

Contro il falso avanzare delle «magnifiche sorti e progressive» individuò un altro tipo di progresso: non utopico, ma affidato alla sola volontà

materia, che è il soggetto esplicito dell'opera, ma di cogliere la modernità dell'aggiornamento di tale idea (e vi è anche un tratto di quasi parodia galleiana nel brano che finisce: «queste cose, o seriamente o da scherzo, siano dette circa l'anello di Saturno»). L'ispirazione è da Fontenelle, come ovviamente tutti gli esegeti riconoscono (con qualche infortunio, si dice, da d'Holbach, ma non è poi così chiaro), dall'idea della «plurialité des mondes» nella perpetuità della materia e delle sue forze immanenti, produttive-distruttive. Questa idea è sfruttata fino in fondo da Leopardi, ivi compresa quella del differenziale temporale enorme fra la storia del genere umano e i processi dell'universo, universo che poi non esiste se non come avvicinarsi di «modi di essere» diversi della materia. «Modi di essere» = «mondi». Il tempo più che in senso ontologico è presente come misura (vi sono parallele annotazioni dello Zibaldone), per fare emergere appunto quella incommensurabilità (uno spunto anch'esso fontenelliano). Su tale base concettuale l'esito principale è la negazione dell'idea di un ordine fisso e predisposto della natura, alla Newton per intendere. Tale idea nasce per Leopardi dalla limitata ottica temporale umana. Non che gli «ordini» non esistano per lui, ma essi sono relativi ai «mondi», cioè ai successivi «modi di essere» della materia, e vengono prodotti e distrutti dal suo perpetuo movimento nello «spazio infinito dell'eternità». La natura cessa di avere la benché minima impronta del divino.

La conversione all'ateismo

La conversione di Leopardi all'ateismo, che non è stata breve e forse neppure lineare, è ora del tutto compiuta. Andando oltre, sulla linea di queste riflessioni, la vita stessa apparirà sempre più a Leopardi un fenomeno casuale e marginale della materia. Quanto all'uomo «la fortuna», cioè il caso, e non un destino provvidenziale lo ha posto a vivere sulla terra. Su questa base teorica doveva necessariamente cambiare anche l'atteggiamento di Leopardi verso l'illuminismo del XVIII secolo. Non ne poteva più dichiarare il fallimento, ma doveva invece ammirarne il coraggio di verità. Il ribrezzo verso la sua epoca di neo-spiritualismo era destinato a crescere in Leopardi via via che essa si profilava ai suoi occhi non come semplice restaurazione politica, ma come progressismo e perfettibilismo utopico e cristianeggiante. C'è infatti poco da inorgogliersi della posizione dell'uomo nel cosmo, ci dirà *La Ginestra*, poiché la natura è del tutto indifferente alle sue sorti. «Cost, dell'uomo ignara e dell'etadi / ch'ei chiama antiche, e del seguir che fanno / dopo gli avi i nepoti, / sta natura ognor verde, anzi procede / per al lungo cammino che sembra star. Caggiono i regni intanto, / passan genti e linguaggi: ella noi vede; / e l'uom d'eternità s'arrogia il vanto». Il «frammento apocritico» determina la visione della *Ginestra*: una «natura» che «procede» del tutto per proprio conto, i cui tempi evolutivi sono incommensurabili con quelli umani.

Non resterà attendati del XVIII secolo, in questo Leopardi, ma un rovesciamento di valutazione storico-politica - e ideologica naturalmente - per il dominio, ora, del valore «verità».

Una scelta tra i due secoli

Ne derivò una scelta di campo cosciente fra i due secoli, ove Leopardi rima, possiamo dire, il primo contro il secondo. Una scelta progressiva. E Leopardi a suggerire questo termine, anzi a imporglielo, nella *Ginestra*, appunto. Può dispiacere, ma è così. Contro il falso progresso delle «magnifiche sorti e progressive» egli ne individua un altro. «Qui mira e qui ti specchia / secol superbo e sciocco, / che il calle insino allora / dal risorto pensier segnato innanzi / abbandonasti, e volti addietro i passi, / del ritorno ti vantavi, / e proceder ti chiamasti...». «Libertà val sognando, e servo a un tempo / vuol di nuovo il pensiero, / sol per cui risorgemmo / dalla barbare in parte e per cui solo / si cresce in civiltà, che sola in meglio / guida i pubblici fati». È difficile cancellare queste parole dal retaggio di Leopardi. Questo progresso di Leopardi non ha nulla di provvidenziale, non è iscritto in nessuna filosofia della storia già designata, non vuol essere utopico (in ultima analisi si rivolge a un buon senso comune, se gli uomini si decidono ad amare - anzi a potere - piuttosto la luce che le tenebre), è un progresso soltanto possibile, un progresso di scelta. L'appello è alla volontà.

Qui ci troviamo sull'altro versante della filosofia leopardiana dell'ultima fase. In un suo forte libro *La protesta di Leopardi* Walter Binni ha parlato di «nichilismo esistenziale». Possiamo far nostra questa formulazione (purché non la si sostituisca all'analisi). Si è visto che, quasi come Diogene, nella lettera ai Giordani del maggio 1825, Leopardi cercava un uomo e un suo «simile» (di contro a larve di uomini - tali gli apparivano, anzi gli apparivano come «piante e marmi» - quelli che evitava, perché infinitamente lo annoiavano, in Recanati). Un vero uomo (così era per lui in quel momento il Giordani) con cui dialogare nell'unico luogo possibile d'incontro, il luogo ideale della ricerca del vero. «Verità e uomo al colloco ora in siffatto inedito rapporto positivo, appunto esistenziale, che sia al polo opposto di quello preconizzato precedentemente quale rinnovamento comunitario delle vitali «illusioni». Leopardi, che lo ricordi, non nomina mai la umanistica (e retorica) «dignità dell'uomo», ma, possiamo dire, ne propone una versione antagonista. Non un dato al centro del cosmo ma una esigenza forte al



Leopardi morente in un dipinto di Antonio Piccinini

margini di esso: un'esigenza operativa. È la virtù, la virtù moderna, non più quella antica classica, già vagheggiata. Sembra sottinteso che sia l'intellettuale a doverne, o meglio a potersene, fare portatore. Non è un caso che di questa virtù moderna l'antesignano per Leopardi sia una figura che egli concepisce come di frontiera: Bruto minore. Il cui gesto gli appare storico, perché segna la caduta della libertà romana, grande data periodizzante per Leopardi, fino alla rivoluzione francese.

Ma non è questo il punto principale. Come si vede da alcuni pensieri dello Zibaldone precedenti la canzone, la figura di Bruto lo ha affascinato proprio perché quegli aveva dubi-

tato (era un intellettuale) della virtù, che tuttavia irresistibilmente aveva messo in opera. Sotto le vesti, e l'oratoria, classicheggianti già un eroe moderno. Leopardi ha professato sempre il più ampio relativismo morale (e citava Pascal) quanto ai contenuti, fino alle soglie dello scetticismo. Ma ora questo sembra arrestarsi di fronte al nuovo significato di «virtù». Essa dipende esclusivamente dalle forze del singolo: allorché non si lascia piegare, anche se è costretto ad accettare una sconfitta inevitabile da parte dei meccanismi sociali e politici che lo emarginano, e quindi a restare nella sua «disperata solitudine». Tale virtù è la capacità di testimoniare il vero contro tutto, di non abbassare il capo e dunque di

avere il coraggio del rifiuto e della sua contestazione. Più che il «lamento» (che c'è, ma è lamento sempre accoppiato all'«odio», e la meditazione sull'«odio» è uno dei grandi motivi leopardiani fin dalla giovinezza) o la stessa protesta, è la virtù contestativa ad essere esaltata da Leopardi (e anche da lui operata con fermezza, non rumorosa, semplicità nella sua provata pratica di vita). Nulla di istituzionale le resiste (a cominciare, direi, dalla famiglia), il bersaglio maggiore di tale contestazione è il potere di uomini su altri uomini, e quindi il potere politico. Negli anni della sua prima politicizzazione tra il 1820 e il 1821 Leopardi aveva drasticamente contrapposto popoli e governi, nei suoi pensieri dello Zibaldone

guidati dai principi (per lui naturali e non ideologici) di libertà e uguaglianza, considerati inseparabili. Nel corso della sua seconda politicizzazione, dopo il 1830, ciò diventa esplicito e pubblico. I versi dedicati a questo punto nella *Palinodia* marchese Gino Capponi non lasciano dubbi in proposito. Il potere, sia concentrato sia decentrato (si premura di precisare anche questo), è inevitabilmente sempre uguale ad abuso di potere, per una specie di legge di natura, egli dice. Questo resta per Leopardi il male che gli uomini si procurano da se stessi. La sopraffazione degli individui da parte di altri (e Leopardi vuole che non si dimentichi che le masse sono sempre composte di individui, e sopra la infelicità

di questi non si edifica nessuna pretesa comune felicità). Il finale appello solidaristico della *Ginestra*, che poteva anche non sopraggiungere, ma che sopraggiunse, ha questo fondamento anarchico, l'unico che lo rende coerente agli sviluppi immediatamente precedenti, così marcatamente individualistici. Il passaggio logico che possiamo indovinare (da tempo Leopardi non scriveva più dire di no, in linea di principio tutti lo potranno. Libertà almeno di questa parte del male che nasce dalle vostre risse, poiché è possibile. Per difendervi uniti da quel male che la indifferente e ostile natura ci procura. A una difesa comunitaria pratica indubbiamente pensava e invitava Leopardi.

Il simbolo della ginestra

Quanto all'infelicità strutturale dell'individuo, dovuta al meccanismo dell'esistenza naturale - che Leopardi aveva già teorizzato nella *Storia del genere umano* contrapponendolo alla «fortuna», mitologizzata dagli antichi) - difesa non c'è. C'è solo una risposta della dignità-virtù dell'uomo, che può diventare collettiva sulla base della diffusione della verità razionale, unico progresso possibile. Una sorta di socializzazione di quella «renitenza al fato» che è tutto l'orgoglio dell'uomo.

La ginestra né è il simbolo: questa novità introdotta nella fioreria tradizionale dei poeti (lo ha osservato un tedesco, Hans Ludwig Scheel) non allude all'individuo singolo, ma a una massa, a un insieme di individui convulsi. Sembra semmai serpeggiare nella proposta collettivistica della *Ginestra* una rinuncia a cui Leopardi aveva già fatto cenno nella sua introduzione al *Manuale* di Epiteto: la rinuncia (in favore, appunto, di quella dignità e salvezza comune) a perseguire una felicità che si è rivelata impossibile e che l'ideologia politica corrente (nella fattispecie quella dei liberali) continua invece a prospettare. Se questa lettura è esatta, come credo, è una rinuncia amara. Essa reca con sé una contraddizione quasi esplicita che Leopardi collocava ormai nel più profondo dell'uomo individuale: la potremmo chiamare il paradosso della virtù. A differenza di tutti gli altri animali, aveva detto Leopardi, l'uomo non è soltanto «disposizione ad essere», ma è «disposizione a poter essere», e in questa differenza credo vada visto il fondamento teorico del suo esistenzialismo (nel senso moderno del termine). Comunque la categoria della «possibilità» è sempre all'attenzione del Leopardi. Ora la virtù di cui Leopardi intende dare testimonianza (testimonianza quindi che essa è possibile) è una virtù disperata, nel senso più letterale della parola. Quasi a non voler lasciare ombra di dubbio, parallelamente alla *Ginestra* che è il suo ultimo messaggio comunitario o sociale, Leopardi ci ha lasciato il *tramonto della luna* in cui è ribadita, e nuovamente illustrata, la sua posizione circa le sorti individuali: di ogni uomo e quindi di tutti gli uomini. La virtù a cui fa appello l'ultimo Leopardi è disperata per causa, in ultima analisi, della finitudine dell'uomo, inserita nella cieca «struttura del mondo». È una virtù fiera (eroica) perché si sa costituita in rapporto alla verità, e in questo rapporto appare tutta fondata su se stessa (e a sua volta fondante una «nobilita natura»). Ma non è pura forma razionale (non è l'imperativo categorico di Kant). Essa non perde infatti la propria radice in quel desiderio che, unico marchio antropologico caratterizzante, è intriso nell'uomo, secondo Leopardi, di sete d'infinito. Un desiderio senza oggetto determinato, che assume in sé e trasfigura (umanamente) tutti gli altri desideri.

Il paradosso della virtù leopardiana è, potremmo concludere, il paradosso esistenziale del nesso finito-infinito (non in assoluto, dunque, che non lo interessa, ma relativamente all'uomo stesso). Questo è il pessimismo di Leopardi, se si deve usare ancora tale termine: non un pessimismo antropologico, legato a una colpa (ciò mette definitivamente Leopardi fuori dalla linea cristiana: la «colpa», metaforicamente parlando, è trasferita alla natura, non può concepire come divina o prodotta da Dio), e neppure, si è visto, un pessimismo storico. È il pessimismo di quel «tutto è male» (per il vivente) che però non può mai tradursi, onestamente, da parte della ragione (Leopardi lo dice esplicitamente) nella affermazione che questo è «il peggiore dei mondi possibili». Semplicemente perché dei possibili non possiamo accorgere i confini.

Si definiva un «malpensante»

Materialista, ateo, di fatto anarchico (e non sarà il solo aristocratico a divenir tale) Leopardi finì per definirsi un «malpensante». Sapeva ormai di non avere interlocutori nel proprio tempo, e neppure, forse, nei decenni che si preparavano. Talvolta sembra che guardasse a noi, che facesse con la mente un gran salto di generazioni. Vi sono accenni, in questo senso, al XX secolo. E per chi preparava, oltre che per se stesso, con tanta cura, già nel 1827, indici e «polizine» dello Zibaldone? Ma non voglio abbandonarmi a fantasie? So di non essere riuscito a dare della vastità e profondità di Leopardi se non un'immagine risecchita.

E non senza introdurre, inevitabilmente, qua e là, qualche elemento emeneutico. Ma non intendo presentarmi come interprete di Leopardi, bensì semplicemente come decifratore: decifratore di testi, e del movimento di pensiero che li sottintende. A ognuno poi di decidere quanto ancora ci parliano.

Scrisse: dall'Astronomia all'Infinito

Leopardi, com'è noto, è autore precocissimo e fra i quindici e i diciassette anni ha già tradotto Esiodo e Omero, composto poemetti, tragedie e scritto opere di erudizione quali la *Storia dell'astronomia* (1819) e il *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* (1815). È del 1816 la sua prima poesia «originale»: *L'appressamento della morte*. Dal 1817 comincia ad annotare pensieri e riflessioni nel suo Zibaldone, consuetudine che durerà fino al 1832. Sono invece datati fra 1819 e 1821 i primi idilli (*L'infinito*, *La sera dei fiori*, *Alla luna*, *Il sogno*, *La vita solitaria*) parallelamente ai quali corre la composizione delle canzoni *Ad Angelo Mai*, *A un vincitore di pallone*, *Ultimo canto di Saffo*, *Bruto minore*. Del 1824 è la stesura delle prime venti *Operette morali* che pubblicherà a Milano nel 1827. L'anno precedente era uscita l'edizione bolognese dei *Versi*. La permanenza recanatese dal 1828 al 1830 corrisponde alla stagione dei cosiddetti «grandi idilli» (*Le ricordanze*, *La quiete dopo la tempe-*

sta, *Il sabato del villaggio*, *Il canto notturno di un pastore errante nell'Asia*). Fiorentina e a cura dell'amico Ranieri è la prima edizione del *Canti* (1831) a cui seguirà quella napoletana di Starita nel 1835. Fra il '31 e il '36 Leopardi compose le sue ultime liriche *Il pensiero dominante*, *Amore e morte*, *A se stesso*, *Aspasia*, *Palinodia al marchese Gino Capponi*, *Il tramonto della luna* e *La ginestra*. La prima edizione completa delle opere di Leopardi comincia ad essere pubblicata da Le Monnier a Firenze nel 1845 per concludersi col settimo volume, *Pensieri di varia filosofia e bella letteratura*, prefato dal Carducci nel 1898. Seguono *Tutte le opere*, a cura di Francesco Flora (Milano, Mondadori, 1937-1949) e *Tutte le opere* a cura di Walter Binni (Firenze, Sansoni, 1969). Delle edizioni commentate dei *Canti* da menzionare quella di G. De Robertis (Firenze, Le Monnier, 1927), di L. Russo (Firenze, Sansoni, 1945), di C. Muscetta e G. Savoca (Torino, Einaudi, 1968), di Fernando Bandini (Milano, Garzanti, 1975).



Giacomo Leopardi nasce a Recanati da Monaldo e Adelaide Antici il 29 giugno 1798. A quattordici anni può fare già a meno di insegnanti e attende ai propri studi da autodidatta. La spiccata tendenza all'erudizione (favorita anche dalla ricchissima biblioteca paterna) lascia presto il posto a un approccio più immediato con la letteratura, ai temi dibattuti dal romanticismo europeo; allo studio dei classici. Nel 1817 Giacomo dà l'avvio a un fecondo e amichevole rapporto epistolare con il classicista Pietro Giordani che incontrerà di persona solo l'anno seguente a Recanati.

La vita in provincia è soffocante e il giovane intellettuale vuole evadere. Solo molto tardi però, nel 1822, Leopardi può concedersi un soggiorno a Roma che del resto si risolve in una cocente delusione. Al di là di poche nobili amicizie (Ma, Niebuhr, Bunsen, Jacopssen) la società e i salotti letterari gli si rivelano vuoti e corrotti. Nel 1825 è invitato a Milano dall'editore Stella per curare una *Crestomazia italiana* della prosa e della poesia. Nel 1827 conosce a Bologna Antonio Ranieri, a Firenze frequenta il gruppo dell'*Antologia* (Viesseux, Capponi, Colletta, Tommaseo) e si trasferisce infine a Pisa.

Ritorna a Recanati nel '28. Il Bunsen gli offre una cattedra a Bonn, rifiutata per ragioni di salute. Di nuovo a Firenze, nel 1830 conosce Fanny Targioni Tozzetti per la quale concepisce una profonda passione, non corrisposta come quella per la cugina Geltrude Cassi Lazzari e la contessa Teresa Carmiani Malvezzi.

L'anno successivo esce la prima edizione del *Canti*. Nel 1833 l'amico Ranieri gli propone un definitivo trasferimento a Napoli. Dove Leopardi dimorerà fino alla morte, avvenuta il 7 giugno 1837.

Le schede sono a cura di ALBERTO ROLLO

Ne scrissero: Croce lo scomunicò Flora no

Nell'Ottocento, dopo le tendenziose interpretazioni di lettori quali Gioberti, Emiliani-Giudici, Cantù e Settembrini è soprattutto Francesco De Sanctis che pone le premesse per una analisi, rigorosa del poeta. L'occasione sono le lezioni tenute all'Università di Napoli fra il 1876 e il 1878 e il saggio *Giacomo Leopardi*, incompiuto e pubblicato postumo nel 1885 (a cura di Enrico Ghidetti, Roma, Editori Riuniti, 1983). La ricerca delle fonti, l'attenzione a certi nodi biografici in relazione alla formazione intellettuale e l'adozione di appropriati strumenti d'indagine che sono parte dell'indirizzo critico desanctisiano.

L'autorità del maestro napoletano non impedisce a Benedetto Croce di «scomunicare» per asistematività il pensiero di Leopardi insieme a gran parte della sua poesia (*Cent. Poesia e non poesia*, Bari, Laterza, 1974). Cesare De Lollis indaga sulla lingua poetica leopardiana condotta nell'ambito di un petrarchismo profondamente rivisitato (*Petrarchismo leopardiano*, 1904, ora in *Scrittori d'Italia*, Milano-Napoli, 1968) e sul testo come poesia in fieri lavorano Piero Bigongiari - attento, lui per primo, allo studio e

al confronto delle varianti - (*Leopardi*, Firenze, La Nuova Italia, 1976) e Giuseppe De Robertis col suo magistrale *Saggio sul Leopardi* (Firenze, Vallecchi, 1973). Un brusco cambiamento di rotta è dato nel 1947 dal celebre *Leopardi progressivo* (Roma, Editori Riuniti, 1980) di Cesare Luporini e dal saggio di Walter Binni *La nuova poetica leopardiana* (Firenze Sansoni 1971). Entrambi ben al di là dei confini tracciati dalla pur sensibile lettura «retorica» di Francesco Flora (che veniva allora curando l'edizione mondadoriana dell'opera leopardiana) Luporini e Binni rivalutano in toto lo sviluppo del pensiero del poeta. E in esso individuano l'affermarsi di un saldo materialismo teso agonisticamente da una parte allo smascheramento delle romantiche illusioni spiritualistiche e dall'altra alla generosa, eroica visione di una più consapevole comunità umana. Con conseguente valorizzazione dell'ultimo Leopardi e della *Ginestra* in particolare.

Nello stesso solco procedono le decisive puntualizzazioni di Sebastiano Timpanaro nel suo *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* (Pisa, Nistri-Lischi, 1969).