno dei grandi pensatori dell'Occidente perché apre e fonda la dimensione in cui si muove l'intera filosofia contemporanea" (E. SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, cit., 20; ID., *Il nulla e la poesia*, cit., *passim*; ID., *Leopardi: poesia e filosofia nell'età della tecnica*, in AA. VV., *Leopardi. Poeta e pensatore / Dichter und Denker*, cit., 497), o che "è forse il maggior filosofo italiano dopo Vico e prima di Croce o di Gramsci" (G. PRESTIPINO, *Tre voci nel deserto. Vico, Leopardi, Gramsci per una nuova logica storica*, Bari, Carocci, 2006, 59), o che, filosofo o non filosofo *stricto sensu* che fosse, egli è comunque "un grande «moralista»" (C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit., 4 sg.) e ha "pieno diritto di cittadinanza nella storia del pensiero" (A. PLACANICA, *Leopardi, o della modernità*, Introduzione al *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*, a cura dello stesso, Venezia, Marsilio, 2<sup>a</sup> ed., 1992, 10), si contrappone chi fa proprio il duro giudizio di Croce (B. CROCE, *Poesia e non poesia*, cit., 99 sg.; 103 sg.) o, (magari sommariamente osservando che le varie manifestazioni del suo ingegno, anche filosofico, "battono soltanto la strada al poeta": L. RUSSO, *La "carriera poetica" di Giacomo Leopardi*, cit., 216), lo qualifica poeta assai più che filosofo (E.N. GIRARDI, *La struttura delle "Operette morali"*, in AA.VV., *Leopardi oggi. Incontri per il bicentenario della nascita*, a cura di B. Martinelli, Milano, Vita e pensiero, 2000, 97, ma con un argomento - quello che le *Operette morali* si inseriscono fra due stagioni dell'attività poetica - che non sa convincere, visto che il "sistema" filosofico leopardiano si delinea anche e soprattutto nello *Zibaldone*, oltre che nello stesso *Epistolario*). In ogni caso, è difficile non concordare con chi parla di un rapporto di complementarità, in Leopardi, tra poetica e filosofia (così, fra gli altri, W. BINNI, *La protesta di Leopardi*, cit., 6 sg. e 53; V. FACCHETTI, *Precedenti, struttura e problematica politica*, cit., 197), o, al più, di due attività "che egli tiene ben distinte" e che tuttavia, ai livelli più alti, "convergono fino quasi a coincidere" (C. LUPORINI, *Nichilismo e virtù nel percorso di Leopardi*, in *Decifrare Leopardi*, a cura di S. Landucci, Napoli, Macchiaroli, 1998, 238; per una ricostruzione complessiva del rapporto fra le due, ID., *Poesia e filosofia, ivi*, 159 sgg.). Non va poi dimenticata la posizione desanctisiana, che ha colto l'eclittismo, il carattere personale e il rigore logico della filosofia di Leopardi (F. DE SANCTIS, *Studio su Giacomo Leopardi*, 275), ma ha anche sostenuto che in essa mancavano la "virtù speculativa" e una sufficiente "esattezza di analisi" (*ivi*, 275, 295, 337). Questa posizione sembra echeggiata, tra gli altri, da S. SOLMI, *La vita e il pensiero*, cit., 42 sgg.

proprio lo stesso Leopardi<sup>54</sup>.

Tutto questo è in stretto collegamento (oltre che con la psicologia)<sup>55</sup> con la dottrina leopardiana della società e della politica. Lo è indirettamente, in tutti i numerosi passaggi in cui la condizione degli antichi e quella dei moderni vengono giustapposte, in considerazione della straordinaria diversità del legame sociale annodato allora dagli antichi e ora dai moderni<sup>56</sup>. E lo è addirittura direttamente, quando si afferma che “la sola virtù che sia costante ed attiva, è quella ch’è amata e professata per natura e per illusioni”<sup>57</sup> e che nessun uomo può essere grande “s’ei non è signoreggiato dalle illusioni”, né può essere socialmente stimato grande “se le illusioni non hanno forza in altrui”<sup>58</sup>. O quando si mette in relazione la sorte della libertà dei popoli con lo stato del loro incivilimento, osservando che le nazioni più civilizzate saranno sempre e fatalmente preda di quelle più barbare o - almeno - “nutrite di forti e piene e persuasive, e costanti, e non ragionate, e grandi illusioni”<sup>59</sup>. O quando si immagina che Giove mandò tra gli uomini delle origini “alcuni fantasmi di sembianze eccellentissime e soprumane, ai quali permise in grandissima parte il governo e la potestà di esse genti: e furono chiamati Giustizia, Virtù, Gloria, Amor patrio e con altri sì fatti nomi”<sup>60</sup>. O quando, infine, nelle invocazioni finali del *Discorso* ora ricordato, l’esortazione alla difesa della poesia degli antichi si tramuta in esortazione alla difesa della patria, da lui amata di ardente amore<sup>61</sup>: “soccorrete, o Giovani italiani, alla patria vostra, date mano a questa afflitta e giacente”; “tutto è caduto”<sup>62</sup> e la patria derelitta “non può essere aiutata fuorchè da voi”<sup>63</sup>. La difesa della patria, insomma, ma nella consapevolezza che i tempi non sono più quelli antichi, perché non sono le nostre “l’antiche età, che a morte per la patria correa le

---

(ove si scrive che “Leopardi è, e non è, un filosofo”); ID., *La poesia di Leopardi*, ora in *Scritti leopardiani*, cit., 12; ID., *Le due “ideologie” di Leopardi*, anch’esso *ivi*, 109 (ma v. anche ID., *Spunti di critica leopardiana*, ora *ivi*, cit., 106, per l’osservazione che se Leopardi avesse sviluppato appieno le sue qualità di filosofo “avrebbe probabilmente cessato di essere poeta”). Ovviamente, va ricordata anche l’articolata posizione di Gentile. Se, infatti, ne *La filosofia del Leopardi*, cit., si scrive che egli “non fu un vero e proprio filosofo” (*ivi*, 35) e che è “ben difficile che uno stesso genio possa essere insieme poeta e filosofo” (*ivi*, 41), in *Introduzione a Leopardi*, cit., si riconosce che egli fu filosofo in un “senso più largo e fondamentale”, non tanto come elaboratore, ma fruitore, divoratore di filosofia (*ivi*, 86), e che “materia del suo canto è la sua filosofia” (*ivi*, 91).

<sup>54</sup> C.-A. SAINTE-BEUVE, *Leopardi*, in *Portraits Contemporains*, t. IV, Paris, Michel Lévy, 1870, 365.

<sup>55</sup> Perché “L’uomo non vive d’altro che di religione o d’illusioni. [...] Tolta la religione e le illusioni radicalmente, ogni uomo, anzi ogni fanciullo alla prima facoltà di ragionare (giacché i fanciulli massimamente non vivono d’altro che d’illusioni) si ucciderebbe infallibilmente di propria mano” (*Zib.*, 216). E infatti l’infelicità nasce dalla perdita delle grandi e vive illusioni, come dimostra la poetica virgiliana, nata al tempo in cui i Romani quelle illusioni le avevano ormai perdute (*Zib.*, 232).

<sup>56</sup> Un diverso legame sociale che, è opportuno aggiungere, incide anche sulla diversa capacità degli antichi d’essere più felici, ovvero meno infelici, dei moderni (*Zib.*, 1096 sg.).

<sup>57</sup> *Zib.*, 2245.

<sup>58</sup> *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, 364.

<sup>59</sup> *Zib.*, 867. Questo è un tema già presente in Rousseau, *Discorso se il rinascimento delle scienze e delle arti abbia contribuito a migliorare i costumi*, trad. it. di M. Garin, in *Scritti politici*, cit., 544, ma senza la medesima attenzione per la questione delle illusioni.

<sup>60</sup> *Storia del genere umano*, in *Poesie e prose*, II, 11.

<sup>61</sup> V. la lettera a Pietro Giordani del 21 marzo 1817, ma anche quelle a Pietro Vieusseux del 5 gennaio 1824 e a Giuseppe De Matthaeis del 16 aprile 1825.

<sup>62</sup> *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, 422.

<sup>63</sup> *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, 426.

genti a squadre”, come si scrive in *All'Italia*, perché “la gloria non vedo”<sup>64</sup>, perché, come si scrive nel *Mai*, è ormai “rugginosa” la “virtude [...] dell'itala natura”<sup>65</sup>.

Lo stesso pensiero leopardiano segue un itinerario che ricorda da vicino quello dell'umanità: anche in lui avviene una progressiva “strage delle illusioni” (per dirla con il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*), che lo conduce, come paradigmaticamente mostra il *Dialogo di un venditore d'almanacchi e di un passeggiere*, alla critica dell'illusione in sé. Ciononostante, l'ultima fase della riflessione leopardiana, pur avendo profondamente mutato quell'atteggiamento nei confronti delle illusioni che troviamo soprattutto nello *Zibaldone*, non ci ha lasciato un supplemento di analisi quanto al rapporto tra queste e la costruzione di un sistema delle relazioni politiche. Non si può pensare che si sia trattato di semplice mancanza di tempo, perché fra quel *Dialogo* e la fine passano più di dieci anni e perché alcune delle notazioni più mature dello stesso *Zibaldone* paiono indicare che l'idea della centralità delle illusioni nella definizione del rapporto dell'uomo con la società non sia stata rinnegata, così come quando, il 17 dicembre 1823 (a ridosso, dunque, delle *Operette morali*), si scrive che “Tutto è follia in questo mondo fuorchè il folleggiare. Tutto è degno di riso fuorchè il ridersi di tutto. Tutto è vanità fuorchè le belle illusioni e le dilettevoli frivolezze”<sup>66</sup>. Se fosse vero il contrario, del resto, o sarebbe stata proposta un'idea diversa, o - quantomeno - si sarebbe almeno accennato all'abbandono di quella primigenia, il che non è mai avvenuto. E' più ragionevole pensare, dunque, che l'abbandono dell'opinione della provvidenzialità della natura (essa pure, probabilmente, da considerare un'illusione) non abbia avuto alcun effetto sulla tesi dell'essenzialità delle illusioni per la sopravvivenza (psicologica) del singolo individuo e soprattutto per la tenuta dei legami sociali. Significativamente, ancora il 18 aprile 1825 Leopardi scrive che “Quegli errori che non sono necessari all'uomo nello stato naturale, possono ben essergli necessari nello stato sociale; egli non gli aveva per natura; ciò non prova nulla; mille altre cose egli non aveva in natura, che gli sono necessarie per conservar lo stato sociale”<sup>67</sup>.

In effetti, quando la teoria delle illusioni veniva elaborata, i tratti fondamentali della filosofia leopardiana (materialismo, empirismo, scetticismo, relativismo, non cognitivismo) erano tutti delineati. In apparenza, l'importanza concessa alle illusioni all'interno di coordinate di quel genere poteva sembrare un paradosso, se non una vera e propria contraddizione. Ma proprio quelle premesse sollecitavano la teoria delle illusioni, concepite come ausilio per la sopportazione del destino dell'uomo e come strumento di costruzione e di conservazione delle comunità politiche. E il mantenimento, anche negli ultimi anni, dei tratti fondamentali della filosofia leopardiana sorregge il convincimento che si sia mantenuta anche la loro traduzione nel dominio dell'analisi della politica.

Del resto, la considerazione della tematica delle illusioni si radica nella più generale attenzione leopardiana per la *condizione umana* e per gli elementi psicologici ed esistenziali (la questione dell'impossibile felicità) che spiegano la struttura delle comunità politiche. Un approccio, questo, che, assieme ad altri profili

---

<sup>64</sup> *All'Italia*, rispettivamente v. 4 e v. 62.

<sup>65</sup> *Ad Angelo Mai*, v. 24.

<sup>66</sup> *Zib.*, 3990.

<sup>67</sup> *Zib.*, 4135 sg.

(si pensi alla mancanza, in Leopardi, dell'idea della "perfettibilità" dell'uomo)<sup>68</sup>, differenza - e molto - la riflessione leopardiana da quella dell'autore cui forse è più vicina, e cioè Rousseau<sup>69</sup>.

### 3.- *Le illusioni, la filosofia e la politica leopardiana.*

L'empirismo e il materialismo leopardiano<sup>70</sup> non potevano concepire un poeta disgiunto dalle condizioni sociali del tempo del poeta, e non l'hanno fatto: per capire il Leopardi poeta è necessario, dunque, capire anche il Leopardi teorico della politica, della società e dei rapporti e delle condizioni materiali. Un teorico che, aggiungo, è tanto consapevole del peso di quelle condizioni materiali da affermare senza mezzi termini che da esse dipendono le sorti della stessa morale: "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 sì differentemente governati"<sup>71</sup>.

Questo legame strettissimo fra la morale, le credenze, lo stesso gusto estetico e la materialità delle condizioni di vita non sorprende certo, in Leopardi.

Sono noti, infatti, il suo scetticismo<sup>72</sup> e il suo relativismo<sup>73</sup>, fondati (in base a

---

<sup>68</sup> Che troviamo, invece, in Rousseau: cfr. *Discorso sulla disuguaglianza*, cit., 676. Sulla saldezza della critica leopardiana alla perfettibilità, A. TILGHER, *La filosofia*, cit., 93 sgg.; C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit., 65; B. BIRAL, *La "posizione storica"*, cit., 103, e anche V. GAZZOLA STACCHINI, *Leopardi politico*, cit., 135.

<sup>69</sup> Sui rapporti fra Leopardi e Rousseau, v. soprattutto C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit., 40 sgg.; V. GAZZOLA STACCHINI, *Leopardi politico*, cit., spec. 27 sgg.

<sup>70</sup> Opportunamente si è osservato che sino a non molti anni addietro era usuale inserire il "sistema" leopardiano entro questa costellazione di pensiero, così come più di recente è divenuto usuale accostarlo al "pensiero negativo" novecentesco. Non meno opportunamente, si è affermato che la seconda lettura talora finisce per riscrivere, più che per rileggere, il pensiero di Leopardi alla luce di categorie che - ovviamente - non gli erano familiari (F. BRIOSCHI, *Forza dell'assuefazione*, in AA. VV., *Lo Zibaldone*, cit., I, 737).

<sup>71</sup> *Zib.*, 311. Assai più tardi, in una pagina del 1824, si confermerà che "le condizioni sociali e i governi e ogni sorta di circostanze della vita influiscono sommamente e modificano il carattere e i costumi delle varie nazioni [...]" (*Zib.*, 4031).

<sup>72</sup> "Il mio sistema introduce non solo uno Scetticismo ragionato e dimostrato, ma tale che, secondo il mio sistema, la ragione umana per qualsivoglia progresso possibile, non potrà mai spogliarsi di questo scetticismo; anzi esso contiene il vero, e si dimostra che la nostra ragione, non può assolutamente trovare il vero se non dubitando; ch'ella si allontana dal vero ogni volta che giudica con certezza; e che non solo il dubbio giova a scoprire il vero [...], ma il vero consiste essenzialmente nel dubbio, e chi dubita, sa, e sa il più che si possa sapere": *Zib.*, 1655. Leopardi, peraltro, è scettico nei confronti dello scetticismo medesimo, perché "non ha mai esistito un pirronista effettivo e perfetto" (*Zib.*, 382).

<sup>73</sup> Relativismo, peraltro, a sua volta relativizzato, allorquando si constata che molte idee sono comuni alla specie e sono condivise dalla più parte della specie, sino a divenire generali (con il che - sembra di capire - il loro essere relative in qualche modo si attenua: cfr. *Zib.*, 823 sg.). Relativismo, altresì, problematico, perché, come si legge in *Zib.*, 1791 sg.: "Si può dire (ma è quistione di nomi) che il mio sistema non distrugge l'assoluto, ma lo moltiplica; cioè distrugge ciò che si ha per assoluto, e rende

premesse empiriste, specificamente lockeane)<sup>74</sup> sulla pervasiva<sup>75</sup> teoria (e pratica, ché vi è in proposito una preziosa notazione autobiografica)<sup>76</sup> dell'*assuefazione*, che, grazie alla naturale "conformabilità" dell'uomo<sup>77</sup>, lega le facoltà<sup>78</sup> e i bisogni<sup>79</sup>, così come l'acquisto (oltre che della stessa memoria)<sup>80</sup> dei gusti (anche estetici)<sup>81</sup>, dei valori e della stessa assuefazione<sup>82</sup>, appunto alla pratica e all'abitudine<sup>83</sup>: "non v'è quasi altra verità assoluta se non che *Tutto è relativo*. Questa dev'esser la base di tutta la metafisica"<sup>84</sup>; "niente d'assoluto"<sup>85</sup>; "i doveri dipendono dalle credenze; quanti saranno dunque i simboli, tante saranno le morali..."<sup>86</sup>; "nè piccola nè grande non è cosa niuna assolutamente"<sup>87</sup>; "il bello è puramente relativo"<sup>88</sup>; "il grazioso è

---

assoluto ciò che si chiama relativo. Distrugge l'idea astratta ed *antecedente* del bene e del male, del vero e del falso, del perfetto e imperfetto indipendente da tutto ciò che è; ma rende tutti gli esseri possibili assolutamente perfetti, cioè perfetti per se, aventi la ragione della loro perfezione in se stessi, e in questo, ch'essi esistono così, e sono così fatti; perfezione indipendente da qualunque ragione o necessità estrinseca, e da qualunque preesistenza. Così tutte le perfezioni relative diventano assolute, e gli assoluti in luogo di svanire, si moltiplicano, e in modo ch'essi ponno essere e diversi e contrari fra loro; laddove finora si è supposta impossibile la contrarietà in tutto ciò che assolutamente si negava o affermava, che si stimava assolutamente e indipendentemente buono o cattivo; restringendo la contrarietà, e la possibilità sua, a' soli relativi, e loro idee". F. FROSINI, *Leopardi politico*, cit., 15, ha desunto da questo importante passo una critica all'arruolamento di Leopardi tra i nichilisti (sul punto, E. SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, cit., spec. 369 sgg.).

<sup>74</sup> *Zib.*, 1339 (*ivi*, 1857, la dura critica della filosofia tedesca, da Leibniz a Kant, e l'ammirazione per Cartesio, Galileo, Newton e - appunto - Locke, che ritornerà anche in *Zib.*, 2616). Forte, anche, l'impronta sensista. V. ad es. *Zib.*, 1388: "Chiunque potesse attentamente osservare e scoprire le origini ultime delle parole in qualsivoglia lingua, vedrebbe che non v'è azione o idea umana, o cosa veruna la quale non cada precisamente sotto i sensi, che sia stata espressa con parola originariamente applicata a lei stessa, e ideata per lei. Tutte simili cose, oltre che non sono state denominate se non tardi, quantunque fossero comunissime, usualissime e necessarie alla lingua, e alla vita ec.; non hanno ricevuto il nome se non mediante metafore, similitudini ec. prese dalle cose affatto sensibili, i cui nomi hanno servito in qualunque modo, e con qualsivoglia modificazione di significato o di forma, ad esprimere le cose non sensibili [...]". V. anche l'importante lettera ad Antonio Fortunato Stella del 23 agosto 1827, nella quale Leopardi replica a chi aveva visto nelle *Operette morali* solo "principii negativi" e reclama il fondamento delle proprie opinioni su "*qualche osservazione parziale*".

<sup>75</sup> "Tutto è assuefazione, sì nei popoli, come negl'individui" (*Zib.*, 1516, ma v. anche *Zib.*, 1540); l'uomo "dipende in tutto dall'assuefazione" e "tutte le sue facoltà e qualità sono acquisite" (*Zib.*, 1554). Anche le pagine più recenti dello *Zibaldone* torneranno sui medesimi concetti (v., ad es., *Zib.*, 3950, del 7 dicembre 1823).

<sup>76</sup> "Il mio passaggio però dall'erudizione al bello non fu subitaneo, ma gradato, cioè cominciando a notar negli antichi e negli studi miei qualche cosa più di prima ec. Così il passaggio dalla poesia alla prosa, dalle lettere alla filosofia. Sempre assuefazione": *Zib.*, 1741.

<sup>77</sup> Che i procedimenti dell'assuefazione implichino questa naturale attitudine ad essere conformati è rilevato, fra gli altri, da F. BRIOSCHI, *Forza dell'assuefazione*, in AA. VV., *Lo Zibaldone*, cit., I, 745.

<sup>78</sup> V. la lettera a Pietro Giordani del 4 agosto 1823: "la natura o l'assuefazione m'hanno disposto in modo da non poter essere altro che nulla".

<sup>79</sup> *Pensieri*, n. XCV.

<sup>80</sup> V., ad es., *Zib.*, 1453.

<sup>81</sup> *Zib.*, 1539, 1921.

<sup>82</sup> *Zib.*, 2028.

<sup>83</sup> V., tra i moltissimi luoghi, soprattutto *Zib.*, 1185 sgg.; 3197; 3208.

<sup>84</sup> *Zib.*, 452. Il vero, del resto, è "nulla": *Zib.*, 718.

<sup>85</sup> *Zib.*, 3760.

<sup>86</sup> *Zib.*, 364.

<sup>87</sup> *Zib.*, 3956.

<sup>88</sup> *Zib.*, 1183. Analogamente, *Zib.*, 1603, 1983, 3984, 3988 e molti altri luoghi.

relativo nè più nè meno come il bello, dalla cui idea dipende”<sup>89</sup>; “il bello non è assoluto ma relativo [...]. La convenienza è quella che costituisce il bene. L’idea astratta della convenienza si può credere la sola idea assoluta, e la sola base delle cose in qualunque ordine e natura. Ma l’idea concreta di essa convenienza è relativa”<sup>90</sup>; “Il bello ideale non è altro che l’idea della convenienza che un artista si forma secondo le opinioni e gli usi del suo tempo, e della sua nazione”<sup>91</sup>; “La legge naturale varia secondo le nature [...]. Il bene e il male morale non ha dunque nulla di assoluto”<sup>92</sup>; “in natura non si è mai creduto che vi fosse altra legge, o altro diritto dell’uomo sull’uomo, che quello della forza”<sup>93</sup>; “V’è anche insegnata (sebben Platone lo fa per poi negarla e confutarla) la vera legge naturale, che ciascun uomo o vivente faccia tutto per se, e il più forte sovrasti il più debole, e si goda quel di costui”<sup>94</sup>; “non sussiste verità assoluta”<sup>95</sup>; è un “errore universale” quello del “bello assoluto” e della “verità assoluta”<sup>96</sup>; nemmeno Dio può aspirare alla qualificazione di assoluto, perché Leopardi lo considera “non come il migliore di tutti gli esseri possibili, giacchè non si dà migliore nè peggiore assoluto, ma come racchiudente in se stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili”<sup>97</sup>; Dio, anzi, identificato con la natura, esercita nel campo della morale una volontà arbitraria, perché “da ciò che si è detto della legge pretesa naturale, risulta che non vi è bene nè male assoluto di azioni; che queste non son buone o cattive fuorchè secondo le convenienze, le quali sono stabilite, cioè determinate dal solo Dio, ossia, come diciamo, dalla natura; che variando le circostanze, e quindi le convenienze, varia ancor la morale, nè v’è legge alcuna scolpita primordialmente ne’ nostri cuori; che molto meno v’è una morale eterna e preesistente alla natura delle cose, ma ch’ella dipende e consiste del tutto nella volontà e nell’arbitrio di Dio [...]. Dio non ha quindi nè può avere alcuna morale [...] la morale per tanto è creata da lui”<sup>98</sup>.

E’ noto il suo non cognitivismo: “Non si conoscono mai perfettamente le ragioni, nè tutte le ragioni di nessuna verità, anzi nessuna verità si conosce mai perfettamente, se non si conoscono perfettamente tutti i rapporti che ha essa verità colle altre. E siccome tutte le verità e tutte le cose esistenti, sono legate fra loro assai più strettamente ed intimamente ed essenzialmente, di quello che creda o possa credere e concepire il comune degli stessi filosofi; così possiamo dire che non si può conoscere perfettamente nessuna verità, per piccola, isolata, particolare che paia, se non si conoscono perfettamente tutti i suoi rapporti con tutte le verità sussistenti. Che è come dire, che nessuna (ancorchè menoma, ancorchè evidentissima e chiarissima e

---

<sup>89</sup> *Zib.*, 1326.

<sup>90</sup> *Zib.*, 391.

<sup>91</sup> *Zib.*, 8 sg.

<sup>92</sup> *Zib.*, 1624. V. anche *Zib.*, 2232 sg.

<sup>93</sup> *Zib.*, 1880.

<sup>94</sup> *Zib.*, 2672.

<sup>95</sup> *Zib.*, 2528.

<sup>96</sup> *Zib.*, 1259.

<sup>97</sup> *Zib.*, 1620. Questo, in base alla premessa che “È vero che niente preesiste alle cose. Non preesiste dunque la necessità. Ma pur preesiste la possibilità” (*ivi*, 1619) e che “l’infinita possibilità è l’unica cosa assoluta” (*ivi*, 1623).

<sup>98</sup> *Zib.*, 1637 sg. Che la legge naturale sia “un sogno” si dice in *Zib.*, 1641. Che la tradizione che vuole le leggi divine siano state adattate alle caratteristiche del popolo ebraico dimostri l’inesistenza di un diritto e di una morale eterni si dice in *Zib.*, 2263 sg. E che il diritto delle genti sia il frutto di un calcolo e dell’interesse (alla reciprocità di trattamento), non già della natura, si dice in *Zib.*, 2254 sg.

facilissima) verità, è stata mai nè sarà mai perfettamente ed interamente e da ogni parte conosciuta”<sup>99</sup>.

E’ noto - ma è apertissima la discussione sui suoi tratti caratterizzanti - il suo materialismo<sup>100</sup>: “Noi vogliamo l’anima immateriale, perchè la materia non ci par capace di quegli effetti che notiamo e vediamo operati dall’anima. Sia. Ma qui finisce ogni nostro raziocinio; qui si spengono tutti i lumi”<sup>101</sup>; “Tutto è materiale nella nostra mente e facoltà. L’intelletto non potrebbe niente senza la favella, perchè la parola è quasi il corpo dell’idea la più astratta. Ella è infatti cosa materiale, e l’idea legata e immedesimata nella parola, è quasi materializzata. La nostra memoria, tutte le nostre facoltà mentali, non possono, non ritengono, non concepiscono esattamente nulla, se non riducendo ogni cosa a materia, in qualunque modo, ed attaccandosi sempre alla materia quanto è possibile; e legando l’ideale col sensibile; e notandone i rapporti più o meno lontani, e servendosi di questi”<sup>102</sup>; la materia “è l’unico modo reale che noi possiamo effettivamente conoscere”<sup>103</sup>; lo spirito è una semplice

---

<sup>99</sup> *Zib.*, 1090 sg.

<sup>100</sup> Mentre alcuni hanno sottolineato il suo carattere “conseguenziario” e “integrale” (W. BINNI, *La protesta di Leopardi*, cit., 111), altri, pur simpatetici con questa posizione, hanno preferito parlare di un “esistenzialismo materialistico” (C. LUPORINI, *Introduzione*, cit., 17) e altri ancora hanno richiamato l’attenzione su quanto esso fosse sofferto e originale, visto che giungeva dopo un primo orientamento di pensiero assai diverso e perché ben poco aveva a che vedere con il materialismo settecentesco: B. BIRAL, *Premessa a La posizione storica*, cit., VI sg. (v. anche, sul percorso che condusse Leopardi al materialismo, ID., *Le due facce del “sistema di Stratone”*, *ivi*, 133 sg.). Da ultimo, nel senso che Leopardi fosse un tipo singolare di materialista, in quanto “odiava ferocemente la materia”, P. CITATI, *Leopardi*, cit., 252 sg.

Quel che più conta, vi sono posizioni assai critiche nei confronti della tesi del pacifico inserimento del materialismo leopardiano nella corrente illuminista e della sua coerenza con il razionalismo, perché in Leopardi la ragione sarebbe ridotta a puro strumento e avrebbe finalità meramente demolitorie e non costruttive (M.A. RIGONI, *Leopardi e l’estetizzazione dell’antico*, cit., 25 sgg.). Ancor più radicalmente, v’è stato chi ha messo in dubbio non solo la qualificazione, ma l’esistenza stessa del materialismo leopardiano. Fu Gentile, infatti, a proporre: l’affermazione dello “spirito profondamente religioso” di Leopardi (*Introduzione a Leopardi*, in *Nuova Antologia*, 1927, ora in *Manzoni e Leopardi*, cit., 85); l’osservazione che la sua “sensibilissima vita morale [...] è la negazione del materialismo” (*ivi*, 94); il rilievo che Leopardi fu pessimista per filosofia e come in superficie, ma ottimista nel cuore (*Prosa e poesia nel Leopardi*, in *Messaggero della domenica* del 23 febbraio e del 2 marzo 1919, ora in *Manzoni e Leopardi*, cit., 163); il convincimento che “questa coscienza dell’umana grandezza e sovranità sulla trista natura il Leopardi non smarrì mai” (*Le operette morali*, in *Annali delle Università toscane*, ora in *Manzoni e Leopardi*, cit., 149). A proposito di queste opinioni, tuttavia, è difficile rimuovere il dubbio ch’esse fossero in qualche misura imputabili al dichiarato imbarazzo che lo stesso Gentile provava nel proporre lo studio di Leopardi ai giovani studenti dell’Italia fascista (ai quali l’*Introduzione* indirettamente si rivolgeva), tutti tesi al raggiungimento delle grandi mete di progresso che avrebbero atteso il Paese (*Introduzione a Leopardi*, cit., 79 sgg.). Questo dubbio, invece, non può riguardare altre, più sistematiche, riflessioni gentiliane, nelle quali, per un verso, si prospetta l’intima contraddizione del materialismo, che nega la ragione e contemporaneamente ne fa il massimo dei poteri, e per l’altro si sostiene che di quella contraddizione proprio Leopardi fu pienamente consapevole (*Poesia e filosofia del Leopardi*, cit., 235 sg.), come dimostrerebbe la sua dottrina dell’“ultrafilosofia”, e cioè di una filosofia “della” filosofia materialista (*ivi*, 230). Sul punto, sembra utile segnalare C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit., 77, per l’acuta notazione che la svalutazione leopardiana della ragione è “svalutazione di carattere assiologico, che non mette in forse, ma anzi suppone, la validità intrinseca della razionalità come tale”.

<sup>101</sup> *Zib.*, 603.

<sup>102</sup> *Zib.*, 1657. In molti altri luoghi Leopardi lega le condizioni personali e gli stessi rapporti interpersonali alle condizioni materiali: v., ad es., sui rapporti sessuali, *Zib.*, 3306 sgg.

<sup>103</sup> *Zib.*, 2073 (*ivi* anche la riflessione sulla “materialità” di Dio).

“sostanza che non è materia”<sup>104</sup>; la materia è pensante (“che la materia pensi, è un fatto”)<sup>105</sup> e lo si può negare solo rifugiandosi in un assioma, in un preteso “principio innato di ragione, che non ha bisogno di prove”<sup>106</sup>; infine, con tagliente ironia, “le idee fisiche ognun concede e afferma non essere innate: le morali, signor sì, sono. Buona pasqua alle signorie vostre”<sup>107</sup>.

Entro queste coordinate generali, si diceva, è costruita la teoria del rapporto fra le illusioni e la politica, teoria largamente collegata alle riflessioni rousseauiane sul rapporto uomo/natura/società<sup>108</sup>. Si dura fatica ad elencare tutti i luoghi, davvero numerosissimi, nei quali (senza alcuna contraddizione con le ricordate premesse relativiste e materialiste)<sup>109</sup> l’illusione è costituita come concetto chiave nell’analisi dello sviluppo sociale e politico delle collettività umane<sup>110</sup>.

A parte alcune testimonianze dell’Epistolario<sup>111</sup>, già una delle primissime pagine dello *Zibaldone* osserva che i mali delle società moderne, *in primis* la “scarsezza di anime grandi” da non altro derivano che “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 l’uomo capisce che la gloria, l’amor di patria e la libertà sono “beni vani”, allora “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.”<sup>112</sup>.

Il problema sembra essere determinato dalla ragione, “omicida della natura”<sup>113</sup>,

---

<sup>104</sup> *Zib.*, 4207.

<sup>105</sup> *Zib.*, 4288.

<sup>106</sup> *Zib.*, 4252.

<sup>107</sup> *Zib.*, 4254.

<sup>108</sup> Sul punto, fra gli altri, S. NEUMEISTER, *La perfettibilità in Leopardi*, in AA. VV., *Leopardi. Poeta e pensatore / Dichter und Denker*, cit., 105 sgg. Mette opportunamente in luce, però, gli elementi di (netta) diversità E. SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, cit., 391 sg. (in particolare quanto alla questione della possibilità della felicità, affermata da Rousseau e negata da Leopardi).

<sup>109</sup> Perché anche le illusioni, per un verso, sono il portato di precise condizioni materiali; per l’altro, contribuiscono esse stesse a definire il quadro di quelle condizioni, come fattori determinanti dello sviluppo dell’uno o dell’altro modello di società umana.

<sup>110</sup> Oltre che, ovviamente, della condizione personale dei singoli individui, tanto più felici quanto meno conoscono e più si illudono (come gli antichi: cfr., ad es., *Zib.*, 3976).

<sup>111</sup> V., ad es., la lettera a Pietro Giordani del 14 dicembre 1818 (“[le] illusioni che vengono sostanzialmente dalla natura benefattrice universale, dove la ragione è la carnefice del genere umano”), la lettera, sempre a Giordani, del 6 marzo 1820 (non si comprende “come si possa tollerare la vita senza illusioni” e l’“accrescimento della ragione” serve a ben poco, perché “non c’è altro vero che il nulla”), o la lettera al Jacopssen del 23 giugno 1823 (“il n’appartient qu’à l’imagination de procurer à l’homme la seule espèce de bonheur positif dont il soit capable”).

<sup>112</sup> *Zib.*, 21 sg. E’ necessario ricordare che il brano riportato nel testo prosegue con questa parentesi: “(lasciamo stare che la civiltà fa gli uomini tutti simili gli uni agli altri, togliendo e perseguitando la singolarità, e distribuendo i lumi e le qualità buone non accresce la massa, ma la sparte, sì che ridotta in piccole porzioni fa piccoli effetti)”. Come si vedrà, è qui messo in luce un altro, connesso, tema centrale nel sistema leopardiano (quello dell’eguaglianza), del quale, però, diremo appunto più avanti. Va anche rammentato che la questione dell’egoismo torna in numerosi altri luoghi, perché “l’egoismo è sempre stata la peste della società” (*Zib.*, 670).

<sup>113</sup> *Zib.*, 1356. V. anche *Zib.*, 2939 sgg. (l’annotazione è dell’11 luglio 1823, a dimostrazione della costanza di un atteggiamento non scalfito dall’avvento delle *Operette morali*).

che “tende essenzialmente, non solo a rendere infelice, ma a distruggere la specie umana”<sup>114</sup>; “la ragione facendo naturalmente amici dell’utile proprio, e togliendo le illusioni che ci legano gli uni agli altri, scioglie assolutamente la società, e inferocisce le persone”<sup>115</sup>. In effetti, che responsabile della “strage delle illusioni” sia considerata la ragione lo si desume da un gran numero di passaggi dello *Zibaldone*, ma è opportuno mettere in luce due aspetti problematici. Il primo è che, ad uno sguardo più attento, il conflitto con la natura, più che dalla ragione, appare essere determinato dall’esperienza: “propriamente la nemica della natura non è la ragione, ma la scienza e cognizione, ossia l’esperienza che n’è la madre. Perché anche le operazioni e tutta la vita dell’uomo naturale, e degli altri viventi, è perfettamente *ragionevole*, giacché deriva da credenze tirate in forma di conseguenza, per via di sillogismo, da quei tali dati. L’esperienza, crescendo oltre il dovere, cambia, altera, moltiplica soverchiamente le basi di questi sillogismi produttori delle credenze, e quindi alterando dette conseguenze o credenze, fa che non sia più *ragionevole* il determinarsi a credere quelle tali cose naturalmente credibili, e quindi a fare o fuggire quelle tali cose naturalmente da farsi o da fuggirsi. Ma la ragione assolutamente in se stessa, è innocente; ed ha la sua intera azione anche nello stato naturale; vale a dire, anche nello stato naturale l’uomo (e così nè più nè meno il bruto) è conseguente, e si determina a credere quello che gli par vero, per via di perfetto raziocinio; e si determina ad abbracciare o fuggire quello che crede veramente buono o cattivo per lui, rispetto alla sua natura generale e individuale, e alle sue circostanze di quel tal momento in cui si determina”<sup>116</sup>. Il secondo aspetto problematico, che pone interrogativi assai più radicali, è che, in una delle prime pagine dello *Zibaldone*, si sostiene che la “forza immaginativa [...] può figurarsi dei piaceri che non esistono, e figurarseli infiniti [...]”. Conseguentemente, “il piacere infinito che non si può trovare nella realtà, si trova così nella immaginazione, dalla quale derivano la speranza, le illusioni ec.”<sup>117</sup>. A seguire sino in fondo questo spunto, l’immaginazione non sarebbe più soltanto la facoltà che - generando le illusioni - sa porre rimedio all’angoscia dell’esistere, ma, prima ancora e paradossalmente, diverrebbe la scaturigine stessa di quell’angoscia, perché proprio dall’immaginazione trarrebbe origine il convincimento (l’“illusione”!) dell’esistenza di un piacere infinito, ma per questo incapace di soddisfacimento. Una prospettiva, questa, che qui si può soltanto accennare, ma che evidentemente solleciterebbe significative riflessioni supplementari.

Ma, tornando ai luoghi nei quali emerge la centralità del tema delle illusioni, e per menzionare solo alcuni esempi, particolarmente significativi, si potrà ricordare come si osservi che l’eroismo è svanito “allo scemare delle illusioni”<sup>118</sup>; che queste sono venute meno con il passaggio allo stato sociale e che l’individuo isolato non le avrebbe mai perdute, con ciò restando felice<sup>119</sup>; che “il più solido piacere di questa vita è il piacer vano delle illusioni”, anche perché esse sono “ingredienti essenziali

---

<sup>114</sup> *Zib.*, 1981.

<sup>115</sup> *Zib.*, 23.

<sup>116</sup> *Zib.*, 447 sg.

<sup>117</sup> *Zib.*, 167.

<sup>118</sup> *Zib.*, 45.

<sup>119</sup> *Zib.*, 2684 sg.

del sistema della natura umana”<sup>120</sup>; che le illusioni “sono l’unico nostro avere”<sup>121</sup>; che il conoscere il volto delle cose e il perdere le illusioni ci ha privati della felicità che può venire dai piaceri naturali<sup>122</sup>; che “tutto il reale essendo un nulla, non v’è altro di reale nè altro di sostanza al mondo che le illusioni”<sup>123</sup>; che le grandi azioni “non possono provenire se non da illusione”<sup>124</sup>; che “dove mancano le illusioni, manca la virtù”<sup>125</sup>; che “si può dir che l’effetto della filosofia non è il distruggere le illusioni (la natura è invincibile) ma il trasmutarle di generali in individuali [...]. Vero è che la distruzione delle illusioni generali influisce sempre sulle individuali. Queste non potranno mai estirparsi del tutto, altrimenti l’uomo non esisterebbe più”<sup>126</sup>; che “la vita dunque e l’assoluta mancanza d’illusione, e quindi di speranza, sono cose contraddittorie”<sup>127</sup>; che “il sublime della nostra immaginazione” si perde con lo sviluppo della ragione<sup>128</sup>; che la felicità può derivare (come nell’ubriachezza) solo dall’ignoranza del vero, e gli uomini sono fatti dalla natura per essere felici, e “per abbandonarsi alle illusioni”<sup>129</sup>; che “tutto il bello e il buono di questo mondo” sono “pure illusioni”, “puri fantasmi”<sup>130</sup>; che “questa vita è una carnificina senza l’immaginazione”<sup>131</sup>; che “tutti i piaceri sono illusioni o consistono nell’illusione, e di queste illusioni si forma e si compone la nostra vita”<sup>132</sup>; che “senza illusioni di cui l’uomo sia persuaso, non c’è vita né azione, giacché l’uomo non opera senza persuasione, e se la persuasione non è illusoria, ma viene dalla ragione, l’uomo non opera, perché la ragione non lo persuade ad operare, anzi ne lo distoglie, e lo getta nell’indifferenza”<sup>133</sup>; che è sorprendente che la società umana si regga ancora nonostante “l’annichilamento delle antiche opinioni e illusioni”<sup>134</sup>; che “nessuna dolce e nobile ed alta e forte illusione può stare senza la grande illusione dell’amor proprio”<sup>135</sup>.

Infine, merita d’esser ricordato un passaggio dello *Zibaldone* in cui la nostalgia per la condizione dell’uomo capace di illusioni è manifestata con il massimo dell’ardore poetico: “Che bel tempo era quello nel quale ogni cosa era viva secondo l’immaginazione umana e viva umanamente cioè abitata o formata di esseri uguali a noi, quando nei boschi desertissimi si giudicava per certo che abitassero le belle Amadriadi e i fauni e i silvani e Pane ec.”<sup>136</sup>. Un ardore che riecheggia da vicino i luoghi propriamente poetici nei quali il tema delle illusioni ritorna con prepotenza: “I

---

<sup>120</sup> *Zib.*, 51.

<sup>121</sup> *Zib.*, 636.

<sup>122</sup> *Zib.*, 56.

<sup>123</sup> *Zib.*, 99.

<sup>124</sup> *Zib.*, 105.

<sup>125</sup> *Zib.*, 910.

<sup>126</sup> *Zib.*, 1863 sg.

<sup>127</sup> *Zib.*, 1865.

<sup>128</sup> *Zib.*, 1527 sg.

<sup>129</sup> *Zib.*, 109, ma v. anche 2492.

<sup>130</sup> *Zib.*, 125.

<sup>131</sup> *Zib.*, 139.

<sup>132</sup> *Zib.*, 271.

<sup>133</sup> *Zib.*, 362 sg.

<sup>134</sup> *Zib.*, 2438.

<sup>135</sup> *Zib.*, 4499.

<sup>136</sup> *Zib.*, 63 sg. Che pagine di “effettiva poesia”, sia pur rare, siano presenti nello *Zibaldone* è rilevato da S. SOLMI, *La vita e il pensiero*, cit., 67.

vetusti divini, a cui natura parlò senza svelarsi”<sup>137</sup>; “A noi ti vieta il vero appena è giunto, o caro immaginar”<sup>138</sup>; “Di vanità, di belle fole e strani pensieri si componea l’umana vita: in bando li cacciammo: or che resta?”<sup>139</sup>; “Amore, amor, di nostra vita ultimo inganno, t’abbandonava”<sup>140</sup>; “Le beate larve e l’antico error, celeste dono”<sup>141</sup>; “A noi di lieti inganni e di felici ombre soccorse Natura stessa”<sup>142</sup>; “La bella età, cui la sciagura e l’atra face del ver consunse innanzi tempo”<sup>143</sup>; “l’ameno error, le fraudi, il molle pristino velo”<sup>144</sup>; “All’apparir del vero tu, misera, cadesti”<sup>145</sup>; “Quel caro immaginar mio primo”<sup>146</sup>. Per non parlare, sempre nell’opera poetica, del *Bruto minore*, figura che assume un “significato esemplare [...] nell’ambito delle meditazioni del poeta sulla caduta delle illusioni”<sup>147</sup> e che nell’opera prosastica<sup>148</sup> si ritrova nella *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte*<sup>149</sup>.

La perfetta illusione di cui parla Leopardi, si badi, è quella “naturale”: “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”<sup>150</sup>. Solo questa immaginazione “razionale”, che potremmo dire minore, tuttavia, è compatibile con la società, che, invece, fatalmente spegne ogni e qualsiasi perfetta illusione, propria dello stato di natura<sup>151</sup>.

Come si è accennato, il pensiero politico leopardiano attraversa fasi diverse e articolate, ma alcune costanti rimangono. Così, per quanto riguarda la “suggestione patriottica”, essa (che comunque non è mai stata quella dei nazionalisti, i quali infatti non hanno mai accolto Leopardi nel loro *pantheon*) durerà poco<sup>152</sup>, ma (lo vedremo

<sup>137</sup> *Ad Angelo Mai*, v. 53.

<sup>138</sup> *Ad Angelo Mai*, v. 100.

<sup>139</sup> *Ad Angelo Mai*, v. 115.

<sup>140</sup> *Ad Angelo Mai*, v. 128.

<sup>141</sup> *Nelle nozze della sorella Paolina*, v. 2.

<sup>142</sup> *A un vincitore nel pallone*, v. 34.

<sup>143</sup> *Alla primavera o delle favole antiche*, v. 12.

<sup>144</sup> *Inno ai Patriarchi, o de’ principii del genere umano*, v. 101.

<sup>145</sup> *A Silvia*, v. 60.

<sup>146</sup> *Le ricordanze*, v. 89.

<sup>147</sup> Così M. FUBINI, *Commento al Bruto minore*, in G. LEOPARDI, *Canti*, a cura di M. Fubini, Torino, Loescher, 1968, 72.

<sup>148</sup> Si dice, nel testo, di una distinzione tra la produzione leopardiana poetica e quella prosastica, ma è noto che questa distinzione è controversa. Convincenti sembrano le notazioni di E.N. GIRARDI, *La struttura*, cit., 98, per il quale nella poesia prevale la lirica e “domina la figura e la voce del poeta”, mentre nella prosa prevalgono il “soggetto, i fatti e i personaggi rappresentati”.

<sup>149</sup> In *Poesie e prose*, cit., II, spec. 273 sg. Sempre nelle *Operette morali*, poi, si segnala soprattutto il *Dialogo di Timandro e di Eleandro*, *ivi*, 181, nel quale Eleandro afferma: “lodo ed esalto quelle opinioni, benché false, che generano atti e pensieri nobili, forti, magnanimi, virtuosi, ed utili al ben comune o privato; quelle immaginazioni belle e felici, ancorché vane, che danno pregio alla vita; le illusioni naturali dell’animo; e in fine gli errori antichi, diversi assai dagli errori barbari; i quali solamente, e non quelli, sarebbero dovuti cadere per opera della civiltà moderna e della filosofia”.

<sup>150</sup> *Zib.*, 275.

<sup>151</sup> *Zib.*, 680 sg.

<sup>152</sup> S. TRENTIN, *Giacomo Leopardi*, cit., 40.

più avanti, esaminando la questione della *Ginestra*) non verrà meno l'idea che il vincolo sociale abbia bisogno di un nemico per rinsaldarsi, né verrà meno il concetto (che meglio indagheremo appresso) che di un'idea di patria vi sia bisogno (addirittura perché la stessa poesia abbia un senso!)<sup>153</sup> e che senza una nazione non si dia vera comunità politica. E dentro le comunità politiche generate dalla modernità, come si è detto, gli uomini e i popoli potranno essere consapevoli del carattere - potremmo dire - illusorio delle illusioni, ma non per questo potranno essere di queste deprivati. Il che - mi sembra - è in armonia con la chiara distinzione tra l'immaginazione - naturale - degli antichi e quella - mediata dalla ragione - dei moderni, che si è appena riportata.

Solo così, del resto, sembra potersi spiegare il complesso atteggiamento di Leopardi nei confronti dei lumi<sup>154</sup> e del Paese che dei lumi (o almeno della loro diffusione) è stato la culla: la Francia. I lumi, infatti, sono criticati per la freddezza di spirito che ne è derivata, per la dissoluzione delle illusioni che sorreggevano le antiche comunità, ma allo stesso tempo sono lodati perché hanno portato a compimento quel processo di "risorgimento" dalla barbarie che era iniziato con il Quattrocento italiano, quel processo di discoprimiento degli errori del passato nel quale, alla fin fine, consiste tutto il progresso dello spirito umano<sup>155</sup>. Questo è possibile perché lo sviluppo dell'umanità è suddiviso in fasi: lo stato di natura, l'"età dell'oro", nel quale l'uomo poteva anche essere felice<sup>156</sup> e non odiare i suoi simili<sup>157</sup>, perché occupava la posizione assegnatagli dalla natura senza altro pretendere; lo stato degli antichi, nel quale quella posizione era stata ormai abbandonata, ma il distacco dalla natura era ancora parziale ed era lenito dal potente sviluppo delle illusioni<sup>158</sup>; la barbarie, i secoli bui, nei quali non si era recuperato l'ormai definitivamente perduto stato di natura, ma si era smarrita la ragione (temperata dalle illusioni) degli antichi; la condizione dei moderni, nella quale si aprono due strade: l'algida scepse distruttiva d'ogni illusione; l'illusione consapevole e "civile", sorretta soprattutto dall'amor di patria e dal sentimento dell'onore. La prima, dice Leopardi, è stata imboccata dall'Italia, la seconda dalla Francia.

---

<sup>153</sup> "Come può il poeta adoperare il linguaggio e seguir le idee e mostrare i costumi d'una generazione d'uomini per cui la gloria è un fantasma, la libertà la patria l'amor patrio non esistono, l'amor vero è una fanciullaggine, e insomma le illusioni son tutte svanite, le passioni, non solo grandi e nobili e belle, ma tutte le passioni estinte? Come può, dico, ciò fare, ed esser poeta? [...] Osservisi che gli antichi poetavano al popolo, o almeno a gente per la più parte non dotta, non filosofa. I moderni all'opposto; perchè i poeti oggidì non hanno altri lettori che la gente colta e istruita [...]. Ora ogni uomo colto e istruito oggidì, è immancabilmente egoista e filosofo, privo d'ogni notevole illusione, spoglio di vive passioni; e ogni donna altresì. Come può il poeta essere per carattere e per ispirito, contemporaneo e conforme a tali persone in quanto poeta? che v'ha di poetico in esse, nel loro linguaggio, pensieri, opinioni, inclinazioni, affezioni, costumi, usi e fatti? che ha o ebbe o potrà mai aver di comune la poesia con esso loro?" (*Zib.*, 2944 sgg.).

<sup>154</sup> E infatti, nonostante vi sia chi afferma il contrario (L. RUSSO, *La "carriera poetica" di Giacomo Leopardi*, cit., 289), la collocazione di Leopardi nell'"area illuminista" non è agevole (così anche F. BOSIO, *Individuo e società*, cit., 120) e la discussione in proposito è aperta (per l'opinione, netta, che il problema dipenda da un suo "illuminismo senza lumi", M.A. RIGONI, *Leopardi e l'estetizzazione dell'antico*, cit., 25, sul quale v. anche quanto già detto alla nt. 100).

<sup>155</sup> *Zib.*, 2710 sgg.

<sup>156</sup> *Zib.*, 2900 sgg.

<sup>157</sup> *Zib.*, 2679.

<sup>158</sup> La cui produzione, ha osservato S. SOLMI, *La vita e il pensiero*, cit., 61, era "suscitata da una piena e libera competizione egualitaria".

Se la Francia, dunque, è la più “corrotta” delle nazioni (la sua stessa lingua è ritenuta inadeguata ad esprimere i sentimenti più forti e più potenti)<sup>159</sup>, perché in essa la modernità si è dispiegata in tutta la sua pienezza, delle nazioni è allo stesso tempo la più civile, la più capace di interpretare positivamente la condizione della modernità. E (fatta eccezione per i giovanili scritti d’impianto cattolico)<sup>160</sup> non sarà certo la Rivoluzione il bersaglio critico di Leopardi, bensì la sua degenerazione napoleonica, ovvero la condizione morale che n’è susseguita, nella quale si confermava che i nobili erano “il corpo morto della società”, ma non si sapeva quale mai potesse esserne - diciamo così - il corpo vivo<sup>161</sup>.

#### 4.- *Le premesse antropologiche del pensiero politico leopardiano.*

Il ruolo centrale confidato alle illusioni nella costruzione di un sano vincolo sociale e politico si spiega con le premesse antropologiche da cui Leopardi prende le mosse.

Solo in una seconda fase del suo pensiero<sup>162</sup>, a partire dal *Dialogo della Natura e di un Islandese*<sup>163</sup>, Leopardi vedrà nella natura la cieca<sup>164</sup>, brutta e nuda forza,

---

<sup>159</sup> Sulla questione v. G. GENOT, *Le français, langue sans illusions*, in *Revue des Études italiennes*, n. 3-4/1999, 277 sgg. V. anche quanto poi si ricorderà più avanti, alla nt. 173.

<sup>160</sup> *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, in *Poesie e prose*, cit., II, 875: “il vivere nella vera Chiesa è il solo rimedio contro la superstizione”. La critica, peraltro, già in questo *Saggio* ha ravvisato i segni dell’intellettuale rivolta leopardiana, pur s’essa appare “temperata da conclusioni conformistiche” (S. SOLMI, *La poesia di Leopardi*, cit., 10; v. anche E. ÖRDÖGH, *Alle origini del pensiero leopardiano. Materialismo e religione*, in AA. VV., *Leopardi. Poeta e pensatore / Dichter und Denker*, cit., 125). In effetti, lo stesso Leopardi attesta di scrivere “in un secolo illuminato” (*ivi*, 637) e adombra la più matura opinione che lo sviluppo della conoscenza umana altro non sia che un processo di continua rimozione dell’errore (*ivi*, 639 sg.).

<sup>161</sup> Lettera a Pietro Brighenti del 28 agosto 1820.

<sup>162</sup> Per la verità, nemmeno questo punto è incontrovertito, nella critica leopardiana. Così, se l’opinione della svolta è diffusa (v., ad es., W. BINNI, *La protesta di Leopardi*, cit., 86, che - *ivi*, 102 - parla di “eccezionale dialogo”; S. TIMPANARO, *Alcune osservazioni*, cit., 156, ma con la precisazione che la svolta era fatale, visto che la benefica natura dispensatrice di illusioni era la stessa che aveva dato all’uomo la ragione che le avrebbe distrutte; C. LUPORINI, *Poesia e filosofia*, cit., 199; E. BIGI, *La teoria del piacere e la poetica di Leopardi*, in AA. VV., *Lo Zibaldone cento anni dopo*, cit., I, 2; L. BLASUCCI, *I registri della prosa: Zibaldone, Operette, Pensieri*, *ivi*, 19), non manca chi sostiene che le due concezioni della natura (madre benigna ovvero matrigna) avrebbero sempre convissuto nella ricerca leopardiana (S. SOLMI, *Le due “ideologie”*, cit., 108 sgg.; adesivamente, M.A. RIGONI, *Leopardi e l’estetizzazione dell’antico*, cit., 21, nt. 29; un’anticipazione potrebbe vedersi nella tesi gentiliana dell’unitarietà dei “pessimismi” - storico e cosmico - leopardiani: cfr. *Poesia e filosofia del Leopardi*, cit., 232 sg.). Si tratta di una tesi che, pur se finemente argomentata, non sembra sufficientemente provata (analogamente, fra gli altri, B. BIRAL, *Il significato di “natura”*, cit., 49), perché (sebbene significative ed espressive di una ricerca complessa e faticosa) sono troppo esigue sia le tracce della primigenia visione della natura che si ritiene di ravvisare nella seconda fase del pensiero leopardiano, sia le antecedenze della “svolta” dell’*Islandese*. E anche la tesi che in Leopardi sarebbero presenti due nozioni di natura (la “natura universale” e la “natura umana”, in reciproca contraddizione: E. SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, cit., 451 sg., ma spec. 159 per l’esplicita affermazione che esse “non segnano due fasi contrapposte del pensiero di Leopardi, ma sono essenzialmente intrecciate”) non può fare a meno di ricordare, a proprio sostegno, sostanzialmente alcune pagine più tarde.

<sup>163</sup> “Se anche mi avvenisse di estinguere tutta la vostra specie, io non me ne avvedrei”, in *Poesie e prose*, cit., II, 81.

E’ stato peraltro acutamente rilevato (da M. FUBINI, *Commento al Dialogo* in questione, nell’edizione delle *Operette morali* curata dallo stesso, Torino, Loescher, 1966, 143) che già nel 1821

oggettivamente nemica dell'uomo, che ad essa è sottomesso senza rimedio (e la stessa natura è sottomessa al nulla, perché "tempo verrà, che [...] la natura medesima sarà spenta")<sup>165</sup>. Questa idea (peraltro non sottratta a contraddittori ripensamenti, se ancora nel 1827 si criticava la ragione per averci privato "di quel soccorso che la natura ci aveva apprestato")<sup>166</sup> si manterrà sino agli ultimi giorni e, come è noto, sebbene già accennata in altri luoghi<sup>167</sup>, troverà nella *Ginestra* la sua manifestazione poetica più chiara<sup>168</sup>, sino all'affermazione che di contro alla natura unicamente il

---

Leopardi aveva innestato un elemento di forte problematizzazione dell'immagine della natura madre benigna: "La natura è madre benignissima del tutto, ed anche de' particolari generi e specie che in esso si contengono, ma non degl'individui. Questi servono sovente a loro spese al bene del genere, della specie, o del tutto, al quale serve pure talvolta con proprio danno la specie e il genere stesso [...]. Quella quantità di uccelli che muore nella campagna coperta di neve, per mancanza di alimenti, la natura non l'ignora, ma ha i suoi fini in questa medesima distruzione, sebben ella non serva immediatamente a nessuno. Per lo contrario la distruzione degli animali che fanno gli uomini o altri animali alla caccia, serve immediatamente ai cacciatori, ed è un inconveniente accidentale, e una disgrazia per quei poveri animali; ma inconveniente relativo, e voluto dalla natura, che gli ha destinati per cibo ec. ad altri viventi più forti" (*Zib.*, 1530 sgg., 20 agosto 1821; ma v. anche la lettera a Giulio Perticari del 30 marzo 1821, nella quale si parla della "natura che m'ha dato l'essere appostamente per vedermi a soffrire"). Altre (e più prossime) antecedenze sono segnalate da S. SOLMI, *Le due "ideologie" di Leopardi*, cit., 11 sgg. (ma nel contesto della tesi - ricordata poco sopra - di una convivenza di due concezioni della natura, che non sembra provata) e G. BERARDI, "*Natura*" e "*ragione*" lungo lo *Zibaldone*, in AA. VV., *Lo Zibaldone*, cit., I, 732. Peraltro, come più ampiamente si dirà nel testo, si può osservare (analogamente, se bene interpreto, B. BIRAL, *Le due facce*, cit., 136) che nella stessa teoria del piacere è insita una concezione negativa della natura: come può essere benigna, questa, se ha inoculato nell'uomo il desiderio di un piacere infinito impossibile a raggiungerci? La contraddizione insita in questa realtà è colta in *Zib.*, 4087 (11 maggio 1824), ma più ancora in *Zib.*, 4099 sgg. (3 giugno 1824), quando essa è assunta a spunto per la contestazione addirittura del principio di non contraddizione (dovendosi constatare che sono due verità l'"essere effettivamente, e il non potere in alcun modo esser felice"). V. anche, con ancor più insistita critica del principio di non contraddizione, *Zib.*, 4128 sgg. (5-6 aprile, 1825), ove si disegna anche la distinzione (in qualche modo esplicativa della contraddizione) tra il fine generale della natura (che non è la felicità dell'uomo, ma la vita dell'universo) e il fine specifico dell'esistenza umana (che invece è, appunto, la felicità). Analogamente, *Zib.*, 4168 sg. (11 marzo 1826): "Il fine della natura dell'uomo esisterà forse in natura. Ma bisogna ben distinguerlo dal fine cercato dalla natura dell'uomo. Questo fine non esiste in natura, e non può esistere per natura", nonché "Spaventevole, ma vera proposizione e conclusione di tutta la metafisica. L'esistenza non è per l'esistente, non ha per suo fine l'esistente, né il bene dell'esistente". Sul percorso seguito da Leopardi per giungere alla critica del principio di non contraddizione, v., in particolare, E. SEVERINO, *Il nulla e la poesia*, cit., 61 sgg.

<sup>164</sup> Non esiste alcun "piano" della natura e non si ha alcun motivo di ritenere che lo stesso incivilimento sia stato "voluto intenzionalmente dalla natura": *Zib.*, 4462. E se un ordine esiste, questo è fondato sul male, che rende "ordinario" (*Zib.*, 4511).

<sup>165</sup> *Cantico del gallo silvestre*, in *Poesie e prose*, cit., II, 164. V., peraltro, il *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*, *ivi*, II, 167, ove si afferma che i diversi modi di essere della materia sono destinati a perire, ma "niun segno di caducità nè di mortalità si scuopre nella materia universalmente".

<sup>166</sup> *Zib.*, 4245.

<sup>167</sup> "O natura cortese, son questi i doni tuoi, questi i dilette sono che tu porgi ai mortali" (*La quiete dopo la tempesta*, v. 42); "la natura crudel, fanciullo invito, il suo capriccio adempie" (*Palinodia*, v. 170); "natura [...] de' suoi figli antica e capital carnefice e nemica" (*Paralipomeni*, Canto IV, st. 12); "la natura, il brutto poter che, ascoso, a comun danno impera" (*A se stesso*, v. 14). Il tema del mutuo sostegno, invece, pur in quadro generale assai diverso, aveva trovato un'anticipazione nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, in *Poesie e prose*, cit., II, 208.

<sup>168</sup> Si pensi, tra gli altri, ai vv. 44 sgg. ("la dura nutrice, ov'ei [l'uomo] men teme, con lieve moto in un momento annulla in parte, e può con moti poco men lievi ancor subitamente annichilare in tutto"); ai vv. 125 sg. (la natura "madre è di parto e di voler matrigna"); al v. 148 ("l'empia natura").

sodalizio degli uomini può servire di difesa, per tutti e per ciascuno<sup>169</sup>. Per tutta una lunga fase, però, la posizione di Leopardi era stata apparentemente opposta.

La natura è grande, si ragiona nello *Zibaldone*, e la ragione piccola<sup>170</sup>; “tutto nella natura è armonia”<sup>171</sup>; la bellezza “è convenienza, e questa è idea ingenita nella natura”<sup>172</sup>; la stessa grazia di una lingua viene dalla natura (tanto che è priva di grazia la lingua francese, la più incivilita dell’Europa del suo tempo)<sup>173</sup>; “non c’è che la pura natura la quale ci scampi dalla barbarie”<sup>174</sup>; “ragione e vita sono due cose incompatibili”<sup>175</sup>. Quel che più conta, sino alla già ricordata “svolta”<sup>176</sup> del *Dialogo della Natura e di un Islandese*, la natura non solo non è matrigna, ma riveste l’uomo dei doni che gli sono necessari, facendolo addirittura buono (appunto “per natura”). Solo l’entrare in società (in quella società che fu fondata proprio da Caino, “il primo riprovato”)<sup>177</sup>, l’entrare ne “gl’impuri cittadini consorzi”<sup>178</sup>, e cioè in uno “stato che non conviene all’uomo, non corrisponde alla sua natura”<sup>179</sup>, lo guasta, solo l’“arte” gli fa perdere la sua originaria e naturale qualità<sup>180</sup>, solo “per natura della società” egli diventa malvagio<sup>181</sup>: la natura ha fatto gli uomini per essere felici<sup>182</sup> e appunto “l’individuo per natura è buono e felice”, mentre “la moltitudine (e l’individuo in essa) è malvagia e infelice”<sup>183</sup>. Il che vuol dire che “il mondo non è tutto fatto per l’uomo”, che questi avrebbe, nel mondo, il suo posto, secondo condizioni che la

---

<sup>169</sup> Si pensi al terribile passaggio quasi in chiusura: “Sta natura ognor verde, anzi procede per sì lungo cammino che sembra star. Caggiono i regni intanto, passan genti e linguaggi: ella nol vede” *La Ginestra*, v. 292.

<sup>170</sup> *Zib.*, 37.

<sup>171</sup> *Zib.*, 1597.

<sup>172</sup> *Zib.*, 49.

<sup>173</sup> *Zib.*, 46. V. anche *Zib.*, 1985 (“la lingua franc. è propriamente, sotto ogni rapporto, per ogni verso, la lingua della mediocrità”). E lo è perché è la lingua della modernità della società (*Zib.*, 2000).

<sup>174</sup> *Zib.*, 356

<sup>175</sup> *Zib.*, 358.

<sup>176</sup> Anche se altri tornanti dello sviluppo del pensiero leopardiano sono stati identificati dagli studiosi (ad esempio, F. DE SANCTIS, *Studio su Giacomo Leopardi*, cit., 151, richiama l’attenzione sul 1819 come “vero anno critico nella storia del suo ingegno”), quello dell’*Islandese* interessa particolarmente nella prospettiva di una riflessione come quella che si cerca di svolgere nel testo.

<sup>177</sup> *Zib.*, 191.

<sup>178</sup> *Alla primavera o delle favole antiche*, v. 47.

<sup>179</sup> *Zib.*, 581,

<sup>180</sup> *Zib.*, 56.

<sup>181</sup> *Zib.*, 132, 284.

<sup>182</sup> *Zib.*, 109.

<sup>183</sup> *Zib.*, 112. Questo passaggio può far sorgere qualche equivoco, perché altrove Leopardi, afferma che “L’individuo non è virtuoso, la moltitudine sì” (*Zib.*, 1565) e che “Tutto quello che vien dalla moltitudine è rispettabile, bench’ella sia composta d’individui tutti disprezzabili” (*Zib.*, 2804). In realtà, mi sembra che il Nostro, nella considerazione riportata nel testo, critichi il fatto stesso che l’uomo entri in società (e quindi in una moltitudine), mentre in quello riportato in nota prenda atto che la società esiste, affermando che la migliore forma del suo reggimento è quella in cui non uno solo, dispoticamente, esercita il potere, ma la moltitudine, perché (riecheggiando qui, in qualche modo, Montesquieu, per il quale, come è noto, il “principio” della forma di governo repubblicana è la virtù; dell’aristocratica la moderazione; della monarchica l’onore) “in uno stato dove il potere o parte di esso sta in mano della nazione, la virtù ec. giova, perchè la nazione (che tiene il potere) l’ama; e perchè giova, perciò è praticata più o meno, secondo le circostanze, ma sempre assai più e più generalmente che nello stato dispotico. La virtù è utile al pubblico necessariamente. Dunque il pubblico è necessariamente virtuoso o inclinato alla virtù, perchè necessariamente ama se stesso e quindi la propria utilità” (*ivi*).

natura “ha ordinate con tutta la possibile perfezione al suo bene”, che imperfetta non è la natura, ma l’uomo, che ha preteso di sottrarsi a quello stato nel quale la natura lo aveva posto<sup>184</sup>.

Lo stesso Leopardi vede nella propria concezione qualche punto in comune con quella cristiana, perché in entrambi i casi si registrano un “decadimento dallo stato primitivo”<sup>185</sup> e una “degenerazione”<sup>186</sup>, ma è chiaro - per le ragioni che vedremo anche più avanti - che si tratta di punti di contatto estrinseci, che non tolgono una profondissima diversità di filosofia e di morale<sup>187</sup>. Leopardi afferma: “a me pare che il mio sistema appoggi il Cristianesimo in luogo di scuoterlo; anzi che egli n’abbia bisogno, e in certo modo lo supponga. Nè fuori del mio sistema si ponno facilmente accordare le parti in apparenza discordantissime e contraddittorie della religione Cristiana non solo quanto ai misteri, ma alla legge, alla storia successiva della religione, ai dogmi d’ogni genere ec.”<sup>188</sup>, ma sembra di poter dire che tutto questo (sebbene quello dei rapporti di Leopardi con la religione sia un vero e proprio “terreno minato”, irto di contraddizioni)<sup>189</sup>, non faccia venir meno l’abissale differenza che separa il cristianesimo<sup>190</sup>, che impone il sacrificio e il dolore a creature nate per il piacere<sup>191</sup>, dal “sistema” leopardiano<sup>192</sup>, che dubita che vi siano

---

<sup>184</sup> *Zib.*, 1559 sg. V. anche *ivi*, 1908: “Noi sognando andiamo a cercare la perfezione di ciò che vediamo, fuori dell’esistenza, mentr’ella esiste qui con noi, e coesiste a ciascun genere di cose che conosciamo, e non sarebbe perfezione in verun altro caso possibile. Non è maraviglia dunque se tutto ci pare imperfetto, quando per perfetto intendiamo l’esistere in un modo in cui le cose non son fatte, laddove la perfezione non consiste e non ha altra ragione di esser tale, che nel modo in cui le cose son fatte, ciascuna nel suo genere”.

<sup>185</sup> *Zib.*, 394.

<sup>186</sup> *Zib.*, 1004.

<sup>187</sup> Diversamente, nel senso di una (impossibile, mi sembra) conciliazione di Leopardi con il Cristianesimo, P. GATTI, *Esposizione*, cit., II, 280 sgg.

<sup>188</sup> *Zib.*, 1642. Subito appresso (*ivi*, 1643) si continua dicendo: “Quante verità fisiche, metafisiche ec. ripugnano alla religione, fuori del mio sistema che nega ogni verità e falsità assoluta, ammettendo le relative, e in queste la religione? Il mio sistema abbracciando e ammettendo quasi tutto il sistema dell’ateismo, negando tutti i sistemi ec. e pur facendone risultare l’idea costante di Dio, religione, morale ec. mi par l’ultima e decisiva prova della religione; o se non altro che non può per ragioni esser dimostrata falsa quella rivelazione, che d’altronde avendo prove di fatto, si deve tenere per vera, perchè il fatto nel mio sistema decide, e la ragione non se gli può mai opporre”. V. anche *Zib.*, 2115 sg., sul ritenuto accordo fra il suo “sistema” e il pensiero dei Padri della Chiesa, con la sola differenza che nel primo la corruzione viene dall’uomo (o “dagli uomini”, e cioè dal loro essere entrati in società); nei secondi dalla natura.

<sup>189</sup> J. FIGURITO, *Opinioni politico-religiose di Leopardi*, in AA. VV., *Il pensiero storico e politico*, cit., 49. Del resto, vi è stato chi (come già W.E. GLADSTONE, *Giacomo Leopardi*, cit., 104) ha sostenuto che l’ateismo leopardiano (che lo stesso Gladstone - *ivi*, 124 - vedeva manifestato nel modo più radicale nelle *Operette morali*), fu comunque “mournful and self-torturing”. Lo stesso C. LUPORINI, *Tracciati della poetica leopardiana*, in *Decifrare Leopardi*, cit., segnalava che “la fuoriuscita dalla religione non fu una cosa semplice per lui”, mentre A. TILGHER, *La filosofia*, cit., 84, scriveva: “né per liberarsi del Cristianesimo Leopardi ebbe a subire crisi profonde e angosciose”. Un’articolata ricostruzione del rapporto fra Leopardi e la religione è sempre in C. LUPORINI, *Dall’«Inno ai Patriarchi» alla «Storia del genere umano»*, *ivi*, spec. 82 sgg.

<sup>190</sup> Va ricordata, peraltro, l’avvertenza di E. SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, cit., 150, che (in *Zib.*, 112, 191) Leopardi distinguerebbe tra Gesù e il cristianesimo, ravvisando nel primo la (benefica) illusione e nel secondo la (distruttiva) ragione.

<sup>191</sup> Mette in luce soprattutto (ma non solo) questo elemento, per dimostrare che con il cristianesimo il dissenso leopardiano “è davvero grande, ed anzi incolmabile”, M. NADDEI CARBONARA, *L’epigrafe giovannea alla Ginestra*, in AA. VV., *Il pensiero storico e politico*, cit., 403 sg. (per la

un infinito<sup>193</sup> e un autore della natura<sup>194</sup> e, anzi, identifica Dio con la natura, non riconosce a Dio gli attributi dell'assolutezza e vede la sua "essenza riposta nell'infinita possibilità"<sup>195</sup>, radica l'amore di Dio nell'egoismo<sup>196</sup>, nega la realtà della legge naturale<sup>197</sup>, ritiene il cristianesimo "più atto ad atterrire che a consolare, o a rallegrare, a dilettere, a pascere colla speranza"<sup>198</sup>, ritiene che l'opinione dell'esistenza di "un Dio provvidente" risalga al bisogno umano di affidarsi ad una guida e ad un'autorità<sup>199</sup>, non contiene praticamente traccia della dottrina cristiana<sup>200</sup>, giunge ad immaginare un aldilà comune agli animali e agli uomini, a definitiva dissacrazione d'ogni credenza nel privilegio dell'uomo innanzi a Dio<sup>201</sup>.

Contrariamente a quanto talvolta si crede, dunque, la sua non era un'antropologia in senso proprio negativa, come paradigmaticamente fu quella hobbesiana<sup>202</sup>, visto che il postulato, inizialmente, era che l'uomo non fosse in origine *homini lupus* e che solo a causa della società egli si corrompesse<sup>203</sup>, mentre più avanti, dopo la svolta dell'*Islandese*, la colpa delle miserie dell'agire umano cadrà esplicitamente<sup>204</sup> sulle

---

quale le parole di San Giovanni poste in epigrafe alla *Ginestra* ("E gli uomini vollero piuttosto le tenebre che la luce") non valgono affatto da accettazione della prospettiva evangelica dell'unione nella comune fratellanza in Cristo, ma da ulteriore chiarimento della comune soggezione "a un'identica ferrea legge di dolore e di morte": *Ivi*, 407). Nel senso che la "luce" di cui parla San Giovanni sarebbe "il «lume» del pensiero moderno, che mostra la nullità dell'esistenza", E. SEVERINO, *Il nulla e la poesia*, cit., 215.

<sup>192</sup> Del resto, per l'autore di quel sistema si poteva da tempo dire quanto poi constatò de Sanctis: "Il cattolico non ci è più e neppure il cristiano. La religione se n'è ita nelle sfera delle illusioni [...]" (F. DE SANCTIS, *Studio su Giacomo Leopardi*, cit., 132), sebbene il suo "sentimento vivo dell'infinito e dell'eterno e del mistero delle cose" sia letto dallo stesso De Sanctis come "sentimento religioso" (*ivi*, 135). Per la critica ai "solerti interpreti" che hanno cercato di sfatare l'immagine di Leopardi ateo e materialista per tracciare quella d'un Leopardi cristiano, S. SOLMI, *La vita e il pensiero*, cit., 48 sg. Su posizioni opposte N. JONARD, *Leopardi, Matérialiste athée?*, in *Revue des Études italiennes*, n. 1-2/2000, 101 sgg. (con il quale si può concordare su ciò che negli scritti di Leopardi "on ne trouve pas la moindre trace d'athéisme déclaré" - *ivi*, 111 -, ma non su ciò che non si comprenderebbe bene se e quando egli si sarebbe allontanato da Dio).

<sup>193</sup> *Zib.*, 4142 sg.; 4178. Non solo: "chi vi ha poi detto che esser infinito sia una perfezione?" (*Zib.*, 4275).

<sup>194</sup> *Zib.*, 4142 sg.

<sup>195</sup> *Zib.*, 1646. Richiama l'attenzione sul fatto che "la possibilità di ciò che incomincia ad essere coincide col nulla" E. SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, cit., 53.

<sup>196</sup> *Zib.*, 1882.

<sup>197</sup> V. anche *Zib.*, 2660.

<sup>198</sup> *Zib.*, 3507.

<sup>199</sup> *Zib.*, 4230.

<sup>200</sup> W.E. GLADSTONE, *Giacomo Leopardi*, cit., 106.

<sup>201</sup> V. *Paralipomeni della Batracomiomachia*, Canto VII, vv. 50 sgg. Altre ragioni di irriducibilità al cristianesimo sono messe in luce, tra gli altri, da A. TILGHER, *La filosofia*, cit., 83 sgg.; A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., 66. Sulla questione, invece, del rapporto fra Leopardi e il mondo animale (rapporto che esprimerebbe il suo antiumanesimo), A. PRETE, *Il pensiero poetante*, cit., 164.

<sup>202</sup> Dalla quale Leopardi prende le distanze come, peraltro, da tutte le antropologie dei contrattualisti (analogamente, G. PRESTIPINO, *Tre voci nel deserto*, cit., 63).

<sup>203</sup> Anche laddove si parla della "conoscenza della malvagità dell'uomo", invero, sembra proprio che il riferimento sia all' "uomo disingannato" generato dalla società (*Zib.*, 1549 sg.). In effetti, è evidente che la società è un prodotto umano, ma Leopardi coglie pienamente il carattere *oggettivo* dei processi della sua costituzione, in qualche modo indipendente dalla volontà (e quindi dalla responsabilità, e dalla colpa) degli uomini, nella loro *soggettività*.

<sup>204</sup> *Zib.*, 4428: "La mia filosofia fa rea d'ogni cosa la natura, e discolpando gli uomini totalmente, rivolge l'odio, o se non altro il lamento, a principio più alto, all'origine vera de' mali de' viventi. ec.

spalle della natura, che agli uomini ha imposto la loro specifica condizione, e si giungerà anche ad affermare (magari con qualche ironia) “io credo che la bontà negli uomini sia men rara assai che non si crede: anzi, che abitualmente quasi tutti sieno buona gente”<sup>205</sup>. Né, come deduciamo dall’*Epistolario*<sup>206</sup>, l’insistenza sulla malvagità e sulla scelleratezza degli uomini (l’assoluzione dalla colpa, si badi, sembra riguardare l’umanità, non i singoli esseri umani, che non sfuggono al principio di responsabilità allorché conformano la propria vita), impedirà a Leopardi di cercare il contatto con i suoi simili. Non un’*antropologia*, pertanto, quanto piuttosto una *sociologia* (prima) e una *cosmologia* (poi) negative.

Eppure, già in questa prima (e peraltro più lunga e articolata) fase del suo pensiero, Leopardi inseriva nella propria dottrina un elemento di forte contraddizione con l’illusione (appunto...) della naturale bontà dell’essere umano. Mi riferisco alla sua dottrina del piacere. Solo in uno scritto della fanciullezza (la *Dissertazione sopra la felicità*), si afferma il convincimento che la virtù debba e possa essere perseguita per se stessa, senza alcun secondo fine, contestando la tesi che non l’egoismo, non la ricerca del piacere, ma l’altruismo è alla base degli atti virtuosi (“può dunque affermarsi senza alcuna tema di errare che, se il piacere forma talvolta, e pur troppo bene spesso, il fine delle umane azioni, egli non lo forma però sempre, e non può dirsi per conseguenza la felicità esser posta nel solo piacere”)<sup>207</sup>. Ben diversamente si ragionerà già nei primi anni dello *Zibaldone*.

Per il Leopardi degli anni più maturi, infatti, la felicità, il piacere, sono il fine necessario dell’uomo (“dei pensieri e delle azioni” dell’uomo)<sup>208</sup> in quanto animale<sup>209</sup>, ma “il piacere è sempre o passato o futuro, e non mai presente”<sup>210</sup>, “il sacrificio precisamente per altrui non è possibile all’uomo”<sup>211</sup> e “l’anima umana (e così tutti gli esseri viventi) desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente, benchè sotto mille aspetti, al piacere, ossia alla felicità, che considerandola bene, è tutt’uno col piacere. Questo desiderio, questa tendenza, non ha limiti”<sup>212</sup>, “perch’è

---

ec.”.

<sup>205</sup> *Zib.*, 4330 sg.

<sup>206</sup> V., ad es., le lettere a Pietro Giordani del 26 marzo 1819; a Saverio Broglio D’Ajano del 13 agosto 1819; a Leonardo Trissino del 27 settembre 1819.

<sup>207</sup> *Dissertazione sopra la felicità*, in *Poesie e prose*, cit., II, 493 sg. Osserva esattamente il Curatore (*Ivi*, 1422) che, nonostante questa posizione tradizionale, il dubbio si insinua, comunque, nel giovanissimo (siamo nel 1812) Leopardi, che - come risulta dal passo citato nel testo - è già consapevole di quanto spesso sia il piacer proprio, sia l’egoismo, il motore delle azioni che qualificiamo virtuose. Più avanti, questo dubbio diverrà certezza: v., ad es., *Zib.*, 3108; 3168.

<sup>208</sup> *Zib.*, 2702.

<sup>209</sup> *Zib.*, 2553.

<sup>210</sup> *Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare*, in *Poesie e prose*, cit., II, 71; analogamente, fra i molti passi, *Zib.*, 3525; 3550; 3745. Sul fatto che in Leopardi si può avere felicità solo come ricordo del passato o speranza del futuro, non mai come esperienza del presente, fra gli altri, A. GIER, *Die Gegenwart als Vor-Vergangenheit*. Il passero solitario von Giacomo Leopardi, in AA. VV., *Giacomo Leopardi: Rezeption - Interpretation - Perspektiven*, a cura di H.L. Scheel e M. Lentzen, Tübingen, Stauffenburg, 66. Che il piacere sia, in Leopardi, al più una “tendenza”, A. PRETE, *Il pensiero poetante*, cit., 17.

<sup>211</sup> *Zib.*, 68.

<sup>212</sup> Se si vuole, si può avvertire qui un’eco machiavelliana, perché anche in Machiavelli, come ha osservato De Sanctis (F. DE SANCTIS, *Il vero “machiavellismo”*, in *Pagine di critica*, a cura di N. Cortese, 3<sup>a</sup> ed., Napoli, Morano, 1950, 176), “il carattere umano ha questa base comune, che i desiderî o appetiti sono infiniti”.

ingenita o congenita coll'esistenza, e perciò non può aver fine in questo o quel piacere che non può essere infinito, ma solamente termina colla vita". Il carattere necessariamente<sup>213</sup> infinito<sup>214</sup> del piacere che viene cercato ("l'infinità dell'inclinazione dell'uomo al piacere")<sup>215</sup> rende vano il piacere finito che viene trovato, spostando sempre verso il futuro, mai situando nel presente, il momento del piacere realizzato<sup>216</sup>, con la conseguenza che la ricerca del piacere in funzione della felicità è destinata fatalmente al fallimento<sup>217</sup>, perché "quella vita ch'è una cosa bella, non è la vita che si conosce, ma quella che non si conosce; non la vita passata, ma la futura"<sup>218</sup>. E l'uomo non può sfuggire al destino di desiderare "una cosa ch'egli non può concepire"<sup>219</sup>.

L'amore per il piacere, a sua volta, non è che una conseguenza "dell'amor di sé e della propria conservazione"<sup>220</sup>, che costituisce il vero marchio indelebile della condizione umana ("l'uomo si ama di un amore senza limiti")<sup>221</sup>, anche perché "sarebbe una contraddizione quasi impossibile a concepirsi, che l'esistenza non fosse amata dall'esistente"<sup>222</sup>.

Certo, la superiorità della condizione di natura pone un grave problema: come recuperare quello stato se l'uomo è snaturato, se ha mangiato il frutto dell'albero della conoscenza e ormai è stato ammaestrato dalla ragione? La soluzione di questo problema sta in un passo cruciale dello *Zibaldone*: "La civiltà delle nazioni consiste in un temperamento della natura colla ragione, dove quella cioè la natura abbia la maggior parte"; "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 qui sta il punto: "la nostra rigenerazione", essendo ormai impossibile un rientrare appieno nello stato di natura<sup>223</sup>, "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"<sup>224</sup>. Insomma, mi pare di poter dire: non essendo possibile abbandonare la ragione una volta che se ne è dominati, è solo la ragione che ci può salvare dai suoi propri guasti, costruendo una

---

<sup>213</sup> Perché è infinito l'amor proprio che lo sorregge: *Zib.*, 2155.

<sup>214</sup> I. CALVINO, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano, Garzanti, 1988, 62, ha rilevato che, se è vero che "l'uomo proietta [...] il suo desiderio nell'infinito, prova piacere solo quando può immaginarsi che esso non abbia fine", non è meno vero che l'incapacità della mente umana di concepire l'infinito la conduce in genere a "contentarsi dell'indefinito, delle sensazioni che confondendosi l'una con l'altra creano un'impressione d'illimitato, illusoria ma comunque piacevole".

<sup>215</sup> *Zib.*, 179.

<sup>216</sup> *Zib.*, 532 sg.; 2629, etc.

<sup>217</sup> *Zib.*, 165. Tanto che "conseguito un piacere, l'anima non cessa di desiderare il piacere" (*Zib.*, 183). V. anche moltissimi altri luoghi, ad es. *Zib.*, 4061.

<sup>218</sup> *Dialogo di un venditore d'almanacchi e di un passeggero*, in *Poesie e prose*, cit., II, 210.

<sup>219</sup> *Zib.*, 1017.

<sup>220</sup> *Zib.*, 182 (la pagina non è datata, ma risale al 1820). Questo convincimento copre tutto il percorso intellettuale di Leopardi, se è vero che analoghe riflessioni si svolgono in *Zib.*, 4477, il 30 marzo 1829.

<sup>221</sup> *Zib.*, 389. Più avanti lo stesso Leopardi, dubbioso della capacità dell'uomo di arrivare fosse pure a concepire l'infinito, preciserà che "neanche l'amor proprio è infinito, ma solamente indefinito" (*Zib.*, 610).

<sup>222</sup> *Zib.*, 2499.

<sup>223</sup> V. anche *Zib.*, 4185 sgg.

<sup>224</sup> *Zib.*, 114 sg.

metaragione capace di riflettere su se stessa e di creare una condizione media, di armonia, di bilanciamento fra natura e ragione, che costituisce la migliore condizione delle società moderne.

Questo pensiero verrà affinato più avanti, sempre nello *Zibaldone*, e condurrà Leopardi ad elaborare quella dottrina della “società mezzana” o di “mezzana grandezza”, che, alla fine, altro non è che “una nazione”<sup>225</sup>: “la patria moderna dev’essere abbastanza grande, ma non tanto che la comunione d’interessi non vi si possa trovare, come chi ci volesse dare per patria l’Europa. La propria nazione, coi suoi confini segnati dalla natura, è la società che ci conviene. E concludo che *senza amor nazionale non si dà virtù grande*”<sup>226</sup>.

La società mezzana è uno “stato di equilibrio fra natura e ragione, ma tale che la natura abbia ancora il sopravvento”<sup>227</sup> e “l’*egoismo sociale*, abbia per oggetto una società di tal grandezza ed estensione, che senza cadere negl’inconvenienti delle piccole, non sia tanto grande, che l’uomo per cercare il di lei bene, sia costretto a perdere di vista se stesso; il che egli non potendo fare mentre vive, ricadrebbe nell’*egoismo individuale*”<sup>228</sup>. In quello stato sono necessarie una “mezza filosofia”<sup>229</sup>, una cultura “quanto basta e conviene”<sup>230</sup> senza un suo “uso eccessivo”<sup>231</sup>, e “una certa ignoranza”, e cioè un’ignoranza contenuta, appunto mezzana<sup>232</sup>, quale fu quella degli antichi<sup>233</sup>, che a differenza dei bruti primitivi e dei barbari<sup>234</sup> esercitavano la ragione, sì, ma non al punto di privarsi delle benefiche illusioni che generavano in loro l’amor di patria e la brama della gloria. La natura

---

<sup>225</sup> *Zib.*, 895.

<sup>226</sup> *Zib.*, 896 (v. anche *Zib.*, 2333 per l’affermazione che “la mezzana civiltà trionferà di tutto il mondo”). E’ evidente, qui, l’eco della tesi rousseauiana che la comunità politica deve essere di “grandezza proporzionata ai limiti delle facoltà umane” (*Discorso sulla disuguaglianza*, cit., 645), ma non è meno evidente che la prospettiva leopardiana è estremamente più complessa e non si riduce a quella delle “dimensioni appropriate” (che emerge, invece, ma nella prospettiva psicologica, quando Leopardi, inorridito da Roma, si schiera per le città più piccole, perché “proporzionat[e] alla natura umana” - lettera al fratello Carlo del 6 dicembre 1822 - o quando loda Pisa, “un misto di città grande e di città piccola”: lettere alla sorella Paolina del 12 novembre 1827 e al Vieusseux in pari data).

<sup>227</sup> A. TILGHER, *La filosofia*, cit., 104 sg. E infatti è lo “squilibrio” derivante dal prepotere della ragione che Leopardi duramente critica (*Zib.*, 434), ancorché nella consapevolezza che “la ragione sebbene nemica, è posteriore alla natura, e da lei dipendente, ed ha in lei sola il fondamento e il soggetto della sua esistenza, e del suo modo di essere” (*Zib.*, 1842).

<sup>228</sup> *Zib.*, 894 sg.

<sup>229</sup> *Zib.*, 520 sg. “Le illusioni non possono esser condannate, spregiate, perseguitate se non dagl’illusi, e da coloro che credono che questo mondo sia o possa essere veramente qualcosa, e qualcosa di bello. Illusione capitalissima: e quindi il mezzo filosofo combatte le illusioni perchè appunto è illuso, il vero filosofo le ama e predica, perchè non è illuso: e il combattere le illusioni in genere è il più certo segno d’imperfettissimo e insufficientissimo sapere, e di notevole illusione”: *Zib.*, 1715.

<sup>230</sup> *Zib.*, 315. Qui Leopardi offre il significativo esempio della Spagna, che, giunta ad un grado eccessivo di ignoranza, ebbe tutto da guadagnare dai Lumi e dalla rivoluzione francese, appunto per raggiungere quello stato di equilibrio che è proprio della società mezzana.

<sup>231</sup> *Zib.*, 375.

<sup>232</sup> *Zib.*, 422.

<sup>233</sup> *Zib.*, 168. E’ per questo che “l’antico non è più il compatto mondo delle favole belle”, ma un universo complesso, nel quale è cercato un difficile equilibrio fra ragione e natura (così F. FROSINI, *Leopardi politico*, cit., 7).

<sup>234</sup> La differenza fra la parziale ignoranza degli antichi e quella dei barbari è scolpita in molti passi degli scritti leopardiani. V., tra i molti, Dialogo di *Timandro e di Eleandro*, in *Poesie e prose*, cit., II, 181.

non ha voluto che tra gli uomini si costruisse quella “società ristretta” che tanti mali, secondo Leopardi, ha recato<sup>235</sup>, ma solo una “società accidentale”, “nata e formata dalla passeggera identità d’interessi”, nella quale gli interessi egoistici dei singoli non pregiudicavano l’interesse comune, perché con quello erano in armonia<sup>236</sup>. La società mezzana, mi sembra, tenta di recuperare almeno la logica dell’iniziale vincolo fra gli uomini per come voluto dalla natura e la sua corruzione non è tale che sia miglior partito starne discosti, come si ritiene invece per la società moderna<sup>237</sup>.

Quella società non è l’ideale, è ovvio, ma è quanto di meno peggio l’uomo ormai irrimediabilmente corrotto possa sperare di ottenere. Oggi, tale condizione la si ottiene grazie al contributo dei lumi e della religione, in particolare della cristiana. Sembra una contraddizione, ma non lo è. In entrambi i casi, infatti, l’apporto positivo è dato dalla capacità degli uni e dell’altra di ricostituire quel minimo di passioni (e quindi di illusioni) senza le quali una nazione non può stare. E’ un “risorgimento”, quello dei lumi, “risorgimento debole, imperfettissimo, perchè derivato non dalla natura, ma dalla ragione, anzi dalla filosofia, ch’è debolissimo, tristo, falso, non durevole principio di civiltà. Ma pure è una specie di risorgimento”. Infatti, “la rivoluzione francese [...] ed il tempo presente hanno ravvicinato gli uomini alla natura, sola fonte di civiltà, hanno messo in moto le passioni grandi e forti, hanno restituito alle nazioni già morte, non dico una vita, ma un certo palpito, una certa lontana apparenza vitale”<sup>238</sup>. “Applicate a questa osservazione le barbare e ridicolissime e mostruose mode (monarchiche e feudali), come guardinfanti, pettinature d’uomini e donne ec. ec. che regnarono, almeno in Italia, fino agli ultimissimi anni del secolo passato, e furono distrutte in un colpo dalla rivoluzione (V. la lettera di Giordani a Monti §.4.) E vedrete che il secolo presente è l’epoca di un vero risorgimento da una vera barbarie, anche nel gusto [...]”<sup>239</sup>.

Quanto alla religione, “[...] ecco che la Religione favorisce infinitamente la natura, [...] 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

---

<sup>235</sup> “L’uomo non è fatto per la società, o almeno per una società stretta”: *Zib.*, 1952.

<sup>236</sup> *Zib.*, 873. V. anche, con ulteriori approfondimenti, *Zib.*, 3776 sgg.

<sup>237</sup> V. il *Pensiero* LXXXV: “laddove gli educatori moderni temono il pubblico, gli antichi lo cercavano, e dove i moderni fanno dell’oscurità domestica, della segregazione e del ritiro uno schermo ai giovani contro la pestilenza dei costumi mondani, gli antichi traevano la gioventù, anche a forza, dalla solitudine, ed esponevano la sua educazione e la sua vita agli occhi del mondo, e il mondo agli occhi suoi, riputando l’esempio atto più ad ammaestrarla che a corromperla”. Si parla, qui, di “mondo” anche in riferimento alla società civile degli antichi, ma il noto *Pensiero* LXXXIV, che subito precede, aveva precisato che fu Gesù Cristo a chiamare “mondo” la società civile e che fu così “forse perché avanti quel tempo la viltà e la frode non fossero affatto adulte, e la civiltà non fosse giunta a quel luogo dove gran parte dell’esser suo si confonde con quello della corruzione”. Sul legame fra questi due *Pensieri*, v. anche F. BOSIO, *Individuo e società*, cit., 126.

<sup>238</sup> I medesimi concetti sono in *Zib.*, 2334.

<sup>239</sup> *Zib.*, 1078.

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”<sup>240</sup>

Nondimeno, l'uomo, prima del cristianesimo, era comunque più felice<sup>241</sup>. Il cristianesimo deve il proprio avvento e il proprio successo al fatto d'essere una “Religione ammissibile dalla ragione”<sup>242</sup>, ma proprio questo suo legame con la ragione, sebbene il cristianesimo limiti “estremamente” l'esercizio di questa<sup>243</sup>, non lo fa stare certo in piena armonia con quello stato iniziale di natura che costituisce il paradigma al quale commisurare le condizioni storiche dell'umanità.

Il giudizio sul cristianesimo, peraltro, è molto complesso (così come in sé complessa è quella stessa confessione, che “è un misto di favorevole e di contrario alla civiltà, di civiltà e di barbarie; effetto dell'incivilimento e nemico dei suoi progressi”)<sup>244</sup> e assume un ruolo cruciale nella costruzione del passaggio dalla condizione degli antichi a quella della modernità. Nei suoi confronti Leopardi ha un atteggiamento di rispetto, ma disincantato e sovente assai critico<sup>245</sup>. Infatti, “una delle gran cagioni del cangiamento nella natura del dolore antico messo col moderno, è il Cristianesimo, che ha solennemente dichiarata e stabilita e per così dire attivata la massima della certa infelicità e nullità della vita umana [...]. Non è però ch'io consideri intieramente il cristianesimo come cagion prima di questo cangiamento, potendo anzi esserne stato in parte prodotto esso stesso (come opina Beniamino Constant in un articolo sui PP. della Chiesa riferito nello Spettatore) ma solamente come propagatore principale di tale rivoluzione del cuore”<sup>246</sup>. E se il cristianesimo ha ancora dei meriti è perché l'uomo, non potendo vivere senza illusioni, non può fare a meno della religione, sicché, non potendo tornare a quella “naturale” e irrimediabilmente perduta del paganesimo, può ottenere un poco di “maraviglia” e di “impressioni” almeno dalla (razionale) religione cristiana<sup>247</sup>. Anzi: il dubbio leopardiano si dirige alla capacità del cristianesimo di assicurare questa prestazione: “non è egli un paradosso che la Religion Cristiana in gran parte sia stata la fonte dell'ateismo, o generalmente, della incredulità religiosa?”<sup>248</sup>, ci si chiede, e la responsabilità è ascritta alla “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” e “queste cose furono massimamente propagate dalla religione Giudaica e Cristiana, che insegnarono ed

---

<sup>240</sup> *Zib.*, 408.

<sup>241</sup> *Zib.*, 431.

<sup>242</sup> *Zib.*, 429.

<sup>243</sup> *Zib.*, 432.

<sup>244</sup> *Zib.*, 1426.

<sup>245</sup> Basti pensare alla corrosiva osservazione su come il cristianesimo “consideri come male quello che naturalmente è, fu, e sarà sempre bene [...], come la bellezza, la giovinezza, la ricchezza ec., e fino la stessa felicità e prosperità a cui sospirano e sospireranno eternamente e necessariamente tutti gli esseri viventi” (*Zib.*, 2456). Meno sorvegliata (e questo è un altro elemento di differenziazione) era parsa la posizione di Rousseau (*Discorso sulla disuguaglianza*, cit., 545).

<sup>246</sup> Anche se, subito dopo, si aggiunge che “Non è però ch'io consideri intieramente il cristianesimo come cagion prima di questo cangiamento, potendo anzi esserne stato in parte prodotto esso stesso (come opina Beniamino Constant in un articolo sui PP. della Chiesa riferito nello Spettatore) ma solamente come propagatore principale di tale rivoluzione del cuore” (*Zib.*, 105).

<sup>247</sup> *Zib.*, 287.

<sup>248</sup> *Zib.*, 1059.

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."<sup>249</sup>.

Qui Leopardi è addirittura corrosivo, nel suo realismo e nel suo scetticismo: la religione è un elemento essenziale nella costruzione e nella conservazione del legame sociale (anzi: non v'è religione senza società)<sup>250</sup>, ma "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"<sup>251</sup> e il merito del cristianesimo non è stato quello di salvare la verità, ma di generare nuove, benefiche illusioni<sup>252</sup>. La religione è "il migliore stato dell'uomo corrotto"<sup>253</sup>, ma questo, certo, non è un pensiero di chi nutra un sentimento religioso saldo e incrollabile. Né lo è quello che la religione, "se non è vera" (e si ricordi che il vero per Leopardi, ammesso che esista, non lo si può accertare) "è il parto mostruoso della ragione il più spietato"<sup>254</sup>. E quando Leopardi afferma che "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"<sup>255</sup> pone nei termini più esattamente problematici il rapporto tra la sua filosofia (il suo "sistema") e le pretese assolutizzanti del cristianesimo.

Ma torniamo al punto, alla questione della società mezzana. V'è un limite, in definitiva, all'incivilimento: "non abbiamo ancora esempio nelle passate età, dei progressi di un incivilimento smisurato, e di un snaturamento senza limiti. Ma se non torneremo indietro, i nostri discendenti lasceranno questo esempio ai loro posteri, se avranno posteri"<sup>256</sup>.

La società mezzana non è solo quella che in modo meno imperfetto asseconda la brama umana di felicità e che assicura la massima varietà delle personalità umane<sup>257</sup>, ma è anche quella che meglio si adatta ad una forma corretta della politica: "Alla tirannia fondata sopra l'assoluta barbarie, superstizione, e intera bestialità de' sudditi, giova l'ignoranza, e nuoce definitivamente e mortalmente l'introduzione dei lumi. Perciò Maometto, con buona ragione proibì gli studi. Alle tirannie esercitate sopra popoli inciviliti fino a un certo punto, fino a quel mezzo, nel quale consiste la vera perfezione dell'incivilimento e della natura, l'incremento e propagazione dei lumi, delle arti, mestieri, lusso ec. non solamente non pregiudica, ma giova sommamente, anzi assicura e consolida la tirannia, perchè i sudditi da quello stato di mediocre

---

<sup>249</sup> *Zib.*, 1060 (ma v. anche 1065).

<sup>250</sup> "L'uomo senza società, non ha per natura o istinto, nessuna idea di Religione, e non ne ha verun bisogno, tutti i suoi doveri non riguardando che se stesso [...]" (*Zib.*, 371).

<sup>251</sup> *Zib.*, 332, ma v. anche *Zib.*, 125: "La filosofia indipendente dalla religione, in sostanza non è altro che la dottrina della scelleraggine ragionata; e dico questo non parlando cristianamente, e come l'hanno detto tutti gli apologisti della religione, ma moralmente".

<sup>252</sup> *Zib.*, 335.

<sup>253</sup> *Zib.*, 406.

<sup>254</sup> *Zib.*, 816 sg.

<sup>255</sup> *Zib.*, 416.

<sup>256</sup> *Zib.*, 217.

<sup>257</sup> "Quelli che sono perfettamente o quasi perfettamente colti, si può dir che sieno uguali gli uni agli altri, in virtù dell'incivilimento che tende per essenza ad uniformare. Lo stato di mezzo è il più vario [...]" (*Zib.*, 2407).

incivilimento che lascia la natura ancor libera, e le illusioni, e il coraggio, e l'amor di gloria e di patria, e gli altri eccitamenti alle grandi azioni, passa all'egoismo, all'oziosità riguardo all'operare, all'inattività, alla corruttela, alla freddezza, alla mollezza ec. La sola natura è madre della grandezza e del disordine. La ragione tutto all'opposto. La tirannia non è mai sicura se non quando il popolo non è capace di grandi azioni. Di queste non può esser capace per ragione, ma per natura"<sup>258</sup>. Anche qui, il "mediocre incivilimento" è un'ancora di salvezza.

#### 5.- *La dottrina delle forme di governo.*

Questo, in sintesi estrema, il quadro generale entro il quale si muove anche la dottrina leopardiana delle forme di governo<sup>259</sup>. Una dottrina, ribadisco: sebbene sia vero che in Leopardi manca "uno studio analitico del corpo politico"<sup>260</sup>, le sue riflessioni sulla condizione umana non fanno e non possono separare l'individuo dall'ambiente sociale nel quale vive e agisce.

Si è già accennato al fatto che nell'ultima fase dell'itinerario intellettuale di Leopardi era emerso prepotentemente uno scetticismo, peraltro mai mancato<sup>261</sup>, nei confronti di qualunque teoria del "governo perfetto", ma si è anche accennato al fatto che non per questo era venuta meno la necessità di una riflessione, almeno, sulla forma di governo "meno imperfetta". Semmai, abbiamo una considerazione formulata già nel 1823 nello *Zibaldone* che, movendosi sul piano dell'epistemologia, potrebbe costituire una premessa addirittura demolitrice dell'intera dottrina delle forme di reggimento delle società umane, perché mette in discussione, implicitamente, tutta la ricostruzione leopardiana delle fasi dello sviluppo dell'umanità, nel passaggio dalla condizione di natura a quella civile: "Moltissimi, anzi la più parte degli argomenti che si adducono a provare la sociabilità naturale dell'uomo, non hanno valore alcuno, benchè sieno molto persuasivi; perciocchè essi veramente non sono tirati dalla considerazione dell'uomo in natura, che noi pochissimo conosciamo, ma dell'uomo quale noi lo conosciamo e siamo soliti di osservarlo, cioè dell'uomo in società ed infinitamente alterato dalle assuefazioni. Le quali essendo una seconda natura, fanno che tuttodì si pigli per naturale, quello che non è se non loro effetto, e bene spesso contrario onninamente a natura, o da lei diversissimo"<sup>262</sup>. Con il che, però, Leopardi, criticando posizioni altrui, finisce per mettere in discussione anche la propria, che, fondata essa pure su un'idea dello stato

---

<sup>258</sup> *Zib.*, 252.

<sup>259</sup> Il debito nei confronti della classicità - di cui si dirà subito nel testo - spiega perché (come già fu per Erodoto, Platone, Aristotele, etc.) nemmeno in Leopardi si sia sviluppata una teoria della forma di governo come (autentica) forma, con la conseguente sovrapposizione di temi tipici della forma di governo e di temi tipici della forma di Stato. Sul punto, se si vuole, M. LUCIANI, *Governo (forme di)*, cit., 538 sgg.

<sup>260</sup> F. BOSIO, *Individuo e società*, cit., 123 sg.

<sup>261</sup> V., infatti, già nel 1821, *Zib.*, 1087 sg.: "Lo stesso diremo delle costituzioni, de' regolamenti, delle legislazioni, de' governi, degli statuti (o pubblici o particolari di qualche corpo o società ec.); i quali per ottimamente e minutamente formati che possano essere, e dagli uomini i più esperti e previdenti, non può mai fare che nella pratica non soggiacciano a più o meno inconvenienti [...]; e che anche supposto che il tutto fosse provveduto, e preveduto tutto il possibile, la pratica non corrisponda perfettamente all'intenzione, allo spirito e alla stessa disposizione dei detti stabilimenti. Insomma non v'è ordine nè disposizione nè sistema al mondo, così perfetto, che nella sua pratica non accadano molti inconvenienti, e disordini, cioè contrarietà con esso ordine".

<sup>262</sup> *Zib.*, 3804.

“naturale” dell’uomo, sconta la fallacia posizionale di chi la desume dalla *nostra* conoscenza dell’uomo civilizzato (di chi, insomma, desume la “prima natura”, originaria, dalla “seconda natura”, acquisita). Questa vera e propria auto-obiezione implicita, essendo di metodo, sembra davvero insuperabile. Nondimeno, è forse meno distruttiva di quanto non appaia a prima vista. Più che quello di un postulato “storico”, infatti, la “natura” dell’uomo gioca, nell’analisi leopardiana della politica e delle forme di governo, il ruolo di un’“ipotesi”, necessaria per chiarire le conseguenze dell’incivilimento e i tratti distintivi essenziali di qualunque civilizzazione umana. Che quei tratti siano il prodotto dello sviluppo storico o - diciamo così - dell’ontologia della società umana interessa, tutto sommato poco: tutta la riflessione sulla società “mezzana” si tiene perfettamente quale che sia la posizione che si assume in ordine a questa alternativa.

Ma torniamo all’impianto dell’analisi leopardiana delle forme di governo. L’egoismo umano rende impossibile il disegno di una forma di reggimento capace di assicurare una convivenza realmente pacifica: “L’uomo odia l’altro uomo per natura, e necessariamente, e quindi per natura esso, sì come gli altri animali è disposto contro il sistema sociale. E siccome la natura non si può mai vincere, perciò veggiamo che niuna repubblica, niuno istituto e forma di governo, niuna legislazione, niun ordine, niun mezzo morale, politico, filosofico, d’opinione, di forza, di circostanza qualunque, di clima ec. è mai bastato nè basta nè mai basterà a fare che la società cammini come si vorrebbe, e che le relazioni scambievoli degli uomini fra loro, vadano secondo le regole di quelli che si chiamano diritti sociali, e doveri dell’uomo verso l’uomo”<sup>263</sup>. Ancora, si pone un dubbio sul principio di legittimazione, perché (rifiutando Leopardi il contrattualismo) non è chiaro quale mai possa essere il fondamento del potere di comando: “Se l’idea del giusto e dell’ingiusto, del buono e del cattivo morale, non esiste o non nasce per se nell’intelletto degli uomini, niuna legge di niun legislatore può far che un’azione o un’ommissione sia giusta nè ingiusta, buona nè cattiva. Perocchè non vi può esser niuna ragione per la quale sia giusto nè ingiusto, buono nè cattivo, l’ubbidire a qualsivoglia legge; e niun principio vi può avere sul quale si fondi il diritto che alcuno abbia di comandare a chi che sia, se l’idea del giusto, del dovere e del diritto, non è innata o *inspirata* (come vuole Voltaire, cioè *naturalmente* e per innata disposizione nascente nelle menti degli uomini, com’ei son giunti all’età di ragione) negl’intelletti umani”<sup>264</sup>. Anzi, il fondamento della legittimazione è ravvisato, alla fin fine, nel fatto: “[...] il vero fondamento dei diritti al trono e della legittimità di tutti i Sovrani antichi e moderni [...] consiste nella corona che portano. E chiunque la toglie loro e se la può mettere in capo, sottra ipso facto nella pienezza dei loro diritti e legittimità”<sup>265</sup>. Infine, si considera che i governi dovrebbero immischiarsi il meno possibile degli affari degli individui e - soprattutto in economia - dovrebbero lasciar fare alla natura<sup>266</sup>.

Ciononostante, una dottrina delle forme di governo non è ritenuta superflua. Il disprezzo per la politica ostentato negli ultimi anni non giunge mai sino alla

---

<sup>263</sup> *Zib.*, 2644. V. anche *Zib.*, 3775.

<sup>264</sup> *Zib.*, 3349 sg.

<sup>265</sup> *Zib.*, 4137.

<sup>266</sup> *Zib.*, 2668 sg. Analogamente, *Zib.*, 4041 sg.; 4192 (uno dei più veri principi della politica “è quello di lasciar fare più che si può, libertà più che si può”).

proclamazione effettiva della sua inutilità<sup>267</sup>. Nella già ricordata, illuminante, lettera a Pietro Giordani del 24 luglio 1828 è corrosivamente dichiarata “l’inutilità quasi perfetta degli studi fatti dall’età di Solone in poi per ottenere la perfezione degli stati civili e la felicità dei popoli”, impossibile a realizzarsi perché non potendo aversi singoli individui felici non si possono avere masse (composte da individui) che lo siano. Tuttavia, se è fatale che degli “stati” della società umana “nessuno possa essere buono”, non è meno fatale “che i suoi stati sieno cattivi più o meno”. Il che vuol dire, mi sembra, che mentre sono inutili gli studi che cerchino la “perfezione” delle forme di governo, non paiono esserlo quelli che intendono darci la forma di governo “meno cattiva”<sup>268</sup>.

E’ evidente che la dottrina leopardiana delle forme di governo è debitrice sia della tradizione polibiana e, prima ancora, platonica dell’*anakúklosis* (ovvero *anakúklesis*)<sup>269</sup>, sia del pensiero vichiano sulla successione dei vari modelli di civiltà<sup>270</sup>. Forte, poi, è il peso della tradizione, prima antica<sup>271</sup> e poi medievale (soprattutto)<sup>272</sup> e rinascimentale<sup>273</sup>, della critica all’anarchia, che deriva da un

---

<sup>267</sup> Chi (come B. BIRAL, *La crisi dell’anno 1821*, in *La posizione storica*, cit., 90) ha sottolineato come Leopardi sembri qualificare come oppressiva qualunque forma di reggimento umano, a mio avviso, non ha adeguatamente rilevato che nel suo pensiero non vi è alcuna equivalenza - almeno - dei gradi di oppressione.

<sup>268</sup> Ne viene che sembra essere troppo estrema la tesi della totale indifferenza di Leopardi per l’organizzazione della società politica, incapace di “un’azione di freno e di educazione civile” (B. BIRAL, *Leopardi: infelicità e malvagità nella società moderna*, in AA. VV., *Il pensiero storico e politico*, cit., 109).

<sup>269</sup> Per le due diverse *lectiones*, la prima polibiana, la seconda platonica, v., rispettivamente, *Storie*, L. VI, II, 9, 10; *Politico*, 269e. La lontananza dal Platone teorico della politica, per altri versi, tuttavia, è massima: si pensi alla corrosiva critica dell’ideologia del re-filosofo (*Zib.*, 2292 sgg.) o all’ironia sul carattere utopistico della *Repubblica* (*Zib.*, 3469). In prospettiva maggiormente ampia, sul più generale antiplatonismo di Leopardi, C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit., 65; S. TIMPANARO, *Il Leopardi e i filosofi antichi*, ora in *Classicismo e illuminismo*, spec. 209 sgg. Per una lettura opposta, M. A. RIGONI, *Il materialista e le idee*, in *Paragone*, 1978, ora in *Saggi sul pensiero leopardiano*, cit., 55 sgg. (per il quale i numerosi passaggi, specie dello *Zibaldone*, dedicati all’inconsistenza delle idee innate non smentirebbero il platonismo di fondo di Leopardi, sia in filosofia che in poetica).

<sup>270</sup> “La storia dell’uomo non presenta altro che un passaggio continuo da un grado di civiltà ad un altro, poi all’eccesso di civiltà, e finalmente alla barbarie, e poi da capo. Barbarie, s’intende, di corruzione, non già stato primitivo assolutamente e naturale, giacchè questo non sarebbe barbarie” (*Zib.*, 403 sg.); “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.*, 3518, a proposito del ritorno della monarchia, ma dispotica, dopo quella primitiva).

<sup>271</sup> V., ad es., Platone, *Repubblica*, V, X, a-b.

<sup>272</sup> Basti pensare a Tommaso d’Aquino, che giustifica la ribellione al tiranno, ma a condizione ch’essa non avvenga *inordinate*, tanto da distruggere lo stesso ordinamento: “quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine” (*Summa Theologiae*, II, IIae, q. 42, a.2 ad 3). Oppure, specularmente, ad Ockham, il quale esclude la deposizione del re sacrilego qualora “immineret populorum strages” (*Octo quaestiones de potestate Papae*, q. VII, c. 7).

<sup>273</sup> Basti pensare ad Erasmo da Rotterdam, che, negli *Adagia*, dice dell’anarchia: “malum pene

eccesso di libertà e “conduce direttamente al dispotismo”<sup>274</sup>. Vi sono, però, numerosi elementi di originalità.

Non è originale, per la verità, il punto di partenza del ragionamento, che è aristotelico: “la ragione, il principio, lo scopo della società, non è altro che il ben comune di coloro che la compongono e si uniscono in un corpo più o meno esteso. Senza questo fine, la società manca della sua ragione”<sup>275</sup>, e addirittura “lo scopo dei governi (siccome quello dell’uomo) è la felicità dei governati”<sup>276</sup>. Originale, però, è (soprattutto nei suoi corollari) la conseguenza che se ne trae: siccome “nel ben comune, e non in altro, consiste la ragione della società; così questa rinchiude essenzialmente il principio di unità. A segno che *società*, considerandola bene, importa per sua natura, *unità*, vale a dire unione di molti: la quale unione è imperfetta, se non è perfettamente una, in quello che concerne la sua ragione e il suo scopo”<sup>277</sup>. L’unità non è concepita come un bene in sé, ma come un mezzo, come il “solo mezzo di ottenere il solo scopo della società”<sup>278</sup>. Tuttavia, pur essendo un mezzo e non un fine, è l’elemento centrale della teoria leopardiana delle forme di governo<sup>279</sup>.

Orbene, in un “corpo [...] perfettamente libero” manca l’unità, tanto che si può dire che chi vive in una condizione di perfetta libertà non si trova, propriamente, in società<sup>280</sup>. Perché una società si formi e si regga, nonostante la molteplicità delle opinioni e delle volontà, “non c’è altro mezzo che subordinarle, e farle dipendere e regolare da una sola opinione, volontà, interesse; vale a dire dalle opinioni, volontà, interessi di un solo. L’unità è ottenuta; ma perch’ella sia vera unità, bisogna che questo solo, sia veramente solo; cioè possa *pienamente* dirigere e regolare e determinare le opinioni interessi volontà di ciascuno; e disporre per conseguenza delle forze di ciascuno: in somma che tutti i membri di quella tal società, dipendano *intieramente* da lui *solo*, in tutto quello che concerne lo scopo di detta società, cioè il di lei bene comune. Ecco dunque la monarchia assoluta e dispotica. Eccola dimostrata, non solamente buona per se stessa, ma inerente all’essenza, alla ragione della società umana, cioè composta d’individui per se stessi discordanti”<sup>281</sup>. Peraltro (e qui Leopardi riecheggia un tema che fu già di La Boétie)<sup>282</sup>, va tenuto presente che la stessa monarchia non è mai, davvero, il governo di uno solo (il quale mai potrebbe esser capace di reggere da sé uno Stato, specie se grande), ma il governo di pochi, che sorreggono il potere del monarca<sup>283</sup>.

---

tyrannide peius, qua nihil potest esse peius” (l’adagio in cui si trova questa riflessione è “Multitudo imperatorum Cariam perdidit”), ma anche alle riflessioni dei monarcomachi sulla funzionalizzazione del diritto di resistenza alla difesa dell’ordine costituzionale (su quest’ultimo punto v., ora, anche le considerazioni di E. VITALE, *Difendersi dal potere. Per una resistenza costituzionale*, Roma-Bari, Laterza, 2010, spec. 106).

<sup>274</sup> *Zib.*, 114.

<sup>275</sup> *Zib.*, 546. V. anche *Zib.*, 872.

<sup>276</sup> *Zib.*, 625.

<sup>277</sup> *Zib.*, 546 sg.

<sup>278</sup> *Zib.*, 549.

<sup>279</sup> V. anche *Zib.*, 587, 590.

<sup>280</sup> *Zib.*, 549.

<sup>281</sup> *Zib.*, 549 sg. V. anche *Zib.*, 3889 sg.

<sup>282</sup> *Discours de la servitude volontaire* (1546 ?), ora Paris, Flammarion, 1983, 162 (“ce sont toujours quatre ou cinq qui maintiennent le tyran, quatre ou cinq qui tiennent tout le pays en servage”).

<sup>283</sup> *Zib.*, 709. V. anche *Zib.*, 1564.

Questa insistenza sull'unità quale bisogno essenziale delle comunità politiche mette Leopardi in piena sintonia con quella parte della riflessione costituzionalistica contemporanea che ha identificato proprio in questo uno dei problemi cruciali delle democrazie pluralistiche<sup>284</sup> e costituisce una perfetta riprova dell'attualità del suo pensiero. Ed è interessante notare che questo pressante richiamo all'unità ordinamentale viene da chi più di ogni altro ha sondato gli abissi del nulla, mentre - come ha osservato Natalino Irti - gli ordinamenti contemporanei, abbandonati alla logica di una produzione normativa che non aspira più a tradurre ragione in norme, ma si vota solo a soddisfare "fabbisogni" contingenti, esperiscono un fenomeno che possiede una "essenza nichilistica": il "negare ogni criterio di unità"<sup>285</sup>.

L'unità è dunque il mezzo per perseguire il fine del raggiungimento del bene comune, ma il risultato lo si potrà ottenere solo se vi sarà un "principe quasi perfetto"<sup>286</sup>, sicché se il principe "non è tale, siamo da capo"<sup>287</sup>. Alle origini gli uomini si sottomisero, in effetti, al principe "quasi" perfetto, scegliendo chi tra loro *eminebat*<sup>288</sup>, ma svanite le illusioni e venuta meno l'elettività del monarca, la monarchia si trasformò nel peggiore di tutti i regimi<sup>289</sup>, rivolta al solo interesse del monarca e non a quello della Patria<sup>290</sup> e capace di pervertire l'intera società<sup>291</sup>: "l'unità restava, ma non il di lei fine, [...] cioè il comun bene"<sup>292</sup>. Fu allora, dunque, che "i popoli abbandonando, e distruggendo il loro primo, vero, e naturale governo, inerente alla vera natura della società, si rivolsero ad altri governi, alle repubbliche ec. divisero i poteri, divisero in certo modo l'unità; ripigliando quella parte di libertà e di uguaglianza, che restava loro sotto la primitiva monarchia, andarono anche più oltre, e ne ripigliarono tanta, quanta non era compatibile colla natura e ragione della società"<sup>293</sup>.

Se la libertà (ed eguaglianza) naturale precede la monarchia, questa, quale forma più naturale del governo umano, precede sempre la libertà sociale, ma una volta corrottasi la natura dell'uomo non può più garantire il buon governo, sicché fatalmente deve cedere il passo<sup>294</sup>. Dopo di essa, "lo stato libero e democratico", che - pure - è una corruzione della (non dispotica) monarchia delle origini<sup>295</sup>, è stato il

---

<sup>284</sup> V., nella dottrina italiana, A. BALDASSARRE, *La costruzione del paradigma antifascista e la Costituzione repubblicana*, in AA. VV., *Fascismo e antifascismo negli anni della Repubblica* (numero monografico di *Problemi del socialismo*), Milano, Angeli, 1986, 11 sgg.; A. BALDASSARRE - C. MEZZANOTTE, *Gli uomini del Quirinale*, Roma-Bari, Laterza, 1985, e, se si vuole, M. LUCIANI, *Corte costituzionale e unità nel nome di valori*, in AA. VV., *La giustizia costituzionale a una svolta*, a cura di R. Romboli, Torino, Giappichelli, 1991, 170.

<sup>285</sup> N. IRTI, *Nichilismo giuridico*, 3<sup>a</sup> ed., Roma-Bari, 2005, 8.

<sup>286</sup> *Zib.*, 550.

<sup>287</sup> *Zib.*, 551.

<sup>288</sup> *Zib.*, 553.

<sup>289</sup> *Zib.*, 557, ma anche 3082 sg.

<sup>290</sup> *Zib.*, 4179.

<sup>291</sup> Perché "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" (*Zib.*, 3083).

<sup>292</sup> *Zib.*, 559.

<sup>293</sup> *Zib.*, 560.

<sup>294</sup> *Zib.*, 561 sgg.

<sup>295</sup> *Zib.*, 3411 sg.

migliore.

Esso riposa su quella “società mezzana” della quale s’è già discusso: “una società capace di repubblica durevole, non può essere che leggermente o mezzanamente corrotta”, perché “una società pienamente corrotta (come la moderna) non è assolutamente capace d’altro stato durevole che del monarchico quasi assoluto”. Il che significa che “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 nè dispotica; una monarchia dove il re era padron di tutto, e il suddito niente manco libero”<sup>296</sup>. Il reggimento democratico, inoltre, poté sussistere solo “fino a tanto che il popolo conservò tanto di natura da esser suscettibile in potenza ed in atto, di virtù di eroismo, di grandi illusioni, di forza d’animo, di buoni costumi”<sup>297</sup>. E sussistè fino a che “restava ancora nel mondo tanta natura, tanta forza di credenze naturali o illusioni, da poter sostenere lo stato democratico, e conseguirne una certa felicità e perfezione di governo. Uno stato favorevolissimo alle illusioni, all’entusiasmo ec. uno stato che esige grand’azione e movimento: uno stato dove ogni azione pubblica degl’individui è sottoposta al giudizio, e fatta sotto gli occhi della moltitudine, giudice, come ho detto altrove, per lo più necessariamente giusto; uno stato dove [...] era d’interesse del popolo il premiare i meritevoli, giacchè questi non erano altro che servitori suoi [...]; uno stato, del quale ciascuno sente di far parte, e al quale però ciascuno è affezionato, e interessato dal proprio egoismo, e come a se stesso; uno stato dove non c’è molto da invidiare, perchè tutti sono appresso a poco uguali, i vantaggi sono distribuiti equabilmente, le preminenze non sono che di merito e di gloria, cose poco soggette all’invidia, e perchè la strada per ottenerle è aperta a ciascheduno, e perchè non si ottengono se non per mezzo e volontà di ciascheduno, e perchè ridondano in vantaggio della moltitudine; in somma uno stato che sebbene non è il primitivo della società, è però il primitivo dell’uomo, naturalmente libero, e padrone di se stesso, e uguale agli altri (come ogni altro animale), e quindi moltissimo della natura sola sorgente di perfezione e felicità: un simile stato finchè restava tanta natura da sostenerlo, e quanta bastava perch’egli fosse ancora compatibile colla società; era certamente dopo la monarchia primitiva, il più conveniente all’uomo, il più fruttuoso alla *vita*, il più felice. Tale fu appresso a poco lo stato delle repubbliche greche fino alle guerre persiane, della romana fino alle puniche”<sup>298</sup>.

Ma ecco - e qui il tema, più che essere originale<sup>299</sup>, ridiventa classico<sup>300</sup>, ma anche

---

<sup>296</sup> *Zib.*, 3517 sgg.

<sup>297</sup> *Zib.*, 563.

<sup>298</sup> *Zib.*, 565 sgg.

<sup>299</sup> Come sembra adombrare C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit., 19 sgg. Aggiungo che una compiuta riflessione sull’eguaglianza avrebbe richiesto una salda dottrina economica, che da Leopardi (oscillante fra le prese di posizione a favore dello Stato “minimo” proclamate in vari luoghi dello *Zibaldone* e la critica all’industrialismo della *Palinodia*) non fu mai manifestata.

<sup>300</sup> Il tema del legame tra limitazione degli eccessi di ricchezza e solidità del vincolo politico tra i cittadini era stato sondato già da Platone, *Leggi*, 679b; 728e 737b. In Aristotele, *Politica*, III (Γ), 7, 1279b sgg., è più la ricchezza dei governanti che il loro numero a segnare il confine tra oligarchia e

montesquieuiano<sup>301</sup> e rousseauiano<sup>302</sup> - il germe distruttore dello stato libero e democratico: la diseguaglianza, massimamente incompatibile con una forma di reggimento che fa della perfetta eguaglianza la base stessa della libertà<sup>303</sup>. E' dalla diseguaglianza che derivano le fazioni e le discordie, i partiti e le clientele, che "dividono i cittadini dai cittadini"<sup>304</sup>, ed è su queste che si forma la *humus* della monarchia, che a questo punto può anche ritornare, se non si ha la fortuna di cadere in un governo oligarchico<sup>305</sup>. Una monarchia che, si badi, può assumere le vesti più varie, anche quella del "despotismo tranquillo, incruento e perfezionato", che era la tragica condizione di quello che fu il presente leopardiano<sup>306</sup>, ma può trovare assonanze anche nelle condizioni della nostra contemporaneità.

Di fronte a rischi di tal genere la teorica dei governi appare impotente: "il solo preservativo contro la troppa e nocevole disuguaglianza nello stato libero, è la natura, cioè le illusioni naturali, le quali diriggono l'egoismo e l'amor proprio, appunto a non voler nulla più degli altri, a sacrificarsi al comune, a mantenersi nell'uguaglianza, a difendere il presente stato di cose, e rifiutare ogni singolarità e maggioranza, eccetto quella dei sacrifici, dei pericoli, e delle virtù conducenti alla conservazione della libertà ed uguaglianza di tutti. Il solo rimedio contro le disuguaglianze che pur nascono, è la natura, cioè parimente le illusioni naturali, le quali fanno e che queste disuguaglianze non derivino se non dalla virtù e dal merito [...]"<sup>307</sup>. Tolte le illusioni, la strada per la monarchia (anzi: per la tirannia, per il "pessimo dei governi", perché questo e non altro è la monarchia "senza natura")<sup>308</sup> è spalancata. Ma senza le illusioni non v'è *escamotage* costituzionale che tenga: la

---

democrazia.

<sup>301</sup> *De l'esprit des lois*, P. I, L. VII, Cap. II: "moins il y a de luxe dans une république, plus elle est parfaite".

<sup>302</sup> *Discorso sulla disuguaglianza*, cit., 711. Il collegamento tra libertà ed eguaglianza in Leopardi è sottolineato, proprio nella prospettiva dell'aggancio a Rousseau più che ad Aristotele, da R. MACCHIONI JODI, *Libertà e ordinamenti istituzionali nel pensiero politico del Leopardi*, AA. VV., *Il pensiero storico e politico*, cit., spec. 338 sg.

<sup>303</sup> Per la verità, un altro fattore distruttivo della libertà è visto nel crollo del sistema schiavistico, perché "la libertà vera e perfetta di un popolo non si può mantenere, anzi non può sussistere senza l'uso della schiavitù interna" (*Zib.*, 912, ma anche 917). Tuttavia, non è vero 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" Infatti, "la libertà s'è perduta per ben altre ragioni" e "con molto maggior verità si potrebbe dire che l'abolizione della schiavitù è provenuta dall'abolizione della libertà; o vogliamo, che tutte due son provenute dalle stesse cause, ma però in maniera che questa ha preceduto quella e per ragione e per fatto" (*ivi*). Osservazione che - oltre che cinica - può apparire anche paradossale, ma che, invece, esibisce un nucleo profondo di verità, per ragioni cui chi scrive ha accennato in altra sede (*Radici e conseguenze della scelta costituzionale di fondare la Repubblica democratica sul lavoro*, in *AdL*, 2010, 628 sgg.).

Il concetto è ribadito nella prospettiva del rapporto fra le nazioni: "la libertà ed uguaglianza di una nazione, aveva bisogno, e supponeva la disuguaglianza delle nazioni, e l'una non era indipendente neppure al di dentro, se non per la soggezione di altre, o parti di altre ec." (*Zib.*, 917).

<sup>304</sup> *Zib.*, 894.

<sup>305</sup> *Zib.*, 567 sgg.

<sup>306</sup> *Zib.*, 3438. Sull'antidispotismo di Leopardi, manifestato già in *Agl'Italiani. Orazione in occasione della liberazione del Piceno* (in *Poesie e prose*, cit., II, 890 sgg.), tutta tesa all'esecrazione della tirannide napoleonica (e murattiana), W. BINNI, *La protesta di Leopardi*, cit., 41; L. RUSSO, *La "carriera poetica" di Giacomo Leopardi*, cit., 219; F. RUSSO, *Leopardi politico*, cit., 16.

<sup>307</sup> *Zib.*, 570.

<sup>308</sup> *Zib.*, 574.

divisione e la limitazione dei poteri sono palliativi e la soluzione della monarchia costituzionale è artificiosa e (si noti la profondità di questa vera e propria anticipazione di quelle che saranno le successive riflessioni dei costituzionalisti sul pericolante dualismo delle monarchie costituzionali) “instabile, mutabile, incerta e nella sua forma, e nella durata [...]”<sup>309</sup>. Ne viene che “lo stato costituzionale non corrisponde alla natura e ragione né della società in genere, né della monarchia in specie. Ed è manifesto che la costituzione non è altro che una medicina a un corpo malato. La qual medicina sarebbe aliena da quel corpo, ma questo non potrebbe vivere senza lei. Dunque bisogna compensare l’imperfezione della malattia, con un’altra imperfezione. E così appunto la costituzione non è altro che una necessaria imperfezione del governo. Un male indispensabile per rimediare o impedire un maggior male”<sup>310</sup>. La corrosiva ironia dei *Paralipomeni*<sup>311</sup>, a questo proposito, è nota, ma in essi non è possibile rinvenire alcun conservatorismo, né alcuna ambivalenza<sup>312</sup>. E’ vero che il dileggio più feroce si indirizza ai topi (ai liberali), ma solo perché se ne disprezzano l’inconcludenza, la vastità dei propositi e la povertà delle realizzazioni<sup>313</sup>. Non essi, però, ma i granchi (gli austriaci), palesemente, sono i nemici, e con loro le rane (i preti, secondo l’interpretazione da tempo affermata), che li hanno chiamati in soccorso<sup>314</sup>. Le critiche alla monarchia costituzionale non nascondono alcuna nostalgia della monarchia “pura” (ché, anzi, l’intera opera è percorsa dalla diffidenza per l’istituto monarchico e per la dirittura morale dei re (basta pensare all’*arrière pensée* di Rodipane, novello sovrano dei topi, di fronte all’*ultimatum* dei granchi, che, alla fin fine, gli avrebbe consentito d’essere “re senza guerra e senza patto”)<sup>315</sup>. Semmai, è la natura - diciamo così - cartacea degli statuti che mette Leopardi in sospetto, la loro inadeguatezza di fronte ad una politica che è fatalmente segnata dalla forza. V’è scetticismo, insomma, non avversione, e probabilmente v’è insoddisfazione per un difetto di radicalità<sup>316</sup>, per la parzialità di una soluzione istituzionale che - a causa del mancato scioglimento del nodo

<sup>309</sup> *Zib.*, 577.

<sup>310</sup> *Zib.*, 578. Di fronte a questo (e di fronte ai numerosissimi luoghi in cui Leopardi manifesta apprezzamento per le forme di governo segnate dall’appartenenza del potere alla nazione, nelle quali sole v’è la virtù: v. già A. TILGHER, *La filosofia*, cit., 38 sgg.), è a dir poco dubbio che si possa parlare di una preferenza leopardiana per la monarchia costituzionale, sia pure “a titolo di ripiego provvisorio” (così, invece, F. RUSSO, *Leopardi e il mondo politico greco antico*, in *Il Casanostra*, 1982, ora in *Leopardi politico*, cit., 230). In senso opposto, correttamente, C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit., 35, 92.

<sup>311</sup> Da molti ingiustamente svalutati, e da altri (forse eccessivamente) considerati “ein Spiegel des gesamten leopardianischen Denkens und Dichtens” (H. ENDRULAT, *Leopardis Paralipomeni. Begegnung romantischer Laien mit einem satirischen Meisterwerk der italienischen Literatur*, in AA. VV., *Giacomo Leopardi: Rezeption - Interpretation - Perspektiven*, cit., 275).

<sup>312</sup> Sulla ritenuta “satirica ambivalenza e irrisolutezza” dei *Paralipomeni*, S. SOLMI, *La vita e il pensiero*, cit., 81.

<sup>313</sup> Del resto, sono temi comuni anche alla *Palinodia* e ai *Nuovi credenti*. Sul senso della critica al costituzionalismo nei *Paralipomeni*, A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., 198 sg.

<sup>314</sup> Analogamente W. BINNI, *La protesta di Leopardi*, cit., 153 sg. (che opportunamente ricorda la lettera a De Sinner del 22 dicembre 1836: “la mia filosofia è dispiaciuta ai preti, i quali e qui ed in tutto il mondo, sotto un nome o sotto un altro, possono ancora e potranno eternamente tutto”); A. PLACANICA, *Leopardi, o della modernità*, cit., 94.

<sup>315</sup> Canto V, s. 27.

<sup>316</sup> Questo non significa, però, far propria l’immagine di un Leopardi “eversivo e non progressivo” (così, invece, in polemica con Luporini e gli altri a lui prossimi, A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., 123).

dell'appartenenza della sovranità - resta in mezzo al guado. E, soprattutto, v'è l'idea che la perfezione dei governi non sia cosa di questo mondo.

La premessa (ancora una volta intrisa di realismo), già enunciata nello *Zibaldone*, è appunto che “la perfezione di un governo umano è cosa totalmente impossibile e disperata, e in un grado maggiore di quello che sia disperata la perfezione di ogni altra cosa umana”<sup>317</sup>. Tuttavia, i gradi di imperfezione sono tutt'altro che privi di importanza. Il governo “monarchico e dispotico” (ché, ormai, non si dà governo monarchico che non sia per ciò solo dispotico) è ritenuto un “flagello” che si è abbattuto sull'umanità sin dall'estinzione della libertà romana. Ciò, però, significa che quella libertà è ritenuta da Leopardi una forma di reggimento migliore e che - come si accennava - sebbene tutti i governi siano imperfetti, ve n'è di meno imperfetti degli altri.

Certo, questa conclusione va attentamente meditata: il ragionamento leopardiano - si è visto - si snoda a partire dalla critica (già platonica) dell'eccesso di diseguaglianza, ma si deve considerare che in molti altri luoghi, discutendo dei guasti prodotti dalla società, e dalla società moderna in particolare, si mette in luce assai critica proprio la “tendenza [...] di uguagliar tutto”<sup>318</sup>. Non v'è, però, contraddizione: l'eguaglianza che piace a Leopardi è quella delle opportunità e dei mezzi; quella che gli rincresce lo è delle idee, della capacità critica, del valore. I piani, dunque, sono completamente distinti. E il concetto sembra perfettamente chiarito da uno sferzante passaggio dello *Zibaldone*, che non può non interessare chi tuttora lamenta il *deficit* democratico dell'attuale processo di integrazione europea, allorché si osserva 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”. Una nazione, si aggiunge, che oggi è “governata da una dieta assoluta; o vogliamo dire sottoposta ad una quasi perfetta oligarchia; o vogliamo dire comandata 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”<sup>319</sup>. Il che significa, è chiaro, che il massimo di eguagliamento dei costumi può ben corrispondere (e in fatto corrisponde) alla massima diseguaglianza del potere e alla massima corruzione degli spiriti.

Un'ultima osservazione. Era logico che Leopardi, movendo dall'idea che il governo ha il fine del bene della comunità politica, fosse indotto a considerare la questione della responsabilità pel mancato perseguimento di tale bene. In effetti, qualche accenno a tale problema lo si trova, ma non sufficientemente sviluppato. In particolare, nello *Zibaldone* si osserva che “I re da principio erano anche più che altro i condottieri degli eserciti. La persona del Generale si è divisa da quella del principe, e i re hanno lasciato di esser guerrieri [...]. Onde i re non hanno conservato altro ufficio che di prestare il nome al governo o alla tirannide, rappresentare il principato, com'essi stessi sono rappresentati talvolta e venerati ne' loro ritratti [...]. I principi non sono più quasi altro che ritratti della monarchia, dell'autorità. Essi sono i rappresentanti de' loro ministri, e non viceversa. Così oggi il mondo non sa più a chi *s'en prendre* del bene o del male che riceve dal suo governo, e ubbidisce nel temporale all'astratto dell'autorità, vale a dire a un essere, una forza invisibile, come

---

<sup>317</sup> *Zib.*, 544.

<sup>318</sup> *Zib.*, 659.

<sup>319</sup> *Zib.*, 875.

nello spirituale ubbidisce a Dio, e come il Tibet ubbidisce al reale ma invisibile Gran Lama. Beata *spiritualizzazione* del genere umano!”<sup>320</sup>. E’ solo accennata, qui, ma comunque lucidamente intuita, la grande questione del delicato rapporto che, nelle forme di governo complesse, si instaura tra l’ufficio e il titolare dell’ufficio, specialmente quanto all’imputazione di responsabilità. E si svela che la conquista *giuridica* della responsabilità dello Stato (delle astratte istituzioni) anche per il *factum principis* (*il y a un juge à Berlin...*) ha il suo prezzo *politico* (in termini di estrema difficoltà di attivare la responsabilità delle concrete persone).

E’ essenziale precisare, peraltro, che la responsabilità della quale i governanti possono essere gravati è, in qualche modo, di grado minore e di secondo piano, non avendo senso che gli uomini imputino loro la propria infelicità. Questo, per la verità, è quanto accade normalmente: “Gli uomini governati in pubblico o in privato da altri, e tanto più quanto il governo è più stretto, (i fanciulli, i giovani ec.) accusano sempre, o tendono naturalmente ad accusare de’ loro mali o della mancanza de’ beni, delle noie e scontentezze loro, quelli che li governano [...]”. Tuttavia, ciò si spiega in quanto “l’uomo essendo sempre infelice, naturalmente tende ad incolparne altresì sempre non la natura delle cose e degli uomini, molto meno ad astenersi dall’incolpare alcuno, ma ad incolpar sempre qualche persona o cosa particolare in cui possa sfogar l’amarezza che gli cagionano i suoi mali [...]”. Insomma: “*Gli uomini sono sempre scontenti perchè sono sempre infelici*. Perciò sono scontenti del loro stato, perciò medesimo di chi li governa”<sup>321</sup>. Questa considerazione, però, resta largamente priva di conseguenze, perché, essendo i mali primari degli uomini imputabili (in una prima fase) all’avvento della società stretta o (in una seconda) alla natura matrigna, non si può pretendere dalla politica e dai governi più di quanto essi possono dare. Qualcosa, però, la possono comunque dare, perché, come abbiamo visto, vi sono governi migliori e governi peggiori, sicché non è indifferente che si viva sotto l’uno o sotto l’altro e che l’azione degli uomini indirizzi la storia in un senso o nell’altro<sup>322</sup>.

#### 6.- *La critica all’universalismo e al cosmopolitismo e la figura del nemico.*

Queste conclusioni scettiche e pessimistiche non cambiano se lo sguardo si sposta dalla dimensione nazionale a quella planetaria. Anzi. Leopardi muove dall’idea dell’estrema varietà della natura, alla quale si contrappone l’“impulso moderno di uguagliare ogni cosa”, perché “la tendenza dello spirito moderno è di ridurre tutto il mondo una nazione, e tutte le nazioni una sola persona”<sup>323</sup>. Questa tendenza non è valutata positivamente. Non lo è né per le nazioni, né per gli individui. “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 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? [...] 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

---

<sup>320</sup> *Zib.*, 1911 sgg.

<sup>321</sup> *Zib.*, 4070 sg. (17 aprile 1824).

<sup>322</sup> Così, se bene interpreto, anche F. RUSSO, *Leopardi politico*, cit., 35, 151.

<sup>323</sup> *Zib.*, 147.

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? [...]”<sup>324</sup>. In realtà, proprio il cosmopolitismo, indebolendo il vincolo comunitario che legava gli individui nelle antiche nazioni, genera l'egoismo. E' un paradosso, Leopardi lo riconosce, ma non ha dubbi sulla sua effettività: “mentre le nazioni per l'esteriore vanno a divenire tutta una persona, e oramai non si distingue più uomo da uomo, ciascun uomo poi nell'interiore è divenuto una nazione, vale a dire che non hanno più interesse comune con chicchessia, non formano più corpo, non hanno più patria, e l'egoismo gli restringe dentro il solo circolo de' propri interessi, senza amore nè cura degli altri, nè legame nè rapporto nessuno interiore col resto degli uomini”. “Stravagante”, dunque, è “l'amore sognato da molti filosofi, non solo di tutti gli uomini, ma di tutti i viventi, e quanto si possa, di tutto l'esistente: cosa contraddittoria alla natura, che ha congiunto indissolubilmente all'amor proprio una qualità esclusiva, per cui l'individuo si antepone agli altri [...]”<sup>325</sup>. E “una chimera” è la stessa ambizione di costruire “una lingua universale”<sup>326</sup>.

Ancora una volta, ben diversa era la condizione degli antichi, “che mentre le nazioni per l'esteriore erano composte di diversissimi individui, nella sostanza poi, e nell'importante, o in quel punto in cui giova l'unità della nazione, erano in fatti tutta una persona, per l'amor patrio, le virtù, le illusioni ec. che riunivano tutti gl'individui a far causa comune, e ad essere i membri di un sol corpo. E per questo capo si può dire che ora ci son tante nazioni quanti individui, bensì tutti uguali anche in questo che non hanno altro amore nè idolo che se stessi”<sup>327</sup>. Insomma: “la stessa nostra uguaglianza è (cosa curiosa) il motivo della nostra disunione, che nasce dall'universale egoismo”<sup>328</sup>. “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”<sup>329</sup>.

Anche qui abbiamo una straordinaria dimostrazione di implacabile rigore, perché la *Constitutio antoniniana*<sup>330</sup>, alla quale si allude, viene sottratta al mondo del mito e ricondotta alla sua più propria dimensione storica, quale manifestazione dell'ideale della *civitas augegens*, certo, ma all'un tempo - a causa della comune riduzione dei cittadini a sudditi - sua fatale negazione. E anche qui vi è un collegamento con la tematica delle illusioni, perché “La pura ragione dissipa le illusioni e conduce per mano l'egoismo. L'egoismo spoglio d'illusioni, estingue lo spirito nazionale, la virtù ec. e divide le nazioni per teste, vale a dire in tante parti quanti sono gl'individui”.

<sup>324</sup> *Zib.*, 149.

<sup>325</sup> *Zib.*, 895. Sin dalla lettera ad Angelo Mai del 31 agosto 1816, Leopardi aveva detto che “l'amor proprio è assai potente, e fa che si desideri per sé solo quello che dovrebbe impiegarsi pel bene di tutti”.

<sup>326</sup> *Zib.*, 936.

<sup>327</sup> *Zib.*, 148 sg.

<sup>328</sup> *Zib.*, 151.

<sup>329</sup> *Zib.*, 458.

<sup>330</sup> “*Do igitur omnibus peregrinis, qui in orbe terrarum sunt, civitatem Romanorum, manente omni genere civitatum, exceptis dediticiis*”.

Anche qui v'è un legame strettissimo con la teorica delle forme di governo, perché, in forza del principio *divide et impera*, “questa divisione della moltitudine, massimamente di questa natura, e prodotta da questa cagione, è piuttosto gemella che madre della servitù. Qual altra è la cagione sostanziale della universale e durevole servitù presente a differenza de’ tempi antichi? Vedete che cosa avvenne ai Romani quando s’introdusse fra loro la filosofia e l’egoismo, in luogo del patriotismo”<sup>331</sup>. Anche qui, infine, il materialismo leopardiano si manifesta potentemente: non l’*idea* della fratellanza, non l’*ideologia* dell’universalismo può costruire un legame tra gli esseri umani, ma la *realtà* del comune *interesse*, la consapevolezza che il bene della patria deve essere anche il proprio, che si sta in comune solo o soprattutto perché c’è una *causa comune*. L’eco della definizione ciceroniana di popolo è fortissima: “*populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus [est], sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*”<sup>332</sup>, scrisse Cicerone, e i concetti leopardiani stanno entro quelle stesse coordinate di pensiero<sup>333</sup>. Si consideri, a tal proposito, questa corrosiva, discutibile quanto si vuole, ma profondissima, osservazione dello *Zibaldone*: “la fola dell’amore universale, del bene universale, col qual bene ed interesse, non può mai congiungersi il bene e l’interesse dell’individuo [...], ha prodotto l’egoismo universale”, sicché, se non si hanno più nemici nazionali “si hanno nemici privati, e tanti quanti son gli uomini”<sup>334</sup>. L’egoismo, insomma, non può essere soppresso e si tratta solo di capire se lo si possa contenere - in quanto nazionale<sup>335</sup> - o se esso debba espandersi oltre ogni limite, facendosi universale. E’ chiaro che la scelta di Leopardi è per la prima alternativa, ed essa (come fra poco si vedrà) pesa anche sulla sua teoria del rapporto amico/nemico.

Un interesse comune e una patria: senza questi elementi, così come senza “illusioni”, una comunità politica non è vitale (“tutto è animato dal contrasto, e langue senza di esso”<sup>336</sup>, né possono essere temperati gli egoismi dei suoi cittadini, come invece accadde nelle “antiche e poche ristrette società”, nelle quali “l’amor proprio fu ridotto ad [...] amor di corpo o di patria”<sup>337</sup>. Per questo il cristianesimo ha avuto effetti nefasti, favorendo la tirannia e il dispotismo<sup>338</sup>, perché ha reso l’uomo

---

<sup>331</sup> *Zib.*, 161.

<sup>332</sup> *De Republica*, I, 39.

<sup>333</sup> Lo stesso tema montesquieuiano della connessione tra virtù e democrazia è messo - diciamo così - con i piedi per terra: la virtù è coesenziale alla democrazia perché in quella forma di governo è virtuoso “il pubblico”, che - amando se stesso tanto quanto amano se stessi gli individui - persegue il proprio interesse, che però è quello della generalità (ed è questo che rende virtuoso tale perseguimento). Si è già ricordato (alla nt. 183), a questo proposito, il passaggio dello *Zibaldone* in cui si afferma che “il pubblico è necessariamente virtuoso o inclinato alla virtù, perché necessariamente ama se stesso e quindi la propria utilità” (*Zib.*, 1565).

<sup>334</sup> *Zib.*, 890.

<sup>335</sup> L’interesse personale, infatti, deve essere congiunto a quello nazionale, perché le società crollano quando “l’interesse proprio non [è] legato con quello della patria, o per lo meno, con quello del di lei avanzamento” il che accade allorché “questo avanzamento non sarebbe legato, o certo poco legato, coll’avanzamento individuale”: *Zib.*, 921 sg. Si ricordi anche che, nell’*Argomento di un libro politico*, abbozzato nei *Disegni letterari*, si dà conto che l’opera avrebbe dovuto concludersi su questa tematica: “Necessità di rendere individuale l’interesse per lo stato, il quale è stato cagione della grandezza degli antichi popoli” (*Poesie e prose*, cit., II, 1212).

<sup>336</sup> *Zib.*, 2156.

<sup>337</sup> *Zib.*, 878.

<sup>338</sup> Che sono favoriti, peraltro, anche da altri fattori, e comunque sempre dal rammollimento degli uomini e dall’allontanamento dalla vita attiva ed operosa (*Zib.*, 275).

contemplativo e disinteressato delle cose del mondo (di questo mondo) e ha travolto il concetto stesso di patria, al contrario di quanto avevano fatto le religioni degli antichi, che l'amor patrio l'avevano incentivato<sup>339</sup>.

Ma 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<sup>340</sup>.

La critica al cosmopolitismo e la decisività del tema dell'amor di patria, curiosamente, mettono al centro della riflessione leopardiana la questione del rapporto amico/nemico. Delle illusioni, infatti, una delle più potenti è proprio quello stesso amor di patria e addirittura (non a caso Leopardi osserva che “forestiero e nemico si denotavano con la stessa parola *hostis*”)<sup>341</sup> si giunge a dire che “dovunque si è trovato amor vero di patria, si è trovato odio dello straniero”<sup>342</sup>. Odio, si badi, senza limiti e insaziabile, che ha fatto sì che tutte le guerre antiche, in quanto guerre nazionali, siano state all'ultimo sangue, per “cattivare intieramente non solo il governo, ma la nazione intiera”<sup>343</sup>, perché ogni nazione che ama se stessa, come gli individui, cerca di prevalere su ogni altra<sup>344</sup>. Insomma, “la società non può sussistere senz'amor patrio, ed odio degli stranieri”<sup>345</sup> e se vuol essere società (come si è visto) non può aspirare ad essere planetaria, ma deve restare nazionale: una patria in contrapposizione alle altre, sorretta dall'egoismo degli individui, ma rivolto a favore “di essa società”<sup>346</sup>. La mancanza di nemici distrugge le nazioni<sup>347</sup>, sia facendo rivolgere il ferro non più contro i nemici esterni, ma contro loro stesse<sup>348</sup>, sia facendo odiare non più lo straniero, ma “i vicini e compagni” (questo il lascito del Cristianesimo e del “naturale andamento dei tempi”)<sup>349</sup>, e poiché la nazione è una forma di organizzazione della società umana non sostituibile da un'ideale comunità cosmopolita, dal “preteso amore universale”<sup>350</sup>, l'esistenza di un nemico finisce per essere un elemento costitutivo della sola forma storicamente accettabile di umana convivenza. Chi qui avesse udito delle eco schmittiane<sup>351</sup> dovrebbe ricredersi, ma probabilmente per difetto, in quanto per Schmitt l'*hostis* deve solo essere ricacciato

---

<sup>339</sup> *Zib.*, 254 sg.

<sup>340</sup> E' questo il senso delle importanti riflessioni di *Zib.*, 300 sg. Il concetto è ripetuto a proposito della religione, che è tanto più salda quanto più è sottoposta al confronto e tanto più “rilasciata” quanto più è esclusiva: *Zib.*, 1242.

<sup>341</sup> *Zib.*, 1163.

<sup>342</sup> *Zib.*, 880.

<sup>343</sup> *Zib.*, 886 (ma v. anche *Zib.*, 2305 sg.). Il contrario avviene nelle guerre moderne, allorquando “i soli governi sono nemici fra loro” e “la vittoria non si esercita sopra la nazione [...], ma sopra il solo governo”: *Zib.*, 897.

<sup>344</sup> *Zib.*, 889.

<sup>345</sup> *Zib.*, 892

<sup>346</sup> *Zib.*, 893.

<sup>347</sup> *Zib.*, 1606.

<sup>348</sup> *Zib.*, 2677 sg. Il medesimo processo aveva riguardato l'intera umanità, che, passando dallo stato di natura, nel quale gli uomini combattevano coalizzati contro le fiere (il nemico esterno), allo stato di civilizzazione, si suddivise in nazioni, rivolgendo “le proprie armi contro se stessa”: *Zib.*, 2680.

<sup>349</sup> *Zib.*, 885.

<sup>350</sup> *Zib.*, 3791.

<sup>351</sup> Tra i pochi che le hanno colte, F. CASSANO, *Oltre il nulla*, cit., 63 sgg.

entro i suoi confini, non deve essere necessariamente distrutto<sup>352</sup>, mentre per Leopardi è proprio l'obiettivo della distruzione che consegue alla qualificazione di qualcuno come nemico.

Questa concezione del rapporto con il nemico non è solo teorica, ma storica<sup>353</sup>: a parte le molte pagine, intensissime, su Omero<sup>354</sup>, in cui Leopardi mostra come ai tempi di questi non fosse immaginabile la pietà nei confronti dei nemici, perché questi non erano intesi come uomini<sup>355</sup> e non v'era stata la trasformazione dei convincimenti morali indotta dal cristianesimo<sup>356</sup>, vanno ricordate alcune cruciali osservazioni dello *Zibaldone* del 3 e 4 dicembre 1828<sup>357</sup> e del 29 marzo 1829<sup>358</sup>.

Nelle prime si afferma con chiarezza che “L'esclusione dello straniero e del suddito dai diritti (quantunque naturali e primitivi) del cittadino e della nazione dominante, [è] esclusione caratteristica di tutte le legislazioni antiche, di tutte le legislazioni appartenenti ad una mezza civiltà; esclusione fondata implicitamente in una opinione d'inferiorità di natura delle altre razze d'uomini alla dominante o cittadina, ed esplicitamente basata sopra questo principio [...]”. Questa esclusione, si aggiunge, “è manifestissima in tutte le legislazioni de' bassi tempi, nelle quali il favor della legge in difesa delle proprietà o delle persone, ed ogni altro diritto, era quasi esclusivamente per li soli nobili” ed “è ben noto che le legislazioni moderne non sono ancora ben purgate di questo lor vizio originale di distinguere due razze d'uomini, nobili e ignobili ec. Ora i nobili, com'è osservato da' giuriconsulti e storici, sono per lo più e quasi totalmente, in quelle semibarbare legislazioni, sinonimo di liberi, d'ingenui, di *cittadini*, di *burghers* in Germania, [...] nazionali, appartenenti alla nazione dominante, e per la quale son fatte le leggi; e gl'ignobili non sono in origine che stranieri, sudditi, servi, membri della nazione vinta e conquistata”. Con la conclusione che “tutte le deplorate perversità delle legislazioni de' bassi tempi e moderne, relative alla *nobiltà* (sinonimo d'ingenuità, nazionalità) provengono da quel principio di distinzione tra cittadino e straniero relativamente ai diritti dell'uomo, che abbiamo spesso considerata ne' più antichi popoli. Qua pure appartiene la legislazione turca relativamente ai raja, cioè schiavi, cioè greci, vinti e

---

<sup>352</sup> Cfr., ovviamente, C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, 3<sup>a</sup> ed., München u. Leipzig, Duncker & Humblot, 1932, trad. it. di P. Schiera, *Il concetto di “politico”*, ora in *Le categorie del “politico”*, Bologna, il Mulino, 1972, spec. 120.

Nondimeno, al contrario di quanto talora si ritiene (cfr. F. RUSSO, *Leopardi di fronte alla politica*, cit., 513; F. FROSINI, *Leopardi politico*, cit., 5; con più prudenza F. RUSSO, *Leopardi politico*, cit., 28, 45, 69 sg.) Leopardi non fu mai, in senso proprio, xenofobo (ne fanno fede la sua curiosità per le lingue straniere e la sua apertura e disponibilità ad accogliere gli apporti culturali più diversi) e la sua dottrina del nemico non è altro che la constatazione che le comunità politiche, per costituirsi in quanto tali, hanno bisogno logicamente di una separazione, di una differenziazione dalle *altre* comunità, esse pure politiche (del resto, *démos* ci viene da *datéomai*, che vale quanto dividere, suddividere).

<sup>353</sup> O si avvale di un'ipotesi storica, come (lo si è accennato alla nt. 348) accade quando (v., in particolare, *Zib.*, 2679 sgg.) si immagina che in origine gli uomini fossero tutti consociati contro gli assalti delle fiere e che abbiano cominciato ad odiarsi solo una volta vinto il nemico comune.

<sup>354</sup> Il paradigma del poeta antico, quello per il quale l'immaginazione era “come quei campi fertilissimi per natura, ma non mai lavorati [...]” (*Zib.*, 2982). Peraltro, è soprattutto nell'Omero dell'Iliade, più che in quello dell'Odissea, che Leopardi vede incarnato l'ideale del poeta antico (in questo senso, M.A. RIGONI, *Leopardi e l'estetizzazione dell'antico*, cit., 36).

<sup>355</sup> *Zib.*, 2765, ma anche 3113 sgg.

<sup>356</sup> *Zib.*, 2252 sgg.

<sup>357</sup> *Zib.*, 4423 sg.

<sup>358</sup> *Zib.*, 4475 sg.

conquistati, uomini considerati diversi da' turchi".

Nelle seconde, riferendosi alle tradizioni nazionali, si osserva che "tali memorie, leggende e canti, non possono trovarsi se non in popoli che abbiano attualmente una vita e un interesse nazionale; dico vita e interesse che risieda veramente nel popolo: e però non possono trovarsi se non che in istati democratici, o in istati di monarchie popolari o semipopolari, (come le antiche e del medio evo), o in istati di lotta nazionale con gente forestiera odiata popolarmente (come, al tempo del Cid, degli spagnuoli cogli arabi), o finalmente in istati di tirannie combattute al di dentro (come nella Grecia moderna, e in più provincie ed epoche della Grecia antica e sue colonie)". Nulla del genere può accadere, invece, "nello stato in cui le nazioni d'Europa sono ridotte dalla fine del 18° secolo, stato di tranquilla monarchia assoluta". Orbene: "Le nazioni non hanno eroi; se ne avessero, questi non interesserebbero il popolo; e gli antichi che si avevano, sono stati dimenticati da' popoli, da che questi, divenendo stranieri alla cosa pubblica, sono anche divenuti stranieri alla propria storia. Se però si può chiamare lor propria una storia che non è di popolo ma di principi". E le tradizioni nazionali "dubito che possano aver luogo se non in tempi di civiltà men che mezzana (come gli omerici, quei de' romani sotto i re, de' bardi, il medio evo); nei quali hanno credito i racconti maravigliosi che corrono dell'antichità, e il moderno diviene antico in poco tempo".

Le due lunghe citazioni erano indispensabili. Ne desumo, infatti, due ordini di considerazioni. Quanto alla teoria delle forme di governo, che: a) solo (o almeno più d'ogni altra forma di governo) la democrazia consente lo sviluppo di una coscienza nazionale e - corrispondentemente - la formazione di una letteratura altrettanto nazionale; b) l'opposto vale per la monarchia assoluta, specie per quella "tranquilla" nella quale sono caduti gli europei del XVIII secolo; c) la storia dei popoli non è quella dei loro principi. Quanto alla teoria del nemico, che: a) sebbene assoggettate ad un reggimento monarchico, anche nazioni in guerra con un nemico esterno o (nel caso particolarissimo del tiranno) interno possono sviluppare una coscienza nazionale; b) tradurre in norme di diritto interno l'esclusione dello straniero è un "vizio" delle leggi; c) parimenti, è una perversione delle leggi distinguere fra nobili e ignobili. Si chiarisce, qui, in una fase già avanzata del pensiero leopardiano, che il *tópos* del nemico non è elaborato in forza di un sentimento di odio nei confronti dello straniero, ma in ragione della necessità *storica*, oltre che *teorica* della sua esistenza, quale cemento di un'unità nazionale. E questo è tanto vero che, quando il modello del nemico (a parte il caso - s'è detto - affatto peculiare e comprensibile del tiranno) viene trasportato *dentro* l'ordinamento, l'effetto non è quello - auspicato - dell'unificazione, bensì quello - temuto - della lacerazione<sup>359</sup>. Ogni comunità politica (che tanto più è comunità quanto più è retta democraticamente), dunque, si deve guardare dal disunirsi all'interno, creando da sé una classe di nemici (sociali), ma ha bisogno di un nemico esterno per poter esistere come comunità. Tutto questo (oltre ad essere di straordinaria attualità, per il suo stare al centro di questioni fondamentali del dibattito giuridico e teorico-politico)<sup>360</sup> mi sembra essenziale per comprendere

---

<sup>359</sup> Anche questo sarà un tema schmittiano: se l'*hostis* è interno ad una "unità organizzata", il solo sbocco è la guerra civile (*Il concetto*, cit., 115).

<sup>360</sup> Mi riferisco, in particolare, alla questione del fondamento dei diritti umani e a quella della tutela multilivello dei diritti. L'indirizzo attualmente egemone, nel primo caso, dimentica del tutto il problema del fondamento (quale ragione, quale natura può stare alla base di quei diritti? si chiede con

appieno anche l'ultima fase del pensiero politico di Leopardi.

Si obietta, infatti, che l'impianto precedente verrebbe meno nell'ultima fase dell'itinerario leopardiano e in particolare nella *Ginestra*, nella quale si affermerebbe un ideale di fratellanza (che vuole gli uomini "tutti fra sé confederati")<sup>361</sup> sconosciuto alle prime riflessioni. In parte è vero: non è dubbio che la più volte rammentata svolta nella concezione della natura determini conseguenze, logicamente inevitabili, sulle concezioni politiche di Leopardi, che sembrano cambiare profondamente. La questione non è però così lineare. Non lo è perché la morte ha impedito ulteriori svolgimenti, lasciandoci dati troppo parziali perché si potessero dedurre conclusioni sicure da elementi testuali tutto sommato limitati<sup>362</sup>, ma non lo è, anzitutto, perché ancora negli anni della svolta dell'*Islandese* lo stato civile non è certo idealizzato<sup>363</sup>; inoltre (e soprattutto) perché non vi sono prove che inducano a ritenere che l'ultimo Leopardi sia divenuto, improvvisamente, fiducioso in ciò che dal tempo dei Lumi si è ritenuto maggiormente affratellante, e cioè nel progresso (nel progresso, intendo, della società della tecnica e della produzione)<sup>364</sup>; infine, non lo è perché alcuni elementi di estrema rilevanza restano costanti nonostante i cambiamenti. Il più vistoso di questi elementi è quello del ruolo del nemico nella costruzione delle forme di convivenza umana.

Proprio nella *Ginestra* l'affratellamento degli uomini e il "vero amor" che dovrebbe legarli sembrano essere possibili solo perché sulla sfondo si staglia, di bel nuovo, un nemico: non più un nemico umano e relativo (nemico ad alcuni e non ad altri), ma un nemico impersonale ed assoluto (nemico a tutto il genere umano)<sup>365</sup>.

---

giustificato vigore polemico N. IRTI, *Nichilismo giuridico*, cit., spec. 104 sg.); nel secondo cancella totalmente la questione del rapporto fra diritti e potere, immaginando una conciliazione dei piani delle tutele miracolosamente prodotta dal "dialogo fra le Corti" che su ciascuno di quei piani agiscono (per questa critica e le sue premesse teoriche, M. LUCIANI, *Costituzionalismo irenico e costituzionalismo polemico*, in *Giur. cost.*, 2006, 1643 sgg.). Va da sé, peraltro, che la critica all'indirizzo egemone non presuppone affatto l'accettazione della prospettiva della necessaria esistenza di un "nemico" quale condizione di costituzione di una comunità politica.

<sup>361</sup> *La Ginestra*, v. 130.

<sup>362</sup> Tanto che anche posizioni sostanzialmente svalutative dell'importanza delle riflessioni della *Ginestra*, come quella di De Sanctis (F. DE SANCTIS, *Filosofia e morale del Leopardi*, in *Pagine di critica*, cit., 333), non sembrano fondate su saldi elementi di prova (v. anche F. DE SANCTIS, *Studio su Giacomo Leopardi*, 286, ove si afferma che l'idea dell'affratellamento degli uomini, "quantunque rimanga astratta e sia contraddittoria ed impotente, è la parte più originale e altamente poetica del pensiero leopardiano").

<sup>363</sup> Cfr. quanto si scrive, pochissimi mesi prima del ricordato *Dialogo*, il 1° febbraio 1824, in *Zib.*, 4025.

<sup>364</sup> In questo senso, A. FRATTINI, *Considerazioni sull'idea di progresso e sulla sua demistificazione in Leopardi*, in AA. VV., *Il pensiero storico e politico*, cit., 273 (il quale, peraltro, non fa leva sugli elementi di continuità qui segnalati nel testo, ma sulla sola parziale corrispondenza tra quanto Leopardi di volta in volta scriveva e ciò ch'egli effettivamente era). Sullo scetticismo leopardiano nei confronti del progresso, in particolare, S. NEUMEISTER, *La perfettibilità in Leopardi*, cit., 105 sgg. E' opportuno aggiungere, comunque, che "l'antiproggressismo di Leopardi non riposa sulla rivendicazione d'una quiete arcaica": A. PRETE, *Il pensiero poetante*, cit., 126.

Nel senso che l'invito della *Ginestra* all'affratellamento si configuri più come "un amaro e disilluso monito" che come "una fede illuminata e sicura", S. SOLMI, *La vita e il pensiero*, cit., 52 (v. anche ID., *Spunti di critica leopardiana*, cit., 105).

<sup>365</sup> Nel senso che così sarebbe stata riprodotta "una situazione di tipo nazionalistico e repubblicano antico", F. FROSINI, *Leopardi politico*, cit., 31.

Questo nemico è la natura, una “inimica”<sup>366</sup>, appunto, contro la quale gli uomini affratellati sono chiamati (con significativa scelta delle parole) ad una “guerra comune”<sup>367</sup>. E proprio perché essi agiscono “contra l’empia natura” si possono stringere i mortali “in social catena”<sup>368</sup>. Non sapremo mai, è ovvio, se questo costituire la natura in soggetto generatore, *in quanto nemico*<sup>369</sup>, di un vincolo di fratellanza tra i mortali fosse inteso come la logica conseguenza dell’inserimento della svolta già maturatasi soprattutto nell’*Islandese* entro le coordinate antropologiche e sociologiche già tracciate negli anni precedenti, ma è certo che esse non risultano essere esplicitamente smentite, anzi. La fratellanza di cui parla la *Ginestra* non sembra affatto quella astratta degli ideali, delle “fole”<sup>370</sup>, del progressismo cosmopolitico (e lo dimostra a sufficienza, del resto, il fatto che nel medesimo torno di tempo la *Palinodia* ne facesse l’oggetto di una corrosiva ironia)<sup>371</sup>, non sembra il frutto di un’aspirazione *etica*, ma appare come una fratellanza concreta, come una “solidarietà combattiva”<sup>372</sup> e disincantata<sup>373</sup>, frutto di una spinta (una volta di più) *materiale* proveniente dalla comune soggezione di tutti gli uomini alle violenze e alle minacce della natura<sup>374</sup>. E le violenze, mi sembra, possono bene essere non solo quelle esteriori, le grandi calamità naturali che possono annichilire fisicamente, ma anche quelle interiori, patite dagli uomini a causa del semplice esser stati fatti come sono, e cioè come Leopardi aveva scritto già in anni passati, formulando quelle teorie del piacere e dell’assuefazione che non paiono affatto incompatibili con le riflessioni più recenti.

Semmai, quella che sembra diventare realmente problematica è la tenuta della dottrina delle illusioni, a causa dell’insistenza sui benefici del vero<sup>375</sup> e sul ruolo

---

<sup>366</sup> *La Ginestra*, v. 126.

<sup>367</sup> *La Ginestra*, v. 135.

<sup>368</sup> *La Ginestra*, vv. 148 sg.

<sup>369</sup> Stavolta si tratta, peraltro, di un nemico ben diverso da quello presupposto dalle riflessioni schmittiane. E’ ben difficile, infatti, immaginare una natura che possa essere “uccisa” in una “guerra” condotta dagli uomini, visto ch’essa avrà sempre, fatalmente, la “vittoria definitiva” (S. TIMPANARO, *Alcune osservazioni*, cit., 174), mentre ciò che per Schmitt il concetto di nemico implica è proprio la possibilità della “uccisione fisica” (*Il concetto*, cit., 115). Che la natura sia “invincibile”, del resto, diceva lo stesso Leopardi nel passaggio di *Zib.*, 1863, già ricordato in precedenza.

<sup>370</sup> Così anche N. BADALONI, *La cultura*, in *Storia d’Italia*, Vol. III, *Dal primo Settecento all’Unità*, Torino, Einaudi, 1973, 926. Che Leopardi non anneghi nella “melassa dell’universale solidarietà” dice anche F. CASSANO, *Oltre il nulla*, cit., 77. Ritene, invece, che nella *Ginestra* si manifesti una “disperata fede filantropica” L. RUSSO, *La “carriera poetica” di Giacomo Leopardi*, cit., 328, mentre P. CITATI, *Leopardi*, cit. 407, giunge ad affermare che i vv. 123-135 della *Ginestra* sarebbero “l’unica cosa banale che Leopardi abbia mai scritto”.

<sup>371</sup> *Palinodia*, v. 42 e *passim*. In senso contrario a quanto si va dicendo nel testo, F. RUSSO, *Leopardi di fronte alla politica*, cit., 513, che segnala un presunto passaggio dallo “xenofobismo” (che, come si è già detto, in Leopardi non si può trovare) al “cosmopolitismo”.

<sup>372</sup> Per usare la bella espressione di W. BINNI, *La protesta di Leopardi*, cit., 158.

<sup>373</sup> Disincantata, mi sembra, più per l’essere connessa all’*interesse* alla comune difesa che per l’essere consapevole dell’inesistenza di una futura “età dell’oro” (così, invece, C. LUPORINI, *Nichilismo e virtù*, cit., 246).

<sup>374</sup> Non sembra, dunque, che la fratellanza immaginata dalla *Ginestra* passi necessariamente per il completo abbandono degli egoismi sociali (così, invece, B. BIRAL, *Leopardi: infelicità e malvagità*, cit., 114).

<sup>375</sup> Già nella lettera a Pietro Giordani del 6 maggio 1825 si scriveva: “non cerco altro più fuorché il vero, che ho già tanto odiato e detestato”.

salvifico della ragione<sup>376</sup>. Anche qui, però (lo si è accennato già in chiusura del par. 2), v'è troppo poco, nella *Ginestra*<sup>377</sup>, per stabilire se la dottrina delle illusioni potesse avere anche nell'ultimo Leopardi un suo spazio, magari solo tattico, di concreto governo delle masse<sup>378</sup>, pur nel contesto di una più ampia prospettiva strategica di diffusione della ragione e della conoscenza del vero<sup>379</sup>. Illusioni, insomma, che non sarebbero più "naturali", ma "razionali"<sup>380</sup>, non più dono ed elargizione benevola della natura, ma frutto di una scelta consapevole, "politica" (nel senso che le illusioni potrebbero essere considerate strumento di governo)<sup>381</sup> e "filosofica" o forse "psicologica" (nel senso che le illusioni potrebbero essere *consapevolmente* praticate in un'individuale esperienza vitale del "come se")<sup>382</sup>. Cosa, questa, perfettamente possibile per chi aveva qualificato proprio gli studi (e cioè lo strumento per il raggiungimento del "vero") l'"illusione meno passeggera"<sup>383</sup> e aveva detto "io non tengo le illusioni per mere vanità, ma per cose in certo modo sostanziali, [che] compongono tutta la nostra vita"<sup>384</sup>. Tanto possibile, che lo stesso Leopardi, in una lettera al fratello Carlo del 30 maggio 1826, curiosamente trascurata dalla maggior parte critica, ma che sembra davvero decisiva, afferma espressamente: "io sono ancora capace d'illusioni stabili, malgrado la cognizione e l'assuefazione contraria così radicata"<sup>385</sup>.

---

<sup>376</sup> Quanto a cosa Leopardi intenda per "ragione", poi, sembra corretto distinguere tra la concezione dei metafisici e quella degli empiristi: la prima oggetto di critica, la seconda di adesione (in questo senso, G. BERARDI, *"Natura" e "ragione"*, cit., I, 734 sg.).

<sup>377</sup> Il cui isolamento nell'ambito della sistematizzazione della generale produzione leopardiana è evidente (si pensi a F. RUSSO, *Leopardi di fronte alla politica*, cit., 507, che, suddividendo in tre fasi gli scritti leopardiani di argomento politico o affine, colloca nella terza, appunto, la sola *Ginestra*).

<sup>378</sup> Sulla questione, ma per la fase precedente della ricerca leopardiana, F. FROSINI, *Leopardi politico*, cit., 28.

<sup>379</sup> Senza trascurare il fatto che, come osservato già da W.E. GLADSTONE, *Giacomo Leopardi*, cit., 102, lo studio (e quindi anche lo studio che porta alla conoscenza del vero), in Leopardi, ha valore soprattutto perché è la più salda fonte di smemoratezza della propria condizione umana e della più durevole delle illusioni.

<sup>380</sup> Sulla distinzione tra le due categorie di illusioni, E. CERVATO, *Giacomo Leopardi*, cit., 200.

<sup>381</sup> Vale la pena di riportare nuovamente un passo importante del 18 aprile 1825, già ricordato in precedenza: "Quegli errori che non sono necessari all'uomo nello stato naturale, possono ben essergli necessari nello stato sociale; egli non gli aveva per natura; ciò non prova nulla; mille altre cose egli non aveva in natura, che gli sono necessarie per conservar lo stato sociale" (*Zib.*, 4135 sg.). Si rammenti anche che nel già ricordato *Argomento di un libro politico* si parla espressamente di un "nostro ritorno alle illus."

All'esistenza, in Leopardi, della tesi di una "consapevole pratica sociale delle illusioni" accenna anche M.A. RIGONI, *Il materialista e le idee*, cit., 63.

<sup>382</sup> La dottrina delle illusioni, dunque, non presuppone necessariamente una visione positiva della natura, liberale dispensatrice dell'inganno. Mi sembra che, così, venga meno uno degli argomenti invocati da S. SOLMI, *Le due "ideologie"*, cit., 116 sgg., a sostegno della (già vista) opinione che nella riflessione leopardiana convivrebbero - e non si opporrebbero - due concezioni della natura.

La stessa esperienza personale di Leopardi sembra dimostrare che le illusioni possono permanere anche una volta che si abbia consapevolezza della loro autentica natura (sicché una distruzione definitiva delle illusioni - come pare ritenere C. LUPORINI, *Nichilismo e virtù*, cit., 244 - non pare essere intervenuta). Come ha osservato F. DE SANCTIS, *Storia*, cit., II, 502, anche se gli antichi suoi ideali furono ormai "ombre e illusioni innanzi alla sua ragione", essi "pur gli scaldava[no] il cuore e non [volevano] morire".

<sup>383</sup> Lettera a Pietro Giordani del 14 gennaio 1820.

<sup>384</sup> Lettera a Pietro Giordani del 30 giugno 1820.

<sup>385</sup> Solo con queste precisazioni, dunque, può essere condivisa la posizione di chi (A. PLACANICA,

### 7.- La questione specifica dell'Italia.

Entro questo quadro generale complesso e variegato si staglia la particolare vicenda politica italiana. Alla condizione dell'Italia Leopardi dedica pagine di una densità e di una forza (nella sostanza e nella forma) inusitate. Il baratro in cui la Patria è caduta, sin da quando “è stata serva, perché divisa” e priva di una propria milizia<sup>386</sup>, gli sta davanti in tutta la sua profondità ed oscurità e non v'è accenno di soluzioni consolatorie: “siamo veramente arrivati all'estremo della nullità politica, e passività, e incapacità di ogni sorta di operazione [...]”<sup>387</sup>. Già il punto di partenza di ogni azione di risorgimento deve essere non la nostalgica esaltazione del passato, ma l'autocritica: non la superbia, ma la vergogna<sup>388</sup>. Vergogna per il non avere più una filosofia, “avendo lasciato far tutto agli stranieri”<sup>389</sup>; vergogna per il non aver più nemmeno una lingua, che abbiamo perduta perché soggetti all'influenza straniera e “non essendo nazione”<sup>390</sup>; vergogna per avere delle “circostanze” ben peggiori di quelle del resto d'Europa<sup>391</sup>; vergogna per non avere alcuna stima della propria nazione (quale hanno, magari a prezzo del ridicolo, gli inglesi o i francesi)<sup>392</sup>; vergogna per l'essere considerati dagli stranieri (già allora!) nulla più che i “custodi di un museo”<sup>393</sup>. Ma è l'intera analisi che, soprattutto nel capitale *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*, scritto nel 1826, eppure tutt'oggi attualissimo, è impietosa e lucidissima: a Leopardi “non interessa esaminare nei dettagli i problemi che hanno a che fare con il governo del Paese”, ma il quadro ch'egli dipinge è preciso quanti altri mai<sup>394</sup>.

Anzitutto, Leopardi registra “l'affievolimento stesso dell'amore e fervor nazionale”<sup>395</sup>, il “poco o niuno amor nazionale che vive tra noi”<sup>396</sup>, e già questo è fatale, per la relazione - già sopra indicata - che nel suo pensiero sussiste tra l'esistenza di una nazione e l'accettabile convivenza civile tra gli uomini. Legato a questo è il fenomeno dell'inosservanza delle leggi: “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 al bene. Tutti sanno con Orazio, che le leggi senza i costumi non bastano, e da altra parte che i costumi dipendono e sono determinati e fondati principalmente e garantiti dalle opinioni”<sup>397</sup>, così come già si era considerato nello Zibaldone (“l'abuso e la disubbidienza alla legge, non può essere impedita da nessuna legge”)<sup>398</sup>. Ma le opinioni non si formano rettamente “in questa universale

---

*Leopardi, o della modernità*, cit., 45) afferma che dopo la strage delle illusioni l'attenuazione delle sofferenze umane può essere ottenuta solo “con l'uso più implacabile della ragione disvelatrice”.

<sup>386</sup> *Zib.*, 3855.

<sup>387</sup> *Zib.*, 3887.

<sup>388</sup> *Zib.*, 866. V. anche quanto osservato da F. DE SANCTIS, *Studio su Giacomo Leopardi*, cit., 164.

<sup>389</sup> *Zib.*, 1223.

<sup>390</sup> *Zib.*, 1515. Il medesimo concetto è nella lettera a Pietro Giordani del 13 luglio 1821.

<sup>391</sup> V. la lettera al Vieusseux del 2 febbraio 1824.

<sup>392</sup> *Zib.*, 4261 sg.

<sup>393</sup> *Zib.*, 4267.

<sup>394</sup> S. TRENTIN, *Un poeta*, cit., 69.

<sup>395</sup> *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*, in *Poesie e prose*, cit., II, 443.

<sup>396</sup> *Discorso sopra lo stato presente*, cit., 445.

<sup>397</sup> *Discorso sopra lo stato presente*, cit., 447.

<sup>398</sup> *Zib.*, 229.

dissoluzione dei principii sociali, in questo caos che veramente spaventa il cuor di un filosofo<sup>399</sup>. Altre nazioni più progredite (come la Francia, l'Inghilterra o la Germania) hanno almeno un qualche cemento, che è la società stessa, almeno quella - più limitata - di coloro che non hanno da occuparsi dei bisogni primari della vita. Una società nella quale, svanito il tempo della gloria ("la gloria è un'illusione troppo splendida e un nome troppo alto perché possa durare dopo la strage delle illusioni")<sup>400</sup>, è in corso almeno il tempo dell'onore. Questo "è un'illusione esso stesso, perché consiste nella stima che gl'individui fanno della opinione altrui verso loro, opinione che rigorosamente parlando, è cosa di niun conto", ma è un'illusione potentissima<sup>401</sup>. Da noi nemmeno questo, perché l'Italia è priva di "quel genere di stretta società"<sup>402</sup>, è priva di una sfera dell'opinione pubblica in senso proprio<sup>403</sup>. "Il passeggio, gli spettacoli, e le Chiese sono le principali occasioni di società che hanno gl'italiani, e in essi consiste, si può dir, tutta la loro società"<sup>404</sup>, ed è per questo che "dell'opinione pubblica gl'italiani in generale, e parlando massimamente a proporzione degli altri popoli, non ne fanno alcun conto"<sup>405</sup>.

Il disincanto, in Italia, è totale, nessuno tiene al giudizio dei propri simili, alla loro opinione, e tutti, avvinti da un illimitato individualismo<sup>406</sup>, percepiscono la vanità reale delle cose umane e ridono della vita, senza alcuna forma - pur imperfetta - di illusione che possa temperare questo sentimento<sup>407</sup>. E nemmeno si può contare, come fanno nazioni più arretrate (come la Polonia, il Portogallo o la Spagna) sull'ignoranza, che almeno offre "qualche garanzia della morale"<sup>408</sup>.

"Gl'italiani hanno piuttosto usanze e abitudini che costumi. Poche usanze e abitudini hanno che si possano dir nazionali, ma queste poche, e l'altre assai più numerose che si possono e debbono dir provinciali e municipali, sono seguite piuttosto per sola assuefazione che per ispirito alcuno o nazionale o provinciale, per forza di natura, perché il contraffar loro o l'ometterle sia molto pericoloso dal lato dell'opinione pubblica, come è nelle altre nazioni, e perché quando pur lo fosse, questo pericolo sia molto temuto. Ma questo pericolo realmente non v'è, perché lo spirito pubblico in Italia è tale, che, salvo il prescritto dalle leggi e ordinanze de' principii, lascia a ciascuno quasi intera libertà di condursi in tutto il resto come gli aggrada [...]. Gli usi e i costumi in Italia si riducono generalmente a questo, che ciascuno segua l'uso e il costume proprio, qual che egli si sia"<sup>409</sup>. Questo severissimo giudizio è senza appello e chiama ad un'azione di paziente ricostruzione di un legame sociale, di ricucitura del pubblico interesse, che oggi non esiste più, "se non

---

<sup>399</sup> *Discorso sopra lo stato presente*, cit., 448.

<sup>400</sup> *Discorso sopra lo stato presente*, cit., 449.

<sup>401</sup> *Discorso sopra lo stato presente*, cit., 450.

<sup>402</sup> E' bene segnalare che questo concetto di "società stretta" della classe dirigente è tutt'altra cosa da quello della "società stretta" dei moderni, per come contrapposta alla "società larga" degli antichi.

<sup>403</sup> Che qui vi sia l'anticipazione della tematica della *Öffentlichkeit* è rilevato da A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., 120.

<sup>404</sup> *Discorso sopra lo stato presente*, cit., 453.

<sup>405</sup> *Discorso sopra lo stato presente*, cit., 455.

<sup>406</sup> Sull'importanza della critica leopardiana all'individualismo tipicamente italiano, B. BIRAL, *La "posizione storica"*, cit., 99.

<sup>407</sup> *Discorso sopra lo stato presente*, cit., 460 sg.

<sup>408</sup> *Discorso sopra lo stato presente*, cit., 468.

<sup>409</sup> *Discorso sopra lo stato presente*, cit., 472.

in quei pochi che le cose pubbliche amministrano, e che il pubblico rappresentano”<sup>410</sup>.

Una volta che la civiltà ha distrutto la condizione antica e che ad essa è impossibile ritornare, il miglior partito è che la civiltà stessa venga diffusa più che si può<sup>411</sup>: occorre un risorgimento dalla barbarie, la quale non è affatto lo stato antico, ormai definitivamente perduto, ma un suo pervertimento<sup>412</sup>. E occorre estirpare l’indifferenza, come hanno saputo fare “i popoli settentrionali”, che “meno caldi nelle illusioni, sono anche meno freddi nel disinganno”<sup>413</sup> e così hanno costruito la loro superiorità attuale: “sembra che il tempo del settentrione sia venuto”<sup>414</sup>.

Per far questo non si tratta di evocare l’opera demiurgica di qualche genio<sup>415</sup>, ma di sollevare lo spirito di un’intera nazione<sup>416</sup>. I limiti del genio sono scolpiti in una pagina bellissima e durissima dello *Zibaldone*, che è bene riportare per intero: “Si suol dire che lo spirito umano deve assai meno, anzi soprattutto, ai geni straordinari e scopritori che s’innalzano di tanto in tanto. Io credo ch’egli debba loro assai poco, e che i progressi dello spirito umano siano opera principalmente degl’ingegni mediocri. Uno spirito raro, ricevuto che ha da’ suoi contemporanei i lumi propri dell’età sua, si spinge innanzi e fa dieci passi nella carriera. Il mondo ride, lo perseguita a un bisogno, e lo scomunica, nè si muove dal suo posto, o vogliamo dire, non accelera la sua marcia. Intanto gli spiriti mediocri, parte aiutati dalle scoperte di quel grande, ma più di tutto pel naturale andamento delle cose, e per forza delle proprie meditazioni, fanno un mezzo passo. Altri ripetono le verità da loro insegnate, siccome poco discordi dalle già ricevute, e facilmente ammissibili. Il mondo si per

---

<sup>410</sup> *Zib.*, 3158. Chissà che proprio questa non sia stata una delle riflessioni che particolarmente affascinarono Silvio Trentin, dalla cui opera si sono prese, qui, le mosse. Può essere forzato, ma comunque interessante, invero, notare come nel Trentin giurista il rapporto fra l’interesse pubblico e l’elemento personale destinato a definirlo e a sorreggerlo fosse strettissimo: la persona giuridica di diritto pubblico (lo Stato) compare quando si ha “la costituzione di un interesse non riferibile ai subietti giuridici già esistenti, che determinerà la unificazione dello scopo e la nascita di rapporti giuridici funzionali diretti appunto alla realizzazione di quello scopo unificato”, ma se per la personalità giuridica di diritto privato essa “è una realtà fisica la cui esistenza prescinde dall’elemento umano”, per quella di diritto pubblico accade il contrario. Infatti, “l’altra, la personalità politica, è una realtà astratta di cui l’elemento umano ha importanza di vero e proprio requisito indispensabile” (S. TRENTIN, *L’atto amministrativo. Contributi allo studio della manifestazione di volontà della pubblica amministrazione*, Roma, Athenæum, 1915, 9).

<sup>411</sup> *Discorso sopra lo stato presente*, cit., 475.

<sup>412</sup> *Discorso sopra lo stato presente*, cit., 469.

<sup>413</sup> *Discorso sopra lo stato presente*, cit., 476.

<sup>414</sup> *Discorso sopra lo stato presente*, cit., 479. Giustamente richiama l’attenzione sul collegamento leopardiano tra settentrione e condizione dei moderni e fra meridione e condizione degli antichi F. CASSANO, *Oltre il nulla*, cit., 8 sgg.

<sup>415</sup> Anche perché, tragicamente, “il genio non può essere nè giudicato, nè sentito, nè conosciuto, nè aperçu che dal genio” (*Zib.*, 3385). E sin dalla lettera a Pietro Giordani del 21 novembre 1817 Leopardi si riconosceva in questa massima: “abbi per fermo che in questa età facendo bene sarai lodato da pochissimi”.

<sup>416</sup> Non solo la cultura, si badi, ma la struttura e l’attività nazionale (per questa utile puntualizzazione, B. BIRAL, *La “posizione storica”*, cit., 100). Nondimeno, dallo sviluppo di una letteratura propriamente nazionale avrebbe potuto avere almeno “principio” la “rigenerazione della nostra patria” (v. la lettera a Francesco Puccinotti del 5 giugno 1826). Si noti che chiara era, in Leopardi, la percezione della distanza della letteratura dal popolo, imputabile già allo sviluppo della scrittura, che aveva reso “possibile una letteratura più colta, polita e perfetta, la quale di sua natura non può essere, e non sarà mai, popolare” (*Zib.*, 4347).

questa ragione, si per forza dell'esempio di molti, li segue. I loro successori fanno un altro mezzo passo con eguale fortuna. Così di mano in mano, finché si arriva a compiere il decimo passo, e a trovarsi nel punto dove quel grande spirito si trovò tanto tempo prima. Ma egli o è già dimenticato, o l'opinione prevalsa intorno a lui dura ancora, o finalmente il mondo non gli rende alcuna giustizia, perché egli si trova già sapere tutto ciò che quegli seppe, ne fu istruito per altro mezzo, e non crede di dovergli nulla, come poco infatti gli deve. Così la sua gloria si ridurrà ad una sterile ammirazione, e ad un passeggero elogio che ne farà qualche altro spirito profondo, che consideri com'egli fosse andato innanzi allo spirito umano nella sua carriera. Elogi e considerazioni di poco effetto, perché il mondo si trova già uguale a lui, ben presto se gli troverà superiore, e lo è forse anche presentemente, perché il tempo ha ben avuto luogo di meglio sviluppare e confermare le sue dottrine"<sup>417</sup>. *Genius*: con questa secco riconoscimento di ammirazione esordiva il noto saggio di Gladstone<sup>418</sup>, ma in Leopardi non v'è traccia di alcun sentimento di autosufficienza degli intelletti superiori e si trova - anzi - la lucida dimostrazione che non d'un genio aveva bisogno l'Italia<sup>419</sup>, ma di un collettivo risveglio delle coscienze. Un secolo appresso, dopo la caduta nell'abisso del fascismo, si ripresentò la stessa esigenza di una rinascita fondata sullo sforzo e sull'impegno di tutti e il processo giunse, sia pure faticosamente, a compimento. Ma sforzo e impegno collettivo non sembrano essere una necessità soltanto dei *grands jours*, bensì di ogni momento del vivere civile. E l'esaurita Italia dei giorni d'oggi ne è la migliore dimostrazione.

#### 8.- *Un accenno di conclusione.*

L'opera leopardiana, si diceva in apertura, è un filone inesauribile, che sollecita riflessioni sempre nuove ogni volta che ad essa ci si accosta. Tentare di concludere un saggio dedicato al versante "politico" di quell'opera, dunque, prima ancora che impossibile, sarebbe contraddittorio. Mi preme, nondimeno, mettere in luce almeno tre punti - legati l'uno all'altro - di straordinario interesse e attualità.

Il primo riguarda la questione dell'unità. Leopardi sembra davvero essere il primo a comprendere pienamente quanti e quanto complessi siano i percorsi dell'unità. E' chiaro: egli (oltre a non possedere tutti gli strumenti analitici adeguati) non ha di fronte il quadro articolato del pluralismo contemporaneo e non può, quindi, avanzare più di tanto lungo una strada che sarà percorsa solo dalla dottrina costituzionalistica e dalla teoria politica più consapevoli del Novecento, ma coglie perfettamente la sostanza del problema, chiarendo che l'unità di una comunità politica è generata dal

---

<sup>417</sup> Zib., 1729 sgg. I medesimi concetti sono ne *Il Parini, ovvero della gloria*, in *Poesie e prose*, cit., II, 103 sgg.

<sup>418</sup> W.E. GLADSTONE, *Giacomo Leopardi*, cit., 65 (dove, compiangendo il fatto che Leopardi mancasse di fede religiosa, così si prosegue: "[...] unless guided by a malignant spirit"). Sulla genesi di questo saggio e sulle sue conseguenze in Inghilterra (non solo nel mondo letterario, ma anche in quello politico), v. E. BOTTASSO, *Il saggio di Gladstone su Leopardi*, in AA. VV., *Il pensiero storico e politico*, cit., 131 sgg.

Il tema del genio (di Leopardi come genio) attraversa tutto lo studio di E. SEVERINO, *Il nulla e la poesia*, cit., *passim*, e soprattutto ID., *Cosa arcana e stupenda*, cit., *passim*.

<sup>419</sup> Del resto, ironicamente si scriveva nella *Palinodia* e amaramente nella *Ginestra*, rispettivamente: "[...] non contraddir, non repugnar, se lode cerchi e fama appo lui [e cioè presso il secolo], ma fedelmente adulando ubbidir" (vv. 245 sgg.); "ben ch'io sappia che obbligo preme chi troppo all'età propria increbbe" (vv. 68 sg.).

concorso di elementi formali (attinenti alla titolarità del potere), elementi materiali (attinenti agli interessi dei membri della comunità), elementi ideali (attinenti alla condivisione di valori). E' proprio in questa prospettiva, infatti, che debbono essere lette le considerazioni sull'unità del potere sovrano; sul comune interesse che cementa il vincolo politico; sulle benefiche illusioni che non aiutano solo a sopportare individualmente la condizione umana, ma danno anche il senso di un'appartenenza collettiva. Certo, resterebbe deluso chi, per ciascuno dei tre elementi, andasse alla ricerca di un'indagine compiuta, pretendendo di trovare una teoria della divisione dei poteri, una dottrina dell'alternativa comunità/società, una filosofia dei valori *ante litteram*. Ma ad essere in errore sarebbe chi pretendesse, non chi ha indicato con così acuta capacità di penetrazione la direzione da seguire.

Il secondo punto riguarda la polemica contro le "fole" del cosmopolitismo. Questa sembra una delle parti della ricerca leopardiana meno - diciamo così - digeribili, di quelle che hanno contribuito a determinarne la sostanziale rimozione dalla discussione culturale *mainstream*, anche in Italia. Eppure, proprio da qui vengono sollecitazioni che meritano di essere raccolte, perché il cosmopolitismo non è oggetto di una critica ideologica, ma di un impietoso vaglio realistico: non perché sarebbe un male, 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 nella scala universale. Una volta gettati 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 natura umana, con l'amor proprio, con la volontà di piacere di ciascuno. E il richiamo leopardiano non è mai stato (anche ben prima della "svolta" della *Ginestra*) alla guerra di tutti contro tutti, ma al ragionevole impegno per la neutralizzazione dei possibili conflitti nella scala storicamente compatibile (che per Leopardi era - e non poteva che essere - quella nazionale) e in base a precise condizioni materiali.

Da ultimo, viene la questione dell'Italia. Anche qui il problema è l'unità, perché i mali d'Italia vengono proprio dalla disunione. Da quella politica prima e da quella ideale, morale e culturale poi. Dell'individualismo italiano Leopardi non ravvisa i possibili temperamenti, né trova istituzioni sociali o sollecitazioni culturali capaci di arginarne le spinte distruttive di ogni legame propriamente politico, e per questo giunge a conclusioni di radicale pessimismo. Il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani* è tra le poche riflessioni politiche leopardiane che abbiano toccato anche un pubblico più vasto di quello degli specialisti, e si capisce bene perché: sembra scritto, infatti, oggi. Chi si accontentasse di osservare questo, però, capirebbe ben poco. Leopardi non aveva né pretendeva di avere attitudini divinatorie, ma sondava impietosamente, a grande profondità, lo spirito dei suoi compatrioti, e otteneva risultati sconcertanti. Il *Discorso* è sempre sembrato scritto "oggi", ma proprio a causa di quest'opera di scavo e di analisi puntuale<sup>420</sup>, non già di una qualche capacità predittiva. E chi intenda comprenderlo fino in fondo deve legarlo alle fondamentali premesse analitiche che si è cercato di mettere in luce in

---

<sup>420</sup> E anche perché "una delle sue grandi facoltà" era quella di "non appartenere a nessuna epoca": P. CITATI, *Leopardi*, cit., 298.

precedenza, dando a Leopardi quel che è di Leopardi: un posto di primo piano nella storia del pensiero politico occidentale.