



ONTOLOGIA E POLITICA IN LEOPARDI
A CURA DI NICOLA DE ROSA E FRANCESCO SIMONCINI

CONSECUTIO RERUM
N. 17, ANNO IX (1/2024-2025)

CONSECUTIO RERUM

**ONTOLOGIA E POLITICA IN
LEOPARDI**

**a cura di
Nicola De Rosa e Francesco Simoncini**

Direzione/Editors:

Roberto Finelli
Francesco Toto

Comitato direttivo/Executive Board:

Roberto Finelli (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Christian Lazzeri (Univ. Paris X), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Francesco Toto (Univ. Roma Tre).

Comitato scientifico/Advisory Board:

Annarita Angelini (Univ. Bologna), Emmanuel Barot (Univ. Toulouse), Gabriella Baptist (Univ. Cagliari), Luca Basso (Univ. Padova), Jose Manuel Bermudo (Univ. Barcelona), Jacques Bidet (Univ. Paris X), Laurent Bove (Univ. Amiens), Giovanni Bonacina (Univ. Urbino), Robin Celikates (Univ. Amsterdam), Giorgio Cesarale (Univ. Venezia), Dimitri D'Andrea (Univ. Firenze), Filippo Del Lucchese (Univ. Bologna), Mariannina Failla (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Marco Geuna (Univ. Milano Statale), Barbara Henry (SSSA Pisa), Lars Lambrecht (Univ. Hamburg), Christian Lazzeri (Univ. Paris X), Anna Loretoni (SSSA Pisa), Mario Manfredi (Univ. Bari), Costanza Margiotta Broglio Massucci (Univ. Padova), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Vittorio Morfino (Univ. Milano-Bicocca), Stefan Nygård (Univ. Helsinki), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Francesco Piro (Univ. Salerno), Pier Paolo Poggio (Fondazione Micheletti-Brescia), C.D.C. (David) Reeve (Univ. North Carolina), Emmanuel Renault (Univ. Paris X), Massimiliano Tomba (UC Santa Cruz), Sebastian Torres (Univ. Cordoba).

Redazione/Editorial Staff:

Miriam Aiello, Elena Borghetti, Matteo Caiazzi, Marco Costantini, Marta Libertà De Bastiani, Eugenia Gaia Esposito, Carla Fabiani, Federico Giorgi, Pierluigi Marinucci, Emanuele Martinelli, Luca Micaloni, Oscar Oddi, Marco Solinas, Sebastiano Taccola, Riccardo Torti, Laura Turano.

Anno IX, n. 17 (1/2024-2025), Roma

Rivista semestrale con peer-review.

ISSN: 2531-8934

www.consecutio.org

Ontologia e politica in Leopardi

a cura di
Nicola De Rosa & Francesco Simoncini

Monografica

- p. 7 Nicola De Rosa & Francesco Simoncini, *Introduzione*
- p. 19 Valentina Maurella, *Amor proprio e amore nell'ontologia leopardiana*
- p. 35 Gennaro Maria Barbuto, *Leopardi e l'“età delle macchine”*
- p. 49 Francesco Simoncini, *Ontologia e politica della consolazione in Leopardi*
- p. 69 Nicola De Rosa, *Il volo del tempo. Strategie satiresche e tecnica allegorica in alcuni episodi dei Paralipomeni*
- p. 81 Paolo Colombo, “Chiamare le cose coi loro nomi”. *Leopardi, Casti e il libro terribile*
- p. 109 Massimo Palma, *Il basso materialismo di Leopardi. Ipotesi sugli sprechi di natura*
- p. 125 Nicola Sighinolfi, *Dal pessimismo agonistico al materialismo militante. Tra Leopardi e Sebastiano Timpanaro*

Varia

- p. 145 Filippo Del Lucchese, *Potere costituente e scetticismo di battaglia in Etienne de La Boétie*
- p. 175 Sebastiano Taccola, *Ossigeno e plusvalore, cellula e merce. La logica della scoperta nella critica dell'economia politica*

Recensioni e segnalazioni

p. 205 Alberto Di Somma, *Recensione a Gaspare Polizzi,
Corporeità e natura in Leopardi (Mimesis, 2023)*

Introduzione

Nicola De Rosa & Francesco Simoncini

1. Per quanto in apparenza controintuitivo, l'accostamento di 'ontologia' e 'politica' entro una cornice leopardiana può richiamarsi a non pochi precedenti notevoli. Ci si potrebbe anzi spingere a sostenere che proprio una tale diade riesca con efficacia a dar conto dello 'spirito', se non anche della 'lettera', d'una stagione fra le più filosoficamente feconde della critica leopardista: quella, cioè, inaugurata – come tante volte si è ripetuto – da *Leopardi progressivo* e da *La nuova poetica leopardiana*, entrambi del 1947, e prolungata quindi dagli studi successivi dei medesimi Luporini e Binni cui si aggiungevano per via Timpanaro e Negri, oppure, con letture più prettamente filosofiche, Severino e Givone e molti altri. Che esista una "ontologia di Giacomo Leopardi" – così il sottotitolo del testo tutt'ora prezioso e suggestivo di Toni Negri – è fuori di dubbio, almeno se si consente a un impiego *lato sensu* del termine in direzione del 'materialismo' o del 'nichilismo', della 'filosofia della natura' o della (anti-) 'teologia' di Leopardi. Che esista poi un nesso fra questa dimensione speculativa e l'ambito mobile del 'politico', è persuasione che traspare da avventure critiche quali quelle summenzionate, sempre intente ad articolare l'esegesi testuale con il 'compito del giorno' (storico, sociale, civile o perfino partitico).

Ma è persuasione, anche, che ha informato il progetto e che informa i risultati del numero monografico qui presentato; anzitutto a muovere dalla consapevolezza di una inevitabile distanza storico-ideologica rispetto agli *exempla* di cui si diceva¹. Da Luporini a Timpanaro, l'enucleazione di un'assiologia politica immanente all'ontologia leopardiana è difatti proceduta in

* NICOLA DE ROSA: Scuola Superiore Meridionale, Napoli (n.derosa@ssmeridionale.it; ORCID: 0000-0002-3103-4196); FRANCESCO SIMONCINI: Sapienza Università di Roma (francesco.simoncini@uniroma1.it; ORCID: 0000-0003-3625-0717). Al netto della condivisione complessiva del testo, si assegna il primo paragrafo a Francesco Simoncini e il secondo a Nicola De Rosa.

¹ Si veda, per un bilancio recente, Biscuso (2019) il quale nota, peraltro, come l'ultimo ventennio di studi leopardiani abbia esibito una tendenza (comparativamente) più 'filologica' che 'filosofica'.

quasi puntuale unisono con le vicissitudini dell'Italia repubblicana, con le sue promesse di rinnovamento e con le sue 'delusioni storiche'. Per un frangente culturale che – certo reagendo alla politicizzazione coatta d'anteguerra – ha più che mai contestato ogni *Wertfreiheit* in favore di una critica davvero 'militante', meditare e rimeditare Leopardi significava rintracciare le radici di una crisi o asseverare le risorse di un nuovo illuminismo, stabilizzare in senso esistenziale le insicurezze del presente oppure elaborare i traumi della storia riportandoli a 'perdite secche' non dialettizzabili. Si tratta di un orizzonte che, in bene o in male, e senza comunque cessare di interpellarci, pure ci manifesta tratti di estraneità: difficile – per limitarsi a un fenomeno singolo – comprendere fuori da schermaglie ideologiche talune invettive antifrancofortesi di Timpanaro, riservate a leopardiani e antileopardiani; difficile, più in generale, riconoscersi senza soluzione di continuità in chi poteva ancora assegnare alle proprie letture il compito di adombrare la politica culturale di un partito (o di lamentarne il declino). E tuttavia, è precisamente la coscienza di una tale cesura a motivare gli studi proposti di seguito. Questo in un duplice senso: come 'critica della critica' ossia esercizio di metariflessione storica, da un lato, e, dall'altro, come trasposizione in nuova chiave del nesso problematico fra ontologia e politica.

L'attenzione riservata in anni recenti, specie nell'ambito della filosofia italiana, alla questione della 'ontologia politica'² ha qui valore di pre-testo e pro-vocazione piuttosto che di modello cui aderire. Dalla critica dell'ontoteologia politica occidentale (con i suoi dispositivi simbolici di legittimazione e con la sua ricerca metafisica di un 'fondamento') alla discussione sul 'grado di realtà' da attribuire alla coesistenza sociale; dall'interrogazione circa la 'realizzabilità' concreta di idee (o perfino utopie) comunitarie all'attribuzione di un fattore politico pure alla più 'impolitica' delle speculazioni sull'essere dell'ente: tutto ciò traccia il perimetro di preoccupazioni sovrapposte, talora confliggenti, e però potenzialmente gravide di applicazioni anche di là dai rispettivi contesti genetici. Al tentativo di rinnovare – magari radicalmente – le categorie d'accesso ai testi leopardiani non paiono estranei, del resto, progetti critici di ambito europeo che restituiscono un ritratto inedito del Leopardi 'filosofo'³. Basterà un rapido sondaggio terminologico per misurarne la portata. Ad accomunare direttrici quali quelle di

² Cfr. Agamben (2022) (che si apre proprio con un riferimento a Leopardi), Esposito (2020), ma pure Bonacci (2019).

³ Basti qui richiamare, a scopo meramente illustrativo, Kuhn, Schwarze (2019), Kuhn, Herold (2020), Camilletti (2013), Cervato *et al.* (2019), Klettke, Neumeister (2017).

‘vita’ e soprattutto di *Lebenskunst* (ad oggi assai fortunata in area tedesca), di *Bild-Einbildungskraft-Bildlichkeit* e ‘memoria’, ma anche di *Selbsttäuschung* (l’auto-inganno) e di *uncanny* (il ‘perturbante’ in accezione freudiana), è almeno la trasversalità disciplinare che sottendono. Questa si traduce presto in trasversalità ermeneutica. *Filosoficamente* indagabili divengono quindi non soltanto le pagine dello *Zibaldone*, ma altrettanto – con diversi criteri e diverse cautele – la *Erkenntnistheorie* sottesa a certe esperienze poetiche oppure le autostilizzazioni epistolari e insomma tutto quanto rimandi a una ‘poesia pensante’ oltre che a un ‘pensiero poetante’. A un piccolo avanzamento in direzione della sintesi fra analisi testuale ed elaborazione teoretica mirano anche le pagine seguenti, nella consapevolezza bipartita dell’*inscindibilità* e dell’*irriducibilità* reciproca di poesia e filosofia.

Che si dia una filosofia della poesia non è indifferente per la correlazione medesima di ontologia e politica. Di per sé tale correlazione appare dapprima, in Leopardi, consegnata a una logica di sviluppo lineare. L’esonero ontologico della natura da ogni imputazione del male sarebbe allora esito coerente di una responsabilizzazione storico-politica dell’uomo a sua volta accordata ai toni parenetici delle canzoni ‘civili’; complici il disincanto seguito ai moti risorgimentali o la scoperta di Teofrasto e del pessimismo antico, o ancora le più private ragioni biografiche o i più obiettivi approfondimenti teoretici, interverrebbe quindi la coscienza di una “contraddizione” tragica, forse nichilistica, certo ‘ontologica’ giacché immanente all’essere stesso della natura; il “male nell’ordine” e l’“ordine nel male” altro non enuncerebbero, così, che la legge di un disimpegno (im-)politico per cui tutte le opzioni pratiche, le progressive come le reazionarie, sottostanno al verdetto della satira.

Occorrerà dunque dar ragione a Gioberti quando definiva un “libro terribile” i *Paralipomeni*, magari estendendo a tutto il ‘secondo’ Leopardi questa accusa di disfattismo ontologico-politico? Eppure il poemetto stesso sta a comprovare come l’ironia leopardiana si dica in molti modi. Altro è il disprezzo riservato ai granchi “lanzi” reazionari, altro l’irrisione di quella ‘formazione di compromesso’ che è la monarchia costituzionale, altro il profilo eroicomico di Rubatocchi, altro il diletto a tratti quasi simpatetico del conte Leccafondi. Una simile stratificazione dei livelli satirici impedisce di identificare senza residui lo smascheramento della *ipocrisia* dei granchi (fatta di ottusità, di violenza, di pseudoteorie sul “bilancione”) con la denuncia del *velleitarismo* dei topi (connubio di pretenziosità e codardia). La

transizione dalla polemica civile all'indifferenza ironica e poi al nichilismo politico non pare affatto scontata. Resta anzi singolare che proprio laddove la satira si approssima al grado zero della riflessione ontologica venga offerto l'unico risultato politicamente concreto alle peregrinazioni di Leca-fondi: quando, nell'"Averno" dei "bruti" a cui conducono i 'cronotopi' del viaggio e dell'anabasi, il passato arcaico e il futuro remoto si rendono indistinguibili, mentre vita e morte vengono appianate in una spettrale indifferenza, alla risata metafisica dell'oltretomba fa riscontro l'indicazione determinatissima di tornare a Topaia e consultare il generale Assaggiatore. Al punto che l'interruzione dell'opera può evocare tanto un'ennesima frustrazione quanto un estremo beneficio del dubbio. Se si ammette, poi, di attribuire al 'politico' una semantica più plastica che non quella attinente alle sole forme istituzionali, acquista allora rilievo la presenza, nell'intera opera leopardiana (ivi inclusi i carteggi), di 'politiche dell'amicizia' per cui all'idiozia delle "masse" fa da contrappeso l'eccezionalità del riconoscimento fra singoli. L'aiuto prestato da Dedalo – in volontario esilio dalla sua specie – a un roditore esiliato politico si configura a prototipo di una solidarietà lucida, assolutamente contingente, disincantata e tuttavia mai rinunciataria.

Eccezionalità e gratuità di una siffatta politica oltre la politica contrassegnano altrettanto il "poetico della natura", ribadendo quella significatività della dimensione poetica in ambito ontologico-politico cui si accennava sopra. Infatti l'impotenza del 'poetico' a intaccare metafisicamente l'"ordine nel male" si ripercuote sul sistema stesso della natura, che tale impotenza ha prodotto o previsto o tollerato. È così anzitutto la poesia a denunciare uno 'spreco di natura', ossia un'eccedenza, un'eccezione e una dissipazione vitale, tremende nel loro carattere 'vulcanico' eppure benefiche nell'occasione espressiva che offrono. Ontologicamente logica è la *souffrance* del vivente, politicamente illogica (ossia gratuita ed eccezionale) è la traduzione di quella sofferenza in un linguaggio 'comune' e 'comunitario'. Verrebbe fatto di rammentare il Tasso goethiano: "e se nel dolore l'uomo ammutolisce / A me un dio ha concesso di dire ciò che soffro". Difficile sostenere che un Dio simile si dia egualmente per Leopardi, almeno se non lo si vuol riconoscere nel creatore malvagio degli gnostici. Eppure la 'gratuità' – insieme ontologica e politica – della parola poetica ricorda ancora una *grazia* che, sebbene invertita, ironicamente deformata o tragicamente vanificata,

agisce pur sempre fin dentro gli emblemi teologici della *Ginestra*.

Ontologia e politica, dunque, ma anche filosofia e poesia, teologia e ironia: nell'intreccio di queste e altre coordinate si inscrivono i contributi che seguono. Essi non condividono tanto un programma di lavoro, e nemmeno un'assiomatica minima, quanto invece un orizzonte aperto di interrogazioni, sollecitazioni tematiche e costellazioni d'interessi. Li caratterizza quindi un'ampia libertà disciplinare; li accomuna il tentativo di 'decifrare Leopardi' con strumenti e stili e metodi il più possibile diversificati. Lo stesso testo da decifrare – quello leopardiano – presenta discontinuità interne che ne fanno l'*apriori* materiale di ogni potenziale lettura. Così, se è lecito applicare all'autore della canzone *Ad Angelo Mai* una metaforica che non gli era estranea, il dettato di Leopardi, poeticamente 'pensato' e ontologicamente 'politicizzato', si dà quale un palinsesto dove molteplici livelli semantici si sovrappongono, si cancellano a vicenda, ma anche si integrano e moltiplicano le 'eccedenze' di senso⁴. Nell'impegno a decifrare questa *concordia discors* le pagine seguenti trovano un non trascurabile principio di unificazione.

2. È possibile allora scorgere tra i contributi proposti tre percorsi che esprimono il ventaglio di prospettive utili a interrogare i connotati sia teoretici che estetici dell'opera leopardiana. Prima di tutto, dei contributi che affrontano sul piano storico-filosofico alcuni problemi dalla ricaduta complessiva nel pensiero leopardiano, come la teoria del piacere, il problema dell'*absence* e quello della consolazione. In seconda istanza, due interventi accomunati da focus più monografici sull'analisi delle strategie discorsive che presiedono al funzionamento di una delle qualità del testo leopardiano dalle significative implicazioni politico-ideologiche: l'aggressione parodi-

⁴ Per la metaforica del palinsesto cfr. fra l'altro Weinrich (2009, 7-23) che trae spunto dalla figura di Angelo Mai. A un metodo ermeneutico che avvicina il testo leopardiano come stratigrafia di semantiche non congruenti hanno fatto ricorso almeno due indagini autorevoli: per Lonardi (2005, 50-2 e *passim*), il "nascondimento" di Omero e degli antichi risponde, in Leopardi, al pudore circa l'attualizzazione del classico (lasciato piuttosto rilucere quale origine "schermata" da dispositivi linguistici più recenti); per D'Intino (2021), il 'pudore' leopardiano sta piuttosto nella dissimulazione del moderno – ossia del sentimentale, del soggettivo, dell'elemento 'erotico' e 'patriottico' – entro l'equilibrio dell'antico, laddove ogni livello del nascondimento reitera il gesto sacrificale della 'caduta' e del 'ritorno'.

ca, che trova nei *Paralipomeni della Batracomiomachia* e nei loro modelli, come quello di Giambattista Casti, dei tasselli inaggrabili. Infine, un affondo sulla fortuna o la risonanza di nodi concettuali leopardiani in alcuni autori del Novecento come Benjamin, Bataille, Sebald, Timpanaro. Segue in coda una recensione dell'ultimo libro leopardiano di Gaspare Polizzi.

Più nello specifico, il volume si apre con un saggio di Valentina Maurella che propone di ripartire dalla teoria leopardiana del piacere, interrogando la centralità dell'“amor proprio” come principio del sistema della natura. Da questo punto di vista, Maurella mette in luce come Leopardi, indagando sul ruolo della relazione con l'oggetto esterno, segni uno scarto rispetto alle teorie settecentesche dell'“amor di sé”. Se il vettore dell'autoconservazione si scinde da quello del Bene, l'amor proprio è il sentimento da cui può scaturire, ad esempio, sia l'“amore per la vita” sia il suicidio. Alcune delle tesi leopardiane concernenti la teoria del piacere sono poi sussumte – chiave di volta del saggio – all'interno di una più generale “tensione erotica originaria che presiede la produttività dell'essere”. Interessanti le osservazioni di Maurella, soprattutto tramite il *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*, sulla frizione tra il fine particolare della conservazione dell'individuo e quello universale dell'equilibrio cosmico; oltre, poi, allo spazio dedicato alla dialettica fra l'indefinitezza dell'amor proprio e il concetto di *conatus* leibniziano. L'attenzione si sposta poi sulla fenomenologia della volontà e sul nesso fra il sentimentale “animo grande”, il suo irrimediabile ripiego sulla ragione e la possibilità che il dominio della volontà riaffiori negli stati in cui l'immaginazione riprende il controllo. Se a vivere nell'azione di una potente forza del sentimento sono stati gli antichi, è l'amore a costituire “lo spazio di persistenza dell'illusione naturale” su cui, sembra suggerire Maurella, si custodisce l'impulso affermativo che può incidere anche sulle fisionomie sociali dell'esistente.

Anche il contributo di Gennaro Maria Barbuto propone alcune riflessioni sulla contraddizione fra l'anelito alla felicità e l'irrimediabilità della sua negazione nell'ontologia leopardiana, concentrandosi però sulle implicazioni di tale ontologia sul piano dell'ironia, dell'*absence* e dell'immaginazione della “civiltà delle macchine”. Andando per ordine, Barbuto sottolinea come l'ironia leopardiana sia caratterizzata da aspetti peculiari anche rispetto alle sue concezioni coeve, come quella hegeliana. Tale ironia non poggia su una superiorità del soggetto ‘romantico’ che osserva da una

prospettiva ulteriore un oggetto (in questo caso il ‘paesaggio’ mondano e la crisi dei suoi valori). Essa, invece, trascina il soggetto stesso nell’*absence*, che connota l’esperienza del presente come esperienza di uno *choc*. Le conseguenze politiche di tale prospettiva sono illuminate da Barbutto attraverso la *Palinodia al Marchese Gino Capponi*, in parte attraverso la *Proposta di premi fatta dall’Accademia dei Sillografi* e il *Dialogo di Tristano e di un amico*. Ad emergere è “una civiltà del numero, in cui prevale la quantità e la tecnica” e, più precisamente, il presagio di una civiltà delle macchine, degli automi.

A chiudere questo primo gruppo di contributi è Francesco Simoncini, che si interroga sul tema della consolazione in Leopardi, rilevando sin da subito la sua intima correlazione con il problema originario del male e quindi della colpa, affrontato in relazione alla conciliabilità del sistema della natura leopardiano in un orizzonte di senso cristiano. Il peccato originale, infatti, ha a che fare con la ragione che “non *compie* solo il male, ma lo *vede* immanente a un mondo che le preesiste”. Se il male è immanente al mondo prima della ragione, la natura può tendere all’identificazione con un Dio maligno. Simoncini si interroga sui rapporti fra consolazione religiosa e consolazione filosofica. Di quest’ultima, caratterizzata da un doppio movimento in cui la coscienza lacerata e rimargina se stessa, si accenna in modo stimolante la lunga tradizione fino all’idealismo tedesco e la pertinenza di tale tradizione per il pensiero leopardiano. Se fino a un certo punto il ruolo della ragione è ancora inscritto nei discussi ranghi dell’“ultrafilosofia”, che dovrebbe ricondurre alla *physis*, poi Leopardi – in quella che Simoncini definisce una “formazione di compromesso” – indulgia su una civiltà media che si identifica con quella cristiana. L’attenzione si sposta sulle modalità attraverso cui il problema della consolazione incide sul rapporto tra gli antichi e i moderni, sulla dolce rassegnazione con cui i moderni, a differenza degli antichi, hanno coscienza delle sventure. Inoltre, Simoncini procede a indagare le implicazioni poetiche del nodo teorico della consolazione. L’arte può redimere la filosofia, nel paradosso per cui il poeta, sconcolato rivelatore di illusioni, custodisce la fonte di una nuova utopica consolazione?

A seguire, due contributi che individuano nei *Paralipomeni della Batracomiomachia* un tassello centrale per indagare i nessi fra ontologia e politica in Leopardi. L’articolo firmato da Nicola De Rosa propone una lettura

di alcuni episodi dei *Paralipomeni*, evidenziando le soluzioni retoriche e figurali attraverso cui Leopardi mette in scena argomenti di filosofia della natura, come la critica all'antropocentrismo, che avevano trovato forma nella struttura del 'pensiero' e del 'dialogo'. In prima istanza, si analizza un peculiare utilizzo del soprannaturale nell'episodio del volo di Leccafondi, che rifunzionalizza il mitologema di Dedalo facendolo cortocircuitare in modo produttivo con immagini e argomentazioni attinenti alla sfera del progresso tecnico. Inoltre, si interroga l'aggressivo straniamento parodico dei modelli della discesa *ad inferos* nella catabasi di Leccafondi. Si affrescano poi alcuni suggerimenti sul trattamento leopardiano dei riferimenti ideologici (e storici) che apparentemente in-formano il sistema dei personaggi dei *Paralipomeni*.

Paolo Colombo, invece, parte dal giudizio di Gioberti sui *Paralipomeni*, definiti il "libro terribile" dal punto di vista della potenza aggressiva dell'ironia. L'autore rileva come Foscolo avesse espresso un giudizio simile per gli *Animali parlanti* di Giambattista Casti, ma condannando la scelta dell'oggetto deriso, la decostruzione degli ideali di emancipazione in un orizzonte di senso proiettato con lo sguardo verso i fenomeni europei della Rivoluzione e di Napoleone. L'argomentazione di Colombo procede nell'interrogare i rapporti con la tradizione eroicomiche e nel problematizzare la tradizione critica delle letture allegoriche del poema; con accenni alla ricezione risorgimentale della "rappresentazione talora impietosa di episodi in cui erano chiaramente adombrati la Rivoluzione e i falliti moti insurrezionali". Inoltre, Colombo rileva e giustifica la presenza di Casti come modello leopardiano, sia verificandolo sul piano dei *loci* testuali (interessanti ad esempio i rilievi sugli equivoci lessicali) sia sul piano dell'economia semantica generale dei due testi, da cui emerge un "fondamentale ambito di tangenza" garantito "dalla cifra speculativa e a tratti demolitoria".

Gli ultimi contributi ragionano poi sulla ricezione di Leopardi nel pensiero del Novecento. Lo fa Massimo Palma, concentrandosi in particolare su alcuni interventi che Walter Benjamin dedicò a una traduzione dei *Pensieri* a cura di Richard Peters, su alcuni saggi di George Bataille e su un intervento di Winfried Sebald. Ne emerge un Benjamin alle prese col confronto classico tra Leopardi e Hölderlin, a partire dal problema della dialettica tra soggetto e Natura, che, come mostra Palma, chiamando in causa soprattutto il *Dialogo della Natura e di un Islandese* e il *Fondamento di*

Empedocle, può declinarsi nei ranghi della “ribellione” o della “devozione”. Lo spunto benjaminiano è la chiave di accesso per leggere la ricezione del materialismo leopardiano nel Novecento europeo. Suggestioni leopardiane sono associate, ad esempio, al “materialismo basso”, che esclude ogni idealismo, così come argomentato da Bataille. Attraverso un’apertura verso la lettura negriana, inoltre, Palma indugia sul tema della mostruosità oggettiva del reale, delle specie viventi, dei rapporti tra di esse, paesaggio in cui si staglia la coscienza dell’annullamento del “regno dei fini” nell’immanenza e la constatazione che i mali particolari non sono sussunti in un bene universale. A partire dallo *Zibaldone*, Palma suggerisce un’eco leopardiana nello scritto di Bataille *Gli scarti della natura* (1930), in cui il giudizio sulla mostruosità dell’umano è coinvolto in un’intuizione ‘demonologica’, poiché tale mostruosità *si mostra*, “si presenta insieme a una ‘seduzione’ sociale”. Inoltre, essa supera il paradigma che vuole l’uomo come intrinsecamente rivolto alla conservazione: la conservazione non è un istinto, bensì uno “studio”. In Bataille, tale corollario teorico è associato allo spreco e alla perdita, ad esempio in lavori come *La notion de dépense* (1933) e ne *La part maudite* (1949). Si tratta di un anelito distruttivo che caratterizza intrinsecamente la vita, ma nell’umano trova la sua forma più abominevole come distruzione organizzata, quella della guerra. È questo l’innescò che fa transitare l’argomentazione di Palma verso Sebald, verso una conferenza sulla *Guerra aerea e la letteratura* tenuta a Zurigo nel 1997. Ne emerge una fenomenologia della distruzione come esperimento di anticipazione del riabbassamento dell’umano, credutosi soggetto autonomo, al flusso della natura, allegorizzato, anche nel racconto *All’estero* (1990), nella luce abbagliante di un vulcano leopardiano.

Nicola Sighinolfi, invece, si occupa della centralità della figura di Leopardi nel pensiero militante di Sebastiano Timpanaro. Lo fa a partire da *Antileopardiani e neomoderni nella sinistra italiana* e dal dibattito intorno a Leopardi e Manzoni aperti a sinistra all’alba del compromesso storico. L’autore dialettizza prima di tutto l’intervento militante di Timpanaro con *Classicismo e illuminismo*, che assegna al pessimismo leopardiano valore di conoscenza, contro alcune interpretazioni ‘sintomatologiche’ dello stesso. A confermare tale visione è la fenomenologia del dolore per la morte, che potrebbe essere intesa come liberazione dal dolore, eppure è la sua stessa idea a produrre dolore, proiettata sulla futura morte di sé o sulla morte

dell'altro. Il pessimismo leopardiano, nella riflessione di Timpanaro, si collega all'eredità della tradizione sensista. L'autore chiama in causa anche la teoria edonistica del piacere, rilevando al suo interno la radice materialista del pensiero del recanatese, attraverso il pensiero del febbraio 1821 in cui la materia è posta come limite dell'umano, investendo anche il campo dello spirito. Come scrive l'autore, "il pensiero è [per Leopardi] sempre un pensiero incarnato". Sighinolfi procede a verificare la penetrazione delle tesi materialistiche e monistiche di d'Holbach nel *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*, nel disvelamento della perifericità dell'umano in un universo che è anch'esso caduco. È così che diventa possibile tornare a Timpanaro, in cui tale caducità prende forma, nelle riflessioni su Engels (soprattutto l'Engels 'lucreziano' de *La dialettica della natura*) all'interno del saggio *Sul materialismo*, nel concetto di "perdita" come correzione della visione classicamente dialettica della filosofia della Storia marxiana.

Bibliografia

- Biscuso M. (2019), *Gli usi di Leopardi. Figure del leopardismo filosofico italiano*, Roma: Manifestolibri.
- Bonacci V. (a cura di) (2019), *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, Macerata: Quodlibet.
- Camilletti F. (2013), *Leopardi's Nymphs. Grace, Melancholy, and the Uncanny*, London: Legenda.
- Cervato E. et al. (a cura di) (2019), *Mapping Leopardi. Poetic and Philosophical Intersections*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- D'Intino F. (2021), *L'amore indicibile. Eros e morte sacrificale nei 'Canti' di Leopardi*, Venezia: Marsilio.
- Esposito R. (2020), *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino: Einaudi.
- Klettke C., Neumeister S. (a cura di) (2017), *Giacomo Leopardi – Dichtung als inszenierte Selbsttäuschung in der Krise des Bewusstseins: Akten des Deutschen Leopardi-Tages 2015*, Berlin: Frank & Timme.
- Kuhn B., Herold M. (a cura di) (2020), *Lebenskunst nach Leopardi. Anti-pessimistische Strategien im Werk Giacomo Leopardis*, Tübingen: Narr Francke Attempto.

- Kuhn B., Schwarze M. (a cura di) (2019), *Leopardis Bilder. Immagini e immaginazione oder: Reflexionen von Bild und Bildlichkeit*, Tübingen: Narr Francke Attempto.
- Lonardi G. (2005), *L'oro di Omero. L'Iliade', Saffo: antichissimi di Leopardi*, Venezia: Marsilio.

Amor proprio e amore nell'ontologia leopardiana

Valentina Maurella

Self-love and love in Leopardi's ontology

Abstract: *Amor proprio* is the only innate principle that is acknowledged within Leopardi's ontology. Unlike the 18th-century notion of *amor di sé*, the concept employed by Leopardi introduces a relational dimension within the constitutive dynamic of the living. In fact, loving one's own good means identifying a good external to the self (pleasure) and making it the object of the infinite desire that animates the individual. In this sense, the self-love on which all passions depend is already a drive that leads the individual outside herself. The contribution intends to reflect on this erotic dynamism of Leopardi's ontology, considering Eros as the very force that moves the living matter and comparing it with similar notions such as the spinozian *conatus*. The original contribution of Leopardi within the wide debate around living forces is the idea that both love and self-love – conceived as illusions directed towards pleasure – are sustained by the activity of imagination. In this sense, the natural illusions produced by imagination should be considered as entities which are able to extend the surface of reality, instead of cover it.

Keywords: Leopardi; Amor Proprio; Eros; Desire; Imagination.

1. Amor proprio

Nelle ultime righe consacrate alla prima meditazione sul piacere¹, Leopardi constata come “l'intero sistema della natura si aggiri sopra pochissimi principii i quali producono gl'infiniti e variatissimi effetti che vediamo, e stabiliti i quali, si direbbe che la natura ha avuto poco da faticare”². Tutti i fenomeni dell'animo umano derivano infatti dal desiderio del piacere,

* Università degli Studi di Torino (valentina.maurella@unito.it; ORCID: 0009-0008-8384-8264).

¹ Si fa riferimento alla prima esposizione della teoria del piacere, ossia quella del luglio 1820 (ff. 165-183 dell'autografo). Nel *Pensiero poetante*, Antonio Prete introduce l'idea di “prima meditazione” per sottolineare come la riflessione sul tema del piacere non venga mai abbandonata da Leopardi, sebbene nel '20 essa si presenti nella sua forma più sistematica. Cfr. Prete (2006²).

² *Zib.* 181 (12-23 luglio 1820).

che è “conseguenza immediata e necessaria della cosa più materiale che sia negli esseri viventi cioè dell’amor proprio e della propria conservazione”³. In realtà, Leopardi specifica che il principio dell’amor proprio è posto nel vivente in maniera arbitraria dalla natura, dal momento che a essa è dato di distinguere tra “esistenza e amor di lei”; poiché, tuttavia, il nostro modo di intendere le cose non ci permette di concepire come “una cosa che è, non ami di essere”, noi siamo portati a comprendere l’amor proprio come un principio universale, necessario e “quasi finale”⁴. L’amor proprio è dunque inseparabile dall’esistenza, conseguenza immediata – secondo il nostro modo di intendere la natura e le cose – della stessa. Esso è, in effetti, l’unico principio innato ammesso all’interno del sistema della natura leopardiano⁵. Dal punto di vista ontologico, un simile principio permette di concepire l’ordine della natura attraverso categorie che prendono le distanze tanto dal meccanicismo quanto dal finalismo. La finalità interna del singolo ente, ossia il bene (che è piacere), non coincide infatti con il fine della natura universale, vale a dire con la conservazione dell’Esistenza⁶. Il mantenimento dell’ordine, la conservazione della vita e della materia nell’universo sono gli effetti di un processo di eterogenesi dei fini, al quale ogni singolo ente prende parte con il proprio sforzo di essere, ossia esprimendo una connaturata tensione verso la realizzazione del proprio bene.

³ Ivi (180).

⁴ *Ibidem*.

⁵ Il discorso sull’innatismo è naturalmente un terreno scivoloso, dal momento che esso costituisce il principale bersaglio polemico di ogni filosofia antirazionalista, da Locke in avanti. Di ciò Leopardi era ben consapevole e, non a caso, egli dedica numerose pagine dello *Zibaldone* alla polemica anticartesiana contro le idee innate (cfr. per es. *Zib.* 1339-1341; 1388-1391). Nondimeno, se perfino in questo campo egli concede un margine di apertura ad alcune forme di – pur mitigato – trascendentalismo (si pensi per esempio al discorso intorno all’idea di convenienza in *Zib.* 209), in ambito ontologico, ossia quando si tratta di individuare i principi sopra i quali poggia l’edificio del sistema della natura, egli non fatica a individuare nell’amor proprio la fondamentale forma espressiva, nonché la condizione stessa di espressività, della natura vivente (cfr. per es. *Zib.* 4191; 4242).

⁶ Questa contraddizione “evidente e innegabile nell’ordine delle cose e nel modo della esistenza” verrà esplicitata in un famoso pensiero del 1825: “La natura, la esistenza non ha in niun modo per fine il piacere nè la felicità degli animali; piuttosto al contrario; ma ciò non toglie che ogni animale abbia *di sua natura* p. necessario, perpetuo e solo suo fine il suo piacere, e la sua felicità, e così ciascuna specie presa insieme, e così la università dei viventi”. *Zib.* 4129, (5-6 aprile 1825) [cors. nel testo]. Sebbene, prima di questo pensiero, Leopardi non avesse mai fornito un’esposizione tanto limpida della contraddizione interna alla natura, le premesse di questa conclusione erano già disseminate qua e là tra le pagine dello *Zibaldone* (cfr. per es. *Zib.* 2499) e alimentavano altresì la materia filosofica delle *Operette*, come lo stesso Leopardi non manca di segnalare (*Zib.* 4131), facendo riferimento al *Dialogo di un Fisico e un Metafisico*.

In questo senso, l'amor proprio rappresenta tanto la forza coesiva dell'universo naturale quanto il principio stesso del suo movimento. Rispetto a questa seconda accezione, è interessante considerare un significativo slittamento che Leopardi opera rispetto alle teorie settecentesche dell'amor di sé⁷: l'amor proprio concepito come amore del proprio bene introduce infatti un elemento transitivo, che mette necessariamente in comunicazione l'ente individuale con il mondo esterno e con "l'università delle cose". Così compreso, tale principio inserisce perciò la relazione con un oggetto esterno nella dinamica costitutiva dell'essere singolare. L'equazione che rendeva indistinguibili l'amore di sé, cioè l'amore della propria vita, e l'amore del proprio bene viene infatti spezzata da Leopardi: l'amor della vita è "un ragionamento, non un sentimento: però non può essere innato. Sentimento è l'amor proprio, di cui l'amor della vita è una naturale, benché falsa conclusione. Ma di esso è altresì conclusione (bensì non naturale) quella di chi risolve uccidersi da se stesso"⁸. Per il singolo ente, il bene è sempre relativo, cioè frutto di una valutazione o di un ragionamento (giudizio), e, in

⁷ Salta immediatamente all'occhio la distanza rispetto alla nota distinzione tra amor proprio e amore di sé formulata da Rousseau all'interno del primo *Discorso*. Per Rousseau, infatti, l'amor di sé presiede l'autoconservazione dei viventi ed è, in quanto tale, un principio buono e naturale; al contrario, l'amor proprio rappresenta una degenerazione prodotta dalla società, che porta l'individuo alla competizione, alla rivalità e all'egoismo. In Leopardi, i termini vengono dapprima utilizzati come sinonimi, ma, nel giro di poco tempo la preferenza cade sull'amor proprio, che viene sottratto alla dimensione etica e ricondotto sul piano ontologico e antropologico. In questo senso, l'amor proprio è inteso e considerato da Leopardi come un principio neutro che regola l'esistenza di ogni ente naturale e dal quale provengono tutti i fenomeni dell'animo, tanto quelli buoni (virtù) quanto quelli cattivi (egoismo). Cfr. *Zib.* 167-182, 524-525, 646-648, 669-671, 960, 1236, 1458, 2153-2155, 2488-2490, 2736-2738. Occorre nondimeno fare un'ultima annotazione: se è vero che la teoria dell'amor proprio inteso come amore del proprio bene viene enunciata in maniera conclusiva nei pensieri citati (in particolare *Zib.* 4129-4131) e soprattutto nelle *Operette (Storia del genere umano, Fisico e Metafisico, Natura e Anima)*, è altrettanto vero che, in alcuni punti, Leopardi torna a parlare di amore di sé, cioè di amore della propria conservazione. Tuttavia, il motivo per cui intendere in termini transitivi l'amor proprio non ci è parso una forzatura del testo leopardiano è che tutti i passi nei quali questa accezione sembra essere più sfumata si inseriscono in quella che potremmo chiamare "fenomenologia delle passioni umane e degli affetti". Si tratta cioè di quei pensieri nei quali Leopardi conduce un'analisi delle passioni, osservando lo sviluppo e la degenerazione storica delle stesse. A essere centrale, in questo caso, è la passione tipica della società stretta, ossia l'egoismo, che Leopardi concepisce in termini molto vicini all'amor proprio rousseauiano (su questo punto si vedano in particolare le pagine di Tilgher (1979, 26-33). Al contrario, i passi decisivi nei quali si afferma la teoria dell'amor proprio come amore del proprio bene non hanno un carattere storico e fenomenologico, bensì ontologico e inerente al sistema della natura universale.

⁸ *Zib.* 4242-4243 (agosto 1827).

quanto tale, la sua individuazione risulta posteriore rispetto a quell'unico principio innato che regola l'esistenza. Questa specificazione, in apparenza liminale, permette in realtà di concepire la forza vitale e, più in generale, la dinamica stessa del mondo naturale, non soltanto nei termini intransitivi dell'autoconservazione, ma soprattutto quale espressione di una tensione erotica originaria che presiede la produttività dell'essere. La mobilità del mondo naturale, sia sul piano delle specie sia sul piano degli enti individuali, è infatti opera di un principio che non si chiude in se stesso, ma che torna al sé solo dopo essere transitato nel mondo esterno. Scriveva Franco Brioschi che, "lungi dal chiudersi entro i confini mortificanti dell'io, l'amor proprio si proietta fuori, nell'universo circostante, dove risiedono, animate e concrete, le immagini del suo desiderio"⁹. Per comprendere questa idea, può essere utile richiamare la lettura che, contro Freud, Marcuse fornirà del mito di Narciso: questi, infatti, "non ama soltanto se stesso", giacché, come spesso ci si dimentica, egli "non sa che l'immagine che ammira è la sua"¹⁰. Poiché l'atto d'amore di Narciso non è ego-riferito, bensì rivolto all'immagine, esso diventa archetipo di una relazione esistenziale con la realtà che non coincide con l'auto-erotismo o con la filautia, ma che "assorbe l'ambiente integrando l'Io narcisistico col mondo oggettivo"¹¹. Questa speciale forma dell'Eros esprime in maniera emblematica la dimensione dinamica del mondo naturale, ossia il paradosso sul quale si regge l'intera architettura della natura: perché l'Esistenza si conservi intatta e l'universo non sprofondi nel nulla del *Cantico*¹², è necessario che la totalità delle cose esistenti sia in continuo movimento. Non esiste autoconservazione senza divenire e il movimento di quest'ultimo è dato sempre da un atto di amore, cioè dall'integrazione di ogni essere singolare nel mondo oggettivo di relazioni tra enti. Del resto, è Leopardi stesso a suggerire *en passant* in

⁹ Brioschi (2008, 93).

¹⁰ Marcuse (1964, 175). Un'osservazione pressoché identica viene peraltro fatta anche da Giorgio Agamben: "Noi siamo così abituati all'interpretazione che del mito di Narciso ha dato la psicologia moderna, che definisce narcisismo il chiudersi e il ritrarsi della libido nell'io, che finiamo col dimenticare che, dopo tutto, nel mito il giovinetto non è innamorato direttamente di sé, ma della propria immagine riflessa nell'acqua, che egli scambia per una creatura reale" (Agamben 1977, 97).

¹¹ Marcuse (1964, 17).

¹² Celebre è la chiosa del *Cantico del gallo silvestre*: "Tempo verrà che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta. E nel modo che di grandissimi regni ed imperi umani, che furono famosissimi in altre età, non resta oggi segno né fama alcuna; parimente del mondo intero, e delle infinite vicende e calamità delle cose create, non rimarrà pure un vestigio; ma un silenzio nudo, e una quiete altissima, empiranno lo spazio immenso. Così questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi" (*PP*, vol. I, 165).

questi primi pensieri che l'amor proprio così compreso possa essere rilevato "in certo modo anche negli esseri inanimati"¹³. Una simile intuizione verrà poi ripresa in maniera più diffusa nel *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*, dove la forza che mette in moto il processo di produzione e distruzione delle forme materiali verrà compresa attraverso un'analogia con l'amor proprio:

La materia in universale, siccome in particolare le piante e le creature animate, ha in se per natura una o più forze sue proprie, che l'agitano e muovono in diversissime guise continuamente. Le quali forze noi possiamo congetturare ed anco denominare dai loro effetti, ma non conoscere in se, nè scoprir la natura loro. Nè anche possiamo sapere se quegli effetti che da noi si riferiscono a una stessa forza, procedano veramente da una o da più, e se per contrario quelle forze che noi significhiamo con diversi nomi, sieno veramente diverse forze, o pure una stessa. Siccome tutto di nell'uomo con diversi vocaboli si dinota una sola passione o forza: per modo di esempio, l'ambizione, l'amor del piacere e simili, da ciascuna delle quali fonti derivano effetti talora semplicemente diversi, talora eziandio contrari a quei delle altre, sono in fatti una medesima passione, cioè l'amor di se stesso, il quale opera in diversi casi diversamente. Queste forze adunque o si debba dire questa forza della materia, muovendola, come abbiamo detto, ed agitandola di continuo, forma di essa materia innumerabili creature, cioè la modifica in variatissime guise.¹⁴

Pur escludendo con fermezza la possibilità di conoscere la vera natura delle forze che presiedono i movimenti della materia, Leopardi ritiene in ogni caso possibile formulare congetture sulla base dell'osservazione delle analogie che stringono le innumerevoli parti del mondo naturale. Così, egli rileva come la varietà multiforme di fenomeni sia quasi sempre riconducibile a un unico principio. Questa legge si presenta in tutta la sua evidenza all'interno dello spettro – pressoché illimitato – di fenomeni dell'animo umano, i quali procedono tutti da un'identica passione (l'amor proprio). È verosimile dunque ipotizzare che non soltanto la natura dell'uomo e dei viventi, bensì l'intero movimento del mondo materiale si regga su di un'unica forza. Qui, come è stato ampiamente segnalato, lo stratonismo dell'operetta incontra lo spinozismo¹⁵. Nella VII proposizione della terza parte

¹³ *Zib.* 182.

¹⁴ *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco* (PP, vol. II, 167).

¹⁵ Rimando in particolare al ricco contributo di Massimiliano Biscuso, nel quale si sostiene che l'operetta non sia da leggere come un mero compendio delle posizioni filosofiche dell'erede di Teofrasto, bensì come vera e propria rivendicazione di una tradizione materialista alternativa a quella dell'atomismo epicureo. Spinozismo è il nome di questa tradizione materialista che precede il pensiero di Spinoza, ma della quale il filosofo olandese ha offerto senza dubbio l'immagine più sistematica. Cfr.

dell'*Etica*, infatti, Spinoza afferma che “lo sforzo con cui ogni cosa cerca di perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa”¹⁶. Ciò significa che non vi è essenza, o natura, della cosa che non si esprima in atto, cioè in quello sforzo (*conor*) di perseverare nel proprio essere. Tale sforzo altro non è che il *conatus*, principio della conservazione e del movimento di ogni cosa singolare. Come si legge nella proposizione successiva, un simile sforzo “non implica un tempo finito, ma indefinito”¹⁷, poiché “se implicasse un tempo limitato che determina la durata della cosa, allora dalla sola potenza per la quale la cosa esiste deriverebbe che la cosa, dopo quel tempo limitato, non potrebbe più esistere”¹⁸. In ogni essere singolare vi è dunque uno sforzo che indefinitamente si dispiega, esprimendo, nella sua stessa tensione, l'essere in atto della cosa. In termini simili va inteso quel principio regolatore dell'esistenza individuale che Leopardi chiama amor proprio e a cui, in un pensiero dello *Zibaldone* del febbraio 1821, viene attribuita la stessa indefinitezza che Spinoza riconosceva al *conatus*:

Neanche l'amor proprio è infinito, ma solamente indefinito. Non è infinito, dico io non già secondo l'origine e il significato proprio di questa voce, ma secondo la forza che le sogliamo attribuire: come diciamo che Dio è infinito perché contiene perfettamente e realmente in se stesso tutta l'infinità. Laddove sebbene l'uomo, e qualunque vivente, si ama senza confine veruno, e l'amor proprio non ha limiti nè per misura nè per durata nè per estensione, contuttociò l'animo umano o di qualunque vivente non è capace di un sentimento il quale contenga la totalità dell'infinito [...].¹⁹

Né finito, né infinito, dunque, questo principio innato accompagna il vivente per tutta la durata della sua esistenza. Così come il *conatus*, che esprime sinteticamente “la connessione tra il desiderio come effettuazione dello sforzo e la messa in movimento del corpo”²⁰, anche l'amor proprio deve essere inteso come lo sforzo indefinito verso un oggetto di desiderio:

Biscuso (2019, 15-49). In questa sede vengono peraltro richiamati alcuni dei rari studi nei quali il rapporto Leopardi-Spinoza sia stato messo a fuoco da un punto di vista teoretico, al di là, dunque, dell'annosa questione circa la non accertabilità di una lettura diretta del testo spinoziano da parte di Leopardi. Si veda soprattutto Negri (1998, 343-358). La segnalazione di una forte prossimità del pensiero di Leopardi sulla natura alla concezione spinoziana era del resto già stata offerta da Giorgio Ficara in Id. (1992).

¹⁶ Proposizione VII, Terza parte, 197. Tutte le citazioni dall'*Etica* fanno riferimento all'opera in traduzione Spinoza (2017).

¹⁷ Ivi (Proposizione VIII, 198).

¹⁸ Ivi (Dim. della Proposizione VIII).

¹⁹ *Zib.* 610 (4 febbraio 1821).

²⁰ Lordon (2015, 16).

il piacere. In questo senso, ciò che permette all'ente individuale di perseverare nel proprio essere è un principio dinamico, non statico. Nel mondo naturale, non vi è ente cui sia dato di riposare in se stesso, poiché l'essere di ogni singola cosa si dà unicamente nello sforzo *verso*, nel desiderio *di*, dunque nell'attualità e nel movimento. Tuttavia, se in Spinoza questo principio di movimento e di relazione assomiglia più a una forza, in Leopardi esso è chiamato *amore*. Poiché, come si è visto, innato non è l'amore che l'ente individuale rivolge verso di sé, bensì quello che esso destina al proprio bene, si può dire che il grado zero dell'espressione della vita sia da ricondurre alla tensione erotica che lega un soggetto e un oggetto di desiderio. Nel *Disagio della civiltà*, Freud definisce l'Eros come "la grande forza unificatrice che conserva tutta la vita"²¹. Allo stesso modo, nel sistema leopardiano, la combinazione delle tensioni erotiche che animano gli enti individuali concorre incidentalmente a conservare l'Esistenza generale²².

L'amore di primo grado che deriva da quest'unico principio innato è però in costante ricerca di un oggetto. L'amor proprio si esprime infatti nel desiderio indefinito di un piacere infinito:

L'anima umana (e così tutti gli esseri viventi) desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente, benché sotto mille aspetti, al piacere, ossia alla felicità, che considerandola bene, è tutt'uno col piacere. Questo desiderio e questa tendenza non ha limiti, perché è ingenita e congenita con l'esistenza, e perciò non può avere fine in questo o quel piacere che non può essere infinito, ma solamente termina colla vita. E non ha limiti 1. Né per estensione 2. Né per durata. Quindi non ci può essere nessun piacere che uguagli 1. Né la sua durata, perché nessun piacere è eterno 2. Né la sua estensione, perché nessun piacere è immenso [...]. Il detto desiderio del piacere non ha limiti per durata, perché come ho detto non finisce se non coll'esistenza, e quindi l'uomo non esisterebbe se non provasse questo desiderio. Non ha limiti per estensione perché è sostanziale in noi, non come desiderio di uno o più piaceri, ma come desiderio *del* piacere. Ora una tal natura porta con se materialmente l'infinità [...] e l'anima amando sostanzialmente *il* piacere, abbraccia tutta l'estensione possibile di questo sentimento, senza poterla neppure concepire, perché non si può formare idea chiara di una cosa ch'ella desidera illimitata.²³

Ogni vivente è animato dalla naturale e ineliminabile tendenza a ricercare il proprio bene, ossia il piacere. Nel caso dell'essere umano, questa espressione purissima e materialissima della vita prende la forma di un

²¹ Marcuse (1964, 58-59).

²² Il primo ad aver suggerito la prossimità della teoria del piacere con alcuni aspetti della psicoanalisi freudiana è Antonio Prete. Si veda in particolare Prete (2006², 16-35 e 36-47).

²³ *Zib.* 165 (cors. nel testo).

desiderio illimitato, che lo accompagna cioè per tutta la durata della sua esistenza. A differenza di Spinoza, che, come si è visto, metteva in luce l'indefinitezza del *conatus* principalmente dal punto di vista della sua durata, Leopardi aggiunge che l'assenza di limite caratterizza allo stesso modo l'estensione del desiderio. Non soltanto è impossibile cessare di desiderare, ma, poiché non esiste nel mondo materiale un piacere infinito in grado di placarlo, il desiderio costituisce il sostrato intensivo da cui procede ogni singola determinazione della volontà, dell'azione, del movimento e del pensiero: "Non solo l'uomo o il vivente non può perder l'amor proprio, ma neanche perderne una menoma parte in sua vita (per quanto i diversissimi aspetti che prende questa passione possano far credere in contrario)"²⁴.

2. Tra scarto incolmabile e potenza creativa

Come scrive Antonio Prete, il desiderio può essere perciò compreso come l'esperienza di uno scarto incolmabile tra la tensione sostanziale, materiale e ineliminabile che anima l'amor proprio e l'oggetto irraggiungibile verso il quale tale tensione si orienta²⁵. Far coincidere il desiderio con la percezione dello scarto significa concepirlo come uno stato sempre presente alla coscienza. Era, del resto, proprio questa la definizione che Spinoza dava del desiderio – un "appetito unito alla coscienza di sé"²⁶ – per distinguerlo dalla generalità del *conatus*. In Leopardi, però, la presenza del desiderio alla coscienza si darebbe, secondo Prete, esclusivamente nei termini del negativo, della "condizione vuota"²⁷: "l'esperienza del negativo continua a sembrarci il luogo della decisiva differenza tra l'interrogazione leopardiana e la ricerca sensista"²⁸. È evidente che la dimensione del desiderio che *si sa*, della cognizione dello scarto, sia quella che più interessa Leopardi, non soltanto filosoficamente, ma anche e soprattutto poeticamente; eppure, l'individuazione dell'amor proprio come unico principio regolatore del mondo materiale ci costringe a pensare il desiderio *anche* come qualcosa che precede gli stati di coscienza. Come si è visto, infatti, esso è un principio comune a tutti i viventi (in alcuni vertiginosi passaggi viene attribuito

²⁴ *Zib.* 2153 (23 novembre 1821).

²⁵ "Lo sguardo di Leopardi è proprio sullo scarto permanente tra desiderio e piacere determinato, sulla incolmabilità di questo vuoto ch'è il desiderio" (Prete 2006², 17).

²⁶ Prop. IX (Spinoza 2017, 98). Appetito è lo sforzo (*conatus*) riferito alla mente e al corpo, mentre la volontà è lo sforzo che si riferisce alla sola mente. Cfr. Scolio (ivi, 199).

²⁷ Prete (2006², 19).

²⁸ Ivi (17).

perfino alla materia inorganica) ed è presente in essi nella stessa misura, senza differenze²⁹. Ciò che può variare, invece, è l'intensità, ossia "la forza maggiore o minore di passione e di sentimento, che la natura ha dato ai diversi individui e specie di animali, e che l'assuefazione ha conservato, o cresciuto, o scemato"³⁰. Tale intensità di passione e di sentimento è messa in relazione al vigore e alla forza della vita:

Dico altrove in più luoghi che gli uomini e i viventi più forti o p. età o p. complessione o p. clima o p. qualunque altra causa, abitualmente o attualmente o comunque, avendo più vita ec. Hanno anche più amor proprio ec. e quindi sono più infelici. Ciò è vero p. una parte.³¹

Cosa significa avere "più vita"? Come è noto, si tratta di un problema che occuperà il *Dialogo della Natura e di un'Anima*³² e che nelle pagine dello *Zibaldone* viene analizzato da Leopardi alla luce della distinzione tra forza dell'animo e forza del corpo. Infatti, "ne' più forti di corpo la vita esterna è maggiore, ma l'interna è minore"³³, giacché soltanto l'animo è sede di quel sentimento della vita dal quale dipende l'amor proprio. Ciò non significa affatto ricadere nel dualismo di anima e corpo, ma, al contrario, considerare l'animo grande e vitale come l'espressione immediata della "maggior delicatezza, finezza ec. degli organi che servono alle funzioni spirituali"³⁴. Il fatto che la forza dell'animo e la forza del corpo siano inversamente proporzionali è dunque spiegabile a partire da una condizione materiale dell'organismo vivente:

la delicatezza dell'animo difficilmente si ritrova in una complessione non delicata; e viceversa ec. [...] la forza del corpo rende l'uomo più materiale, e quindi,

²⁹ "La massa dell'amor proprio è altresì precisamente la stessa in ciascun vivente di qualsivoglia specie, perocché essa è infinita, e quindi non può essere maggiore né minore in nessun individuo non solo rispetto a se, ma anche comparativamente a qualunque altro individuo possibile", *Zib.* 2155 (21 novembre 1821).

³⁰ *Zib.* 2205 (1 dicembre 1821).

³¹ *Zib.* 3921 (27 novembre 1823).

³² L'operetta è composta tra il 9 e il 14 aprile del 1824, dunque soltanto pochi mesi dopo le riflessioni dello *Zibaldone* alle quali abbiamo fatto riferimento. Il tema del *Dialogo*, com'è noto, è precisamente quello dell'infelicità associata alla grandezza dell'animo, ossia alla maggiore sensibilità. All'inizio del *Dialogo*, infatti, la Natura augura all'anima nascita di essere "grande e infelice" e, quando questa le domanda che male abbia commesso prima di vivere per meritarsi un destino tanto crudele, essa risponde: "Ma in quanto io voglio che tu sii grande, e non si può questo senza quello", *Dialogo della Natura e di un'Anima* (PP, vol. II, 41).

³³ *Zib.* 3923.

³⁴ *Ibidem.*

propriamente parlando men vivo, perché la vita, cioè il sentimento dell'esistenza, è nello spirito e dello spirito.³⁵

Lo sviluppo di un corpo vigoroso esclude quasi sempre la delicatezza e la finezza degli organi che presiedono l'attività spirituale. In questi corpi, la vita, cioè il fatto bruto dell'esistenza, è maggiore, ma minore è il sentimento della stessa, cui corrisponde l'amor proprio. In questo senso, l'intensità dell'amor proprio, di per sé presente in ogni vivente nella stessa misura (o dismisura), è soggetta a variazioni. Non soltanto tra specie e specie, ma anche tra individui della stessa specie e perfino all'interno dello stesso individuo, tale intensità può crescere o scemare, a seconda che gli organi della vita interna si rafforzino o si indeboliscano. Per Leopardi, però, la forza dell'animo non si esprime nell'attività razionale e nella capacità dell'intelletto, bensì nel sentimento, nella passione, nella fantasia e nell'immaginazione. Lo sviluppo di tali facoltà rende l'animo "mobile", ossia vivo³⁶. L'amor proprio inteso come principio della vita, infatti, è precisamente ciò che, come il *conatus* spinoziano, imprime movimento alla materia. In questo senso, la vitalità è compresa essenzialmente come mobilità e relazione.

L'intero universo vivente è animato dall'amor proprio, ma ciò che Leopardi mette in rilievo è che, là dove il sentimento della vita si fa più intenso e il desiderio più vivo, anche il dolore, ossia la cognizione della sua inappagabilità, si acuisce. Per questo l'anima grande, come nel detto di D'Alembert ripreso al principio del *Dialogo della Natura e di un'Anima*³⁷, è anche la più infelice. Tuttavia, in questo punto, un discorso di natura storica inizia a innestarsi sulle valutazioni ontologiche finora considerate. Si è detto infatti che una maggiore vitalità dipende dalla maggiore raffinatezza della sensibilità, e cioè dalla forza del sentimento e dell'immaginazione. La ragione, al contrario, è considerata la "più materiale delle facoltà"³⁸, poiché essa funziona geometricamente e procede per calcoli. Le operazioni razionali sono, in questo senso, poco "mobili" e, di conseguenza, non vitali. Poiché, però, lo stato di barbarie prodotto dall'eccesso di incivilimento conduce l'uomo fuori della propria natura, privandolo delle illusioni naturali e della libera espressione della forza immaginativa, la ragione e il

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ Come segnalato da Damiani, "Soyez grand et malheureux" è infatti il "detto di D'Alembert" riportato da Leopardi in *Zib.* 649 (12 febbraio 1821) e, successivamente, in *Zib.* 2583 (26 luglio 1822). Cfr. *PP*, vol. II, *Commento e note*, 1293.

³⁸ "[...] la ragione è la facoltà più materiale che sussista in noi, e le sue operazioni materialiss. e matematiche si potrebbero attribuire in qualche modo anche alla materia [...]". *Zib.* 107 (15 aprile 1820) [cors. nel testo].

vero rimangono le uniche regioni presso le quali gli animi grandi possano trovare albergo. Il paradosso nel quale si muove la riflessione leopardiana è dunque questo³⁹: l'animo grande, ossia l'animo maggiormente capace di un sentimento della vita smanioso e irrefrenabile, è costretto a trovare rifugio nell'immobilità mortifera della ragione. Il suo desiderio, vivissimo, è immancabilmente frustrato non dall'impossibilità di conseguire il piacere, bensì dalla cognizione di tale impossibilità: "La natura non voleva che sapessimo, e l'uomo primitivo non sa che nessun piacere lo può soddisfare"⁴⁰. Pertanto, l'individuo vivente che più di ogni altro dovrebbe essere votato all'azione, alla virtù, al movimento e alla vita, è costretto a rinchiudersi nella propria vita interiore e a dare le spalle all'esteriorità dell'esistenza⁴¹. È soprattutto in questo senso, cioè all'interno di una lettura storica, che

³⁹ Sulla logica paradossale che anima il sistema leopardiano, si veda soprattutto Baldacci (1998, 78-105). Sostiene infatti Baldacci che il lacerante sentimento della contraddizione sia l'unica logica possibile all'interno della mente leopardiana, riluttante per sua natura a sposare le ottimistiche conciliazioni della dialettica. Cfr. *ivi*, 21. Così, anche Rigoni afferma che, a differenza di romantici come Schlegel o Schiller, Leopardi "non crede mai all'armonizzazione dei contrari" (Rigoni, 2018, 89).

⁴⁰ *Zib.* 169 (12-23 luglio 1820).

⁴¹ Questo stato di ripiegamento del sentimento è quello che Leopardi attribuisce all'epoca della "mezza natura". Tuttavia, questo atteggiamento nei confronti della passione sopravvive ancora nell'epoca moderna, presso alcuni individui che, per propria indole, sfuggono al consueto stato di indifferenza e di intorpidimento del sentimento: "Le passioni e i sentimenti dell'uomo si può dire che da principio stessero nella superficie, poi si rannicchiassero nel fondo più cupo dell'anima, e finalmente siano venuti e rimasti nel mezzo. Perché l'uomo naturale, sebbene sensibilissimo, tuttavia si può dire che abbia le sue passioni nella superficie, sfogandole con ogni sorta di azioni esterne, suggerite e volute dalla natura per aprire una strada alla soverchia fuga ed impeto del sentimento, il quale appunto perché violentissimo nel dimostrarsi, e perché richiamato subito al di fuori, dopo un grand'empito esterno, presto veniva meno, se bene fosse molto più frequente. L'uomo non più naturale, ma che tuttavia conserva un poco di natura, risentendo tutta o quasi tutta la forza della passione, come l'uomo primitivo, la contiene tutta al di dentro, non ne dà segni se non leggeri ed equivoci, e però il sentimento si rannicchia tutto nel profondo, ed acquista maggior forza e durezza, e se il sentimento è doloroso, non avendo lo sfogo voluto dalla natura, diventa capace anche di uccidere o di tormentare più o meno, secondo la qualità sua e dell'individuo. Di queste persone si trovano anche oggidi, perché, tolto qualche parte del volgo, nessuno conserva tanta natura da lasciar tutta la passione lanciarsi alla superficie (eccetto in alcuni casi eccessivi, dove la natura trionfa); ma molti ne hanno quanto basta per sentirla vivamente, e poterla provare contenuta e chiusa nel fondo dell'animo. Tuttavia è certo che questi tali appartengono ad un'epoca di mezza natura, a quel tempo in cui la vera sensibilità non era né così ordinaria nelle parole, né così straordinaria nel fatto, come presentemente. L'uomo perfettamente moderno, non prova quasi mai passione o sentimento che si lanci all'esterno o si rannicchi nell'interno, ma quasi tutte le sue passioni si contengono per così dire nel mezzo del suo animo, vale a dire che non lo commuovono se non mediocrementemente, gli lasciano il libero esercizio di tutte le sue facoltà naturali, abitudini ec. In maniera che la massima parte della sua vita si

amor proprio e desiderio possono essere intesi come forme di esperienza del negativo. Al contrario, sul piano più vasto dell'ontologia, l'amor proprio non è "condizione vuota", bensì forza piena, fonte inesauribile e sempre attuale di mobilità. Nei viventi dotati di una bassa vitalità interna, questa forza si esprime come mera determinazione all'azione, senza la mediazione della volontà, come nel caso della dimensione istintuale, che regola la vita vegetale e gran parte della vita animale. Anche in questi casi, però, la determinazione passa attraverso dei contenuti immaginativi, dalla riproduzione e dalla rappresentazione interna di schemi e di ambienti. Una sorta di immaginazione trascendentale spinge la pianta a orientarsi nello spazio e a ricercare la migliore condizione di crescita possibile; l'insetto a mimetizzarsi su di una foglia verde e non su di un petalo giallo; il rapace a planare in maniera misurata ed esatta sulla preda, e così via.

Per quanto riguarda il mondo umano, Leopardi rintraccia un esempio di questa naturale forza immaginativa nell'uomo antico:

Gli esercizi e l'attività continua del corpo primieramente, e poi [...] gli esercizi e l'attività dell'anima, la varietà, il movimento, la forza delle azioni e delle occupazioni, la rarità della noia, dell'inerzia ec. conseguenze necessarie degli stati antichi, erano cause così grandi e certe di vitalità, come sono grandiss. e certissime cause di mortalità [...] i contrari delle predette cose, e nominatamente la mollezza, il lusso, i vizi corporali e spirituali ec. ec. conseguenze tutte necessarie degli stati presenti: insomma la corruzione fisica e morale, la continua noia, o mal essere dell'animo ec. Così non è vero che le cagioni di morte [...] fossero maggiori anticamente, anzi all'opposto sono maggiori oggidì. Ed intendendo anche per vita, l'esistenza strettamente, si viene a concludere che la somma di questa, era maggiore negli antichi governi [...] ⁴².

Gli antichi, infatti, non essendo ancora corrotti dagli eccessi della ragione e del vero, sono mossi nell'azione dalla forza immaginativa, da veementi passioni e dalle illusioni naturali. In questo stato di civiltà, la forza dell'amor proprio assume una capacità creativa, poiché è in grado di estendere i confini della realtà immaginabile attraverso la produzione di illusioni e, dunque, di virtù ⁴³. Scrive infatti Leopardi che,

passa nell'indifferenza e conseguentemente nella noia, mancando d'impressioni forti e straordinarie", *Zib.* 265-267 (10 ottobre 1820).

⁴² *Zib.* 628-629 (8 febbraio 1821). Sul vigore del corpo e dell'animo degli antichi si vedano inoltre *Zib.* 115, 125, 4289-4291.

⁴³ Scrive infatti Leopardi che "la virtù non ha fondamento se non nelle illusioni, e che dove mancano le illusioni, manca la virtù", *Zib.* 910 (30 marzo-4 aprile 1821). Sul rapporto tra illusioni e virtù si vedano anche Ficara (1992, 83-89); Leopardi (1992).

indipendentemente dal desiderio del piacere, esiste nell'uomo una facoltà immaginativa, la quale può concepire le cose che non sono, e in un modo in cui le cose reali non sono. Considerando la tendenza innata dell'uomo al piacere, è naturale che la facoltà immaginativa faccia una delle sue principali occupazioni della immaginazione del piacere. E stante la detta proprietà di questa forza immaginativa, ella può figurarsi dei piaceri che non esistano, e figurarseli infiniti 1. In numero 2. In durata 3. e in estensione. Il piacere infinito che non si può trovare nella realtà, si trova così nella immaginazione, dalla quale derivano la speranza, le illusioni ec.⁴⁴

L'attività congiunta di amor proprio e immaginazione fa sì che il desiderio trovi un contenuto positivo nelle illusioni naturali, ossia nella grandezza, nella magnanimità, nell'amor patrio. La viva forza desiderante, mobile e dinamica per sua stessa essenza, si sprigiona in questo stato incorrotto di civiltà nella sua forma più pura, dando vita ad azioni e imprimendo movimenti – impercettibili, ma reali – al mondo. Che i confini della realtà possano essere estesi dall'attività dell'immaginazione si deve al fatto che, secondo Leopardi, quest'ultima non sia da considerarsi come una facoltà ingannatrice, bensì conoscitiva: l'essere umano è “animato dall'immaginario come dal vero (anzi di più, perché l'immaginario ha forze più naturali, e la natura è sempre superiore alla ragione)”⁴⁵. La cognizione del vero, però, “circoscrive l'immaginaz.”⁴⁶ al punto che, nella società moderna, “le persone istruite, quando anche sieno fecondissime di illusioni, le hanno per tali e le seguono più per volontà che per persuasione, al contrario degli antichi, degl'ignoranti, de' fanciulli e dell'ordine della natura”⁴⁷.

Vi sono dunque molteplici stati di espressione della vita: quello istintuale, governato dall'immaginazione rappresentativa; quello animato dall'immaginazione creativa e produttiva e, infine, quello nel quale la ragione è sovrana. Nei primi due stati, la forza dell'amor proprio e il desiderio infinito di piacere non hanno nulla di negativo, poiché, anche quando sono presenti alla coscienza, esprimono pienezza vitale in virtù della loro stessa attualità. Anche il dolore violento è vivo, perché, a differenza del dolore “sepolcrale” dei moderni (il tedio)⁴⁸, non comporta una diminuzione della

⁴⁴ *Zib.* 167 (12-23 luglio 1820).

⁴⁵ *Ivi* (168).

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ “Il dolore che nasce dalle grandi passioni o illusioni o da qualunque sventura nella vita, non è paragonabile all'affogamento che nasce dalla certezza e dal sentimento vivo della vanità di tutte le cose [...]. Le sventure o d'immaginazione o reali, potranno anche indurci il desiderio della morte, o anche far morire, ma quel dolore ha più della vita, anzi, massimamente se proviene da immaginazione e passione, è pieno di vita,

vita, bensì una sua più radicale affermazione. Se è vero quindi che, presso i moderni e, in particolare, nelle anime grandi, il desiderio che proviene dall'amor proprio si manifesta quasi sempre come esperienza dello scarto incolmabile tra tensione conativa e oggetto, occorre nondimeno considerare come, nello stato inalterato della prima natura, questo stesso desiderio esprima al contrario una potenza affermativa e generativa. Negativo è perciò soltanto quel desiderio che è unito alla coscienza di sé e che si accompagna alla cognizione del vero. Tuttavia, come si è visto, desiderio e amor proprio non sono passioni virtuali, ma sono sempre in atto e questa attualità implica che la repressione della natura prima non possa mai dirsi veramente compiuta. Ogni essere umano ha conosciuto nel periodo dell'infanzia quella forza immaginativa capace di dare contenuto vitale al desiderio, ma anche nelle fasi successive della vita accade che questa forza, mortificata dall'assuefazione alla vita in società, risorga con irruenza. Ciò avviene principalmente nell'attività onirica e nell'innamoramento, ossia in quegli stati nei quali l'immaginazione e la passione riprendono il controllo del desiderio, come nei versi del *Pensiero dominante*:

Che mondo mai, che nova
Immensità, che paradiso è quello
Là dove spesso il tuo stupendo incanto
Parmi innalzar! Dov'io,
Sott'altra luce che l'usata errando,
il mio terreno stato
E tutto quanto il ver pongo in obbligo!
Tali son, credo, i sogni
Degl'immortali. Ahi finalmente un sogno
In molta parte onde s'abbella il vero
Sei tu, dolce pensiero;
Sogno e palese error. Ma di natura,
Infra i leggiadri errori,
divina sei; perché sì viva e forte,
Che incontro al ver tenacemente dura,
e spesso al ver s'adegua,
Nè si dilegua pria, che in grembo a morte.⁴⁹

e quest'altro dolore che io dico è tutto morte. E quella medesima morte prodotta immediatamente dalle sventure è cosa più viva, laddove quest'altra è più sepolcrale, senz'azione, senza movimento, senza calore [...]" , *Zib.* 140-141 (27 giugno 1820).

⁴⁹ *Il pensiero dominante* (PP, vol. I, vv. 100-116, 96).

Errore (illusione) o sogno, l'amore risorge sempre, anche nell'animo inaridito dal contatto prolungato con il vero. Nuovo, immenso, incantato: il mondo stesso si trasforma sotto gli occhi di chi ama; sotto gli occhi di chi viene attraversato dalla potente scossa dell'illusione naturale⁵⁰. Il movimento del desiderio è ripetitivo e creativo al contempo: "Di natura tua arcana /chi non favella? Il suo poter fra noi / chi non sentì? Pur sempre / che in dir gli effetti suoi / Le umane lingue il sentir proprio sprona, / Par novo ad ascoltar ciò ch'ei ragiona"⁵¹. Ogni amore è identico a tutti gli altri, eppure è anche unico, indicibile, ogni volta nuovo e "stupendo", ossia fonte inesauribile di meraviglia. Come le grandi illusioni degli antichi, questo spazio di resistenza e di risorgenza, questo illimitato campo del desiderio e dell'immaginazione, porta con sé la riattivazione di un fiero senso morale, di un disprezzo della meschinità ordinaria della vita: "or punge ogni atto indegno / subito i sensi miei; / move l'alma ogni esempio /dell'umana viltà subito a sdegno"⁵². L'amore costituisce perciò lo spazio di persistenza dell'illusione naturale e del desiderio vivo; come scrive Ficara, esso è in grado di creare "altri mondi, in cui la vita può dirsi felice, *beata* per brevi attimi, e la poesia può cantare questa beatitudine"⁵³. Il desiderio amoroso così concepito, così riempito dalla creatività immaginativa, è dunque una forza affermativa in grado di trasformare il mondo. In questo passaggio dall'amor proprio all'"amor dell'amore"⁵⁴ e, infine, all'amore dell'altro, si dipana la trama dell'essere, ossia quel movimento attraverso il quale ogni cosa si rigenera e si modifica nel contatto con le altre, co-generando nuove relazioni, nuovi grumi e grovigli di senso, capaci di introdurre nel mondo una novità reale. L'amore, scrive infatti il giovanissimo Leopardi, "è la vita e il principio vivificante della natura. [...] Le cose son fatte per amarsi scambievolmente, e la vita nasce da questo"⁵⁵.

⁵⁰ Per questo motivo, nella *Storia del genere umano*, Amore è l'unico dio in grado di risvegliare l'essere umano alle illusioni naturali.

⁵¹ Ivi (vv. 7-12, 93).

⁵² Ivi (vv. 55-58, 94).

⁵³ Ficara (1992, 87) [cors. nel testo].

⁵⁴ Sull'amor dell'amore cfr. ivi (76-77).

⁵⁵ *Zib.* 59.

Bibliografia

Opere di Leopardi

- PP = Leopardi, G. (1997), *Poesie e prose*, 2 voll., a cura di M. A. Rigoni e R. Damiani, con un saggio di C. Galimberti, Milano: Mondadori.
- Zib. = Leopardi, G. (1998) *Zibaldone*, 3 voll., a cura di R. Damiani, Milano: Mondadori.
- Leopardi, G. (1992), *La strage delle illusioni*, a cura di M. A. Rigoni, Milano: Adelphi.

Altre opere

- Agamben G. (1977), *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino: Einaudi.
- Baldacci L. (1998), *Il male nell'ordine*, Milano: Rizzoli.
- Biscuso M. (2019), *Leopardi tra i filosofi*, Napoli: La scuola di Pitagora.
- Brioschi F. (2008), *La poesia senza nome*, nuova ed. a cura di P. Landi, Milano: il Saggiatore.
- Ficara G. (1992), *Il punto di vista della natura*, Genova: il Melangolo.
- Lordon F. (2015), *Desiderio, capitalismo, servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, trad. it. I. Bussoni, Roma: DeriveApprodi.
- Marcuse H. (1964), *Eros e civiltà*, introduzione di G. Jervis, trad. it. L. Bassi, Torino: Einaudi.
- Negri A. (1998), *Spinoza*, Roma: DeriveApprodi.
- Prete A. (2006²), *Il pensiero poetante*, nuova edizione accresciuta, Milano: Feltrinelli.
- Rigoni M.A. (2018), *Il materialismo romantico di Leopardi*, Napoli: La Scuola di Pitagora.
- Spinoza B. (2017), *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fernani, Torino: UTET.
- Tilgher A. (1979), *La filosofia di Leopardi e studi leopardiani*, Bologna: Boni.

Leopardi e l'“età delle macchine”

Gennaro Maria Barbuto

Leopardi and the “machine age”

Abstract: The article focuses, in particular, on the *Palinodia al Marchese Gino Capponi*, but also on some *Operette morali*, works that destroy with an ironic gaze what Leopardi considers the main aspect of modern times, the civilisation of technology. With his point of view marked by *absence*, that is to say, by a certain critical distancing towards things and, above all, towards the contradictions that mark the ontology of reality, Leopardi does not intend to elaborate any new political thesis, but much more radically to prospect the failings of the political, the aporias of every political proposal. The extreme result of this disruption of politics itself is the *Ginestra*'s desperate but necessary appeal for human solidarity.

Keywords: *Absence*; Giacomo Leopardi; Machine age; *Operette morali*; *Palinodia al Marchese Gino Capponi*.

1. L'ironia di Leopardi è inesauribile sull'“aureo secolo” che sta vivendo. È un'ironia che non palesa cedimenti e nasce da una profonda convinzione del poeta sulla natura miserabile e sciocca della sua età che contrasta con la sua vanagloria. L'ironia leopardiana ha accenti suoi propri, che l'allontanano dalle definizioni contemporanee e le fanno assumere una sua peculiare accezione.

Si prenda, ad esempio, le classiche e coeve lezioni hegeliane sull'estetica. Nelle pagine sulla ironia, inserite nel capitolo sul concetto del bello artistico, Hegel formula una sua definizione dell'ironia, nella quale stentiamo a inquadrare quella leopardiana. Il filosofo tedesco spiega che chi si rivolge con ironia al mondo

guarda allora agli altri uomini dall'alto in basso, li trova limitati e piatti, in quanto per essi diritto, eticità, ecc. valgono ancora saldamente, sono obbligatori ed essenziali. Così l'individuo che vive come artista può, sí, avere rapporti con gli altri, può avere relazioni di amicizia, di amore, ecc., ma come genio questo rapporto con la sua realtà determinata, con le sue azioni particolari, come anche con l'universale in sé e per sé, è al contempo per lui un nulla, verso cui si comporta ironicamente.

* Università degli Studi di Napoli Federico II (gennaromaria.barbuto@unina.it; ORCID: 0000-0003-0499-1561).

Questo è il significato generale della geniale ironia divina, come tale concentrazione dell'Io in sé; per cui sono rotti tutti i vincoli, e che può vivere solo nella beatitudine dell'autogodimento. Questa è l'ironia che il signor Friedrich von Schlegel ha inventato, e di cui molti dopo di lui hanno blaterato o di bel nuovo blaterano.

La forma più diretta di questa negatività dell'ironia è da un lato la vanità di ogni cosa concreta, di ogni eticità, di ogni cosa avente un contenuto in sé, la nullità di ogni oggettivo e di ciò che è valido in sé e per sé. Se l'Io si arresta a questo stadio, a lui tutto appare come nullo e vano: eccetto la propria soggettività, che perciò diviene vuota e vana essa stessa. Ma d'altro canto, l'Io non si può sentire soddisfatto di quest'autogodimento, ma è destinato a diventare indigente, cosicché avverte di aver sete del sostanziale e del solido, di interessi determinati ed essenziali.¹

Tutto ciò determina

lo struggimento e la malattia dell'anima bella. Infatti un'anima veramente bella agisce ed è reale, mentre quel rimpianto è solo il sentimento della nullità del soggetto vuoto e vano, a cui manca la forza di sfuggire a questa vanità e di riempirsi di contenuto sostanziale. [...] l'ironico quale individualità geniale consiste nell'autoannientamento di ciò che è magnifico, grande ed eccellente; e così anche le forme d'arte obbiettive dovranno manifestare solo il principio della soggettività a sé assoluta, in quanto esse mostrano che ciò che per l'uomo ha valore e dignità è un autoannientantesi nulla.²

Né, d'altra parte, è la comicità verso un mondo passato, come è la "trattazione comica della cavalleria, [verso cui] Ariosto sa tuttavia parimenti riaffermare e mettere in rilievo quel che di nobile e grande vi è in essa, nel coraggio, nell'amore e nell'onore"³.

L'ironia, che coerentemente e costantemente Leopardi versa sul suo secolo e sul suo mondo non è, dunque, assimilabile all'ironia romantica, stigmatizzata da Hegel e classificata con una delle figure più famose della *Fenomenologia dello spirito*. L'ironia di un poeta che si sente superiore al mondo e perciò lo disprezza, non riconoscendosi nei suoi valori. È una ironia che brucia e annienta ciò che ritiene estraneo. Ma, d'altra parte, da questo atteggiamento nichilistico, non ne consegue una nuova realtà e una nuova eticità, ma il furore nichilistico finisce per travolgere il soggetto ironico, l'anima bella. L'anima bella è conficcata nella sua stessa vanità e nel suo nulla.

¹ Hegel (1993, 78-79).

² *Ibidem*.

³ Ivi (662 e cfr. 1239).

Per altro verso, l'ironia leopardiana non è nemmeno catalogabile con la comicità ariostesca ovvero con un atteggiamento di distacco del poeta verso un mondo trascorso, al quale si conserva un residuo di dignità e onore.

2. Segnata la distanza dall'ironia dei poeti romantici contemporanei, compiutamente registrata e censurata da Hegel così come da quella progrediente nei confronti di un mondo ormai abbandonato alla memoria storica, per il quale si conserva una qualche nostalgia, per comprendere l'ironia leopardiana ci può essere molto utile un suggerimento autobiografico, consegnato in una lettera al Vieusseux del 4 marzo 1826, declinando l'invito rivoltogli dal direttore dell'"Antologia" di assumere il ruolo di recensore letterario e dei costumi dalla posizione marginale ma per questo tanto più distaccata e obiettiva del suo paese marchigiano, Gian Pietro Vieusseux, direttore dell'"Antologia", aveva rivelato al poeta che "più volte ho pensato ad avere per corrispondente un *hermite des apennins*, che dal fondo del suo romitorio criticerebbe la stessa Antologia, flagellerebbe i nostri pessimi costumi, i nostri metodi di educazione e di pubblica istruzione, tutto ciò in fine che si può flagellare quando si scrive sotto il peso di una doppia censura civile e ecclesiastica"⁴. Leopardi aveva rifiutato la cortese proposta del Vieusseux, confessando una nota caratterizzante della sua psicologia:

La vostra idea de l'*Hermite des Apennins*, è opportunissima in sé. Ma perché questo bon Romito potesse flagellare i nostri costumi e le nostre istituzioni, converrebbe che prima di ritirarsi nel suo romitorio, fosse vissuto nel mondo, e avesse avuto parte non piccola e non accidentale nelle cose della società. Ora questo non è il caso mio. La mia vita, prima per necessità di circostanze e contro mia voglia, poi per inclinazione ad abito convertito in natura e divenuto indelebile, è stata sempre, ed è, e sarà perpetuamente solitaria anche in mezzo alla conversazione, nella quale, per dirlo all'inglese, io sono più *absent* di quello che sarebbe un cieco e sordo. Questo vizio dell'*absence* è in me incorreggibile e disperato... Da questa assuefazione e da questo carattere nasce naturalmente che gli uomini sono a' miei occhi quello che sono in natura, cioè una menomissima parte dell'universo, e che i miei rapporti con loro e i loro rapporti scambievoli non m'interessano punto, e non interessandomi, non gli osservo se non superficialissimamente. Però siate certo che nella filosofia sociale io sono per ogni parte un vero ignorante. Bensì sono assuefatto ad osservar di continuo me stesso cioè l'uomo in sé, e similmente i suoi rapporti col resto della natura, dai quali, con tutta la mia solitudine, io non mi posso liberare. Tenete dunque per costante che la mia filosofia (se volete onorarla con questo nome) non è di quel genere che si apprezza ed è gradito in questo

⁴ Lettera di Gian Pietro Vieusseux a Giacomo Leopardi, Firenze, 1 Marzo 1826, in Leopardi (1998, 1094).

secolo; e bensì utile a me stesso, perché mi fa disprezzar la vita e considerar tutte le cose come chimere, e così mi aiuta a sopportar l'esistenza; ma non so quanto possa essere utile alla società e convenire a chi debba scrivere per un Giornale.⁵

Nella sua epistola anzitutto Leopardi dissimulava che il suo esercizio critico già si era cimentato esemplarmente con il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*, un paio di anni prima e proprio nel contesto di una eventuale collaborazione col periodico del Vieusseux. Il *Discorso* era rimasto inedito, anzi non era stato nemmeno inviato alla rivista. Ma, al di là della sincerità del diniego formulato dal poeta al Vieusseux, risulta senz'altro molto illuminante la motivazione che Leopardi allegava al suo rifiuto. Una *absence*, che implicava nessuna superiorità da "anima bella" verso il proprio secolo. Questo atteggiamento *absent*, invece, denotava un capovolgimento di qualsiasi *dignitas hominis* umanistica e un franco riconoscimento del ruolo irrilevantissimo giocato dall'uomo nell'universo.

Senz'altro insincera era la spiegazione del suo disinteresse per i rapporti sociali e del tutto stridente, invece, con la sua spietata indagine sugli uomini e sui loro rapporti, che l'avrebbe indotto l'anno successivo, in una indicizzazione dello *Zibaldone*, a coniare un lemma specifico, "machiavellismo sociale", sotto il quale raccogliere le molte relative note⁶.

Al contrario, del tutto sincera è la confessione che la sua filosofia non era apprezzabile nel suo secolo, ma comunque risultava "utile a me stesso, perché mi fa disprezzar la vita e considerar tutte le cose come chimere, e così mi aiuta a sopportar l'esistenza".

Questa *absence* che costituiva il luogo prospettico dal quale Leopardi proiettava il suo sguardo indagatore e disincantato, è una sorta di distanziamento, che gli consentiva di non farsi coinvolgere nelle cose che indagava. Nella *Teoria della prosa* Sklovskij ha definito questa postura conoscitiva, ma anche etica, "procedimento di straniamento". Di fronte a una visione consueta, vecchia, "algebrizzata" del mondo, l'arte cerca di rompere questa "continuità inconsapevole, tradizionale... l'arte cerca di conservare la concretezza di una informazione mutevole". Lo straniamento fa vedere il mondo in modo completamente nuovo e "il nuovo viene percepito come fortemente contraddittorio". Lo straniamento produce questo effetto di contraddizione, sia perché, come nella favola di Andersen, svela che il re è

⁵ Lettera di Giacomo Leopardi a Gian Pietro Vieusseux, Bologna, 4 marzo 1826, ivi (1096-1097).

⁶ Si veda Leopardi (2020).

nudo, sia perché ha il coraggio di svelare il mondo nella sua "contraddittorietà"⁷.

3. Numerose sono le testimonianze tratte dall'opera leopardiana, che denunciano la contraddizione ontologica, la contraddizione nell'essere delle cose e degli uomini:

Non si può meglio spiegare l'orribile mistero delle cose o della esistenza universale (v. il mio Dialogo della Natura e di un Islandese, massime in fine) che dicendo essere insufficienti ed anche falsi, non solo la estensione, la portata e le forze, ma i principii stessi della nostra ragione. Per esempio quel principio, estirpato il quale cade ogni nostro discorso e ragionamento ed ogni nostra proposizione, e la facoltà istessa di poterne fare e concepire dei veri, dico quel principio Non può una cosa insieme essere e non essere, pare assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura. L'essere effettivamente, e il non potere in alcun modo esser felice, e ciò per impotenza innata e inseparabile dall'esistenza, anzi pure il non poter non essere infelice, sono due verità tanto ben dimostrate e certe intorno all'uomo e ad ogni vivente, quanto possa esserlo verità alcuna secondo i nostri principii e la nostra esperienza. Or l'essere, unito all'infelicità, ed unitovi necessariamente e per ogni essenza, è cosa contraria dirittamente a se stessa, alla perfezione e al fine proprio che è la sola felicità, dannoso a se stesso e suo proprio inimico. Dunque l'essere dei viventi è in contraddizione naturale essenziale e necessaria con se medesimo (4099-4100).⁸

Leopardi poteva concludere che "del resto e in generale è certissimo che nella natura delle cose si scuoprono mille contraddizioni in mille generi e di mille qualità, non delle apparenti, ma delle dimostrate con tutti lumi e l'esattezza la più geometrica della metafisica e della logica; e tanto evidenti per noi quanto lo è la verità della proposizione Non può una cosa a un tempo essere e non essere" (4100)⁹.

L'*absence* di Leopardi produce un effetto di straniamento verso il mondo e costituisce un punto di vista privilegiato, che consente di proclamare che il principio di non contraddizione aristotelico, fondamento della logica, è bruciato dall'evidenza delle cose. Nel mondo della natura e degli uomini vige, invece, il principio di contraddizione, per cui gli uomini nascono per la felicità e sono ineluttabilmente destinati all'infelicità. Per cui, altro esempio clamoroso, la società che in quanto tale dovrebbe reggersi ed essere finalizzata al bene comune è, al contrario, a causa dell'odio degli uo-

⁷ Sklovskij (1976, X-XIV).

⁸ Leopardi (2015, II, 2649).

⁹ Ivi (2650).

mini per i propri simili, odio connaturato e inestirpabile, una *contradictio in adiecto*. La società sopravvive proprio a causa dell'equilibrio che si crea dalla confluenza di tutti questi odi.

L'*absence* crea una innocenza dello sguardo, il non essere coinvolti e partecipi. L'*absence* provoca una lontananza e “la solitudine leopardiana è in questa distanza da ogni adeguazione all'esistente. Una solitudine che non ha radici nel preteso ‘provincialismo’ della sua condizione intellettuale (l'opposizione di un Manzoni europeo ad un Leopardi provinciale non è più d'una scialba trovata storiografica), ma nella interrogazione assidua sulle maschere della civiltà, sugli inganni della cosiddetta ‘perfezione dell'uomo’”¹⁰.

Ne deriva che “come è estraneo al conservatorismo politico, così Leopardi è estraneo a ogni utopia che delinea la città futura. I testi leopardiani non sopportano tattici adomesticamenti o riduzioni in immaginarie caselle d'una topica politica”¹¹.

Non si tratta di indagare e ricostruire il pensiero politico di Leopardi. Leopardi non si inserisce in nessuna disputa costituzionalistica o sulle forme di governo. Si tratta di qualcosa di molto più profondo e radicale, di comprendere la realistica e spietata analisi (nutrita dalla sua *absence*) della ontologia politica. In questo senso Leopardi è fra i più grandi pensatori politici della modernità. Una modernità alla quale non appartiene e della quale con inesorabile intelligenza decostruisce i miti e le pretese. È un atteggiamento che percorre tutta la sua opera e che si condensa mirabilmente nella *Palinodia al Marchese Gino Capponi*.

In questo poemetto si addensano tutti gli umori malinconici del poeta e tutto il sarcasmo verso la propria epoca, verso il “secol superbo e sciocco”, come l'avrebbe definito nel settenario del verso 53 della *Ginestra*.

Con ironia sarcastica Leopardi esordisce nella sua *Palinodia*, rievocando i suoi presunti errori: “Errai, candido Gino; assai gran tempo, / E di gran lunga errai. Misera e vana / Stimai la vita, e sopra l'altre insulsa / La stagion ch'or si volge” (1-3)¹². Leopardi finge di riconoscere il suo atteggiamento sbagliato nei confronti della vita e, in particolare, del suo secolo. È interessante che questa simulata ritrattazione sia rivolta a Gino Capponi, rappresentante illustre del liberalismo cattolico, che avrebbe assunto in seguito un ruolo non marginale in quella cultura neopiagnone toscana dell'Ottocento che Giovanni Gentile avrebbe ritratto in un volume non simpatetico: *Gino Capponi e la cultura toscana del secolo decimonono* (1922).

¹⁰ Prete (2021, 153).

¹¹ Ivi (155).

¹² Leopardi (2017, 113-120, d'ora in poi a testo con la sola indicazione dei versi).

Questo poemetto composto a Napoli nel 1835, risulta molto affine a quei *Nuovi credenti*, satira che avrebbe avuto di mira lo spiritualismo cattolico napoletano, al quale il poeta non si sentiva affatto congeniale e anzi chiaramente e sprezzantemente trafiggeva sigillando il suo poemetto con una strofa all'arsenico: "Degli uomini e del ciel delizia e cura / Sarete sempre, infin che stabilita / Ignoranza e sciocchezza in cor vi dura: / E durerà, mi penso, almeno in vita" (105-108)¹³.

4. La *Palinodia*, in realtà, tutt'altro che un'apostasia, è il manifesto più esplicito della condanna del suo secolo ed è quasi il compendio di quanto Leopardi vedeva profilarsi nella sua epoca:

Aureo secolo omai volgono, o Gino, / I fusi delle Parche. Ogni giornale, / Gener vago di lingue e di colonne, / Da tutti i lidi lo promette al mondo / Concordemente. Universale amore, / Ferrate vie, molteplici commerci, / Vapor, tipi e *choléra* i più divisi / Popoli e climi stringeranno insieme: / Né meraviglia fia se pino o quercia / Suderà latte e mele, o s'anco al suono / D'un *walser* danzerà. Tanto la possa / Infin qui de' lambicchi e delle storte, / E le macchine al cielo emulatrici / Crebbero, e tanto cresceranno al tempo / Che seguirà: poiché di meglio in meglio / Senza fin vola e volerà mai sempre / Di Sem, di Cam e di Giapeto il seme (39-54).

Leopardi enuncia e diagnostica in questa strofa tutte le tendenze della sua età: dalle ferrovie ai numerosi e vari commerci, dalla stampa alla diffusione del colera, che è anch'esso segno paradossale dell'universale amore e della concordia fra gli uomini, che farà del mondo la terra promessa, dove, secondo la memoria biblica, scorreranno latte e miele.

In particolare, Leopardi individua il prevalere nella sua epoca e nell'avvenire delle macchine, comprendendo con straordinaria perspicacia l'affermarsi della civiltà della tecnica. Questo straordinario sviluppo tecnoscientifico, che è il marchio della civiltà moderna, non segnerà un'età di pace, secondo i sogni illuministici, ma anzi moltiplicherà le guerre, che altro non sono che sempiterni manifestazioni dell'egoismo universale. Addirittura, il poeta delinea una cartografia di un mondo alla rovescia piuttosto che di una dimora paradisiaca: "E già dal caro / Sangue de' suoi non asterrà la mano / La generosa stirpe: anzi coverte / Fien di stragi l'Europa e l'altra riva / Dell'atlantico mar" (59-63). La guerra è il destino del vecchio e del nuovo mondo. Non c'è vera novità in questa ontologia del male. Il dominio del mondo è affidato alla forza, alla protervia e alla frode. Ovunque

¹³ Ivi (396-400).

regna il vizio, mentre la giustizia, la virtù, la modestia e la fede giaceranno sempre in fondo.

Tutt'altro che una palingenesi, la nuova epoca sarà il trionfo della forza e del comando, che sarà incrementato dalla tecnica. Questo dominio incontrastato delle moderne tecnologie è scolpito in caratteri adamantini nella storia umana, che subisce una svolta epocale sotto l'insegna della ingiustizia:

Questa legge in pria / Scrissero natura e il fato in adamante; / E co' fulmini suoi Volta né Davy / Lei non cancellerà, non Anglia tutta / Con le macchine sue, né con un Gange / Di politici scritti il secol novo. / Sempre il buono in tristezza, il vile in festa / Sempre e il ribaldo: incontro all'alme eccelse / In arme tutti congiurati i mondi / Fieno in perpetuo: al vero onor seguaci / Calunnia, odio e livor: cibo de' forti / Il debole, cultor de' ricchi e servo / Il digiuno mendico, in ogni forma / Di comun reggimento (80-93).

Questi endecasillabi realisticamente, anzi profeticamente, sanciscono, a iniziare dalla culla della rivoluzione industriale, l'Inghilterra, il dominio della forza e della ricchezza sul debole e sul povero. Anche in questa occasione, l'ironia leopardiana non risparmia la profluvie di trattati politici, che disegnano società ideali, così come condanna all'inevitabile fallimento qualsiasi società e istituzione di fronte al dominio incontrastato del male.

In questo tempo, in "quella che sorge età dell'oro", in cui si perpetua l'egoismo e l'odio universale, che non saranno sanati dalla civiltà della ragione geometrizzante, in cui tutto è scandito dal "possente vapor", dalle statistiche, dalle gazzette, sembra di assistere al "gioco reo, la cui ragion" è chiusa eternamente all'umano intendimento. "La natura crudel, fanciullo invito, / Il suo capriccio adempie, e senza posa / Distruggendo e formandolo si trastulla. / Indi varia, infinita una famiglia / di mali immedicabili e di pene. / Preme il fragil mortale, a perir fatto / Irreparabilmente" (170-174).

In questo mondo che non è altro che la conferma e la esasperazione di quella Modernità, che nel suo deserto di ogni illusione e nella sua geometrizzazione del sapere, si contrappone al mondo antico, in cui erano preservati patriottismo e virtù eroiche, regna la banalizzazione delle scienze sancita dalla diffusione delle gazzette. Anche l'emergere e il dilagare di una opinione pubblica, che si forma velocemente e corrivamente sui giornali, diviene il segno palese di un dominio della quantità massificata, che schiaccia il singolo e la sua anima. È il contrassegno di un sapere dozzinale. Di fronte a questo scenario di infelicità, determinato dal gioco crudel di un bambino eracliteo, vano è ogni sforzo di curare l'umana infelicità. Anzi si precipita in un tempo che esalta la vacuità del sapere moderno rispetto al

filosofar antico e che predilige gli economici studi all'esplorazione poetica del proprio petto. "Al secol proprio vuolsi, / Non contraddir, non repugnar, se lode / Cerchi e fama appo lui, ma fedelmente / Adulando ubbidir" (246-249). Il poeta sigilla questo suo poemetto di lancinante filosofia della storia, che non celebra alcun progresso, anzi un regresso nel predominio delle macchine, della tecnica e del numero a discapito di ogni meditazione filosofica o lirica, con versi in cui l'ironia leopardiana attinge la sua acme, quando prospetta alla "tenera prole" "una famosa età" ricolma di "aurei dì" e il regno della gioia¹⁴.

5. Fanno da *pendant* alla diagnosi descritta nella *Palinodia al Marchese Gino Capponi*, due operette morali: la *Proposta di premi fatta dall'Accademia dei Sillografi* e il *Dialogo di Tristano e di un amico*.

L'Accademia dei Sillografi è composta da autori di componimenti satirici di un genere letterario ellenistico. Tale Accademia, seguendo una consuetudine propria delle accademie settecentesche

attendendo di continuo, secondo il suo principale istituto, a procurare con ogni sforzo l'utilità comune, e stimando niuna cosa essere più conforme a questo proposito che aiutare a promuovere gli andamenti e le inclinazioni *Del fortunato secolo in cui siamo*, come dice un poeta illustre [Giovan Battista Casti]; ha tolto a considerare diligentemente le qualità e l'indole del nostro tempo, e dopo lungo e maturo esame si è risolta di poterlo chiamare l'età delle macchine, non solo perché gli uomini di oggi procedono e vivono forse più meccanicamente di tutti i passati, ma eziandio per rispetto al grandissimo numero delle macchine inventate di fresco ed accomodate o che si vanno tutto giorno trovando ed accomodando a tanti e così vari esercizi, che oramai non gli uomini ma le macchine, si può dire, trattano le cose umane e fanno le opere della vita.¹⁵

¹⁴ Su Leopardi e la tecnica, si veda Giordano (1989, 285-306).

¹⁵ Leopardi (1984, 43). Come chiarisce un finissimo e sensibilissimo interprete di Leopardi, il poeta Mario Luzi (1992, 127), "il concetto di modernità è un concetto di modernità drammatico, che nasce proprio da questa constatazione, della difficoltà di connettere fra loro, di far coesistere... due forme della vita e della conoscenza, queste discipline: dico queste due, la scienza e l'umanesimo; la scienza e la speculazione filosofica, la invenzione poetica"; era una coesistenza alla quale, già dalle sue prove giovanili, Leopardi era già assuefatto, ma non certo a una tecnoscienza dominante ed esclusiva: "Nell'euforia dello scientismo s'insinua una specie di oltraggio a tutto quello che era proprio della tradizione umanistica. Se andiamo col pensiero a Leopardi come padre della poesia moderna, e anzi come padre del concetto stesso di modernità, vediamo che Leopardi non è come si dice volgarmente un avversario della scienza moderna... Leopardi capisce perfettamente il valore della scienza, ma capisce anche l'errore dell'affidare alla scienza ogni soluzione possibile del problema dell'uomo singolo e dell'uomo sociale, della collettività umana. E infatti la sua irrisione a chi

Da tale diagnosi di una patologia incurabile, si deduce che “ora a giudizio di molti savi, la vita umana è un giuoco, ed alcuni affermano che ella cosa ancora più lieve, e che tra le altre, la forma del giuoco degli scacchi è più secondo ragione, e i casi più prudentemente ordinati, che non sono quelli di essa vita. La quale, oltre a ciò, per detto di Pindaro, non essendo cosa di più sostanza che un sogno di un’ombra, ben debbe esserne capace la veglia di un automato”¹⁶. Sugli automi, dei quali, soprattutto di origine araba, si era iniziato a parlare dall’XI secolo, Leopardi aveva precocemente discusso già nella adolescenziale *Dissertazione sull’anima delle bestie* (1811).

Venenum in cauda, Leopardi chiudendo l’operetta, ricordava che i Sillografi avevano provveduto alle spese per questo premio con uno dei tre Asini d’oro che erano stati legati per testamento agli Accademici dai tre autori, Apuleio, Firenzuola, Machiavelli. Laddove, citando il Segretario fiorentino, Leopardi esplicitava il legame fra le sue riflessioni sul “machiavellismo sociale” e queste sul secolo contemporaneo, nel quale, come gli aveva insegnato il pensatore fiorentino, gli uomini continuavano ad essere contrassegnati dalla loro natura di essere “diavoli in carne”¹⁷, divorati da un inesauribile egoismo.

6. Il *Dialogo di Tristano e di un amico*, è ancora più corrispondente alla *Palinodia*, non solo perché, essendo databile al 1832, si approssima di più al poemetto, ma in quanto in questa operetta morale Tristano, *alter ego* di Leopardi, simula una ritrattazione della sua filosofia contenuta nel suo libro, le *Operette morali*, pubblicate in una prima edizione nel 1827, “malinconico, sconsolato, disperato”¹⁸.

Tristano, fingendo di ricredersi e di condividere lo stolido ottimismo del suo secolo, non manca però di stigmatizzarlo, adottando il metro di confronto con l’Antico:

A paragone degli antichi noi siamo poco più che bambini, e che gli antichi a confronto nostro si può dire più che mai furono uomini. Parlo così degl’individui paragonati agl’individui, come delle masse (per usare questa leggiadrissima parola moderna) paragonate alle masse. Ed aggiungo che gli antichi furono incompara-

è rivolta? Agli zelatori superficiali del progresso che nella loro inconsulta euforia non vedono l’altra faccia della medaglia” (ivi, 129-130). “Tutta la poesia moderna è poesia di opposizione” (ivi, 133), opposizione a questa euforia dell’età delle macchine.

¹⁶ Leopardi (1984, 45).

¹⁷ Ivi (394).

¹⁸ Ivi (323).

bilmente più virili di noi anche ne' sistemi di morale e di metafisica. A ogni modo io non mi lascio muovere da tali piccole obiezioni, credo costantemente che la specie umana vada sempre acquistando.¹⁹

Dopo avere comunque concluso, nonostante la mortificante comparazione fra l'Antico e il Moderno, nella finta apostasia di celebrazione dei tempi moderni, Tristano procede in un'analisi di questi tempi, confermando un suo idolo polemico nelle masse. Che diventano il bersaglio prediletto di Leopardi, in quanto nascondono l'infelicità dell'individuo, che è l'unica che veramente vale per il poeta perché riguarda la sofferenza delle persone e non le annulla in entità generiche e statistiche.

Con straordinaria lungimiranza e perspicacia Leopardi nota il profilarsi di una civiltà delle masse, di una civiltà del numero, in cui prevale la quantità e la tecnica. Una civiltà delle macchine è la distopia di Leopardi, che non prospetta incubi fantascientifici, né scenari apocalittici. È, invece, una distopia che riguarda il presente ed è celebrato dai molti corifei delle "magnifiche sorti e progressive": "*Gli individui sono spariti dinanzi alle masse, dicono elegantemente i pensatori moderni. Il che vuol dire ch'è inutile che l'individuo si prenda nessun incomodo, poiché, per qualunque suo merito, né anche quel misero premio della gloria gli resta più da sperare né in vigilia né in sogno. Lasci fare alle masse: le quali che cosa siano per fare senza individui essendo composte d'individui, desidero e spero che me lo spieghino gl'intendenti d'individui e masse, che oggi illuminano il mondo*"²⁰. Tristano insiste nella sua lucidissima disamina con una punta di acuminata polemica verso i propri tempi:

In ciò mi pare che consista in parte la differenza ch'è da questo agli altri secoli. In tutti gli altri, come in questo, il grande è stato rarissimo; ma negli altri la mediocrità ha tenuto il campo, in questo la nullità... E così, mentre tutti gl'infimi si credono illustri, l'oscurità e la nullità dell'esito diviene il fato comune e degl'infimi e de' sommi. Ma viva la statistica! Vivano le scienze economiche, morali e politiche, le enciclopedie portatili, i manuali, e le tante belle creazioni del nostro secolo!²¹

Precisando il suo esame e ampliandolo a una notazione di filosofia della storia, che gli serve a condannare la rapida accelerazione dei tempi, Tristano registra un'altra caratteristica dominante dei tempi moderni:

¹⁹ Ivi (327).

²⁰ Ivi (329).

²¹ Ivi (330).

Forse volete dirmi che la presente è la transizione per eccellenza, cioè un passaggio rapido da uno stato di civiltà ad un altro diversissimo dal precedente. In tal caso chiedo licenza di ridere di cotesto passaggio rapido, e rispondo che tutte le transizioni conviene che sieno fatte adagio; perché se si fanno a un tratto, di là a brevissimo tempo si torna indietro, per poi rifarle a grado a grado. Così è accaduto sempre. La ragione è, che la natura non va a salti, e che forzando la natura, non si fanno effetti che durino. Ovvero, per dir meglio, quelle tali transizioni precipitose sono transizioni apparenti, ma non reali.²²

Leopardi concludeva la sua operetta di denuncia del suo secolo, consegnando le sue malinconiche operette morali alle fiamme, e riconoscendo la sua infelicità dissonante dalla felicità dilagante nel suo secolo, ma dietro questa ironica palinodia si celava la radicata convinzione dello scrittore della vera infelicità comune a tutti gli esseri:

Amico. Ma in fine avete voi mutato opinioni o no? E che s'ha egli a fare di questo libro?

Tristano. Bruciarlo è il meglio. Non lo volendo bruciare, serbarlo come un libro di sogni poetici, d'invenzioni e capricci malinconici, ovvero come un'espressione dell'infelicità dell'autore: perché in confidenza, mio caro amico, io credo felice voi e felici tutti gli altri; ma io quanto a me, con licenza vostra e del secolo, sono infelicissimo, e tale mi credo; e tutti i giornali de' due mondi non mi persuaderanno il contrario.²³

7. Sarebbe forse forzato associare l'analisi del poeta ai rischi presagiti da grandi pensatori politici ottocenteschi, come quando Leopardi scorge il dominio delle masse e della civiltà della tecnica, ma comunque è senz'altro impressionante come quest'uomo, che visse gran parte della vita in un paese sconosciuto di uno degli Stati più arretrati d'Europa, che compì pochi viaggi e più o meno lunghi soggiorni solo in città italiane, senza recarsi mai all'estero e si aggiornava soprattutto sulla rivista l'"Antologia", riuscisse a cogliere le tendenze fondamentali del mondo contemporaneo, senza farsi abbacinare dalle lusinghe di un fallace progresso e riscontrando nel mondo la prevalenza del male e della guerra, e la persistenza della ingiustizia e della povertà. Questo intellettuale, che sempre ebbe a cuore le sorti della patria, non obnubilò il suo patriottismo con l'ottimismo spiritualistico degli altri

²² Ivi (331). Sul riso che sarebbe nello stesso tempo strumento ermeneutico e difesa etica nei confronti del mondo e che sarebbe la nota peculiare delle *Operette morali*, si veda Russo (2017).

²³ Leopardi (1984, 332).

patrioti e sempre preservò il suo vigile e disincantato realismo, che mai degenerò in cinismo.

Anzi il poeta tenta una specie di acrobazia logica nel canto finale della *Ginestra*, nella quale è ribadito il giudizio sarcastico sulla propria epoca. Il canto emblematicamente esibisce ad esergo il versetto giovanneo: "E gli uomini vollero piuttosto le tenebre che la luce"²⁴. Ma nonostante queste parole evangeliche contrassegnino l'intero poemetto, nella denuncia che gli uomini, non per loro colpa, ma per la loro natura, sono destinati ad odiarsi e a fare precipitare qualsiasi tentativo di una convivenza civile all'insegna del bene comune, Leopardi compie una specie di "balzo" kierkegaardiano, propone, *spes contra spem*, una inversione di rotta con una solidarietà fra gli uomini che li renda consapevoli del comune triste destino e che non si illuda di contrastarlo o emendarlo, ma insegni a imitare la ginestra e la sua nobile e dignitosa natura²⁵.

Bibliografia

- Gentile G. (1922), *Gino Capponi e la cultura toscana del secolo decimonono*, Firenze: Vallecchi.
- Giordano E. (1989), *L'età delle macchine: appunti sul concetto leopardiano di Storia*, in *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*, Firenze: Olschki.
- Hegel G.W.F. (1993), *Eстетica*, ed. it. a cura di N. Merker e N. Vaccaro, Torino: Einaudi.
- Leopardi G. (1984), *Operette morali*, a cura di P. Ruffilli, Milano: Garzanti.
- (1998), *Epistolario*, vol. I, a cura di F. Brioschi e P. Landi, Torino: Bollati Boringhieri.

²⁴ Gv III 19.

²⁵ Cesare Luporini, in un bellissimo saggio, che ha il valore di una profonda revisione della sua stessa prospettiva critica espressa in un libro di vari decenni prima, *Leopardi progressivo*, che tuttavia preserva il merito insieme ai saggi di Walter Binni di avere svecchiato ermeneutiche leopardiane esauste, parlava di "salto" e affermava che "come su questo deserto si instauri e si innalzi la teoria leopardiana della virtù individuale, caratterizzata essa stessa nichilisticamente quale forza contestativa e negante, veritativa ma paradossalmente fondata sul valore del nulla (il nulla mai sarà infatti accettato da Leopardi quale mistico valore, se non forse per un attimo, almeno implicitamente, nell'*Infinito*), e come di qui egli possa alla fine addirittura fare il salto a un comunitarismo e solidarismo umani, a un 'vero amor' a cui è tuttavia sottratta ogni utopica speranza, è cosa da vedersi ancora. Ma di tale ulteriore indispensabile ricognizione queste erano le premesse" (Luporini 1998, 234).

- (2015), *Zibaldone. Edizione commentata e revisione del testo critico*, 3 voll., a cura di R. Damiani, Milano: Mondadori.
- (2017), *Palinodia al Marchese Gino Capponi*, in Id., *Poesie e prose*, vol. I, *Poesie*, a cura di M.A. Rigoni, con un saggio di C. Galimberti, Milano: Mondadori.
- (2020), *Zibaldone. Nuova edizione tematica condotta sugli indici leopardiani*, a cura di F. Cacciapuoti, Milano: Feltrinelli.
- Luporini C. (1998), *Assiologia e ontologia nel nichilismo leopardiano*, in Id., *Decifrare Leopardi*, Napoli: Macchiaroli.
- Luzi M. (1992), *Modernità (conferenza del 1989)*, in Id., *Dante e Leopardi o della modernità*, Roma: Editori Riuniti.
- Prete A. (2021), *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Milano-Udine: Mimesis.
- Russo E. (2017), *Ridere del mondo. La lezione di Leopardi*, Bologna: Il Mulino.
- Sklovskij V. (1976), *Teoria della prosa*, tr. it. di C.G. de Michelis e R. Oliva, Torino: Einaudi.

Ontologia e politica della consolazione in Leopardi

Francesco Simoncini

Ontology and politics of consolation in Leopardi

Abstract: The essay examines the relationship between ontology and politics in Leopardi's work with regard to the theme of consolation. It begins by outlining the development of the concept in the theological sphere, where the Christian *consolatio* for the consequences of sin is shown to be increasingly arduous. Then the logic of consolation is discussed in the dialectic between 'poison' and 'remedy', between evil and its possible extinction. The transformation of this *topos* reveals how Leopardi progressively excludes even the *consolatio* of philosophy. The ontological impossibility of consolation has obvious implications for Leopardi's civil and political thought, which is discussed in the second section. The final paragraph, however, argues for the opportunity of admitting a positive sense of 'poetic' consolation, which, starting from the emblem of the Broom, prefigures the idea of a consolatory re-foundation of associated life itself.

Keywords: Consolation; Original Sin; Poison; Remedy; Broom.

1. Ontologia della consolazione impossibile

Riferirsi alla consolazione in Leopardi significa riferirsi a un risarcimento (dunque a un rimedio e a un farmaco) del male¹. Riferirsi poi agli esiti ultimi di tale risarcimento consolatorio significa aver già fatto chiarezza sull'*origine* del male. Dal 'concetto' della consolazione e del suo 'concepibile' o 'inconcepibile' avvento non sarà cioè da scindere l'enigma della colpa: colpa umana o divina, tara ingenita o acquisita, infine responsabilità naturale o sociale per lo scandalo dell'infelicità onnipresente nel "sistema della natura". Tanto intrinseco è il nesso tra consolazione, da un lato, e attribuzione della colpa, dall'altro, che i due parametri variano quasi in dipen-

* Sapienza Università di Roma (francesco.simoncini@uniroma1.it; ORCID: 0000-0003-3625-0717).

¹ Per il tema discusso si è tenuto sempre presente l'ampio lavoro di ricognizione semantica svolto da Pettinicchio nel lemma "Consolazione/conforto" del *Lessico leopardiano*: cfr. Pettinicchio (2016). Sulla *consolatio* quale genere retorico cfr. anzitutto la "topica" tratteggiata da Curtius (1948, 116-9).

denza reciproca nell'inquieto grafico del percorso filosofico leopardiano. Uno scenario mitico e insieme speculativo si segnala per la sua pregnanza, quasi in principio di un simile (affatto congetturale) grafico. È lo scenario dove colpa e male, responsabilità e (impossibile) consolazione, convergono entro il titolo del 'peccato originale'. In questo rovello della tradizione storico-filosofica – ancora prima che teologica –, il Leopardi ventiduenne viene ad imbattersi mentre si adoperava di comprovare la conciliabilità fra il Cristianesimo e il suo "sistema della natura". Qui, all'altezza del dicembre 1820, e quindi in pagine che preludono alla più intensa fase di produzione zibaldonica, vien fatto carico all'uomo non solo di ogni responsabilità del male, scagionando così l'artefice divino da qualsivoglia accusa dinanzi al tribunale della teodicea, ma si insiste altresì sulla qualifica soltanto *conoscitiva* o meglio *teoretica* della colpa primeva.

Ecco allora che il "peccato" – o, che è lo stesso, la "superbia" – dell'uomo "non consiste in altro che nella ragione: ragione assoluta: ragione, parlando assolutamente, non male adoperata, giacché non cercava se non la scienza del bene e del male. Or questo appunto fu peccato e superbia"². Superbia che viene però subito e senza residui riassorbita nella *conoscenza*. Né l'equipararsi proditoriamente a Dio, né l'infrangere il Suo divieto con la disubbidienza, né tantomeno l'indulgere alle tentazioni del corpo denunciano per Leopardi la quintessenza del peccato: che è appunto conoscenza *pura* ovverosia "assoluta", non "male adoperata". Una tale radicalità sfocia però in esiti ancor più aporetici di quanto già non faccia la dottrina tradita della colpa edenica. Se tutto il male si raccoglie nella conoscenza, è perché la ragione non *compie* solo il male, ma lo *vede* immanente a un mondo che le preesiste; se l'illusione dell'armonia originaria viene spezzata, è perché appunto viene scoperta da sempre 'illusoria'; se Dio e la Natura d'un tratto volgono le spalle, è perché l'uomo cozza nella *verità* del loro tradimento³. Che fin da questa (relativamente) precoce lettura leopardiana venga preconizzata l'insostenibilità di ogni consolazione teologica (per misericordia dello spirito divino) o filosofica (per virtù autocritica della ragione), non dipende solo dall'asserto secondo cui "La natura è lo stesso che

² Leopardi (1991, 397, 9-15 dicembre 1820). D'ora innanzi citato come *Zib.*, cui fa seguito il numero di pagina dell'autografo e – se registrata – la data di redazione.

³ Che la conoscenza resti sempre, per Leopardi, *theoria* nel senso greco della 'visione', lo comprova la persistenza dell'idea di "caduta" (e dell'*aperientur oculi vestri*) almeno sino alla vicenda 'sacrificale' di Silvia/Persefone: cfr. D'Intino (2019, 91 ss. e *passim*, per la caduta come visione; 2021, per la lettura – già anticipata in vari lavori precedenti – 'persefonea' di *A Silvia*).

Dio⁴ – asserto che pure rende già problematica l'idea di una 'grazia'. Certo a Leopardi preme ancora, ben altrimenti dalle conclusioni della *Ginestra*, di addossare all'uomo ogni inconveniente, disordine e incongruenza negli equilibri del cosmo. Lo espliciterà con enfasi estrema circa un anno più tardi, nel sottolineare che laddove la patristica o gli antichi

credevano corrotta e corruttrice la natura, io credo la ragione; laddove essi l'uomo, io gli uomini; laddove essi credevano sostanzialmente imperfetta cioè composta di elementi contraddittori l'opera di Dio, io credo tale l'opera dell'uomo, e a causa della sola opera dell'uomo, credo non sostanzialmente, ma solo accidentalmente imperfetta l'opera di Dio.⁵

E nondimeno, come ha colto bene Severino⁶, il disincanto della conoscenza "assoluta", più che scagionare Dio, possiede una tale assertività veritativa da spalancare all'indietro l'abisso su una natura che *da sempre* alberga in sé il male. Qui sta il paradosso originario che provocherà Leopardi a demolire, sovvertire e ricomporre l'ordine del suo sistema naturale, fino a ipotizzare una 'teleologia invertita'⁷ che comporterà pure l'illegittimità filosofica di qualsivoglia consolazione. Il peccato originale dell'uomo equivale, allora, ad aver voluto indagare se Dio in fondo esistesse.

Che la esegesi leopardiana del racconto biblico approdi a esiti tanto aporetici da infirmare, a rigore, l'idea stessa di consolazione, è conclusione obiettivamente *desumibile*, non però desunta come tale da Leopardi. Lo sarà certo più avanti, allorché il poeta, esibendo la più alta coerenza nello sviluppo della più profonda contraddizione, condurrà il paradosso di una conoscenza demolitrice del proprio oggetto fino a un ordine naturale tanto ferreo quanto indifferente all'uomo. L'esclusione *esplicita* di ogni consolazione religiosa scandisce una tappa irrevocabile di questo itinerario. Così,

⁴ *Zib.*, 393 (9-15 dicembre 1820). Pur senza riferirsi direttamente all'autore dell'*Inno ad Arimane*, un frequentatore di Leopardi come Massimo Cacciari ha sottolineato che il "No" del pessimismo "si spiega soltanto in base al presupposto che la Natura stessa sia quel Dio che crea l'essente per il suo male" (Cacciari 2023, 291-2; ma cfr. tutto l'*Excursus sul pessimismo*, alle pp. 279-293).

⁵ *Zib.*, 2115 (18 novembre 1821).

⁶ Cfr. Severino (1997, 164 ss.). Vi si aggiunga Gentili (2015, 64), che giustamente annota, includendo nel ragionamento pure il *Dialogo della Natura e di un Islandese* e il *Dialogo di Colombo e di Gutierrez*, come "il peccato consiste nello svelamento di ciò che sempre è stato".

⁷ Si veda il sunto di economia cosmica abbozzato nel *Cantico del gallo silvestre*, laddove non è più la morte che giova alla vita, ma questa a quella: "Pare che l'essere delle cose abbia per suo proprio ed unico obbietto il morire. Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che sono" (Leopardi 1987-8, II: 163).

le pagine zibaldoniche redatte il 23 settembre 1823⁸ si diramano dalla convinzione che “Le speranze che dà all’uomo il Cristianesimo sono pur troppo poco atte a consolare l’infelice e il travagliato in questo mondo”⁹. Ciò non dipende da carenze della pretesa beatitudine: semmai il contrario. La promessa cristiana di *bonheur* lumeggia un infinito in atto, effettuale, ma perciò anche ‘non di questo mondo’. Fin dai suoi studi giovanili¹⁰, e poi con sempre maggiore esplicitzza, Leopardi dubita che l’uomo possa anche solo amare o concepire o immaginare alcunché di là dalla siepe dell’indefinitezza poetica. Infinito e inappagabile potrà dirsi solo il *desiderio* dell’uomo, diretto comunque a un “infinito terreno”¹¹. Infatti

La felicità che l’uomo naturalmente desidera è una felicità temporale, una felicità materiale, e da essere sperimentata dai sensi o da questo nostro animo tal qual egli è presentemente e qual noi lo sentiamo; una felicità insomma di questa vita e di questa esistenza, non di un’altra vita e di una esistenza che noi sappiamo dover essere affatto da questa diversa, e non sappiamo in niun modo concepire di che qualità sia per essere.¹²

Certo Leopardi aveva intravisto nel giardino edenico (o almeno nel suo mito) appunto uno scampolo di quella ‘voluttà’ sensibile e materiale che la caduta avrebbe poi precluso alla stirpe adamitica. Ma se l’appaiamento di stato paradisiaco e stato di natura poteva ancora eludere le obiezioni dogmatiche rivendicando la pienezza di una felicità armonicamente sensibile, questa implicita ed esplicita identificazione di Dio e Natura doveva entrare in crisi rispetto a una beatitudine riconquistata *post mortem* e quindi per definizione ultraterrena, ultramondana, sovra-naturale. Nella postulazione di un mondo ‘non di questo mondo’, nonché nella inversione di valori ivi contenuta, riposa per Leopardi la cifra (e la novità epocale) del Cristianesimo. Quest’ultimo diviene allora – lo si noti in un inciso che occorrerà poi riprendere – anello di giuntura fra consolazione antico-pagana, tutta centrata sul primato della vita, e consolazione moderna, ridotta a generalizzazione della propria particolare sventura fin dentro la nientificazione della vita. Ecco perché la “speranza” della “felicità promessa dal paganesimo”, per quanto labile, comunque “doveva essere molto più atta a consolare e

⁸ Cfr. *Zib.*, 3497-3509.

⁹ *Zib.*, 3497 (23 settembre 1823).

¹⁰ Cfr. Polizzi (2015, 30-5), di cui importa qui soprattutto il riferimento al manuale di Zanotti e alle leopardiane *Dissertazioni morali*. Per queste ultime si veda Leopardi (1995, 235-293).

¹¹ *Zib.*, 3500 (23 settembre 1823).

¹² *Zib.*, 3498 (23 settembre 1823).

ad acquietare, perché felicità concepibile e materiale”, in confronto del suo contraltare cristiano, che alla vita antepone un’*altra* vita, tanto sublime da disfarsi nel vuoto. Se è vero – come è vero per l’autore del *Sabato del villaggio* – che ogni felicità va retrodatata alla sua stessa attesa, e se dunque la consolazione è una promessa che viene adempiuta tutta nelle condizioni che la rendono sperabile (quando non verosimile), allora una felicità che l’uomo non sia capace di attendere né di sperare decade a nulla, come nullo è il suo valore consolatorio.

Il tragitto che conduce Leopardi, muovendo dalla riflessione sul peccato e sulla sua origine, a porre fuori gioco ogni consolazione religiosa, trova un corrispettivo speculare nella parallela rinuncia a ogni *consolatio philosophiae*. Quest’ultima era di per sé riferibile alla colpa della conoscenza secondo il canone del *phármakon*, cioè di un ‘rimedio nel male’ che risana filosoficamente il dissidio della filosofia; non altrimenti procedevano le letture idealistiche (specie hegeliane) della *Ur-sünde*. Il motivo di una coscienza che tramite il conoscere infligge al mondo la ferita della scissione, subito però rimarginata nell’autosviluppo di quella stessa coscienza (trascendentale o assoluta), articola anzi la legge più salda della filosofia dialettica. Quello del veleno che dal suo stesso male cura o ‘mitridatizza’ è mitologema antico, rilanciato poi, nella modernità, in concomitanza con la genesi di una filosofia triadica (già in sé dialettica) della storia. Che sia Bacon o piuttosto Rousseau la prima fonte leopardiana¹³, l’idea trapela già nelle pagine zibaldoniche del 1820. In data 7 novembre si legge allora:

Così l’apice del sapere umano e della filosofia consiste a conoscere la di lei propria inutilità se l’uomo fosse ancora qual era da principio, consiste a correggere i danni ch’essa medesima ha fatti, a rimetter l’uomo in quella condizione in cui sarebbe sempre stato, s’ella non fosse mai nata. E perciò solo è utile la sommità della filosofia, perché ci libera e disinganna dalla filosofia.¹⁴

Il compito qui assegnato alla filosofia rientra ancora nella cornice che il celebre quanto controverso *hápax* della “ultrafilosofia” aveva alcuni mesi prima delineato: “la nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia, che conoscendo l’intiero e l’intimo delle cose, ci ravvicini

¹³ Cfr. già la giovanile *Ricapitolazione del Saggio sugli errori popolari degli antichi*: “Sì, dice Bacone, una tintura di filosofia allontana gli uomini dalla Religione. Verità terribile, ma della quale possiamo consolarci con ciò che soggiunge quel gran conoscitore dello spirito umano: una cognizione soda della filosofia li riconduce al suo seno” (Leopardi 1987-8, II: 878). Non si dimentichi poi l’ampio uso che di tale contraccollo dialettico aveva fatto Rousseau: basterà qui rinviare a Starobinski (1989).

¹⁴ *Zib.*, 305 (7 novembre 1820).

alla natura”¹⁵. Filosofia potenziata, dunque; filosofia che scavalca se stessa rivolgendo contro sé quella facoltà di conoscere cui sarà più avanti appuntata tutta la responsabilità del male; filosofia che raduna i *membra disiecta* dell’indagine analitica fino a riguadagnare un “intiero” aperto alla “rigenerazione”: di tutti questi sommovimenti ‘dialettici’ a breve non resterà traccia.

Difficile sopravvalutare i mutamenti che intervengono, in pochi mesi e complice anche la ‘scoperta’ di Teofrasto, a sollecitare l’animo del giovane recanatese e di riflesso lo *Zibaldone*. All’altezza del ‘Microtrattato sul Cristianesimo’, dove figura fra l’altro l’esegesi del peccato originale, Leopardi si è ormai persuaso (definitivamente: ché da tale convinzione non defletterà più) della incapacità razionale di abolire la razionalità. Una volta esclusa – dapprima in sé, implicitamente, quindi pure esplicitamente, nel 1823 – l’idea di una consolazione trascendente da parte del Dio-Natura, altrettanto entra in crisi l’unica alternativa percorribile: vale a dire quella di una *consolatio* classica, stoica, umanistica, insomma filosofica. Questa varrebbe se la filosofia (o la ragione o la civiltà) davvero potesse rendersi trasparente. E certo Leopardi continua a ritenere che “La perfezion della ragione consiste in conoscere la sua propria insufficienza a felicitarci, anzi l’opposizione intrinseca ch’ella ha con la nostra felicità”¹⁶. Ma qui la ‘perfezione’ del sapersi incapaci di perfezionamento serve appunto a rintuzzare le retoriche rousseauiane sulla ‘perfettibilità’ dell’uomo. Ecco che la “perfezion della ragione” comporta già uno scarto, ancorché quasi impercettibile, dal modello della “ultrafilosofia”. Difatti, se il “ritorno” allo “stato naturale” viene attuato “mediante quella ragione stessa che ha corrotto l’uomo”, allora “non può più equivalere allo stato naturale, nè per conseguenza alla nostra perfezion primitiva, nè quindi procurarci quella felicità che ci era destinata”¹⁷. Il tragitto del ritorno si spezza; spezzata è anche, di conseguenza, l’aspettativa di una consolazione piena e integrale. Resta la possibilità di raggiungere (fra uomo e natura, fra conoscenza peccaminosa e divinità redentrice) un assai precario compromesso: il ritorno a una ‘civiltà media’¹⁸. E si dà il caso che “lo stato di un popolo cristiano” corrisponda

¹⁵ *Zib.*, 114-5 (7 giugno 1820).

¹⁶ *Zib.*, 407 (9-15 dicembre 1820).

¹⁷ *Ibidem*, 407 (9-15 dicembre 1820).

¹⁸ Per quanto il concetto paia rientrare nell’ambito di una polemica antirousseauiana (dove impossibilità del ‘ritorno’ e impossibilità della consolazione convergono), è da notare che proprio il Rousseau del *Discorso sull’origine dell’ineguaglianza* ne costituisce l’antecedente più prossimo, almeno se si intende la *société commencée* come momento di precaria stabilizzazione fra stato di natura e civiltà storica. Cfr. Rousseau (2002, 132 ss. e *passim*); per una lettura esauriente cfr. Toto (2019, in part. pp. 163-254).

con esattezza allo “stato di un popolo mezzanamente civile”¹⁹. Ne risulta la “miglior condizione che l’uomo possa sperare”²⁰. Autoriflessione della filosofia, da un lato, e religiosità cristiana, dall’altro, si danno così convegno in una formazione di compromesso che consola da un primo e originario fallimento del discorso consolatorio.

Il carattere compromissorio del ricorso leopardiano alla ‘civiltà media’ corrisponde alla scelta esegetica, assai precaria, di insistere sulla colpevolizzazione *umana* (e quindi ontologicamente contingente) rispetto allo scandalo del male. Ma sarà davvero discolpato un Dio che offre all’uomo la possibilità di dannare se stesso? Che si tratti di una ‘prova’ per saggiare la maturità della creatura, è ipotesi ancora personalistica, escogitata da Leopardi malgrado la postulata identificazione di Dio e Natura. Della Natura e del Dio, l’uomo vede (nel senso dell’*aperientur oculi vestri*) il segreto innominabile, di là da ogni razionalizzazione e personalizzazione degli intenti divini: un segreto di consistenza tale che, una volta svelato, non pare più occultabile. L’ammissibilità di un ri-occultamento, di una ri-velazione, o anche di una ri-fondazione della società nel segno delle beate favole antiche dipende anche da sostrati metaforici non problematizzati. “La natura ci sta tutta spiegata davanti, nuda ed aperta. Per ben conoscerla non è bisogno alzare alcun velo che la cuopra: è bisogno rimuovere gl’impedimenti e le alterazioni che sono nei nostri occhi e nel nostro intelletto; e queste, fabbricateci e cagionateci da noi col nostro raziocinio”²¹: così una nota pagina dello ‘scartafaccio’. Se la ragione *occulta* la verità della natura, allora le sue incrostazioni potranno bensì venire più tardi raschiate via, quasi fossero epigrafi avviate alla ‘rasura’ della *damnatio memoriae*; ma se – rovesciando la metafora del ‘velo di Iside’ – la malattia della ragione è la scoperta e quindi piuttosto la *rimozione* del velo misericordioso sul male, allora il ritorno, sia pure a metà strada, si dimostra impraticabile. Non si dà, infatti, alcuna *ars oblivionalis*²².

Il motivo della filosofia che non sa consolarsi della miseria da sé procurata esegue l’ultima delle sue metamorfosi nel *Dialogo di Timandro e di Eleandro*, datato 1824 (e collocato tre anni dopo in chiusura delle *Operet-*

Utile avviamento per tematizzare il rapporto fra Leopardi e Rousseau è D’Intino, Maccioni (2016, 75-9).

¹⁹ *Zib.*, 408 (9-15 dicembre 1820).

²⁰ *Zib.*, 407 (9-15 dicembre 1820).

²¹ *Zib.*, 2710 (21 maggio 1823).

²² Di altro avviso il Nietzsche lettore del *Canto notturno*: se l’animale è, leopardianamente, assegnato all’oblio, le pagine della *Seconda inattuale* riconoscono all’uomo non solo la facoltà di rammentare ma pure quella di dimenticare *attivamente*. Sulla ricezione nietzscheana di Leopardi cfr. da ultimo Biscuso (2019, 147-193).

te). Come di consueto, “l’ultima conclusione che si ricava dalla filosofia vera e perfetta, si è, che non bisogna filosofare”; specchiandosi alla luce della sua stessa ragione, ogni conoscenza si riconosce “inutile” e per di più “dannosissima”. Ma l’impotenza di una ragione che può solo compiangersi deplorando la propria esistenza risulta ormai conclamata. Resa edotta della sua superfluità, la filosofia non può “mettere in opera” tale amara sapienza, “non essendo in arbitrio degli uomini dimenticare le verità conosciute”. Se ne conclude che “la filosofia, sperando e promettendo a principio di medicare i nostri mali, in ultimo si riduce a desiderare invano di rimediare a se stessa”²³.

2. Politica senza consolazione

Alla riflessione leopardiana sulla consolazione va riconosciuta con pieno diritto un’ambizione sociologica o meglio ancora politica. E non potrebbe essere altrimenti, se nella fondazione stessa della società l’estensore dello *Zibaldone* scorge un movente consolatorio. Un altro mito viene così affiancato a quello, simbolicamente consanguineo, della caduta dall’Eden. Il gesto fratricida di Caino – emulato poi, come sottolineavano già Agostino e Machiavelli, da quello di Romolo – presuppone di per sé, nella sua compensazione ‘fondativa’ e ‘istituente’, il disinteresse della divinità. È quanto Leopardi definisce “riprovazione”:

Il primo autore delle città vale a dire della società, secondo la Scrittura, fu il primo riprovato, e cioè Caino, e questo dopo la colpa la disperazione e la riprovazione. Ed è bello il credere che la corruttrice della natura umana e la sorgente della massima parte de’ nostri vizi e scelleraggini sia stata in certo modo effetto e figlia e consolazione della colpa. E come il primo riprovato fu il primo fondatore della società, così il primo che definitivamente la combattè e maledisse, fu il redentore della colpa, cioè Gesù Cristo.²⁴

Della provvisorietà di tale risarcimento cristologico si è già detto sopra, sicché non sorprenderà apprendere dai postumi *Pensieri* che il disprezzo apocalittico del mondo piuttosto che consolare scaccia il (comunque mise-

²³ Leopardi (1987-8: II, 180). Nel periplo leopardiano intorno al tema del ‘veleno’ e del ‘rimedio’, che si è tentato di ripercorrere trascogliendo alcuni nuclei di sedimentazione concettuale, figurano, com’è ovvio, momenti di transito, ripensamento, anticipazione; a ricerche più approfondite possono quindi servire *Zib.*, 1377 (23 luglio 1821), 1751 (20 settembre 1821), 2711 (21 maggio 1823), 4204-6 (25-6 settembre 1826).

²⁴ *Zib.*, 191 (29 luglio 1820).

ro) conforto delle antiche e terrene illusioni²⁵. Più notevole è l'*altro* tentativo consolatorio: ossia, quello di Caino. Fra la società – che pure adultera senza revoca la natura umana – e l'istinto brutalmente antisociale alle sue spalle – sfogato nel fratricidio – si insinua una non-coincidenza, capace di racchiudere un'intera vicenda di pentimento, “disperazione” e “riprovazione”. Filosofia, civiltà e società discendono insomma proprio dall'impegno di contenere quel male che contribuiranno invece, loro malgrado, a moltiplicare.

Caino, sulla cui figura si sofferma ancora l'*Inno ai patriarchi*, viene descritto come il “primo riprovato”. Ciò si può intendere in due accezioni, reciprocamente complementari. Essere ‘riprovati’, giusta il commento leopardiano all'*Inno* suddetto²⁶, significa andare esuli e raminghi per il mondo, scacciati dalla patria – sia questa ‘città di Dio’, paradiso terrestre o natura invulnerata –: il fondatore di città effigiato nell'*Inno* subisce il pungolo della persecuzione umana e finanche degli elementi naturali, la cui legge ha infranto al pari della civile. Riprovato è però anche il ‘reprobo’, in conformità all'etimo del *reprobare* e della *reprobatio*. Alla cacciata si assomma allora la dannazione. Sicché, la formula del “disperato pentimento”, che i “ciechi / Mortali egro, anelante, aduna e stringe / Ne' consorti ricetti”²⁷, lascia intravedere in questa originale lettura del *Genesi* un rammarico fattosi richiesta di perdono. La *consolazione* ricercata nella compagnia sociale prende il posto di una *conciliazione* non conseguita. Scacciato e esule, reprobato e dannato, Caino fonda così la società nello s-conforto di una doppia supplenza: in funzione vicaria rispetto al commiato dal mondo naturale e in veste compensatoria rispetto al mancato perdono della divinità. I paradossi di tale soluzione richiamano quelli di un rimedio che propaga il male e di una ‘società media’ introdotta come formazione di compromesso. E tuttavia, solo una tale ri-fondazione consolatoria del vivere civile offrirà il viatico per la disincantata utopia della *Ginestra*, dove l'errante moltitudine degli uomini troverà nel profumo “che il deserto consola” un estremo *principium individuationis*.

Come la figura di Caino, fondatore di città, trasla sul terreno politico-civile la dialettica del peccato originale – e quindi della consolazione religiosa –, così il confronto fra la consolazione degli antichi e quella dei moderni può attestare la valenza collettiva della dialettica fra veleno e rimedio – e quindi della *consolatio philosophiae* –. La medesima aporia di un rimedio ridotto a veleno (razionale) che non sa più curare (la natura) viene

²⁵ Si veda soprattutto la riflessione LXXXV: Leopardi (1987-8, II: 331-2).

²⁶ Cfr. Leopardi (1987-8: I, 677).

²⁷ *Inno ai patriarchi*, vv. 48-50, in Leopardi (1987-8, I: 37).

infatti intravista da Leopardi nella transizione epocale dall'antico al moderno. Tutt'altro che in una rassegnazione al male inevitabile consisteva, per il mondo pagano, il principio del conforto:

La consolaz. degli antichi non era nella sventura, per es. un morto si consolava cogli emblemi della vita, coi giuochi i più energici, colla lode di avere incontrata una sventura minore o nulla morendo p. la patria, per la gloria, per passioni vive, morendo dirò quasi p. la vita. La consolaz. loro anche della morte non era nella morte ma nella vita.²⁸

Ecco che perfino l'apoteosi stessa della morte – la morte per mano propria: il suicidio di Bruto, di Saffo o di Didone – consacra la morte alla vita in nome della passione terrena, meglio ancora dell'onore di patria o della gloria fra gli uomini; ecco che perfino il 'tipo' stesso dell'inconsolabile sta a comprovare, con il suo grido, che felicità e consolazione *sarebbero state possibili*, reali e concrete proprio perché colpevolmente mancate²⁹. Solo se la felicità è reale la si può perdere; solo se di quella perdita si è unici responsabili si ha il diritto di respingere ogni conforto. L'eroe antico mette in scena ancora una volta il dramma filosofico di Adamo: la sua colpa singola soccorre a sollevare da tutti i rimproveri di iniquità un Dio-Natura assimilabile alla società 'naturale' degli antichi. Tanto più si aggrapperanno alla vita le anime inquiete dei morti, che, lungi dal godere di una beatitudine ultraterrena affatto incongruente con l'abilità umana di raffigurarsela e di desiderarla, preferiscono consolarsi contemplando agoni e celebrazioni e spettacoli dell'al di qua. Per questo l'autore del 'Microtrattato su Omero e l'epopea'³⁰, avendo forse in vista il XXIII Libro dell'*Iliade*, può evocare l'"antichissimo costume di onorar l'esequie e gli anniversari ec. di un morto coi giuochi funebri. I quali giuochi erano le opere più vivaci, più forti, più energiche, più solenni, più giovanili, più vigorose, più vitali che si potessero fare. Quasi volessero intrattenere il morto collo spettacolo più energico della più energica e florida e vivida vita"³¹. Integrazione senza residuo della morte alla vita, riassorbimento del vero nel falso, estensione

²⁸ *Zib.*, 79; ma si veda anche, analogamente, *ibid.*, 4410.

²⁹ Cfr. *Zib.*, 76-9, letto qui in parallelo al *Frammento sul suicidio*, in Leopardi (1987-8, II: 275-7). Emblema dell'inconsolabilità titanica resta comunque il Bruto della *Canzone* eponima: cfr. *Bruto minore*, in Leopardi (1987-8, I: 29-32).

³⁰ Cfr. *Zib.*, 3095-3166 (5-11 agosto 1823).

³¹ *Zib.*, 2943-4 (11 luglio 1823). Sulla memoria dell'antico in Leopardi, con speciale riferimento al *thrénos* e al compianto funebre di Achille e Priamo, è da vedere Lonardi (2005, 142 ss.).

totalizzante della natura fino alle ultime propaggini della ragione: tutto ciò significa, per la civiltà antica, consolazione.

Ben altrimenti va intesa la consolazione per la civiltà moderna. Restii ad addossarsi tutta la contingenza della colpa, i moderni sono ormai svezzati alla universalità e necessità del dolore; l'infelicità di ciascuno non dovrà venire espiata quanto piuttosto dedotta o giustificata a priori come ingranaggio di quel grande orologio che è la natura. Esito di tale *habitus* dei moderni sarà quindi, a differenza degli antichi, la "rassegnazione dolce alle sventure da noi, non da loro, conosciute inevitabili"³². Se nel mondo antico perfino l'inconsolabilità degli eroi ribadiva per contrasto l'attualità di un'alternativa possibile, fra i contemporanei di Leopardi la stessa prontezza a consolarsi risponde all'istinto di generalizzare la sventura fino ai confini della società civile o addirittura dell'ordine naturale. Questa consapevolezza del vero, assicurata da ragione illuministica e civilizzazione filosofica – abilissime a distruggere ma inette a ricostruire –, racchiude la formula moderna della consolazione: il conforto ottenuto tramite integrazione della *vita* alla *morte*. Fra le due, una sola difformità: che la vita sembra altro da ciò che è. Morte è la verità della vita; vita è dilazione, camuffamento, insomma falsificazione della morte. Così, l'avanzamento dei moderni verso la verità non teme di ricorrere al più estremo e disperato dei gesti, il suicidio, la cui virtù consolatoria ha ormai capovolto il significato dell'antica. La constatazione aforistica che "allora si viveva anche morendo, e ora si muore vivendo"³³ compare infatti in quel 'Frammento sul suicidio' (coevo alle riflessioni sulla consolazione di antichi e moderni) in cui la contemporanea epidemia dei suicidî è addebitata non alle mode wertheriane ma al disincanto della ragione. Che fare, quando lo scherno di Momo rispetto alla 'filantropia' prometeica e alla britannica sobrietà dei gentiluomini suicidi pare anch'essa dimentica di ogni pietà?³⁴ E nondimeno, le parole indirizzate da Plotino al suo discepolo³⁵ stanno a dimostrare, nel loro appello alla solidarietà umana (quindi sociale, civile, politica), come già nelle *Operette* divenga almeno *pensabile* quella sintesi di poesia e impegno civile che sarà cifra dell'ultima produzione leopardiana, fino alle pagine della *Ginestra*.

³² *Zib.*, 77.

³³ *Zib.*, 277 (16 ottobre 1820).

³⁴ Cfr. *La scommessa di Prometeo*, in Leopardi (1987-8, II: 53-61).

³⁵ Cfr. il *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, in Leopardi (1987-8: II, 194-208).

3. Consolare il deserto

Nella modernità, la contezza esatta della propria e altrui inconsolabilità costituisce – come visto – l'unica possibile consolazione. Da un lato il suicidio; dall'altro, tutt'al più, la stoica atarassia dell'*Enchiridion* di Epitteto, volgarizzato da Leopardi a metà degli anni Venti³⁶: queste le due opzioni pratiche estreme, antitetiche e nondimeno complementari se colte nel loro comune fondamento 'impolitico'. Anche quella postura teorica che vuol fare del bisogno di consolazione la molla originariamente atta a radunare i reprobri resta sterile se si affida solo a una 'filosofia' o a una 'teologia' della consolazione: la ragione distrugge soltanto, e il suo veleno non guarisce se stesso; la teologia alimenta speranze troppo chimeriche e indeterminate per reggere all'urto del disincanto. Cosa resta all'uomo se non la spontanea espressione di rammarico per l'infelicità universale? Cos'altro, a parte il lamento, l'accusa feroce, la domanda di giustizia? E tuttavia proprio entro queste coordinate, non in sé teoriche ma *espressive* di un'insoddisfazione teorica, ha luogo il 'risorgimento' poetico dei più grandi *Canti* leopardiani. Dalla *domanda* e dalla sua viva 'voce' prende avvio il 'canto', che allinea nella misura del verso il rovello delle interrogazioni insolubili.

Basti qui nominare solo l'avvio di *A Silvia*, l'apostrofe a Nerina ("O Nerina! e di te forse non odo / Questi luoghi parlar? caduta forse / Dal mio pensier sei tu?")³⁷ –, o *Sopra un basso rilievo antico sepolcrale*: "Dove vai? chi ti chiama / Lunge dai cari tuoi, / Bellissima donzella? / Sola, peregrinando, il patrio tetto / Sì per tempo abbandoni? a queste soglie / Tornerai tu? Farai tu lieti un giorno / Questi ch'oggi ti son piangendo intorno?"³⁸. Se pare che Leopardi resti intrinseco ai canoni della retorica, sarà sufficiente

³⁶ La traduzione ha luogo, per l'esattezza, fra il 25 novembre e il 9 dicembre 1825: cfr. la "Cronologia" in Leopardi (2012, 20). È forse proprio questo frangente storico, ordinato intorno al soggiorno bolognese, a segnare l'acme 'impolitico' di Leopardi: quello che più si attaglia al profilo che ne ha delineato in varie occasioni Mario Andrea Rigoni (cfr. almeno 1985, specialmente pp. 106, 116, 120 sulla consolazione del vino, del sonno, dell'oppio e in genere della "distrazione"). Resta discutibile l'opportunità di estendere tale materialismo antirazionalistico all'intera produzione leopardiana, riguardata alla stregua di un sistema coerente: strategia ermeneutica per cui il "profumo della ginestra che si espande nel luogo della rovina" (*ibid.*, 118) richiama irresistibilmente la *décadence* più 'floreale' e magari cioraniana. Sul torno d'anni 1925-6 ancora ragguardevole per la sua incisività (anche nella formula di una "morale dell'astensione") Binni (1974, 109-116).

³⁷ *Le ricordanze*, vv. 136-8, in Leopardi (1987-8, I: 82-3).

³⁸ *Sopra un basso rilievo antico sepolcrale*, vv. 1-7, in *ibid.*, I: 107. Sulle "sepolcrali" ancora da rileggere Ferraris (1987), che situa queste prove poetiche estreme nel contesto di un "neoclassicismo" intento a supplire, con la memoria dell'arte, il venir meno delle consolazioni d'immortalità ultraterrena.

rammentare il prosieguo della ‘sepolcrale’ per convincersi del contrario: qui le interrogative mirate alla giustizia della natura si avvicinano in un accumulo che ormai coincide con la stessa sostanza del poeta:

Madre temuta e pianta
Dal nascer già dell’animal famiglia,
Natura, illaudabil meraviglia,
Che per uccider partorisci e nutri,
Se danno è del mortale
Immaturo perir, come il consenti
In quei capi innocenti? Se ben, perché funesta,
Perché sovra ogni male,
A chi si parte, a chi rimane in vita,
Inconsolabil fai la dipartita?³⁹

A tacitare queste e tutte le successive interrogazioni interverrà quindi una chiusa di memorabile brevità: “[...] Ma da natura / Altro negli atti suoi / Che nostro male o nostro ben si cura”⁴⁰.

Non sembra del tutto errato sostenere che l’intero domandare leopardiano sia rivolto, in *intentio recta* o *obliqua*, all’interlocutore silente della natura. Natura sono le persone semidivine degli astri, alti e intangibili nel loro corso come il sole nel *Cantico del gallo silvestre*, malinconici e saggi come la luna del *Canto notturno*, ma anche pregni di presagi apocalittici al momento della ‘caduta’; natura è il dominio dei nascituri e soprattutto dei morituri e dei trapassati, iniziati all’altro lato della verità e depositari quindi – come Silvia o Nerina, la giovane de *Il sogno* o le larve delle *Sepolcrali*, e ancora le mummie di Federico Ruysch – di un mistero arcano non mai traducibile in parole; natura è, infine, la figura allegorica cui il lamento può rivolgersi direttamente (“O natura, o natura, / Perchè non rendi poi / Quel che prometti allor? perchè di tanto / Inganni i figli tuoi?”)⁴¹, come direttamente vi si rivolge l’Islandese, solo per dover poi constatare quanto distante sia una tale personalizzazione da ogni prosopopea. In tutte le sue manifestazioni, come astro, concilio dei morti, fanciulla numinosa, la natura tace: elude la domanda e la respinge sull’interrogante. Meglio: la natura *non può* rispondere, né Silvia confermare il ricordo o la luna svelare il proprio sapere. L’inesauribilità apparente del domandare ‘aperto’ evoca piuttosto quella di due specchi, che, posti a raffronto, mistificano con

³⁹ Ivi (vv. 44-54, in Leopardi 1987-8, I: 108).

⁴⁰ Ivi (vv. 107-9, in Leopardi 1987-8, I: 110).

⁴¹ *A Silvia* (vv. 36-9, in Leopardi 1987-8, I: 78).

la fuga dei piani una spazialità claustrofobica. Appunto claustrofobiche, 'chiuse', asfissianti sono le interrogazioni leopardiane. Proprio tale definitiva limitatezza, tuttavia, lascia tralucere per contrasto la visione di un 'altrove' del tutto estraneo alla comprensione umana.

Certo resta innegabile il fatto che l'ostinato silenzio della natura assolve *anche* a scopi didattici, illustrativi e insomma 'moralì' (nel senso delle *Operette*); che le spiegazioni teleologiche degli accadimenti cosmici siano in ultimo antropocentriche; e che l'antropocentrismo sia in ultimo mera superstizione antropomorfa. È la lezione che lo scherno illuministico impartisce alle sue vittime dai tempi di Senofane. Nessun dubbio, poi, che tale volterriana dissacrazione dell'autocoscienza propria a un'epoca di 'restauro' indichi un vettore prioritario delle *Operette morali*: dal *Copernico* al *Dialogo di un folletto e di uno gnomo*, fino alla bipartita conclusione del *Dialogo della Natura e di un Islandese*, la marginalità della presenza umana nell'universo viene registrata nei toni più caustici. A preservare la prosa leopardiana dal rischio didascalico soccorre però sempre, e già nelle *Operette*, una tenace e insopprimibile fascinazione per quella natura che non smentisce ma piuttosto elude le inquisizioni dell'uomo. Nel cuore di un paesaggio post-apocalittico, finanche la satira delle 'gazzette' o l'irrisione dell'accidia sociale acquistano una coloritura fiabesca se a farsene portavoce sono uno gnomo e un folletto; per quanto incuranti e ottuse possano suonare le parole della Natura personificata, l'enigma della sua presenza femminile resta fonte di un'inesauribile malia; non altrimenti agirà la suggestione favolosamente surreale dietro le linee satiriche dei *Paralipomeni*. In forza del suo silenzio, la natura frustra non solo la *curiositas* sul fine dell'*ordo rerum*, ma altresì ogni tentativo di asservirla a scopi, dominarla, esaurirla nella spiegazione scientifica, infine renderla intelligibile. Con l'inesplicabilità viene preservato anche l'incanto. L'impossibilità della consolazione – da cui provenivano e a cui ritornavano tanto la domanda sulla giustizia quanto il lamento per l'ingiustizia – sfocia così in riserva poetica. È a questa che attingerà la stagione dei *Canti*.

Fra gli effetti collaterali del nascondimento della natura, la tutela di una riserva di mistero non è peraltro l'unico, forse nemmeno il maggiore. Trascorrendo dalla prosa filosofica o moralistica alla poesia, l'interrogazione apprende infatti ad approfittare del silenzio stesso della sua interlocutrice, al punto che sul tacere altrui il poeta può fondare la condizione di possibilità della parola propria. Da conclusione che era, l'imperscrutabilità della natura viene cioè fatta regredire ad antefatto e presupposto di ogni domandare. Si prenda l'insuperato modello del *Canto notturno*: difficile ottenere una più nitida esibizione di come la radice filosofica dell'interrogare venga

ramificandosi e articolandosi, radunando i capi d'accusa, enumerando i moventi dell'inchiesta, impostando analogie e divergenze fra la vita cosmica e quella umana, fra l'*ennui* del pastore e della luna e del gregge. Il dubbio attonito diviene lamento; il lamento si dispiega quindi nel canto attraverso l'intreccio delle digressioni. È solo perché la luna tace e sempre tacerà che il pastore può apostrofarla. Lo stesso dovrà dirsi della transizione dalla ragione filosofica, posta in scacco, all'eloquenza del lamento, che da quello scacco prende le mosse.

Ma il dolore espresso con l'intera potenza del linguaggio, con la totalità delle sue risorse e con la maestria delle sue sfumature, non è già più tale: non è più assimilabile al patire muto refrattario alla parola⁴². 'Retorica' ed 'eloquenza' del domandare tendono ormai verso l'altro – sia esso l'altro della lamentazione rituale ebraica o sia l'altro che, contemplando un'opera di genio, ne ricava una consolazione preterintenzionale. Questo, infatti, il paradosso dell'opera: che nella sua coazione alla forma perfino il disincantamento più radicale deve assecondare la scansione delle anafore e delle iterazioni, deve aggiogarsi alla misura del verso, e deve insomma traguardare un'intensità estetica che ne contraddice il contenuto annichilente.

Anche in un senso ulteriore l'indisponibilità della natura abilita, non preclude, la parola poetica. Correlata al silenzio della natura è infatti la sua impenetrabilità allo sguardo, dunque il bando su ogni tentativo più o meno realistico di svolgerne l'imitazione: nel ripudio di qualsivoglia modello esteriore si incontrano il silente e l'invisibile, incomprendibilità e inimitabilità. Ecco che il verdetto già formulato nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, per cui sarebbe vano regolarsi su una natura irriducibile a quella degli antichi, trova dopo un decennio la bella conferma in veste di apoftegma: "Il poeta non imita la Natura: ben è vero che la natura parla dentro di lui e per la sua bocca [...]. Così il poeta non è imitatore se non di se stesso"⁴³. Visione e voce, occultamento e silenzio pervengono qui a diretta ed efficace sovrapposizione. Proprio nel distogliersi dal mondo esterno per mimare il suo medesimo canto, il poeta dà voce a una voce che non è la sua; proprio nel distogliersi da una civiltà divenuta (tramite imitazione e assuefazione) seconda natura, il poeta (tramite imita-

⁴² Refrattario, si badi, non solo alla parola esterna, ma pure al discorso intimo: "È cosa notata che il gran dolore (come ogni grande passione) non ha linguaggio esterno. Io aggiungo che non ne ha neppure interno. Vale a dire che l'uomo nel grande dolore non è capace di circoscrivere, di determinare a se stesso nessuna idea, nessun sentimento relativo al soggetto della sua passione, la quale idea o sentimento egli possa esprimere a se medesimo, e intorno ad essa volgere ed esercitare, per dir così, il pensiero nè dolor suo": *Zib.*, 4418 (30 novembre 1828).

⁴³ *Zib.*, 4372 (10 settembre 1828).

zione di sé e assuefazione alla sua arte) attinge quella natura ‘prima’ di cui Plotino ribadiva la persistenza contro Porfirio; proprio rifuggendo da ogni consolazione e anzi proclamandone l’impossibilità, il poeta urta nell’illusione incoercibile che fa dell’opera geniale un gesto consolatorio.

Il genio, l’opera, la consolazione: a congiungere in figura questi tre vertici Leopardi s’impegna in una pagina zibaldoniana del 1820.

Hanno questo di proprio le opere di genio, che quando anche rappresentino al vivo la nullità delle cose, quando anche dimostrino evidentemente e facciano sentire l’inevitabile infelicità della vita, [...] servono sempre di consolazione, raccendono l’entusiasmo, e non trattando né rappresentando altro che la morte, le rendono, almeno momentaneamente, quella vita che aveva perduta⁴⁴.

Una tale opera, prosegue, “ci rende sensibili alla nullità delle cose”⁴⁵; capacità inaudita, se solo si rammenta come la domestichezza con il nulla tenda di regola a *sradicare* ogni sensibilità e ogni sentimento della vita. Era il caso, già visto, della filosofia e della razionalità moderne. Né la razionalità filosofica né quelle opere geniali che denunciano l’onnipervasività della morte fanno torto al vero; ma la verità dell’arte scaturisce da un fermento dialettico capace di rovesciarne il senso razionale⁴⁶. Non stupisce allora che fra gli esempi allegati da Leopardi figurino l’incontro di Achille e Priamo e la vicenda di Werther: archetipo della consolazione ‘antica’ (terrena e immanente) il primo, anacronistica tragedia del suicidio per passione (e non per calcolo) la seconda. A redimere l’arte dalla maledizione della filosofia è il fatto che entro la stessa personalità geniale, la più rassegnata e disperata e persuasa insomma della vanità delle illusioni, deve nondimeno sopravvivere “un gran fondo d’illusione”⁴⁷. Ne reca testimonianza quell’“opera” che sempre ha alle spalle la legge della sua forma e la fatica della sua creazione, l’anelito di esprimersi e lo studio del progettarsi. Nell’orbita di questo “fondo d’illusione”, spettatore, lettore, pubblico vengono insieme

⁴⁴ *Zib.*, 259-260 (4 ottobre 1820).

⁴⁵ *Zib.*, 261 (4 ottobre 1820).

⁴⁶ Si tratta dello stesso scarto dialettico per cui, come in una lamentazione rituale, proprio la professione di inconsolabilità viene destinata ad attingere conforto; non stupisce quindi che “nei *Canti* la *cons.* si presenta con un’altissima occorrenza di formule negatorie” (Pettinicchio 2016, 36). Per contro, in base a una diversa “poetica dei generi”, la celebrazione delle consolazioni amicali rientra fra i *Leitmotive* dell’epistolario leopardiano (specie con Giordani); qui “più diffuso è il ricorso ad aggettivi e avverbi enfatici (*grande, somma, indicibile* ‘consolazione’; *confortare assai, molto, infinitamente*), in accordo con l’alto tasso di espressività tipico del genere” (*ibid.*, 30). Su Giordani si veda anche Damiani (1998, 152-3), dove si fa addirittura menzione di un “rito di consolazione” messo in scena nel carteggio fra i due.

⁴⁷ *Zib.*, 260 (4 ottobre 1820).

attratti. Di qui la virtù consolatoria dell'arte. È una virtù sociale, in senso lato *politica*: non altrettanto poteva dirsi della strategia consolatoria che, generalizzando al collettivo la pena del singolo, precipitava – lo si è detto – in un suicidio che era soluzione per eccellenza antipolitica. Tutt'altro accade con le opere del genio artistico. Nello sguardo di compassione umana che l'artista (appunto *in quanto* artista: né pensatore né moralista né politico) getta sul mondo, lo spettatore incontra se stesso così remotamente da rendere pensabile attraverso tale consolazione un alternativo fondamento del legame sociale.

Solo avendo di mira la dialettica fra inconsolabile fedeltà al vero e consolazione poetica 'geniale' è lecito interpretare, o meglio riesaminare, la figura della ginestra: emblema all'un tempo poetico, morale e politico, che nell'apprendere la *verità* del deserto insieme anche lo *consola*. E appunto quale testimone di una verità che non la insuperbisce né la abbatte la "odorata ginestra" può essere definita "contenta dei deserti"⁴⁸; così Leopardi le si rivolge: "I danni altrui commiserando, al cielo / Di dolcissimo odor mandi un profumo, / Che il deserto consola. [...]"⁴⁹. Come sarebbe inesatto sostenere che il *verum* (presente a chi "nulla al ver detraendo" denuncia e "confessa" il male, o a chi delle proprie doti "fa stima al vero uguale")⁵⁰ resti alieno da ogni discorso teologico, ereditato invece mercé una strategia di rovesciamento, parimenti sarebbe miope negare i riverberi trascendenti della 'consolazione' che la ginestra effonde sul paesaggio circostante⁵¹. Dello Spirito consolatore preconizzato durante l'Ultima cena, il *parákletos* giovanneo, occorrerà comunque rintracciare i precursori etimologici: entro il verbo *para-kaléo* risuonano infatti all'unisono l'invocazione, il soccorso, la domanda di giustizia: dimensioni raccolte e ancora ben percepibili nel calco (al participio) *advocatus*. Tuttavia la versione leopardiana imprime

⁴⁸ *La ginestra o il fiore del deserto*, vv. 6-7, in Leopardi (1987-8, I: 124).

⁴⁹ Ivi (vv. 35-7, in Leopardi 1987-8, I: 125).

⁵⁰ Ivi (rispettivamente vv. 115-6 e v. 97, in Leopardi 1987-8, I: 127).

⁵¹ Gaetano Lettieri ha parlato, a questo proposito, di una «ateofania» correlata al *flos sublimis* della ginestra, quale epifania a-teistica (ma non nichilistica) del poeta/ginestra/Christus *patiens*: cfr. Lettieri (2024, 253 ss.). Una volta escluse le opzioni antitetiche della ri-sacralizzazione cristiana, da un lato, e della mera distorsione parodica, dall'altro, resta ad ogni modo aperto l'interrogativo circa il senso da assegnare all'*inversione* teologica operata da Leopardi. Che al poeta *patiens* non possa né debba succedere alcun poeta *triumphans*, sottrae questa "passione" a ogni orizzonte di riscatto. Con ciò, l'ipotesi cristiano viene però spogliato – se mai lo aveva posseduto, come voleva ad esempio Jaspers – del suo potere antitragico. Sicché, più che una parodia, sarà forse opportuno considerare quello della *Ginestra* un rovesciamento *ironico*: poiché solo l'ironia può essere tragica (come solo la parodia può essere comica: si pensi alla mitologia delle *Operette*).

una curvatura assiale a questa protesta per l'ingiustizia, riducendo ad uno – la ginestra che insieme *sa* il vero, lo denuncia, e da esso *consola* – colui che invoca e colui che è invocato; onde il lamento filosofico converge con il canto consolatorio, e l'accusa contro Dio-Natura con il conforto reciproco dei “reprobi” umani.

La virtù consolatoria della ginestra rientra, si diceva, in un sistema di inversioni teologiche, le quali tutte rispondono a un comune disegno poetico-filosofico imperante nell'organismo del Canto. Basterà qui menzionare l'epigrafe, di nuovo giovannea, per cui “gli uomini vollero piuttosto le tenebre che la luce” (*Gv* III, 19), ritorta in invettiva contro il ‘tipo’ contemporaneo del liberale e spiritualista cristiano: “Così ti spiacque il vero / Dell'aspra sorte e del depresso loco / Che natura ci diè. Per questo il tergo / Vigliaccamente rivolgesti al lume / che il fe palese [...]”⁵². La neotestamentaria colpevolizzazione dell'uomo, che un tempo aveva assistito Leopardi nel ricorso a un ‘peccato originale’ capace di scagionare Dio, giunge così a esaurirsi nell'unica colpa di reputare colpevole l'uomo e non piuttosto la Natura genitrice. Oppure si guardi all'ulteriore rovesciamento simbolico per cui il Dio ‘vulcanico’ e i deserti tremendi dei Profeti vengono non solo deprezzati in prosa rurale, ma soprattutto sovrapposti a quei paesaggi vulcanici che nel Settecento allegorizzavano la ‘catastrofe’ e perciò la confutazione di ogni teodicea⁵³. Sicché, chi volesse mostrare una “nobil natura”⁵⁴ dovrebbe saper più correttamente attribuire le responsabilità del male: egli

dà la colpa a quella / Che veramente è rea, che de' mortali / Madre è di parto e di voler matrigna. / Costei chiama inimica; e incontro a questa / Congiunta esser pensando, / Siccome è il vero, ed ordinata in pria / L'umana compagnia, / Tutti fra se confederati estima / Gli uomini, e tutti abbraccia / Con vero amor, porgendo / Valida e pronta ed aspettando aita / Negli alterni perigli e nelle angosce / Della guerra comune. [...]”⁵⁵

Come a dire che nella consolazione della “social catena”⁵⁶ la stirpe di Caino cerca riparo contro lo scatenamento di quel medesimo Dio-Natura

⁵² Ivi (vv. 78-82, in Leopardi 1987-8, I: 126). Dalla celebre epigrafe prende le mosse Carbonara Naddei (1989): saggio centrato sull'impegno “solidaristico”, tenuto comunque ben distinto da ogni *caritas* cristiana. Ma cfr. soprattutto l'equilibrato e informativo Fenoglio (2020, 141-168).

⁵³ Cfr. Gentili (2015, 83-6 e *passim*); per alcuni sondaggi nella vulcanologia e nella rovinologia italiane appena precedenti cfr. anche Ottaviani (2017).

⁵⁴ Ivi (v. 111, in Leopardi 1987-8, I: 127).

⁵⁵ Ivi (vv. 123-135, in Leopardi 1987-8, I: 127-8).

⁵⁶ Ivi (v. 149, in Leopardi 1987-8, I: 128). Su questo verso cfr. Verdino (2008). Si noti non poi le affinità non solo terminologiche con l'*Inno ai patriarchi*, dove è in causa quel

che la ha creata. Se il profumo della ginestra sa consolare il deserto e lenire la pena della ‘solitudine comune’, è perché nel metabolismo della poesia – nel simbolo poetico che la ginestra stessa incorpora – la linfa di una pur arida verità si commuta in solidarietà politica.

Bibliografia

- Aa. Vv. (1989), *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi. Atti del sesto Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 9-11 settembre 1984)*, Firenze: Olschki.
- Binni W. (1974), *La protesta di Leopardi*, Firenze: Sansoni.
- Biscuso M. (2019), *Leopardi tra i filosofi. Spinoza, Vico, Kant, Nietzsche*, Napoli: La scuola di Pitagora.
- Cacciari M. (2023), *Metafisica concreta*, Milano: Adelphi.
- Carbonara Naddei M. (1989), *L'epigrafe giovannea alla 'Ginestra'*, in AA. VV. (1989, 399-418).
- Curtius E.R. (1948), *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern: Francke; tr. it., *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Macerata: Quodlibet, 2022.
- Damiani R. (1998), *All'apparir del vero. Vita di Giacomo Leopardi*, Milano: Mondadori.
- D'Intino F. (2019), *La caduta e il ritorno. Cinque movimenti dell'immaginario romantico leopardiano*, Macerata: Quodlibet.
- (2021), *L'amore indicibile. Eroe e morte sacrificale nei 'Canti' di Leopardi*, Venezia: Marsilio.
- D'Intino F., Maccioni L. (2016), *Leopardi: guida allo Zibaldone*, Roma: Carocci.
- Fenoglio C. (2020), *Leopardi moralista*, Venezia: Marsilio.
- Ferraris A. (1987), *L'ultimo Leopardi. Pensiero e poetica 1830-1837*, Torino: Einaudi.
- Gentili S. (2015), *Deserti biblici e terre desolate: Leopardi verso il Novecento*, in 'Bollettino di italianistica' (2015), Carocci: Roma - Brill: Leiden, 52-93.
- Leopardi G. (1987-8), *Poesie e prose*, 2 voll., Milano: Mondadori.
- (1991), *Zibaldone di pensieri*, 3 voll., Milano: Garzanti.
- (1995), *Dissertazioni filosofiche*, Padova: Antenore.
- (2012), *Volgarizzamenti in prosa 1822-1827*, Venezia: Marsilio.

“pentimento” inane che i “Mortali egro, anelante, aduna e stringe” in una consolazione comunitaria (Leopardi 1987-8, I: 37; v. 49; corsivi miei).

- Lettieri G. (2024), *Dulce naufragium. Desiderio infinito e ateofania in Leopardi*, Venezia: Marsilio.
- Lonardi G. (2005), *L'oro di Omero. L'‘Iliade’, Saffo: antichissimi di Leopardi*, Venezia: Marsilio.
- Ottaviani A. (2017), *Stanze sul tempo. Sei variazioni fra rovine, fossili e vulcani*, Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Pettinicchio D. (2016), *Consolazione/Conforto*, in *Lessico leopardiano 2016*, Roma: Sapienza Università Editrice, 29-37.
- Polizzi G. (2015), *Io sono quella che tu fuggi. Leopardi e la Natura*, Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Rigoni M. A. (1985), *Saggi sul pensiero leopardiano*, Napoli: Liguori.
- Rousseau J.-J. (2002), *Discorso sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, in Id., *Discorsi*, tr. it., Milano: Rizzoli, 67-211.
- Severino E. (1997), *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Milano: Rizzoli.
- Starobinski J. (1989), *Le remède dans le mal: la pensée de Rousseau*, in Id., *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris: Gallimard; tr. it., *Il rimedio nel male: il pensiero di Rousseau*, in Id., *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi*, Torino: Einaudi, 1990, 149-210.
- Toto F. (2019), *L'origine e la storia. Il ‘Discorso sull'ineguaglianza’ di Rousseau*, Pisa: ETS.
- Verdino S. (2008), *Giacomo Leopardi, ‘La ginestra’, 149*, in *Filologia e storia letteraria. Studi per Roberto Tissoni*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1-6.

Il volo del tempo

Strategie satiresche e tecnica allegorica in alcuni episodi dei *Paralipomeni*

Nicola De Rosa

The time flight: wit's strategies and allegorical technique in some episodes of the Paralipomeni

Abstract: The essay proposes a reading of some excerpts of the *Paralipomeni della Batracomiomachia*, in which Leopardi experiments with rhetorical and figural solutions that dramatise arguments from the philosophy of nature, such as the critique of anthropocentrism and its nihilistic outcome. The poem presents a remarkable – and worthy of analysis – treatment of the supernatural, of the fantastic. In the anabasis, the space-time journey of Leccafondi and Dedalo, and in the catabasis, Leccafondi's descent *ad inferos*, the anguish over the peripherality of the human in the flux of eras is figuratively exteriorize. The anabasis is paradoxically represented through the result of the technical progress, which would soon become the emblem of man's dominion over nature: flight. The representation of catabasis, on the other hand, is manipulated through comical devices, as well as the supernatural. The mythologema of Hades is saturated with a multitude of zoomorphic actors who seem to annul, in the unanimous caducity of bodies, the vacuity of historical conflicts, even if these conflicts are partly reminiscent of the Neapolitan uprisings of the 1820s and 1830s.

Keywords: Allegory; Figurality; Giacomo Leopardi; *Paralipomeni della Batracomiomachia*; Parody.

Diretto all'Ade dei topi da cui si attende il vaticinio per le sorti di Topaia, che consisterà, come noto, in una risata dianoetica¹, Leccafondi viaggia da Babele ad Atlantide fino al mondo dei morti. Seppur col magico ausilio

* Scuola Superiore Meridionale, Napoli (n.derosa@ssmeridionale.it; ORCID: 0000-0002-3103-4196).

¹ “Ma primamente a lor su per la notte / Perpetua si diffuse un suon giocondo, / Che di secolo in secolo alle grotte / Più remote pervenne insino al fondo. / I destini tremar non forse rotte / Fosser le leggi imposte all'altro mondo, / E non potente l'accigliato eliso, / Udito il conte, a ritenere il riso” (*Paralipomeni della Batracomiomachia*, VIII 25). Le citazioni sono tratte dall'edizione Sansoni delle opere a cura di W. Binni con la collaborazione di E. Ghidetti.

alato di Dedalo, il “donatore” nel senso delle funzioni di Propp², si tratta di un viaggio tutt’altro che svolto nel corso naturale dello spazio, percorribile realisticamente dall’eroe:

Vider città di cui non pur l’aspetto,
Ma la memoria ancor copron le zolle,
E vider campo o fitta selva o letto
D’acque palustri limaccioso e molle
Ove ad altre città fu luogo eletto
Di poi, ch’anco fiorito, anco atterrolle
Il tempo, ed or del loro stato avanza
Peritura del par la rinomanza.³

Le leggi della fisica vanno in deroga non solo per la facoltà di levitazione dei due attanti. Il viaggio, appunto, si realizza come viaggio soprannaturale sull’asse del tempo. L’immagine risulta straniante se dialettizzata col surplus di raziocinio del narratore, che commenta l’inverosimiglianza di un dettaglio del mito di Icaro, quello dello scioglimento delle ali: “Di quelle, sia per incidenza detto, / Che venner men dal caldo io non so come, / Poichè nell’alta region del cielo / Non suole il caldo soverchiar, ma il gelo”⁴. Oltre poi all’esposizione sull’empirica disponibilità tecnologica che consente il volo e corrobora, senza soluzione di continuità, da una parte la possibilità del viaggio, dall’altra il patto profondo che iscrive quella possibilità nella *suspension of disbelief*, nella sospensione di incredulità: “Udiam fra molte che l’età nascose / La macchina vantar del padre Lana / E il globo aerostatico ottien fede, / Non per udir, ma perocchè si vede”⁵. Ecco che, allora, la voce che media il mondo narrato procede su un complesso doppio binario: un binario mimetico, in cui si sostiene il soprannaturale coinvolgendolo in una convenzione mitica; un binario critico, in cui se ne convalida la plausibilità alludendo a nuove *mirabilia* ben meno spiegabili, quelle della tecnica. Potremmo dire che quello dell’anabasi di Dedalo e Leccafondi è un soprannaturale di “trasposizione”, un soprannaturale che attualizza il leggendario per figurare, soprattutto attraverso l’allegoresi, un mutamento epocale⁶. L’allegoresi della caducità del tempo è topica, formalizzata in diverse costanti, che attraversa l’immaginario leopardiano e confluisce, in quegli anni napoletani, ne *La ginestra*. Come ha osservato Attilio Brilli, la

² Cfr. Propp (1966 [1958], 49-55).

³ *Paralipomeni della Batracomiomachia*, VII 25.

⁴ Ivi (VII 22).

⁵ Ivi (VII 23).

⁶ Cfr. ad esempio le pagine sul *Faust* in Orlando (2017, 53-63).

scena del volo figura una “visione di ciò che è stato e non è più[,] di ciò che fu e non si ricorda, di ciò che sarà e sarà a sua volta distrutto e obliato”⁷.

Nel suo *Zibaldone* Leopardi scriveva che “chi suppone allegorie in un poema, romanzo ec.; come si è tanto fatto anticamente e modernamente nell’*Iliade* e *Odissea*; come fece il Tasso medesimo nella sua *Gerusalemme*; come ora il Rossetti nel commento alla *Divina commedia* [...]; distrugge tutto l’interesse del poema”⁸. Non per inseguire velleità biografistico-storistiche e neppure per sottolineare l’attestata natura allusiva del poemetto eroicomico, ma è d’uopo menzionare che, nell’inscenare il conflitto zoomorfo fra topi, rane e granchi, la poesia leopardiana trasli nella figuralità una crisi fra i *realia* dei moti napoletani degli anni Venti e di quelli degli anni Trenta, le compagini, rispettivamente, liberali, borboniche e austriache. La cornice cronotopica ‘vesuviana’ è, d’altronde, tematizzata nella sua dignità ‘magmatica’ all’ingresso dell’Ade:

D’un metallo immortal, massiccio e grave
Quel monte il dorso nuvoloso ergea:
Nero assai più che per versate lave
Non par da presso la montagna etnea;
Tornito e liscio, e fra quell’ombre cave
Un monumento sepolcral pareo:
Tali alcun sogno a noi per avventura
Spettacoli creò fuor di natura.⁹

Quando Leccafondi giunge nei plurimi antri dell’Ade, compartimentati in una geometrica articolazione, ognuno per ogni specie vivente, il donatore Dedalo, che funziona da intermediario iniziatico del viaggio, in realtà non può proseguire la catabasi con l’eroe. Eppure, l’episodio dell’Ade è da leggere in continuità con il viaggio, è il naturale approdo del correlativo ideologico (l’assimilazione dei viventi alla loro caducità) plasmato dall’azione altamente scenografica di quel volo due volte soprannaturale: sull’asse dello spazio, perché i nostri eroi planano sul mondo; sull’asse del tempo, perché scorgono le ere riavvolgersi su loro stesse. Secondo Brillì, quel tragitto, percorso negli ultimi canti dei *Paralipomeni*, è “viaggio nell’aldilà” nel senso proprio della struttura mitica, ma, in essa, il poeta

⁷ Brillì (1968, 117-118).

⁸ *Zibaldone*, 4365, 2 settembre 1828.

⁹ *Paralipomeni della Batracomiomachia*, VII 43. Ma anche: “Sparsa era tutta di vulcani ardenti, / E incenerita in questo lato e in quello. / Fumavan gli Appennini allor frequenti / Come or fuman Vesuvio e Mongibello; / E di liquide pietre ignei torrenti / Al mar toscano ed all’Adria eran flagello; / Fumavan l’Alpi, e la nevosa schiena / Solcavan fiamme ed infocata arena” (ivi, VII 29).

induce una manipolazione che ne in-forma la percezione convenzionale¹⁰. È una manipolazione che occorre attraverso un compromesso di allusioni ideologiche particolarmente pressanti per la riflessione di quegli anni. Avviene, ad esempio, già dal discorso di Dedalo che allude alla tesi materialistica della spiritualità delle bestie:

Che certo s'estimar materia frale
dalla retta ragion mi si consente
l'io del topo, del can, d'altro mortal,
che senta e pensi manifestamente,
perché non possa il nostro esser cotale
non veggo: e se non pensa in ver né sente
il topo o il can, di dubitar concesso
m'è del sentire e del pensar mio stesso.¹¹

Attraverso una forma sillogistica paradossale, ipotizzando la negazione della materia pensante, si trascina nel dubbio la stessa facoltà associata al genere umano, ma mentre essa è concretizzata dall'istanza discorsiva e, appunto, pensante, del personaggio. Il *melting pot* ideologico raggiunge il suo zenit dopo la discesa all'inferno zoomorfo. Qui, Leccafondi procede con passo felpato circondato da una congerie di corpi. Il narratore ci introduce nel suo campo visivo e nello straniamento provocato da una delusione di aspettativa. Il rovesciamento di un immaginario spirituale trova la sua stilizzazione letteraria nell'aggressione parodica dei motivi danteschi della rappresentazione infernale:

Tacito discendeva in compagnia
Di molte larve i sotterranei fondi.
Senza precipitar quivi la via
Mena ai più ciechi abissi e più profondi.
Can Cerbero latrar non vi s'udia,
Sferze fischiar nè rettili iracondi.
Non si vedevan barche e non paludi,
Nè spiriti aspettar sull'erba ignudi.¹²

La figura zoomorfa che ci si aspetterebbe in quel mondo infernale, Cerbero, è assente, né si sentono i suoi latrati. Lo stesso vale per altre entità spirituali. Soprattutto, ci dice la scena infernale, l'aldilà non è luogo di

¹⁰ Cfr. Brillì (1968, 76-77).

¹¹ *Paralipomeni della Batracomiomachia*, VII 13.

¹² *Paralipomeni della Batracomiomachia*, VIII 7.

“premi” e di “pene”¹³. Il ragionare di Dedalo finisce per mettere in dubbio, su un piano metadiscorsivo, le tesi materialistiche, di estrazione probabilmente holbachiana, e quelle spiritualistiche, ma ciò avviene attraverso un eterodiretto straniamento di una convenzione mitica¹⁴. La cornice ideologica cristiana dell’ipotesto dantesco, che, sia ben chiaro, agisce come modello autorevole pur nel suo rovesciamento¹⁵, si ibrida con una “concezione dell’aldilà come copia sbiadita, depotenziata della vita terrena”¹⁶, che interagisce col modello più remoto dell’epica antica. Ma Leccafondi si confronta con un mondo di morte che strania anche quest’ultima convenzione. La *nekyia* di Odisseo è un’operazione magica di evocazione in cui la funzione fatica dell’interrogare il destinatario, come d’altronde il *canale*, è reversibile: a voler parlare è sia chi interroga che chi è interrogato. Qui, invece, l’interrogazione dei defunti avviene attraverso una catabasi che riserva null’altro che silenzio, pochi stridii e una lugubre *imago mortis*.

Sappiamo che l’interesse per la *Batracomiomachia* ha accompagnato Leopardi sulla lunga durata. Esso culmina con la composizione dei *Paralipomeni*, ma è intervallato da ben due traduzioni giovanili della fonte pseudo-omerica. In merito al *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* (1815) e alla riconfigurazione dei modelli classici nell’immaginario poetico leopardiano, Emilio Bigi ha osservato che non andrebbe trascurato il ruolo del “più ampio e stretto contatto che [...] il poeta ebbe occasione di stabilire proprio con le immagini più irrazionali e favolose dei poeti latini e soprattutto di quelli greci (fra cui anche Omero, Esiodo, Pindaro, Euripi-

¹³ Cfr. *Paralipomeni della Batracomiomachia*, VIII 10. Il problema aveva trovato una sua messa in scena dialettica nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*: “so ch’egli si dice che Platone spargesse negli scritti suoi quelle dottrine della vita avvenire, acciocché gli uomini, entrati in dubbio e in sospetto circa lo stato loro dopo la morte, per quella incertezza, e per timore di pene e di calamità future, si ritenessero nella vita dal fare ingiustizia e dalle altre male opere” (*Dialogo di Plotino e di Porfirio*, 172).

¹⁴ A tal proposito si veda Savarese (1967, 143), Cellarino (1997, pp. 43-73) e Carbone (2004, 758-759). Quest’ultima afferma: “l’idea di un aldilà dei bruti, metafora anche di un ipotetico aldilà umano, in virtù della generale degradazione zoomorfa e della grottesca assimilazione di topi che agiscono e pensano come uomini e uomini che altro non sono se non topi, non è solo errore nel senso tracciato nel giovanile *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*. L’inferno, così come viene descritto nei *Paralipomeni della Batracomiomachia*, implica un atteggiamento ermeneutico ed intellettuale nuovo nei confronti del mito”.

¹⁵ Sul carattere paradossale del procedimento parodico, che conserva l’autorevolezza del testo parodiato proprio attraverso il suo rovesciamento, si veda Hutcheon (2000).

¹⁶ Drago (2015, 652).

de)”¹⁷. È come se l’aggressione al modello coprisse un’adesione per cui esso può essere “accolto nella nostalgia anziché subito nell’orrore”¹⁸.

La favola satirica, se non zoomorfa, quantomeno fatata, aveva già ispirato il complesso sistema dei personaggi delle *Operette morali*, ad esempio nel *Dialogo di un folletto e di uno gnomo* (1824). Lì, fra l’altro, si mette in scena un altro cosmo desolato dall’estinzione del genere umano. Annichilito da guerre immonde, della sua memoria non rimane che il riso disincantato di chi, spirito dell’aria e delle cavità della terra, è sopravvissuto alla specie che *tratteneva* lo scettro del mondo. Anche nei *Paralipomeni* la favola satirica si realizza attraverso una forma caricaturale. In linea con la tradizione della teoria del comico, almeno fino alla svolta del saggio di Freud sul *Witz*, sul motto di spirito¹⁹, per Leopardi “chi ha il coraggio di ridere, è padrone degli altri, come chi ha il coraggio di morire”²⁰, quindi chi ride manifesta un sentimento di superiorità nei confronti dell’oggetto del riso. Nei *Paralipomeni* esso si realizza attraverso un dispositivo satiresco, di cui la mimesi zoomorfa è un comune espediente, che serve a evitare lo scontro frontale con l’oggetto deriso. Fa in modo che si devii dal porsi faccia a faccia con esso. Il meccanismo caricaturale attraverso cui, in forma zoomorfa o meno, elementi interiori dell’oggetto deriso vengono esteriorizzati in una somatizzazione fisiognomica trovava d’altronde una pratica consueta nella carta stampata del tempo. Brillì ha parlato, ad esempio, di una “satira grafica”²¹, di impressioni visuali che trasudano dal testo leopardiano. Lo scenario caricaturale sprigiona il massimo del suo potenziale sviluppandosi a breve distanza in due cronotopi: quello proprio dell’anabasi e della catabasi. Leccafondi e Dedalo assistono, dal cielo, a una carovana bestiarica che trascende i confini del tempo:

Per ogni dove andar bestie giganti
O posar si vedean sulla verdura,
Maggiori assai degl’indici elefanti
E di qual bestia enorme è di statura.
Parean dall’alto collinette erranti
O sorgenti di mezzo alla pianura.
Di sì fatti animai son le semente,
Come sapete, da gran tempo spente.²²

¹⁷ Bigi (1967, 32).

¹⁸ Orlando (1997, 26).

¹⁹ Cfr. Freud (1972 [1905], 3-214).

²⁰ *Zibaldone*, 4391, 23 settembre 1828.

²¹ Brillì (1968, 23).

²² *Paralipomeni della Batracomiomachia*, VII 35.

Nella sua declinazione archeologica, la carovana scorta dai viaggiatori rivela l'azione di un discorso vivo negli ambienti borghesi di fine Settecento e inizio Ottocento: quello relativo alla nuova scienza dei fossili, a cui Leopardi si era avvicinato attraverso il suo apprendistato di scienze naturali²³. Se nel viaggio del sopramondo l'immagine del vivente è *trapassata* nella rigida pietrificazione dei fossili, nel viaggio del sottomondo si plasma il suo corrispettivo fantasmatico, in un antro per ogni specie di defunti. Tra di essi c'è posto anche per il genere umano: "Vuole alcun che le umane alme disciolte / In un di questi inferni anco sien chiuse, / Posto là come gli altri in quella sede / Che la grandezza in ordine richiede"²⁴.

Come ha scritto Franco Moretti in una originale definizione di allegoria, "al pari della merce, l'allegoria umanizza le cose (facendole muovere e parlare), e reifica per contro gli esseri umani. In entrambi i casi, inoltre, una realtà astratta (il valore di scambio; il significato allegorico) subordina e quasi nasconde la realtà concreta del valore d'uso e del significato letterale"²⁵. L'allegoria zoomorfa, più nello specifico, è tecnicizzata sin dalla favola esopica, è una soluzione persistente nelle strategie figurali delle letterature occidentali e presenta caratteri ricorsivi che trascendono i vari registri stilistici. Associata al personaggio in un nesso di simbolizzazione fra lo spettro somatico e quello morale, è uno dei dispositivi che, soprattutto nelle sequenze descrittive della struttura narrativa, funziona da strumento di coesione semiotica: "il personaggio è una entità semiologica diffusa, rispetto alla quale il ritratto funge da operatore di coerenza"; ritratto, qui, inteso sia in senso denotativo che connotativo. In questo dominio retorico, assieme alla metafora, spesso *continuata*, la metonimia sembra farla da padrone. Attraverso la messa in evidenza di un tratto che tende al "tipico", inteso in senso lukacsiano, "un massimo di verosimiglianza viene prodotto con un minimo di verità". Eppure, alle volte, "malgrado una così forte 'metaforica di sfondo', [il personaggio] possiede un campo semiotico non univoco"²⁶.

Nei *Paralipomeni*, in cui l'umano occupa un posto così marginale, gli attanti che saturano lo spazio della rappresentazione sono degradati esteriormente a fiere e queste sono elevate interiormente attraverso l'antropomorfizzazione. È un procedimento che funziona attraverso la figurazione di un giudizio connotativo in un aspetto denotativo. Questo vale, ad esempio, per la rappresentazione dei granchi, in cui si può rinvenire un'allusione alla compagine austriaca. Un elemento qualitativo viene esteriorizzato

²³ Cfr. Polizzi (2008, 396) e anche Anedda (2022).

²⁴ *Paralipomeni della Batracomiomachia*, VII 50.

²⁵ Moretti (1994, 74-75).

²⁶ de Cristofaro (2002, 13-16).

in una caratterizzazione fisiognomica così da sfuggire alla sua prerogativa di giudizio: il gesto coattivo delle chele è il correlativo oggettivo di una spietata macchina di violenza. La ragion di Stato dei granchi è esposta da Brancaforte attraverso la teoria del “bilancione”, immagine del funzionamento, di groziana memoria, del “dritto della pace e della guerra” (*De iure belli ac pacis*). Quando una parte in conflitto sposta gli equilibri del potere costituito, conviene subito mutilarla, e “tagliandoli i piè, la coda o l’ali, / Far le bilance ritornare uguali”. Leccafondi si chiede, così, chi mai abbia dato ai granchi l’onere di esser “Sicuri, invariabili, impietriti [...] colonne e fondamenti / Della stabilità dell’altre genti”²⁷. Ci interessa osservare che, se si legge il testo leopardiano in una dinamica macrofigurale, dialettizzando questa sezione col canto IV, in cui la poesia leopardiana aggredisce la concezione spiritualista della Caduta dell’umano da una civiltà principiale, il moto ‘automico’ dei granchi, che “piega e compone”, sembra associarsi alla modalità del ragionare, “diritta e sana”, degli spiritualisti stessi:

Questa conclusion che ancor che bella
Parrarvi alquanto inusitata e strana,
Non d’altronde provien se non da quella
Forma di ragionar diritta e sana
Ch’a priori in iscola ancor s’appella,
Appo cui ciascun’altra oggi par vana,
La qual per certo alcun principio pone,
E tutto l’altro a quel piega e compone.²⁸

Inoltre, in una certa misura, anche i topi, associati allusivamente alla compagine liberale che si destreggia in un esperimento costituzionale, sono messi in scena nella loro ritualità frivolamente ripetitiva²⁹. Lo stesso Leccafondi, all’entrata dell’Ade, è paragonato a Cassandrino, la marionetta romana: anch’egli si macchia di un meccanico moto del pensiero. D’altronde, sul piano simbolico, gli zoomorfi liberali illuminati intrattengono un rapporto ambiguo con l’immaginario dei Lumi stessi. Leccafondi vuole “rimover l’ombra”, ma si muove sempre di notte. Egli è tutto intento alla sua ascesa luminosa, ma d’altra parte “ai topi per veder non è mestiere”³⁰. Come recita l’epigrafe giovannea della *Ginestra*: “E gli uomini vollero piuttosto le tenebre che la luce”³¹. È come se lo spazio figurale dei *Paralipomeni*

²⁷ *Paralipomeni della Batracomiomachia*, II 32, 34, 39.

²⁸ Ivi (IV 10).

²⁹ Cfr. ivi (VI 17).

³⁰ Ivi (IV 38; VIII 6).

³¹ *La ginestra o il fiore del deserto*, esergo. Cfr. Gv III 19.

riflettesse la distonia, così attuale all'alba di un nuovo sapere di scienze naturali e sociali, fra gli aneliti dell'individuo e lo scontro con la sua specie, oltre che con la Storia.

Già a partire dal metro dell'ottava, i *Paralipomeni* si imparentavano con la tradizione del poema cavalleresco. Esemplata sul *Furioso* che Leopardi ammirava, questa, più di altre forme, aveva funzionato da serbatoio fagotitante per la dialettizzazione, resa innocua nello spazio letterario, di istanze ideologiche in conflitto. Vi trovava posto una materia sublime per il tardo Medioevo, modulata attraverso lo smorzamento di dispositivi di distacco emotivo. L'ironia, ora, nel congegno satirico dei *Paralipomeni*, si esacerba in quella che Brillì ha definito condivisibilmente, prendendo in prestito una nomenclatura chimica, "coalescenza riso-disprezzo"³². Nelle sue maglie, anche laddove i singoli attanti, nella guerra zoomorfa, intrattengano un rapporto allusivo con un referente, nello spazio macrofigurale del poema ricorrono elementi che tendono a far convergere le parti per associazioni a lunga distanza. Il meccanismo della condensazione, al di là di possibili griglie teoriche freudiane, è d'altronde elemento qualificante del *Witz* già nelle riflessioni di un personaggio fondamentale per lo sviluppo dell'umorismo moderno europeo: Jean Paul Richter³³.

Nei *Paralipomeni*, il dispositivo caricaturale, in particolare nei canti del viaggio ultramondano, fa in modo che la gestualità bestiale degli attanti antropomorfi figuri un giudizio disincantato sull'umano. L'apprensione per la "parzialità dei mondi" e per la perifericità della vita si esteriorizza, come ha osservato Matteo Palumbo, in una frastagliata e tetra "topografia degli spazi"³⁴. Nell'amalgama mortifera dei viventi, scorta attraverso un viaggio temporale e trascendentale, le due *imagines mortis* più vivide, e equivalenti, si realizzano ciascuna per le due parti in conflitto: una è quella suddetta dei topi liberali, l'Ade è abitato soprattutto da loro, se non altro per la parzialità del punto di vista di Leccafondi, l'altra è quella dell'Impero, nella persona del suo avo più illustre, Federico II:

³² Brillì (1968, 42).

³³ Cfr. Richter (1994 [1804], 169 e ss.).

³⁴ Palumbo (2003, s.p.). Si legga il passo completo: "Le 'fole', nella *Ginestra* come nel *Copernico* o nei *Paralipomeni*, designano, dunque, la menzogna suprema dell'antropocentrismo. Celebrano un predicato che non c'è e che esse pretendano sia la verità. Al contrario, mettere al centro del pensare la parzialità dei mondi, la topografia degli spazi in cui essi si collocano, le gerarchie dei loro autentici rapporti, obbliga a nuove soluzioni, che tengano conto della sostanza marginale della vita degli uomini: così piccola da avvicinarsi al nulla".

Forse con tal, non già con tanto orrore
Visto avete in sua carne ed in suoi panni
Federico secondo Imperatore
In Palermo giacer da secent'anni
Senza naso né labbra, e di colore
Quale il tempo può far con lunghi danni,
Ma col brando alla cinta e incoronato,
E con l'imago della terra allato.³⁵

Così come nel *sourire macabre* del coro funereo di ratti, che anche Furio Jesi ha inscritto nei ranghi del “riso rituale”³⁶, nell'effigie del teschio imperiale si schiude, allora, l'immagine di una natura in cui qualsivoglia mutazione appartenente alla sfera di ciò che è storico e politico sembra divelta di senso.

Bibliografia

- Anedda A. (2022), *Le piante di Darwin e i topi di Leopardi*, Novara: Interlinea.
- Bigi E. (1967), *La genesi del Canto notturno e altri studi sul Leopardi*, Palermo: Manfredi.
- Brilli A. (1968), *Satira e mito nei Paralipomeni leopardiani*, Urbino: Argalia.
- Carbone D. (2004), “Il canto VIII dei *Paralipomeni* e la discesa *ad inferos*”. In *Forme del narrare*, Atti dei VII Congresso Nazionale dell'ADI, Macerata, 24-27 settembre 2003, a cura di S. Costa, L. Melosi, M. Dondero, Firenze: Polistampa, 757-763.
- Callerino L. (1997), *L'io del topo. Pensieri e letture dell'ultimo Leopardi*, Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- de Cristofaro F. (2002), *Zoo di romanzi. Balzac, Manzoni, Dickens e altri bestiari*, Napoli: Liguori.
- Drago A.G. (2015), “Echi danteschi in Leopardi narratore”. In *Critica letteraria* 168-169, 639-656.
- Freud S. (1972) [1905], *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in Id., *Opere*, vol. V, a cura di C. Musatti, Torino: Boringhieri, 3-214.
- Hutcheon L. (2000), *A Theory of Parody. The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*, Champaign: University of Illinois Press.

³⁵ *Paralipomeni della Batracomiomachia*, VIII 19.

³⁶ Il riferimento ai *Paralipomeni* è in Jesi (1968, 197-198). Si fa riferimento al già citato canto VIII, ottava 25.

- Jesi F. (1968), *Letteratura e mito*, Torino: Einaudi.
- Leopardi G. (1969), *Tutte le opere*, a cura di W. Binni, con la collaborazione di E. Ghidetti, Firenze: Sansoni.
- Moretti F. (1994), *Opere mondo. Saggio sulla forma epica dal Faust a Cent'anni di solitudine*, Torino: Einaudi.
- Orlando F. (1997), *Illuminismo, barocco e retorica freudiana*, Torino: Einaudi (1^a ed. 1982).
- (2017), *Il soprannaturale letterario*, a cura di S. Brugnolo, L. Pellegrini e V. Sturli, Torino: Einaudi.
- Palumbo M. (2003), “Fisica e metafisica nel *Copernico*”, in *Italies* 7, URL <<http://journals.openedition.org/italies/905>>.
- Polizzi G. (2008), “Alla ricerca dello ‘specioso’ e dell’‘insolito’. Francesco Orioli e Giacomo Leopardi”, in *Lettere italiane* 60/3, 394-419.
- Propp V. (1966) [1958], *Morfologia della fiaba*, a cura di G.L. Bravo, Torino: Einaudi.
- [Richter] Jean Paul (1994) [1804], *Il comico, l'umorismo e l'arguzia*, trad. it. parziale a cura di E. Spedicato, Padova: Il Poligrafo.
- Savarese G. (1967), *Saggio sui Paralipomeni di Giacomo Leopardi*, Firenze: La Nuova Italia.

«Chiamare le cose coi loro nomi». Leopardi, Casti e il libro terribile

Paolo Colombo

«*Chiamare le cose coi loro nomi*». Leopardi, Casti and the dreadful book

Abstract: Referring to the well-known definition coined by Vincenzo Gioberti for the *Paralipomeni della Batracomiomachia*, the contribution aims to isolate and explore the more distinctly negative elements of the poem, within which Leopardi's skepticism towards any form of political initiative seems to reach conclusions unknown to his earlier works and partially unprecedented even in the context of the "new poetics" of the 1830s. A specific area of investigation will consist in reexamining the influence exerted by Giovan Battista Casti's *Animali parlanti*, whose documented impact on Leopardi has only been partially explored in this particular direction, as highlighted by some recent studies.

Keywords: *Animali parlanti*; Giacomo Leopardi; Giovan Battista Casti; Irony; *Paralipomeni della Batracomiomachia*.

Nel vasto panorama della letteratura critica sorta attorno all'opera di Leopardi, poche formule hanno goduto di un successo paragonabile a quello incontrato dalla definizione di "libro terribile" adottata da Vincenzo Gioberti per i *Paralipomeni della Batracomiomachia*. Il giudizio, espresso tutto sommato 'a caldo' e affidato alle pagine del *Gesuita moderno*, aveva in effetti, al di là dell'innegabile efficacia, il merito di cogliere la portata (e l'audacia) di un esperimento letterario apparentemente tradizionale ma per molti versi inedito, votato a mettere in ridicolo "i desideri, i sogni, i tentativi politici degli Italiani con un'ironia amara, che squarcia il cuore, ma che è giustissima"¹. All'incirca un trentennio prima, nella fase ancora

* Università degli Studi di Verona (paolo.colombo@univr.it; ORCID: 0000-0002-6235-3253).

¹ Gioberti (1847, 484). L'appropriatezza dell'espressione è in certo modo confermata dai notissimi passi leopardiani sul potere del "riso": dall'appunto di *Zib.*, 4391 del 23 settembre 1828, "Terribile ed *awful* è la potenza del riso" (su cui Savarese 1995, 20), alla sua amplificata rielaborazione nel LXXVIII dei *Pensieri*: "Grande tra gli uomini e di gran terrore è la potenza del riso"; cfr. Leopardi (2022, 208). Su Leopardi e Gioberti

iniziale del suo soggiorno inglese, Foscolo aveva riservato parole in qualche maniera analoghe, sia pure con grado di adesione decisamente minore, a un'opera destinata a essere precocemente inclusa tra gli ipotesti del poemetto leopardiano, gli *Animali parlanti* di Giambattista Casti. Muovendo da un pregiudizio di solo parziale ascendenza pariniana², l'autore dell'articolo sui *Poemi narrativi* riconosceva nelle sestine di Casti un progetto satirico simile a quello riscontrato da Gioberti, e in seguito da molti altri, nei *Paralipomeni* leopardiani: "chaque ligne décele la satire qui est l'unique objet de l'auteur. Il est vrai que peu de gens se sont aperçus qu'il met en ridicule toutes les opinions politiques, religieuses et morales, de toute faction et nation, sans exception"³. Lo stesso Foscolo aveva del resto avvertito la necessità di segnalare l'eccentricità degli *Animali parlanti* rispetto alla tradizione eroicomico, segnalandone piuttosto la natura di "fable d'Esopé compliquée et prolongée en trois volumes" e, conseguentemente, l'ideale appartenenza a quel filone favolistico che nel XVIII secolo aveva avuto ampia fortuna e trovato un autorevole 'legislatore' in Aurelio De' Giorgi Bertola⁴. Con una simile precisazione, Foscolo mostrava di aver colto l'impianto allusivo del poema, non circoscrivibile al semplice capovolgimento dell'*epos* tipico di tanta poesia burlesca; e individuava, all'interno della tutto sommato trasparente cornice allegorica, una disposizione scettica intesa a mettere in discussione e perfino a ridicolizzare qualsiasi possibilità di interazione politica virtuosa tra gli uomini. Casti si sarebbe in tal modo sottratto a ogni forma di impegno civile proprio nel delicato momento rappresentato dalla transizione tra la Rivoluzione e l'ascesa al potere di Napoleone ("Casti est d'autant plus criminel qu'au lieu de contribuer à la decence qui revenait

ti si vedano, fra i numerosi studi, Sgroi (1924), De Liguori (1971), Bellucci (1974), Mustè (2000); oltre alla recente silloge di Polizzi (2021a).

² Cfr. Palazzolo (2003, 99-100). Se l'avversione di Parini per Casti fu essenzialmente connotata in senso morale, come testimoniano il celebre sonetto *Un prete brutto, vecchio, puzzolente*, ora in Parini (2020, 591-592) e l'ode *La recita de' versi*, quella foscoliana sembra piuttosto concentrarsi sul motivo politico-civile. Un'eco del sonetto, in particolare del v. 2 ("dal mal francese tutto quanto guasto") è rintracciabile anche nel breve (e maligno) ritratto di Casti delineato da Carducci: "cotesto prete guasto" (1937, 12).

³ Foscolo (1958, 4).

⁴ Cfr. Foscolo (1958, 18) e Bertola (1788); ma va ricordata anche la promozione del genere sollecitata, in altra direzione, da Muratori, come indicato da Gabriele Muresu (1973, 27-28). Tuttavia, anche rispetto alla tradizione esopiana (e in particolare alla legislazione propostane da Bertola), Casti si ritaglia ampi margini di autonomia, come rilevato ancora da Muresu in Casti (1978, 21-22). Sulla favola nel Settecento italiano si vedano Filosa (1952, 147-277) e, per i profondi e documentabili legami con gli ambienti massonici, Di Ricco (2014).

dans son pays, il a tâché de déchirer tout voile”)⁵, rivelando così un disegno che anche Foscolo non avrebbe forse esitato a definire “terribile”:

Il fait profession d’aimer la liberté; mais en la persifflant comme une chose qui ne peut exister. Il est plus direct dans ses ironies contre la monarchie et la religion; mais en insinuant toujours qu’il est impossible de changer la nature du genre humain qui est créé pour être effrayé par le plus audacieux, et trompé par les fourbes. Cependant quel est le résultat de ces principes contradictoires? Ils jettent une grande partie des lecteurs dans le labyrinthe du Pirrhonisme, et dans l’indolence du désespoir.⁶

Per argomenti, motivi polemici e atteggiamento censorio la valutazione foscoliana può costituire un ipotetico (e, naturalmente, inconsapevole) an-
tefatto della ricezione critica dei *Paralipomeni*, cui sarebbero stati imputati difetti di ordine simile, oltre che del fortunato corso di studi e approfondimenti sui rapporti tra il poemetto e gli *Animali parlanti*⁷.

A un esame anche solo superficiale, risulta evidente come le due opere condividano un processo di riscrittura e innovazione di generi e forme tradizionali, non esclusivamente vincolato, come aveva ben notato Foscolo, all’orizzonte eroicomico al quale sono in massima parte ancora da riferire, ad esempio, gli esercizi del Leopardi traduttore della *Batracomiomachia* pseudo-omerica⁸. Di tale operazione, che entrambi gli autori portarono a termine negli ultimi anni di vita, Casti poteva non a torto rivendicare l’originalità:

Queste considerazioni mi portarono a riflettere, se per avventura non convenisse di fare una specie di grande apologo in più parti diviso e che formasse un poema seguito, in cui introducendo per attori delle bestie parlanti si esponesse un’intera storia politica rilevando i vizi e i difetti dei politici sistemi o il ridicolo di molti usi introdotti in tali oggetti [...].⁹

⁵ Foscolo (1958, 12).

⁶ Ivi (16).

⁷ La storia dei raffronti Casti-Leopardi rimonta almeno a Gladstone (1850), che tuttavia, forse per ragioni metriche, preferì rilevare un legame con il *Poema tartaro*, e comprende Dejob (1898), Allodoli (1921), Binni (2014a), ma il saggio risale ai primi anni Sessanta, Brilli (1968), Cellerino (1980), Circeo (1981, 68-70), Cavallini (1987, XXXIV-XXXV), Savarese (1995), Cellerino (1997, 43-44), Penso (2016, 312-319), Silvi (2017, 112-113 e 153-154), fino al recente Andreoni (2022, 220-224).

⁸ Sulla parziale eccezione rappresentata dalla *Secchia rapita* di Tassoni si veda Andreoni (2022, 224 e n. 74).

⁹ Casti (1987, 5); d’ora in avanti, i rinvii a specifici luoghi del poema saranno preceduti dalla sigla AP.

Nelle intenzioni di Casti la possibilità di inserire riferimenti più o meno occulti alle vicende della contemporaneità appare programmaticamente contemplata, né si può affermare il contrario relativamente a Leopardi, che colloca già al principio del primo canto due espliciti rimandi a fatti storici in un caso non remoti e nell'altro recentissimi (rispettivamente, la fuga delle truppe papaline nel 1797 e quella dei Belgi dopo la battaglia di Lovanio del 12 agosto 1831)¹⁰. Con ogni evidenza, quest'ultimo aspetto non sfuggì all'attenzione dei lettori, se si tiene conto del gran numero di interpretazioni 'in chiave', finalizzate a cogliere e chiarire ogni possibile allusione; da tale genere di ermeneutica, che investì i *Paralipomeni* non meno degli *Animali parlanti*¹¹, ed era almeno parzialmente legittimato dalla tradizione favolistica, Casti volle prendere le distanze nella *Prefazione dell'autore*:

E in fatti qual peso presso la posterità aver potrebbero alcune restrizioni e individuali allusioni, alle quali non è unito che un interesse temporaneo e passeggero, e che necessariamente cessar debbe tosto, o poco dopo che se ne sono perduti di vista gli oggetti descritti?¹²

Ad accomunare le opere concorse inoltre fin da subito il delicato nodo della posizione ideologica degli autori verso i più rilevanti avvenimenti celati sotto il velo delle vicende del "topesco regno" e delle "dinastie brutali": la rappresentazione talora impietosa di episodi in cui erano chiaramente adombrati la Rivoluzione e i falliti moti insurrezionali è probabilmente da considerare la principale causa della convergenza di giudizio della critica risorgimentale¹³. Le accuse mosse a Casti da Foscolo, infatti, consuevano in più tratti con quanto De Sanctis avrebbe rimproverato al Leopardi dei *Paralipomeni*. Così, se l'autore dei *Sepolcri* aveva potuto imputare a quello degli *Animali parlanti* la viltà dell'opzione satirica in un'epoca di grandi rivolgimenti storici ("Les peuples qui rient de toute chose sont précisément ceux dont leurs gouvernemens peuvent se moquer le plus impunément"), arrivando perfino a mettere in relazione tra loro la pubblicazione del poema e il plebiscito che, nell'agosto 1802, attribuì a Napoleone la carica di primo console a vita ("Tandis que Didot publiait à Paris les *Animali Parlanti*, et que l'on s'amusoit de la cour militaire du roi lion, Bonaparte tout

¹⁰ *Paralipomeni della Batracomiomachia* (d'ora in avanti P), I, 3-4.

¹¹ Si pensi, ad esempio, a Cassarà (1886).

¹² Casti (1987, 5). Ma si vedano anche, sul possibile valore cautelativo delle parole, le annotazioni di Luciana Pedroia: ivi, XVII.

¹³ Con la rilevante eccezione dell'edizione dei *Paralipomeni* curata da Giuseppe Chiari-ni (1869), sulla quale si veda il recente Tognarelli (2022).

avouant la liberté et l'égalité, se faisoit créer Premier Consul à vie”), De Sanctis avrebbe ricondotto la genesi dei *Paralipomeni* al fallimento dell'esperienza insurrezionale del 1820-21:

La rivoluzione sulla quale si fondavano tanti castelli, soggiacque al primo urto degli Austriaci, malgrado i vanti; e il giovane scettico, colto egli pure da entusiasmo, a quello spettacolo di millanteria e di vergogna, uscì in una risata feroce, che voleva dire: ed io che ci aveva creduto! E gli si volgeva in mente quella satira che poi uscì sotto nome di *Paralipomeni*. [...] La rivoluzione napoletana era fallita, e lui rideva e pensava i *Paralipomeni*. Non era più in lui l'impeto oratorio del patriota, che sognava libertà a breve scadenza. Il suo entusiasmo scettico si sdoppia: l'entusiasmo muore; rimane lo scetticismo.¹⁴

Poema e poemetto ebbero inoltre un comune censore in Carducci, che, mai parco di strali nei confronti di Casti, al quale pure riconobbe “una certa vivacità pittorica nei particolari”, manifestò non poche riserve anche verso i *Paralipomeni*, ponendosi in ideale continuità con la linea Foscolo-De Sanctis: “[...] l'Italia ebbe sempre fedele il suo doloroso poeta: l'Italia che di quella gran tristezza che sono i *Paralipomeni*, sola ispirazione lasciata al deputato di Recanati dal Trentuno, non volle ricordare che le contraddizioni”¹⁵.

Al principio del XX secolo, la riabilitazione (con la vistosa eccezione crociana) promossa, fra gli altri, da Ettore Allodoli ebbe anche il merito di fare nuova luce sulla vasta rete di modelli presenti a Leopardi, concedendo ampio spazio ai legami con il precedente offerto da Casti¹⁶. Tuttavia, la prospettiva decisamente patriottica del curatore (“questo libro [...] dovrebbe essere certamente ammirato invece per il sentimento di fierezza nazionale e di italianità cosciente che lo informa [...]”) non giovò a un'analisi real-

¹⁴ Foscolo (1958, 18) e De Sanctis (1885, 181 e 187). In almeno un caso, però, la forzatura avviene a prezzo di qualche anacronismo: come è noto, la composizione dei *Paralipomeni* non è anteriore ai primi anni Trenta.

¹⁵ Si veda Carducci (1898, 96 e 409); anche nel primo saggio (96), ricavato dalla prefazione all'*Atta Troll* di Heine tradotto da Giuseppe Chiarini, trova spazio una severa valutazione del poemetto, elaborata in sintonia con la stroncatura del Leopardi satirico di Bonaventura Zumbini (1876, 3-38). Degno di nota è il fatto che uno dei passi leopardiani (I, 31, vv. 1-4) citati nel secondo studio richiamato, *Giacomo Leopardi deputato*, ricordi piuttosto da vicino per contesto, motivi e stilemi alcuni luoghi di *Dinanzi alle terme di Caracalla*.

¹⁶ “Ma un modello soprattutto ebbe dinanzi e si divertì a seguirlo nella cornice, in certi limiti tradizionali, gli *Animali Parlanti* del Casti. Ho segnato nelle note i più notevoli punti di raffronto, chè a volerli notar tutti sarebbero troppo numerosi”; e poco oltre, in nota: “Nessuno ha messo in rilievo i numerosi i punti di contatto” Allodoli (1921, LIII).

mente approfondita dei punti di contatto con gli *Animali parlanti*, censiti con attenzione capillare ma quasi esclusivamente rivolta alle somiglianze di natura contenutistica e strutturale¹⁷. Un esempio a suo modo indicativo è fornito dalla chiosa sostanzialmente limitante (“modesti ricollegamenti con la tradizione dell’epopea animalesca”) apposta a un paragrafo dell’*Introduzione* in cui sono riepilogate le principali somiglianze tra le opere:

Qui ricordo che il Cane, ministro liberale del re Leone I, somiglia molto a Leccafondi, e per il Cane il Casti non nasconde la sua simpatia. Anche negli *Animali Parlanti* c’è la fine rapida, improvvisa delle [sic] narrazione, la finzione del manoscritto perduto, la critica delle istituzioni del secolo che non sembravano conformi al razionalismo dell’abate di Acquapendente. C’è il biasimo del diritto divino, della politica delle alleanze (il Leopardi criticherà poi quella dell’equilibrio europeo), c’è la descrizione del mondo preistorico, l’accento all’Atlantide, anche la ridicolaggine del pelo come moda simbolica. Anche nel Casti son pelosi e barbuti i *damerini* della patria¹⁸.

L’elenco è per molti aspetti sintomatico di un atteggiamento critico che, pur mirando al recupero dei *Paralipomeni* (o forse proprio per questo) precluse una corretta valutazione dell’influenza di Casti, del quale sono sì intuiti alcuni motivi particolarmente fecondi in ottica leopardiana (il razionalismo, lo scenario preistorico), ma senza ulteriori approfondimenti, e in ogni caso con un grado di attenzione sensibilmente inferiore a quello concesso alle analogie di natura più esteriore. Eppure, anche in quest’ultimo ambito alcune precisazioni possono aiutare a chiarire quale sia stato l’effettivo rapporto dell’ultimo Leopardi con un modello conosciuto e praticato fin dall’adolescenza. Il programma di riforme attuate dal Cane, che nello sviluppo dell’intreccio diventerà capofila dei ribelli democratici, è ad esempio solo apparentemente paragonabile a quello, parodicamente liberale, promosso da Leccafondi, cui assomiglia relativamente alla fondazione della “regia biblioteca” (AP, III, 105-115), ma dal quale si differenzia proprio per misure illiberali come l’istituzione della “*police*” coordinata dal Gatto (assai simile a quella imposta dai granchi in P, VI) e l’assegnazione di cariche e onori senza alcun criterio meritocratico. I due ministri, inoltre, vivono parabole simili¹⁹, ma sono sul piano etico-civile personaggi quasi

¹⁷ Si vedano, a titolo d’esempio, i numerosi rilievi in ivi (17, 40, 47-48, 49, 51, 74, 78, 84-85, 96-97, 104, 123). La tendenza, da parte di Allodoli, a restringere “il respiro del poemetto nei termini di un patriottismo nazionalistico” è stata segnalata da Savarese (1995, 75).

¹⁸ Allodoli (1921, LIII-LIV).

¹⁹ Entrambi al potere in una prima fase della vicenda, patiscono poi l’allontanamento e l’esilio a seguito degli avvicendamenti politici (in Leopardi, l’avvento del regime

antitetici: Leccafondi incarna fin dal principio il prototipo, particolarmente caro al Leopardi satirico, del liberale spiritualista, sensibile all'influsso della cultura tedesca e delle nuove scienze economiche, entusiasta lettore dei "giornali"; un "tipico "amico suo" di Toscana", secondo la definizione di Umberto Carpi²⁰, del quale non sono però mai messe in discussione la rettitudine o le buone intenzioni²¹. Per contro, il ritratto del Cane è già nei primi canti degli *Animali parlanti* all'insegna della doppiezza, della viltà e dell'ambizione spregiudicata, come testimoniano l'accordo segreto con il Leone (II, 15-16), la bassa invettiva rivolta all'Elefante (II, 30-33), il "monumento" collocato all'ingresso della biblioteca (V, 69)²².

Simili puntualizzazioni, in ogni caso, non inficiano in alcun modo il valore del modello di Casti, e ne consentono anzi un migliore apprezzamento se collocate entro la linea d'indagine, sollecitata per la prima volta da Walter Binni, di una sintonia tra le opere non esclusivamente legata a "falsariga di costruzione generale e di generale allegoria" o "di episodi e di particolari satirici numerosissimi", ma registrabile anche sul piano di un "minimo rapporto fra le posizioni del Leopardi di fronte al nuovo spiritua- lismo, alla frivolezza di idee, costume degli italiani [...] e l'atteggiamento di coraggio e di sfida del satirico illuministico nell'irrisione dei miti e della superbia umana", ferma restando la "differenza enorme" dei valori²³. In questa visuale, l'effettivo ascendente degli *Animali parlanti* può essere allargato alle numerose suggestioni stilistiche, tematiche e ideologiche che Leopardi poté ricavarne anche in contesti di condivisione solo parziale dei

poliziesco imposto da Camminatoro). E si vedano anche le analogie formali tra AP, IX, 103, vv. 1-4, "E tutto immerso in un pensier profondo, / riflession facea morali e serie / sulle vicissitudini del mondo / e sulle corti e simili materie", o X, 29, 1-3 ("Mentre nel grave meditar profondo / eran del Can tutti i pensieri assorti / sulle vicissitudini del mondo"), e P, II, 10, vv. 1-2: "Così, muto, volgendo entro la testa / profondi filosofici pensieri".

²⁰ Carpi (1978, 177-183).

²¹ Cfr. almeno P, I, 43, e VI, 7, vv. 1-2.

²² Episodi che non impediscono al poeta-narratore di elogiarne in altri contesti l'astuzia e le doti oratorie, o perfino di dividerne idealmente le (spesso pretestuose) istanze democratiche. Le simpatie dell'autore sembrano in ogni caso maggiormente indirizzate verso il Cavallo: cfr. Di Ricco (2017, 147-148).

²³ Binni (2014a, 364-365 e nota). Vanno comunque ricordate alcune riflessioni di segno analogo proposte da Charles Dejob, in un saggio per il resto di impostazione piuttosto vaga: secondo lo studioso, la poesia satirica di Casti e Leopardi avrebbe una comune premessa nell'"introduction dans le monde d'un scepticisme nouveau: il est nouveau en ce sens qu'il ne s'attaque plus à quelques dogmes de philosophie ou d'histoire, mais à la croyance dans la possibilité pour l'homme d'être sage et heureux ici-bas" (1898, 228).

contenuti²⁴. Nel “razionalismo” castiano rilevato da Allodoli, il Leopardi degli anni Trenta poteva ad esempio trovare, senza necessariamente sposarne le conclusioni nel segno del “solito nesso ottimistico di ragione-natura-virtù”²⁵, un orientamento per più aspetti congeniale, documentato da noti passi della *Ginestra* (vv. 52-58, 72-77) o degli stessi *Paralipomeni* (IV, 15), e ricco di conseguenze in termini contenutistici e tonali.

Al di là delle numerose e non ancora interamente documentate coincidenze di ordine narrativo, il primo ineludibile ambito di intersezione consiste nello studio e nella rappresentazione del mondo animale, motivi cari a Leopardi già dall’infanzia, alla quale, come è ampiamente noto, risalgono spesso suggestioni e interessi poi recuperati nella successiva produzione²⁶. In questo campo la presenza di Casti appare decisamente solida, e si può affermare senza timore di smentita che, per Leopardi, il poeta settecentesco fu essenzialmente l’autore degli *Animali parlanti*, come del resto testimoniano le non numerose menzioni esplicite: dal giovanile *Discorso sopra la Batracomiomachia*, nel quale Casti è nominato come illustre predecessore nell’uso della sestina²⁷, alla successiva e correlata menzione nei materiali autobiografico-romanzeschi della primavera 1819²⁸, fino alla citazione letterale di una nota al decimo canto inserita nei materiali relativi al *Dialogo di un cavallo e di un bue*²⁹. Quest’ultima occorrenza è particolarmente interessante nella misura in cui rende ragione di un interesse per gli *Animali parlanti* non vincolato alla traduzione del poemetto pseudo-omerico, ma da collocare nell’orizzonte ideologico della critica all’antropocentrismo e al finalismo; accanto al dominante tema dell’estinzione, poi, nel *Dialogo* affiorano in più di una circostanza allusioni o implicazioni politico-civili perfettamente compatibili con l’impostazione polemica e satirica del po-

²⁴ L’affermazione non è naturalmente da intendere in termini di valore degli esiti letterari, la cui distanza è stata spesso sottolineata dalla critica, fino a consolidarsi in opinione comune: cfr., a titolo d’esempio e al di là del citato giudizio di Binni, Brilli (1968, 54, 63, 121-122), Terenzio (1989, 563-564), Savarese (1995, 26 e 117).

²⁵ Ivi (365-366).

²⁶ Si veda, per quanto attiene ai *Paralipomeni*, Polizzi (2021b).

²⁷ Cfr. Leopardi (2011a, 418-419): “[...] scelsi le sestine endecasillabe, dei vantaggi delle quali, dopo l’uso felicissimo che hanno fatto di loro parecchi poeti, e singolarmente l’Ab. Casti, non può più dubitarsi”.

²⁸ Leopardi (1995, 45): “pieghevolezza dell’ingegno facilità d’imitare, occasione di parlare sarà la Batrac. imitata dal Casti”.

²⁹ Si tratta, più precisamente, degli appunti che vanno sotto il titolo *Al dialogo del cavallo e del bue*, sulla cui cronologia si veda il recente saggio di Maccioni (2021); ma cfr., limitatamente agli studi più recenti, anche Russo (2017, 30 e 31 n. 47), e Blasucci (2003, 85-102).

ema castiano, mai tenero verso le degenerazioni dispotiche e assolute del potere:

[...] (si procuri di render questo pezzo allusivo alla cura che hanno i monarchi d'ingrassare i sudditi per poi spremere il sugo). Ma poi venne un'altra moda e i padroni non si curavano più d'ingrassare le loro bestie, ma secche com'erano se le spremevano e se le mangiavano (allusivo al tempo presente). E a' tuoi pari davano tra le corna e gli ammazzavano, e poi gli abbristolivano e se li mangiavano e non facevano pranzo senza la carne vostra. B. Oh bestie maledette! E i buoi di quel tempo erano così gaglioffi che li lasciavano fare? C. risponda allusivamente a quello che fanno ora i popoli coi tiranni. Ciascuno badava ai fatti suoi, e sperava che non toccherebbe a lui. cc.³⁰

La stessa riflessione attorno all'acquiescenza verso i soprusi è tratto diffuso in Casti (II, 108, vv. 1-4: "Né s'intendea qual magico prestigio / nei liberi animai cangiato e vinto, / con strano inesplicabile prodigio, / avesse il natural libero istinto"; IV, 4: "E la ragion non si sapea vedere / per cui, di tempo in termine sí angusto, / potesser bestie sí orgogliose e fiere / carattere cangiar, indole e gusto; / e a un tratto estinto il naturale ardire, / ripor la gloria lor tutta in servire"), così come l'idea che l'interesse individuale e l'indifferenza affossino qualsiasi moto di ribellione. Con ogni probabilità, i "quadrupedi" cantati da Casti misero a disposizione di Leopardi e dell'abbozzato progetto satirico un insieme di suggestioni utili a sviluppare nella già citata direzione antiantropocentrica la tradizionale strategia dello straniamento.

Fin dal primo canto del poema, gli animali riunitisi per scegliere una forma di governo mostreranno di avere consapevolezza delle miserie umane, ma saranno in certo modo anticipati dalle parole del poeta-narratore, che alla sestina 13 farà ironicamente risalire l'origine delle discordie già agli dei dell'Olimpo: "che fra gli stessi dei stabil concordia / esser mai non poté, l'attesta Omero". La tendenza ad attribuire a Omero (o all'Antico Testamento) la prima intuizione degli approdi anche più radicali del proprio pensiero è tipica dell'ultimo Leopardi, dal *Dialogo di Plotino e di Porfirio* al *Tristano*, passando per i *Nuovi credenti* e i *Paralipomeni*³¹. Come accennato, l'impianto favolistico non impedisce (era del resto così già in Esopo) la presenza di riferimenti agli uomini, dei quali sono di volta in volta biasimati gli eccessi, le superbie, la stoltezza. È il caso della replica che il Cane, con

³⁰ Leopardi (2011b, 240-241); e può essere ricordata la simpatia del poeta-narratore degli *Animali parlanti* per il Cavallo: si veda, qui, la nota 22.

³¹ Cfr. ivi (196, 214), e Leopardi (2011a, 396, 300).

la caratteristica doppiezza, rivolge alle obiezioni del Cavallo (I, 52-54), tra i principali oppositori dell'ipotesi assolutista:

Sa ognun di noi quanto la specie umana
sensatamente opra, ragiona e pensa:
l'illimitata autorità sovrana
pur ella è sempre a sostener propensa;
e il poter assoluto ed arbitrario
util non crede sol, ma necessario.

Senza di ciò quel bipede animale,
pieno di vanità, gonfio d'orgoglio,
potria ripor sua gloria principale
in mantener i despoti sul soglio?
E in preferir l'utile lor privato
al pubblico interesse, al ben di stato?³²

(I, 56-57)

La perorazione del Cane non risparmia, alla sestina seguente, un accenno alla violenza della società umana ("Non vedi tu con quanto ardor, con quanta / ostinatezza scannansi a vicenda"), tema tanto frequente nel poema quanto nella produzione leopardiana degli anni Trenta, specialmente nei *Pensieri*; e suscita la risposta, pure significativa, dell'Orso, secondo il quale l'uomo non è "animal per eccellenza", ma "il più assurdo animal" (I, 62, vv. 3-44)³³. La cornice zoeopica consente inoltre spesso all'auto-

³² Casti (1987, 21).

³³ Da questo e altri episodi sembra possibile ricavare che all'Orso potesse essere assegnata, almeno in una prima fase di ideazione dell'intreccio, una funzione più rilevante. Prima che la sua figura assuma i tratti farseschi che la contraddistinguono ad esempio in XII, 60-73, l'animale è infatti indiretto protagonista di una scena tutt'altro che marginale. Nel IV canto la Camozza s'incontra con il Porcospino, una sorta di eremita che ha disertato l'assemblea, non intende presenziare alla cerimonia di incoronazione del re Leone e professa un ideale di vita scettico e vagamente roussoviano, come segnalato dai commentatori; cfr. Casti (1987, 95-96) e Casti (1978, 570). Di questo suo credo politico, il personaggio si dichiara debitore all'Orso, ricoveratosi un tempo presso di lui in una notte di pioggia: la vicenda può ricordare l'incontro tra Leccafondi e Dedalo nei *Paralipomeni* (VI, 31-45); quest'ultimo è paragonabile all'Orso anche per i suoi trascorsi di viaggiatore, oltre che per la propensione all'osservazione e alla conoscenza (IV, 92, v. 1-4: "Ed avendo talento e ingegno acuto, / governi esaminò, leggi e costumi; / indole di ciascun, sia uom, sia bruto; / ed acquistò gran sperienza e lumi"), tratti non infrequenti nei personaggi della tradizione epico-narrativa, da Odisseo e fino ad almeno Carlo e Ubaldo della *Gerusalemme liberata*, la cui presenza nei *Paralipomeni* è stata notata da Cellierino (1980, 22). Curioso, infine, che il pensiero sociale dell'Orso, nella versione enunciatane dal Porcospino, culmini in un'esortazione alla vita secondo natura, "cioè fra boschi e in solitaria piaggia", con un sintagma

re di deplorare gli scontri fraticidi tra animali, per giungere altrettanto frequentemente al parallelo con quelli umani, e, in un caso, ad affermare esplicitamente che gli uomini abbiano imitato, superandoli in violenza e crudeltà, i “quadrupedi” (X, 3, vv. 3-5: “onde il mestier di straziarsi apprese / la generazion di noi mortali, / più che non fer quelle feroci belve”). Ma, più in generale, il tema della priorità del mondo animale attraversa il poema nella sua interezza, e mostra numerosi punti di contatto con le strategie satiriche dei *Paralipomeni*: il paragone tra la scienza politica dei “bruti” e quella moderna (I, 27); quello di I, 42 fra il Cane e i tribuni romani (da confrontare, per l’elenco di nomi latini, con P, I, 23)³⁴, o tra la beffa erotica subita dall’Orso e quella di Issione, “ideal ripetizion del primo”; l’avvoltoio di XIII, 29, “antenato di quel che pasto feo / del fegato del miser Prometeo”³⁵, e il “Dragone” di XIII, 102, lontano avo del “famosissimo Pitone” ucciso da Apollo; la divertita dichiarazione del poeta-narratore (XXII, 120) sull’origine animale di invenzioni e ritrovati “di cui gl’ingegni uman vanno sí altieri” (v. 3); infine l’ipotesi che il manoscritto preadamitico cui si finge affidata la narrazione possa essere stato conosciuto e imitato da Omero (XXII, 103)³⁶. Parallelamente, numerose scene della “storia brutal” insistono sul motivo, ugualmente caro a Leopardi, dell’estinzione. Si inseriscono in questa cornice i riferimenti al “gran Mammuto, di cui s’estinse il seme” (X, 63, v. 4)³⁷, menzionato, sempre con riferimento alla sua estinzione, anche in XX, 95, vv. 5-6, XXII, 32, e probabilmente incluso tra i gigan-

idealmente a metà strada tra la “solitaria parte” (v. 23) della *Vita solitaria* e l’“inabitata piaggia” di *Ad Angelo Mai* (v. 132).

³⁴ Secondo Savarese (1995, 46), si tratta di un motivo tipicamente eroicomico, “ma fatto inglese da Byron”; oltre che in Casti, tuttavia, Leopardi poteva trovarne esempio nella *Gratitudine* pariniana (vv. 261-264: “È ver che, quali entro al lor fondo avito / I Fabrizi e i Cammilli / tornar godean tranquilli / pronti sempre del Tebro al sacro invito”) e nel *Della coltivazione* di Luigi Alamanni, tra gli autori accolti nella seconda *Crestomazia* (“Quei grandi Scipion, Cammilli e Bruti”).

³⁵ Un’ulteriore, benché senz’altro collaterale analogia tra *Animali parlanti* e *Paralipomeni* può essere rinvenuta nel recupero di tessere dantesche, particolarmente fitte, in Casti, nell’appena citato canto XIII: accanto alla parola rima “feo”, che ricorre 7 volte nella *Commedia*, sono da segnalare, i vv. 5-6 della sestina 45: “o bisogna esser cane od esser volpe? / Sono l’ossa per noi, per lor le polpe”, con vistoso richiamo a *If.* XXVII, vv. 72-75. Sulla presenza di Dante in Leopardi, e in particolare nei *Paralipomeni*, cfr. Spaggiari (2022, 57-95, specialmente 76-80).

³⁶ Cfr. Muresu (1973, 285-286 n. 142).

³⁷ È dalla nota dell’autore a questo passo (“Il Mammuto, grandissimo quadrupede; non è ben deciso se distingua dall’Elefante, o se sia la stessa cosa; la specie se n’è perduta, e soltanto trovansene dei resti e dei grossi ossami nella Siberia e altrove”) che Leopardi trarrà l’apunto inserito in *Al dialogo del cavallo e del bue*; cfr. Leopardi (2011b, 244).

teschi animali preistorici di P, VII, 35³⁸. E, più in generale, gli interventi sul tema da parte del poeta-narratore, che in alcuni casi condividono (con le ovvie differenze di valore) istanze e argomentazioni dell'ultima poesia leopardiana:

In quel tumulto animalesco, in quella
animalesca universal barbarie,
di tutti gli animai la rabbia fella
e l'astio distruttur fe' molte e varie
specie perir, di cui perfino il nome
oggi s'ignora, e il quando e il dove e il come.

(XIV, 39)

Il passo ricorda piuttosto da vicino due luoghi leopardiani, tra loro molto simili³⁹, della *Ginestra* (vv. 98-110, ma in particolare 99-100: "distrugge sì che avanza / a gran pena di lor la rimembranza") e dei *Paralipomeni* (VII, 25, vv. 7-8: "[...] ed or del loro stato avanza / peritura del par la rinomanza"), e si configura come la prima di una ristretta serie di variazioni sul tema da estendere almeno alla sestina 60 dello stesso canto, nutrita, secondo Gabriele Muresu, di quel "genere di considerazioni che fece del Casti un autore letto con particolare attenzione dal Leopardi":

³⁸ "Per ogni dove andar bestie giganti / o posar si vedean su la verdura, / maggiori assai degl'indici elefanti, / e di qual bestia enorme è di statura. / Parean dall'alto collinette erranti / o sorgenti di mezzo alla pianura. / Di sì fatti animai son le semente, / come sapete, da gran tempo spente"; sul passo, cfr. il commento di Eugenio Boldrini in Leopardi (1970, p. 142), che tuttavia riconduce senza esitazione gli esperimenti di *Dialogo tra due bestie* alle *Operette*. All'indubbio influsso di tanta letteratura della tarda età dei Lumi, in primo luogo delle *Ruines* di Volney, come notato da Savarese (1995), occorrerà affiancare gli elementi che, a partire da coincidenze lessicali, rafforzano l'impressione di una sintonia tra Casti e l'ultimo Leopardi nella critica all'antropocentrismo e nella visione catastrofica della storia: è quanto sembra avvenire per il lemma "seme" (e le forme affini), per cui si vedano almeno *Palinodia al marchese Gino Capponi* (vv. 54, "di Sem, di Cam e di Giapeto il seme", e 167, "il mortal seme"), *La ginestra* (vv. 43, "uman seme", e 230-232, "Non ha natura al seme / dell'uom più stima o cura / che alla formica [...]"), e P, VII, 51, v. 2.

³⁹ Un confronto in Sangirardi (1991, 744-750); nel contributo Casti è citato come fonte (AP, XXIII, 67) per il riferimento leopardiano ad Atlantide, ma anche tra i possibili ipotesti (sestina 68) per i cataclismi che agitano il paesaggio osservato in volo da Dedalo e Leccafondi. Su più larga scala, le due opere sembrano condividere la raffigurazione di uno paesaggio preistorico mitico e al contempo già moderno, con puntuali riferimenti anche alla geografia della penisola italiana (e si veda la coincidenza tra l'"Etna" di AP, XXVI, 78, v. 4, e il dantesco "Mongibello" di P, VII, 29, v. 4).

Ma tu, che di sí cieco orgoglio pieno
vanti mente sublime, alto talento
su quanto esiste, il tuo conosci almeno
stato di schiavitù, d'avvilimento,
mortale altiero; e su l'altrui dipoi
vanta la tua condizion, se puoi.

Non meno 'leopardiana', nel contesto delle già chiarite distanze ideologiche, appare la stanza immediatamente successiva:

Qual mai dunque, qual mai miglior ti lice
sorte sperar, se te par che natura
destinat'abbia ad essere infelice,
e perciò di sventura in isventura
funesta ognor fatalità ti spinge,
e ove non è, felicità ti finge?

La sestina è da includere nel novero di passi o episodi che, pur muovendo da differenti premesse, accomunano a livello macroscopico le due opere a tal segno da rendere plausibile che Leopardi abbia potuto trarne spunto, o anche solo registrarne la possibile compatibilità con le più recenti acquisizioni della sua riflessione sull'ordine cosmico. Una funzione analoga può essere riconosciuta nell'idea di "natura" che domina la sestina 58 del canto XIX:

Dunque vero non è che la natura
porta i viventi a conservar se stessi;
dunque distrugger solo ella procura
l'ordin suo fisso e i suoi lavori stessi;
dunque distruzion è il suo diletto,
il suo primario e favorito oggetto.

Nella generale consonanza con gli accenti più disperati della meditazione leopardiana, risulta però eluso il nodo decisivo dell'inconsapevolezza della "distruzion", notoriamente elaborato a partire dal *Dialogo della Natura e di un Islandese* ma confermato in più occasioni dalla produzione seriore: dalla chiusa di *Sopra una bassorilievo sepolcrale* ("[...] Ma da natura / altro negli atti suoi / che nostro male o nostro ben si cura"; vv. 107-109), ai versi 154-164 della *Palinodia* (strettamente legati a *Zib.*, 4421), fino alla digressione filosofica di P, IV, 12-13, che concretizza in maniera esplicita il passaggio da una concezione della natura "capital carnefice e nemica" a

quella che la vede “piuttosto ad ogni fin rivolta, / che al nostro che diciamo o bene o male”⁴⁰.

Numerose convergenze tra il poema e le posizioni espresse dal Leopardi fiorentino-napoletano, in particolar modo nei *Pensieri*, sono inoltre registrabili nella descrizione di un meccanismo sociale fondato sulla reciproca sopraffazione, sull'apparenza, sull'ingiustizia e dunque sulle inevitabili disavventure della virtù o del “merito”. Significativamente, la prima delle svariate apostrofi (alla Moda, alla Virtù, alla Filosofia, alla Ragione) che spezzano la narrazione poetica è dedicata alla dissimulazione:

Dissimulazion! o sii sovrano
dono del cielo, o sii sublime e grande
ritrovamento dell'ingegno umano,
i suoi favor per le tue mani spande
fortuna; onde sicura in te confidi,
e l'infantil sincerità deridi.

L'efficacia satirica dell'invocazione risiede soprattutto nei termini dell'enunciato disgiuntivo dei primi tre versi (un andamento sintattico parzialmente simile è anche nella famosa apostrofe alla virtù di P, V, 47)⁴¹, che si interroga sulla possibile origine, celeste o terrena, di un tratto umano che occupa gran parte delle riflessioni leopardiane attorno al cosiddetto “machiavellismo di società”⁴². Ma, proprio come in Leopardi, la declinazione

⁴⁰ Merita almeno una menzione il fatto che nel finale vero e proprio del poema di Casti, una sorta di XXVII canto intitolato *Origine dell'opera*, sia nominato, all'ultimo verso della sestina 97, Arimane (“Ariman”, v. 6), cui è dedicato un celebre abbozzo leopardiano. Sul byronismo di quegli appunti sono senz'altro persuasive le considerazioni di Allodoli (1921, LVII-LVIII); ma, per una tradizione critica che ne fa rimontare l'origine alla cultura dei Lumi e in particolare al Voltaire del *Poème sur le désastre de Lisbonne* (risalendo una genealogia che potrebbe allora includere a buon diritto lo stesso Casti), cfr. Antognoni (1922, 241), Timpanaro (2011, 122 n. 40), Fubini in Leopardi (1966, 299) e Carpi (1978, 177-183).

⁴¹ Per la quale è stata ipotizzata, a partire da Allodoli (1921, 78), una memoria di AP, XI, 118; ma si vedano anche Binni (2014a, 364 n. 185) e le annotazioni di Muresu in Casti (1978, 613 n. 141). Si può segnalare in aggiunta, a consolidare l'impressione di una certa dimestichezza di Leopardi con il poema, la prossimità dei contesti: in entrambi i casi l'apostrofe si colloca al termine di una scena bellica. Una dinamica simile potrebbe spiegare anche l'analogia tra AP, XVI, 2, vv. 1-4 (“Delle antiche perciò bestie parlanti / le vicende in udir, le costumanze, / maraviglia non è se somiglianti / si trovan spesso alle moderne usanze”), e P, IV, 1-2, accomunati dalla collocazione a inizio canto. Sulla vicinanza dei passi, pure già notata da Allodoli (1921, 51), cfr. anche Savarese (1995, 129) e Penso (2016, 314).

⁴² La formula è naturalmente mutuata dall'omonima voce presente nell'indice dello *Zibaldone* approntato da Leopardi nel 1827.

del motivo non avviene, negli *Animali parlanti*, esclusivamente in chiave ironico-parodistica, e trova anzi via via spazio in passaggi improntati a un chiaro trasporto emotivo o a malcelato sdegno, a cominciare dall'immagine che apre il secondo canto:

Se del comun sulla gran massa sorgi
e volgi a tutti i tempi, a tutti i lochi
filosofico sguardo, ovunque scorgi
pretensioni molte e merti pochi:
chi pretende e non merta ognor vedrai;
chi merta e non pretende è raro assai.⁴³

Poco oltre, a proposito del pericolo scampato dal Cane, che aveva insultato l'elefante riuscendo a evitarne la violenta reazione, il narratore chiosa: "Non colse il Cane, no; ché in chi delinque / non cade ognor punizion ch'ei merta" (II, 45, vv. 1-2)⁴⁴. Mentre, nello stesso canto, il primato della forza che sarà invocato dal Brancaforte dei *Paralipomeni* a giustificazione della politica dei granchi "lanzi" è affermato già dalla risposta che il Cane consegna alla più che legittima questione posta da una "pecora": "Una pecora allor fra gli elettori / osò mostrarsi e dir: – Qual sicurtà / avrem noi che un re tal non ci divori? – / E il Can: – La regia generosità"⁴⁵.

Il numero dei passi di tenore simile ricavabile dalla lettura del poema è in ogni caso larghissimo e comprende almeno, con inevitabile sintesi: IV, 3, vv. 1-5 ("Benché però dalla novella corte / il merto fosse e la virtù sbandita, / pure ogni bestia piú superba e forte / torbidamente ivi menar la vita / ambia [...]"); IV, 67, vv. 2-4 ("e di virtù, di probità l'aspetto / divien sovente incomodo e molesto; / rimprover sembra a chi di vizi è infetto"); VII, 37, vv. 5-6 ("le fastose apparenze il mondo onora, / l'umil virtù giacesi oscura ognora"), e 39-40; IX, 65, vv. 1-2 ("[...] il debole, l'imbelle / per legge natural cibo è del forte"); XI, 14, l'intera sestina, ma specie i vv. 3-6 ("Perder sempre e soccombere si vede / quei che finezza e mala fè sparagna; / l'altro a colpo

⁴³ Sull'ascendenza illuministica del passo si vedano i rilievi di Luciana Pedroia in Casti (1987, 32). E vale la pena di ricordare che l'immagine, anche metaforica, di un'osservazione dall'alto è assai rilevante anche nel pensiero leopardiano; cfr. *Zib.*, 3269 e Bruni (2014).

⁴⁴ Da confrontare almeno con *Palinodia*, vv. 86-96, e, in contesto lievemente differente, con l'attacco del XVI dei *Pensieri*.

⁴⁵ Nell'impiego dell'iniziale minuscola è forse da riconoscere un tratto di particolare raffinatezza da parte di Casti, che designerebbe così l'assenza di valore individuale dell'animale, indistinguibile dal gregge. E si veda, a un livello di pura suggestione analogica, P, III, 36, vv. 3-4: "[...] quando le greggi / procedono a sì fatte elezioni".

sicuro ognor guadagna”⁴⁶; XI, 87, vv. 4-6 (“e scortica li sudditi il regnante, / gl’imbelli il forte, ed i babbei lo scaltro, / e in somma ognun che può scortica l’altro”); XIV, 9-10, in cui la critica alla rapacità degli stati nazionali (i regni animali) si traduce in un atto di accusa al “cielo”, 15, vv. 5-6 (“e con rancor privato ed astio assiduo / individuo pugnò contro individuo”) e 117; XV, 117, vv. 3-6 (“sempre il ben pubblico al privato cede, / quando al privato il pubblico s’opponne, / e cade ogni alleanza da se stessa, / se util particolare o manca o cessa”); XXV, 144-148; XXVI, 25, vv. 1-4 (“Ma non pochi vi fur che disgustati / s’eran di libertà, perché gl’intrusi / malvagi, i posti primi e i magistrati / occupando, ne aveano i buoni esclusi”).

Nell’impossibilità di condurre una rassegna più puntualmente analitica, che si rimanda ad altra occasione, è opportuno accennare ad almeno un ulteriore aspetto, legato alle strategie ironiche del poeta-canterino ma ancora una volta sintomo di una comune, maliziosa disposizione verso le contraddizioni umane. Nel VII canto degli *Animali parlanti*, dopo la morte del re Leone, si inizia a diffondere la notizia che la regina Leonessa abbia “coll’opra e col consiglio / spinto il marito alla tartarea notte” (81, vv. 3-4). Le voci su un possibile assassinio sono così commentate dal narratore:

Ma quale è mai sí credulo animale
che possa a tali dicerie dar fede?
Pur vediam che tuttor, non so per quale
fatalità, piú il mal che il ben si crede:
onde allor come vere, anzi avvenute,
sí incredibili cose eran credute.

Muovendo con esibito candore dalla constatazione di una maggiore ‘credibilità statistica’ del male, la sestina rivela un atteggiamento piuttosto simile a quello riscontrabile in un noto episodio dei *Paralipomeni* (V, 24), laddove il poeta, a proposito del vero “sentir” di Rodipane, commenta:

Di suo vero od al ver piú somigliante
sentir, del quale ogni scrittore è muto,
dirovvi il parer mio da mal pensante
qual da non molto in qua son divenuto,
che per indole prima io rette e sante
le volontà gran tempo avea creduto,
né d’appormi così m’accadde mai,
né di fallar poi che il contrario usai.

⁴⁶ Anche per gli ultimi due luoghi segnalati il più immediato apparentamento è con i versi 86-96 della *Palinodia*, con i quali condividono singole tessere (“sempre”) e interi sintagmi (“cibo del forte” in Casti e “cibo de’ forti” in Leopardi, al v. 90).

È il contesto d'origine della pure molto fortunata etichetta di “mal pensante”, presto estesa da interpreti e commentatori all'intera produzione leopardiana degli anni fiorentino-napoletani, a cominciare dal brano inaugurale dei *Pensieri*⁴⁷. Una postura per molti versi simile è attestata, al di là del primo saggio proposto, in non pochi passi del poema castiano. Ad esempio nella sestina 48 dell'ottavo canto, laddove, a proposito della Leonessa e dell'educazione appositamente inadeguata da lei imposta al Lioncino suo figlio, si legge:

E senza malignar (ché vizio mio
il malignar non è), questa, e non altra,
la ragion vera e sola esser cred'io
per cui quella tutrice accorta e scaltra,
con provvido, savissimo consiglio,
volle che l'Asin fosse aio del figlio.⁴⁸

Un concetto sostanzialmente analogo, specialmente per la cruda e sfiduciata conclusione cui perviene, è espresso a proposito della sentenza dell'Idra contro gli insetti (XXV, 144-145)⁴⁹. Oppure, sul finire della vicenda, nella nuova rappresentazione della doppiezza del Cane (XXVI, 47):

Anzi, quantunque il Can repubblicano
ardor spiegato apertamente avesse,
pur sospetto vi fu ch'ei sottomano
cabale ordisse, e farsi re volesse;
e, se osserviam ciò che nel mondo avviene,
vie più forte il sospetto ancor diviene.

Convergenze simili sono riconoscibili in un altro ambito ricco di intersezioni tra *Animali parlanti* e *Paralipomeni*, già identificato da Binni in una generale “simpatia leopardiana per certo tipo di poetica satirica illuministica e tardosettecentesca [...] per il corrispettivo di intelligenza anticonformistica e di impegno per la diffusione della verità”⁵⁰, che si traduce spesso anche in polemica contro le tendenze culturali dominanti della contempo-

⁴⁷ Come rilevato da Savarese (1995, 110); ma la formula è diffusamente impiegata anche da Binni (2014b, 149, 153, 170 n. 5, 189, 208, 213, 235, 236, 252).

⁴⁸ Ad avvicinare Leopardi e Casti, tenendo presenti, ancora una volta, le debite differenze, è anche la comune circostanza narrativa, dal momento che in entrambi i passi le precisazioni giungono a commento della condotta di un regnante.

⁴⁹ Per cui si vedano almeno i vv. 1-5 della st. 144: “Or qui mi si permetta, in cortesia, / moralizzando intrattenermi alquanto, / e franca espor l'opinione mia / sul decreto dell'Idra, e vedrem quanto / dell'Idra riprometterci possiamo”.

⁵⁰ Binni (2014a, 366).

raneità. Nella maggior parte dei casi il riferimento è ironicamente mediato, come avviene nel primo canto per le sestine 76-77:

Vero è però che il nobile costume
e la vasta politica sublime,
spargendo or sulla terra un chiaro lume,
l'eroico egoismo ovunque imprime,
e di delicatezza i pregiudizi
nella categoria ripon dei vizi.

Della filosofia al sacro foco
scaldasi il mondo, e migliorando invecchia,
e le frivole scuote appoco appoco
cavalleresche idee dell'età vecchia;
di ciò inquietarsi non però conviene:
lasciam le cose andar, che andranno bene.

Entrambe danno voce ad argomenti e istanze tipicamente leopardiani, dall'idea (nella prima) che la politica moderna sia tutt'altro che illuminata, e anzi essenzialmente fondata sulla menzogna, fino alla sarcastica professione di ottimismo affidata al distico finale della seconda⁵¹. Che questo genere di sentenze, piuttosto frequenti in Casti (si veda, ad esempio, VII, 108, vv. 4-6: "e perciò, se n'andrà di questo passo / (tenetevelo a mente), io vi prometto / che il mondo in breve diverrà perfetto"), abbia incontrato l'interesse di Leopardi già nel cruciale momento costituito dal cantiere delle *Operette morali* è stato dimostrato da Walter Binni, primo a riconoscere nel verso conclusivo della sestina 106 (canto XVIII) la citazione posta in apertura della *Proposta di premi fatta dall'Accademia dei Sillografi*⁵². E, più latamente, possono essere assimilati a un tessuto ideologico compatibile con quello dell'ultimo Leopardi tutti i passi improntati alla derisione dei miti comuni alla cultura tardo-settecentesca e ottocentesca, sommariamente inventariati di seguito senza pretesa di esaustività: la critica al nascente idealismo (V, 78)⁵³ e l'idea, nello stesso canto, della "storia universal" come galleria di violenze e dissoluzioni (90-94), da confrontare con la digressione storica di P, III, 24-34; o, ancora nel quinto canto (e sempre

⁵¹ Va segnalata, nella sestina 77, anche la gnomica concisione dei vv. 1-2 ("Della filosofia al sacro foco / scaldasi il mondo, e migliorando invecchia"), che può ricordare alcuni tratti apoftegmatici della canzone *Ad Angelo Mai* (cfr. almeno i vv. 86-90, 97-100, 118-120, 171-175). Ma si veda anche AP, VII, 67, vv. 5-6: "ché il mondo siegue ognor lo stile istesso, / e sempre il peggio è quel che viene appresso".

⁵² Leopardi (2011b, 29). La nota binniana, intitolata *Contributo minimo alla lettura delle "Operette morali"*, risale al 1963, e si legge ora in Binni (2014a, 373-374).

⁵³ Notata, per la possibile affinità con P, VII, 11 da Allodoli (1921, 97).

in riferimento alla biblioteca voluta dal Cane), il sarcastico riferimento alla “fila” di codici che ospita più di duemila “costituzioni” (95)⁵⁴; l’insistita polemica antigioornalistica (XII, 110-117, XIV, 38, XIII, 103-106 e XXIV, 101). L’aspetto più indicativo della segnalata sintonia è però sicuramente offerto dal comune ‘credo’ razionalista-illuministico, evidente soprattutto in una comune battaglia (a partire da premesse in parte divergenti) contro lo “stabilito errore” (AP, VIII, 57, v. 4):

Difetto o vizio, egli è follia supporre
che con celarlo rendasi minore:
meglio è corregger, ancor meglio è torre,
che accreditare o mascherar l’errore.
Se gran tempo celato un mal si tiene,
peggiorando, incurabile diviene.

Questo è un discorso che conclude e prova,
ma sempre all’aria fu sparso e gittato:
conciosiacosaché color cui giova,
sosterranno l’error finché avran fiato;
e come han la forza in mano
ragione oppor contro la forza è vano.

(AP, VIII, 60 e 62)

Ed imparar cred’io che le più volte
altro non sia, se ben vi si guardasse,
che un avvedersi di credenze stolte
che per lungo portar l’alma contrasse,
e del fanciullo racquistar con molte
cure il saper ch’a noi l’età sottrasse;
il qual già più di ni non sa né vede,
ma di veder né di saper non crede.

Ma noi, s’è fuor dell’uso, ogni pensiero
assurdo giudichiam tosto in effetto,

⁵⁴ Se la chiosa immediatamente successiva (“opra di pochi di”, v. 5) va intesa, come pare, nell’accezione dispregiativa di opera di rapida composizione, si profilerebbe l’attinenza con un altro motivo tipicamente leopardiano come la deplorazione della cultura effimera e priva di costrutto; cfr. almeno il *Dialogo di Tristano e di un amico* (“[...] i libri specialmente, che ora per lo più si scrivono in minor tempo che non ne bisogna a leggerli, vedete bene che, siccome costano quel che vagliono, così durano a proporzione di quel che costano”), e il III e il LIX dei *Pensieri*. Si veda inoltre, in piena continuità tematica, il passo dedicato da Casti al “furor di comparire autore” (VIII, 74, v. 2), da confrontare ancora con *Tristano e Pensieri* (XX: “oggi, che il comporre è di tutti”).

né pensiam ch'un assurdo il mondo e il vero
esser potrebbe al fral nostro intelletto:
e mistero gridiam, perch'a mistero
riesce ancor qualunque uman concetto,
ma i misteri e gli assurdi entro il cervello
vogliam foggjarci come a noi par bello.⁵⁵

(P, IV, 19-20)

Si tratta ancora una volta di analogie non accidentali, ma riconducibili a persuasioni in larga parte condivise, rilevabili anche su un piano più largamente ideologico e indipendente dai raffronti intertestuali. Negli *Animali parlanti* (come sarà poi nei *Paralipomeni*) la satira politica sfocia piuttosto frequentemente in satira delle idee, concentrandosi con particolare intensità sulla fiducia aprioristica nel progresso e, attraverso l'evidente mediazione voltairiana, sulle teorie 'ottimistiche', spesso oggetto di canzonatura⁵⁶. È quanto avviene alla sestina 48 del canto XVI, in cui il narratore interviene per deplorare la diffusione delle machiavelliche "massime" politiche professate dalla Volpe:

E forza ognor vanno acquistando, a segno
che un certo galeotto alla catena,
a cui cinquanta almen colpi di legno
piovevan ciascun di sovra la schiena,
un'opra fe', stimata assai da' dotti,
sulla felicità de' galeotti.⁵⁷

⁵⁵ Il tema è nuovamente ripreso nel canto VIII, ed eloquentemente sintetizzato nel distico finale dell'ottava 11: "Dianzi in Omero errar di ciò la fama / scoprimmo: ed imparar questo si chiama". Ma si vedano anche le più alte occorrenze della medesima posizione alle pagine 4189-4190 ("[...] il progresso dello dello spirito umano consiste, o certo ha consistito finora, non nell'imparare"; 28 luglio 1826) e 4248 ("Noi diciamo che questi mali sono misteri; che paiono mali a noi, ma non sono; benché non ci cade in mente di dubitare chee anche quei beni sieno misteri, e che ci paiano beni e non siano"; 18 febbraio 1827) dello *Zibaldone*.

⁵⁶ I legami con Voltaire (che offrì a Casti anche spunti parodici, come nel caso del *Catilina*, capovolgimento ironico della *Rome sauvée*), sono documentati tanto dalla composizione del *Re Teodoro in Venezia*, la cui vicenda trae origine dal XXVI capitolo del *Candide*, quanto dai numerosi spunti rintracciabili negli *Animali parlanti*: cfr. Muresu (1973, 245-259), Casti (1978, 27-28 e 610 n. 66) e Casti (1987, 32). Ma anche, per un'indagine sulle *Novelle galanti*, Gibellini (2015).

⁵⁷ Il passo è commentato da Gabriele Muresu: "Anche se l'opera in questione è con tutta probabilità una invenzione del Casti, viene bene chiarito il concetto di come la paziente remissività di derivazione stoica e cristiana sia stata spesso strumentalizzata dal potere politico"; Casti (1978, 644 n. 68).

O, verso la fine del poema, alle sestine 39 e 40 del canto XXVI, nelle quali la critica all'apriorismo si sgancia dal contesto politico (ancora parzialmente vincolante nell'esempio precedente) per tradursi in una polemica di ispirazione relativistica:

Poiché sempre abitudine e natura
fissò l'idee ed i giudizi nostri
come l'esperienza l'assigura,
senza cercar ragion che cel dimostri;
chiedi a talun qual sia fra gli elementi
il soggiorno miglior per li viventi:

quel, dirà dov'ei vive e dov'ei nacque;
chiedine all'uom, dirà: sopra la terra;
chiedine al pesce, ei ti dirà: nell'acque;
chiedine al verme, ei ti dirà: sotterra,
e se nel foco havvi chi vive, il loco
pei viventi miglior dirà che è il foco.

Un fondamentale ambito di tangenza tra le due opere è dunque fornito dalla cifra speculativa e a tratti demolitoria che, con diverso grado di impegno e innegabili distanze nei risultati, ne definisce la struttura, traducendosi anche su questo versante in convergenze di natura stilistica. Da Casti Leopardi poté infatti con ogni probabilità trarre ispirazione per strategie umoristiche, vezzi narrativi, digressioni e modi ricorrenti, a cominciare dalle formule ragionative che non di rado introducono i nodi ideologicamente più sensibili del discorso castiano, in gran parte già considerati: gli abusi del potere assoluto ("E invero a esaminar la cosa a fondo"; I, 15, v. 1), i segnalati paralleli con le abitudini umane ("Sa ognun di noi, quanto la specie umana / sensatamente opra, ragiona e pensa", "Se libere in te volgi idèe secrete"; I, 56, vv. 1-2 e 59, v. 1)⁵⁸, la polemica contro le idee acquisite ("Perché non dir piuttosto che se il vero / giunge a sparger d'attorno i raggi sui"; VIII, 59, vv. 1-2)⁵⁹ e l'accettazione dei soprusi⁶⁰. Movenze ti-

⁵⁸ Da confrontare ad esempio con P, IV, 12, vv. 1-2 ("Se libere le menti e preparate / fossero [...]").

⁵⁹ Cfr. P, IV, 13, vv. 1-2 ("O se piuttosto ad ogni fin rivolta, / che al nostro che diciamo o bene o male"). Non sembra irrilevante il fatto che questo genere di analogie si concentri nel principio del quarto canto, il più spiccatamente 'militante' del poemetto leopardiano.

⁶⁰ Così, ad esempio, nel XXVI canto: "Né occorre dir che tutto il mondo è pieno / d'autorità dispotiche, oppressive", e "Chiedo perdon, se alcun di me si lagna, / ma questo è un ragionar colle calcagna" (8, vv. 1-2 e 5-6); "ma da questo dedur la conseguenza / si dovrà forse che sian cose buone / l'aguzzin, la galera ed il bastone?" (9, vv. 4-6).

piche dell'ultimo riso di Leopardi sono inoltre rilevabili, in Casti, nella satira della nomenclatura politica;⁶¹ basti pensare al “vocabolario critico” che occupa, con la relativa “palinodia”, il finale del XVIII canto, ricco di potenziali suggestioni leopardiane⁶², o alle compiaciute preterizioni e dissimulazioni sul tema:

Insomma un re crear che i pubblicisti,
giusta il tecnico lor vocabolario,
soglion chiamar costituzionario⁶³.

(I, 29, vv.4-6)

e se regina lor l'Aquila è detta,
gode sol titol regio e regi onori;
che si diria da un pubblicista esatto,
di nome monarchia, piú che di fatto.

(XV, 104, vv. 3-6)

Al comune recupero della tradizione canterina, muovendo da una condivisa predilezione per Ariosto, sono invece da ricondurre le non sporadiche coincidenze nelle forme di congedo a fine canto (“Permettetemi dunque, almen per poco, / ch'io prenda fiato e mi riposi alquanto; / ché poi, qualor vi piaccia, io sarò pronto / a riprendere il fil del mio racconto”; IV, 107, 3-6)⁶⁴; mentre non interamente ariostesco, e anzi passibile di una lettura in direzione leopardiana è il riferimento, nel XXIV canto, alle ricerche e alle competenze del naturalista Felix de Azara (fratello di José

⁶¹ Un filone satirico che è parte integrante del cosiddetto “terzo tempo della satira leopardiana”, secondo la classificazione proposta da Blasucci (2011, 210-219).

⁶² Fin dall'esordio (XVIII, 82): “Perciò vi fu qualche cervel bisbetico, / che un certo suo vocabolario critico / compose, in cui per ordine alfabetico, / d'ogni tecnico termine politico / della misteriosa diplomatica / dava spiegazion fisico-pratica”.

⁶³ Il passo è stato individuato da Ettore Allodoli come possibile fonte di P, III, 39 nonostante il rilevato “sapore byroniano” dei versi, sul quale ha preferito insistere Savarese (1995, 47). Del resto, il documentato interesse dell'ultimo Leopardi per la “epic satire” di Byron, certificato dai *Disegni letterari*, può ancora una volta rimandare a una relazione per così dire transitiva con Casti, che dal poeta inglese fu senz'altro conosciuto e imitato; cfr. Leopardi (2021, 245 e 247-248), Brilli (1968, 20-21 n. 10), Fuess (1964, 143), che parla di un Byron almeno in parte “indebted to Casti”, Vassallo (1984, 107-139) e Bowers (2020, 106).

⁶⁴ Cfr. P, IV, 47, vv. 7-8 (“poi disse quel che riposato alquanto / racconterò, lettor, nell'altro canto”) e *Orlando furioso*, XIV, 134, vv. 7-8 (“Non più, Signor, non più di questo canto; / ch'io son già rauco, e vo' posarmi alquanto”), come notato da Bigi (1986, 144).

Nicolas, che protesse Casti a Parigi), con digressione che può ricordare l'accenno leopardiano a Niebuhr, nel VII canto dei *Paralipomeni*⁶⁵. Ma da tenere presente, sul piano dell'ascendenza eroicomica, sono anche le non rare corrispondenze nell'invenzione umoristica fondata su equivoci lessicali e giochi di parole: le bestie "corriere" di XVI, 121, v. 7⁶⁶; il "certo zoofilo animale" di XXV, 134, v. 1⁶⁷, che ricorda l'attributo di "filotopo" riservato da Leopardi a Leccafondi (P, I, 41, v. 2) e ha un sostanziale omologo nei "besticidi" di XXVI, 50, v. 4; o, sempre relativamente all'iniziale ritratto del "conte" leopardiano ("Buon topo d'altra parte"; I, 43, v. 1), i versi dedicati da Casti al carattere del Gatto prima della sua nomina a direttore della "police": "poiché, pria di ottener quell'incumbenza, / savio era, amabil, dolce, alfin buon gatto" (V, 61, vv. 3-4).

Le contiguità lessicali possono infine venire estese a un piccolo gruppo di 'parole chiave' che, in Leopardi come in Casti, appaiono rilevanti per occorrenze e densità semantica: oltre al caso di "seme", già preso in esame⁶⁸, vanno evidenziate se non altro "estinti", la diffusissima "gabinetto" e, sempre in ambito politico, "maneggi". Quest'ultima, anche per la pervasività di cui gode in testi emblematici della "nuova poetica leopardiana"⁶⁹, appare meritevole di un ultimo confronto, stavolta tra il quarto canto degli *Animali parlanti* ("De' cucuisti allor le occulte trame, / e le secrete pratiche e i maneggi"; 9, vv. 1-2) e il terzo dei *Paralipomeni* ("Chi dir potria le pratiche, i maneggi, / le discordie, i rumor, le fazioni"; 36, 1-2); parallelo nuovamente indicativo del possibile valore di un modello come Casti in una stagione segnata dalla tendenza a sperimentare appieno la "potenza del riso" senza, per questo, rinunciare a "chiamare le cose coi loro nomi".

⁶⁵ AP, XXIV, 22, vv. 3-6: "la lor razza restò perfino ignota / alle ricerche del naturalista: / e in oggi sol dal perspicace Azara / natura, nome e qualità ne impara"; P, VII, 7-8: "Gli anni non so di Creta o di Minosse: / il Niebuhr li diria se vivo fosse". All'ampio novero di affinità tra poema e poemetto (e più macroscopicamente tra i due autori) si può aggiungere il comune interesse per le fonti scientifico-naturalistiche, specie per Buffon, ampiamente citato nelle note agli *Animali parlanti*.

⁶⁶ In ideale sintonia con P, II, 3, v. 8 sull'uomo unico animale "carrozzevole".

⁶⁷ Sul quale cfr. il commento di Muresu in Casti (1978, 702 n. 148) e Di Ricco (2017, 150).

⁶⁸ Si veda, qui, la nota 37.

⁶⁹ Cfr. *Tristano* ("un mio amico, uomo di maneggi e di faccende"), ma allo stesso modo P, I, 43, v. 4, dove Leccafondi è "ne' maneggi nutrito, e cortigiano", e VI, 7, v. 5.

Bibliografia

- Allodoli E. (a cura di) (1921), Leopardi G., *Paralipomeni della Batracomiomachia e altre poesie ironiche e satiriche*, Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Andreoni A. (2022), *Leopardi e l'eroicomico. Una questione da riconsiderare*, in "AOQU", III, 2, 2022: 205-234.
- Antognoni O. (1922), Leopardi G., *Canti*, commentati da A. Straccali, terza edizione corretta e accresciuta da O. Antognoni, Firenze: Sansoni.
- Bellucci N. (1974), *Vincenzo Gioberti di fronte all'ideologia ed alla poesia di G. Leopardi*, in "La Rassegna della letteratura italiana", s. VII, a. LXXVIII, n. 1-2, gennaio-agosto 1974: 95-119.
- Bertola A. (1788), *Saggio sopra la favola*, Pavia: Bolzani.
- Bigi E. (1986), *Poesia e critica tra fine Settecento e primo Ottocento*, Milano: Cisalpino Goliardica.
- Binni W. (2014a), *Leopardi. Scritti 1934-1963*, Firenze: Il Ponte Editore.
- (2014b), *Leopardi. Scritti 1969-1997*, Firenze: Il Ponte Editore.
- Blasucci L. (2003), *Lo stormire del vento tra le piante. Testi e percorsi leopardiani*, Venezia: Marsilio.
- (2011), *I titoli dei "Canti" e altri studi leopardiani*, Venezia: Marsilio.
- Brilli A. (1968), *Satira e mito nei Paralipomeni leopardiani*, Urbino: Argalia.
- Bowers W. (2020), *The Italian Idea. Anglo-Italian Radical Literary Culture, 1815-1823*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Carducci G. (1898), *Studi saggi e discorsi*, Bologna: Zanichelli.
- (1937), *Poeti e figure del Risorgimento. Serie prima*, Bologna: Zanichelli.
- Carpi U. (1978), *Il poeta e la politica. Leopardi Belli Montale*, Napoli: Liguori.
- Cassarà S. (1886), *La politica di Giacomo Leopardi nei Paralipomeni. Esposizione e note*, Palermo: Giannone e Lamantia.
- Casti G. B. (1978), *Gli animali parlanti*, a cura di G. Muresu, Ravenna: Longo.
- (1987), *Gli Animali parlanti*, a cura di L. Pedroia, Roma: Salerno editrice, 2 voll.
- Cavallini G. (a cura di) (1987), Leopardi G., *Paralipomeni della Batracomiomachia*, Galatina: Congedo.
- Cellerino L. (1980), *Tecniche ed etica del paradosso. Studio sui Paralipomeni di Leopardi*, Cosenza: Lerici.

- (1997), *L'io del topo. Pensieri e letture dell'ultimo Leopardi*, Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Circeo E. (1981), *La poesia satirico-politica del Leopardi*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Dejob C. (1898), *Les "Animaux parlants" de Casti et les "Paralipomènes" de Léopardi*, in "Revue des Cours et Conférences", VI, 22, 14 aprile 1898: 226-235.
- De Liguori G. (1971), *Vincenzo Gioberti e la filosofia leopardiana*, in "Problemi", XXVIII, 1, 1971: 1178-1185.
- De Sanctis F. (1885), *Studio su Giacomo Leopardi. Opera postuma*, a cura di R. Bonari, Napoli: Morano.
- Di Ricco A. (2014), *Nel Settecento italiano: contributo a una geografia della favola*, in Mordeglija C. (a cura di), *Lupus in fabula. Fedro e la favola latina tra antichità e medioevo. Studi offerti a Ferruccio Bertini*, Bologna: Patron, 259-276.
- (2017), *Gli animali parlanti di Giovan Battista Casti*, in Mordeglija C. (a cura di), *Animali parlanti. Letteratura, teatro, canzoni*, Firenze: Simmel-Edizioni del Galluzzo, 133-154.
- Filosa C. (1952), *La favola e la letteratura esopiana in Italia dal medio evo ai nostri giorni*, Milano: Vallardi.
- Foscolo U. (1958), *Saggi di letteratura italiana. Parte seconda*, edizione critica a cura di C. Foligno, Firenze: Le Monnier.
- Fuess C. M. (1964), *Lord Byron as a satirist in verse*, New York: Columbia University Press.
- Gibellini C. (2015), *Giovan Battista Casti tra Boccaccio e Voltaire. Lettura intertestuale delle Novelle Galanti*, Lanciano: Carabba.
- Gioberti V. (1847), *Il gesuita moderno*, Losanna: Bonamici e compagni, t. III.
- Gladstone W. E. (1850), *Works and Life of Giacomo Leopardi*, in "Quarterly Review", LXXXVI, 172, marzo 1850: 295-336.
- Leopardi G. (1966), *Canti*, con introduzione e commento di M. Fubini, edizione rifatta con la collaborazione di E. Bigi, Torino: Loescher.
- (1970), *Paralipomeni della Batracomiomachia*, a cura di E. Boldrini, Torino: Loescher.
- (1995), *Scritti e frammenti autobiografici*, a cura di F. D'Intino, Roma: Salerno editrice, 1995.
- (2011a), *Poesie*, a cura di M. A. Rigoni, Milano: Mondadori.
- (2011b), *Prose*, a cura di R. Damiani, Milano: Mondadori.
- (2021), *Disegni letterari*, a cura di F. D'Intino, D. Pettinicchio, L. Abate, Macerata: Quodlibet.

- (2022), *Pensieri*, a cura di E. Russo, Milano: Mondadori.
- Maccioni L. (2021), *Il marchio di Qajin. I Dialoghi tra due bestie nell'opera di Giacomo Leopardi*, Macerata: Quodlibet.
- Muresu G. (1973), *Le occasioni di un libertino (G. B. Casti)*, Messina-Firenze: D'Anna.
- Mustè M. (2000), *Gioberti e Leopardi*, in "La Cultura", XXXVIII, 1, 2000: 59-112.
- Palazzolo M. I. (2003), *I libri il trono l'altare. La censura nell'Italia della Restaurazione*, Milano: Franco Angeli.
- Parini G. (2020), *Poesie varie ed extravaganti*, a cura di S. Baragetti e M. C. Tarsi, con la collaborazione di M. Ballarini e P. Bartesaghi, coordinamento e prefazione di U. Motta, Pisa-Roma: Fabrizio Serra.
- Penso A. (2016), *Tradizione eroica e tradizione eroicomica nei Paralipomeni di Leopardi. Saggio di raffronti*, in "Il capitale culturale", 13, 2016: 299-319.
- Polizzi G. (a cura di) (2021a), *Gioberti legge Leopardi, filosofo dell'infinito*, in "Rivista Internazionale di Studi Leopardiani", 14, 2021: 153-182.
- (2021b), *Dedalo, maschera bifronte di Leopardi, e il suo volo sublime sopra "spettacoli fuor di natura"* in Del Gatto A., Landi P. (a cura di), *Declinazioni dello spazio nell'opera di Giacomo Leopardi. Tra letteratura e scienza*, Milano: LED, 19-34.
- Russo E. (2017), *Ridere del mondo. La lezione di Leopardi*, Bologna: il Mulino.
- Sangirardi G. (1991), *Sui contatti tematici e linguistici fra La ginestra e Paralipomeni VII (con qualche ipotesi di cronologia relativa)*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia", s. III, 21, 2, 1991: 737-755.
- Savarese G. (1995), *L'eremita osservatore. Saggio sui "Paralipomeni" e altri studi su Leopardi*, Roma: Bulzoni.
- Sgroi C. (1924), *Vincenzo Gioberti e Giacomo Leopardi (storia di un'amicizia)*, in "Rivista d'Italia", XXVII, 3, 1924: 304-324.
- Silvi D. (2017), *Leopardi satirico. Dalla Batracomiomachia ai Paralipomeni*, Roma: Universitalia.
- Spaggiari W. (2022), *Dante nel Sette-Ottocento. Note e ricerche*, Milano: LED.
- Terenzio V. (1989), *La storia e le idee del Leopardi (a proposito dei Paralipomeni)*, in *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi. Atti del VI Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 9-11 settembre 1984)*, Firenze: Olschki, 561-564.

- Timpanaro S. (2011), *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, testo critico con aggiunta di saggi e annotazioni autografe, a cura di C. Pestelli, saggio introduttivo di G. Tellini, Firenze: Le Lettere.
- Tognarelli C. (2022), *Sopravvivenze eroi(comi)che: l'edizione Vigo dei Paralipomeni della Batracomiomachia di Leopardi*, in "AOQU", III, 2, 2022: 235-263.
- Vassallo P. (1984), *Byron. The Italian Literary Influence*, London: Palgrave Macmillan.
- Zumbini B. (1876), *Saggi critici*, Napoli: Morano.

Il basso materialismo di Leopardi: ipotesi sugli sprechi di natura

Massimo Palma

Leopardi's low materialism: Hypothesis on the waste of nature

Abstract: Over the course of the 20th century, Leopardi's materialism has repeatedly been at the centre of critical debate, from Luporini to Timpanaro to Negri. A key concept in Leopardi's reflections is the idea of a human nature that – starting with a judgement deriving from the “love of its own happiness” – pursues the “study of its own preservation” (*Zibaldone*, 5-6 April 1825). The aim of this contribution is to compare Leopardi's conception of nature, as it emerges from the *Dialogue between Nature and an Icelander* and from various entries of the *Zibaldone*, with a much later vision, of nature as generative in excess, characteristic of Georges Bataille's thought from the early 1930s onwards, from the moment when he applied the concept of *dépense*, to nature seen as an economico-political system. The intention, going through Bataille texts and also finding some hints in W.G. Sebald's novels, is to test the presence, in Leopardi, of a hypothesis of “low materialism”, which could direct his vision of the natural as an inauspicious “spectacle” “of so much copy of life” towards a dialectical interpretation.

Keywords: Destruction; Leopardi; Monsters; Nature; Volcano.

Gli giunse tuttavia la voce
d'una mattanza di occhi cavati
che continuò a lungo

W.G. Sebald, *Secondo natura*

1. Hölderlin e il vulcano. Benjamin recensisce Leopardi

“Tra quelli che vivono nel ricordo ci sono Leopardi, Novalis, Proust, Hölderlin”. È con questi compagni di viaggio che il nome di Giacomo Leopardi entra nella galassia di recensore di Walter Benjamin, allora impegnato –

* Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli (massimo.palma@unisob.na.it; ORCID: 0000-0001-7810-9725).

con ottimi risultati – a diventare, come disse con formula celebre, il più grande critico della letteratura tedesca¹. È il maggio 1928, benché una breve serie di appunti, come quello appena citato, risalga forse al mese prima². Benjamin si trova a recensire una traduzione dei *Pensieri* appena uscita per mano di Richard Peters³ e consegna alla rivista “Literarische Welt” un articolo piuttosto breve⁴. Fatta salva una conclusione polemica contro la dimenticanza, nella bibliografia, di una precedente versione tedesca dell’opera⁵, il pezzo è quasi interamente incentrato su un confronto classico, quello tra Leopardi e Hölderlin.

Promosso già da Karl Voßler nel suo libro su Leopardi aperto da una lettera a Benedetto Croce⁶, il paragone tra questi due “stranieri in patria” (ancora Voßler)⁷ viene introdotto da Benjamin con parole altisonanti: i due “fanno parte di coloro nel cui stretto spazio di vita il realizzare e il progettare sono accatastati l’uno sull’altro in un modo eccezionalmente grandioso e pericoloso”⁸. Benjamin se la prende con le etichette che accompagnavano i due poeti da un secolo – idealista l’uno, pessimista l’al-

¹ Lettera di Benjamin a Scholem del 20 gennaio 1930, in Benjamin (1995-2000: III, 502).

² L’*Entwurf* di fine aprile-inizio maggio 1928 della recensione dei *Gedanken*, da cui citiamo, è riprodotto in Benjamin (2011, 666).

³ Leopardi (1928).

⁴ Benjamin (1928a). Un’accurata rassegna della ricezione tedesca di Leopardi a partire dall’Ottocento, e un inquadramento della recensione benjaminiana nel suo percorso, è in Kaulen (2011, 309-12).

⁵ Benjamin (1928b). Nella sua lettera a Benjamin pubblicata dalla redazione della “Literarische Welt”, Peters se la prende in parte con la traduzione di Glück e in parte col silenzio di Benjamin sulla qualità (o meno) della sua traduzione. Benjamin risponde con una lunga nota esplicativa che fa notare come il silenzio in questo caso sia consenso e come in particolare la lacuna nella bibliografia sia una colpa particolare, dato il carattere della “scienza bibliografica” come “scienza ausiliaria” della traduzione. Cfr. ivi (146, tr. it., p. 113): “La traduzione è una tecnica filologica che ha scienze ausiliarie. La bibliografia è una di queste. E la sua importanza cresce col crescere della produzione editoriale. Ora ci sono pochi fenomeni che caratterizzino la situazione critica della scienza come la circostanza che da anni questa crescente importanza della bibliografia si accompagna a una progressiva diminuzione dell’attenzione che le viene dedicata. Il caso della Sua traduzione leopardiana – ignoranza della traduzione di Glück, che aveva già fatto una parte notevole del lavoro da Lei compiuto, e non lo aveva fatto male (mi permetta di insistere su questo giudizio, nonostante la sua censura) – era indicativo nel senso di tali riflessioni”.

⁶ La lettera a Croce, datata luglio 1922, è in Voßler (1923, V-VIII). Il confronto con Hölderlin (“il suo più autentico fratello”) è nel capitolo che apre il libro, ivi (1-14, cit. a p. 1).

⁷ Ivi (5).

⁸ Benjamin (1928a, 128; tr. it., 71).

tro, formule “che trasforma[no] la sua opera in qualcosa di astratto”⁹. Per mantenerne invece concreta l’eco, Benjamin ricorre anche a quel concetto di ‘aura’, che tanta parte avrà nei suoi scritti di lì a poco, collegandola non solo alla luce, ma al dolore e alla solitudine: “La dolorosa purezza della loro vita e del loro creare [...] si irradia da loro come una luce che, nell’aura a loro connaturata della solitudine, fiammeggia in modo doppiamente intenso e abbagliante”¹⁰.

Riconoscendo nei *Pensieri* la “decisione satirica” e la “ribelle amarezza”, Benjamin riprende poi un giudizio di Voßler: “Hölderlin e Leopardi sono state due povere creature sprovvedute, che hanno dovuto essere curate e guidate dalla culla fino alla tomba. Ma la presa di posizione spirituale verso il corso naturale del mondo in Leopardi assume sempre più la forma di una ribellione, mentre, in Hölderlin, quella dell’abbandono e della devozione. L’uno ama l’introspezione e si rappresenta volentieri come uno scettico che schernisce, disprezza e si ribella – come un Bruto minore; l’altro come un credente, come il pio fondatore di una nuova religione – Empedocle”¹¹.

Se per tutta la recensione, e anche negli sviluppi futuri – peraltro limitati e radi¹² – del suo interesse per Leopardi, Benjamin ne sottolineerà il volto à la Gracián, “pratico fino al paradosso, l’angelo ironico”¹³, proprio l’analogia tra Hölderlin e Leopardi può essere percorsa su un altro versante che interessa meno Benjamin, ma che va nella direzione di quello che è stato chiamato, nel corso del Novecento, il materialismo di Leopardi e che più volte è stato al centro del dibattito critico per svelarne indirizzi

⁹ Ivi (127; tr. it., 71, tr. mod.).

¹⁰ Ivi (127; tr. it., 71).

¹¹ Voßler (1923, 13), cit. in Benjamin (1928a, 128; tr. it., 71-72). Come ricorda Binni nel suo *Pensiero e poesia nell’ultimo Leopardi* del 1988 (2014, 227) Voßler distingueva i due, l’uno – Hölderlin – come “religioso amante del tutto”, l’altro “religioso amante del nulla”. Molto acuti i rilievi di Negri (2023, 63, nota 50) sulla posizione affine dei due nel concepire il regno dei fini come a-teleologico orizzonte conoscitivo e tensione etica.

¹² Come nota Kaulen (2011, 313), i *Pensieri* appaiono citati nella *Nachtragsliste* al libro coevo di *Strada a senso unico* (Benjamin 2008, 200-202), mentre una loro corposa citazione è nel breve brano in prosa *Celare i progetti*, dove si descrive “un’oscura consapevolezza del fatto che la scarica motoria indebolisce l’azione, del fatto che il parlare costituisce una soddisfazione motoria sostitutiva. Solo di rado si è preso sul serio come merita questo carattere distruttivo del discorso, noto all’esperienza quotidiana. [...] Quell’idea estrema e amarissima nella cui profondità s’insinua Leopardi notando che ‘la confessione de’ propri mali non cagiona pietà ma piacere, non contrista ma rallegra, non i nemici solamente ma ognuno che l’ode, perché è quasi un’attestazione d’inferiorità propria, e d’altrui superiorità” (Benjamin cita da Leopardi 1928, 76, ovvero da *Pensieri*, C).

¹³ Benjamin (1928a, 128; tr. it., 72).

filosofico-politici più o meno progressivi (da Luporini a Timpanaro fino a Negri¹⁴). Nel concetto hölderliniano di “natura” può leggersi infatti in filigrana il complesso controcanto leopardiano che trova la sua summa nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*, dove si legge: “questo universo è un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra sé di maniera, che ciascheduna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo”, dove non sono dati “all'uomo, per compensarlo, alcuni tempi di sanità soprabbondante e inusitata, la quale gli sia cagione di qualche diletto”¹⁵.

‘Soprabbondante’ e ‘inusitata’ è la materia dei vulcani. Proprio l'allusione di Voßler e con lui di Benjamin a Empedocle può indurre a tornare al noto interesse leopardiano per i vulcani – non solo lo “sterminator Vesuvo” degli ultimi anni, ma la ‘classe’ intera di questi monti “che sono fuori dell'ordine generale e della regola ordinaria della natura”, conduttori di manifestazioni del fuoco come “materia” e “agent[e] terribil[e]”¹⁶, che restano per la maggior parte nascoste alla vista. Ma a Leopardi preme anche – inizialmente in modo precipuo, fino alla correzione di rotta introdotta dal *Dialogo della Natura e di un Islandese*, con il suo tratto satirico, da “angelo ironico”, appunto – il ruolo dell'umano, la funzione ricoperta da chi guarda e patisce a suo modo – e senza consolazione – il circuito infinito di produzione e distruzione, essendo creatura senza destinazione teleologica, ma di sola apparizione patica, quando non patetica.

Ed è appunto qui che può ravvisarsi il nesso meno peregrino e più sostanziale con Hölderlin: proprio Empedocle che si getta liberamente nel vulcano può far da contraltare alla nuova strategia leopardiana sulla materia naturale a partire dal *Dialogo*, attraverso un rimando al frammento di tragedia scritto e riscritto da Hölderlin alla fine del Settecento. Nel *Fondamento dell'Empedocle*, Hölderlin motiva il gesto di Empedocle con l'opposizione binaria tra aorgico e organico.

¹⁴ Si veda naturalmente Luporini (1947) e Negri (2023, ma in prima edizione 1987). Per quanto riguarda Luporini, si veda, in chiave autocritica, l'affermazione di Timpanaro nella lettera a Cases del 28 febbraio 1970: “Concedevo troppo al ‘Leopardi progressivo’ di Luporini: mi limitavo ad *aggiungere* che il Leopardi indica al progresso umano un limite insuperabile di ordine fisico-biologico, ma avevo troppo poco preso in considerazione l'importanza degli aspetti ‘antiprogresisti’ del pensiero leopardiano” (Cases, Timpanaro 2004, 156-158: 157).

¹⁵ Leopardi (1824, 158 e 155).

¹⁶ *Zibaldone*, 3645, 11 ottobre 1823 in Leopardi (1997: vol. 2, 2272). Sui “vulcani sublimi” leopardiani si veda Bodei 2022, 77-83, 85-95 (dove si trova anche un riferimento iniziale a Empedocle). In tema vulcanologico si veda naturalmente anche Bodei (2008).

Al centro vi è la morte del singolo, ovvero quel momento in cui l'organico si spoglia della sua egoità, della sua particolare esistenza, divenuta un estremo, e l'aorgico si spoglia della sua universalità non, come all'inizio, in una ideale mescolanza, ma nella realtà della massima lotta, mentre il particolare nel suo estremo deve sempre più staccarsi dal suo punto centrale muovendosi verso l'estremo dell'aorgico, l'aorgico deve sempre più concentrarsi verso il particolare.¹⁷

Poco oltre Hölderlin aggiungerà che “il destino esige una *vittima* in cui l'uomo fosse reale e visibile nella sua intrezza, in cui il destino del suo tempo sembrasse risolversi, in cui gli estremi sembrassero realmente e visibilmente riunirsi in una sola cosa, e appunto per questo riuniti troppo intimamente; per questo l'individuo soccombe – deve soccombere – in un'azione ideale, giacché in lui si è mostrata la prematura unione sensibile della necessità e della discordia”¹⁸. Nel gesto di Empedocle si palesa l'unione sensibile che restituisce il farsi aorgico dell'organico, il particolare che si dissolve nell'universalità dell'aorgico. Quel che interessa Hölderlin è l'assunzione, da parte dell'umano, di una negatività che non si mescola, bensì lotta con la natura che compie lo stesso processo, ma inverso.

Troviamo quindi, nel *Fondamento*, un controcanto certo meno satirico alla concezione leopardiana della natura, come emerge dal *Dialogo della Natura e di un Islandese* e da vari frammenti dello *Zibaldone*: la visione del naturale come “spettacolo” infausto “di tanta copia di vita” consegnata nell'appunto del 22 aprile 1826¹⁹ si connette a un'allucinata epifania del male naturale: “voi non potete volger lo sguardo in nessuna parte che voi non vi troviate del patimento”. L'immagine del giardino che vi viene disegnata, “quasi un vasto ospitale”, oltre al valore sovversivo dell'icona edenica, spinge tuttavia, proprio nell'ideale contrappunto holderliniano, a riconoscere nello spreco di dolore appunto una visione aorgica dell'eccesso. Dove l'individuo si dà come lente negativa dell'organico, ma al contempo matura una “tecnica” dello stare al mondo che ha a che fare con l'immaginazione poetica, la *mechané* holderliniana, mai solo sentimentale, ma costruttiva²⁰.

E proprio su questo fondamento teorico che unisce i due poeti è possibile sondare almeno in via del tutto preliminare un'ipotesi di “materialismo basso” in Leopardi. ‘Basso’ nel senso in cui lo intende, un secolo dopo, Georges Bataille quando avverte, in un breve articolo del 1929, che “è tempo, quando si usa la parola *materialismo*, di designare l'interpretazione

¹⁷ *Fondamento dell'Empedocle* (1799), in Hölderlin (2019, 560-571: 561).

¹⁸ *Fondamento dell'Empedocle* (1799), in Hölderlin (2019, 564).

¹⁹ *Zibaldone*, 4175, 22 aprile 1826, in Leopardi (1997: vol. 2, pp. 2735-2737: 2735).

²⁰ *Note all'“Edipo”* (1804), in Hölderlin (2019, 763).

diretta, *che esclude ogni idealismo*, dei fenomeni bruti e non un sistema fondato sugli elementi frammentari di una analisi ideologica elaborata sotto il segno dei rapporti religiosi”²¹. O quando, in un altro contributo di un anno successivo, chiama “bassa” quella materia a cui sola può sottomettersi la ragione, che “esiste al di fuori di me e dell’idea”, che non è limitata: una “materia bassa” “esteriore ed estranea alle aspirazioni ideali umane” che “rifiuta di lasciarsi ridurre alle grandi macchine ontologiche risultanti da queste aspirazioni”²².

Senza pretesa alcuna di ricostruire rapporti che non hanno basi filologiche, delineremo qui piuttosto un breve percorso analogico, del tutto congetturale, di rimandi a un Novecento che non ha ‘usato’, né tantomeno interpretato Leopardi, ma che riprende e sviluppa alcune tracce significative del suo materialismo in una chiave *lato sensu* politica, all’insegna del carattere dissipativo del concetto di natura²³.

2. Il male e i mostri: Leopardi e Bataille

È un filo conduttore della lettura negriana – il primo – il rapporto deformatore che Leopardi intreccia col tempo storico. Il suo presente, la sua Recanati sono sin dai primi anni dell’età adulta “lo specchio mostruoso dell’incubo della memoria”, “che mostra l’effettuale impossibilità dell’esistenza”²⁴. Come può legarsi quella che Negri chiama “la dialettica della fuga” con la constatazione del mostruoso oggettivo nel presente? In Leopardi, insiste Negri, l’orizzonte degli eventi matura con uguale determinazione come profilo omogeneo: tutti si danno “ugualmente in superficie”²⁵. Nella svolta individuata da *Lenta ginestra* attorno all’*Infinito* matura anche quel richiamo al materialismo come scienza dei fenomeni “bruti” richia-

²¹ Bataille (1929, 180).

²² Bataille (1930, 225).

²³ Per la distinzione, si veda Biscuso (2019, 7 e sgg).

²⁴ Negri (2023, 59). Ivi (62, nota 50), Negri rileva nella forma e nel senso dell’evasione progettata da Leopardi un atto “prometeico”, che poi, nell’idillio *L’Infinito* matura nell’“orizzonte metafisico della determinazione” (ivi, 71), dove si configura un “orizzonte piatto, ontologicamente superficiale”. Sulla memoria in Leopardi come facoltà non innata, ma anch’essa adattiva, a partire dalle annotazioni del 10 settembre 1821, cfr. Polizzi (2023, 35).

²⁵ Ancora Negri (2023, 59). È in questo frangente che Negri (ivi, 75 nota 70) cita *L’expérience intérieure* (1943) di Bataille per mostrare come il rapporto finito-infinito tipico della poesia moderna venga, tanto in Leopardi quanto in Bataille, “strapp[ato] alla dialettica negativa”, per “recuperare positivamente il rapporto con l’essere”. Il rapporto per analogia può tuttavia essere retrodatato di più di dieci anni.

mato da Bataille. Solo che negli anni l'orizzonte di conoscibilità dei fenomeni materiali si configura come il male. Se il regno dei fini è annullato in un orizzonte d'immanenza, i fenomeni appaiono mostruosi.

Tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male; che ciascuna cosa esista è un male; ciascuna cosa esiste per fine di male; l'esistenza è un male e ordinata al male; il fine dell'universo è il male; l'ordine e lo stato, le leggi, l'andamento naturale dell'universo non sono altro che male; né diretti ad altro che al male. Non v'è altro bene che il non essere; non v'ha altro di buono che quel che non è; le cose che non sono cose: tutte le cose sono cattive.²⁶

Nella visione leopardiana l'alleanza tra l'uomo e la natura è rotta, frantumata. La natura nemica non richiede tuttavia una risposta di carattere titanico, prometeico, peraltro in voga altrove, negli stessi anni²⁷. Nelle pagine vergate da Bologna nell'aprile del 1826 Leopardi rovescia non solo la visione della teodicea, ma anche quella utilitarista del male. La somma dei mali particolari non porta a un quieto vivere dell'universale, addirittura a un insieme armonico denominabile come bene. Dato che ogni cosa patisce, all'esistenza può imputarsi il triplice attributo 'essenziale' dell'"imperfezione", dell'"irregolarità", della "mostruosità": "L'esistenza, per sua natura ed essenza propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità"²⁸. L'universale naturale si caratterizza per la sua non-conformità a norme. L'anomia del naturale è indotta dalla malattia onnipresente di ciò che vive: il gesto di chi camminando calpesta e uccide i viventi minimi o invisibili è iscritto in una norma 'perfetta' d'infrazione perpetua. Riprendiamo ancora il frammento del 22 aprile 1826.

In tutto il giardino tu non trovi una pianticella sola in istato di sanità perfetta. [...] Intanto tu strazi le erbe co' tuoi passi; le stritolì, le ammacchi, ne spremi il sangue, le rompi, le uccidi. Quella donzelletta sensibile e gentile, va dolcemente sterpando e infrangendo steli. [...] ogni giardino è quasi un vasto ospitale.²⁹

Se l'ambiente di tutto ciò che è naturale è un *ospitale*, la negatività umana che vi si iscrive ne è un'aspezzazione. Ciò che è umano è alla radice più difettoso e mostruoso della natura.

²⁶ *Zibaldone*, 22 aprile 1826, 4174, in Leopardi (1997: vol. 2, pp. 2734-5).

²⁷ Sempre utili i rilievi di Binni sul coraggio e l'attitudine leopardiana nel saggio *La poesia di Leopardi negli anni napoletani*, originariamente pubblicato nel 1980 (2014, in particolare 195-198).

²⁸ *Zibaldone*, 22 aprile 1826, 4174, in Leopardi (1997: vol. 2, 2735).

²⁹ *Zibaldone*, 22 aprile 1826, 4176-4177, in Leopardi (1997: vol. 2, 2736-2737).

Lascio i mostri, difettosi ec. dalla nascita, o dopo la nascita, che sono infiniti presso gli uomini, e fra qualunque genere d'animali appena se ne troverà uno per mille dei nostri, in proporzione della numerosità della specie: anche escludendo affatto quelli che tra gli uomini hanno contratto imperfezioni fisiche, per cause accidentali, visibili.³⁰

Questa mostruosità di genere caratteristica dell'umano emerge come eco esatta, oltre un secolo dopo, in un articolo di Georges Bataille del 1930 intitolato *Gli scarti della natura*. Nel contributo alla nuova rivista *Documents* di quel bibliotecario che fino ad allora era noto come autore di complessi testi osceni (su tutti *l'Histoire de l'œil*), il mostruoso appare come "impressione d'incongruità" "elementare e costante" – in qualche grado presente in "qualunque individuo umano"³¹. Ne induce Bataille: "I mostri sarebbero situati così dialetticamente all'opposto della regolarità geometrica, allo stesso tempo delle forme individuali, ma in modo irriducibile"³².

E tuttavia quel che gli interessa è che tale dialettica costituisca un'attrazione sociale, uno 'spettacolo' che suscita non solo attenzione e ribrezzo, ma una qualche seduzione. Che si crei una mescolanza tra mostra e mostri, una dinamica dell'*atrocità exhibition*.

Un 'fenomeno' di fiera qualunque provoca un'impressione d'incongruenza aggressiva, un poco comica, ma molto più generatrice di malessere. Questo malessere è oscuramente legato a una seduzione profonda. E se può essere questione di *dialettica delle forme*, è evidente che bisogna tener conto in primo luogo di questi scarti di cui la natura, benché sia determinata il più sovente come contro natura, è incontestabilmente responsabile.³³

Quello che in Leopardi – di nuovo: convocato non come fonte, ma in chiave puramente analogica – appare come natura costantemente impegnata nel trapasso e nella distruzione, in Bataille si presenta insieme a una 'seduzione' sociale, per quanto oscura. Il mostro va esibito perché la sua anormalità disturba e attrae, perché è un esempio perfetto della potenzialità della trasgressione, e del piacere attrattivo-repulsivo che reca. Il contro-natura – nella sfumatura già hegeliana che Bataille valorizzerà solo dopo aver conosciuto il magistero di Alexandre Kojève – è generato dalla natura. L'umano è dunque, come in Leopardi, una 'responsabilità' di natura, ma è esso stesso a gestire questa responsabilità.

³⁰ *Zibaldone*, 9-10 luglio 1822, 2558, in Leopardi (1997: vol. 2: 1637).

³¹ Bataille (1930b, 229).

³² Bataille (1930b, 230).

³³ Bataille (1930b, 229).

È quanto emerge da un appunto del 18 febbraio 1827. Leopardi annota sullo *Zibaldone* l'origine greca dell'esclamazione "capperi", quella altrettanto greca di *racaille*. Poi svolge una lunga riflessione sul male.

Certo molte cose nella natura vanno bene, cioè vanno in modo che esse cose si possono conservare e durare, che altrimenti non potrebbero. Ma infinite (e forse in più numero che quelle) vanno male, e sono combinate male, sì morali sì fisiche, con estremo incomodo delle creature. Pure perch'elle non distruggono l'ordine presente delle cose, vanno naturalmente e regolarmente male, e sono mali regolari e naturali.³⁴

In un simile contesto di male diffuso, di regolarità del male, lo "studio della propria conservazione non è nell'uomo una qualità immediata, ma derivante dall'amore della propria felicità"³⁵, e "la vita dell'universo [...] consiste ugualmente in produz. conservaz. e distruz."³⁶. Qui ne va della messa in discussione del caposaldo del giusnaturalismo moderno, da Hobbes a Locke passando per Spinoza: che in qualche modo alla sorgente del politico si dia 'naturalmente' l'appetito della conservazione della vita. Leopardi ripete e spiega: "Così l'amor della vita, lo studio della propria conservazione, l'odio e la fuga della morte, il timore di essa e dei pericoli d'incontrarla, non è nell'uomo l'effetto di una tendenza immediata della natura, ma di un raziocinio, di un giudizio formato da essi preliminarmente, sul quale si fondano questo amore e questa fuga"³⁷. È nel giudizio e nel ragionamento la fonte dello "studio" per preservarsi – non si tratta affatto di un istinto, o di un appetito naturale. Semmai di un prodotto tecnico e immaginativo derivato dall'osservazione di mali naturali, uniformi, e infiniti che sfocia in un che di articolato, artificiale – uno "studio", appunto. Un processo che imitando gli sprechi di natura – le distruzioni e i pericoli – inventa nature seconde e ulteriori.

Già nel 1821 Leopardi aveva detto che "l'uomo imita anche inventando, ma in maniera più larga, cioè imita le invenzioni con altre invenzioni, e non acquista la facoltà inventiva (che pare tutto l'opposto della imitativa) se non a forza d'imitazioni, ed imita nel tempo stesso che esercita detta facoltà inventiva, ed essa stessa è veramente imitativa"³⁸. Se "la ragione è

³⁴ *Zibaldone*, 4248, 18 febbraio 1827, in Leopardi (1997: vol. 2, 2817).

³⁵ *Zibaldone*, 4132, 5-6 aprile 1825, in Leopardi (1997: vol. 2, 2686).

³⁶ *Zibaldone*, 4130, 5-6 aprile 1995, in Leopardi (1997: vol. 2, 2684).

³⁷ *Zibaldone*, 4131, 5-6 aprile 1995, in Leopardi (1997: vol. 2, 2684). In "Il male e la sofferenza in Leopardi" Remo Bodei ha sottolineato efficacemente la "biforcazione di ragione e illusioni", e la naturalità stessa delle illusioni (Bodei 2022, 39).

³⁸ *Zibaldone* 1698, 14 settembre 1821, in Leopardi (1997: vol. 1, 1182).

debolissima e inattiva al contrario della natura”³⁹, non le resta che ‘studiare’ strategie di fuga e resistenza rispetto alla forza e all’iperattivismo naturale. L’imitazione inventiva, chiave del meccanismo poetico, fa parte di queste strategie. Né è meno naturale – né è meno politica.

Questa medesima infinità dei mali assunta nell’umano e nella sua socialità viene ripresa nella formula basso-materialista di Bataille oltre un secolo dopo. Nel celebre articolo *La notion de dépense*, uscito nell’*annus horribilis* 1933 sulla “Critique sociale”, Bataille espone come sia più fecondo ragionare “in perdita”, dato che la perdita è quanto si esperisce al principio dei processi sociali: “Di fatto, nel modo più universale, isolati o in gruppo, gli uomini si trovano costantemente impegnati in processi di *dépense*. La variazione delle forme non comporta alcuna alterazione dei caratteri fondamentali di questi processi, il principio dei quali è la perdita”⁴⁰.

In seguito Bataille si spingerà oltre, assimilandosi ancora di più alla visione leopardiana. Nel 1949 pubblicherà *La parte maledetta*, preceduto proprio dalla *Notion de dépense*. Nel suo incipit, il libro viene presentato come un trattato di economia politica: “avevo un punto di vista per cui un sacrificio umano, la costruzione di una chiesa o il dono di un gioiello non avevano minor interesse della vendita del grano”⁴¹. Ancora una volta, il libro metteva al centro il principio dello spreco (*dépense*). Ma nel situare il principio da lui esaltato per valore euristico nell’ambito economico, Bataille andava a estenderlo indefinitamente: la natura va a coincidere con l’energia. Lo stesso male si confonde con l’energia, la crescita con la gloria, e con lo spreco.

Partirò da un fatto elementare: l’organismo vivente, nella situazione che i giochi dell’energia determinano sulla superficie del globo, riceve in teoria più energia di quanta sia necessaria al mantenimento della vita: l’energia (la ricchezza) eccedente può essere utilizzata per la crescita di un sistema (per esempio di un organismo); se il sistema non può più crescere, o se l’eccedenza non può per intero essere assorbita nella sua crescita, bisogna necessariamente perderla senza profitto, *spenderla*, volentieri o meno, gloriosamente o in modo catastrofico.⁴²

Qual è, in questa profusione dissipativa, il ruolo dell’umano, di quella che Bataille con Hegel chiama la negatività? Null’altro che l’imitazione di questo eccesso. L’invenzione della guerra ne è la comprova. Nel ripercorrere le modalità dei sacrifici umani aztechi Bataille dà enorme risonanza

³⁹ *Zibaldone*, 270, 11 ottobre 1820, in Leopardi (1997: vol. 1, 278).

⁴⁰ Bataille (1933, 319; tr. it., 21).

⁴¹ Bataille (1949, 19; tr. it., 25).

⁴² Bataille (1949; 29; tr. it., 35).

alla credenza per cui le guerre sarebbero lì per dare “da mangiare al sole”. Se tutta la natura viene raffigurata come complesso di azioni eccedenti, a oltranza, il Sole stesso partecipa a quest’uniforme attività di consumo a perdere: ogni suo raggio piega verso l’eccesso. “Perde senza contare, senza contropartite. L’economia solare è fondata su questo principio”⁴³. Ogni sua azione, se mai può chiamarsi così il suo irradiarsi, piega verso la catastrofe.

3. Distruzione e storia naturale: Leopardi e il vulcano di Sebald

E tuttavia a questo livello può sorgere la domanda se si dia una distinzione tra il consumo e la distruzione. Oppure proprio la distruzione non è soltanto una forma più semplice di consumo? Nella nota presa tra il 5 e il 6 aprile 1825, Leopardi fissava alcuni punti fermi al riguardo.

Dunque la natura, la esistenza non ha in niun modo per fine il piacere né la felicità degli animali; piuttosto al contrario; ma ciò non toglie che ogni animale abbia *di sua natura* p. necessario, perpetuo e solo suo fine il suo piacere, e la sua felicità, e così ciascuna specie presa insieme, e così la università dei viventi [...] Dato ancora, che è falsissimo, che la propria conservazione sia l’oggetto e necessario della natura dell’animale, certo essa non lo è della natura universale, né di quella degli altri animali rispetto a ciascuno di loro [...] Anzi il fine della natura universale è la vita dell’universo, la quale consiste ugualmente in produzione conservazione e distruzione dei suoi componenti, e quindi la distruzione di ogni animale entra nel fine della detta natura almen tanto quanto la conservazione di esso, ma anche assai più che la conservazione, in quanto si vede che sono assai più quelle cose che cospirano alla distruzione di ciascuno animale che non quelle che favoriscono la sua conservazione. [...] lo spazio della conservaz. cioè durata di un animale è un nulla rispetto all’eternità del suo non essere cioè della conseguenza e quasi durata della sua distruzione.⁴⁴

Il nulla di ciò che Bataille chiamava un fenomeno brutto si accoppia alla sua distruzione – al confronto del moto generale di produzione e distruzione, la vita dell’essere stesso determinato ne è uno specchio concavo

⁴³ Bataille (1946, 10). Il tema rientra in canoni più abituali dell’economia politica con la spiegazione dei sacrifici nel capitolo su Baudelaire della *Letteratura e il male* (Bataille 1957, 205; tr. it., 50): “Il sacrificio concentra l’attenzione sul dispendio, a carico del momento presente, di risorse che in linea di principio la preoccupazione dell’indomani suggerirebbe di conservare”. L’analisi si inoltra poi nel cambiamento di paradigma rappresentato dalla società borghese ottocentesca.

⁴⁴ *Zibaldone*, 4129-4130, 5-6 aprile 1825, in Leopardi (1997: vol. 2, 2682-2686; 2683-2684).

e minuscolo. Tutto è nulla, male – ed è distruzione. La vita dell'universo conduce a questa certezza radicale.

Nondimeno Leopardi sottolinea la peculiarità del dato distruttivo quando è effettuato e mediato dall'umano. Nell'ambito umano – e solo in questo ambito – è il fenomeno bellico a esibire questo dato semplice e universale: che ogni individuo si presta “regolarmente” a causare e mediare il processo della distruzione.

Che una specie di cose distrugga e consumi l'altra, questo è l'ordine della natura, ma che una specie qualunque (e massime la principale, com'è l'umana) distrugga e consumi regolarmente se stessa, tanto può esser secondo natura, quanto che un individuo qualunque sia esso stesso regolarmente la causa e l'istrumento della propria distruzione [...]. [C]he proporzione, anzi che simiglianza può aver l'uccisione di uno o di quattro o dieci animali fatta da' loro simili qua e là sparsamente, in lungo intervallo [...], con quella di migliaia d'individui umani fatta in mezz'ora, in un luogo stesso, da altri individui lor simili, niente passionati, che combattono per una querela o altrui, o non propria d'alcun di loro, ma comune[?]⁴⁵

Attraverso lo ‘scandalo’ naturale della guerra, Leopardi identifica un processo che Bataille, in scritti paralleli a quelli già menzionati, avrebbe identificato come “auto-sacrificio”. L'umanità “consuma regolarmente se stessa”, lo fa ‘naturalmente’ – ma questa naturalità è apparentemente contronaturale. I sacrifici umani, le mutilazioni, “l'abbruciarsi vive le mogli spontaneamente vive dopo le morti de' mariti” [...], “non v'è uso, o azione, o proprietà o credenza ec. tanto contraria alla natura che non abbia avuto o non abbia ancor luogo negli uomini riuniti in società”. Nella distruzione, nell'autoconsumo bellico dell'animale umano c'è quindi un'istanza che procede dentro la materia stessa. Se “non è dubbio che l'uomo civile è più vicino alla natura che l'uomo selvaggio e sociale”, se “la società è corruzione”, anche il contronatura dunque – persino “l'antropofagia, i sacrifici umani” – è voluto dalla natura⁴⁶. Ma è specialità dell'umano farsi catastroficamente capace di auto-mutilarsi. Nella guerra, in particolare, l'umano mette alla prova la propria capacità di farsi integralmente natura, di ridursi a ingranaggio ed epifenomeno della “storia naturale”.

È questo – *Naturgeschichte* – il lemma chiamato in causa da W. G. Sebald per parlare di guerra, sulla base di un'eco tanto benjaminiana quanto adorniana. Nel 1997 lo scrittore tedesco tenne una serie di conferenze a

⁴⁵ *Zibaldone*, 3792, 25-30 ottobre 1823, in Leopardi (1997: vol. 2, 2364-2365).

⁴⁶ *Zibaldone*, 3801 e 3802, 25-30 ottobre 1823, in Leopardi (1997: vol. 2, 2372 e 2373).

Zurigo sulla *Guerra aerea e la letteratura*. Il testo delle sue relazioni affrontava il tema sovente censurato, nella memoria collettiva tedesca ma non solo, degli effetti ‘totali’ della distruzione operata dai bombardamenti a tappeto sulla Germania negli ultimi anni e mesi della Seconda guerra mondiale: un annientamento di forme di vita umane e animali che mirava a ricondurre la popolazione superstite a una condizione naturale⁴⁷. Alla fine della seconda conferenza, rilevando un fatto noto, ma troppo spesso dimenticato – che le guerre economicamente convengono –, Sebald metteva in dubbio una formula marxiana – quella della storia industriale come libro aperto della coscienza umana: “ma la teoria materialistica della conoscenza, non una qualsiasi altra teoria gnoseologica in assoluto, regge di fronte a una tale distruzione? O la distruzione non è piuttosto l’inconfutabile prova del fatto che le catastrofi, le quali prendono per così dire corpo fra le nostre mani per poi scoppiare all’apparenza imprevedute, anticipano invece a guisa di esperimento il punto in cui noi, da quella che per tanto tempo abbiamo creduto la nostra storia di soggetti autonomi, ricadiamo nella storia della natura?”⁴⁸.

Proprio questo carattere ‘sperimentale’ delle catastrofi eleva, o forse ‘abbassa’ ancor di più la teoria epistemologica marxista. Mostruosa quanto irregolare nella sua manifestazione catastrofica, la presenza diffusa e dissipata del male esibisce la perfetta riduzione a fenomeno di natura di chi si era creduto oggetto autonomo. Nel conflitto bellico, nell’equanimità dell’autosacrificio del genere umano, ogni fenomeno brutto di ciò che una volta era coscienza autonoma – la stessa che ha scelto l’omicidio diffuso – diventa superficialmente identico alla natura, ogni materia si costituisce come determinazione infinita di uno spreco di natura. Di questa polivalenza dissipativa resta tuttavia la memoria, per quanto distorta possa apparire.

È un racconto di Sebald contenuto in *Vertigini* (originariamente pubblicato nel 1990), dal titolo in italiano *All'estero*, a suggerire come la funzione umana vada a interpolare questa ontologia materialista nella propria stessa trama narrativa. Un frammento di *All'estero* propone infatti un'*ekphrasis* singolarmente ‘leopardiana’ di una pala del Tiepolo, “Santa Tecla che prega l’Eterno Padre” (1759). Il protagonista del racconto di Sebald narra di un proprio viaggio da Vienna a Venezia, in cui si addormenta e si risveglia

⁴⁷ Sul contesto e le fonti delle conferenze di Sebald, anche per ciò che concerne l’intreccio della catastrofe bellica con i traumi e le strategie della memoria, si veda Birkmeyer (2017).

⁴⁸ Sebald (2004, 70-71). Sullo scritto di Sebald, esito di varie conferenze tenute a Zurigo nel 1999, e sull’adozione del concetto benjaminiano e adorniano di storia naturale, si veda la voce di Pethes (2017, 97).

di continuo. In quest'altalena di stati di veglia e di incoscienza, vede una natura singolarmente confusa, dove i monti sbucano fuori dalla nebbia, lo Schneeberg viene visto eruttare. E durante uno dei subitanei risvegli in Friuli, ricorda, senza specificare oltre, "la sciagura abbattutasi pochi mesi prima nella regione" – con ogni probabilità un riferimento non meglio specificato al terremoto del 1976. La storia naturale e quella evenemenziale si mescolano senza soluzione di continuità in una sorta di allucinazione onirica. È qui, replicando lo stesso intreccio, che si inserisce la pala del Tiepolo – ovvero la raffigurazione di Santa Tecla che intercede presso Dio per chiedere la fine di una pestilenza che ha colpito Este (uccidendo quasi un terzo della sua popolazione).

Nel sogno stesso del narratore di Sebald si affaccia il quadro. Ma nella sua descrizione il tono dominante è dato integralmente (invece che dai volti della santa o dei malati, di Dio o degli angeli – che segnano la bipartizione della pala) dalla cenere del vulcano che nella rappresentazione sembra impregnare di sé l'aria, giungendo fino al cielo popolato dai cherubini. Eppure, aggiunge Sebald, "si sarebbe quasi indotti a credere che sia stata questa luce ad attirare gli uomini fuori dalla città, in aperta campagna, là dove, dopo essersi per un po' aggirati vacillando, vennero stroncati dal contagio che ne aveva già minato gli organismi"⁴⁹. Come a dire che è proprio l'eruzione del vulcano a causare una luce tale da spingere alla morte. Nel dialogo tra gli estensi e la natura, è la seduzione dello spettacolo di luce ad avvicinare corpi già corrotti dalla malattia alla fine. Il vulcano, la sua energia mortifera, è il luogo in cui l'umano scopre le condizioni per farsi nuovamente nulla.

Ma anche per esser visto e ricordato tale, con occhi che vedono male o sognano di vedere, per essere imitato in racconti che alterano i fatti, in pitture che li modificano, li celebrano. O in narrazioni quasi satiriche – che replicano la vertigine della scoperta degli sprechi di natura, ne imitano la congettura. È con toni da "Bruto minore" che Sebald, à la Leopardi, conclude la sua descrizione del quadro: "Santa Tecla, prega per noi, sì che contagio maligno e morte repentina non ci abbattano, e ogni assalto del Male sia a noi misericordiosamente risparmiato. Amen"⁵⁰.

⁴⁹ Sebald (1995, 54-55).

⁵⁰ Sebald (1995, 55).

Bibliografia

- Bataille G. (1929), *Matérialisme*, in “Documents”, n. 3, a. I, 1929, 179, poi in *Œuvres complètes*, 12 voll., Paris: Gallimard 1970-1987: vol. 1, 179-180.
- (1930a), *Le bas matérialisme et la gnose*, in “Documents”, a. 2, n. 1, 1-8, poi in *Œuvres complètes*, cit.: vol. 1, 220-226.
- (1930b), *Les écartes de la nature*, in “Documents”, n. 2, a. II, 1930, pp. 79-83, poi in *Œuvres complètes*, cit.: vol. 1, 228-230
- (1933), *La notion de dépense*, in “La Critique sociale”, n. 7, gennaio, 7-15, poi in *Œuvres complètes*, cit.: vol. 1, 302-320; tr. it. di F. Serna, *La parte maledetta*, introduzione di F. Rella, Torino: Bollati Boringhieri.
- (1946), *L'économie à la mesure de l'univers*, in «Constellation», luglio 1946; poi in *Œuvres complètes*, cit., vol. VII, 9-16.
- (1949), *La Part maudite*, Paris: Gallimard, poi in *Œuvres complètes*, cit.: vol. VII, 17-179.
- (1957), *La littérature et le mal*, Paris: Gallimard, poi in *Œuvres complètes*, cit.: vol. IX, 169-316; tr. it. di A. Zanzotto, *La letteratura e il male*, Milano: Se, 2006.
- Benjamin, W. (1928a), *Giacomo Leopardi: Gedanken*, in “Die literarische Welt”, 18 maggio 1928, a. 4, n. 20, 5, poi in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972-1991, 7 voll.: vol. III, 117-119, poi in Id., *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di Chr. Götde – H. Lonitz, Berlin: Suhrkamp 19 voll.: vol. 13, 1, 127-129; tr. it. in *Opere complete*, a cura di E. Ganni, 9 voll. Torino: Einaudi 2000-2014: vol. III, 71-73.
- (1928b), *Ein grundsätzlicher Briefwechsel über die Kritik übersetzter Werke*, in “Die literarische Welt”, a. 4, n. 30, 27 luglio 1928, 4, ora in Id., *Werke und Nachlaß*, cit., vol. 13, 1, 144-147.
- (1929), in *Kurze Schatten*, «Neue Schweizer Rundschau», novembre 1929, poi in *Gesammelte Schriften*, cit.: vol. IV, 1, 378-383; tr. it. in *Opere complete*, vol. III, 279-284.
- (1995-2000), *Gesammelte Briefe*, 6 voll., a cura di Chr. Götde – H. Lonitz, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2008), *Einbahnstraße*, in *Werke und Nachlaß*, a cura di Detlev Schöttker unter Mitarbeit von Steffen Haug vol. 8.
- (2011), *Kritiken und Rezensionen*, 2 tt., a cura di Heinrich Kaulen, in Id., *Werke und Nachlaß*, vol. 13.

- Binni W. (2014), *Leopardi. Scritti 1969-1997*, in *Opere complete di Walter Binni*, Firenze: Il Ponte, 225-245.
- Birkmeyer (2017), *Kritische Theorie*, in C. Öhlschläger – M. Niehaus (a cura di), *W.G. Sebald-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 245-250.
- Biscuso M. (2019), *Gli usi di Leopardi. Figure del leopardismo filosofico italiano*, Roma: manifestolibri.
- Bodei R. (2008), *Paesaggi sublimi. Gli uomini davanti alla natura selvaggia*, Milano: Bompiani.
- (2022), *Leopardi e la filosofia*, a cura di G. Giglioni – G. Polizzi, Milano-Udine: Mimesis.
- Cases, C. – Timpanaro S. (2004), *Un lapsus di Marx. Carteggio 1956-1990*, a cura di L. Baranelli, Pisa: Edizioni della Normale.
- Hölderlin F. (2019), *Prose, teatro e lettere*, a cura e con un saggio introduttivo di L. Reitani, Milano: Mondadori.
- Kaulen H. (2011), “*Der ironische Engel*”, *Walter Benjamins Lektüre von Giacomo Leopardi im Spannungsverhältnis der Aphoristik nach 1800 und der zeitgenössischen Anthropologie*, in “Benjamin-Studien”, 2, 2309-2320.
- Leopardi G. (1824), *Dialogo della Natura e di un Islandese*, in *Operette morali*, introduzione e note di S. Orlando, Milano: Bur 1976.
- (1922) *Gedanken*, tr. ted. di G. Glück – A. Trost, Leipzig: Reclam.
- (1924), *Ausgewählte Schriften*, tr. ted. di L. Wolde, Leipzig: Insel.
- (1928), *Gedanken*, tr. ted. di R. Peters, premessa di Th. Lessing, Hamburg-Bergedorf: Fackelreiter Verlag.
- (1997), *Zibaldone*, edizione commentata e revisione del testo critico a cura di R. Damiani, Milano: Mondadori, 3 voll.
- Luporini C. (1947), *Leopardi progressivo*, in *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze: Sansoni 1947, 183-279, poi Roma: Editori Riuniti 1980.
- Negri A. (2023), *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi* (ed. or. 1987), Milano-Udine: Mimesis.
- Pethes N. (2017), in C. Öhlschläger, M. Niehaus (a cura di), *W.G. Sebald-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 94-100.
- Polizzi G. (2023), *Corporeità e natura in Leopardi*, Milano-Udine: Mimesis.
- Sebald W. G. (2003), *Vertigini* (ed. orig. *Schwindel. Gefühle*, 1995²), tr. it. di A. Vigliani, Milano: Adelphi.
- (2004), *Storia naturale della distruzione* (ed. orig. *Luftkrieg und Literatur*, 2001), tr. it. di A. Vigliani, Milano: Adelphi.
- Voßler K. (1923), *Leopardi*, München: Musarion-Verlag.

Dal pessimismo agonistico al materialismo militante

Tra Leopardi e Sebastiano Timpanaro

Nicola Sighinolfi

From agonistic pessimism to militant materialism. Between Leopardi and Sebastiano Timpanaro

Abstract: This contribution aims to focus on the theme of thinking matter within the anthropology of Giacomo Leopardi. The purpose is to discuss the recovery made by Sebastiano Timpanaro in the late twentieth century, with the declared intent of engaging in dialogue between the materialistic and hedonistic tradition, which from the eighteenth century permeates the reflections of the poet, and the Marxist tradition. Reason, matter, and body are concepts that intertwine throughout Leopardi's philosophical elaboration, culminating in a materialist conclusion. To this end, the critical turning points in Leopardi's thought, with particular attention to the *Zibaldone* and *Operette morali*, as well as the philosophical background of this reflection, will be examined. Sebastiano Timpanaro's intellectual endeavor to recover Leopardi's anthropology had the precise aim of gaining a coherent conception of materialism, particularly in those areas where, according to him, Marxism fell short. Not to present the image of Leopardi as a precursor to Marxism, but rather to respond to the urgency of updating Leopardi's thought to rediscover, in a Marxist key, the themes of pleasure and pain within a coherent materialist framework. The goal of this contribution is to verify the use of central Leopardian concepts by Sebastiano Timpanaro in order to construct a philosophical proposal of militant materialism. In particular, the similarities and differences between Leopardi's conception and the elaboration of the concept of thinking matter within a materialistic anthropology will be evaluated in comparison to that proposed by Engels in *Dialectics of Nature*.

Keywords: Constraints; Materialism; Matter; Mind-Body Relationship; Monism.

1. Le radici leopardiane del materialismo

“Leopardi [...] mi ha appassionato anzitutto per ciò che *non c'è* in Marx né in altri, ed è tuttavia vero e vivo”¹. Questa rivendicazione chiude *Antileo-*

* Sapienza Università di Roma (nicola.sighinolfi@uniroma1.it; ORCID: 0009-0001-9148-4068).

pardiani e neomoderati nella sinistra italiana, un monumentale intervento polemico nel dibattito intorno alle figure di Leopardi e Manzoni apertosi nella sinistra italiana alla luce della politica del compromesso storico varata dal Partito comunista italiano. Timpanaro aveva pubblicato quattro lunghi articoli sulle pagine di "Belfagor" tra il 1975 e il 1976 e successivamente, con un'operazione editoriale analoga a quelle precedenti di *Classicismo e illuminismo* e di *Sul materialismo*, aveva raccolto i testi in un volume, dotandolo di una prefazione e tre lunghe appendici che lo trasformavano in un testo teorico compiuto. La difesa del valore autonomo del riferimento a Leopardi dentro la propria riflessione è un punto importante che ci permette di aprire la strada della ricerca e della definizione di "ciò che non c'è in Marx né in altri, ed è tuttavia vero e vivo".

Il punto di partenza di questa indagine non può che essere il valore di verità che Timpanaro assegna al pessimismo materialista leopardiano; non una verità leggera, ma una verità di tipo scientifico. Questo assunto era stato esposto con chiarezza in *Classicismo ed illuminismo*² e viene ribadito con altrettanta forza in *Antileopardiani e neomoderati*, dopo aver preso in esame un ampio spettro di altre interpretazioni non solo possibili, ma concretamente avanzate nel dibattito in corso, vale a dire interpretazioni del pessimismo leopardiano come manifestazione nevrotica, come proiezione ideologica di una sofferenza storico-sociale (la cosiddetta delusione storica) e nemmeno come manifestazione delle conseguenze della falsa civiltà borghese in termini di alienazione e solitudine³. Al contrario il pessimismo leopardiano, proprio per il suo intimo legame col rapporto uomo-natura, con la fragilità biologica dell'uomo, col male fisico rappresentato da malattia, vecchiezza, morte e paura della morte propria o altrui, va riconosciuto nel suo "valore di conoscenza obiettiva e diretta (non 'simbolica' o comunque mediata) di una situazione reale in cui l'uomo si trovava, e tutt'ora si trova, nel suo rapporto con la natura"⁴. Della posizione di Leopardi di fronte alla morte in particolare, Timpanaro propone una lettura esplicitamente di matrice edonistico-materialista.

¹ Timpanaro (1982, 196).

² "Se [...] si qualifica genericamente come romantico il pessimismo del Leopardi, si finisce col disconoscere la base materialistico-edonistica da cui esso si sviluppa, o col considerarla un residuo di astratta ideologia settecentesca, o magari col valutarla positivamente, sì, ma più per il suo valore di eroico anticonformismo che per la sua obiettiva verità" (Timpanaro 1969, 40).

³ Timpanaro (1982, 188-190).

⁴ Ivi (190).

2. Fonti e sviluppi del materialismo leopardiano

In prima istanza la morte può apparire un non-male, ma anzi una liberazione dall'infelicità e questo la mette in apparente contraddizione con gli altri elementi infelicitanti come malattia, noia, vecchiezza, fugacità del piacere. Ma a ben vedere è un fatto che il timore della morte sia per la maggioranza degli esseri umani un fattore di enorme infelicità. La morte degli altri in particolare si mostra come un nodo non risolvibile e questo si esprime non soltanto nelle riflessioni filosofiche, ma anche nelle poesie compiute⁵. Nello *Zibaldone* si trova comunque un pensiero decisivo:

Da che vien dunque la compassione che abbiamo agli estinti se non dal credere, seguendo un sentimento intimo, e senza ragionare, che essi abbiano perduto la vita [4278] e l'essere; le quali cose, pur senza ragionare, e in dispetto della ragione, da noi si tengono naturalmente per un bene; e la qual perdita, per un male? [...] Ma se crediamo questo, perché lo piangiamo? che compassione può cadere sopra uno che non è più? – Noi piangiamo i morti, non come morti, ma come stati vivi; piangiamo quella persona che fu viva, che vivendo ci fu cara, ma la piangiamo perché ha cessato di vivere, perché ora non vive e non è. Ci duole, non che egli soffra ora cosa alcuna, ma che egli abbia sofferta quest'ultima e irreparabile disgrazia (secondo noi) di esser privato della vita e dell'essere. [...] nel dolore che si prova per morti, il pensiero dominante e principale è, insieme colla rimembranza e su di essa fondato, il pensiero della caducità umana.⁶

Il dolore per la morte dunque è un dolore disvelante la caducità umana, ci ricorda continuamente la fragilità biologica a cui siamo costantemente sottoposti. In questo quadro la morte si colloca precisamente come una perdita irrecoverabile per la quale non c'è dialettizzazione possibile e Leopardi qui mette in luce “il dolore che proviamo per i morti in quanto veramente e inesorabilmente scomparsi”⁷. In questa cornice teorica assume una certa rilevanza il fatto che Timpanaro insiste per la sua concezione materialistica di condizionatezza e determinazione naturale soprattutto sui destini delle singole nature umane, sui destini degli individui:

⁵ Si veda in particolare *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*: “che sia questo morir, questo supremo / scolarar del sembiante, / e perir della terra, e venir meno / ad ogni usata, amante compagnia” (Leopardi 1993, 191) e ancora *Sopra un bassorilievo antico sepolcrale, dove una giovane morta è rappresentata in atto di partire, accommiatandosi dai suoi*, tutta la poesia ma in particolare: “Se ben, perché funesta, / perché sovra ogni male, / a chi si parte, a chi rimane in vita, / inconsolabil fai tal dipartita?” (Leopardi 1993, 243).

⁶ Leopardi (2000, 2848-2850).

⁷ Timpanaro (1982, 189).

Il riferimento a quei dati costanti della condizione umana che sono l'istinto sessuale, l'indebolimento (con le relative ripercussioni psicologiche) prodotto dalla vecchiezza, la paura della morte propria e il dolore per la morte altrui [...]. Gli aspetti costanti (finora pochissimo modificabili e forse scarsamente modificabili in futuro) della condizione umana non sono, sia ben chiaro, aspetti metafisici o metastorici. L'uomo in generale, come noi lo intendiamo, che è, poi, tutt'uno con l'uomo naturale, non è l'uomo eterno. Tant'è vero che ha avuto un'origine e avrà una fine (o una trasformazione per evoluzione darwiniana). Pur non essendo affatto eterni, quegli aspetti sono però diuturni, cioè dotati, relativamente all'esistenza umana, di molta maggiore stabilità che i caratteri storico-sociali. Pretendere di ridurli a caratteri storico-sociali significa davvero offrire un facile giuoco polemico a chi si farà forte della non riuscita di tale riduzione per tornare a sostenere l'esistenza dell'uomo eterno.⁸

Timpanaro rileva dunque una doppia storicità, non ontologica, ma piuttosto metodologica, tra la storicità della natura degli esseri umani e la natura "in generale", arrivando qui a sfiorare temi di filosofia della biologia come il rapporto tra ontogenesi e filogenesi. Entrambe le due dimensioni storiche costituiscono un unico piano di appartenenza dell'uomo al reale in generale, che si esprime su piani temporali diversi ma che si danno nel quadro di una priorità del materiale sullo spirituale. Inizia così a delinearsi un primo aspetto centrale della elaborazione fatta dal filologo sul e nel *corpus* leopardiano che è sia un antecedente che un controcanto al concetto timpanariano di passività, vale a dire il concetto di limite.

3. La materializzazione dello spirito

Il limite è posto dal poeta recanatese nella materia. Al di là dei suoi limiti niente è conoscibile, niente è neppure pensabile, perché la materia è l'unico modo di esistere:

Come l'uomo non può né collo intelletto né colla immaginazione né con veruna facoltà né veruna sorta d'idee oltrepassare d'un solo punto la materia, e s'egli crede oltrepassarla, e concepire o avere un'idea qualunque di cosa non materiale, s'inganna del tutto; così egli non può col desiderio passare d'un sol punto i limiti della materia, né desiderar bene alcuno che non sia di questa vita e di questa sorta d'esistenza ch'ei prova.⁹

Poiché l'esistere è legato alla materia, l'uomo non può conoscere cose che non siano materia, né desiderare qualcosa che ad essa non sia ricon-

⁸ Timpanaro (1997, 24).

⁹ Leopardi (2000, 2177).

ducibile. L'uomo non può, ancor meno, prescindere dalla propria materia particolare, dalla propria corporeità, dal proprio corpo con tutto il suo peso. Un corpo in cui pensiero, canto, desiderio, poesia si trovano legati insieme e sono soggetti alle sue leggi di sviluppo, di maturazione e di inevitabile decadimento. Da questa convinzione Leopardi svilupperà, attraverso la propria teoria del piacere, il concetto di materia pensante. Gensini ha ben ricostruito l'importanza, per la formazione della teoria della materia pensante in Leopardi, dei precedenti in Locke e Cabanis, ma è importante ritornare brevemente sul percorso che nel XVIII secolo si è dato verso un approccio materialista alla conoscenza¹⁰. In epoca illuminista si va affermando un modello gnoseologico di tipo sensista in cui giocano un ruolo di primo piano il progredire degli studi sul sistema nervoso e il suo rapporto con i sistemi percettivi e si assiste ad un vero e proprio cambio di paradigma in direzione di una considerazione del rapporto tra pensiero e materia non più in termini metafisici, ma strettamente scientifici. In questo solco e in direzione di una coniugazione degli sforzi medici e filosofici sulle capacità conoscitive dell'uomo, l'opera di Cabanis, ma anche quella di Diderot, si muovono verso la formulazione di un modello monista della conoscenza. Timpanaro aveva acutamente osservato già in *Classicismo ed illuminismo* che Leopardi aveva potuto conoscere relativamente molto presto e per sommi capi le idee dei principali filosofi sensisti, empiristi e materialisti, attraverso la via indiretta dei testi apologetici e di carattere polemico antimaterialista e antisensista di cui la biblioteca di famiglia era ben fornita:

tutti questi libri contenevano fitte citazioni degli illuministi francesi e dei filosofi greci. Fu per questa via indiretta che il Leopardi ebbe una prima conoscenza delle dottrine di Voltaire, Diderot, La Mettrie, Helvétius, Holbach e del filosofo inglese che era considerato il progenitore di questa funesta setta di liberi pensatori: John Locke.¹¹

Con questa chiave di lettura si possono capire meglio i riferimenti testuali di Leopardi a questi pensatori e lo sviluppo che la riflessione sulla materia inizia ad avere a partire già dal 1820. Forte di un bagaglio di formazione che comprende numerose letture di carattere scientifico, si andava formando nella riflessione del giovane poeta la centralità del problema gnoseologico che si traduce nella riflessione sul funzionamento del meccanismo umano del pensare:

¹⁰ Gensini (2018, 181-186).

¹¹ Timpanaro (1969, 184).

Il sentimento della nullità di tutte le cose, la insufficienza di tutti i piaceri a riempierci l'animo, e la tendenza nostra verso un infinito che non comprendiamo, forse proviene da una cagione semplicissima, e più materiale che spirituale. L'anima umana (e così tutti gli esseri viventi) desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente, benché sotto mille aspetti, al piacere, ossia alla felicità, che considerandola bene, è tutt'uno col piacere. Questo desiderio e questa tendenza non ha limiti, perché 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. E non ha limiti 1. né per durata, 2. né per estensione. Quindi non ci può essere nessun piacere che uguagli 1. né la sua durata, perché nessun piacere è eterno, 2. né la sua estensione, perché nessun piacere è immenso, ma la natura delle cose porta che tutto esista limitatamente e tutto abbia confini, e sia circoscritto. Il detto desiderio del piacere non ha limiti per durata, perché, come ho detto non finisce se non coll'esistenza, e quindi l'uomo non esisterebbe se non provasse questo desiderio. Non ha limiti per estensione perché sostanziale in noi, non come desiderio di uno o più piaceri, ma come desiderio del piacere. Ora una tal natura porta con se materialmente l'infinità, perché ogni piacere è circoscritto, ma non il piacere la cui estensione è indeterminata, e l'anima amando sostanzialmente il piacere, abbraccia tutta l'estensione immaginabile di questo sentimento, senza poterla neppur concepire, perché non si può formare idea chiara di una cosa ch'ella desidera illimitata.¹²

Si tratta di un passaggio famosissimo che fonda la teoria del piacere leopardiana ma che possiede una carica teorica cruciale e delle conseguenze gnoseologiche rilevanti. La vita ha un carattere materiale di tipo edonistico contraddistinto da una dialettica interna irrisolvibile per cui l'aspirazione illimitata al piacere si scontra con la natura stessa delle cose che fa sì che tutto abbia limiti e confini. Il desiderio del piacere infatti si rivolge a tutta l'estensione immaginabile del sentimento del piacere stesso, senza neppure avere la possibilità di concepirlo chiaramente in quanto infinito. Alla sostanza materiale e finita della vita dunque corrisponde sul piano conoscitivo l'immaginazione che diviene a quest'altezza cronologica il punto di connessione tra materia e anima. La conseguenza di questo meccanismo è, come nota Gensini, che "la teoria del piacere, insomma, conteneva fin dal principio la radice della svolta materialista di Leopardi"¹³. La svolta avviene già nel febbraio del 1821 con un pensiero in cui l'idea della materia come limite viene finalmente posta esplicitamente: "La mente nostra non può non solamente conoscere, ma neppur concepire alcuna cosa oltre i limiti della materia. Al di là, non possiamo con qualunque sforzo, immaginarci una maniera di essere, una cosa diversa dal nulla"¹⁴. La mente ha accesso

¹² Leopardi (2000, 192-195).

¹³ Gensini (2018, 190).

¹⁴ Leopardi (2000, 484).

esclusivamente alla dimensione materiale e qualunque esperienza sia capace di fare, passa attraverso la dimensione fisica e corporea. Passando attraverso la materializzazione delle facoltà tradizionalmente intese spirituali, Leopardi arriva a porre il principio della materialità al cuore delle capacità conoscitive dell'essere umano:

Tutto è materiale nella nostra mente e facoltà. L'intelletto non potrebbe niente senza la favella, perché 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.¹⁵

Le cosiddette facoltà mentali sono qui completamente materializzate ed è importante sottolineare che le capacità dell'intelletto sono messe direttamente in connessione con la capacità linguistica attraverso la materialità della parola. Queste facoltà mentali dunque funzionano solamente in relazione a dati sensibili che le mettono in moto, fungono da sponda per costruire idee, emozioni, passioni e anche deduzioni. Se è vero che Leopardi insisterà molto sulla elasticità delle facoltà, in particolare nella relazione tra intelletto, memoria e immaginazione¹⁶ e che si esprimerà in termini tali da richiamare direttamente la lezione di La Mettrie¹⁷, il funzionamento delle facoltà cosiddette mentali e il loro rapporto col corpo e con la materialità, sembrano richiamare con forza anche la lezione di Diderot¹⁸. Il pensiero del 3 Settembre 1823 ha un carattere definitivo: "I limiti della materia sono i limiti delle umane idee"¹⁹ e fissa una relazione diretta tra conoscenza e materia che mette seriamente in dubbio la stessa possibilità di concepire qualcosa che la trascenda.

¹⁵ Ivi (1159).

¹⁶ "Immaginazione e intelletto è tutt'uno" (ivi, 1413).

¹⁷ "Semplicissimo è il sistema e l'ordine della macchina umana in natura" (ivi, 1413).

¹⁸ "Il cervello non pensa neanche da sé, non più di quanto gli occhi vedano e gli altri sensi agiscano per sé stessi. Al cervello è necessario avere degli oggetti per pensare, come l'occhio ha bisogno di oggetti per vedere. Quest'organo, aiutato dalla memoria, può pure mescolare, confondere, combinare, creare esseri fantastici, questi esseri fantastici esistono spaiati" (Diderot 2019, 1185).

¹⁹ Leopardi (2000, 2085).

4. La materia pensante

Il tema della materia pensante in questo senso viene presentato adesso sotto la nuova veste dell'ovvietà, istituita attraverso il parallelo delle altre proprietà dei corpi e della materia:

Se io non conoscessi alcun corpo elastico, forse io direi: la materia non può, in dispetto della sua gravità, muoversi in tale o tal direzione ecc. Così se io non conoscessi la elettricità, la proprietà dell'aria di essere strumento del suono; io direi la materia non è capace di tali e tali azioni e fenomeni. Ma perché io conosco dei corpi elastici, elettrici ecc. io dico, e nessuno me lo contrasta; la materia può far questo e questo, è capace di tali e tali fenomeni. Io veggo dei corpi che pensano e che sentono. Dico dei corpi; cioè uomini e animali: che io non veggo, non sento, non so né posso sapere che sieno altro che corpi. Dunque dirò: la materia può pensare e sentire; pensa e sente. [...] Provatemi che la materia possa pensare e sentire. – Che ho io da provarlo? Il fatto lo prova. Noi veggiamo dei corpi che pensano e sentono; e voi, che siete un corpo, pensate e sentite. Non ho bisogno di altre prove.²⁰

Elettricità ed elasticità sono proprietà dei corpi osservabili, scientificamente provabili e dimostrabili che mettono all'angolo ogni possibile assunto dell'inerzia della materia. Il procedimento che ha sottratto alla materia la dimensione del pensiero è stata la non applicazione del metodo scientifico: non potendo spiegare fenomeni che pure s'imponevano per evidenza, si è postulata una causa occulta, costruita come negativo della materia. Un costrutto, dice Leopardi, neanche dell'immaginazione, ma solo della parola. Spirito è infatti una parola senza idea possibile²¹. Il parallelo istituito con la capacità della materia di produrre effetti come l'elettricità ha il suo correlato direttamente nell'uomo-macchina di La Mettrie, per cui il pensiero può essere paragonato ad una proprietà della materia organizzata come l'elettricità, il movimento, l'impenetrabilità o l'estensione²². Al

²⁰ Ivi (2818).

²¹ “Non conoscendo il come la materia pensasse e sentisse, ha negato alla materia questo potere, e ha spiegato poi chiarissimamente e compreso bene il fenomeno, attribuendolo allo spirito: il che è una parola, senza idea possibile, o vogliam dire un'idea meramente negativa e privativa, e però non idea; come non è idea il niente, o un corpo che non sia largo né lungo e simili immaginazioni della lingua piuttosto che del pensiero” (ivi, 1413).

²² L'importanza della filosofia di La Mettrie per una concezione materialistica della mente è stata messa bene in rilievo, da un punto di vista materialista, da Aram Vartanian nel suo *La Mettrie's "L'homme machine". A Study in the Origins of an Idea*: “La Mettrie breaks with the whole of theological and metaphysical tradition by his proposal to restate the general problem of mind as a problem of physics” (Vartanian 1960, 13). Cfr. anche La Mettrie (1955, 111).

contrario dello spirito dunque, per cui non c'è possibilità di individuare una corrispondenza alla parola che lo designa, la materialità del pensiero si impone come un fatto:

Che la materia pensi, è un fatto. Un fatto, perché noi pensiamo; e noi non sappiamo, non conosciamo di essere, non possiamo conoscere, concepire, altro che materia. Un fatto perché noi veggiamo che le modificazioni del pensiero dipendono totalmente dalle sensazioni, dallo stato del nostro fisico; che l'animo nostro corrisponde in tutto alle varietà ed alle variazioni del nostro corpo. Un fatto, perché noi sentiamo corporalmente il pensiero: ciascun di noi sente che il pensiero non è nel suo braccio, nella sua gamba; sente che egli pensa con una parte materiale di sé, cioè col suo cervello, come egli sente di vedere co' suoi occhi, di toccare colle sue mani.²³

Che la materia pensi dunque, è un fatto, perché la corporeità dell'uomo influisce, o per dirla con Timpanaro, codetermina il suo pensiero, in quanto tolta la materia o modificata nelle sue differenti determinazioni, sarà tolto o modificato anche il pensiero, senza che questo ponga problemi di libertà, ma piuttosto insistendo sul fatto che il pensiero è sempre un pensiero incarnato.

L'idea della materia pensante è un tema decisivo per comprendere la portata filosofica del concetto di passività come proposto da Sebastiano Timpanaro, perché l'elemento di passività nella sua componente interna al soggetto è precisamente quella parte condizionante al negativo ma non per questo inerte. Rispetto alla definizione di condizionatezza o determinazione eteronoma Timpanaro è molto chiaro: si tratta di riguadagnare una concezione demistificata, di nuovo illuministica di libertà e che pertanto è immediatamente collegata al raggiungimento della felicità. Sotto questo aspetto dunque sono sicuramente decisivi per il materialismo timpanariano la dimensione più strettamente legata alla riflessione sulle facoltà conoscitive, sul rapporto tra i concetti di limite e materia e sull'idea del pensiero come organizzazione della materia stessa, ma non sono esaustivi delle radici leopardiane del materialismo. Si tratta, accanto a queste riflessioni, di analizzare anche il percorso che ha portato Leopardi a condurre una battaglia senza quartiere ad ogni concezione antropocentrica e a fondare dunque la possibilità di un'antropologia coerentemente materialistica. Il legame tra l'antropologia materialistica e il concetto di materia pensante in Leopardi è stato messo bene in evidenza da Nunzio Allocca: "Nessuna delle facoltà umane è ingenerata, tutte sono acquisite mediante l'assuefazione, l'esercizio, l'imitazione. [...] Questo il caposaldo teorico dell'antropologia

²³ Leopardi (2000, 2871).

e della poetica leopardiana, la lezione radicale tratta dall'ipotesi lockiana della *thinking matter*"²⁴.

5. Limiti e possibilità del corpo: un'eredità illuminista

L'essere umano dunque è virtuale somma indefinita e illimitata di queste possibili acquisizioni condizionate in ultima istanza, ma precisamente, dalla struttura del suo corpo. Prese in quanto tali queste disposizioni sono indeterminate e si trasformano in forza delle circostanze e della capacità di assuefazione e conformabilità. È la "disposizion fisica del nostro corpo"²⁵ dunque a giocare un ruolo decisivo e questo ha a sua volta una funzione fondamentale nel dispiegarsi di queste possibilità che è l'essere umano. Questa disposizione fisica del corpo è ad un tempo sia il lato costitutivamente interno del concetto di passività, sia la conseguente e necessaria fondazione della fisicità del soggetto umano e delle sue facoltà e capacità tutte. Infatti in termini più strettamente legati alla capacità conoscitiva del soggetto umano, nel solco di Locke e Condillac²⁶, Leopardi pone tutto in relazione alla suscettibilità della materia umana che esprime la mente ed è posteriore all'esperienza sensibile: "Niente preesiste alle cose. Né forme, o idee, né necessità né ragione di essere, e di essere così e così ec. Tutto è posteriore all'esistenza"²⁷. La costituzione delle facoltà cognitive nell'essere umano dipende, oltre che dalla specifica organizzazione fisica di specie, dalla capacità di provare piacere e dolore. Sotto questo aspetto si possono rintracciare delle assonanze con Diderot. Questi nella terza parte degli *Elementi di fisiologia*, dedicata ai fenomeni del cervello, spiega la volontà in questi termini: "La volontà non è meno meccanica dell'intelletto. La volizione precede l'azione delle fibre muscolari: ma la volizione segue la sensazione; sono due funzioni del cervello, sono corporee"²⁸. Non solo dunque le funzioni del cervello sono strettamente corporee, fisiche, ma la stessa volontà è strettamente legata alle sensazioni. L'organizzazione fisica del corpo umano, che produce gli effetti più alti e complessi come intelletto, immaginazione, volontà affonda la sua radice nell'aspirazione alla felicità: "Si dice che il desiderio nasca dalla volontà; è il contrario: è dal desiderio che nasce la volontà. Il desiderio è figlio dell'organizzazione, la felicità e

²⁴ Allocca (2020, 63).

²⁵ Leopardi (2000, 2105).

²⁶ Allocca (2020, 64).

²⁷ Leopardi (2000, 1133-1134).

²⁸ Diderot (2019, 1201).

l'infelicità, figlie del benessere o del malessere. Vogliamo essere felici²⁹. La radicale predisposizione all'assuefazione e alla conformabilità intorno a cui Leopardi costruisce la disposizione delle facoltà umane contribuisce a definire l'essere umano come integralmente corporeo e fisico³⁰. Le caratteristiche peculiari dell'essere umano dipendono in ultima istanza dalle sue specifiche caratteristiche di plasticità e di ricettività. In quest'ottica è centrale per Leopardi non solo il richiamo a La Mettrie e Condillac, ma anche e soprattutto a Diderot e Cabanis, perché è nel loro solco che si produce un vero e proprio modello monistico della conoscenza³¹. Accanto all'influenza di questi grandi pensatori, è importante qui sottolineare un'altra fonte leopardiana sul tema, quella di Holbach. Se infatti non c'è mai nel corpus leopardiano una citazione esplicita de *Il sistema della natura*, è lo stesso poeta a porre *Il buon senso* nell'indice delle letture da lui medesimo compilato e proprio Timpanaro segnala precisamente la lettura del trattato da parte del poeta nel maggio del 1825³². Su un piano più generale, la lettura di Holbach contribuisce a rinforzare in Leopardi la convinzione che la conoscenza venga integralmente dai sensi e dunque che la stessa ragione umana è una facoltà materiale³³. Altrettanto importante è il fatto che ne *Il buon senso* la conoscenza umana è posta in stretta connessione con una concezione materialistica a tutto tondo³⁴.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ “E il corpo è l'uomo; perché (lasciando tutto il resto) la magnanimità, il coraggio, le passioni, la potenza di fare, la potenza di godere, tutto ciò che fa nobile e viva la vita, dipende dal vigore del corpo, e senza quello non ha luogo” (Leopardi 2020, 592).

³¹ Gensini (2018, 185).

³² Cfr. Timpanaro (2016, LXIII). Sull'importanza di Holbach nella formazione del materialismo leopardiano è tornato più recentemente Andrea Capra (2016, 89-106). Per l'indice delle letture leopardiane si veda Pacella (1966, 557-577). Ma si veda anche De Liguori (2005, 195-223).

³³ “La ragione è la facoltà più materiale che sussista in noi, e le sue operazioni materialissime” (Leopardi 2000, 141).

³⁴ Nel capitolo quarantunesimo de *Il buon senso* si legge quanto segue: “Soltanto in conseguenza della diversità delle impressioni o degli effetti che le sostanze producono su di noi, siamo in grado di sentirle, di averne percezioni e idee, di distinguerle le une dalle altre, di assegnar loro delle proprietà. Ora, per percepire o sentire un oggetto, bisogna che esso agisca sui nostri organi. [...] è evidente che tutte le proprietà dei corpi o delle sostanze sulle quali abbiamo qualche idea sono dovute al movimento, il solo che ci avverta della loro esistenza e ce ne dia i primi concetti” (Holbach 2016 [1772], 31).

6. La definizione di materia del *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*

Seguendo la lezione di Andrea Capra possiamo evidenziare come il confronto de *Il buon senso* con il *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco* dimostri la profondità della penetrazione delle idee materialistiche del barone nella riflessione leopardiana³⁵. Nel *Frammento* troviamo una precisa definizione monistica di materia:

Le cose materiali, siccome elle periscono tutte ed hanno fine, così tutte ebbero incominciamento. Ma la materia stessa niuno incominciamento ebbe, cioè a dire che ella è per sua propria forza ab eterno. Imperocché se dal vedere che le cose materiali crescono e diminuiscono e all'ultimo si dissolvono, conchiudesi che elle non sono per se né ab eterno, ma incominciate e prodotte, per lo contrario quello che mai non cresce né scema e mai non perisce, si dovrà giudicare che mai non cominciasse e che non provenga da causa alcuna.³⁶

La materia è concepita monisticamente con caratteristiche di unicità ed eternità e attraverso il suo proprio movimento origina le innumerevoli cose materiali che sono prima di tutto modi d'essere della materia, vale a dire diversi stati di organizzazione della materia stessa. Tra questi diversi modi d'essere prodotti dal movimento della materia e dalla sua organizzazione, ci sono senza dubbio anche le creature materiali, gli esseri viventi, che proprio per essere prodotto materiale della vita organizzata della materia, sono perciò passeggeri e mortali.

Nella prima parte del *Frammento* Leopardi si concentra soprattutto nella definizione della materia eterna e delle sue proprietà di organizzazione e movimento che determinano un ciclo di generazione e distruzione, un ciclo che non risparmia non solo gli individui, ma anche le specie, rompendo con ipotesi di tipo teleologico-naturalistico sull'eternità della specie. Infatti anche il nostro mondo, il nostro sistema solare sono coinvolti in questo processo:

³⁵ “Dal raffronto di quanto teorizzato nell'operetta, di quanto scritto nelle pagine dello *Zibaldone* posteriori alla lettura del *Buon senso* con quanto presente in quest'ultima opera e dunque effettivamente conosciuto dal Recanatese, è possibile tratteggiare nell'intricato coacervo delle fonti leopardiane un significativo percorso che si snoda lungo più filoni, in grado – forse – di individuare un luogo privilegiato d'indagine, una sorta di specola dalla quale assistere allo svolgersi del pensiero, senza per questo dimenticare come ricondurre il multiforme genio leopardiano a un determinato modello o a una particolare fonte sia ingiustificabile avventatezza ermeneutica e filologica” (Capra 2016, 92).

³⁶ Leopardi (2020, 479).

Infiniti mondi nello spazio infinito della eternità, essendo durati più o meno tempo, finalmente sono venuti meno, perduto per li continui rivolgimenti della materia, cagionati dalla predetta forza, quei generi e quelle specie onde essi mondi si componevano, e mancate quelle relazioni e quegli ordini che li governavano.³⁷

De Liguori ha sottolineato come questo aspetto di catastrofe cosmica dentro il quadro dell'eternità della materia in movimento entri in stretto contatto con le facoltà conoscitive dell'uomo nella misura in cui, fondate su queste sulla base della sensibilità di tipo lockiano o condillachiano, la materia diviene l'unico punto di contatto con l'eternità, e dunque con l'infinito³⁸. Una materia eterna e infinita di cui possiamo cogliere gli effetti a posteriori, senza che ci sia dato, stante la nostra finitudine, la possibilità di coglierne alcun progetto di fondo, se non nella forma del naufragio, dell'annegar del pensiero nei confronti dell'infinito³⁹. Siamo dunque arrivati al cuore della liquidazione da parte di Leopardi di ogni possibile antropocentrismo. L'antropologia materialista del poeta raggiunge una delle sue vette della smitizzazione del ruolo dell'essere umano nel mondo. Nella seconda parte del *Frammento* infatti, dedicato alla fine del mondo, il rapporto tra le nostre possibilità di conoscenza e l'insieme dei movimenti e delle successive organizzazioni della materia sul piano cosmico è messo a nudo. Gli ordini che reggono il cosmo ci appaiono immutabili solo in virtù della limitatezza dei nostri sensi in relazione alla "lunghezza incomprendibile di tempo"⁴⁰ attraverso cui questi stessi ordini in realtà mutano. Non si tratta però solamente della nostra capacità di conoscere, ma del destino ultimo del nostro mondo: "Il moto circolare delle sfere mondane, il quale è principalissima parte dei presenti ordini naturali, e quasi principio e fonte di conservazione di questo universo, sarà causa altresì della distruzione di esso universo e dei detti ordini"⁴¹.

Nella conclusione del *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco* possiamo individuare un filo rosso che unisce l'ascendente leopardiano con quello engelsiano per Sebastiano Timpanaro. La chiusura del *Frammento* riprende il tema della catastrofe cosmica nel quadro dell'eternità della materia:

³⁷ Ivi (481-482).

³⁸ De Liguori (2005, 218).

³⁹ "e mi sovvien l'eterno / e le morte stagioni, e la presente / e viva, e il suon di lei. Così tra questa / immensità s'annega il pensier mio: / e il naufragar m'è dolce in questo mare" (Leopardi 1993, 105-106).

⁴⁰ Leopardi (2020, 482).

⁴¹ Ivi (486).

Venuti meno i pianeti, la terra, il sole e le stelle, ma non la materia loro, si formeranno di questa nuove creature, distinte in nuovi generi e nuove specie, e nasceranno per le forze eterne della materia nuovi ordini delle cose ed un nuovo mondo. Ma le qualità di questo e di quelli, siccome eziando degl'innnumerabili che già furono e degli altri infiniti che poi saranno, non possiamo noi né pur solamente congetturare.⁴²

La conclusione dell'operetta descrive un processo di distruzione e nuova generazione secondo le modalità di movimento e organizzazione della materia e delle sue forze eterne, ma sulle possibilità nostre di indagare questo futuro lontanissimo agisce l'infinità dei mondi "che furono e che saranno", aprendo lo spazio alle mere congetture. È una messa all'opera del concetto di "perdita secca" sul cui impiego da parte di Timpanaro ci soffermeremo tra poco. Lo strappo decisivo che impedisce di pensare l'eternità della specie umana e che, proiettando sullo sfondo dell'eternità del movimento della materia la possibilità di nuovi mondi, sgancia questi da ogni forma di continuità col nostro. È impressionante notare le somiglianze del *Frammento* con la chiusura dell'*Introduzione* di Engels alla *Dialettica della natura*, in cui il processo di creazione e distruzione è descritto in termini sorprendentemente analoghi.

7. Regressi storici e perdite secche

"Perdite secche" è l'espressione coniata da Timpanaro per declinare questo concetto nella sua concezione materialistica. Alcuni dei più attenti lettori di Timpanaro hanno riconosciuto il concetto di "perdita secca" come uno degli elementi decisivi della sua proposta filosofica⁴³. Nella raccolta *Sul materialismo* l'argomento è trattato estensivamente ed esplicitamente formulato in *Engels, materialismo e libero arbitrio*. Il tema centrale del testo è l'idea che alla svalutazione del ruolo di Engels all'interno dell'elaborazione del marxismo, si accompagni costantemente nel marxismo novecentesco una precisa interpretazione volta a liquidare la componente materialista. Con il suo tipico argomentare, Timpanaro incalza il marxismo verso una più precisa definizione dei propri concetti. Da un lato infatti è sempre presente il rischio di ritenere che:

qualsiasi processo storico sia dialettico, in quanto sintesi di essere e non-es-

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Tra coloro che hanno colto la centralità di questo concetto ci sono Quintili (2013, 25-34) e Pestelli (2020, 51-120).

sere; si intende per dialettica la non-staticità, il divenire (e, corrispondentemente, il modo di pensare che rifiuta schemi rigidi, ipostatizzazioni, concetti presunti eterni e metastorici); e allora, certo, si abbraccia con la dialettica tutta la realtà, ma si rimane su un piano estremamente generico, una specie di eracitismo che non rende ragione della specificità del marxismo nei confronti di ogni altra teoria che non rifiuti la storicità del reale.⁴⁴

La sfida che Timpanaro pone al marxismo suo contemporaneo è precisamente quello di uscire dall'equivoco di una terminologia confusa e approdare ad un lessico più rigorosamente scientifico. D'altra parte se si concepisce lo sviluppo dialettico in senso stretto, come sviluppo per successivi superamenti, allora bisogna riconoscere che questo è solo uno dei ritmi possibili, sia sul piano naturale che sul piano della storia umana. Non solo vi sono processi lenti e riformistici, caratterizzati non da "negazioni-inveramenti" quanto piuttosto da trapassi gradualisti, ma accanto a questi ci sono le negazioni a-dialettiche, distruttive, i regressi storici che rappresentano le vere e proprie "perdite secche". Queste si declinano su vari livelli, il primo dei quali è certamente quello dei singoli appartenenti alla specie *homo sapiens*, la loro fragilità biologica e i loro destini ultimi. L'invecchiamento, l'indebolimento e in ultima istanza la morte sono le più elementari forme di perdita secca nella vita degli esseri umani. Certamente sono fenomeni con una dimensione sociale tutt'altro che irrilevante ma anche nella società più idilliaca possibile per Timpanaro "la vecchiezza rimane un fatto sommamente infelicitante, e sui motivi di fondo di tale infelicità una rivoluzione socialista non ha alcun influsso diretto" e sembra escluso che una vittoria sulla fragilità biologica dell'uomo possa essere totalmente raggiunta⁴⁵. Oltre al piano sociale e individuale, c'è un più ampio piano cosmico su cui si stende la possibilità della perdita secca. Quando nel 1997 vede luce la pubblicazione della terza edizione di *Sul materialismo*, uno dei punti su cui Timpanaro torna ad insistere, per riconfermarne l'attualità e l'importanza è proprio questo: "Ciò che Engels dice a proposito della fine dell'umanità e del sistema solare, costituisce proprio un tipico esempio di negazione adialettica, di quelle che vorrei chiamare 'perdite secche'"⁴⁶. Nelle note della *Dialettica della natura* dedicate alla biologia e in cui l'attenzione è rivolta al darwinismo e alle sue scoperte infatti viene messa sotto la lente proprio la relazione tra la teoria dell'evoluzione e i concetti di progresso e dialettica: "i sopravvivenenti sono più adatti a queste circostanze, ma

⁴⁴ Timpanaro (1997, 64-65).

⁴⁵ Ivi (37).

⁴⁶ Ivi (XII).

tale adattamento da un punto di vista complessivo può rappresentare tanto un progresso quanto un regresso (per es. adattamento alla vita parassitaria, sempre regresso...)»⁴⁷. Anche per quanto concerne la dimensione propriamente umana e storica, se da un lato Engels afferma con forza le necessità che hanno attraversato la storia umana non manca, in alcune delle sue opere principali come *L'origine della famiglia*, di sottolineare i terribili regressi e le chiusure che essa ha conosciuto. Il punto decisivo è lo sfondo cosmico che assume la riflessione di Engels soprattutto ne *La dialettica della natura*, che interviene direttamente a porre dei limiti al concetto di progresso. La conclusione dell'Introduzione è uno dei testi più carichi di pathos di tutta la produzione di Engels e tocca esplicitamente il punto in cui non si può più parlare di un susseguirsi dialettico di negazioni-inveramenti:

La materia si muove in un eterno ciclo. È un ciclo che si conclude in intervalli di tempo per i quali il nostro anno terrestre non è assolutamente metro sufficiente; un ciclo, nel quale il periodo dello sviluppo più elevato – quello della vita organica e anzi della stessa vita – occupa un posto ristretto quanto lo spazio nel quale si fanno strada la vita e la coscienza; un ciclo, nel quale tutte le manifestazioni della materia – sole o nebulosa, animale o specie, combinazione o separazione chimica – sono ugualmente caduche. In esso non vi è nulla di eterno se non la materia che eternamente si trasforma, eternamente si muove, e le leggi secondo le quali essa si trasforma e si muove. Ma per quanto spesso, per quanto inflessibilmente questo ciclo si possa compiere nello spazio e nel tempo; per quanti milioni di soli e di terre possano nascere e perire; per quanto tempo possa trascorrere finché su un solo pianeta di un sistema solare si stabiliscano condizioni necessarie alla vita organica; per quanti innumerevoli esseri organici debbano sorgere e scomparire prima che tra di essi si sviluppino animali dotati di cervello pensante e trovino per un breve intervallo di tempo condizioni atte alla vita, per essere poi anche essi distrutti senza pietà, noi abbiamo la certezza che la materia in tutti i suoi mutamenti rimane eternamente la stessa, che nessuno dei suoi attributi può mai andare perduto e che perciò essa deve di nuovo creare, in altro tempo e in altro luogo, il suo più alto frutto, lo spirito pensante, per quella stessa ferrea necessità che porterà alla scomparsa di esso sulla terra.⁴⁸

Un brano con una forte carica poetica e che tradisce motivi lucreziani tanto cari a Timpanaro. Malgrado la chiusura finale che allude alla possibilità di altre forme di vita intelligenti, l'idea stessa della loro “distruzione senza pietà” alla fine del piccolo lasso di tempo in cui si possono dare le condizioni adatte allo sviluppo di forme di vita così complesse entra direttamente in contrasto con la possibilità di un'estensione a livello cosmico del moderno concetto di progresso. È un punto decisivo per Timpanaro

⁴⁷ Engels (1967 [1925], 315).

⁴⁸ Ivi (54).

perché significa la rottura con una prospettiva antropocentrica dei destini della materia. Certamente l'*Anti-Dühring* contiene anche controesempi a questa interpretazione, in cui l'accento cade con più forza sui momenti negativi della dialettica, nel senso specifico dell'*Aufhebung* hegeliana. Nel tratteggiare l'importanza di Fourier nella storia degli studi sociali, Engels spiega che proprio grazie alla sua padronanza della dialettica egli avrebbe messo in rilievo non solo che ogni fase storica contiene tanto un ramo ascendente quanto un ramo discendente, dunque momenti di reciproca implicazione di aspetti diseguali e combinati⁴⁹, ma soprattutto che questo si applica anche al futuro dell'umanità: "Come Kant introdusse nella scienza naturale la futura distruzione della terra, così Fourier introduce nel pensiero storiografico la futura distruzione dell'umanità"⁵⁰. Che questo tipo di distruzione, di "perdita secca", potesse essere qualificato precisamente come un momento dialettico è precisamente ciò che Timpanaro mette in questione. Non sono solo gli appunti della *Dialettica della natura* a mostrare in questo punto un nodo teorico problematico, sebbene sia molto significativo che i due testi qui citati siano stati scritti da Engels in periodi molto ravvicinati. Quasi dieci anni dopo nel *Ludwig Feuerbach* Engels torna a toccare di nuovo l'argomento, stavolta con una formula dubitativa più esplicita:

non abbiamo bisogno di discutere qui se questa concezione si accorda completamente con lo stato attuale delle scienze naturali, che predicono una fine possibile dell'esistenza della terra stessa, una fine però abbastanza sicura della sua abitabilità, e quindi riconoscono anche alla storia umana non solo un ramo ascendente, ma anche uno discendente. Ci troviamo ad ogni modo ancora abbastanza lontani dal punto culminante, a partire dal quale la storia della società incomincerà a declinare.⁵¹

Proprio nelle pagine in cui sintetizza e mostra la possibilità dell'impiego materialistico della dialettica hegeliana, Engels avanza non solo la possibilità, ma la relativa certezza di una vera e propria perdita non dialettizzabile. È questo nella prospettiva di Sebastiano Timpanaro il punto possibile d'incrocio tra marxismo e materialismo leopardiano, nella valorizzazione di una loro comune radice illuministica e materialistica, troppo a lungo negletta dalla tradizione storiografica e teorica del marxismo novecentesco.

⁴⁹ "Nella civiltà la povertà sorge dalla stessa abbondanza" (Engels 1950 [1878], 284).

⁵⁰ Ivi (284).

⁵¹ Engels (1976 [1886], 21).

Bibliografia

- Allocca N. (2020), *Il disinganno copernicano: sull'antropologia materialistica di Giacomo Leopardi*, in "Diacritica", XXXII, 2: 61-80.
- Biscuso M. (2019), *Gli usi di Leopardi: figure del leopardismo filosofico italiano*, Roma: Manifestolibri.
- Capra A. (2016), *Essenzialmente regolarmente e perpetuamente persecutrice: Leopardi e d'Holbach*, in "Italianistica", LXV, 2: 89-106.
- De Liguori G. (2005), *Da Teofrasto a Stratone. L'itinerario filosofico di Giacomo Leopardi*, in "Quaderni materialisti", 3-4: 195-223.
- Diderot D. (2019), *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, a cura di P. Quintili e V. Sperotto, Milano: Bompiani.
- Engels F. (1950) [1878], *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*; tr. it., *Anti-Dühring*, a cura di G. De Caria, Roma: Rinascita.
- (2019) [1884], *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen*; tr. it., *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, a cura di F. Codino, Roma: Editori Riuniti.
- (1976) [1886], *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*; tr. it., *Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di P. Togliatti, Roma: Editori Riuniti.
- (1967) [1925], *Dialektik der Natur*; tr. it., *Dialettica della natura*, a cura di L. Lombardo Radice, Roma: Editori Riuniti.
- Gensini S. (2018), *Materia, mente e linguaggio in Giacomo Leopardi*, in Allocca N. (a cura di), *Human nature. Anima, mente e corpo dall'antichità alle neuroscienze*, Roma: Sapienza Università Editrice.
- Holbach P.T. (2016) [1772], *Le bon sens*; tr. it., *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, Milano: Garzanti.
- Leopardi G. (1993), *Canti*, Torino: Einaudi.
- (2020), *Operette morali*, Milano: BUR-Rizzoli.
- (2000), *Zibaldone di pensieri*, Torino: Einaudi.
- Pacella G. (1966), *Elenchi di letture leopardiane*, in "Giornale storico della letteratura italiana", CXLIII: 557-577.
- Pestelli C. (2020), *Materialismo inquieto e leopardismo nel dialogo Timpanaro-De Liguori. Con scelta di lettere*, in "Studi italiani", LXIII, 1: 51-120.
- Quintili P. (2013), *La necessità del materialismo. Note a margine a "Sul materialismo" di S. Timpanaro*, in "Quaderni materialisti", 11-12: 25-34.
- Timpanaro S. (1969), *Classicismo e illuminismo nell'ottocento italiano*, Pisa: Nistri-Lischi.

Dal pessimismo agonistico al materialismo militante

- (1982), *Antileopardiani e neomoderati nella sinistra italiana*, Pisa: ETS.
 - (1997), *Sul materialismo*, Pisa: Unicopli.
 - (2001), *Il verde e il rosso. Scritti militanti, 1966-2000*, Roma: Odradek.
- Vartanian A. (1960), *La Mettrie's "L'homme machine". A Study in the Origins of an Idea*, Princeton: Princeton University Press.

Potere costituente e scetticismo di battaglia in Etienne de La Boétie

Filippo Del Lucchese

Constituent Power and Fighting Skepticism in Etienne de la Boétie

Abstract: The article examines the thought of Etienne de La Boétie through five main aspects, highlighting the revolutionary and polemical nature of his conception of ‘voluntary servitude’. In the first paragraph, I introduce voluntary servitude as a foundational issue in modern political theory, linking it to the question of power legitimacy. The second paragraph analyzes the role of the subordinates’ will in maintaining power, where La Boétie sees a form of passive consent that grants stability to an inherently fragile authority. The third paragraph explores the relevance of La Boétie’s thought in the context of constituent power, emphasizing how his vision, often excluded from traditional perspectives, is essential for understanding the process of constitutionalizing authority. The fourth paragraph discusses how political will can be constrained by legal mechanisms, which La Boétie views as tools for controlling and neutralizing freedom. Finally, the fifth paragraph concludes by restoring the critical force of La Boétie’s thought, underscoring its ability to challenge the very foundations of modern democracy and authority.

Keywords: Conflict; Renaissance; Voluntary Servitude; Power; Tyranny.

Era quello il momento che la massa bestiale, nella sua sorda aspettazione, aveva atteso per cacciar fuori il suo urlo di giubilo, ed ecco che quell’urlo proruppe, senza pausa e senza fine, vittorioso, vibrante, irrefrenabile, pauroso, immane, servile, se stesso adorando nella persona dell’Uno.

H. Broch, *La morte di Virgilio*

1. Tra le figure più marcati del XVI secolo francese, eppure non tra le più note e indagate, Etienne de la Boétie ha lasciato in eredità una delle espressioni più ambigue e cariche di significato del lessico politico moderno, quella di “servitù volontaria”. Questo concetto, per vie traverse e spesso carsiche, attraversa la modernità, ponendo interrogativi profondi ad alcuni tra i più grandi autori della modernità politica come Spinoza e Rousseau¹.

* Alma Mater Studiorum, Università di Bologna (filippo.dellucchese@unibo.it; ORCID.ORG/0000-0003-1980-1521).

¹ Cfr. Abensour (2015); Charrak e Gerbier (2014); Lordon (2010).

DOI: 10.5281/ZENODO.14639237

Indirettamente, il problema teorico posto da La Boétie ha attraversato il pensiero di autori fra loro anche molto diversi in età contemporanea, come Nietzsche e Reich, Weil e Arendt e continua a presentare degli interrogativi essenziali per il concetto di democrazia, soprattutto in relazione al populismo e alle sue derive, in età contemporanea².

Rivela anche, all'alba della modernità, una dimensione spettrale del potere, fragile eppure paradossalmente efficace proprio in forza della sua volatilità e della sua ambigua consistenza. L'intento di questo articolo è di inserire la figura di La Boétie nella storia del concetto di potere costituente, dalla quale è curiosamente assente e nella quale merita invece un posto di primo piano³. Il concetto laboetiano di servitù volontaria svela infatti alcuni aspetti determinanti del processo di costituzionalizzazione del potere e dei suoi risvolti paradossali legati alla obliterazione della volontà politica rivoluzionaria, della sua cattura e della sua neutralizzazione da parte del giuridico, come descritti nel moderno dibattito sul potere costituente⁴.

Consigliere al parlamento di Bordeaux, come lo sarà il suo amico Montaigne, La Boétie (1530-63) fa precoce esperienza di un contesto storico particolarmente sanguinoso e repressivo, quello della rivolta delle gabelle di Bordeaux-Guyenne del 1548-49. Il sovrano Enrico II non esita, per reprimere la rivolta, a instaurare il terrore e la repressione, mostrando gli artigli di un potere monarchico in via di consolidamento non solo, dunque, attraverso l'intensificazione del processo di accentramento istituzionale, ma anche con una opposizione distruttiva e neutralizzante delle autonomie locali, ancora forti nel contesto nazionale in via di formazione⁵. La Boétie non sarà completamente insensibile alle esigenze di consolidamento dell'unità statale, come quando si pronuncerà, nel breve scritto *Sull'editto di Gennaio* (1562) in favore dell'unità della fede, in modo diverso da quanto farà l'amico Montaigne soltanto dieci anni dopo, sostenendo invece la libertà di coscienza dei sudditi di fronte al potere sovrano.

Il suo testo più famoso, di cui mi occuperò in queste pagine, è giunto a noi con due titoli diversi *Sur la servitude volontaire* e il *Contr'Un*. Il manoscritto originale appare come irrimediabilmente perduto ed è da alcune copie ritrovate nel XIX secolo che deriva il testo a noi noto. Si tratta di

² Cfr. il fascicolo 1 (2022) di *Filosofia Politica* curato da M. L. Lanzillo e dedicato a alcune letture del concetto, e soprattutto l'editoriale, Lanzillo (2022).

³ La Boétie è assente dalle più importanti ricostruzioni teoriche contemporanee, nonché da quello che è ormai divenuto un classico della storiografia, cioè Negri (1992). Cfr. Menga (2009); Lindsay (2017); Rubinelli (2020).

⁴ A partire almeno da Boutmy (1888).

⁵ Su questa importante *jacquerie* del XVI secolo, cfr. Evain (2023).

un testo che, per la sua natura militante, ha avuto una vicenda biografica travagliata, con una prima edizione parziale nel 1574, nella raccolta anonima *Reveille matin des François* e un'edizione completa solo tre anni dopo, insieme ad altri pamphlet ugonotti. Se il merito di queste compilazioni è di aver colto immediatamente il potenziale polemico e militante del testo, le conseguenze di un tale utilizzo sono una notevole deformazione del testo. Piegato esclusivamente alla causa protestante, il suo utilizzo immediatamente politico depotenzia il contenuto teorico del testo, che tuttavia è oggi possibile recuperare grazie a un eccezionale lavoro critico e interpretativo⁶.

Il testo è scritto con una prosa rapida, incisiva, a volte aggressiva, da cui emerge un forte scetticismo nei confronti del potere, della sua consistenza ontologica e della sua dimensione che, con evidente anacronismo, potremmo definire ideologica. Uno scetticismo, in ogni caso, ben diverso da quello dell'amico Montaigne che, pur non lesinando critiche e sarcasmo, non aspira mai a divenire arma offensiva, strumento di lotta. Il manifesto politico di La Boétie, al contrario, è l'espressione di una volontà di lotta attraverso lo scatenamento di un affetto come l'indignazione, che ricorda il successivo pensiero rivoluzionario più radicale e anarchico che proprio in La Boétie, in alcuni momenti, troverà ispirazione. Lo scetticismo classico era stato principalmente anti-dogmatico, refrattario alla conclusione certa, in nome di una critica distruttiva delle pretese della ragione. Uno scetticismo, dunque, che mirava più a sottrarre il terreno sotto i piedi degli avversari che a consolidare quello su cui costruire le proprie posizioni. E proprio questo aspetto classico dello scetticismo rivive nei *Saggi* di Montaigne, con la geniale esaltazione di uno spirito critico più volto a mostrare l'impossibilità per la ragione di sfuggire al labirinto complesso del reale che a indicare, in tale labirinto, la direzione da seguire⁷.

Esistono elementi di scetticismo anche nella critica al potere di La Boétie. Si tratta, tuttavia, di uno scetticismo profondamente diverso da quello tradizionale, che rivive anche in Montaigne. Potremmo definire quello di La Boétie come uno scetticismo di battaglia, uno scetticismo di attacco, di provocazione, con accenti cinici e sofisticati che ricordano lo spirito polemico del greco Carneade di fronte al senato romano quando, accompagnando una delegazione ateniese a Roma nel 155 a.C., il filosofo decide di scioccare la nobile assemblea, demolendo provocatoriamente e

⁶ Le due edizioni francesi di riferimento (che, come vedremo in queste pagine, hanno un impianto critico molto diverso l'una dall'altra) sono La Boétie (2002a) e La Boétie (2002b).

⁷ Su Montaigne e La Boétie, cfr. Magnien (2018).

con successo il fondamento del concetto di giustizia⁸. L'argomentazione di Carneade, proprio come quella di La Boétie, non manifesta affatto un pensiero debole. A fronte degli argomenti più rassicuranti, per i fragili spiriti dei senatori, degli altri due componenti dell'ambasciata greca (il peripatetico Critolao e lo stoico Diogene), lo scetticismo di Carneade si presenta volontariamente come un pensiero scandaloso, ripugnante, mostruoso⁹.

Esiste, dunque, uno scetticismo politico? Oppure questa sarebbe una specie di antinomia, proprio come sostenere l'esistenza di una 'scuola' scettica, quasi una contraddizione in termini per un movimento che aveva fatto dell'abolizione del dogmatismo scolastico la ragione stessa della propria esistenza? È vero che l'ipotetico scetticismo di La Boétie, ruvido e aspro non meno di quello del vecchio Carneade, ha profonde venature di stoicismo, che affiorano nell'accento posto sul germe insopprimibile della ragione, della razionalità che si manifesta nello svelamento e nella denuncia degli aspetti mostruosi del potere. Uno stoicismo che affiora con tutta evidenza anche nel carattere di risoluta passività della resistenza al potere, enunciato con testarda e sublime coerenza nel *Discorso sulla servitù volontaria*. Meglio parlare, forse, di un eclettismo della filosofia politica laboetiana, che sarà in ogni caso anch'esso di battaglia, volto cioè alla resistenza, al contrattacco contro il potere costituito. È proprio su questo punto che la denuncia conflittuale del *Discorso* supera il semplice spirito di provocazione evocato dall'esempio di Carneade, per raggiungere invece una dimensione costruttiva, positiva, basata addirittura su una nuova, inedita antropologia che, nella prosa dissacrante di La Boétie, assume il nome di "amicizia politica", opposta al nome dell'Uno.

Queste poche linee introduttive chiariscono, spero, l'interesse di inserire il pensiero di La Boétie in una diversa genealogia moderna del potere costituente. Si tratta di un pensiero complesso, a tratti sfuggente perché fa appello a un'idea, quella della servitù volontaria, che esce dai canoni coevi dell'argomentazione politica, da *un* canone che è in via di formazione proprio in questi primi decenni del XVI secolo. La posizione di La Boétie è eterodossa e solo con fatica potrebbe essere incasellata in modelli semplici. Si legge ad esempio, in una peraltro autorevole enciclopedia del pensiero politico, che La Boétie rappresenterebbe il punto di vista del popolo, diverso e opposto al punto di vista del *Principe* rappresentato da Machiavelli¹⁰, ma si tratta di un'affermazione tanto perentoria quanto malferma.

⁸ Cfr. il racconto di Cicerone in *La Repubblica*, III. 8-11.

⁹ Cfr. Del Lucchese (2019, 223 sgg). Sul cinismo e la sua dimensione (im)politica, cfr. di recente Brigati (2022).

¹⁰ A. Martone, *La Boétie*, in Galli e Esposito (a cura di) (2000, 365-6).

È piuttosto l'opposto che rende interessante la provocazione laboetiana su e contro il potere: La Boétie è interessante perché *come* Machiavelli, benché nella forma del manifesto, più appropriata a quello scetticismo o eclettismo di battaglia, piuttosto che in quella dell'analisi storica tipica del Fiorentino, egli tocca alcuni dei temi profondi del rapporto tra costituente e costituito, in particolare quella dei molti, del principio della molteplicità e della sua resistenza all'assorbimento neutralizzante e mortifero nel principio dell'Uno.

È Claude Lefort, tra gli interpreti moderni che hanno dedicato le più profonde analisi a La Boétie, a riassumere in una parola l'elemento centrale del problema del potere costituente, cioè quello della sua potenza generatrice che è anche esaurimento e assorbimento. Lefort, parla di "dissoluzione". Il paradosso messo in scena da La Boétie, scrive Lefort, è quello per cui "[...] la puissance du nombre infini se dissout au contact d'une puissance quasi nulle"¹¹. Espressione evocativa e tuttavia non precisa, in quanto la dissoluzione implica la scomparsa, l'obliterazione. Se La Boétie può trovare un posto di primo piano nella storia del concetto di potere costituente è proprio perché, come credo, per lui quella potenza *non* scompare mai, ma sempre si trasforma in un'altra di segno diverso, forse inverso. Se di dissoluzione si può parlare, è quella di un processo chimico che fa sorgere e rende visibile qualcos'altro al suo posto, che non svanisce, dunque: la potenza dei molti manifesta – dileguandosi – il potere dell'Uno.

Che la dissoluzione sia diretta verso un preciso risultato, che abbia un esito e che non si risolva con l'obliterazione, non annulla l'impressione del paradosso, della natura più alchemica che chimica – e certo misteriosa – della trasfigurazione. Da questo aspetto muove, per la sua riflessione, Simone Weil, lucida testimone dei conflitti del mondo moderno. In un testo che sorge dalla volontà di opporsi alla natura totalitaria del potere, quello staliniano in questo caso, Weil rievoca la provocazione di La Boétie, piazzandola sotto il segno dello stupore. Il dominio, specialmente quello *totale*, si colloca senz'altro in una sfera innanzitutto fisica e materiale. E tuttavia, il paradosso tutto e solo *umano* di questa collocazione è che sembra invece rovesciare le stesse leggi fisico-materiali per cui il debole soccombe al forte, per cui il pesante si piega al leggero o l'abbondanza sommerge la scarsità. In questo contesto, le leggi naturali appaiono sconvolte e come rovesciate:

Nous voyons dans la nature les poids les plus lourds l'emporter sur les moins lourds, les races les plus prolifiques étouffer les autres. Chez les hommes, ces rapports si clairs semblent renversés. Nous savons, certes, par une expérience quoti-

¹¹ Lefort, *Le nom d'Un*, in La Boétie (2002b, 276).

dienne, que l'homme n'est pas un simple fragment de la nature, que ce qu'il y a de plus élevé chez l'homme, la volonté, l'intelligence, la foi, produit tous les jours des espèces de miracles. Mais ce n'est pas ce dont il s'agit ici. La nécessité impitoyable qui a maintenu et maintient sur les genoux les masses d'esclaves, les masses des pauvres, les masses de subordonnés, n'a rien de spirituel; elle est analogue à tout ce qu'il y a de brutal dans la nature. Et pourtant elle s'exerce apparemment en vertu de lois contraires à celles de la nature. Comme si, dans la balance sociale, le gramme l'emportait sur le kilo.¹²

Il cardine di questo passaggio è nel riferimento al *miracolo*, che Simone Weil evoca e scarta immediatamente, perché "si tratta qui di qualcos'altro". Questo altro è il carattere mostruoso del potere, ciò che di più prossimo e paradossalmente più lontano esiste dal miracolo, in quanto violazione esplicita, manifesta e oltraggiosa delle leggi ordinarie. Un'intera eziologia politica è qui messa in causa, attraverso il paradosso per cui nell'emergere del potere dell'Uno da quello dei molti il rapporto causale è invertito e pervertito, in cui cioè l'effetto viene a dominare la causa e il minore ad avere la meglio sul maggiore.

Simone Weil tenta di avanzare una spiegazione per questo rovesciamento paradossale, di razionalizzarlo con un argomento che affonda le radici nella cultura politica classica, quello cioè della qualità e della quantità: proprio in virtù del loro scarso numero i pochi si possono organizzare, possono raggiungere un'unità, mentre è impossibile organizzare le grandi masse. È paradossalmente il piccolo numero, e non il grande, che fa la forza:

La contradiction n'est peut-être qu'apparente. Sans doute, en toute occasion, ceux qui ordonnent sont moins nombreux que ceux qui obéissent. Mais précisément parce qu'ils sont peu nombreux, ils forment un ensemble. Les autres, précisément parce qu'ils sont trop nombreux, sont un plus un plus un, et ainsi de suite. Ainsi la puissance d'une infime minorité repose malgré tout sur la force du nombre. Cette minorité l'emporte de beaucoup en nombre sur chacun de ceux qui composent le troupeau de la majorité. Il ne faut pas en conclure que l'organisation des masses renverserait le rapport; car elle est impossible. On ne peut établir de cohésion qu'entre une petite quantité d'hommes. Au-delà, il n'y a plus que juxtaposition d'individus, c'est-à-dire faiblesse.¹³

È curioso che Simone Weil ricorra, nella sua tragica constatazione, agli argomenti del pensiero conservatore e sovranista. Ricorre in particolare a un autore a lei ben noto, cioè quel Thomas Hobbes che, mobilitando un'interpretazione radicale ma in parte indebita del nominalismo, su

¹² *Méditations sur l'obéissance et la liberté* [printemps 1937 ?], in Weil (1991, II, 128).

¹³ *Ibidem.*

argomenti simili si impegnava a demolire ogni possibilità di consistenza ontologica dei molti che non fosse *attraverso* l'Uno e la sua rappresentanza, in particolare nel ben noto argomento del popolo contro la moltitudine¹⁴.

Il tempo penetra tuttavia nell'argomentazione weiliana, mettendo in dubbio se non il principio, cupamente affermato, almeno la sua costanza universale: esistono dei momenti storici peculiari, afferma Weil, che appaiono storicamente come fugaci attimi di libertà. In questi momenti i molti, senza annullarsi, si fanno Unità, riconoscendo e ristabilendo il proprio peso reale, fisico e naturale. Il Fronte Popolare del giugno del '36 fu uno di questi momenti. Il mostro diviene nuovamente miracolo, ma dal basso, rovesciando ogni trascendenza che è invece sinonimo di trasfigurazione. Poco importa che siano tempi di sospensione e non di costruzione, tempi che arrestano il corso normale delle cose, dello sfruttamento e dell'oppressione a favore del sogno della libertà e che questo sogno termini precocemente con il necessario risveglio ai bisogni quotidiani, alla situazione primitiva. Forse, suggerisce Simone Weil nella sua lettura del manifesto sulla *Servitù volontaria*, è proprio di questi momenti che La Boétie ci sta parlando, della loro rarità e tuttavia della loro insopprimibile realtà ontologica.

2. Nelle prime pagine del trattato, La Boétie svolge una critica della tradizionale distinzione tra sovrani legittimi e illegittimi, tra re e tiranni. La Boétie rifiuta la morale politica classica, in particolare quella implicita nella teoria ciclica delle forme di governo, aristotelica e polibiana, che distingueva tra le buone e le cattive figure del potere, in questo caso nello specifico arco che, all'interno del cerchio, descrive la degenerazione del potere individuale, monarchico¹⁵. Ma emerge subito, nel testo, una forza magmatica, sotterranea, che spinge la critica a un livello superiore. Se fosse questione soltanto di una denuncia morale della degenerazione del potere, del carattere destinale di ogni forma di potere a cadere nel suo opposto, non saremmo in fin dei conti fuori da quello che già i teorici classici avevano evidenziato, proponendo dunque come più sicura, efficace e legittima la forma mista, proprio a garanzia di blocco o di neutralizzazione di quel movimento ciclico naturale. Ma La Boétie, con uno scarto quasi improvviso, manifesta invece la natura paradossale della sua critica. Non solo *ogni* dominio degenera, *ogni* potere è cattivo ma – questo il punto – il dominio *legittimo* è fra tutti il peggiore. Ho parlato in precedenza di uno scetticismo

¹⁴ Cfr. Hobbes (1983), XII, 8.

¹⁵ Cfr. il testo classico di von Fritz (1954).

di battaglia, che si manifesta qui nell'impossibilità, certo, di giudicare, di valutare e distinguere il sano dal corrotto, il buono dal cattivo. Ma la natura polemica di questo scetticismo è rinnovata nell'atto di accusa contro ogni forma di dominio e in particolare del governo dell'Uno:

Si ne veut je pas pour ceste heure debattre ceste question tant pourmenée, si les autres façons de republique sont meilleures que la monarchie, ancor voudrais je scavoir avant que mettre en doute quel rang la monarchie doit avoir entre les republiques, si elle en y doit avoir aucun ; pource qu'il est malaisé de croire qu'il y ait rien de public en ce gouvernement ou tout est à un [...].¹⁶

Su questa base, La Boétie nega ogni distinzione tra re legittimo e tiranno. La fonte è la medesima per entrambi, quella cioè dell'*espropriazione* dei molti, e un unico esito, quello di nuocere agli stessi 'molti' da cui pure ha avuto origine. La premessa sembrerebbe identificare una forma propriamente tirannica, sottraendola al dominio della buona politica. Ma non è affatto così, in quanto l'esterno – se di esterno e di alieno si può parlare – contagia necessariamente l'interno, facendo sfumare ogni distinzione possibile.

Esistono infatti tre tipi di sovrani, per La Boétie: quelli eletti, quelli che si impongono con la forza e, infine, quelli che arrivano al potere grazie a una successione. I sovrani eletti dovrebbero essere i migliori e più sopportabili. E tuttavia, la natura umana si modifica e corrompe a contatto con il potere. Dovunque provengano i sovrani, essi si abitano a considerare i sudditi come servi e i paesi su cui governano come domini privati. Di nuovo, nel movimento stesso di scivolamento dalla legittimità all'abuso dell'esercizio potestativo, sembra risuonare la distinzione classica e medievale tra re e tiranno. Ed è proprio in questo modo che i protestanti leggono e, così facendo, neutralizzano il pensiero di La Boétie, utilizzandolo in funzione anti-cattolica. Ma, come ha ben sottolineato Stefano Visentin, è piuttosto la critica di *ogni* distinzione che La Boétie sta facendo emergere in modo originale, anticipando in questo – senza alcuna enfasi sulla categoria, piuttosto dubbia, di anticipazione storica – la linea moderna e assolutista che culmina nella rivendicata indistinzione che Hobbes pone, in *De Cive* VII, 2-3, proprio tra re e tiranno¹⁷.

Per quanto riguarda invece le fonti dirette di La Boétie, su questo punto egli sfida apertamente Aristotele e proprio sul suo terreno, quello dell'eredità classica, disputando allo Stagirita l'interpretazione di un noto verso

¹⁶ La Boétie (2002b, 128).

¹⁷ Cfr. Visentin (2018).

omerico, per cui “No, non è un bene il comando di molti; uno sia il capo, uno il re”¹⁸. Aristotele, come ha sottolineato Lefort, utilizzava quel verso per biasimare la democrazia sciolta dalle leggi, in cui è il popolo – esso stesso una parte della città e non un ‘tutto’ – a divenire monarca¹⁹. Aprendo il suo trattato con questa inversione dell’interpretazione aristotelica, La Boétie respinge al mittente l’argomento in favore della stabilità del potere sovrano, denunciando a sua volta *ogni* tipo di dominio. Se, tradizionalmente, il problema era l’implementazione o la costituzione del potere, cioè la forma sana o corrotta in cui esso si esplicava, La Boétie mostra qualcosa di opposto e cioè che *ogni* costituzione del potere è tirannica, in sé e al di fuori di ogni scivolamento nella corruzione. È la stessa costituzione (da non confondere, per non incorrere in anacronismi, con i moderni processi di cui parla il costituzionalismo) della potenza dei molti che genera la tirannide, indipendentemente dalla natura, morale o meno, dell’esercizio del potere e dunque della forma istituzionale e costituita che esso assume.

Fin qui, il punto di vista del potere, fondamentalmente politico. Ma da dove emerge la possibilità di una sua critica? Sullo sfondo di quale tensione diventa possibile manifestare la natura fondamentalmente corrotta del potere costituito? Benché La Boétie non aspiri a presentare il suo pamphlet come filosofico, ritengo che questo sfondo sia principalmente di natura ontologica e antropologica. In particolare, di un’ontologia e un’antropologia basate su una naturale dimensione di uguaglianza e un universale appello alla libertà. Di nuovo, si tratta qui di quello che ho chiamato uno scetticismo di battaglia a guidare la riflessione: sarebbe impossibile, afferma polemicamente La Boétie, poter sostenere qualcosa di diverso da una mera esperienza della dimensione naturale e auto-evidente di libertà e uguaglianza. La sperimentiamo, innanzitutto, guardando intorno a noi, alla natura animale, attraverso cui vediamo che ogni essere nasce libero. Ma come provocata da questa prima osservazione ne emerge immediatamente una seconda, ancora più importante, e cioè che insieme a questa generalizzata libertà originaria, la natura ha dotato gli esseri anche della *volontà* di difenderla, dell’impulso a non abbandonarla alle vicissitudini del suo esercizio, sulla cui strada possono trovarsi infiniti ostacoli²⁰.

Libertà e volontà di difenderla sono dunque connaturate, afferma La Boétie con una mossa teorica che è, di nuovo, scopertamente anti-aristotelica, nella negazione a un tempo della naturalità del dominio politico e della servitù. Laddove, per lo Stagirita, l’umano è un essere naturalmente

¹⁸ Omero, *Iliade*, II, 201-2.

¹⁹ Lefort, *Le nom d’Un*, in La Boétie (2002b, 281). Cfr. Aristotele, *La Politica*, IV, 4.

²⁰ La Boétie (2002b, 142-3).

politico e trova la piena affermazione del proprio modo di vivere solo nella *polis*, per La Boétie questo modo non solo genera necessariamente una sottomissione, ma si oppone fundamentalmente a un altro possibile modo di vita, che è invece naturale, che esiste prima e contro la *polis* e la cui dimensione animale (quell'essere che nasce *con* e lotta *per* la propria libertà), lungi dall'essere condannata, viene anzi evocata con favore²¹. Inoltre, se per Aristotele la schiavitù aveva una dimensione naturale, basata su una gerarchia degli esseri inscritta nella natura e decifrabile attraverso la ragione, scetticamente La Boétie nega questa gerarchia sull'evidenza incontestabile che la natura genera solo esseri fratelli, che condividono la stessa forma e lo stesso modo di vita.

La natura scettica di questo attacco emerge anche dall'argomentazione laboetiana basata su una sorta di inversione dell'onere della prova. Poiché tutto, in natura, deve avere una causa, l'affermazione di una eventuale gerarchia normativa degli esseri dovrebbe poter essere giustificata su qualcosa di evidente. Ora, non solo niente sembra giocare questa funzione in natura, ma l'evidenza sostiene piuttosto il fatto contrario, cioè l'uguaglianza e la libertà. Il pensiero cristiano aveva fatto un passo avanti sulla strada dell'affermazione ideologica e interessata del dominio degli uomini sugli uomini, in particolare con la teoria della caduta e la sua ripresa filosofica – senz'altro tra le più forti del tardo-antico e del medioevo, ma anche oltre in ambito riformato – da parte di Agostino²². La Boétie non esita a lasciar trasparire la natura profondamente anti-agostiniana, oltre che anti-aristotelica, della sua critica. La servitù è per Agostino il segno e la conseguenza necessaria della condizione post-lapsariana. Essa è anzi il necessario correttivo la cui funzione è restaurare una natura altrimenti sfregiata dal peccato. Negando la naturalità della servitù, La Boétie attacca frontalmente questa tradizione teologica, attestandosi piuttosto – così ha sostenuto Laurent Gerbier – su una posizione volontarista e quasi pelagiana, evocata dal carattere paradossale dell'intera proposta teorica, cioè quello della natura *volontaria* della servitù, dell'adesione *attiva* del servo al proprio sfruttamento e alla sottomissione²³.

Benché sia innegabile l'importanza della volontà di servire, questa tesi andrà bilanciata, come cercherò di mostrare nelle prossime pagine, riconoscendo la dovuta importanza all'argomento della forza costrittiva dell'a-

²¹ Cfr. Gerbier, *Les paradoxes de la nature dans le Discours de la servitude volontaire de La Boétie*, in La Boétie (2002a, 115-24).

²² Cfr. Gorcoran (1985) e Garnsey (1996).

²³ Cfr. Gerbier, *Les paradoxes de la nature dans le Discours de la servitude volontaire de La Boétie*, in La Boétie (2002a, 121 ss.).

bitudine nell'interiorizzazione, da parte degli umani, delle condizioni di accettazione della servitù. Questa differenza risulta essenziale per la problematica qui in discussione, in quanto abbiamo ora non più uno ma *due* elementi eterogenei per spiegare la sottrazione e l'espropriazione del potere costituente da parte del costituito. Da un lato l'elemento della volontà di sottomissione, dall'altro quello dell'oblio, dell'offuscamento progressivo, dell'erosione lenta e carsica della libertà a favore dello sfruttamento. Il tipo di costituzione del potere che ne deriva è profondamente diverso nell'uno o nell'altro caso, e segnalo fin da subito che esistono, mi pare, entrambe le dimensioni del problema e non solo una di esse, come suggerito da Gerbier e da molti interpreti, nell'ambivalente proposta teorica di La Boétie.

In ogni caso, se accettiamo l'ipotesi di uno scetticismo polemico, la dimensione ontologica perde importanza rispetto a quella immaginativa e percettiva²⁴. Importa meno, in questo senso, sapere come le cose sono realmente che comprendere come e perché esse appaiono e sono credute o vissute, in modo immaginativo ma con effetti altrettanto reali. La Boétie è interessato tanto alla denuncia del carattere volontario della servitù quanto alla comprensione del *come* sia possibile una tale volontarietà. Questa comprensione è infatti il primo passo perché questa battaglia portata avanti con gli strumenti dello scetticismo polemico dia i suoi frutti, per cominciare a immaginare un orizzonte diverso e scrollarsi di dosso il giogo del potere.

3. La storiografia ha giustamente insistito sullo scandalo denunciato da La Boétie, ai limiti del paradosso e dell'incomprensione, quello cioè dell'elemento volontario della servitù. Tuttavia, così facendo, il rischio esiste di sottovalutare gli argomenti meno paradossali e invece più comprensibili e razionali che spiegano *come* si sia arrivati all'adesione attiva e volontaria del servo alla propria oppressione. Miguel Abensour, ad esempio, ha apertamente biasimato il tentativo di dare il giusto peso a questi argomenti, in particolare da parte di Olivier Remaud²⁵. Secondo Abensour, cercare gli elementi più razionali che spiegano il percorso di asservimento significa depotenziare l'"inaudito" dell'ipotesi laboetiana, per razionalizzare una posizione che è invece la messa in crisi della razionalità politica all'alba della modernità, e che arriverà alla sua piena maturità solo più tardi, con

²⁴ Mentre non si potrebbe dire il contrario, cioè che la dimensione immaginativa assume una portata ontologica, proprio per l'intento destrutturante e, per così dire, polemicamente de-ontologizzante dello scetticismo.

²⁵ Abensour (2018, 27 e 40). Cfr. Remaud *Une idée vraie de la servitude volontaire est-elle pensable? Le débat Marat-La Boétie*, in La Boétie (2002a, 131-46).

Hobbes e poi con Hegel²⁶. Tuttavia, senza negare l'inaudita e scandalosa tesi del pamphlet, la critica di Abensour mi sembra soffrire di eccessiva auto-referenzialità: lo scandalo, assoluto e inaudito, del pensiero di La Boétie esiste e, in quanto tale, va spiegato e compreso piuttosto che essere utilizzato esso stesso come elemento unico o preponderante di spiegazione di se stesso, pena il sostituire il fine al mezzo. Quali le ragioni di questo scandalo? Qual è il processo argomentativo e come si è arrivati a un'immagine, quasi universalmente accettata, del potere tale che esso sembra reggersi su nient'altro che l'espropriazione *attiva* delle volontà di chi serve da parte di chi comanda? Esistono elementi di spiegazione di questo processo che, pur senza smarrire il loro carattere scandaloso, rimangono nondimeno razionalmente comprensibili. Questa l'interpretazione avanzata da Olivier Re-maud e degli autori che hanno partecipato all'edizione Vrin del *Discours*, cioè individuare gli elementi razionalmente comprensibili della sua argomentazione senza per questo negare il carattere eccezionale, unico della sua posizione nel dibattito coevo.

Queste due dimensioni possibili dell'analisi sono rispecchiate anche dalla storia editoriale del testo e, in particolare, dall'aver ricevuto, in diversi contesti, un titolo diverso, *De la servitu volontaire* inizialmente e poi, precocemente, il *Contr'Un*. Ora, tra i due titoli, solo il primo manifesta sfacciatamente il carattere più inquietante e paradossale della tesi, e cioè il desiderio della sottomissione, aspetto completamente assente, invece, dal secondo titolo, che richiama solo la denuncia dell'aspetto monarchico del governo. Per questo, per meglio comprendere e valutare gli argomenti razionali della critica laboetiana, vale la pena forse reinserire l'aspetto più scandaloso e apparentemente incomprensibile, quello cioè dell'anelito verso il proprio stato di soggezione (che sarebbe precursore della volontà tutta moderna di sottomissione), all'interno della serie di argomenti perfettamente comprensibili come quello della corruzione dei costumi, dell'inganno ideologico e religioso, dell'assuefazione ai simboli del potere e di alcuni altri ben presenti e identificabili nel testo.

La Boétie si compiace nello squadernare, davanti agli occhi del lettore, una serie di esempi storici la cui funzione è quella di svelare, a contatto con la situazione corrotta e compromessa del presente, il processo degenerativo della politica ben al di là dell'esempio francese. Rimontiamo, suggerisce La Boétie, all'esempio di Ciro re dei Lidi. Informato della ribellione di Sardi, il 'saggio' re decide di non tentare di sottomettere con la forza la città in rivolta, come avrebbe senz'altro potuto fare. Delibera invece di riconqui-

²⁶ Abensour (2018, 12).

starla snervandone le energie e corrompendone i costumi, per asservirla in modo ancora più profondo e duraturo. Decide dunque di aprire bordelli e favorire il gioco d'azzardo, pervenendo così, più facilmente e più efficacemente, al proprio scopo.

Con argomenti che ricordano da vicino la lucida analisi machiavelliana, La Boétie mostra come i governanti siano esperti nel mettere a frutto il proprio 'capitale ideologico', mettendo al lavoro le risorse altrui e facendole apparire come proprie, anche e perfino agli occhi di coloro che dovrebbero beneficiarne:

Les tirans faisoient largesse d'un quart de blé, d'un sestier de vin et d'un sesterce: et lors c'estoit pitié d'ouïr crier 'Vive le roi': les lourdaus ne s'avaient pas qu'ils ne faisoient que recouvrer une partie du leur, et que cela mesmes qu'ils recouvrent, le tiran ne le leur eust pu donner, si devant il ne l'avaiot osté à eus mesmes.²⁷

Espropriare prima per elargire poi, facendo credere che il maltolto sia frutto della propria generosità. La Boétie non intende suggerire che la politica si risolva tutta nella sola sfera immaginativa. Esiste una prima dimensione, fatta di rapporti di forza, ed è qui che l'alchimia apparentemente incomprensibile si realizza, quella del piccolo che prevale sul grande, quella della massa minore che piega la bilancia superando la maggiore, quella dell'Uno che schiaccia i mille. Solo in un secondo momento, questa alchimia paradossale viene ammantata di un nuovo significato, immaginativo questa volta, per cui i mille schiacciati giungono ad adorare colui che li opprime. È un vero e proprio rapporto religioso quello che si instaura fra le due parti, e non a caso La Boétie insiste – proprio come aveva fatto Machiavelli – sull'uso politico della religione e sul significato ieratico dei simboli del potere, con allusioni fin troppo evidenti alla monarchia francese in via di consolidamento in quei decenni²⁸.

Che questo doppio movimento (cioè dell'affermazione asimmetrica di un rapporto di forza e del suo rivestirsi di abiti ideologici favorevoli ai governanti) abbia una dimensione immaginativa, non significa tuttavia che l'irrazionalità e la paradossalità del rapporto sia l'unica dimensione attraverso cui leggere il fenomeno. Potremmo anzi dire che questa scandalosa irrazionalità appare solo allo sguardo estrinseco dello smalzato lettore a cui La Boétie si rivolge, ma che i sudditi, intrinsecamente calati in quel rapporto, hanno una ben diversa e non così ingannevole prospettiva. Essi

²⁷ La Boétie (2002b, 163-4). Cfr. Visentin (2022).

²⁸ La Boétie (2002b, 168-9).

hanno cioè il punto di vista, razionale e comprensibile, per niente paradossale, sul ruolo che giocano in quel rapporto, sulla posizione che occupano e che implica certo una servitù, ma da cui derivano anche dei vantaggi relativi la cui utilità può, bene o male, essere calcolata razionalmente.

Che questo spostamento di prospettiva sia di importanza fondamentale è rivelato dall'arretramento dell'idea di servitù *volontaria* in queste pagine. Scompare qui quell'aspetto paradossale e scandaloso su cui ad esempio Abensour esclusivamente si concentra, a favore di argomenti più facilmente leggibili attraverso categorie come quella dell'utilità, dei benefici, dei favori. La volontà, qui, non è più quella di servire ma, al contrario, di beneficiare del rapporto col potere. Scompare anche quella dissimetria assoluta tra Uno e molti che costituiva, lungo un singolo asse, l'architettura necessaria della servitù volontaria: l'Uno all'estremo superiore e i molti all'altro estremo, quello inferiore, di questo unico asse verticale. La verticalità assoluta, invece, si stempera qui in una figura diversa, quella della 'piramide', in cui se l'Uno è sempre al vertice, i molti non sono più tutti *ugualmente* in basso, ma sono *distribuiti* ai diversi livelli, tra la base e il vertice dell'edificio socio-politico:

Ce sont toujours quatre ou cinq qui maintiennent le tiran; quatre ou cinq qui lui tiennent tout le pays en servage [...] ce six ont six cent qui prouffitent sour eus, et font de leur six cent ce que les six font au tiran. Ces six cent en tiennent sous eus six mille quilz ont eslevés en estat, ausquels ils font donner ou le gouvernement des provinces, ou le maniemment des deniers [...] Grande est la suite qui vient apres cela, et qui voudra s'amuser à devider ce filet, il verra que non pas le six mille, mais les cent mille, mais les millions par cette corde se tiennent au tyran, s'aidant dicelle comme en Homere Jupiter, qui se vante sil tire la chesne d'emmenner vers soi tous les dieus. [...] En somme que lon en vient la par les faveurs ou soufaveurs, les guains ou reguains qu'on a avec le tirans, quil se trouve enf in quasi autant de gens ausquels la tirannie semble estre profitable, comme de ceus a qui la libertà seroit agreable.²⁹

Si tratta di un passaggio estremamente importante, in cui lo scandalo quasi incomprensibile per cui l'Uno tiene in scacco, come ipnotizzati, *tutti* gli altri si stempera, dando luogo non a un unico rapporto di dominio, ma a molti diversi rapporti, inanellati l'uno all'altro, sostenenti e sostenuti da altri e simili rapporti di soggezione, proprio come i piani di una piramide sono sostenuti e sostengono quelli che li precedono e che li seguono, a partire dalla base fino ad arrivare al vertice. Ogni suddito si trova qui, certo, soggetto al potere assoluto dell'Uno. Al tempo stesso, tuttavia, si

²⁹ La Boétie (2002b, 172-3).

trova anche al di sotto e al di sopra di altri sudditi, dai quali è oppresso e che opprime, in una scala ascendente che dagli ultimi – che soli servono in modo assoluto – porta fino al sovrano-tiranno. Ognuno, in altre parole, diviene al tempo stesso oppressore e oppresso, tanto più la prima di queste due cose, quanto più prossimo al vertice sovrano della piramide egli si trova. Inutile dire che la potenza ideologica di questa nuova struttura è molto maggiore della precedente, che era basata su un solo rapporto totalmente asimmetrico: qui ogni solidarietà possibile si spezza o almeno diviene più difficilmente pensabile, ogni omogeneità è spazzata via a favore di un meccanismo che assorbe, in diversi gradi, tutta l'energia attiva dei sudditi, non secondo il quasi-incomprensibile fattore della servitù volontaria, ma secondo quello ben più comprensibile dell'utilità e del profitto, relativo al livello della piramide in cui le circostanze – inclusa la volontà – ci permettono di collocarci. La volontà di servire è evidente ma, ad eccezione della base della piramide, essa si accompagna necessariamente a una speculare volontà di dominare.

Questo slittamento del modello architettonico del potere, solo in apparenza minimo, ha fatto precipitare la dinamica dei rapporti sociali nell'opposto dell'ipotesi di partenza, per cui l'Uno si trovava sopra e contro tutti. Qui non c'è più una mera oppressione, una dissimmetria spietata e inesorabile. Nella nuova configurazione c'è invece un calcolo, al limite un *cattivo* calcolo. Scompare l'adesione attiva alla propria servitù, sostituita dalla ricerca dell'utile che il suddito spera di ricavare dall'appoggio del sovrano, il quale ha saputo legare a sé, in una catena ininterrotta, attraverso elargizioni e favori, i diversi strati della società. Non abbiamo già più un solo tipo di sudditi, tutti ugualmente oppressi, tutti ugualmente in basso, all'estremo opposto del sovrano posto in alto. Ma abbiamo sudditi diversi, ambiziosi e avari, cioè i ricchi e potenti da un lato e i lavoratori, gli oppressi, dall'altro.

Questo spostamento di prospettiva è essenziale per determinare un modello possibile di rapporto tra potere costituente e costituito all'alba della modernità. Laddove l'asse verticale e assolutamente trascendente dell'Uno di fronte ai molti poneva uno scontro frontale tra costituente e costituito, in cui il primo era violentemente espropriato e immediatamente confrontato all'alterità assoluta e incondizionata imposta dal secondo, qui abbiamo invece un calcolo e un vantaggio di *alcuni* pezzi dell'elemento costituente a sostenere l'espropriazione e la stabilizzazione di *altri* pezzi che sostengono il costituito. Il potere costituito sa trarre a sé, con legami di

convenienza materiale e di adesione ideologica, le forze di cui ha bisogno³⁰. Il potere costituente non è immediatamente espropriato e così totalmente trasfigurato in un potere costituito. Esso è piuttosto diluito, stemperato, trasformato quasi alchemicamente nel proprio Altro, nel proprio opposto. Questo processo sarà tanto più efficace quanto più insensibile, quanto più ognuno condividerà opacamente la doppia natura di oppressore e oppresso. Questo nuovo rapporto, questa insensibile trasformazione richiama una struttura ben più salda, un'adesione ben più solida e, in fin dei conti, un movimento maggiormente irreversibile dal costituito indietro verso il costituente³¹.

La Boétie è ora interessato a spiegare la genesi di questa situazione, a mettere in movimento, cioè, un quadro che sembra fissato nella solida architettura piramidale ma che ha, invece, un'origine storica e una dinamica generativa ben precisa che deve essere riattivata per avere qualche speranza di essere smascherata e affrontata. La Boétie prospetta un retaggio unitario e armonico dell'umanità, di sapore platonizzante. L'uguaglianza e la fratellanza dominano in una mitica origine, in cui le disuguaglianze sono minime e irrilevanti e permettono anzi la vita sociale, cioè l'azione comune degli umani che, con benevolenza, si completano a vicenda. La natura ha dato tutto a tutti, permettendo al seme naturale della ragione di germogliare in modo armonico³².

La metafora del seme è essenziale perché, come sa il bravo giardiniere, lo sviluppo può svolgersi positivamente ma può anche essere ostacolato in mille maniere, portando la vita a germogliare felicemente oppure a esaurirsi e spegnersi. Proprio questa seconda opzione rappresenta la situazione corrotta del rapporto odierno al potere. La fratellanza cerca di germogliare, ma viene oppressa e soffocata dalla malapianta dell'avarizia e dell'oppressione che divorano la libertà naturale a favore della servitù. Essenziale, per

³⁰ Nulla osta pensare che questa dimensione complessa e variegata dei rapporti di potere esprima ancora forme medievali di vassallaggio, più tipiche delle strutture di potere che ancora sopravvivono in Francia, prima del grande processo di accentramento dello Stato moderno nel XVI e soprattutto nel XVII secolo.

³¹ Claude Lefort ha opportunamente riconosciuto lo sdoppiamento della logica dell'adesione al potere costituito. Lefort, tuttavia, non insiste sulla gradazione *progressiva* di questi livelli di adesione, ma lascia intendere che la piramide apre ancora una volta a una contrapposizione frontale tra due elementi. Non più, però, il sovrano da un lato e i sudditi dall'altro ma, all'interno dei sudditi, tra gli sfruttatori, quelli che beneficiano apertamente del sostegno al potere, e gli sfruttati, quelli che ne subiscono l'oppressione. Una logica dunque ancora binaria, che Lefort apparenza a una dialettica di classe, in cui due gruppi principali si contrappongono frontalmente. Cfr. Lefort, *Le nom d'Un*, in La Boétie (2002b, 328).

³² La Boétie (2002b, 141).

La Boétie, è il tema della memoria, sia quella dei suoi coevi, che l'autore sta tentando di risvegliare nelle sue pagine, sia quella storico-genealogica contenuta nelle sue pagine. La libertà, come tutto il resto, ha una vita e una resistenza che può essere soppressa e cancellata dalla memoria. Aiuta dunque un esperimento mentale che è di importanza fondamentale per il tema del principio costituente, quello cioè di un popolo "nuovo". Immaginiamo, suggerisce La Boétie, che si possa creare un popolo completamente nuovo. Lo vedremo, allora, inclinare alla libertà, in mancanza di ostacoli per deviarne il corso naturale:

[...] si davanture il naissoit aujourdhuy quelques gens tous neufs ni accoustumes a la subjection, ni affriandés a la liberté, et qu'ils ne sceussent que c'est ni de l'un ni de l'autre ni a grand peine des noms, si on leur presentoit ou d'estre serfs ou vivre francs, selon les loix desquelles ils ne s'accorderoient : il ne faut pas faire doute qu'ils n'aimassent trop mieulx obeir a la raison seulement, que servir a un homme, sinon possible que ce fussent ceux d'Israel qui sans contrainte ni aucun besoin se firent un tiran.³³

Un popolo nuovo per una situazione artificialmente neutra, senza cioè un'abitudine particolare alla soggezione o un particolare desiderio di libertà. Quest'ultima, nel nostro esperimento, giocherebbe lo stesso ruolo che la luce occupa nel processo di sviluppo naturale di una pianticella: senza alcun ostacolo né alcun aiuto, la pianticella *naturalmente* si dirigerebbe verso la luce, rivelando incontestabilmente che la libertà è la situazione naturale in cui tutti gli esseri nascono e tendono a svilupparsi.

Essenziale la chiusa sul popolo di Israele, che così tante volte tornerà nella letteratura teologico-politica, ad esempio in Spinoza, come esempio, appunto, di impossibilità di riuscire a vivere nella libertà appena conquistata, all'uscita dal deserto, e costretto a rifugiarsi nelle braccia di Mosè³⁴. Claude Lefort sostiene che l'esempio degli antichi ebrei rovina il tentativo laboetiano di spiegare razionalmente l'origine della servitù, per mettere nuovamente l'accento sulla dimensione pressoché inspiegabilmente volontaria e irrazionale del desiderio di dominio. In questo modo, Lefort suggerisce che il popolo ebraico non ha niente di unico o speciale, se non un ruolo paradigmatico per tutti gli altri popoli che, pur essendo liberi finiscono, incomprensibilmente e paradossalmente, per trovare il proprio Mosè³⁵. Come Abensour, credo che Lefort finisca per dare un peso eccessivo alla dimensione paradossale. Suggestivo invece di leggere l'esempio de-

³³ La Boétie (2002b, 146-7).

³⁴ Spinoza (1972), in particolare il cap. XVII.

³⁵ C. Lefort, *Le nom d'Un*, in La Boétie (2002b, 304-5).

gli ebrei non come una smentita, ma al contrario come una conferma della tesi avanzata da La Boétie. Proprio come per Spinoza nel secolo successivo, anche per La Boétie la vicenda del popolo ebraico rivela una concezione realista e materialista della memoria, che si esercita in condizioni storiche e tra ostacoli reali che possono soffocarla proprio come la pianticella dell'esempio iniziale. Il popolo ebraico all'uscita dall'Egitto ha avuto la forza di sfuggire alla propria servitù ma non ha avuto il tempo di ricostituire e rafforzare quella memoria che, in così tanti anni di oppressione, era stata efficacemente cancellata dall'oppressore. Mancando questa, il popolo non sa né può vivere nella libertà, rifugiandosi dunque tra le braccia di Mosè, unico asilo possibile alla loro impotenza e ignoranza. L'esempio degli antichi ebrei, a differenza di quello che sostiene Lefort per La Boétie, non conferma ma nega la scelta *volontaria* per la servitù. Per mancanza di memoria e dunque di conoscenza di cosa sia e perfino cosa possa essere la libertà, il popolo ebraico non ha appunto avuto alcuna possibilità di scelta e si è meccanicamente diretto verso il dominio assoluto da parte di Mosè, desiderando così – dirà Spinoza – la propria servitù *come se* si trattasse della propria libertà. Il 'come se' va letto non come la conferma, ma come la negazione della libera volontà di abbracciare la propria sottomissione. L'assenza di memoria, spenta dalla lunga cattività, funziona dunque non come la peggiore delle alternative possibili, ma come l'*unica* alternativa offerta agli ebrei, che la intendono dunque come libertà, pur trattandosi di servitù³⁶.

A differenza di quanto farà Spinoza successivamente, La Boétie non offre dettagli sulla scelta e l'interpretazione di questo esempio storico. Non è chiaro, ad esempio, se parli qui del primo patto di sottomissione a Dio dopo l'uscita dall'Egitto o del secondo patto di sottomissione a Mosè stesso. La fonte sembra essere *Esodo* 14.31 e 19.9, in cui dio letteralmente *cospira* con Mosè per persuadere il popolo, con segni profetici, alla sottomissione. Resta il fatto che il popolo ebraico, a differenza di quanto pensa Lefort, non rovina ma anzi conferma la premessa laboetiana di una libertà naturale. Libertà, tuttavia, che deve essere nutrita e coltivata perché sopravviva ai mille ostacoli che possono soffocarla e che – a conferma della regola – il popolo ebraico aveva appunto smarrito per la lunga cattività. Gli ebrei, semplicemente, avevano disimparato la loro libertà e, di fronte a questa perdita di memoria, non esiste per loro più alcuna differenza con la servitù, che assume qui il nome proprio di Mosè.

³⁶ Cfr. ancora Visentin (2022).

Anche Simone Weil aveva dato un'interpretazione simile, mettendo l'accento sul tema della memoria. Sottolineando l'eccezionalità e la rarità dei momenti rivoluzionari, cioè dei momenti costituenti, Weil riconosce l'ostacolo principale nell'attività soffocante del tempo, nelle necessità e i limiti imposti dalla vita, dal suo svolgersi quotidiano, che prendono il sopravvento e hanno un'azione *bloccante* dell'iniziale impulso al cambiamento. È importante allora, per il potere costituito, far proliferare questi ostacoli, in modo da soffocare il movimento costituente e rivoluzionario e impedire che esso si mantenga integro o si ravvivi nel corso degli eventi. Si tratta dunque, per Weil, di riconoscere l'azione debilitante del potere che neutralizza e ostacola l'impulso naturale verso la libertà.

La memoria, per La Boétie, ha un fortissimo legame con l'abitudine e anche questo spiega la dimensione volontaria della servitù. Perdere la libertà significa smarrire la memoria della sua origine e disimparare la vita libera. Dall'opposto punto di vista, questo significa imparare qualcosa di nuovo: imparare, appunto, a servire: "il est vray qu'au commencement on sert contraint et vaincu par la force : mais ceux qui viennent apres servent sans regret, et font volontiers ce que leurs devanciers avoient fait par contrainte"³⁷. La costrizione iniziale, dunque, viene in seguito soppiantata dall'abitudine, che è una forma pervertita di memoria, una memoria del solo presente, limitata all'attuale e dunque incapace, proprio come per gli ebrei all'uscita dall'Egitto, di ricordare o di immaginare qualcosa di diverso dalla propria servitù.

Sembra più difficile, alla luce di questo argomento, ridurre la tesi di La Boétie esclusivamente allo scandalo inaudito e paradossale della volontarietà. Una volta minata la memoria e ridotti gli umani all'istante presente – e al rapporto di forze che lo domina – rimane ben poco di volontario in questa situazione di servitù³⁸. Una volta corrotta la memoria, la situazione non lascia spazio a una vera e propria adesione. Volontaria resta piuttosto la scelta, eventuale, di non sottrarsi al dominio, una volta che della libertà originaria si riesca a recuperare qualcosa, a immaginare la sua possibilità. Ma da dove può venire una tale scintilla e almeno l'inizio di una lucidità che alimenti il desiderio di recuperare la libertà perduta? La Boétie articola qui una teoria politica dell'immaginazione, che è il campo di battaglia tra il tiranno che promuove l'oblio, cioè il fondamento del suo potere costituito e i combattenti per la libertà, vera e propria istanza costituente e rivoluzionaria.

³⁷ La Boétie (2002b, 148).

³⁸ Cfr. ancora ivi (155 e 159).

4. Il terreno dell'immaginazione rivela tutta l'ambivalenza della lotta politica per il recupero della libertà. L'immaginazione è infatti bivalente: può avere una funzione servile ma può anche trasformarsi nel terreno fertile della liberazione. Il carattere anfibio della dimensione immaginativa risiede nella radice comune della servitù e della libertà, che affonda nel desiderio, in particolare il desiderio nella sua forma umana, cioè più elaborata, che è filtrata attraverso il linguaggio e la comunicazione. Questa dimensione spiega l'adesione volontaria alla servitù, avvolgendola al tempo stesso in una nebbia quasi magica: "enchantés et charmes par le nom seul d'un, duquel ils ne doivent ni craindre la puissance puis qu'il est seul, ny aimer les qualités, puis qu'il est en leur endroit inhumain et sauvage"³⁹. Questo il potere dell'Uno, quello cioè di rapire l'intelletto umano e istigare un comportamento di inesplicabile acquiescenza o, quantomeno, di stupefacente sottomissione.

Miguel Abensour ha in questo caso opportunamente sottolineato il rovesciamento della prospettiva tradizionale che poneva l'attività nel sovrano e la mera passività nei sudditi⁴⁰. Sono invece proprio questi ultimi, in La Boétie, a mostrare il carattere attivo e desiderante della propria condizione di servitù. Questo rovesciamento di prospettiva è essenziale per la questione del potere costituente, perché richiama appunto la direzione, inattesa e in questo senso inesplicabile, che il potere prende originariamente, desiderando costituzionalizzarsi, cioè accettando implicitamente la propria neutralizzazione. E tuttavia, proprio in questa dimensione immaginativa e desiderante può avvenire il rovesciamento e la retromarcia per il recupero della propria libertà. Per ottenerla, afferma con forza La Boétie, è sufficiente desiderarla.

In questa dimensione immaginativa trova una spiegazione anche la forza con cui il regime monarchico riesce a sostenersi. Regime dell'Uno, cioè dell'unicità e della solitudine, esso sembra sottrarsi alla politica vera e propria, che è invece dimensione dei molti. E tuttavia, questa la sua forza, l'Uno riesce a illudere i molti che proprio in loro si trova la sua origine, che proprio loro lo hanno immaginato e perciò voluto e creato. Il suo potere è innanzitutto quello di far credere ai più che è stata proprio la loro potenza a crearlo e dunque che loro stessi desiderano che si mantenga. Questa illusione, che richiama la fascinazione incantatrice, sarebbe basata, secondo Stefano Visentin, su un sentimento di nostalgia per una perdita consisten-

³⁹ Ivi (129).

⁴⁰ Abensour (2018, 22 ss.).

za ontologica che unisce i molti nell'impresa allucinatória di annullamento e asservimento a favore dell'Uno⁴¹. Credo che questa lettura abbia una grande potenza euristica nell'interpretare diversi fenomeni che su quell'unità illusoria e immaginativa si basano, come il nazionalismo o il razzismo. L'illusione sarebbe quella di costruirsi o ricostruirsi proprio intorno a un'unità, guadagnando così potenza e consistenza rispetto a ostacoli, difficoltà, nemici reali o immaginari, in una parola costituendosi come un potere a fronte di altri poteri.

Claude Lefort ha insistito sull'aspetto soltanto negativo di questa dimensione immaginativa, anche quando essa lavora per il recupero della libertà⁴². Se è vero, sostiene Lefort, che l'Uno è un'illusione, anche quella del popolo che immagina la propria liberazione può assumere una forma allucinatória, quella cioè di un'illusione speculare, uguale e contraria a quella della precedente espropriazione. Tuttavia, a me sembra che l'immaginazione non sia condannata necessariamente ed esclusivamente all'allucinazione, ma che anzi essa possa lavorare in una direzione contraria a quella dell'espropriazione. L'immaginazione e il desiderio, benché funzionanti su meccanismi analoghi, producono effetti diversi. Se questo impedisce di contrapporre la dimensione affettiva a quella razionale, non impedisce tuttavia di vedere come i molti abbiano la possibilità di recuperare la libertà originaria proprio attraverso le stesse vie e gli stessi modi in cui l'hanno perduta. È una strada in salita, perché si parte sempre, in La Boétie, dalla servitù, e tuttavia è una strada possibile e anzi necessaria. I molti, potenza costituente, non sono l'illusione speculare del potere costituito dell'Uno, ma la sua negazione, cioè l'affermazione di un esito diverso, politico appunto, per l'autorganizzazione della molteplicità, fuori e contro ogni sintesi ed espropriazione univoca e inevitabile.

La dimensione linguistica, prossima a quella immaginativa, è qui di importanza fondamentale. La Boétie percepisce, proprio nel linguaggio, un sintomo promettente, una specie di resistenza sorda a incorporare ed esprimere, senza resistenze, l'istanza espropriativa del potere costituito. L'obbedienza, cioè l'esito ultimo della subordinazione e il risultato conquistato da parte del potere costituito, fatica a trovare perfino un'espressione linguistica. Certo si offre nei fatti, e questo è il punto di partenza, ma la lingua stessa mostra di essere refrattaria a esprimere tale realtà⁴³. L'obbedienza è negativa, o meglio è *il* negativo della vita e della libertà naturale. Questo suo carattere negativo fatica a trovare un'espressione linguistica, come se la

⁴¹ Visentin (2018).

⁴² C. Lefort, *Le nom d'Un*, in La Boétie (2002b, 293).

⁴³ La Boétie (2002b, 132).

mancanza di essere sfociasse in una mancanza di significato reale e autonomo. La lingua sarebbe nata per riflettere positivamente l'essere della libertà e solo impropriamente il suo contrario, la sua mancanza e assenza.

La parola, come la sua espressione organizzata, cioè la lingua, e il suo sostrato fisico, cioè la voce, rivelano la naturalità di una dimensione comune e orizzontale, di scambio e di parità. Rivelano cioè una rete di rapporti basata su un'assoluta simmetria, a cui si oppone, come il niente al tutto, l'assoluta dissimetria entro cui sole possono darsi l'obbedienza e la servitù. Voce, lingua e parola esprimono un bisogno fondamentale, forse anche pre-politico, di comunicazione orizzontale, di unione e di condivisione a cui l'umano aspira come a un unico essere⁴⁴. L'esempio storico torna ad aiutare La Boétie, questa volta nell'immagine classica della gloriosa resistenza degli spartani alla tirannide annunciata dagli ambasciatori di Serse. Essi vengono a chiedere, simbolicamente, niente più che una manciata di terra e qualche sorso di acqua, come mero segno di sottomissione. Ma i malcapitati ambasciatori vengono gettati a morire in fondo ai pozzi spartani perché, per l'amore della libertà e l'odio della tirannide che essi avevano, perfino quella semplice richiesta, quelle semplici parole non potevano essere sopportate⁴⁵.

La parola e il linguaggio, inoltre, giocano una potentissima funzione contro l'asservimento a mezzo del soffocamento di memoria. Parola e linguaggio sono essi stessi, naturalmente, veicoli di memoria, che si trasformano in efficaci strumenti per quei pochi coraggiosi e valorosi che non vogliono dimenticare. Se il tiranno arde i libri, la parola continua nondimeno a viaggiare, in ogni forma possibile. Machiavelli aveva parlato del "gagliardo" nome della libertà "il quale forza alcuna non doma, tempo alcuno non consuma e merito alcuno non contrappesa"⁴⁶. La Boétie riprende questo tema, facendolo vivere nella virtù di quei pochi da cui la scintilla può accendersi. Stefano Visentin ha sottolineato la dimensione speculare del linguaggio, costruzione allucinatoria intorno al nome dell'Uno da un lato, e composizione comune dei molti, relazionale, liberatoria dall'altro. L'amico Montaigne, con un'espressione di rara delicatezza e di commovente profondità, sosterrà che la parola appartiene per metà a chi la pronuncia e per metà a chi la riceve⁴⁷.

⁴⁴ Ivi (142).

⁴⁵ La Boétie (2002b, 151).

⁴⁶ *Istorie fiorentine* II, 24, 10-11, in Machiavelli (2010).

⁴⁷ *Saggi*, III, 13, in Montaigne (1998).

Da questa condivisione nasce la potenza relazionale del linguaggio per cui, in sostanza, non si è mai soli, non si è mai abbandonati di fronte al potere⁴⁸. Da qui nasce anche il tema dell'amicizia che non è una sfera morale sganciata dalla politica. L'amicizia è, al contrario, immediatamente politica in quanto immediatamente linguistico-comunicativa. Gli amici scambiano parole e, così facendo, costruiscono resistenza al potere e alla sua impresa espropriativa. In questo senso, se la dimensione costituita si cristallizza intorno al silenzio dell'espropriazione, alla comunicazione verticale e al monologo del potere, la dimensione costituente è invece riattivazione dello scambio linguistico e comunicativo, e perciò immediatamente politico. Lucia Rubinelli ha sottolineato la natura fondamentale retorica del potere costituente. Questo è senz'altro vero, riconoscendo tuttavia alla retorica la sua dimensione liberatoria, la sua potenza evocativa e costruttiva dell'immagine – Machiavelli direbbe del *nome* – della libertà. Pensare il linguaggio, aggiunge Claude Lefort, è sempre-già un pensare la politica⁴⁹. Questa dimensione naturale e liberatoria del linguaggio, tuttavia, non deve obliterare la dimensione polemica, conflittuale e, in fin dei conti, della necessaria resistenza all'impresa espropriativa del costituito. È su questo terreno che si precisa ulteriormente la natura specifica del sentimento di amicizia di cui parla La Boétie.

5. L'amicizia, sostiene con serena convinzione La Boétie, si basa su una vera uguaglianza⁵⁰. Ho inizialmente parlato di uno scetticismo di battaglia. Si precisa meglio, qui, il senso polemico di questo scetticismo, che suggerisce appunto non una fuoriuscita dalla politica, la ricerca di un rifugio o di una zona libera e protetta dai conflitti, ma un impegno e una piena accettazione della dimensione polemica della politica. A questa dimensione, l'amicizia laboetiana aggiunge la caratteristica dell'unità, dell'unione che permette agli amici di affrontare insieme la sfida lanciata dal potere e dalla sua impresa allucinatoria-espropriativa.

Tra gli autori moderni, sono Marilena Chaui e Claude Lefort che hanno insistito con particolare vigore su questa dimensione politica dell'amicizia⁵¹. Chaui riconosce in La Boétie la matrice di quell'amicizia come

⁴⁸ Mi permetto di rinviare anche Del Lucchese e Morfino (2005).

⁴⁹ C. Lefort, *Le nom d'Un*, in La Boétie (2002b, 295).

⁵⁰ La Boétie (2002b, 180).

⁵¹ Cfr. Chaui (2013) e Lefort, *Le nom d'Un*, in La Boétie (2002b). Cfr. ancora Visentin (2018) che sottolinea l'equilibrio tra pratica condivisa e attenzione all'individualità, onde evitare la fusione totalizzante.

politicizzazione dell'esperienza etica che emerge successivamente in Spinoza, attraverso il tema della comunità dei saggi. Lefort sottolinea invece lo slittamento dal singolare al plurale, dall'"io" al "noi", in cui La Boétie sembra abbandonare ormai l'appello al popolo, soggetto troppo corrotto, per circoscrivere invece l'esperienza liberatoria a coloro che, uniti in amicizia, hanno ancora (o finalmente) la forza di opporsi alla servitù. Non più, dunque, l'unità del popolo, ma l'unità di quei pochi che vorranno battersi, veri e propri partigiani della libertà.

Se questa lettura lefortiana rischia di spingere l'argomentazione di La Boétie verso una dimensione eccessivamente aristocratica e perfino elitaria della soggettività politica, essa ha però il pregio di mettere in campo la natura *parziale* dell'appello, l'equazione tra lotta per la libertà e politica di parte. L'amico, in questo senso, assumerebbe una tonalità quasi schmittiana, laddove però il nemico sarebbe non la fazione avversa, ma il potere costituito in quanto tale, e la sua impresa di asservimento⁵². Ma la lettura schmittiana e dunque conservatrice non è l'unica possibile. Altrettanto plausibile è invece riconoscere, in senso progressivo e rivoluzionario, l'ispirazione partigiana di questo impulso costituente. Il potere costituente che si materializza nell'amicizia rivela così una precisa scelta di campo, ricollegandosi alla piramide sociale di cui ha parlato La Boétie, non per sottolinearne l'omogeneità, in questo caso, ma per metterne in risalto invece le crepe, i punti di rottura, le fratture parziali. Contro la pretesa solidità granitica del potere costituito, La Boétie avanza il senso di un'amicizia come politica della libertà.

Un esempio storico di questa amicizia ha il nome di due giovani aristocratici ateniesi, Armodio e Aristogitone, di cui un gruppo marmoreo di età ellenistica materializza la fierezza nell'atto del sacrificio e della resistenza⁵³. Armodio e Aristogitone sono i tirannicidi di Ippia e Ipparco, nell'Atene del V a.C. Eroi della libertà e dell'amicizia, essi incarnano il senso politico dell'unità e della comunicazione orizzontale di cui si è parlato. Poco importa, dal punto di vista della nostra problematica, che si tratti di eroi aristocratici. Dal punto di vista del costituente, più importante ancora è che essi rovinino l'idea classica dell'unità costituente come bene comune, che sarà propria ad esempio della tradizione ciceroniana. Il bene che i due tirannicidi incarnano è invece parziale, polemico, nel nome di coloro che lottano per la libertà e contro coloro che sostengono l'asservimento.

⁵² Su Schmitt, Galli (1996).

⁵³ Taylor (1981).

Nessuno meglio di Machiavelli, prima di La Boétie, aveva denunciato l'illusione classica del bene comune come velo per la tirannide che avanza mascherata. E proprio di schermo e fumo negli occhi, al fine di opprimere ancora meglio, parla anche La Boétie, denunciando l'unità omogeneizzante del bene comune, nel nome dell'amicizia di parte⁵⁴.

L'impresa dell'amicizia resistente ha dunque una duplice funzione. La prima è quella di mostrare, con l'esempio, la strada possibile verso la libertà. La seconda è quella di indicare che anche se la servitù è ormai diffusa e generalizzata, non è necessario che il movimento di resistenza sia altrettanto generalizzato e unanime per risultare efficace. Lefort prova una difficoltà nella lettura del testo proprio su questo punto, chiedendosi come la resistenza passiva possa avviare il movimento di uscita dalla servitù, senza un'azione efficace⁵⁵. Ma io credo che l'amicizia politica richiami, ancora una volta, quel sentimento a cui Spinoza darà il nome di *indignatio*, cioè un affetto che, al suo apparire, è già per definizione un'azione di opposizione e di resistenza. Questa indignazione che cementa l'amicizia *contro* il potere e scatena l'azione *per* la libertà si annida nella manifestazione, nell'esempio che rivela la miseria del potere costituito e l'inganno su cui esso si regge:

Celui qui vous maistrise tant n'a que deux yeulx, n'a que deus mains, n'a qu'un corps, et n'a autre chose que ce qu'a le moindre homme du grand et infini nombre de vos villes, sinon que l'avantage que vous luy faites pour vous destruire. D'ou a-il pris tant d'yeulx dont il vous espie, si vous ne les luy baillés? Comment a-il tant des mains pour vous frapper, s'il ne les prend de vous? Les pieds dont il foule vos cités, d'où les a-il s'ils ne sont des votres? Comment a-il aucun pouvoir sur vous, que par vous? Comment vous oserait il courir sus, s'il n'avoit intelligence avec vous? Que vous pourroit il faire, si vous n'estiez receleurs du larrons qui vous pille, complices du meurtrier qui vous tue et traistres à vous meme? [...] Soies resolu de ne servir plus, et vous voilà libres ; je ne veux pas que vous le poussies ou l'ebranlies, mais seulement ne le soustené plus et vous le verrés comme un grand colosse a qui on a desrobé la base, de son pois meme fondre en bas et se rompre.⁵⁶

Ecco che il desiderio riprende il centro della scena. Desiderio, questa volta, non di aderire all'asservimento ma di sottrarsi alla sua presa mortale. Il tono è spinozista ma anche rousseauiano, ricordando la scena mitica e originaria dell'individuo di fronte ai paletti conficcati nel terreno che, indicando la proprietà altrui, inaugurano il regime di sfruttamento e asservimento. Se Rousseau, guardando indietro, rimpiange che mani pietose non

⁵⁴ La Boétie (2002b, 166).

⁵⁵ C. Lefort, *Le nom d'Un*, in La Boétie (2002b, 277-78).

⁵⁶ La Boétie (2002b, 138).

abbiano subito strappato quei paletti dal terreno⁵⁷, La Boétie guarda invece avanti e ritiene possibile smascherare quest'altra finzione dell'ineguaglianza e dell'oppressione. Ritiene possibile, in altre parole, il risveglio del potere costituito a fronte del tentativo neutralizzante e ipnotizzante del potere costituito. Desiderare di non servire è già il primo passo sulla strada della libertà. Fare questo passo, per La Boétie, significa minare le fondamenta di quella piramide ben troppo debole eppure apparentemente così salda. Il corpo dell'Uno – che si materializzerà nella grande finzione artificiale del Leviatano di Hobbes – si rivela fittizio, vacuo, spettrale.

Le metafore utilizzate da La Boétie indicano tutte la natura negativa di questa azione, che è un sottrarsi più che un opporsi, un sabotaggio più che una rivolta. Si tratta di togliere la legna al fuoco che arde e di sottrarre il nutrimento alla cattiva pianta che cresce⁵⁸. Questa dimensione negativa, tuttavia, non dovrebbe nascondere il fatto che La Boétie non dimentica mai la natura polemica e, ancora una volta, di attacco del suo scetticismo. A quella del fuoco e del nutrimento sottratti, bisogna affiancare l'immagine ben più direttamente polemica dei due eserciti in lotta, uno a difesa della libertà e uno al soldo della servitù, ancora una volta associati dall'autore alla storia classica, in questo caso alla gloriosa resistenza della Grecia classica al tentativo espansionistico dei persiani:

qu'est ce qu'on pense qui donna a si petit nombre de gens, comme estoient es grecs, non le pouvoir, mais le coeur de soustenir la force de tant de navires que la mer mesme en estoite chargée; de defaire tant de nations qui estoient en si grand nombre, que l'escadron des grecs n'eust pas fourni s'il eust fallu des cappitaines aus armées des ennemis?⁵⁹

Quest'ultimo esempio, su cui voglio chiudere la mia analisi, racchiude alcuni temi di importanza fondamentale per la costruzione primo-moderna del paradigma del potere costituente. Il tema della forza armata come elemento essenziale di resistenza all'impresa mortifera dell'oppressione, la cui minaccia è sempre presente. Richiama inoltre il tema che sottolineava Simone Weil e che ho ricordato all'inizio, quello cioè dei molti che cedono all'Uno, del chilo che è superato dal grammo nel mistero tragico dell'asservimento. Solo che, questa volta, sono i pochissimi greci, in lotta per la propria libertà, ad avere la meglio contro l'innumerabile forza del potere

⁵⁷ *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, in Rousseau (1967).

⁵⁸ La Boétie (2002b, 136).

⁵⁹ La Boétie (2002b), p. 133.

persiano. Il chilo cede di nuovo al grammo, sembra suggerire La Boétie ma – alla fine del suo percorso e come in un cerchio che si chiude – nel senso opposto a quello deplorato da Weil: il desiderio di libertà, anche se minimo o embrionale, è in grado di avviare la resistenza e di mettere in movimento il recupero costituente della propria indipendenza e autonomia, contro ogni servitù e oppressione. La valanga, in fin dei conti, comincia con il rotolare di un granello di sabbia.

Bibliografia

- Abensour, M. (2015), *Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire*, in "Asterion" [En ligne], 13, mis en ligne le 04 juin 2015, consulté le 04 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/2594>.
- (2018), *La Boétie prophète de la liberté*, Paris: sens&tonka.
- Aristotele (2011-22), *La politica*, direzione di L. Bertelli e M. Moggi, Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- Boutmy, É. (1888), *Études de droit constitutionnel: France, Angleterre, États-Unis*, Paris: Plon.
- Brigati, R. (2022), *Introduzione al cinismo*, Bologna: Clueb.
- Charrak, A., Gerbier, L. (2014), *Nature, condition, imagination. Note sur La Boétie et Rousseau*, in "Cahiers La Boétie", 4: 165-75.
- Chaui, M. (2013), *Contra a servidão voluntária*, Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Cicerone (2008), *La repubblica*, introduzione, traduzione e note di F. Nenci, Milano: Rizzoli.
- Del Lucchese, F., Morfino, V. (2005), *Parole mostruose. Linguaggio, natura umana e politica in Spinoza*, "Forme di Vita", 4: 50-64.
- Del Lucchese, F. (2019), *Monstrosity and Philosophy. Radical Otherness in Greek and Latin Culture*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Evain, B. (2023), *La révolte des Piteuds de 1548. Une résistance à l'État monarchique?*, in "Parlement[s]. Revue d'histoire politique", 37: 131-42.
- von Fritz, K. (1954), *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, New York: Columbia University Press.
- Galli, C. (1996), *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna: Il Mulino.

- Galli, C., Esposito, R. (a cura di) (2000), *Enciclopedia del pensiero politico*. Bari-Roma: Laterza.
- Garnsey, P. (1996), *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gorcoran, G. (1985), *Augustine on Slavery*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Hobbes, T. (1983) *De Cive: The Latin version entitled in the first version Elementorum philosophiae sectio tertia De Cive and in later editions Elementa philosophica de Cive*, a critical edition by H. Warrender. Oxford: Clarendon Press.
- La Boétie, É. De (2002a), *Le Discours de la servitude volontaire*, texte établi et annoté par A. et L. Tournon. Paris: Librairie philosophique, J. Vrin.
- (2002b), *Le Discours de la servitude volontaire*, texte établi par P. Léonard, Paris: Payot.
- Lanzillo, M. L. (2022), *Forme di servitù volontaria*, in “Filosofia Politica”, 36: 3-10.
- Lindsay, A. (2017) *Constituent Power: A Genealogy*, PhD thesis, University of Nottingham [inedita].
- Lordon, F. (2010), *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris: La Fabrique.
- Machiavelli, N. (2010) *Istorie fiorentine*, in *Edizione nazionale delle opere di N. M., Opere storiche*, a cura di A. Montecchi e C. Varotti, coordinamento di G. M. Anselmi, Roma: Salerno Editrice.
- Magnien, M. (2018), *La Boétie*, in P. Desan éd. *Dictionnaire Montaigne*, Paris: Classiques Garnier, 1029-40.
- Menga, F. G. (2009), *Potere costituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio istituzionale*, Napoli: Editoriale Scientifica.
- de Montaigne, M. (1998), *Essais*, présentation, établissement du texte, apparat critique et note par A. Tournon, Paris: Imprimerie Nationale.
- Negri, A. (1992) *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*. Cargano: SugarCo.
- Omero (1950), *Iliade*, prefazione di F. Codino, versione di R. Calzecchi Onesti, Torino: Einaudi.
- Rousseau, J. J. (1967), *Oeuvres complètes*, préface de J. Fabre, présentation et notes de M. Launay, Paris: Seuil.
- Rubinelli, L. (2020) *Constituent Power*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Spinoza, B. (1972), *Trattato teologico-politico*, introduzione di E. Giancotti Boscherini, traduzione e commenti di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Torino: Einaudi.
- Taylor, M. W. (1981), *The Tyrant Slayers: The Heroic Image in Fifth Century B.C. Athenian Art and Politics*, New York: Arno Press.
- Visentin, S. (2018), *Etienne de La Boétie: il linguaggio della libertà*, in “Scienza e Politica”, 30:33-49.
- (2022), *Oltre l'enigma della servitù volontaria. Desiderio, assoggettamento e libertà nel pensiero politico della prima modernità*, in “Filosofia Politica”, 36: 13-32.
- Weil, S. (1991), *Œuvres complètes*, éditions publiées sous la direction d'A. A. Devaux et F. de Lussy, Paris: Gallimard.

Ossigeno e plusvalore, cellula e merce

La logica della scoperta nella critica dell'economia politica

Sebastiano Taccola

Oxygen and surplus-value, cell and commodity. The logic of discovery in the critique of political economy

Abstract: This paper aims to investigate the influence of the natural sciences on the logic of discovery that characterizes Marx's critique of political economy. In the first part, the paper makes specific references to the works of Thomas Kuhn and Louis Althusser to take seriously the parallelism between Lavoisier and Marx suggested by Engels, and examines its possible epistemological implications. Following this thread, it is possible to shed a light on Marx's interest in 19th century sciences, focusing in particular on the underlying influence played by cytology in Marx's elaboration of the commodity-form. Finally, after highlighting the constitutive differences between the two scientific dominions, the paper analyses the epistemological reasons for these resonances between the natural sciences and the configuration of capitalist society elaborated by Marx.

Keywords: Marx; Critique of Political Economy; Epistemology; Natural Sciences; Paradigm.

1. La scoperta dell'ossigeno: un "caso paradigmatico"

L'epistemologia del secondo dopoguerra si è concentrata sulla logica e la struttura delle rivoluzioni scientifiche da diverse prospettive. Che si parli di rottura, rivoluzione, mutamento di paradigma ecc., un punto ha accomunato simili orientamenti teorici: scoprire la genesi e le modalità di produzione e sviluppo di ciò che, di volta in volta, nella storia del sapere umano, ha acquistato lo statuto di "scienza" o di "scientifico". Sullo sfondo vi era la necessità di rompere con un certo storicismo, che considerava la storia della scienza (così come la storia in generale) quale raccolta di fatti e aneddoti, omogenei da un punto di vista qualitativo, da inanellare lungo uno stesso filo conduttore¹.

* ORCID: 0000-0002-1863-084X

¹ La critica di questo tipo di approccio teorico mantiene una sua attualità. Sebbene un certo storicismo sia senza dubbio tramontato, non sono comunque scomparse

All'interno di un simile orizzonte teorico, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Thomas Kuhn può essere considerata come un'opera particolarmente rappresentativa (uno di quei classici che fanno epoca e che non smettono mai di stimolare la riflessione critica sul proprio presente)². In questo saggio del 1962, Kuhn esprime tesi ben definite e, verrebbe da dire, radicali:

- a) la scienza procede sempre per rotture rivoluzionarie;
- b) si ha una rottura rivoluzionaria quando avviene il passaggio da un paradigma scientifico ad un altro;
- c) il paradigma è un modello epistemologico accettato dalla comunità scientifica.

Muovendo da queste premesse – che rompono con la cronologia storicistica in quanto considerano lo svolgimento storico del sapere scientifico a partire dalla discontinuità dei paradigmi, invece che dalla continuità di un concetto di scienza tanto generico quanto posto arbitrariamente – Kuhn mette in evidenza il mutamento prospettico generato dalla sua teoria dei paradigmi nell'elaborazione di un modello storiografico in grado di ricostruire l'evoluzione e i mutamenti del sapere scientifico.

Secondo Kuhn, all'interno di un determinato paradigma si dà un sapere cumulativo della scienza. Il paradigma definisce i limiti, che perimetrano la ricerca scientifica. All'interno di questi limiti matura quella che Kuhn definisce la "scienza normale", la quale ha un carattere conservatore (essa non pensa nemmeno lontanamente a mutare il paradigma, ma a conservarlo e a mostrarne l'efficacia nella spiegazione dei fenomeni), inciampa in anomalie che considera come rompicapo da risolvere (e non come prove dell'inefficienza del paradigma), ha un andamento storico cumulativo.

diverse sue varianti, che spesso e volentieri si accompagnano a una tendenza teorica antropocentrica e volgarmente umanista. Si tratta di posizioni teoriche unilaterali e a-dialettiche, i cui effetti negativi si caricano di una particolare incidenza ideologica nel nostro presente. Un presente che, pur trovandosi di fronte all'urgenza di ripensare concetti chiave come "storia", "scienza", "società", "natura", sembra proprio costituito dalla tendenza (ben radicata nel senso comune) a feticizzare questi concetti. Di fronte a un simile stato di cose, la teoria critica, da intendersi come critica delle reificazioni, feticizzazioni e naturalizzazioni immanenti ai rapporti presenti, deve ricominciare il proprio lavoro. E deve farlo focalizzandosi anche, tra le altre cose, su quella interrelazione tra umanesimo, storicismo e teleologismo antropocentrico, su cui continua a reggersi, per dirla con Spinoza, il contemporaneo "asilo dell'ignoranza" (Spinoza 2009, 51).

² "Classico", dunque, nel senso inteso da Italo Calvino: "un classico è un libro che non ha mai finito di dire quello che ha da dire" (Calvino 1995, 7).

La scienza normale individua progressivamente sempre più anomalie; nel momento in cui tali anomalie iniziano a essere qualitativamente e quantitativamente consistenti ci si trova di fronte a un periodo di crisi della scienza, all'interno del quale è possibile che, a fianco del paradigma dominante, emergano nuovi paradigmi. In questo quadro, si instaura una vera e propria lotta tra paradigmi, al termine della quale, se si afferma un nuovo paradigma, abbiamo una rivoluzione scientifica. Il nuovo paradigma produce una configurazione inedita della natura o degli oggetti propri della scienza, cambia la maniera di leggere i fenomeni, fonda un nuovo set di procedimenti metodologici.

Nella *Prefazione* dell'opera, Kuhn riferisce al lettore il particolare insieme di circostanze che lo ha portato a interessarsi alla storia della scienza e a elaborare il concetto di "paradigma". Sotto l'influenza di studiosi come Alexandre Koyré ed Emile Meyerson, Kuhn aveva iniziato a riflettere sulla storicità dei canoni scientifici e delle problematiche da essi definite mettendo momentaneamente da parte la distinzione tra scienze dure o naturali e scienze umane. Eppure, su questo fronte, dovette confrontarsi con una difficoltà: ai suoi occhi risultava evidente che, laddove nelle scienze umane abbondavano le discussioni sui metodi e i principi, nelle scienze naturali simili questioni sembravano costituire una sorta di preistoria:

Mentre cercavo di scoprire la fonte di questa differenza, – scrive Kuhn – fui portato a riconoscere il ruolo che, nella ricerca scientifica, svolgono quelli che da allora ho chiamato i 'paradigmi'. Con tale termine voglio indicare conquiste scientifiche universalmente riconosciute, le quali, per un certo periodo, forniscono un modello di problemi e soluzioni accettabili a coloro che praticano un certo campo di ricerca.³

Questa considerazione contiene delle implicazioni interessanti, che vale la pena di sciogliere. Scienze naturali e scienze umane, in quanto scienze, hanno una stessa struttura formale (si basano sui paradigmi); i loro oggetti, però, sono così differenti da poter causare una vera e propria mancanza di sincronizzazione tra le due. È esattamente ciò che colpì Kuhn nel corso della ricerca: laddove le scienze naturali si basavano su una cornice epistemologica da tempo consolidata, quelle umane affrontavano una fase di definizione di nuove regole di scientificità, in cui la discussione sui principi appariva più rilevante rispetto ad altri tipi di indagine. È proprio su questo fronte che possiamo cogliere la potenza euristica del concetto di "paradigma": esso, in astratto, definisce un determinato statuto di scientificità e la

³ Kuhn (1969, 10).

sua storicità specifica, il suo peculiare ritmo di evoluzione. Il concetto di “paradigma” è tanto universale quanto particolare: universale, perché, in quanto forma astratta, vale per ogni epoca, ogni tipo di sapere, ogni società; particolare, perché ci permette di inquadrare la storicità specifica (il susseguirsi di rottura, ricerca, stagnazione e crisi) di una determinata epoca del sapere scientifico. La mancata sincronia tra l’evoluzione del paradigma delle scienze naturali e quella del paradigma delle scienze umane, allora, ci dice che tale distinzione formale e qualitativa è innanzitutto determinata dalla definizione di oggetti distinti e di campi differenziati (anch’essi, se vogliamo, prodotti di un paradigma, di una nozione di scientificità tipicamente moderna⁴).

Nella *Struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Kuhn fa più volte riferimento, a titolo esemplificativo, a vari casi di rottura scientifica. Tra questi compaiono Copernico, Galilei, Newton, la teoria della relatività di Einstein, Darwin, Lavoisier. Se l’importanza dei primi cinque nomi è lampante e assai nota anche per il senso comune, quella del sesto, ben lungi dal rappresentare un’eccezione nella serie, è comunque più peculiare. Quando si parla di rivoluzione scientifica, il nome di Lavoisier non è senza dubbio uno dei primi che balzano alla mente. L’occorrenza stessa di Lavoisier, di quel suo confronto con Priestley che lo portò a scoprire l’ossigeno, è molto più rara nella letteratura rispetto a quella di Einstein, Darwin, Copernico, Galileo, Newton. Setacciando contropelo la serie delle fonti, però, si può arrivare a definire un itinerario (o meglio, una costellazione) di riferimenti molto particolari, i quali, data la loro rilevanza e coerenza, possono conferire al dato della scoperta dell’ossigeno da parte di Lavoisier lo statuto di “caso paradigmatico”⁵.

2. Engels: dal flogisto all’ossigeno, dal surplus al plusvalore

Nella *Prefazione* al secondo libro del *Capitale*, Engels, dopo aver spiegato al lettore i criteri editoriali seguiti per approntare l’edizione definitiva del volume, ritiene sia il caso di respingere un’accusa via via sempre più “diffusa dai rappresentanti del socialismo tedesco della cattedra e di Stato e dal

⁴ A tal proposito, si pensi per contrasto, ad esempio, alla filosofia di Aristotele, la cui sistematicità riconduce ad un unico paradigma scientifico (fondato, in ultima battuta, sull’ontologia aristotelica) tutte le scienze e le loro stesse distinzioni formali.

⁵ Si usa l’espressione di “caso paradigmatico” nello stesso senso suggerito da Carlo Ginzburg. Cfr. Ginzburg (2020, 285-286), dove Ginzburg fa riferimento a un suo saggio del 1961, *Stregoneria e pietà popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519*, poi raccolto in Ginzburg (1986, 4-28).

loro sèguito”: l'accusa è che “Marx abbia commesso un plagio ai danni di Rodbertus”⁶.

Che cosa avrebbe rubato Marx a Rodbertus? Niente meno che il concetto di plusvalore. La difesa dell'autonomia di Marx rispetto a Rodbertus permette a Engels di scendere nel dettaglio di quella che, ai suoi occhi, rappresenta la scoperta scientifica epocale della critica dell'economia politica di Marx: il concetto di plusvalore. Seguendo questa scansione argomentativa Engels riesce a piegare una questione di attualità teorico-politica (l'idea di un presunto plagio di Marx nei confronti di Rodbertus sostenuta da molti socialisti tedeschi) in una questione più propriamente scientifica, che richiede un esame approfondito della storia del pensiero economico classico. Per Engels, infatti, “l'umanità capitalistica già da diversi secoli ormai ha prodotto plusvalore, e gradatamente è giunta a farsi delle idee sulla sua origine”⁷. A precedere Rodbertus, dunque, troviamo studiosi come Adam Smith e David Ricardo. E a guardare le cose più da vicino, secondo Engels, si può ben vedere come Rodbertus non sia che l'ennesimo sostenitore di una sorta di socialismo ricardiano. Egli, dunque, non ha compreso i lineamenti fondamentali della critica marxiana, la sua reale portata scientifica ed è rimasto impigliato nelle categorie *date* dall'economia politica senza riuscire a procedere oltre (e cioè, verso la critica). A questo punto spetta finalmente a Engels il compito di spiegare che cosa di nuovo ha detto Marx sul plusvalore. Per fare ciò, egli ritiene produttivo un parallelo tra la storia del pensiero economico e quella della chimica:

La storia della chimica ci può offrire un utile esempio. Ancora verso la fine del secolo scorso dominava, com'è noto, la teoria flogistica, secondo la quale l'essenza di ogni combustione consisteva nel fatto che dal corpo comburente si separa un altro corpo ipotetico, una materia combustibile assoluta, che veniva designata con il nome di flogisto. Questa teoria riusciva a spiegare la maggior parte dei fenomeni chimici allora conosciuti, se pure, in molti casi, non senza qualche violenza. Ora, nel 1774 Priestley descrisse una specie di aria ‘che trovò così pura, ossia così immune da flogisto, che l'aria comune al suo confronto appariva più corrotta’. Egli la chiamò: aria deflogistizzata. Poco dopo Scheele in Svezia descrisse la stessa specie di aria, e ne dimostrò la presenza nell'atmosfera. Egli trovò pure che essa scompare se si brucia un corpo in essa o nell'aria comune, e la chiamò perciò aria di fuoco. ‘Da questi risultati trasse quindi la conclusione che la combinazione che nasce dall'unione del flogisto con una delle parti costitutive dell'aria’ (dunque dalla combustione) ‘altro non è che fuoco o calore, che fugge attraverso il vetro’. Sia Priestley che Scheele avevano descritto l'ossigeno, ma non sapevano che cosa avessero tra le mani. Essi ‘rimanevano prigionieri delle categorie ‘flogistiche’ così

⁶ Engels (1968, 13).

⁷ Ivi (16).

come le avevano trovate belle e fatte'. L'elemento che doveva rovesciare tutta la concezione flogistica e rivoluzionare la chimica, era caduto infruttuosamente nelle loro mani. Ma Priestley subito dopo comunicò la propria scoperta a Lavoisier a Parigi, e Lavoisier, avendo a disposizione questo fatto nuovo, sottopose ad esame l'intera chimica flogistica, e scoperse solo che questa specie di aria era un nuovo elemento chimico, e che nella combustione non si *diparte* dal corpo comburente il misterioso flogisto, ma che questo nuovo elemento si combina con il corpo; così soltanto egli mise in piedi l'intera chimica, che nella sua forma flogistica se ne stava a testa in giù. E se anche non ha descritto, come più tardi ha preteso, l'ossigeno contemporaneamente agli altri e indipendentemente da essi, tuttavia egli rimane il vero e proprio *scopritore* dell'ossigeno di fronte a quei due, i quali lo hanno meramente *descritto*, senza minimamente sospettare *che cosa* avessero descritto.⁸

In questo episodio della storia della chimica, così come è raccontato da Engels, possiamo ritrovare un caso esemplare di rottura scientifica. Con le parole di Kuhn, potremmo dire che il paradigma flogistico non riesce progressivamente a risolvere certe anomalie con i propri mezzi; le anomalie rinvenute non rappresentano più semplici rompicapo della teoria flogistica, ma suoi propri limiti oggettivi; con la scoperta dell'ossigeno da parte di Lavoisier assistiamo al tramonto della teoria flogistica e a una rivoluzione scientifica, che cambia la storia della chimica e porta all'adozione di un nuovo paradigma. Ripercorrendo a ritroso la storia della scoperta dell'ossigeno, Engels traccia una linea di demarcazione qualitativa tra il paradigma flogistico e quello inaugurato da Lavoisier: laddove il primo non poteva che limitarsi a descrivere perché privo delle categorie adeguate per leggere determinati fenomeni e coglierne i nessi genetico-formali immanenti, il secondo è, invece, in grado di scoprire un nuovo oggetto e di collocarlo al centro di una inedita cornice epistemologica, la quale, finalmente, è in grado di spiegare le ragioni e i processi di quei fenomeni, che il paradigma flogistico non era riuscito a spiegare senza forzare la loro stessa natura.

Analogo è il caso della scoperta marxiana del plusvalore. Prosegue, infatti, Engels:

Come Lavoisier rispetto a Priestley e Scheele, così è Marx rispetto ai suoi predecessori per quanto riguarda la teoria del plusvalore. *L'esistenza* della parte di valore dei prodotti che noi ora chiamiamo plusvalore era stata stabilita molto prima di Marx; con maggiore o minore chiarezza, era stato altresì espresso in che cosa esso consista, cioè nel prodotto del lavoro per il quale colui che se lo appropria non ha pagato alcun equivalente. Ma non si andava oltre. Gli uni – gli economisti borghesi classici – indagavano tutt'al più il rapporto di grandezza secondo il quale il prodotto del lavoro si ripartisce tra il lavoratore e il possessore dei mezzi di produzione. Gli altri – i socialisti – trovavano ingiusta questa ripar-

⁸ Ivi (21-22).

tizione e con mezzi utopistici cercavano di eliminare l'ingiustizia. Entrambi restavano prigionieri delle categorie economiche così come le avevano trovate. Qui interviene Marx. E in diretta opposizione con tutti i suoi predecessori. Là dove questi avevano visto una *soluzione*, egli vide soltanto un problema. Egli vide che qui non c'era più aria deflogistizzata né aria di fuoco, ma ossigeno, che si trattava non della pura e semplice constatazione di un fatto economico, né del conflitto di questo fatto con la giustizia eterna e la vera morale. Fondandosi su questo fatto, egli esaminò tutte le categorie già trovate, come Lavoisier fondandosi sull'ossigeno aveva esaminato le categorie già esistenti della chimica flogistica.⁹

Come sottolinea Engels, laddove gli economisti classici, da un lato, e i socialisti utopisti, dall'altro, vedevano un generico *surplus* aderendo a una cornice teorica che non poteva così che limitarsi alla superficiale registrazione empiristica di dati e alla loro conseguente naturalizzazione storico-sociale, Marx, invece, vede un concetto nuovo: il plusvalore. Seguendo l'analisi engelsiana pare che la questione del plusvalore sia allo stesso tempo un *risultato epistemologico* euristicamente produttivo e un *presupposto oggettivo* in grado di fondare l'autonomia teorica della critica dell'economia politica rispetto al pensiero economico classico e al socialismo utopistico.

Si ritornerà più avanti su questo duplice aspetto della scoperta marxiana del plusvalore. Nel frattempo vediamo di completare la nostra serie di fonti convergenti sull'accostamento tra la rivoluzione scientifica di Lavoisier e quella di Marx.

3. Althusser: le conseguenze teoriche del parallelismo engelsiano tra Marx e Lavoisier

“Per comprendere Marx, dobbiamo trattarlo come uno scienziato tra altri e applicare alla sua opera scientifica i medesimi concetti epistemologici e storici che applichiamo agli altri: nel caso specifico a Lavoisier. Marx appare così come un fondatore di scienza, paragonabile a Galilei e Lavoisier”¹⁰. Con queste parole, nel 1965, Louis Althusser commenta il parallelo engelsiano tra Marx e Lavoisier in un saggio contenuto in *Leggere il capitale*. Agli occhi del filosofo francese, le pagine della *Prefazione* di Engels permettono di cogliere ulteriori aspetti epistemologicamente cruciali della “fondazione scientifica”¹¹ inaugurata da Marx. Nello specifico, secondo Althusser, Engels:

⁹ Ivi (23).

¹⁰ Althusser (2006a, 229).

¹¹ *Ibidem*.

a) ci indica la natura della rottura teorica marxiana e le modalità del suo svolgimento;

b) mostra che la scoperta marxiana del plusvalore non è né la “pura e semplice constatazione di un fatto economico”¹², né una scoperta eminentemente soggettiva. Non si tratterebbe infatti di un immediato o arbitrario mutamento di prospettiva, ma di un vero e proprio stravolgimento dell’oggettività teorica del modo di produzione capitalistico.

Per Althusser, dunque, Engels ci mostra come Marx non operi un semplice rovesciamento correttivo del metodo dell’economia politica, ma un radicale cambiamento di paradigma (o “rottura epistemologica”) centrato sulla scoperta teorica di un nuovo oggetto. Questo nuovo oggetto nient’altro sarebbe che il plusvalore. Gli effetti epistemologici di tale scoperta, però, sono stati tutt’altro che circoscritti: il plusvalore permette di approntare nuove lenti per rendere visibile ciò che prima era invisibile¹³. La novità dell’oggetto, dunque, garantisce una nuova leggibilità della realtà; o, con altre parole, apre una nuova problematica teorica e un nuovo campo di indagine a partire dal quale si può *scoprire* (e non semplicemente descrivere) una nuova realtà. A questa realtà Marx darà un nome ben definito nel *Capitale*: il modo di produzione capitalistico.

Per Althusser, dunque, la scienza di Marx è rivoluzionaria perché definisce un nuovo oggetto e lo fa attraverso la critica di un sapere (l’economia politica), che si dimostra incapace di definire il campo di visibilità di quell’oggetto. La vera differenza specifica tra Marx e l’economia politica, dunque, si gioca tutta al livello del concetto di plusvalore.

A partire da questa constatazione, secondo Althusser, è possibile intraprendere una nuova lettura anti-storicistica di Marx e della sua opera. La specificità storica del modo di produzione capitalistico è il risultato di un montaggio che si dà sul piano dell’analisi di uno specifico oggetto teorico: la naturalizzazione e l’eternizzazione delle categorie economiche operata dall’economia politica non la si supera storicizzando immediatamente quelle stesse categorie, ma mutandone radicalmente il peso specifico e l’incidenza all’interno di una struttura epistemologica inedita, alternati-

¹² Engels (1968, 23).

¹³ È dal riconoscimento del concetto di plusvalore che, sul piano della ricerca, Marx ha analizzato la radice delle categorie e le forme economiche capitalistiche partendo dallo scambio per come si presenta alla superficie della società borghese: “da una parte dunque, se un *plusvalore*, come qui possiamo ancora chiamare ogni forma di guadagno, deve risultare dallo scambio, esso deve essere esistito già prima dello scambio per effetto di un qualunque atto che tuttavia nella formula D-M-D è invisibile, non è dato riconoscere” (Marx 2022, 23).

va, rivoluzionaria¹⁴. La stessa rappresentazione tradizionale del cosiddetto “materialismo storico” dovrebbe, in questo senso, andare incontro a una revisione profonda: il punto di rottura introdotto da Marx, nota Althusser, non è tanto di aver assegnato il primato alla produzione, quanto di aver ristrutturato il concetto di produzione adeguandolo alla conoscenza del proprio oggetto, e di aver dimostrato, conseguentemente, l’inconsistenza epistemologica dell’oggetto definito dall’economia politica¹⁵.

Queste sono le profonde conseguenze teoriche che Althusser è in grado di trarre dal parallelo engelsiano tra la scoperta dell’ossigeno effettuata da Lavoisier e quella del plusvalore elaborata da Marx.

4. Kuhn, Engels, Althusser: una traccia da seguire

Kuhn, Engels, Althusser. Tre studiosi senza dubbio diversi, ma che abbiamo qui accostato alla luce di una particolare parentela tematica attinente alla logica della scoperta scientifica e al suo rapporto con l’impianto della critica dell’economia politica di Marx. La scoperta dell’ossigeno da parte di Lavoisier, più volte tirata in ballo da Kuhn in *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, è considerata da Engels un *analogon* della scoperta marxiana del plusvalore; Althusser, poi, come si è visto, riconosce alle considerazioni engelsiane un rilievo teorico cruciale per intraprendere una nuova interpretazione anti-storicistica della filosofia di Marx fondata sul riconoscimento del carattere rivoluzionario (di rottura epistemologica) della sua scienza: la critica dell’economia politica. La parentela tra Kuhn e Althusser, infine, non avrebbe quasi bisogno di essere ulteriormente esplicitata. Pur avendo alle spalle influenze teoriche diverse (ma non incompatibili), sia Kuhn che Althusser sono ispirati da esigenze teoriche simili e reciprocamente integrabili. Si vedano, a tal proposito, i seguenti passi, il primo di Kuhn, il secondo di Althusser:

¹⁴ “Quando si afferma che l’Economia classica non aveva una concezione storica, ma eternitaria, delle categorie economiche; quando si dichiara che, per rendere queste categorie adeguate al loro oggetto, bisogna pensarle come storiche, si mette avanti *il concetto di storia*, o, piuttosto, *un certo* concetto di storia esistente nella rappresentazione comune, ma senza prendere la precauzione di porsi delle domande in proposito. In questo modo, in realtà, si fa intervenire come soluzione un concetto che, in quanto tale, pone un problema teorico perché, nel modo in cui lo si riceve e lo si assume, è un concetto non criticato e, come tutti i concetti ‘evidenti’, rischia di avere per contenuto teorico solo la funzione che gli assegna l’ideologia esistente e dominante” (Althusser 2006a, 181).

¹⁵ Cfr. *ivi* (233 e ss).

La storia, se fosse considerata come qualcosa di più di un deposito di aneddoti o una cronologia, potrebbe produrre una trasformazione decisiva dell'immagine della scienza dalla quale siamo dominati.¹⁶

La comprensione di Marx del meccanismo della sua scoperta, della natura della rottura epistemologica che inaugura la sua fondazione scientifica, ci rinvia, dunque, ai concetti di una teoria generale della storia delle scienze, capace di pensare l'essenza di questi *eventi teorici*. Che questa teoria generale non esista ancora se non come progetto o che essa abbia già preso corpo parzialmente, è una cosa; che questa teoria sia *assolutamente indispensabile allo studio di Marx*, è un'altra. La via che Engels ci mostra facendo quel che fa è una via che bisogna seguire a qualsiasi costo: non è altro che la via della filosofia fondata da Marx nell'atto stesso della fondazione della scienza della storia.¹⁷

Due passi che sembrano richiamarsi l'un l'altro in maniera stretta. Al centro di entrambi vi è la necessità di intendere in una nuova maniera la scienza e la storiografia delle scoperte che ne hanno profondamente mutato la storia. La citazione di Althusser, poi, ci suggerisce che se da un lato una nuova modalità di fare storia della scienza era allora in corso di elaborazione (il riferimento è molto probabilmente a Bachelard, ma può essere da noi esteso anche allo stesso Kuhn), dall'altro lato un simile tentativo non si era ancora concentrato sulla rivoluzione scientifica di Marx. A fare da ponte tra questi due fronti, ci suggerisce Althusser, ci sarebbe la *Prefazione* di Engels al secondo libro del *Capitale*. Lungo questo sottilissimo filo conduttore possiamo intrecciare i nomi di Kuhn, Engels, Althusser. A partire da esso possiamo formulare una serie di domande, la cui problematica è tutt'altro che lontana dal nostro presente: la critica dell'economia politica di Marx può essere considerata come una rivoluzione scientifica, un mutamento di paradigma? Se sì, allora, che forma di logica della scoperta sorregge il suo impianto? Quali le parentele presenti al suo interno con i mutamenti paradigmatici delle scienze della natura del XIX secolo?

A tali domande è possibile rispondere solo ritornando ad esaminare alcune sfumature (sebbene nient'affatto marginali) della scienza marxiana.

5. Marx e le scienze del XIX secolo

Soprattutto [...] tre grandi scoperte hanno fatto progredire a passi di gigante la nostra conoscenza del nesso dei processi naturali. La prima è la scoperta

¹⁶ Kuhn (1969, 16).

¹⁷ Althusser (2006a, 229).

della cellula come unità, dalla cui moltiplicazione e differenziazione si sviluppa tutto l'organismo vegetale e animale, cosicché non solo si è riconosciuto che la evoluzione e la crescita di tutti gli organismi superiori seguono una unica legge generale, ma si è anche mostrato che la capacità di trasformazione della cellula è la via attraverso la quale gli organismi possono modificare la loro specie e compiere una evoluzione non solamente individuale. La seconda è la trasformazione dell'energia, che ci ha dimostrato come tutte le cosiddette forze attive nella natura inorganica, la forza meccanica e il suo completamento, la cosiddetta energia potenziale, il calore, la radiazione (luce e rispettivamente radiazione calorifica), l'elettricità, il magnetismo, l'energia chimica, sono manifestazioni diverse del movimento universale, le quali, quando sono in determinati rapporti, si trasformano l'una nell'altra, in modo che, quando scompare una quantità dell'una, ricompare una determinata quantità nell'altra, e tutto il movimento della natura si riduce a questo processo ininterrotto di trasformazione di una forma nell'altra. Finalmente la dimostrazione data per la prima volta in modo organico da Darwin, che il complesso dei prodotti della natura organica che ne circonda, compresi gli uomini, è il prodotto di un lungo processo di evoluzione da pochi germi originari unicellulari, i quali a loro volta sono derivati da un protoplasma o sostanza albuminoide sorta chimicamente.¹⁸

Con questa parole Engels, nel suo *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo dell'idealismo tedesco*, mette in evidenza quelle che ai suoi occhi hanno rappresentato le più importanti scoperte scientifiche del XIX secolo: la teoria cellulare, la teoria della trasformazione dell'energia, il trasformismo o evolucionismo di Darwin. Secondo Engels, si tratta di tre scoperte cruciali perché hanno liberato il materialismo moderno dalle secche di un empirismo basato sulla registrazione statica dei fenomeni; le teorie della cellula, dell'energia, dell'evoluzione, infatti, sono riuscite a: comprendere le relazioni uno-tutto (relazioni organiche), definire le peculiari leggi di trasformazione e tendenza nei loro rispettivi campi, mettere a fuoco la storicità (o la temporalità) specifica del mutamento. Senza necessariamente condividere la cornice della dialettica della natura engelsiana, possiamo comunque rilevare l'importanza di queste considerazioni per il percorso che stiamo svolgendo. Esse possono aiutarci a illuminare alcuni aspetti particolari della scienza marxiana. Questo è quanto ad esempio ha sostenuto Bob Jessop in un articolo recente, assai profondo e interessante. Secondo Jessop, molti marxisti, seguendo le indicazioni di Engels e basandosi sul dato di fatto che, in materia di scienze della natura, Marx dipendeva molto dai consigli del suo amico e collaboratore di sempre, hanno provato a sottolineare l'influenza giocata dalla termodinamica e dal darwinismo sull'elaborazione teorica del Marx maturo. La biologia cellulare, da questo

¹⁸ Engels (1976, 60-61).

punto di vista, è rimasta un po' in secondo piano. Questo perché, suggerisce Jessop, l'analogia tra la critica dell'economia politica e la citologia: a) non ricade esattamente né sul piano del metodo della ricerca né su quello dell'esposizione; b) ha dei limiti specifici e svolge un'influenza sotterranea nella costruzione teorica di Marx.

6. Dai *Grundrisse* al *Capitale*: la ricerca dell'esposizione scientificamente corretta

Del resto è Marx stesso a connotare i contorni metodologici della propria critica dell'economia politica con una terminologia spesso presa a prestito dalle scienze della natura¹⁹. Ciò avviene sin dall'inizio, a partire da quella sorta di "discorso sul metodo", che costituisce una parte molto rilevante della *Einleitung* del 1857. Qui, infatti, Marx, nel corso della definizione delle modalità adeguate a definire un'*anatomia materialistica* della società civile, scrive:

Sembra corretto cominciare con il reale ed il concreto, con l'effettivo presupposto; quindi, per es., nell'economia, con la popolazione, che è la base e il soggetto dell'intero atto sociale di produzione. Ma, ad un più attento esame, ciò si rivela falso. La popolazione è un'astrazione, se tralascio ad esempio le classi di cui si compone. E le classi a loro volta sono una parola priva di senso, se non conosco gli elementi su cui esse si fondano, per es., lavoro salariato, capitale ecc. E questi presuppongono scambio, divisione del lavoro, prezzi ecc. Il capitale, per es., non significa nulla senza il lavoro salariato, senza il valore, il denaro, il prezzo ecc. Se cominciassi quindi con la popolazione, avrei una rappresentazione caotica dell'insieme e, precisando da più vicino, perverrei via via analiticamente a concetti più semplici; dal concreto rappresentato, ad astrazioni sempre più sottili, fino a giungere alle determinazioni più semplici. Da qui si tratterebbe poi di intraprendere di nuovo il viaggio all'indietro, fino ad arrivare finalmente di nuovo alla popolazione, ma questa volta non come una caotica rappresentazione di un insieme, bensì come a una totalità ricca, fatta di molte determinazioni e relazioni. La prima via è quella che ha preso l'economia politica storicamente dal suo nascente. Gli economisti del XVII secolo, per esempio, cominciano sempre dall'insieme vivente, dalla popolazione, la nazione, lo Stato, più Stati ecc.; ma finiscono sem-

¹⁹ È da notare, per inciso, che l'originalità di Marx non consiste nel prendere in prestito alcuni elementi dalle scienze della natura. L'influenza delle scienze naturali sul pensiero economico e sociale ha una sua storia, indipendente da Marx (cfr. Mirowski 1989). Come vedremo più avanti, l'originalità di Marx, oltre che nell'andare alla ricerca dei "prestiti" adeguati, consiste nel mostrare *perché* l'impianto delle scienze naturali mostra una rilevante potenzialità euristica per la comprensione dei fenomeni sociali capitalistici. Sul rapporto tra Marx e le scienze della natura del suo tempo si vedano anche: Soldani (2002, cap. 3); Frison (1993).

pre col trovare per via d'analisi, alcune relazioni determinanti generali, astratte, come la divisione del lavoro, il denaro, il valore ecc. Non appena questi singoli momenti furono più o meno fissati e astratti, cominciarono i sistemi economici che dal semplice – come lavoro, divisione del lavoro, bisogno, valore di scambio – salivano fino allo Stato, allo scambio tra le nazioni e al mercato mondiale. Quest'ultimo è, chiaramente, il metodo scientificamente corretto. Il concreto è concreto perché sintesi di molte determinazioni, quindi unità del molteplice. Per questo nel pensiero esso si presenta come processo di sintesi, come risultato e non come punto di partenza, sebbene esso sia il punto di partenza effettivo e perciò anche il punto di partenza dell'intuizione e della rappresentazione.²⁰

Marx mostra qui l'alternativa tra due metodi di esposizione: quello che scende dal particolare al generale e quello che, in forza di astrazioni particolari, segue il percorso inverso. La prima strada è quella seguita dall'economia politica ai suoi albori, la seconda quella caratteristica dell'economia politica classica. La seconda via, inoltre, è quella che il Marx del 1857 ritiene "scientificamente corretta". Eppure, puntualizza Jessop, se noi guardiamo al *Capitale*, Marx non segue esattamente questo metodo. Nell'esposizione del 1867, la critica dell'economia politica di Marx si differenzia dalle due vie seguite dall'economia politica (quella classica così come quella precedente) perché:

a) identifica come punto di inizio l'elemento morfologico fondamentale, che è anche il germe di tutti i successivi sviluppi del processo di riproduzione del rapporto capitalistico;

b) considera "*la forma elementare*"²¹ come il proprio oggetto iniziale;

²⁰ Marx (1970, I, 26-27). La concretezza delle astrazioni da cui l'esposizione di Marx intende prendere le mosse, dunque, coincide con l'immanenza di queste alla realtà del sistema. Una realtà che non può essere ricostruita e posta in maniera arbitraria dall'osservatore, ma deve essere intuita e dedotta in forza della determinazione formale che caratterizza il sistema stesso. Le astrazioni marxiane, dunque, sono astrazioni determinate non solo storicamente ma anche sistematicamente per via della loro adesione alla determinazione formale che fonda la concretezza epistemologica dell'oggetto. La questione della determinazione formale inoltre, ponendo al centro il rapporto di capitale nella sua specificità, inverte l'ordine logico di esposizione rispetto a quello storico. Il punto di partenza dell'esposizione sistematica, dunque, non coincide con quello storico: nella critica dell'economia politica, le categorie non sono disposte secondo un ordine cronologico (dalla più antica alla più recente), ma ordinate in base alla loro disposizione sincronica nel sistema presente definito dai rapporti capitalistici. Solo per questa via è poi possibile recuperare i rapporti storico-genetici reali nella cornice della *storia del capitale*. La preistoria del capitale è, in questo senso, un presupposto che esso riesce a porre autonomamente sussumendolo alle proprie logiche. Cfr. su questo punto: Schiavone (1978); Calabi (1976).

²¹ Marx (2011a, 45).

c) segue un particolare svolgimento logico-storico in base al quale l'elemento più semplice viene considerato come il presupposto-posto del processo dialettico del capitale²².

La merce, dunque, è questa forma elementare e, di conseguenza, anche il corretto punto di partenza dell'esposizione. Essa è quell'elemento semplice ma, allo stesso tempo, denso di contenuti e determinazioni, dalla cui "anatomia microscopica"²³ poter ricavare l'analisi scientifica e strutturale del capitale inteso quale intero. Si tratta di un risultato metodologico che Marx viene progressivamente chiarendo nel suo complesso e articolato lavoro di messa a punto del modo dell'esposizione scientificamente corretto della critica dell'economia politica. È questa un'acquisizione teorica che trova la sua espressione compiuta nelle prime pagine del primo del *Capitale* e che Marx considera un aspetto fondamentale della sua scienza²⁴.

Verrebbe da chiedersi a questo punto: perché la merce? Come ha scritto Roberto Fineschi:

per almeno due motivi: 1) Si è visto che non si può partire dall'astratto contenuto in quanto esso è storico; anche la considerazione della forma senza il contenuto è tuttavia di per sé un'astrazione intellettuale, in quanto essa è sempre *forma di un contenuto*: la realtà di queste categorie non può esistere nella separazione. La cellula economica deve allora esprimere al tempo stesso il *carattere universale del contenuto e la determinatezza formale che esso assume nel modo di produzione capitalistico*. La merce sembra rispondere a queste esigenze. 2) Rappresentare al livello più astratto possibile l'unità di contenuto materiale e forma sociale non è tuttavia sufficiente per caratterizzare la cellula economica: *essa deve contenere, potenzialmente, in sé, l'esposizione di tutta la teoria del capitale*. [...] Questa è la seconda premessa metodologica fondamentale. Cellula appunto perché possiede il codice genetico, da un punto di vista logico, della totalità 'modo di produzione capitalistico'.²⁵

La "forma di merce del prodotto del lavoro" quale "*forma economica cellulare*"²⁶ del modo di produzione capitalistico è la scoperta che permette di mettere a fuoco la differenza specifica tra la critica dell'economia politica di Marx e i metodi seguiti, rispettivamente, dalla prima economia politica e dall'economia politica classica. Nell'esposizione marxiana si produce

²² Cfr. Jessop (2019, 180).

²³ Marx (2011a, 10).

²⁴ Come si può vedere, ad esempio, nelle tarde *Glosse marginali al Manuale di economia politica di Adolph Wagner*: "il signor Wagner dimentica anche che per me non sono soggetti né il 'valore' né il 'valore di scambio', ma la *merce*" (Marx 1963, 168).

²⁵ Fineschi (2021, 43-44).

²⁶ Marx (2011a, 10).

una combinazione unica di analisi logica o genetico-formale, che procede per forza d'astrazione, e analisi genetico-storica (atta a definire la storicità differenziale del capitalismo). Nel corso dell'esposizione si produce un intreccio tra queste due dimensioni e le tendenze definite sul piano logico finiscono per trovare una loro espressione nei fenomeni capitalistici per come essi si producono alla superficie della società.

A questo punto, una volta individuata l'importanza epistemologica e la non gratuità dell'analogia tra la forma-merce e la forma cellulare, resta da chiederci secondo quali strade Marx è pervenuto ad essa. In altre parole: che cosa è successo tra il 1857 e il 1867? Quali influenze o esperienze teoriche hanno determinato quell'autonomia metodologica della critica marxiana dall'economia politica classica, che abbiamo visto cristallizzarsi nell'immagine della merce quale *forma cellulare del modo di produzione capitalistico* e *necessario punto di partenza dell'esposizione critica*?

7. Marx alle prese con anatomia, fisiologia e citologia

In una lettera del luglio 1858, Engels mette Marx al corrente di alcune sue considerazioni sulla moderna teoria cellulare formulando un interessante parallelismo con la logica hegeliana: "tutto è cellula. La cellula è l'essere in sé di Hegel, e nel nuovo sviluppo si svolge esattamente attraverso il processo indicato da Hegel, finché non se ne sviluppa l'idea, l'organismo di volta in volta perfetto"²⁷. Ancora una volta vale la pena di precisare che poco importa il quadro teorico in cui lo stesso Engels avrà modo di sviluppare considerazioni simili. La questione da porre qui è piuttosto se suggerimenti teorici del genere possano aver trovato in Marx un interlocutore interessato, e, ancora più a fondo, se Marx non li abbia poi successivamente sviluppati in maniera autonoma inserendoli nel proprio specifico percorso di ricerca. In altre parole, per usare ancora un'altra volta il lessico di Kuhn, potremmo chiederci se le considerazioni engelsiane possano aver presentato agli occhi di Marx una serie di anomalie o questioni teoriche, la cui spinta risolutiva avrebbe portato necessariamente verso l'abbandono di una dialettica della natura astrattamente riformulata sul canone hegeliano e in direzione di un approdo a un paradigma epistemologico diverso, che fosse in grado di risolvere simili questioni in un nuovo orizzonte problematico.

Sul fatto che le considerazioni engelsiane abbiano suscitato l'interesse di Marx non sembra esserci alcun dubbio. In una lettera del 4 luglio 1864,

²⁷ Engels (1973, 352).

infatti, Marx informa Engels di essersi messo a leggere opere di fisiologia e biologia cellulare: “in questo tempo, essendo del tutto incapace di lavorare, ho letto: *Carpenter*, “Fisiologia”, *Lord* lo stesso, *Kölliker*, ‘Istologia’, *Spurzheim*, ‘Anatomia del cervello e del sistema nervoso’, *Schwann e Schleiden*, sulla merda delle cellule”²⁸.

L'intenzione espressa da Marx in questa lettera sembra essere quella di provare a entrare nel dominio di scienze come l'anatomia, la fisiologia, la citologia. Tutto questo ci porta a pensare che l'impiego di analogie scientifiche all'interno del *Capitale* non può essere né casuale, né gratuito, ma teoricamente pregnante. Tra le varie analogie troviamo quella tra la forma cellulare e la forma-merce. Da essa, come si è già segnalato, prende le mosse l'intera costruzione del *Capitale*. Marx la introduce nella *Prefazione* alla prima edizione in un contesto significativo, che evoca questioni importanti sia sul piano del contenuto (l'analisi della forma valore) che su quello del metodo (il problema del cominciamento). L'economia politica classica, scrive Marx in queste pagine, ha parlato di valore, scambio, denaro; essa ha colto che l'analisi doveva concentrarsi su simili categorie. Ma, continua Marx, “la *forma di valore*”, se presa nella sua immediatezza, “è molto povera di contenuto e semplice”²⁹. Che la semplicità e la povertà di contenuto della forma di valore siano solo apparenti lo si può vedere constatando che “invano, da più di 2.000 anni lo spirito umano ha cercato di scandagliarla a fondo, mentre, dall'altra parte, l'analisi di forme molto più ricche di contenuto e molto più complicate è, per lo meno approssimativamente, riuscita”³⁰. La povertà di contenuto, dunque, non può essere presa con facilità. Ciò che è povero di contenuto richiede uno sforzo maggiore sul piano dell'astrazione, una più attenta indagine strutturale in grado di definirne la specifica determinazione formale. Ma perché, si chiede a questo punto Marx, talvolta ciò che è più complicato e ricco di contenuto è più facile da analizzare?

Perché il corpo già formato è più facile da studiare della *cellula del corpo*. [...] Per quanto riguarda la società borghese, la forma di merce del prodotto del lavoro, o la *forma di valore* della merce, è proprio la *forma economica cellulare*. Alla persona incolta, l'analisi di tale forma pare aggirarsi fra pure e semplici *sottigliezze*, di fatto si tratta di sottigliezze, soltanto che si tratta di sottigliezze come quelle dell'*anatomia microscopica*.³¹

²⁸ Marx (1973, 458).

²⁹ Marx (2011a, 9-10).

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

Qui a Marx piace giocare con le parole e i doppi sensi: ciò che pare una sottigliezza, è veramente una sottigliezza; ma “sottigliezza” è da intendersi non in senso assiologico, bensì in senso meramente quantitativo (un qualcosa di microscopico, ma nient’affatto marginale). Per leggere le sottigliezze serve indossare le lenti giuste: l’analisi microscopica permette di cogliere il reale peso specifico della forma di valore nel “sensibilmente sovrasensibile”³² della forma-merce. È in questo quadro teorico che l’analogia tra la forma cellulare e la forma-merce trova la propria fondazione. L’“immane raccolta di merci” in cui si manifesta la ricchezza nel modo di produzione capitalistico trova nella merce singola la sua “*forma elementare*”³³. Come la forma di cellula attraversa la costituzione di un organismo e, sulla base della logica che governa i rapporti fra le cellule, ne determina le condizioni di possibilità, le tendenze e i meccanismi riproduttivi, così la forma-merce agisce nella stessa maniera all’interno del modo di produzione capitalistico³⁴.

Chiaramente, come si evidenzierà più avanti, questa analogia ha i suoi limiti. Non va intesa in senso riduzionistico o fisicalista. Ciò che interessa qui è esaminare se la biologia cellulare possa aver fornito a Marx un modello epistemologico adeguato per determinare la consistenza teorica della forma-merce nel corso della ricerca dell’esposizione scientificamente corretta della sua critica dell’economia politica e, conseguentemente, per pervenire all’inquadramento e adeguata deduzione della sua scoperta fondamentale: il plusvalore.

³² Ivi (82).

³³ Ivi (45).

³⁴ “Marx then presents ‘*mikrologische Anatomie*’ (where micrological refers to the analysis of phenomena at a microscopic scale [...]) as the model for his point of departure, with a view to moving from the commodity as the economic cell-form of the CMP through the process of cell formation, differentiation, repetition (simple reproduction), and growth (expanded reproduction or accumulation) to provide a complete account of the whole organism formed by a social formation dominated by the CMP. Since microscopy cannot be applied in the analysis of social forms, it must be replaced by ‘the force of abstraction’ [...]. Abstraction is not a purely logical procedure. It is guided by the English case as the closest parallel to physicists’ observation of natural processes where they exist in their most typical (*prägneste*) form with the least external disturbance and/or to their conduct of experiments in the conditions that isolate the normal case” (Jessop 2019, 183).

8. L'influenza sotterranea della citologia nel *Capitale*

Si può fare nuovamente riferimento a Jessop, il quale, nell'articolo già citato, ha messo in evidenza una serie di corrispondenze teoriche tra i fondamenti della moderna teoria cellulare e alcuni aspetti della critica dell'economia politica di Marx. Nelle opere di studiosi come Theodor Schwann e Rudolf Virchow, i due padri della teoria cellulare moderna, possiamo enucleare, secondo Jessop, i seguenti principi teorici fondamentali:

1) tutti gli organismi viventi sono composti di una o più cellule, e la cellula può essere considerata l'elemento morfologico fondamentale di ogni manifestazione organica;

2) la cellula è *l'unità vitale* più semplice e fondamentale;

3) le cellule conducono una vita indipendente, la quale, almeno negli animali, è informata dalla struttura dell'organismo più ampio di cui fanno parte;

4) ogni cellula deriva da altre cellule;

5) la riproduzione delle cellule dipende dallo scambio metabolico dell'organismo vitale con l'ambiente circostante; uno scambio che converte il nutrimento in energia necessaria per gestire i processi cellulari, creare costruzioni di cellule, eliminare gli scarti;

6) le cellule embrionali si differenziano in altri tipi di cellule, generando costruzioni più articolate e complesse (tessuti, organi, ecc.), che compongono l'organismo vitale.

Secondo Jessop, questi sei principi trovano dei riscontri, consapevoli o inconsapevoli, nell'analisi marxiana della merce, dei momenti della forma di valore, della circolazione del capitale, oltre che di altri fattori caratterizzanti i rapporti capitalistici:

1) l'intero organismo vivente del modo di produzione capitalistico dipende dal montaggio dinamico di quegli elementi formali che strutturano la forma-merce (sopra tutti, la forma di valore) in un insieme di rapporti più complessi e ricchi di contenuto;

2) l'unità fondamentale della forma di valore è la forma-merce, che è anche la cellula economica del modo di produzione capitalistico;

3) le merci conducono una propria vita indipendente, i cui margini di operatività sono sovradeterminati dal "posto" e dalla funzione che occupano all'interno della macrostruttura di cui fanno parte: il modo di pro-

duzione capitalistico; le merci sono, allo stesso tempo, il presupposto e il posto della riproduzione capitalistica³⁵;

4) ogni merce deriva da un'altra merce³⁶;

5) produzione, distribuzione e scambio sono processi metabolici interdipendenti³⁷;

³⁵ Ad esempio, Marx scrive nei *Grundrisse*: “se nel sistema borghese sviluppato ogni rapporto economico presuppone l'altro nella forma economico-borghese, per cui ogni elemento posto è nello stesso tempo un presupposto – ciò è tipico di ogni sistema organico. Questo sistema organico stesso come totalità ha i suoi presupposti, e il suo sviluppo a totalità consiste appunto nel subordinare a sé tutti gli elementi della società, o di ricavare da essa gli organi che ancora gli mancano. In tal modo esso diventa totalità storicamente. Il divenire siffatta totalità costituisce un momento del suo processo, del suo sviluppo” (Marx 1970, I, 259-260). E ancora nelle *Teorie sul plusvalore*: “noi trattiamo la merce come un tal presupposto, in quanto partiamo da essa come dall'elemento più semplice della produzione capitalistica. Ma d'altra parte il prodotto, il risultato della produzione capitalistica, è merce. Ciò che appare come suo elemento, si rappresenta più tardi come suo prodotto. È solo sulla base della produzione capitalistica che la forma generale del prodotto consiste nel suo essere merce, e quanto più essa si sviluppa, tanto più anche i prodotti entrano sotto forma di merce nel suo processo. La merce quale esce dalla produzione capitalistica è differente dalla merce da cui si parte come elemento della produzione capitalistica. La singola merce, il singolo prodotto appare non solo realmente come prodotto, ma anche come merce, come *parte* non soltanto reale, ma anche ideale della produzione complessiva. Ogni singola merce [appare] come portatrice di una determinata parte del capitale e del plusvalore da esso creato” (Marx 1979, 115).

³⁶ Scrive Marx nel manoscritto del 1863-1865 noto con il titolo di *Capitolo sesto. Risultati del processo di produzione immediato*: “così come le *merci*, cioè le unità immediate di valore d'uso e valore di scambio, escono dal processo come *risultato*, come prodotto, così esse vi entrano come elementi costituenti. In genere, da un processo di produzione non può mai uscire nulla che non vi sia entrato nella forma di condizione di produzione” (Marx 2011b, 928).

³⁷ Si tratta di un aspetto affrontato da Marx nella *Einleitung* del 1857, ma che viene ripreso in una nuova prospettiva teorica negli scritti successivi, come ad esempio questo: “la trasformazione in capitale del denaro, il quale è esso stesso solo una forma trasformata della merce, ha luogo non appena la capacità di lavorare sia trasformata, per lo stesso lavoratore, in una merce, quindi solo quando la categoria del commercio di merci, si è già impadronita di una sfera un tempo esclusa dal suo ambito o che vi era inclusa solo sporadicamente. Non appena la popolazione lavoratrice ha cessato o di far ancora essa stessa parte delle condizioni di lavoro *oggettive* o di comparire sul mercato ancora essa stessa come produttrice di merci e, invece del prodotto del suo lavoro, vende piuttosto il suo lavoro stesso o, più precisamente, la sua capacità di lavorare, solo allora la produzione diventa in tutta la sua ampiezza, in tutta la sua profondità ed estensione *produzione di merci*, solo allora ogni prodotto si trasforma in merce e le stesse condizioni oggettuali di ogni singola sfera di produzione vi entrano come merce” (Ivi, 897).

6) le contraddizioni che si danno a livello “embrionale” nella cellula-merce assunta nella sua semplicità generano ulteriori sviluppi e determinazioni in cui si esprime e si rinnova il rapporto di capitale³⁸.

Si capisce adesso l'importanza attribuita da Marx all'analisi microscopica della cellula economica del modo di produzione capitalistico, la forma-merce. Da una simile analisi, infatti, è possibile derivare gli elementi costitutivi del rapporto capitalistico di produzione: presupposti, risultati, limiti, tendenze riproduttive. È proprio a partire da questo tipo di analisi che è possibile articolare il passaggio dalla merce e dalla forma valore al plusvalore e alla sua produzione, che si dà nel processo lavorativo. A partire dall'analisi della duplicità della forma-merce, Marx passa a quella della forma di valore: x merce A (forma relativa) = y merce B (forma equivalente). Lasciando qui da parte una serie di passaggi particolarmente analitici, saltiamo all'espressione della forma di valore totale o dispiegata in cui si presenta la metamorfosi complessiva delle merci su scala universale:

x merce A = y merce B = u merce C = v merce D ecc.

In questo processo si attiva una sorta di competizione tra le merci a rappresentare la forma di equivalente. Ciascuna di esse deve sempre e comunque negare la propria forma di merce particolare (cioè, negarsi in quanto valore d'uso) per rispondere alla funzione di forma di equivalente, che non può essere consumata, ma permanere costantemente nella circolazione. È seguendo questa strada che Marx riesce a dedurre la forma-denaro dalla forma-merce: il denaro non è nient'altro che una merce che ha abolito il proprio carattere di forma relativa, per assumere unicamente quello di equivalente universale. Il denaro diviene così quel medium attraverso il quale la forma di valore delle merci riesce ad esprimersi quantitativamente.

Questa genesi della forma-denaro dalla forma-merce è quanto l'economia politica non è riuscita a cogliere. L'economia politica, infatti, è rimasta incastrata nell'apparenza sociale feticistica, per cui il denaro si presenta come un qualcosa di autonomo e naturale; non ha colto il processo di autonomizzazione che sta alle sue spalle. L'analisi microscopica di Marx,

³⁸ Tutti i tipi di rapporti capitalistici possono essere dedotti a partire dallo sviluppo del duplice carattere della merce (valore d'uso e valore) e del lavoro esposto in essa (cfr. Marx 2011a, 51-57). Marx stesso riconosceva che: “il meglio del mio libro è: 1) (su di ciò riposa *tutta* la comprensione dei fatti) *il doppio carattere del lavoro* subito messo in rilievo nel *primo* capitolo, a seconda che esso si esprima in valore d'uso o in valore di scambio; 2) la trattazione del *plusvalore indipendentemente dalle sue forme particolari*” (Marx 1974, 357). A tal proposito, si veda inoltre: Marx (1963, 175 e ss.).

invece, è riuscita a ricostruire quel “movimento di mediazione [che] scompare nel proprio risultato e non lascia tracce dietro di sé”³⁹.

Sul piano della sfera della circolazione, il denaro rappresenta la prima forma in cui si pone il capitale, ma ciò dipende innanzitutto dalla funzione che esso assume nella circolazione stessa. Per essere capitale, infatti, il denaro ha bisogno di porsi non solo come punto iniziale, ma anche come *telos* autovalorizzantesi del processo di scambio:

La forma compiuta di questo processo – scrive Marx – è perciò $D - M - D'$, dove $D' = D + \Delta D$, cioè uguale alla somma di denaro originariamente anticipata più un incremento. Questo incremento, o eccedenza sul valore originario, io lo chiamo – *plusvalore* (*surplus value*). Quindi, il valore anticipato originariamente non solo si conserva nella circolazione, ma in essa *modifica* la propria *grandezza di valore*, aggiunge un *plusvalore*, ossia si *valorizza*. E questo movimento lo *trasforma* in *capitale*.⁴⁰

Il capitale è valore in processo, che si rinnova e aumenta su basi processuali. Capire le condizioni del suo aumento significa capire la costituzione di quel Δ , e perciò dedurre la costituzione del plusvalore. Tale costituzione, sostiene Marx, non può “essere spiegata né dal fatto che i *venditori* vendano le merci *al di sopra* del loro valore, né dal fatto che i compratori le comprino *al di sotto* del loro valore”⁴¹. Ciò significa che la genesi formale del plusvalore non può essere spiegata sul piano della circolazione. Nella circolazione non si genera il plusvalore, ma solo la condizione strutturale per la sua produzione: l’acquisto di forza-lavoro. Solo spremendo questa forza-lavoro il capitale produce plusvalore.

La rete di connessioni concettuali che dalla forma-merce, passando dalla forma di valore, è giunta al plusvalore e alle condizioni della sua produzione è riassunta da Marx in questi termini:

Conosciamo ora le modalità in cui viene determinato il *valore* che viene pagato dal possessore di denaro al possessore di questa merce peculiare, la *forza-lavoro*. Il *valore d’uso* che quest’ultimo riceve nello scambio si mostra solo nell’uso effettuale, nel *processo di consumo della forza-lavoro*. Tutte le cose necessarie a questo processo, come materia prima, ecc., il possesso di denaro le compra al mercato delle merci e le paga al loro prezzo pieno. Il *processo di consumo della forza-lavoro* è, al tempo stesso, *processo di produzione di merce e plusvalore*. Il consumo della forza-lavoro, come il consumo di ogni altra merce, si compie *al di fuori del mercato*, ossia della *sfera della circolazione*. Abbandoniamo, quindi, insieme al posses-

³⁹ Marx (2011a, 105).

⁴⁰ Ivi (167).

⁴¹ Ivi (178).

sore di denaro e al possessore di forza-lavoro questa chiassosa sfera, che si trova alla superficie e che è visibile a tutti, per seguirli entrambi nell'occulto *laboratorio della produzione* sulla cui soglia si legge: *no admittance except on business*. Qui sarà mostrato non solo *come il capitale produce*, bensì *anche come lo si produce*. *L'arcano di come il plus venga fatto* deve infine svelarsi.⁴²

Solo così si può spiegare il generico *surplus* come *plusvalore*. Marx esercita così la sua critica immanente dell'economia politica: egli coglie le cause della "svista" dell'economia politica e, contemporaneamente, appronta lenti in grado di garantire una nuova leggibilità dei processi capitalistici e di gettare su di loro una luce del tutto inedita – e così egli finisce per fondare una nuova problematica, un nuovo oggetto della conoscenza⁴³.

9. Le leggi di natura del feticcio capitalistico

Abbiamo sin qui ripercorso l'itinerario teorico della scoperta del plusvalore. Esso si è svolto a partire dall'analisi microscopica della merce. L'analogia tra la forma cellulare e la forma merce ha rappresentato la cornice istitutiva di fondo dell'esposizione marxiana. Una cornice che, come abbiamo visto, non può essere considerata come puramente metaforica o gratuita, ma epistemologicamente significativa. Ovviamente, come già anticipato, l'analogia tra la merce e la cellula ha i suoi limiti oggettivi. E con "oggettivi" si intende proprio limiti che hanno a che vedere con l'oggetto stesso della scienza. A differenza della forma-cellula, la forma-merce è storicamente specifica: essa non è valida per tutti gli organismi sociali, ma solo per il

⁴² Ivi (193).

⁴³ A tal proposito si veda quanto scrive Althusser: "ciò che l'economia politica classica non vede, non è ciò che essa non vede, è *ciò che essa vede*; non è ciò che le manca, è *ciò che non le manca*; non è ciò che essa si lascia sfuggire ma *ciò che non si lascia sfuggire*. La svista è allora non vedere ciò che si vede, la svista riguarda non più l'oggetto, ma la *visione* stessa. La svista è una svista che il riguarda il vedere: il non vedere è allora interno al vedere, è una forma del vedere, dunque in un rapporto necessario con il vedere" (Althusser 2006b, 23). Verrebbe da accostare ancora una volta queste considerazioni althusseriane con un passo tratto dalla *Struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Kuhn: "ma è proprio necessario descrivere come trasformazione del modo di vedere ciò che separa Galileo da Aristotele, o Lavoisier da Priestley? *Videro* costoro realmente cose differenti quando *guardarono* oggetti dello stesso genere? V'è un senso legittimo in cui possiamo dire che essi perseguirono le loro ricerche in modi differenti?" (Kuhn 1969, 149). Anche in questo disvelamento della dialettica del visibile-invisibile pare che si possa dire che la scoperta marxiana del plusvalore possa rappresentare un paradigma radicalmente alternativo nell'analisi della società capitalistica.

modo di produzione capitalistico. Inoltre, essa è portatrice di una serie di contraddizioni, che definiscono dei limiti assai peculiari: le crisi capitalistiche. Si tratta di differenze molto importanti, che ci incalzano e ci invitano a porre la domanda fondamentale: perché allora, malgrado queste differenze oggettive, l'analogia tra la cellula e la forma-merce sembra funzionare così bene sul piano scientifico? Se l'obiettivo di Marx era, come accennato più sopra, quello di demistificare le naturalizzazioni dell'economia politica, perché egli si è servito di un'analogia così fortemente "naturalistica"?

Semplicemente perché, dalla prospettiva immanente al modo di produzione capitalistico, lo stesso "*sviluppo della formazione economica della società*" si presenta "come *processo storico-naturale*"⁴⁴. La mistificazione che si produce nella "attuale società"⁴⁵ trasforma i rapporti sociali, la loro storicità e i loro prodotti, in qualcosa di naturale: la "bronzea necessità"⁴⁶ con cui si presentano le leggi immanenti alla società capitalistica ha veramente il carattere di una legge di natura, la cui consistenza immutabile agisce alle spalle dei soggetti umani e ne orienta le azioni. Che questo stato di cose possa essere avvertito, sul piano ideologico, come qualcosa di ingiusto e immorale, non ci aiuta a fare un passo in avanti sul piano della conoscenza scientifica: coloro che si limitano a indignarsi moralmente rimangono "prigionieri delle categorie dell'economia politica"⁴⁷. La naturalità del modo di produzione capitalistico e delle sue leggi è vera e falsa allo stesso tempo. Solo penetrando teoricamente a fondo in questa naturalità è possibile comprenderla come un necessario effetto di struttura, e non come un semplice dato; cogliere la genesi formale del carattere apparentemente naturale delle leggi capitalistiche consente di demistificarne la naturalità e, allo stesso tempo, dedurne la cogenza sul piano della riproduzione sociale del modo di produzione capitalistico.

La radice della funzione demistificante della critica marxiana sta, com'è noto, nel suo riconoscimento del carattere feticistico del rapporto capitalistico, che si dischiude a partire dall'analisi della forma di valore:

Il carattere assolutamente arcano della forma di valore consiste [...] semplicemente in ciò: essa riflette agli uomini, come in uno specchio, i caratteri sociali del loro lavoro come caratteri oggettuali dei prodotti stessi del lavoro, come proprietà sociali di natura di queste cose; dunque riflette anche il rapporto sociale dei produttori con il lavoro complessivo come un rapporto

⁴⁴ Marx (2011a, 12).

⁴⁵ Marx (1963, 175).

⁴⁶ Marx (2011a, 10).

⁴⁷ Engels (1968, 23).

sociale di oggetti che esiste al di fuori di loro. Attraverso questo *quid pro quo* i prodotti del lavoro divengono merci, cose sensibilmente sovrasensibili, vale a dire sociali.⁴⁸

La critica dell'economia politica riesce a demistificare il carattere naturale del modo di produzione capitalistico proprio accettandone e riconoscendone, in prima battuta, la cornice istitutiva naturalizzante. In questo senso, nel suo riconoscere la solidale compresenza di naturalità e innaturalità nella struttura dei processi capitalistici, la critica marxiana si svolge come una critica immanente, nel duplice senso che aderisce intimamente al proprio oggetto e alla sua natura, sviluppandone le polarità dialettiche⁴⁹, e che, non mantenendo una distanza troppo netta da esso, dà il proprio contributo in vista del suo rovesciamento⁵⁰.

L'essenza del modo di produzione capitalistico si manifesta necessariamente nel carattere naturale dei suoi prodotti. La storicità specifica della società capitalistica è rimossa (ma, allo stesso tempo, in quanto rimossa anche sintomaticamente rivelata) dalla sua logica specifica. La critica marxiana comprende allora, con Hegel, che "l'essenza [...] non è *dietro* o *al di là* del fenomeno, ma in quanto l'essenza è ciò che esiste, l'esistenza è fenomeno"⁵¹.

⁴⁸ Marx (2011a, 83).

⁴⁹ Adorno si ispira evidentemente a questo tratto della critica marxiana nella sua critica dell'unilateralità degli approcci epistemologici della sociologia tradizionale (rappresentanti dai nomi di Weber, da un lato, e di Durkheim, dall'altro): "la società è entrambe le cose, è insieme conoscibile e non conoscibile dall'interno. È un prodotto umano, e quindi i soggetti viventi vi si possono ancora sempre ritrovare, malgrado tutto e come di lontano, a differenza di quanto accade nella chimica e nella fisica. [...] L'ideale della comprensione era però unilaterale in quanto scartava quel che nella società è contrario a identificarsi con il soggetto comprendente. [...] Si dovrebbe invece comprendere la non comprensibilità, bisognerebbe mostrare come quei rapporti che si sono resi indipendenti e impenetrabili per gli uomini, derivino proprio da rapporti fra gli uomini. Oggi più che mai la sociologia dovrebbe comprendere l'incomprensibile, l'ingresso in marcia dell'umanità nell'inumano" (Adorno 2005, 319).

⁵⁰ "La costruzione del decorso storico come prodotto necessario di un meccanismo economico implica al tempo stesso la protesta contro questo ordine, risultante essa stessa da tale meccanismo; e l'idea dell'autodeterminazione del genere umano, ossia di una tale situazione in cui le azioni non risultano più da un meccanismo, ma dalle sue decisioni" (Horkheimer 2014, 173).

⁵¹ Data la sua importanza in questo contesto, vale la pena di riportare il passo hegeliano in questione nella sua interezza: "l'essenza deve necessariamente *manifestarsi* (*erscheinen*). Il suo apparire (*Scheinen*) in essa è il superamento di sé per farsi immediata che come riflessione-in-sé è tanto *consistenza* (materia), quanto *forma*, riflessione-in-altro, consistenza che *si supera*. L'apparire (*Scheinen*) è la determinazione

10. Conclusioni: natura sociale e società “naturale”

Siamo partiti dalle tesi espresse da Kuhn nella *Struttura delle rivoluzioni scientifiche* per poi procedere verso Engels e Althusser. Dall'intreccio di queste fonti si è ricavato una sorta di semantica della scoperta scientifica, che abbiamo poi centrato sul “caso paradigmatico” del superamento della teoria flogistica promosso da Lavoisier e sull'analogia tra questo e la scoperta marxiana del plusvalore. Successivamente, seguendo i suggerimenti di Engels e Althusser, si è esaminato la potenzialità euristica di questa analogia e ci si è posti il problema del rapporto epistemologico tra la critica dell'economia politica e le scienze naturali. Che tale rapporto non possa essere ritenuto di assoluta estraneità lo si è visto esaminando il ruolo portante giocato dall'analogia tra la forma-merce e la cellula nell'esposizione scientifica di Marx. Malgrado i limiti costitutivi dovuti alla differenti natura dell'oggetto a cui le categorie “merce” e “cellula” sono rispettivamente dedicate, si è notato che l'analogia sembra effettivamente funzionare tanto bene da guidare i passaggi espositivi, che conducono Marx verso la deduzione scientificamente corretta della sua scoperta decisiva: il plusvalore. Esattamente come la cellula per le forme viventi, così la merce può essere considerata l'unità funzionale dell'organismo “modo di produzione capitalistico”. La merce, come forma sociale, infatti, struttura la logica di quei rapporti sociali più complessi che spiegano l'anatomia e la fisiologia della società borghese: in questo contesto, tutto è sovradeterminato dall'azione sociale della merce, compresi i “soggetti” umani, i quali compaiono sulla scena come compratori o venditori, produttori o consumatori di merci.

Lo studioso marxista Bob Jessop, cui si è fatto fin qui più volte riferimento, ha sostenuto che l'analogia marxiana tra la forma-merce e la cellula può rappresentare un elemento fondamentale del processo di scoperta che attraversa il modo d'esposizione del *Capitale* di Marx. A tal proposito, egli ha parlato di una vera e propria influenza sotterranea operata dalla moderna biologia cellulare, quale “paradigm-shifting discovery in the natural sciences”⁵², sulla critica dell'economia politica di Marx. E forse Jessop non ha torto. Le questioni da rimettere in discussione sarebbero tante, a partire, innanzitutto, dalla distinzione tradizionale tra “scienze dello spirito” (o scienze umane) e scienze della natura. Se, come abbiamo notato in apertura, nel contesto della modernità, la storia dei due ambiti scientifici

mediante la quale l'essenza non è essere, ma è essenza, e l'apparire che si è sviluppato è il fenomeno (*Erscheinung*). L'essenza perciò non è dietro o al di là del fenomeno, ma in quanto l'essenza è ciò che esiste, l'esistenza è fenomeno” (Hegel 2010, 335).

⁵² Jessop (2019, 190).

difficilmente presenta sincronizzazioni istantanee nei rispettivi mutamenti paradigmatici, è comunque oggi necessario pensare tale rapporto in maniera osmotica e meno settaria, senza ricadere in riduzionismi eccessivi, da un lato, o disperdersi nella galassia interdisciplinare della retorica della complessità (una retorica spesso espressione di torsioni teoriche post-moderne). Da questo punto di vista, il caso di Marx esaminato in queste pagine potrebbe davvero svolgere un ruolo paradigmatico. Seguendo gli sviluppi delle scienze naturali del suo tempo, Marx prende una posizione decisa per “una totale immersione dell’umano nel naturale, un radicale rifiuto di ogni forma di antropocentrismo, di ogni causalità per libertà, di ogni radicale separazione di scienze della natura e scienze della storia”⁵³. Il lessico che Marx prende a prestito dalle scienze naturali non presenta, in questo senso, un carattere neutrale o arbitrario. Anzi, Marx utilizza certe categorie, e non altre, per esprimere due tesi reciprocamente integrantesi, per quanto collocate su due piani diversi dell’esposizione: da un lato, che la natura è una categoria sociale tanto quanto la società è una categoria naturale⁵⁴; dall’altro lato, che è la società capitalistica stessa a presentarsi *fenomenicamente* in maniera naturalistica⁵⁵. In questo senso la teoria della merce e del suo carattere feticistico, cioè la teoria in cui si espone esplicitamente la critica immanente del sapere dell’economia politica, rappresenta la cornice istitutiva di un nuovo paradigma scientifico all’interno del quale trova posto una logica della scoperta in grado di costituire nessi analogici con le scienze della natura.

⁵³ Morfino (2019, 203).

⁵⁴ Natura e società sono fattori, mai completamente riducibili l’uno all’altro, di un unico processo, quello storico-sociale. Cfr. Schmidt (2018).

⁵⁵ “L’analisi di Marx non sta *a parte subjecti*: come la comprensione del costituirsi dell’economia politica quale scienza autonoma non trova risposta nell’analisi storiografica della scienza sociale e del suo sviluppo diacronico, così, la mancanza di storicità dell’economia non è un errore del sapere dell’economia politica. Per Marx, l’insufficiente elaborazione concettuale dell’economia politica è, piuttosto, il portato dell’oggetto a cui essa si rivolge e può essere spiegato soltanto attraverso l’esposizione di tale oggetto. L’autonomizzazione dei rapporti materiali di esistenza, della sfera economica, si rende esplicita nel momento in cui riflettiamo sul fatto che gli oggetti che ci circondano appaiono predicabili di una proprietà sovra-sensibile – il valore – e che in base a questa proprietà essi sono scambiati, comperati e venduti. Il valore è la dimensione costitutiva della scienza economica. Così come la fisica fronteggia corpi che hanno massa, l’economia politica fronteggia merci, oggetti che hanno valore: essa concepisce il valore come una dimensione naturale, costitutiva del rapporto che si istituisce tra gli uomini e gli oggetti” (Redolfi Riva 2019, 101).

In un mondo in cui è ormai evidente l'estendersi delle determinazioni sociali sul piano della natura e della sua storicità, è quanto mai urgente non perdere di vista anche il processo inverso: il carattere naturale con cui i processi sociali astratti imposti dal capitale sovradeterminano la biosfera e il suo progressivo (e, verrebbe da dire, quasi inevitabile) incedere verso la catastrofe⁵⁶. Si tratta di riflettere su quello che, a prima vista, può sembrare un paradosso – è proprio nel momento in cui la società, strutturata *sub specie capitalistica*, si pone come autonoma che essa acquista il carattere di uno stato di natura⁵⁷.

Anche su questo fronte, si tratta di sottolineare la rottura paradigmatica della critica dell'economia politica di Marx. Demistificare il carattere fetichistico dei rapporti capitalistici significa anche rimettere in discussione il rapporto tra società e natura su vari livelli, ivi compreso quello epistemologico. L'itinerario proposto in queste pagine, partendo da riferimenti marginali, suggerisce un possibile itinerario per procedere in questa direzione.

⁵⁶ Senza poter ripercorrere il dibattito recente su antropocene e capitalocene, si può comunque far riferimento ai dati raccolti in uno dei tanti libri dedicati all'impatto dell'essere umano sulla terra: "benché gli esseri umani anatomicamente moderni siano comparsi circa 200 000 anni fa, la popolazione umana raggiunse il miliardo soltanto nel 1804. Poi bastò un secolo per superare due miliardi. Il settimo miliardo fu aggiunto in soli dodici anni. Nel lungo periodo la popolazione umana è cresciuta più che esponenzialmente – la quantità di tempo necessaria per raddoppiare è diventata sempre più piccola – benché i tassi di crescita siano rallentati a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso. I nostri impatti, ovviamente, sono legati anche a che cosa, e quanto, producono e consumano le persone. Negli ultimi cinquant'anni l'economia globale è aumentata sei volte, mentre la popolazione umana è soltanto raddoppiata. La conseguente esplosione dell'uso delle risorse e degli effetti ambientali è del tutto sproporzionata rispetto alla nostra quantità. L'impresa umana, compresa l'economia, può continuare a espandersi indefinitamente data la vulnerabilità del suolo, degli oceani e dell'atmosfera che costituiscono il nostro sistema di supporto vitale? Possiamo sfuggire al ciclo di crescita esponenziale e collasso di altre specie? Oppure l'Antropocene è la fase terminale dello sviluppo umano?" (Lewis, Maslin, 2019, XII). Sono queste domande che oggi incalzano gli studiosi (ma non solo) da più parti e che richiedono una prospettiva investigativa critica in grado di cogliere i molteplici livelli in cui si realizza la reciproca sussunzione di società e natura.

⁵⁷ Un aspetto colto con pungente ironia da Bertolt Brecht, quando, presentando un catalogo delle "rozze forze della natura", scrive: "acquazzoni, neviccate, bancarotte ecc." (Brecht, 1964, 13).

Bibliografia

- Adorno T. W. (2005), *Società*, tr. it. di A. Marietti Solmi, in AA.VV., *La Scuola di Francoforte*, a cura di E. Donaggio, Torino: Einaudi, 316-327.
- Althusser L. (2006a), *L'oggetto del capitale*, in AA.VV., *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Milano: Mimesis, 165-270.
- (2006b), *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in AA.VV., *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Milano: Mimesis, 17-66.
- Brecht B. (1964), *Libro di devozioni domestiche*, tr. it. di R. Fertoni, Torino: Einaudi.
- Calabi L. (1976), *Marx e la storiografia del mondo antico*, in AA.VV., *Problemi teorici del marxismo*, Roma: Editori Riuniti, 165-188.
- Calvino I. (1995), *Perché leggere i classici*, Milano: Mondadori.
- Engels F. (1968), *Prefazione*, in Marx K., *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro secondo*, tr. it. di R. Panzieri, Roma: Editori Riuniti, 9-26.
- (1973), *Lettera a Marx, 14 luglio 1858*, in Marx K., Engels F., *Opere complete*, XL, a cura di M. Montinari, Roma: Editori Riuniti, 351-353.
- (1976), *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, tr. it. di Palmiro Togliatti, Roma: Editori Riuniti.
- Fineschi R. (2021), *La logica del capitale. Ripartire da Marx*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofi Press.
- Frison G. (1993), *Linnaeus, Beckmann, Marx and the foundation of technology. Between natural and social sciences: a hypothesis of ideal type*, in "History and Technology", 10, 2-3: 139-173.
- Ginzburg C. (1986), *Miti emblematici. Morfologia e storia*, Torino: Einaudi.
- (2020), *I benandanti*, Milano: Adelphi.
- Hegel G. W. F. (2010), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino: UTET.
- Horkheimer M. (2014), *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Horkheimer M., *Teoria critica*, a cura di A. Bellan, Milano – Udine: Mimesis, 135-195.
- Jessop B. (2019), *"Every beginning is difficult, holds in all sciences". Marx on the Economic Cell Form of the Capitalist Mode of Production*, in Bellofiore R., Fabiani C. M. (a cura di), *Marx inattuale*, Roma: Efestò, 175-195.

- Kuhn T. (1969), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, tr. it. di A. Carugo, Torino: Einaudi.
- Lewis S. L., Maslin M. A. (2019), *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, tr. it. di S. Frediani, Torino: Einaudi.
- Marx K. (1963), *Glosse marginali al Manuale di economia politica di Adolph Wagner*, in Marx K., *Scritti inediti di economia politica*, a cura di M. Tronti, Roma: Editori Riuniti, 165-183.
- Marx K. (1970), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Grillo, Firenze: La Nuova Italia.
- Marx K. (1973), *Lettera a Engels, 4 luglio 1864*, in Marx K., Engels F., *Opere complete*, XL, a cura di M. Montinari, Roma: Editori Riuniti, 457-458.
- Marx K. (1974), *Lettera a Engels, 24 agosto 1867*, in Marx K., Engels F., *Opere complete*, XLII, a cura di M. Montinari, Roma: Editori Riuniti, 357-358.
- Marx K. (1979), *Storia dell'economia politica. Teorie sul plusvalore III*, a cura di A. Pennavaja, Roma: Editori Riuniti.
- Marx K. (2011a), *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, a cura di R. Fineschi, Napoli: La città del sole.
- Marx K. (2011b), *Capitolo sesto. Risultati del processo di produzione immediato*, in Marx K., Engels F., *Opere complete*, vol. XXXI, tomo II, a cura di R. Fineschi, Napoli: La città del sole, 895-1019.
- Marx K. (2022), *Manoscritti del 1861-1863*, a cura di L. Calabi, Milano: PGreco.
- Mirowski P. (1989), *More heat than light. Economics as social physics: Physics as nature's economics*, Cambridge: Cambridge University Presses.
- Morfinò V. (2019), *Le note del Capitale su Lucrezio e Marx*, in Bellofiore R., Fabiani C. M. (a cura di), *Marx inattuale*, Roma: Efestò, 175-195.
- Redolfi Riva T. (2019), *A partire dal sottotitolo del Capitale: Critica e metodo della critica dell'economia politica*, in Bellofiore R., Fabiani C. M. (a cura di), *Marx inattuale*, Roma: Efestò, 93-110.
- Schiavone A. (1978), *Per una rilettura delle «Formen»: teoria della storia, dominio del valore d'uso e funzione dell'ideologia*, in AA.VV., *Analisi marxista e società antiche*, a cura di L. Capogrossi, A. Giardina, A. Schiavone, Roma: Editori Riuniti – Istituto Gramsci, 75-106.
- Schmidt A. (2018), *Il concetto di natura in Marx*, a cura di R. Bellofiore, Milano: Edizioni Punto Rosso.
- Soldani F. (2002), *La strada non presa. Il marxismo e la conoscenza della realtà sociale*, Bologna: Pendragon.
- Spinoza B. (2009), *Etica*, a cura di S. Landucci, Roma – Bari: Laterza.

G. Polizzi, *Corporeità e natura in Leopardi*, Milano-Udine: Mimesis, 2023

Alberto Di Somma

Nel nuovo libro di Gaspare Polizzi, l'autore si misura ad ampio raggio col pensiero di Giacomo Leopardi. Il libro raccoglie una serie di testi realizzati nell'arco di undici anni, dal 2010 al 2021, qui riveduti, aggiornati e integrati, al fine di intendere il pensiero e l'opera poetica leopardiana “nel rapporto profondo tra la condizione umana, mai disgiunta dall'esperienza personale di Leopardi, e il ‘sistema della natura’” (8). Un medesimo filo conduttore percorre quindi le quattro parti che compongono il libro: il tema della corporeità in Leopardi, sempre legato alla sua visione meontologica della Natura, che assume, per certi versi, i tratti di una metafisica tragica.

Nella prima parte del libro, l'autore si propone di descrivere la dialettica tra “corpo sano” e “corpo malato” qual è meditata da Leopardi e testimoniata dalla sua stessa corporeità vissuta e immaginata. Partendo da un esame dei rimandi scelti nel suo *Indice del mio Zibaldone* alla voce dedicata a “Malattie, debolezza corporale ec. Prodotte dall'incivilimento, e dalla cultura delle facoltà mentali”, Polizzi mette in luce l'interpretazione leopardiana delle “malattie dell'umanità come una conseguenza necessaria, oggi diremmo ‘biopolitica’, dell'allontanamento del genere umano dal suo ordine naturale” (21) e della sua crescita demografica al di fuori dei limiti naturali ad esso preposti. Allo stesso modo, il corpo malato di Leopardi appare segnato, al di là delle cause fisiologiche proprie (che Polizzi descrive sulla base della diagnosi avanzata dal neurochirurgo Erik P. Sganzerla), dall'azione sociale della civiltà moderna che incidere sulla conformazione fisica dei popoli, fino ad assumere, in seguito alla svolta “negativa” del 1824, a partire dalla quale “barbarie e corruzione psico-fisica saranno viste come costitutive della condizione umana”, “uno *status* sempre più compatibile con la corporeità umana. E soprattutto con la corporeità quale si definisce nella modernità” (28).

* Università degli Studi di Napoli Federico II (somma.albertodi@gmail.com; ORCID: 0009-0004-4499-8447)

L'autore illustra quindi la cultura medica e fisiologica di Leopardi in relazione al contesto culturale della medicina al suo tempo, attraversato dal tema dei rapporti tra corpo e morale. Muovendosi con profondo acume esegetico tra le sue conoscenze classiche (riferite specialmente a Ippocrate e Celso) e moderne (per le quali particolare rilevanza assumono le figure dei due amici Francesco Puccinotti, autore del manifesto del neo-ippocratismo, e Giacomo Tommasini, estimatore del sistema browniano-rasoriano), Polizzi mostra come Leopardi aderisca alle nuove teorie mediche sensiste e materialistiche, e come, ricondotta all'interno del contrasto civiltà-natura, la medicina sia da lui considerata "un rimedio che è anche un male, un'imperfezione che non rende l'individuo né perfetto né sano"; "un placebo che mitiga, ma non guarisce", poiché "non consente di tornare alla perfezione primitiva dell'umanità" (49). Il corpo sano è per Leopardi, in definitiva, non quello che vive più a lungo grazie ai medicamenti moderni, ma quello che vive con maggiore intensità, com'è espresso nel *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*.

Polizzi riserva alla conclusione di questa prima parte l'approfondimento di due aspetti della riflessione leopardiana, poco considerati dalla critica, ma di un certo interesse: la riflessione sulla monofagia connessa alle tradizioni popolari e quella sul vino in relazione all'equilibrio mentale, in cui è messo in gioco "il rapporto tra processi fisiologici [...] e attività psichica nel pensiero o nell'immaginazione" (25).

Nella seconda parte, Polizzi prende in esame lo *Zibaldone*, nell'intento di ricostruire i tasselli di "un'altra delle sue opere incompiute", condensata tra il 1820 e il 1821, "che potremmo denominare i "Caratteri dell'animo moderno" (87), nella quale Leopardi descrive le "ragioni del cuore", e *in primis* la malinconia nei suoi aspetti poetici, psicologici, antropologici e storici, in direzione, secondo Polizzi, di un aggiornamento dei *Caratteri* di Teofrasto. L'attenzione si sposta quindi sulla "modernità" di Teofrasto messa in rilievo da Leopardi, che per Polizzi è impressa nel suo naturalismo aristotelico, attraverso il quale "Leopardi mette in discussione [...] l'equivalenza socratica e stoica tra virtù e felicità, in una prospettiva risolutamente empirica e pratica, e marcatamente antiplatonica" (85).

In seguito, il tema della corporeità si commisura con i concetti di "indefinito" e di "infinito", i quali hanno una assoluta centralità sin dalla formazione giovanile di Leopardi, in ambito sia filosofico e scientifico (specialmente in relazione al tema fisico e chimico della divisibilità della materia), sia morale e antropologico (in connessione con le teorie sulla felicità). Prendendo in esame le letture giovanili di argomento fisico, chimico e morale, e le pagine dello "scartafaccio", Polizzi dimostra in maniera per-

suasiva la presenza, in Leopardi, di una riflessione parallela, definita dalla contrapposizione che riguarda, da un lato, la sua cognizione dell'infinito fisico-matematico come "nulla" e, dall'altro, una visione dell'infinito "come luogo deputato alla vaghezza poetica" (94) che risponde al tema cruciale della ricerca della felicità, e da cui prende forma la sua poetica dell'infinito. Questa contrapposizione trova, però, un punto di incontro nella "filosofia tragica dello stratonismo" (101), attestata dai pensieri bolognesi del 1825-26. La poesia, per Leopardi, si presenta allora come il luogo deputato a risolvere l'"illusione ottica" dell'infinito nella raffigurazione poetica dell'infinito, come anche dimostra l'uso del termine 'infinito' nell'idillio del 1819 analizzato da Polizzi.

Un'esperienza psicologica e conoscitiva legata alla corporeità, di grande rilievo nell'intero itinerario poetico e filosofico leopardiano, è costituita dal *sogno*, qui visto in una relazione inedita con la poetica della *rêverie* di Gaston Bachelard (131). Il punto d'arrivo dello studio che Polizzi compie è probabilmente da individuare nella lettura del *Dialogo di Tasso e del suo genio familiare*, la cui forte connotazione onirica restituisce il valore morale "consolatorio" che acquista il sogno nel pensiero di Leopardi. Se il godimento umano si risolve nel "sognare e fantasticare", allora "l'unico intento" da proporsi al mattino è di consumare la vita in queste due attività affini, "quasi che la vita vigile debba divenire il riflesso, in definitiva meno piacevole, della vita passata nel sonno" (154).

Polizzi conclude questa seconda parte affrontando la riflessione intorno a Dio, al Cristianesimo e al nulla, che in Leopardi assume i tratti di una esperienza biografica, storica e sociale (anche "corporale"), nella convergenza tra formazione culturale ed educazione familiare. Seguendo il percorso ciclico e ricorsivo delle note zibaldoniche sull'argomento, di cui si distinguono "tre fasi in gran parte omogenee" (170), Polizzi mostra come la concezione di Dio in Leopardi proceda sin dalla giovinezza in unione costitutiva con un "sentimento naturalistico" (per cui il sentimento del divino è espressione innata dell'umanità, che solo la poesia può comunicare) e con il "sentimento del nulla", sfociando infine in una "antropologia negativa" e in un'"antiteodicea" propri del suo ultimo "materialismo naturalistico e agnostico" (206).

Nella terza parte, Polizzi affronta con grande dimestichezza la riflessione storica e politica di Leopardi, soffermandosi, in prima istanza, sulla sua visione morale, sociale e antropologica (in una parola, "biopolitica") del "corpo" della nazione, con un *focus* sul tema dell'individualismo e del sistema dell'"*egoismo universale*", proprio della Modernità e in particolare

del costume degli italiani, descrivendo accuratamente i tratti della configurazione moderna delle “nazioni come individui” operata da Leopardi.

Il secondo capitolo di questa parte terza offre poi un importante contributo allo studio della trama filosofica, storica e filologica che approssima Leopardi a Niebuhr, a partire dalla quale emerge “la traccia più rilevante della visione storica delle ‘nazioni’ in senso vichiano espressa da Leopardi” (232). Polizzi descrive il rapporto con il vichismo in area germanica (in particolare con F. A. Wolf), concentrandosi quindi sul ruolo di rilievo che la *Römische Geschichte* ebbe nel vichismo europeo, ricostruito da F. Tessoro, per il quale l’“inconsapevole vichismo” dello storico e filologo danese rappresenta un’“indicazione chiara della “via dello storicismo, della filosofia e della storiografia storicistica”. Una via che [...] conduce al tema, così fortemente leopardiano, della decadenza” (241).

Gli apporti vichiani che giungono a Leopardi dalla lettura dell’opera di Niebuhr trovano un riscontro sul modo di intendere il progresso civile nell’*Inno ai Patriarchi* (1822), che Polizzi mette a confronto con l’inno dal medesimo titolo composto nel 1831 dal “cugino” Terenzio Mamiani, che si inserisce “nel contesto di quella ‘nebulosa’ vichiana che agli inizi dell’Ottocento avvolgeva gran parte della cultura italiana” (253). Pur se in entrambi si ritrovi una metafora vichiana, tuttavia essa, sottolinea Polizzi, è accentuata, in Mamiani, “dall’esaltazione dello sviluppo civile”, in Leopardi, “dall’adesione ‘naturalistica’ alla visione edenica dell’umanità primitiva” (257). La divaricazione tra i due modi diversi d’intendere le vichiane vicende delle nazioni si approfondisce nell’esame dell’opera filosofica di Mamiani, *Del rinnovamento della filosofia antica italiana* (1834). L’immagine della filosofia vichiana che in quest’opera sorregge la visione del “rinnovamento” nazionale di Mamiani appare lontana da quella rintracciabile in Leopardi, il quale fa proprio “un vichismo organico della “decadenza”” (266), anch’esso ben radicato nella *Weltanschauung* ottocentesca che stava nascendo.

Nella quarta ed ultima parte del libro, Polizzi ritorna sulla concezione leopardiana dell’infinito, questa volta con l’intento di far emergere la visione cosmica e la cognizione astronomica contenuta in essa. Dall’opera giovanile, *Storia dell’Astronomia* (1813), si può notare come la visione cosmica di Leopardi derivi da un nesso stretto tra sapere umanistico e scientifico. Uno dei temi che nell’opera apre alla riflessione cosmica matura riguarda il problema della pluralità dei mondi, sul quale prende forma la visione leopardiana, ben salda sin da ora, di un cosmo newtoniano illimitato, all’interno del quale la moltitudine dei mondi rende possibile, da un lato “uno slancio fantastico e mitopoietico”, dall’altro “una conoscenza ben

fondata del sistema dell'universo che lo condurrà a una propria filosofia della natura e del cosmo" (281). Polizzi individua nello *Zibaldone* le tracce significative di questa filosofia, fondata su una visione relativistica del cosmo e sulla negazione dell'esistenza dell'infinito in atto (e al contempo di un Dio soprannaturale), che in ultimo "conduce a una visione cosmologica e ontologica tragicamente negativa" (284). Inesistente sul piano fisico e cosmico, l'infinito leopardiano s'identifica così, meontologicamente, con il nulla (richiamando, sotto alcuni aspetti, l'àpeiron di Anassimandro), destinando la parola poetica ad essere la "messa in scena" dell'impossibile esperienza dell'infinito.

Il confronto tra la corporeità e l'orizzonte cosmico e metafisico di Leopardi si sofferma poi sull'"attenzione costante e quasi maniacale" (292) del poeta per la Luna. Seguendone la presenza all'interno della sua produzione, Polizzi si concentra, infine, su due espressioni esemplari dello sguardo leopardiano sulla Luna, rappresentate da uno dei primi idilli: *Lo spavento notturno* (1819), e da quello unanimemente ritenuto l'ultimo canto, *Il tramonto della luna* (1836). Di particolare interesse è la lettura che Polizzi propone di quest'ultimo modello poetico "lunare", che rappresenta una vera e propria *catastrophé* rispetto al percorso 'lunare' di Leopardi, prospettando il risorgimento della luce solare che lascia cogliere, nell'estremo canto del poeta, "un vivissimo, insopprimibile desiderio di luce" (303).

Il capitolo conclusivo dell'intero libro è dedicato ai Canti VII e VIII dei *Paralipomeni della Batracomiomachia*. Lo spettacolo della natura che qui si apre a Leccafondi e a Dedalo è il risultato di un viaggio nello spazio-tempo che si presenta, nella stretta connotazione satirica dell'opera, "come un movimento di estraniamento dalla visione giovanile della "bella natura", che conduce verso uno spettacolo senza natura e infine allo spazio vuoto di un improbabile oltretomba, un non-luogo della vita, approssimazione al nulla" (305). Polizzi propone dunque di considerare, come prodotto del movimento satirico posto in essere nei *Paralipomeni*, "una estrema *mise en abîme* della sua [di Leopardi] cultura giovanile" (*ibidem*) – senza che ciò comporti una riduzione del portato scientifico di essa –, compiuta proprio attraverso "lo specchio deformato dello stesso Leopardi", Dedalo, la cui presenza nel poemetto è ispirata, secondo Polizzi, dal *De sapientia veterum* di Francis Bacon, filosofo molto ammirato da Leopardi.

Dai due canti dei *Paralipomeni* qui presi in esame, ben si evince, dunque, il ruolo centrale che Polizzi riserva al *corpo* e alla *natura* in Leopardi. Il volo sublime di Dedalo e Leccafondi esalta la distanza tra la piccolezza animale e umana, la fragilità del vivente, e la grandezza terrificata della natura, che rimanda all'indefinito di "un non-luogo dove la vita si nientifica,

nell'indifferenza e nell'indifferenziazione, dove la storia delle vicende umane si risolve nell'uniformità del non essere" (321).

In conclusione, il libro di Polizzi dimostra grande originalità nell'interpretazione degli aspetti centrali ma anche, per così dire, di quelli "secondari", poiché meno considerati nella letteratura critica, relativi al pensiero e alla scrittura di Leopardi, aprendo e contribuendo alla costruzione di nuove piste di ricerca – che non possono che rivelarsi proficue e innovative per gli studiosi – ed offrendo uno sguardo ampio e dettagliato, una visione realmente d'insieme dei diversi e sì disparati ambiti di pensiero attraverso i quali Leopardi s'impone come un autore di rilievo ancora per la nostra contemporaneità.