

# 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 male<sup>1</sup>. 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).

<sup>1</sup> 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"<sup>2</sup>. 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 tradimento<sup>3</sup>. 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

---

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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*).

Dio<sup>4</sup> – 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.<sup>5</sup>

E nondimeno, come ha colto bene Severino<sup>6</sup>, 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'<sup>7</sup> 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,

---

<sup>4</sup> *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).

<sup>5</sup> *Zib.*, 2115 (18 novembre 1821).

<sup>6</sup> 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".

<sup>7</sup> 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 1823<sup>8</sup> 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”<sup>9</sup>. 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 giovanili<sup>10</sup>, 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”<sup>11</sup>. 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.<sup>12</sup>

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

<sup>8</sup> Cfr. *Zib.*, 3497-3509.

<sup>9</sup> *Zib.*, 3497 (23 settembre 1823).

<sup>10</sup> 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).

<sup>11</sup> *Zib.*, 3500 (23 settembre 1823).

<sup>12</sup> *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 leopardiana<sup>13</sup>, 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.<sup>14</sup>

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’intero e l’intimo delle cose, ci ravvicini

<sup>13</sup> 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).

<sup>14</sup> *Zib.*, 305 (7 novembre 1820).

alla natura”<sup>15</sup>. 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”<sup>16</sup>. 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”<sup>17</sup>. 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’<sup>18</sup>. E si dà il caso che “lo stato di un popolo cristiano” corrisponda

<sup>15</sup> *Zib.*, 114-5 (7 giugno 1820).

<sup>16</sup> *Zib.*, 407 (9-15 dicembre 1820).

<sup>17</sup> *Ibidem*, 407 (9-15 dicembre 1820).

<sup>18</sup> 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”<sup>19</sup>. Ne risulta la “miglior condizione che l’uomo possa sperare”<sup>20</sup>. Autoriflessione della filosofia, da un lato, e religiosità cristiana, dall’altro, si dànno 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”<sup>21</sup>: 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*<sup>22</sup>.

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).

<sup>19</sup> *Zib.*, 408 (9-15 dicembre 1820).

<sup>20</sup> *Zib.*, 407 (9-15 dicembre 1820).

<sup>21</sup> *Zib.*, 2710 (21 maggio 1823).

<sup>22</sup> 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”<sup>23</sup>.

## 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.<sup>24</sup>

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-

---

<sup>23</sup> 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).

<sup>24</sup> *Zib.*, 191 (29 luglio 1820).

ro) conforto delle antiche e terrene illusioni<sup>25</sup>. 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* suddetto<sup>26</sup>, 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”<sup>27</sup>, 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

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

<sup>26</sup> Cfr. Leopardi (1987-8: I, 677).

<sup>27</sup> *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.<sup>28</sup>

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 mancate<sup>29</sup>. 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'<sup>30</sup>, 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"<sup>31</sup>. Integrazione senza residuo della morte alla vita, riassorbimento del vero nel falso, estensione

<sup>28</sup> *Zib.*, 79; ma si veda anche, analogamente, *ibid.*, 4410.

<sup>29</sup> 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).

<sup>30</sup> Cfr. *Zib.*, 3095-3166 (5-11 agosto 1823).

<sup>31</sup> *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"<sup>32</sup>. 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"<sup>33</sup> 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?<sup>34</sup> E nondimeno, le parole indirizzate da Plotino al suo discepolo<sup>35</sup> 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*.

---

<sup>32</sup> *Zib.*, 77.

<sup>33</sup> *Zib.*, 277 (16 ottobre 1820).

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

<sup>35</sup> 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 Venti<sup>36</sup>: queste le due opzioni pratiche estreme, antitetiche e nondimeno complementari se còlte 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?")<sup>37</sup> –, 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?"<sup>38</sup>. Se pare che Leopardi resti intrinseco ai canoni della retorica, sarà sufficiente

<sup>36</sup> 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).

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

<sup>38</sup> *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?<sup>39</sup>

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”<sup>40</sup>.

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?”)<sup>41</sup>, 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

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

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

<sup>41</sup> *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 parola<sup>42</sup>. '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"<sup>43</sup>. 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-

---

<sup>42</sup> 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).

<sup>43</sup> *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 perduta<sup>44</sup>.

Una tale opera, prosegue, “ci rende sensibili alla nullità delle cose”<sup>45</sup>; 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 razionale<sup>46</sup>. 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”<sup>47</sup>. 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

<sup>44</sup> *Zib.*, 259-260 (4 ottobre 1820).

<sup>45</sup> *Zib.*, 261 (4 ottobre 1820).

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> *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"<sup>48</sup>; così Leopardi le si rivolge: "I danni altrui commiserando, al cielo / Di dolcissimo odor mandi un profumo, / Che il deserto consola. [...]"<sup>49</sup>. 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")<sup>50</sup> 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 circostante<sup>51</sup>. 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

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

<sup>49</sup> *Ivi* (vv. 35-7, in Leopardi 1987-8, I: 125).

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

<sup>51</sup> 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 [...]”<sup>52</sup>. 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 teodicea<sup>53</sup>. Sicché, chi volesse mostrare una “nobil natura”<sup>54</sup> 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. [...]”<sup>55</sup>

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

<sup>52</sup> 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).

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

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

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

<sup>56</sup> 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.