

# MOSTRI, PERFEZIONE E ASSUEFAZIONE IN GIACOMO LEOPARDI

FABIO FROSINI

## 1. Leopardi filosofo

La lettura dello *Zibaldone* rivela non solamente la sorprendente ampiezza della cultura di Leopardi, la vertiginosa profondità delle sue elaborazioni teoriche (come la «teoria del piacere», che si va sviluppando e articolando nel corso di vari anni), la sistematicità e meticolosità dei suoi appunti linguistici e filologici, e il debordante accumulo di note di carattere «morale» (alla maniera di Montaigne, o di Pascal). Lo *Zibaldone*<sup>1</sup> è anche il laboratorio, sempre in funzione, in cui vengono forgiate le idee che Leopardi riversa poi, di volta in volta, in prosa e poesia<sup>2</sup>. Di fatto, vi è una strutturale funzionalità dello *Zibaldone* non solamente ai CXI *Pensieri* (pubblicati postumi da Antonio Ranieri nel 1845<sup>3</sup>), che sono letteralmente estratti da esso, ma anche e soprattutto alle *Operette morali*, che Leopardi compone secondo un preciso piano tra il gennaio e il novembre 1824, e che lo *Zibaldone* accompagna passo a passo.

Leggere lo *Zibaldone* aiuta così non solamente a scoprire un Leopardi più ricco, vario, e «aspro» di quello che può arrivare mediante la sua opera letteraria, volutamente data fuori ben tornita e forbita, ma – e questo è ciò che davvero conta – rende possibile capire fino a che punto *tutta* l'opera di Leopardi sia sostanziata di filosofia, di pensiero. Così appare chiaramente nel caso delle *Operette*, che «trasferiscono» – o meglio «traducono» (secondo una movenza che non è facile studiare) – in un'opera apparentemente letteraria tutto il complesso di motivazioni, riflessioni e intenzioni politiche, culturali e filosofiche elaborate nello *Zibaldone* fino a quel momento. Del resto, è lo stesso Leopardi che, scrivendone all'editore Antonio Fortunato Stella il 6 dicembre 1826, in risposta al proposito di farle uscire in fascicoli separati, obietta che «uscir fuori a pezzi di 108 pagine l'uno, nuocerà sommamente ad un'opera che vorreb'esser giudicata dall'insieme, e dal complesso sistematico, come accade di ogni cosa filosofica, benché scritta con leggerezza apparente»<sup>4</sup>.

---

1 Si utilizzerà la seguente edizione: G. Leopardi, *Zibaldone*, edizione commentata e revisione del testo critico a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 1997, citandola con Z e il numero della pagina dell'autografo.

2 La prima nota dello *Zibaldone* risale all'estate del 1817, l'ultima al dicembre del 1832.

3 I *Pensieri* furono pubblicati nel 1845 da Antonio Ranieri in G. Leopardi *Opere*, edizione accresciuta, ordinata e corretta secondo l'ultimo intendimento dell'autore da A. Ranieri, Vol. II, Firenze, Felice Le Monnier, 1845, pp. 111-184.

4 G. Leopardi, *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, pp. 1273-1274. Sulle modalità di questa «traduzione» e sui suoi presupposti concettuali – la nozione

C'è insomma un sistema, che è un sistema non esteriore, non letterario<sup>5</sup>. La «leggezza apparente» della prosa è una strategia adottata da Leopardi per colpire l'immaginazione, la sensibilità dei lettori, e per questo tramite arrivare a diffondere delle idee nuove<sup>6</sup> che, a questa altezza (della prima edizione delle *Operette*, pubblicata nel 1827) è ancora quella di una critica della modernità intesa sia nel senso di un complessivo orizzonte culturale e religioso di carattere «cristiano-borghese»<sup>7</sup>, che deprime l'energica «virtù» repubblicana ed esalta la debolezza e il dispotismo (secondo la lezione appresa da Machiavelli), e che Leopardi critica in nome di una concezione del mondo di carattere sensistico e materialistico; sia in modo più specifico come mondo della Restaurazione, in cui tutte le conquiste rivoluzionarie della Francia giacobina e del pensiero illuministico vengono fortemente contrastate dal blocco borghese-nobiliare<sup>8</sup>.

Questo approccio – ad un tempo etico, antropologico, politico e ontologico – fu sviluppato da Leopardi in gran parte tra il 1819 e il 1823. Quando scrisse le *Operette morali*, nel corso del 1824, egli aveva già principiato a mettere in discussione l'idea che un cambiamento reale – una trasformazione materiale, politica – fosse possibile in Italia<sup>9</sup>. Nondimeno, a questa altezza la sua prospettiva rimane pur sempre quella di un'aspra critica dei capisaldi culturali, sociali e politici della società presente<sup>10</sup>. Nelle

---

di assuefazione – cfr. *infra*, cap. 4.

- 5 Cfr. A. Negri, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Milano, SugarCo Edizioni, 1987, pp. 146-173; N. Fabio, *L'«entusiasmo della ragione»: studio sulle «Operette morali»*, Firenze, Le Lettere, 1995; D. Bini, *Giacomo Leopardi's Ultrafilosofia*, «Italice» 74 (1997), 1, pp. 52-66; F. D'Intino, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Venezia, Marsilio, 2009; C. Veronese, *Sistema*, in *Lessico Leopardiano 2014*, a cura di N. Bellucci, F. D'Intino, S. Gensini, Roma, Sapienza Università Editrice, 2014, pp. 153-156: 156.
- 6 Cfr. F. Gallo, *Una scrittura militante. Prospettive di lettura della comunicazione filosofica delle Operette morali*, in M. Biscuso, F. Gallo, *Leopardi antitaliano*, Roma, manifestolibri, 1999, pp. 127-156.
- 7 Adotto la definizione di civiltà «cristiano-borghese» presente in K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich, Europa Verlag, 1941, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, trad. it. di G. Colli, Torino, Einaudi, 1982<sup>6</sup>, parte seconda. Per una lettura simpatetica, impostata in questo senso, cfr. A. Bonadeo, *Leopardi and Nietzsche on Christianity*, «Rivista di studi italiani» 12 (1994), 1, pp. 14-45: 26-27, 40-42; Id., *Leopardi e la religione della vita*, Roma, Aracne, 2008.
- 8 Cfr. in questo senso C. Luporini, *Leopardi progressivo*, Roma, Editori Riuniti, 1993, pp. 48-51 (prima edizione, in Id., *Filosofi vecchi e nuovi: Scheler, Hegel, Kant, Fichte, Leopardi*, Firenze, G. C. Sansoni, 1947); V. Gazzola Stacchini, *Leopardi politico*, Bari, De Donato, 1974; A. Prete, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Milano, Feltrinelli, 1984, pp. 88-89; F. Russo, *Leopardi politico o della felicità impossibile*, Roma, Bulzoni, 1999, pp. 69-85; F. Frosini, *Leopardi politico*, «Isonomia» (2006), <http://isonomia.uniurb.it/vecchiaserie/immaginazione1.htm>; M. Balzani, *Il «principio distruggente» e «l'eterno fanciullo». Odio e amore nel pensiero politico di Leopardi*, tesi di dottorato, Università Statale di Milano, 2012, <http://hdl.handle.net/2434/171534>.
- 9 Cfr. Russo, *Leopardi politico o della felicità impossibile* cit., pp. 91-96; F. Cacciapuoti, *Dentro lo Zibaldone. Il tempo circolare della scrittura di Leopardi*, Roma, Donzelli, 2010, p. 149; M. Dondero, *Leopardi e gli italiani. Ricerche sul «Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani»*, Napoli, Liguori, 2000, pp. 69-86.
- 10 Cfr. F. Gallo, «Una scrittura militante. Prospettive di lettura della comunicazione filosofica delle Operette morali» cit., e M. Biscuso, F. Gallo, P. Zignani, *Lineamenti di una teoria alternativa della soggettività*, in M. Biscuso, F. Gallo, *Leopardi antitaliano* cit., pp. 157-207. Per una lettura differente cfr. F. D'Intino, *Leopardi, Julien Sorel e il Diavolo. Il gioco sottile dell'eroe faustiano nell'epoca della Restaurazione*, «Igitur» 3 (1991), (2), pp. 23-47. Secondo D'Intino, l'età della Restaurazione è vissuta da Leopardi – analogamente a Henri Beyle – sotto il segno della duplicità, della dissimulazione, della paura e dell'autocensura; e soprattutto sotto il segno

*Operette* l'animo politico degli anni precedenti si trasfonde e slitta verso un approccio etico-politico più profondo ed essenziale<sup>11</sup> (*Il Parini, Dialogo della Moda e della Morte* e i *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* offrono un chiaro esempio di questo slittamento). Ma tale approccio rimane, a questa altezza, sul piano di una critica di tipo storico.

Questa attitudine critico-negativa, in quanto fu più tardi sviluppata in un crescente isolamento – subito e infine cercato – di Leopardi medesimo, da ultimo lo spinse a professare una filosofia peculiarmente scissa tra un disperato «machiavellismo sociale» o (con significativa inflessione) «di società»<sup>12</sup> (vale a dire, l'idea che la politica non è solamente inutile, ma dannosa, e che in ogni condizione possibile la società è governata dalla violenza e dall'impostura<sup>13</sup>) da una parte, dall'altra la fede nel fatto che la virtù eroica e la solidarietà umana fossero qualcosa di essenziale agli esseri umani<sup>14</sup>.

Il nesso tra questi due momenti del pensiero di Leopardi sta, da un lato, nella nozione di «natura», che a sua volta riceve un significato duplice e scisso: come metafora della modernità e come immagine della «condizione umana»; dall'altro lato il pessimistico machiavellismo di società leopardiano si collega al concetto di virtù e solidarietà grazie a una rinnovata concezione di «verità». A partire dal 1823, infatti, questo concetto si scinde in due significati opposti: da una parte la verità è opposta alla «vita» e in questo senso s'identifica con la «società» (contro la natura); ma la verità, in un altro senso, è opposta all'ideologia della verità, e come tale essa si fa portatrice della lotta per la «funzione sociale del vero»<sup>15</sup> in quanto opposta a ogni forma di inganno e auto-inganno<sup>16</sup>.

---

della rinuncia e della passività. Ritengo che tutto ciò sia vero, nel caso di Leopardi, solamente se la sfera dell'esteriorità non è confusa con quella dell'interiorità e quindi non si ribaltano sul piano soggettivo quelli che sono i vincoli di un'epoca.

- 11 Cfr. C. Luporini, *Introduzione al pensiero politico di Giacomo Leopardi*, in Centro Internazionale di Studi Leopardiani, *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*, Firenze, Olschki, 1989, pp. 15-25: 19-20.
- 12 Cfr. Z, p. 4440 (18 gennaio 1829) e 4501-4502 (8 maggio 1829) e in generale i *Pensieri*. Cfr. anche la lettera a Louis de Sinner del 24 maggio 1832 (Leopardi, *Epistolario* cit., p. 1913). Sul leopardiano «machiavellismo di società» cfr. E.G. Caserta, *La teoria leopardiana del machiavellismo sociale nei Pensieri*, «Rivista di Studi Italiani» 5 (1987), 2, pp. 31-40; P. Paolin, «Leopardi e Machiavelli», in Centro Internazionale di Studi Leopardiani, *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi* cit., pp. 429-445: 433-436; A. Ferraris, *L'ultimo Leopardi. Pensiero e poetica. 1830-1837*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 102-113.
- 13 Cfr. Z, p. 4198 (10 settembre 1826). Qui, discutendo l'arte della guerra e le varie invenzioni a essa collegate, Leopardi osserva: «Insomma è il metodo di moltiplicare e complicar le ruote e le molle di un orologio, e di far con più quel medesimo che si poteva fare e già si faceva con meno. Il simile dico della politica, del macchiavellismo ec. e di tutte le arti inventate per combattere e superchiare i nostri simili». Cfr. anche Z, p. 1721 («Non si vive al mondo che di prepotenza. Se tu non vuoi o sai adoperarla, gli altri l'adopereranno su di te. Siate dunque prepotenti. Così dico dell'impostura», 17 settembre 1821), che dà luogo a *Pensieri*, XXVIII, in G. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di L. Felici ed E. Trevi, Roma, Newton & Compton, 2001, p. 633B.
- 14 Cfr. C. Luporini, *Leopardi progressivo* cit., pp. 113-123; Id., *Decifrare Leopardi*, Napoli, Macchiaroli, 1998, pp. 237-247; S. Timpanaro, *Aspetti e figure della cultura ottocentesca*, Pisa, Nistri Lischi, 1980, pp. 287-293; M. Biscuso, *L'altra radice. Naturalismo, immaginazione e moltitudine in Leopardi*, in M. Biscuso, F. Gallo, *Leopardi antitaliano* cit., pp. 99-126: 115-122.
- 15 G. Berardi, *Ragione e stile in Leopardi*, «Belfagor» 18 (1963), 4, pp. 425-440: 437.
- 16 Cfr. F. Frosini, *Leopardi politico* cit., pp. 19-26.

## 2. L'imperfetta perfezione dell'esistenza e le impensabili «mostruosità»

Il passaggio da una forma di impegno etico-politico, alimentato da ideali democratici, alla posteriore «philosophie désespérante»<sup>17</sup> (non disgiunta, però, da una peculiare forma di filantropia, solidarietà ed eroismo) può essere preso in considerazione da molteplici prospettive, e a questo riguardo lo *Zibaldone* si rivela preziosissimo, perché registra fedelmente, quasi «in presa diretta», il dispiegarsi temporale del pensiero del suo autore.

Così, se si prendono il lemma «Della natura degli uomini e delle cose» e il lemma «Civiltà. Incivilimento» (presenti entrambi nello schedario approntato da Leopardi per gli indici dello *Zibaldone*), si può constatare come queste trasformazioni accadano, e come attorno e parallelamente a questi due campi se ne formino altri, che registrano le particolari inflessioni che la teoria assume nel corso del tempo. Abbiamo così fin dall'inizio (1817) lemmi come (cito sempre dallo schedario e dall'indice preparati da Leopardi)<sup>18</sup> «Teoria del piacere», «Sensibilità. Sentimento», «Illusioni», «Monarchia e Repubblica», «Perfettibilità o perfezione umana», «Corruzione e decadenza dell'uomo [...] cagionata dal sapere», «Cristianesimo», «Macchiavellismo di società». Quindi, dal 1820-21, si registrano nuovi lemmi, come «Verità», «Assuefazione», «Desiderio», «Vitalità, Sensibilità. Il grado dell'amor proprio e dell'infelicità del vivente è in proporzione di esse», «Disperazione». Infine, grosso modo dalla metà del 1824, si aggiungono ulteriori lemmi, come «Felicità, impossibile e non esistente nell'universo», «Giardino. Spettacolo miserabile di un giardino, che sotto apparenza di gioia, è un vero ospedale», «Viventi, esseri sostanzialmente *souffrants* e infelici», «Tutto è male».

Già solo questa semplice elencazione delle categorie, con le brevi spiegazioni che Leopardi a volte ne dà, rende evidente la tendenziale trasformazione del suo pensiero, da una concezione di carattere vitalistico, in cui la Natura è il modello positivo ma irrimediabilmente perduto, a una visione del mondo incentrata su una concezione *negativa* della Natura, assimilata a una macchina impersonale, indifferente al destino dei viventi, e contro la quale si ha il *diritto* di protestare, anche se questa protesta è priva di qualsiasi rilevanza pratica<sup>19</sup>.

Si è detto che le *Operette morali* furono composte tra il gennaio e il novembre 1824. Proprio al 21-30 maggio risale la composizione del *Dialogo della Natura e di un Islandese*, in cui questa concezione è enunciata per la prima volta in modo compiuto, e la Natura è raffigurata nell'immagine di «una forma smisurata di donna seduta in terra, col busto ritto, appoggiato il dosso e il gomito a una montagna; e non finta ma viva; di volto mezzo tra bello e terribile»<sup>20</sup>. A pochi giorni più tardi, il 2 giugno 1824, risale un'annotazione che nello schedario del 1827 inaugura la rubrica «Contraddizioni e mostruosità

17 Lettera a Louis de Sinner, 24 maggio 1832 (G. Leopardi, *Epistolario* cit., p. 1913).

18 Sugli indici e sullo schedario dello *Zibaldone* cfr. F. Cacciapuoti, *Dentro lo Zibaldone* cit., pp. 159-179. Essi sono riprodotti nell'edizione cit. dello *Zibaldone* rispettivamente alle pp. 3109-3149 e 3151-3196.

19 In questa formula «anche se» è racchiuso un problema di coerenza all'interno del nesso postulato da Leopardi tra materialismo e pessimismo. Cfr. *infra*, nota 39. Sul passaggio di Leopardi da una concezione positiva a una negativa della natura cfr. S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, seconda edizione accresciuta, Pisa, Nistri-Lischi, 1969, pp. 153-159, 379-407; B. Biral, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 30-39.

20 G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, Napoli, Guida, 1998<sup>5</sup>, p. 234. Cfr. Bini, *Giacomo Leopardi's Ultrafilosofia* cit., pp. 57-58.

evidenti e orribili nel sistema della natura e della esistenza»<sup>21</sup>. In questa annotazione Leopardi esordisce rinviando all'operetta appena scritta: «[...] l'orribile mistero delle cose e della esistenza universale (v. il mio Dialogo della Natura e di un Islandese, massime in fine) [...]»<sup>22</sup>. Il suo punto di partenza è la constatazione della essenziale, cioè necessaria e inevitabile, compresenza in *tutti* i viventi di *desiderio di felicità* e *condizione di infelicità*. Se ogni essere vivente tende alla felicità, e la felicità è però impossibile, allora la vita in generale è affetta da qualcosa, che è la sua diretta negazione.

In questo modo, tuttavia, si avrebbe un mondo di esseri condannati ad «essere per necessità imperfettamente, cioè con esistenza non vera e propria»<sup>23</sup>. La vita, cioè, non sarebbe mai perfetta. Ma ciò è contraddittorio, dato che «il male» non può essere principio positivo di esistenza, ma solo limitazione di essa. Dunque «l'essere infelicamente non è essere malamente» (e qui «malamente» non va inteso in senso morale, ma ontologico, come *ratio essendi* incompleta) e di conseguenza «l'infelicità non sarà [...] un male a chi la soffre né contraria e nemica al suo soggetto, anzi gli sarà un bene poiché tutto quello che si contiene nella propria essenza e natura di un ente dev'essere un bene per quell'ente»<sup>24</sup>.

La conclusione è pertanto la seguente: ogni esistenza, in quanto tale, è «perfetta», nel senso che esiste *pienamente* e non come difettosa rispetto a un'ideale altra forma di esistenza. Tuttavia, questa esistenza è infelice, cioè manca necessariamente del proprio compimento, della sua forma o *telos* in senso aristotelico. Di conseguenza si ha una «perfezione», coincidente con il «bene» dell'essente, che è però intimamente diviso, al limite della contraddizione: una sorta di *perfezione imperfetta*. Il «bene» di «questo» essere vivente è (e non può non essere) *in* «questo» essere; ma tale essere non può fare a meno di sentirlo come esterno a sé, come inafferrabile e infine come inesistente. È a questo punto che Leopardi inserisce la domanda: «Chi può comprendere queste mostruosità?»<sup>25</sup>.

A questa altezza (siamo nel giugno del 1824) *mostruosità* significa dunque il *paradosso dell'esistenza*. Tale paradosso consiste nel fatto che ogni essere vivente contiene, in quanto tale, una sorta di vacuità interna, un «vuoto» che rende la sua assoluta perfezione qualcosa di carente; e che spinge il vivente, di conseguenza, a cercare indefinitamente fuori di sé quella felicità che non può non desiderare, e che non può trovare in se stesso. Ma allo stesso tempo ogni essere vivente è perfetto, «esiste» perfettamente, non gli manca nulla per essere pienamente ciò che può e deve essere. Il vuoto-mancanza è dunque l'effetto – sul piano della concreta esperienza di ciascuno – dell'infinito desiderio di felicità, «amor proprio», che in ogni essere vivente s'identifica con il fatto stesso di esistere. E poiché il desiderio di felicità non può essere distinto dal mero fatto di esistere, questa potenza vitale si esprime nella forma di una costitutiva infelicità<sup>26</sup>. Si ha pertanto il paradosso di una potenza vitale

21 Su questa rubrica cfr. F. Cacciapuoti, *Dentro lo Zibaldone* cit., p. 134.

22 Z, p. 4099.

23 Z, p. 4100.

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*.

26 Su «amor proprio» e «vita» come «quasi una cosa» cfr. Z, pp. 2410-2414 (2 maggio 1822). Sul desiderio come un genere di «potenza» cfr. A. Aloisi, *Esperienza del sublime e dinamica del desiderio in Giacomo Leopardi*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, a cura di C. Gaiardoni, Firenze, Olschki, 2010, pp. 243-258: 244-249. In questo senso, si può dire che il *desiderio* in Leopardi coincide con la *cupiditas* spinoziana (cfr. *ivi*, pp. 245-246n; e A. Prete, *Il pensiero poetante* cit., p. 28 n.; su Spinoza cfr. *infra*, nota 38). La peculiare mescolanza di «potenza» e di «vuoto» nell'esperienza del desiderio trova una

che, quanto più è forte e intensa, tanto più appare a ciascuno come una mancanza; si ha la «contraddizione in natura», necessaria e inevitabile, data da una perfezione degli enti che è al tempo stesso un'imperfezione, una pienezza che è una mancanza<sup>27</sup>.

### 3. *Necessità, contingenza e una molteplicità di assoluti*

Per Leopardi, lo si è visto, ogni essere (vivente) è «perfetto»: a questa conclusione egli era giunto qualche anno prima, nel corso del 1821, riflettendo sulla nozione di «possibilità». Questa è infatti definita come ciò che rimane della «ragion d'essere» o «fondamento» delle cose, una volta che sia stato eliminato qualsiasi rapporto tra le cose-contingenti e l'universale-necessario. Questa forma di contingentismo si intreccia a sua volta con riflessioni che hanno il loro punto d'avvio l'anno precedente, il 1820, sulla nozione di «perfezione» e sviluppate alla luce di quello che Leopardi riteneva essere il pensiero di Leibniz.

Il riferimento al filosofo tedesco è in realtà «vago e incerto»<sup>28</sup>. Le idee da Leopardi credute convergenti con quello che egli chiama «sistema (Leibniziano se non erro) dell'Ottimismo»<sup>29</sup> vanno in realtà in una direzione da quello profondamente differente. Il 3 settembre 1821 scrive Leopardi:

Intorno a quello che ho detto altrove, che tolte le idee innate, è tolto Iddio, tolta ogni verità ogni buono ogni cattivo assoluto, tolta ogni disuguaglianza di perfezione ec. tra gli Esseri, e necessario il sistema ch'io chiamo dell'Ottimismo, v. un bel passo di S. Agostino che ammettendo le idee innate, riconosce questa verità ch'io dico, presso Dutens, Par.1. cap.2. §.30<sup>30</sup>.

In realtà, del passo agostiniano Leopardi rifiuta implicitamente tutto (affermazione dell'esistenza delle idee eterne, della verità e delle categorie assolute, della conoscibi-

---

corrispondenza nella presenza di bellezza e «terribilità» nel volto della Natura nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*. Il volto ambiguo e contraddittorio della Natura è un segno della sua insuperabile ambivalenza dinnanzi al genere umano: da una parte, la Natura è un paradigma di bellezza, perfezione, potenza; dall'altra parte, queste stesse caratteristiche coincidono con una scala dell'esistenza (un'esistenza immensa e incommensurabile) la cui dinamica (proprio perché è immensa e incommensurabile) è strutturalmente indifferente ai bisogni degli esseri umani. Di conseguenza, la nozione di «mostruosità» come paradosso dell'esistenza si collega alla poetica del sublime, della quale l'ambiguità e l'ambivalenza della Natura sono una rappresentazione esemplare. Sul sublime leopardiano cfr. A. Aloisi, *Esperienza del sublime e dinamica del desiderio in Giacomo Leopardi* cit., e R. Bodei, *Pensieri immensi. Leopardi e l'«ultrafilosofia»*, «MicroMega. Almanacco di filosofia» 5 (2002), pp. 35-45.

27 Nel citato passo del 2 giugno 1824 Leopardi rinvia a un appunto di poco anteriore, scritto l'11 maggio, in cui afferma: «Non è forse cosa che tanto consumi ed abbrevi o renda nel futuro infelice la vita, quanto i piaceri. E da altra parte la vita non è fatta che per il piacere, poichè non è fatta se non per la felicità, la quale consiste nel piacere, e senza di esso è imperfetta la vita, perché manca del suo fine, ed è una continua pena, perch'ella è naturalmente e necessariamente un continuo e non mai interrotto desiderio e bisogno di felicità cioè di piacere. Chi mi sa spiegare questa contraddizione in natura?» (Z, p. 4087, corsivo mio).

28 M. Moneta, *L'officina delle aporie. Leopardi e la riflessione sul male negli anni dello Zibaldone*, Milano, FrancoAngeli, 2006, p. 128.

29 Z, p. 392 (8 dicembre 1820) e cfr. Z, pp. 1347-1348 (20 luglio 1821).

30 Z, p. 1616. Il rinvio è a *Origine delle scoperte attribuite a' moderni ...* del signor Lodovico Dutens ... traduzione dal francese ... In Venezia, presso Tommaso Bettinelli, 1789, pp. 49-50n. Il passo di Agostino è tratto da *De diversis questionibus octoginta tribus liber unus*, qu. 46, *De ideis*.

lità dell'intenzione di Dio, rivolta al Bene, della gerarchia tra le essenze di tutte le cose create), tranne ciò che egli stesso, poco oltre, precisa: cioè che, a differenza di Platone, «che suppone le idee e gli archetipi delle cose, fuori di Dio, e indipendenti da esso», per Agostino esse «esistono in Dio»<sup>31</sup>. Si noti: Leopardi non accetta l'idea agostiniana *tout court*, che assorbe e riadatta il *pluralismo* platonico delle essenze, ma solamente la critica, in esso implicita, all'*esteriorità* delle idee rispetto a Dio. Egli accetta cioè solamente la critica della commistione di assoluto e relativo. Ciò che egli aggiunge – «e se Dio le ha fatte, non abbraccia egli dunque quelle sole forme secondo cui ha fatto le cose che noi conosciamo, ma tutte le forme possibili, e racchiude tutta la possibilità, e può far cose di qualunque *natura* gli piaccia, ed aver con loro *qualunque* rapporto gli piaccia, anche nessuno ec.»<sup>32</sup> – approfondisce le implicazioni di questa separazione tra assoluto e relativo, fino a dissolvere, con la commistione tra i due ambiti, anche qualsiasi tipo di influsso metafisico prestabilito del primo sul secondo.

In definitiva, il «sistema [...] dell'Ottimismo» adottato e ripensato da Leopardi non deriva dalla volontà di salvare la teodicea, ma da quella di tradurre l'idea di Dio in quella di «possibilità assoluta». È una differenza decisiva, che invece di adattare la realtà mondana a una determinata idea di bene, «libera» il mondo sensibile dal marchio di «cosa derivata» proprio della metafisica tanto platonica quanto cristiana: «L'*aseità* insomma è un sogno o compete a tutte le cose esistenti e possibili. Tutte hanno o non hanno egualmente in se stesse la ragione di essere e di essere in quel tal modo, e tutte sono egualmente perfette»<sup>33</sup>. Di conseguenza, non vi sarà più *un* parametro sulla base del quale discriminare l'assoluto dal relativo, il necessario dal contingente. Il posto tradizionalmente occupato da Dio (come sinonimo dell'essere pieno coincidente con la necessità) verrà perciò occupato da una «possibilità» generica, come *poter essere in tutti i modi possibili* (dunque anche *poter non essere*). Una volta esclusa l'identificazione tra necessità e Dio come *ens realissimum*, il posto del fondamento non è più garanzia di esistenza, ma solamente garanzia della sua possibilità, ivi compresa la non esistenza (il «nessuno» rapporto di Dio con le sue creature)<sup>34</sup>. La necessità si mescola così con la contingenza, e si addiviene a una nuova forma di contingentismo che, radicalizzando la divaricazione tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*, dissolve la stessa nozione di «creazione» e di «divinità»<sup>35</sup>.

Ne consegue che l'assoluto non è eliminato (eliminarlo significherebbe esserne orfani, sentirne la mancanza), ma *sciolto* e tradotto nelle sue infinite manifestazioni, tutte – ciascuna a suo modo – «assolute» e «perfette»<sup>36</sup>. Scrive Leopardi il 25 settembre 1821:

31 Z, p. 1622.

32 *Ibidem*.

33 Z, p. 1615.

34 Z, p. 1622.

35 È questo a mio avviso il senso delle riflessioni su Dio «non come il migliore di tutti gli esseri possibili, giacché non si dà migliore né peggiore assoluto, ma come racchiudente in se stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili» (Z, p. 1620) del 17-18 luglio 1821 (Z, pp. 1339-1342), del 7 agosto (Z, 1461-1464), del 3 settembre (Z, pp. 1616-1623) e del 5-7 settembre (Z, pp. 1637-1645). Cfr. altrimenti (in chiave di teologia negativa e di contingentismo radicale) B. Biral, «La crisi dell'anno 1821», in Id., *La posizione storica di Giacomo Leopardi* cit., pp. 52-89; 63-64. E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Milano, Rizzoli, 2006, pp. 97-128, legge questi passaggi come la fondazione di una filosofia coerentemente nichilistica (ma si dovrebbe notare che, secondo Severino, la politica non svolge alcun ruolo nel pensiero di Leopardi). Per un commento accurato di queste pagine dello *Zibaldone* cfr. P. Petrucci, *Leopardi e il Cristianesimo. Dall'Apologetica al Nichilismo*, Macerata, Quodlibet, 2009, pp. 227-250.

36 V. Di Benedetto, *Giacomo Leopardi e i filosofi antichi*, «Critica storica» VI (1967), 3, pp. 289-320:

Si può dire (ma è questione di nomi) che il mio sistema non distrugge l'assoluto, ma lo moltiplica [...]. Distrugge l'idea astratta ed *antecedente* del bene e del male, del vero e del falso, del perfetto e imperfetto indipendente da tutto ciò che è; ma rende tutti gli esseri possibili assolutamente perfetti, cioè perfetti per se, aventi la ragione della loro perfezione in se stessi, e in questo, ch'essi esistono così, e sono così fatti; perfezione indipendente da qualunque ragione o necessità estrinseca, e da qualunque preesistenza. Così tutte le perfezioni relative diventano assolute, e gli assoluti in luogo di svanire, si moltiplicano, e in modo ch'essi ponno essere e diversi e contrari fra loro [...]<sup>37</sup>.

Questa idea di una molteplicità di assoluti, anche contrari fra loro, riabilita l'idea di contrarietà e quella di pluralità: esse non saranno più sinonimo di imperfezione e contingenza (la pluralità), o di assurdità e privazione (la contrarietà). Pluralità e contrarietà saranno, piuttosto, i tratti caratteristici di ciascuna cosa, in quanto tale cosa gode di «assoluta» perfezione; in quanto – si potrebbe dire con Spinoza – è espressione *determinata* della sostanza<sup>38</sup>.

Tra il 1821 e il 1824, il nesso tra assoluto e contingente viene dunque da Leopardi introdotto direttamente dentro la struttura dell'assoluto. Il carattere «mostruoso» della contraddizione dell'esistenza non è pertanto solo la manifestazione di una «protesta» esistenziale, cioè della protesta di ogni essere vivente contro la dinamica impersonale e crudele della Natura, per cui, lungi dall'essere «perfetta», l'esistenza sarà essa stessa il «mostro», cioè l'incomprensibile perpetuarsi di qualcosa che coincide con il dolore<sup>39</sup>. Questo è un aspetto che in seguito prenderà (almeno in parte) il sopravvento<sup>40</sup>. Almeno

---

293-296, mostra correttamente la radice scettica di quelle riflessioni (Pirrone e la sua mediazione in Bayle).

37 Z, pp. 1791-1792.

38 Sulla presenza di temi spinoziani in Leopardi cfr. M. Biscuso, *Stratonismo e spinozismo. L'invenzione della tradizione materialista in Leopardi*, in *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 351-370. Sul modo in cui Spinoza giunge a Leopardi, cfr. le precisazioni di G. De Liguori, *Spinoza e l'Italia. Osservazioni relative agli Atti di studio in memoria di Emilia Giancotti*, «Giornale di filosofia» 2009, pp. 1-11: 4-5.

39 L'idea di una «protesta» di Leopardi contro una «realtà» che «è così ed è sbagliata, ma immutabile» risale al contributo di W. Binni, *La protesta di Leopardi*, Firenze, Sansoni, 1973, ora in Id., *Opere complete*, Vol. 3: *Leopardi. Scritti 1969-1977*, Firenze, Il Ponte Editore, 2014. Il passo cit. è a p. 104. Cfr. anche in generale ivi, pp. 21-22. Secondo Binni (la cui impostazione è stata ripresa in seguito da S. Timpanaro, «Alcune osservazioni sul pensiero del Leopardi», in Id., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* cit., pp. 133-182), la *protesta* di Leopardi si collega organicamente – in nome di una concezione materialistica e ateistica coerente – a un tentativo di demistificare «le ideologie religiose o filosofiche del 'tutto è bene', del 'migliore dei mondi possibili' o di un mondo cattivo e perciò necessitante la fede in un mondo migliore ultraterreno» (W. Binni, *La protesta di Leopardi* cit., p. 104). Questo approccio ha il grande merito di difendere il materialismo leopardiano da qualsiasi tentativo di farlo precipitare in una qualche forma di nichilismo o di misticismo religioseggiante. Il suo limite consiste, tuttavia, nel non vedere l'incoerenza che sussiste tra l'affermazione di una «realtà [...] immutabile» e quella del suo essere «sbagliata» (e cfr. anche Timpanaro, «Alcune osservazioni sul pensiero del Leopardi» cit., p. 159: «Ma era pur evidente che la migliore società di questo mondo [...] avrebbe potuto soltanto esercitare un'azione palliativa nei riguardi dell'oppressione esercitata dalla natura sull'uomo», corsivo mio). Di fatto, la compresenza di «materialismo» e «protesta» non solamente non è necessaria, ma introduce nel pensiero di Leopardi delle «falle» nelle quali si introducono i sostenitori del suo misticismo o nichilismo.

40 Cfr. Z, p. 4174 (datato Bologna, 17 aprile 1826): «Tutto è male. [...] L'esistenza, per sua natura ed essenza propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità».

fino al 1826-27, tuttavia, il significato dominante di «mostruoso» è un altro, e corrisponde alla paradossale e impensabile *compresenza* di perfezione e imperfezione, di necessità e contingenza, nella struttura dell'esistenza.

L'idea di questa compresenza – lo si è visto leggendo i frammenti del settembre 1821 – nasce dal tentativo di pensare la realtà come una struttura in cui l'essenza segue e non precede l'esistenza, la *dynamis* segue e non precede l'*energeia*, e i criteri stessi di giudizio, con i quali le categorie possono essere definite e fissate, sono delle produzioni e costruzioni storiche, per cui la struttura *logica* della realtà emerge dalla sua stessa storia, come una sorta di consolidamento strutturale instabile, temporaneo e reversibile di un determinato insieme di circostanze e relazioni: «Niente preesiste alle cose. Né forme, o idee, né necessità né ragione di essere, e di essere così o così ec. ec. *Tutto* è posteriore all'*esistenza*»<sup>41</sup>.

Se si leggono i testi dello *Zibaldone* del periodo 1820-22, si vede che Leopardi assorbe molteplici fonti culturali funzionali a questo progetto che si potrebbe definire «post-metafisico»: lo scetticismo antico e moderno<sup>42</sup>, le scuole socratiche minori e della sofistica<sup>43</sup>, la concezione di Rousseau (e prima ancora di Montaigne) della storia come acquisizione di abitudini che diventano «natura»<sup>44</sup>, soprattutto la gnoseologia anti-inna-

41 Z, p. 1616. Lo stesso approccio può essere trovato nella *Misère de la philosophie*, dove Marx scrive: «Ainsi ces idées, ces catégories sont aussi peu éternelles que les relations qu'elles expriment. Elles sont des *produits historiques et transitoires*. Il y a un mouvement continuel d'accroissements dans les forces productives, de destruction dans les rapports sociaux, de formation dans les idées; il n'y a d'immuable que l'abstraction du mouvement – *mors immortalis*» (K. Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Payot, 2002, p. 162). In Leopardi, come anche in Marx, questo approccio non può essere ricondotto a un generico «storicismo». Al contrario, per Leopardi esso deriva, in modo molto specifico, dalla tradizione spinozistica e, dietro di questa, atomistica, tradizioni che rivivono anche in Marx. Un tentativo di lettura del nesso necessità-contingenza in Marx che giunge – sia pure sulla base di presupposti differenti – a una posizione simile a quella qui accennata, è quello di E. Kouvélakis in relazione a *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, del 1844. Qui, commentando la nozione di rivoluzione come «salto mortale», Kouvélakis scrive: «[...] c'est l'événement qui, dans sa contingence absolue, pose les conditions de son effectuation. La nécessité naît ainsi de la contingence, par un effet rétroactif, et c'est la reconnaissance de cet effet, à travers le constat de l'inexistence des garanties préalables, qui signale que le sujet ne peut rester extérieur à un processus qui se décline sur le mode du toujours-déjà» (K. Marx, *L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduction et commentaire par E. Kouvélakis, Paris, Ellipses, 2000, p. 53).

42 Cfr. Z, p. 661 (14 febbraio 1821). Sull'importanza di Pirrone insiste G. De Liguori in M. Biscuso, F. Gallo, *Leopardi antitaliano* cit., p. 81. Ma si veda, con ricchezza di argomenti, V. Di Benedetto, *Giacomo Leopardi e i filosofi antichi* cit., pp. 290-296.

43 Cfr. Z, 223 (23 e 24 agosto 1820) sui Cirenaici, e Z, 2672-3 (12 febbraio 1823) sul *Gorgia* platonico.

44 La documentazione delle letture compiute da Leopardi in questa direzione è in G. Landolfi Petrone, *Filosofi del Settecento nelle letture leopardiane*, in *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 1993, pp. 475-491: 482. Cfr. anche M. De Poli, *L'Illuminismo nella formazione del pensiero di Leopardi*, «Belfagor» 29 (1974), pp. 511-546; E. Circeo, *Leopardi e i filosofi materialisti del Settecento*, «Trimestre» 9 (1976), 1-2, pp. 1-15; F. Cacciapuoti, *Dentro lo Zibaldone* cit., pp. 125-157. Su Rousseau (ma con una diversa valutazione) cfr. V. Gazzola Stacchini, *Leopardi politico* cit., pp. 71, 78, 103-104, 133-134, 138-139, 146-148, per la quale il ricorso a Rousseau (e le posizioni posteriori) sono di carattere antiprogredista, regressivo e utopistico. Per una valutazione equilibrata cfr. A. Frattini, *Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento*, in Centro internazionale di studi leopardiani, *Leopardi e il Settecento. Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani*. Recanati, 13-16 settembre 1962, Firenze, Olschki, 1964, pp. 253-282: 262-264. Sul rapporto tra assuefazione e seconda natura cfr. F. Arato,

tistica di matrice lockeana<sup>45</sup> con le sue propaggini nell'*idéologie*<sup>46</sup>, il sensismo di Montesquieu (Leopardi legge l'*Essai sur le goût* all'inizio di luglio 1820)<sup>47</sup>, l'immanentismo radicale di Holbach<sup>48</sup>.

Questo sistema di fonti – documentate da letture condotte in questi anni – contribuisce a spiegare la direzione in cui Leopardi si muove. Tuttavia, ciò è vero solo in parte, perché risulta comunque originale la conclusione alla quale egli giunge: che la questione della necessità e verità assoluta non va scetticamente eliminata, relativizzata o indebolita, ma riformulata in termini nuovi, e sono appunto questi termini nuovi, ciò che delimita il campo del 'mostruoso'.

#### 4. Assuefazione e perfezione «regionale»

Il concetto che rende possibile la riformulazione della necessità e della verità assolute in termini nuovi e originali è la nozione di «assuefazione», che riprende l'idea classica del «costume» come «seconda natura», ma la inserisce in una prospettiva antropologica del tutto nuova, che ne amplia enormemente il significato. Per capire quale sia questa prospettiva, si può partire da un breve inciso contenuto nella lettera di Leopardi del 23 giugno 1823 ad André Jacopssen: «Je ne fais aucune différence de la sensibilité à ce qu'on appelle vertu»<sup>49</sup>. Come si vede, Leopardi assegna qui esplicitamente al termine «virtù» un significato diverso dalle accezioni correnti, tradizionali (*ce qu'on appelle*),

---

Leopardi philosophe. *Lo Zibaldone e il pensiero settecentesco*, «L'immagine riflessa» 6 (1983), 2, pp. 249-262: 250-252.

- 45 «Qual è la principale scoperta di Locke, se non la falsità delle idee innate?» (Z, p. 2707, 21 maggio 1823). Sul rapporto col sensismo cfr. in generale M. Sansone, «Leopardi e la filosofia del Settecento», in Centro internazionale di studi leopardiani, *Leopardi e il Settecento* cit., pp. 133-172: 138-139. Su Leopardi e Locke cfr. Landolfi Petrone, *Filosofi del Settecento nelle letture leopardiane* cit., pp. 479-480; S. Verhulst, *Introduzione. Immaginazione e conoscenza da Locke a Leopardi*, in *Immaginazione e conoscenza nel Settecento italiano e francese*, a cura di S. Verhulst, Milano, FrancoAngeli, 2002, pp. 9-21; B. Martinelli, *Leopardi tra Leibniz e Locke. Alla ricerca di un orientamento e di un fondamento*, Roma, Carocci, 2003. In rapporto a Rousseau, cfr. V. Gazzola Stacchini, *Leopardi politico* cit., pp. 58-59 e n.
- 46 Cfr. Z, pp. 208-209 (14 agosto 1820) e Z, pp. 1234-1236 (28 giugno 1821). Cfr. Frattini, *Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento* cit. Ma si noti che, pur non avendo letto probabilmente Condillac, Leopardi ne conobbe le idee attraverso Pietro Giordani, «formatosi a Parma dov'era stato così forte l'influsso del Condillac» (Timpanaro, *Alcune osservazioni sul pensiero del Leopardi* cit., p. 145); e che i libri di polemica anti-illuministica e anti-sensistica sui quali si formò – le opere di François Jacquier, dell'abate Sauri, del conte Muzzarelli, di Aimé-Henri Paulian – «contenevano fitte citazioni degli illuministi e dei filosofi greci» (S. Timpanaro, «Il Leopardi e i filosofi antichi», in Id., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* cit., pp. 183-228: 184).
- 47 Cfr. S. Gensini, «Osservazioni sulla teoria leopardiana dell'immaginazione», in *Leopardi e lo spettacolo della natura*. Atti del convegno internazionale. Napoli, 17-19 dicembre 1998, a cura di V. Placella, Napoli, L'Orientale, 2000, pp. 25-46: 32-33; B. Biral, *La crisi dell'anno 1821* cit., pp. 60-63; Frattini, *Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento* cit. pp. 260-262.
- 48 Cfr. C. Stancati, *Letture di d'Holbach in Italia nel XIX secolo*, «Giornale critico della filosofia italiana» 58 (1979), pp. 279-285: 282-283; e, in polemica, G. De Liguori, «Il ritorno di Stratone», in M. Biscuso, F. Gallo, *Leopardi antitaliano* cit., pp. 85-94. Sono dedicati a un'indagine e valutazione delle letture di ambito illuministico documentabili il saggio di A. Frattini, *Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento* cit., pp. 258 sgg., e quello di Landolfi Petrone, *Filosofi del Settecento nelle letture leopardiane* cit.
- 49 G. Leopardi, *Epistolario* cit., p. 723.

e questa diversità sta nella *identità* di *vertu* e *sensibilité*. Nel già ricordato indice dello *Zibaldone*, a proposito di «sensibilità» Leopardi rinvia rispettivamente a «Sensibilità. Sentimento», e a «Vitalità. Vigore del corpo. Sensibilità. Se conducano alla felicità»<sup>50</sup>. Dunque la sensibilità non è altro che la potenza vitale<sup>51</sup>, e la virtù è un'espansione di questa potenza, che, si noti, non è il contrario dell'«amor proprio» (cioè del desiderio di felicità), ma una sua diretta manifestazione. Come si legge in un lungo testo scritto tra il 30 marzo e il 4 aprile del 1821, «l'amor proprio può prendere diversissimi aspetti, in maniera, ch'essendo egli l'unico motore delle azioni animali, esso stesso che è ora egoismo, un tempo fu eroismo, e da lui derivano tutte le virtù non meno che tutti i vizi»<sup>52</sup>. E poco prima, nel 1820, Leopardi aveva progettato di scrivere un'opera in cui si dimostrasse la «Necessità di render la virtù cosa amabile non per ragione ma per passione e utile»<sup>53</sup>.

Come si vede, la sfera morale «esprime» direttamente il contrasto *meccanico* delle passioni, nel senso che il sistema delle norme, delle regole e addirittura delle categorie che servono a discriminare e giudicare norme e regole, sono un'*articolazione* delle passioni e della loro dinamica conflittuale. Il nome che prende questa articolazione dalla «vita» alle «idee» è appunto l'*assuefazione*. Grazie all'assuefazione, la critica dell'innatismo e dell'universalismo è radicalizzata, e si converte in una «visione generale dei rapporti anima-corpo»<sup>54</sup>, nella quale non vi è più alcuna collocazione preordinata delle «facoltà» conoscitive, ma la conoscenza si articola e si disarticola concretamente, nella sua struttura interna, mediante la propria stessa processualità.

Propriamente, non si potrà allora più parlare di distinte «facoltà», perché – come si legge in un appunto del 22 luglio 1821 – «non solamente tutte le facoltà dell'uomo sono una facoltà di assuefarsi, ma la stessa facoltà di assuefarsi dipende dall'assuefazione»<sup>55</sup>. Poche settimane prima di stendere questa nota, il 1° luglio, Leopardi aveva ragionato sul nesso tra la nozione di bellezza, «l'idea delle proporzioni e sproporzioni determinate», quella di «verità» e di tutte e tre queste nozioni con il concetto di «perfezione» e con quello di «assuefazione»<sup>56</sup>. Anzitutto, sulla base dell'epistemologia che Leopardi si an-

50 Cfr. Z, pp. 3187 e 3194.

51 Come nota F. Cacciapuoti, *Dentro lo Zibaldone* cit., pp. 129-130.

52 Z, p. 878. Cfr. anche la cit. lett. a Jacoppssen: «Mais si cette illusion [*scil.* la virtù] était commune, si tous les hommes croyaient et voulaient être vertueux, s'ils étaient compatissans, bienfaisans, généreux, magnanimes, pleins d'enthousiasme; en un mot, si tout le monde était sensible [...], n'en serait-on pas plus heureux? Chaque individu ne trouverait-il mille ressources dans la société? Celle-ci ne devrait-elle pas s'appliquer à réaliser les illusions autant qu'il lui serait possible, puisque le bonheur de l'homme ne peut consister dans ce qui est réel?» (Leopardi, *Epistolario* cit., p. 723). Leopardi trovava un'approfondita analitica dell'amor proprio in Rousseau, ma era tema diffuso nella Francia del Settecento (cfr. V. Gazzola Stacchini, *Leopardi politico* cit., pp. 120-122). Ma è Montesquieu che (*Considerazioni sopra la causa della grandezza de' Romani, e della loro decadenza*, tradotte dall'idioma francese, Venezia, appresso Francesco Pitteri, 1735, cap. XII, pp. 151-152), presenta l'amor proprio come radice di molteplici manifestazioni: «L'amor proprio, l'amore della nostra conservazione, si trasforma in tante maniere, e agisce con principj così contrarj, che ci conduce a sacrificare il nostro essere per amore del nostro essere» (cfr. V. Gazzola Stacchini, *Leopardi politico* cit., p. 122).

53 Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose* cit., p. 1110B.

54 S. Gensini, «Osservazioni sulla teoria leopardiana dell'immaginazione» cit., p. 33. Sulla nozione di «assuefazione» cfr. C. Luporini, *Leopardi progressivo* cit., pp. 47, 65-66; A. Prete, *Il pensiero poetante* cit., pp. 108-124; A. Malagamba, *Assuefazione/Assuefabilità*, in *Lessico Leopardiano 2014* cit., pp. 29-36.

55 Z, p. 1370.

56 Cfr. Z, pp. 1254-1260.

dava componendo, tra il giudizio di gusto e quello di conoscenza – per dirla con Kant – nessuna distinzione di principio è possibile. Dopo aver ragionato sulla grande varietà di idee del bello (nelle forme e nelle usanze). Leopardi osserva che «spesso nel vedere una fabbrica, una chiesa, un oggetto d'arte qualunque, siamo colpiti a prima giunta da una mancanza, da una soprabbondanza, da una disuguaglianza, da un disordine o irregolarità di simmetria ec.», e che questa prima impressione può essere annullata dal fatto di apprendere o intendere «la ragione di questo disordine, e com'esso è fatto a bella posta, o non a caso, nè per negligenza, ma per utilità, per comodo, per necessità ec.»<sup>57</sup>. «E perchè – si domanda – sentivamo noi e formavamo in quel primo istante il giudizio della sproporzione o sconvenienza?». La causa di questa evidenza è *l'assuefazione*:

Per l'assuefazione, la quale in noi ha questa proprietà naturale, che ci fa giudicar di una cosa sopra un'altra, di un individuo, di una specie, di un genere stesso sopra un altro, e quindi di una convenienza sopra un'altra. Dal che deriva l'errore universale, non solo del bello assoluto, ma della verità assoluta, del misurare tutti i nostri simili da noi stessi, della perfezione assoluta, del credere che tutti gli esseri vadano giudicati sopra una sola norma, e quindi del crederci più perfetti d'ogni altro genere di esseri, quando non si dà perfezione comparativa fuori dello stesso genere, ma solamente fra gl'individui ec.<sup>58</sup>.

L'assuefazione produce storicamente un catalogo di evidenze assiologiche che abbraccia potenzialmente tutti i campi, dal gusto, all'etica, all'ontologia. È possibile squarciare puntualmente il velo di queste evidenze, se un diverso modo di organizzare gli elementi della realtà è proposto, p.es. con un'idea architettonica legata a una precisa nozione di cosa sia «proporzionale» e «conveniente», e fatta poggiare su una pubblica affermazione di cosa sia «utile», «comodo» o «necessario» (Leopardi equipara, come si vede, ciò che Kant distingue rigorosamente). Ma una volta che questa nuova idea sia stata argomentata e giustificata (in una maniera che fin dall'inizio non è mai del tutto «pura», in quanto in essa si mescolano ragioni di origine e natura differente), per affermarsi e imporsi, essa dovrà diventare a sua volta una nuova forma di assuefazione, secondo una dinamica illustrata in dettaglio ne *Il Parini, ovvero della gloria*<sup>59</sup>. Squarciare il velo dell'assuefazione e innovare la struttura storica dell'evidenza non significa dunque uscire dal circolo delle evidenze, cioè dell'assuefazione, ma rinnovarne dall'interno il contenuto, proporre delle nuove evidenze.

L'esempio dell'architettura rivela così di possedere una funzione epistemica molto più ampia di quella racchiusa nella sfera del gusto (del resto, è proprio sulla logica del gusto – ritrovata nell'*Essai sur le goût* di Montesquieu – che Leopardi si appoggia per sviluppare le sue riflessioni sulla metafisica e sulla verità<sup>60</sup>). Tale esempio può essere tradotto nel linguaggio di altri ambiti, e si può dire che le stesse *Operette morali* nascono – dentro

57 Z, p. 1259.

58 Z, pp. 1259-1260.

59 G. Leopardi, *Operette morali* cit., pp. 257-258, 278-282.

60 Z, p. 154 (6 luglio 1820): «Era un sogno di Platone che le idee delle cose esistessero innanzi a queste, in maniera che queste non potessero esistere altrimenti (v. Montesq. ivi. capo 1. p. 366.)». Il rinvio è all'avvio dell'operetta (cfr. Montesquieu, *Essai sur le goût*, Introduction et notes par C.-J. Beyer, Genève, Librairie Droz, 1967, p. 61). Il riferimento – molto preciso e pregnante – al sensismo di Montesquieu *contro* Platone va posto accanto (e valorizzato rispetto) a quello – assai impreciso e sfuggente – a Leibniz. Si noti infatti che la stessa espressione, «sogno di Platone» è impiegata in relazione a Montesquieu (Z, pp. 154-155) e al sistema dell'ottimismo (Z, p. 1622).

il campo letterario e culturale – come un tentativo di «flettere» la direzione dominante dell'assuefazione moderna in una direzione alternativa<sup>61</sup>. Ma d'altra parte l'esistenza di alternative dentro l'assuefazione – cioè la pluralità effettuale delle assuefazioni avvicendatesi nella storia – non pone in questione, al contrario riafferma il carattere universale e omniuniversale dell'assuefazione stessa. Essa, una volta posta «a regime», abbraccia tutta la realtà. L'adozione di questa prospettiva teorica spinge pertanto l'intero campo delle verità eterne – comprese quelle più universali – dentro la storia, ne fa altrettante «produzioni» di evidenze o «apriori» storici.

Su questa base, conclude Leopardi, si spiega la genesi dell'errore – che è, si noti, «universale»<sup>62</sup> – consistente nell'affermare, in tutti i campi possibili (estetico, ontologico, politico, antropologico, zoologico), la verità e la perfezione assolute a partire da un punto di vista particolare e sulla base di una conoscenza parziale del sistema della natura in quanto infinità di possibili modi di essere. Criticando questo errore, Leopardi opta qui momentaneamente per un'idea che potrebbe definirsi di «perfezione regionale», cioè applicabile solamente agli individui dentro un genere, ma non tra generi diversi («non si dà perfezione comparativa fuori dello stesso genere, ma solamente fra gl'individui ec.»<sup>63</sup>). Quella di un'ontologia distinta in aree non comunicanti e imparagonabili reciprocamente è un'opzione che Leopardi aveva delineato riflettendo sul «sistema [...] dell'Ottimismo»<sup>64</sup> e che è ricordata ancora ai primi di settembre 1821<sup>65</sup>. In quel contesto, l'idea di un'ontologia segmentata in regioni non comunicanti serviva a restituire dignità al mondo sensibile, liberandolo dallo stigma di una «perfezione» inferiore e internamente gerarchizzata in base al diverso grado di corrispondenza al modello<sup>66</sup>.

Qui Leopardi riprende l'ontologia segmentata, ma inizia anche a metterla in discussione. Dopo averla introdotta scrive infatti:

Si può però ammettere una perfezione comparativa fra i diversi generi di cose, dentro il sistema di questa tal natura, o modo universale di esistere: ma una perfezione comparativa assai larga, e molto meno stretta e precisa di quello che l'uomo e il vivente qualunque si figurano naturalmente; e non mai assoluta, perchè assoluta non potrebbe essere se non in ordine al sistema intero ed universale di tutte le possibilità. Questo pensiero ha bisogno di esser ponderato, svolto, dilatato, e rischiarato. (1 Luglio 1821)<sup>67</sup>.

Alla critica – di matrice, in definitiva, senofanea – dell'auto-rappresentazione di sé come sommità della natura e del mondo<sup>68</sup>, fa qui seguito l'esigenza di ritornare a porre

61 Cfr. F. Gallo, *Una scrittura militante. Prospettive di lettura della comunicazione filosofica delle Operette morali* cit.

62 Z, p. 1259.

63 Z, p. 1260.

64 Z, p. 392 (8 dicembre 1820).

65 Cfr. Z, p. 1616.

66 In questo senso, Leopardi riutilizza a modo proprio l'idea di ottimismo, assai diffusa nel contesto culturale sei-settecentesco (cfr. A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard (Mass.) and London, Harvard University Press, 1964<sup>2</sup>, pp. 208-226).

67 Z, p. 1260.

68 L'uso di Senofane è attestato fin dal 1815, anno del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, dove però la tesi della relatività delle forme degli dei a quelle di chi li immagina (Diels/Kranz, B 15) è resa funzionale a «dimostrare l'assurdità della idolatria» (Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose* cit., p. 877B). Ma già in un appunto dello *Zibaldone* risalente al 1817 (Z, p. 19) la menzione di questo frammento di Senofane ritorna a criticare l'antropocentrismo presupposto dalla poesia

la questione di una qualche forma di collegamento «fra i diversi generi di cose», che non ricada però nell'illusione di una scala di perfezione unica e universalmente valida. Questa «perfezione comparativa [...] non mai assoluta» dovrebbe essere uno strumento euristico e conoscitivo atto a bilanciare le due esigenze – entrambe essenziali – di uno sguardo sulla natura che sia in grado non solamente di affermare la perfezione di tutte le cose, ma anche di riconoscere le distinzioni, le differenze e le relazioni tra le diverse formazioni in cui le cose sono raggruppate, mantenendo fermo, però, il carattere contingente e parzialmente indefinito di queste relazioni.

### 5. La «perfezione comparativa» e il conflitto delle assuefazioni

L'esigenza formulata alla fine del testo non è semplice da soddisfare: si tratta infatti di ripensare l'«assoluto» come *un effetto specifico* all'interno della dinamica di una molteplicità di «relativi». Prova di questa difficoltà è il fatto che solamente due anni più tardi, il 6 luglio del 1823, Leopardi tenta di dare corpo a questa esigenza di pensare «la perfezione di ciascheduna specie in modo comparativo, cioè relativamente l'una all'altra»<sup>69</sup>. Questo accade non casualmente nel contesto di una riflessione sull'assuefazione e sul nesso tra assuefazione e perfezione. Se l'uomo è l'essere massimamente assuefabile e conformabile, egli non potrà essere detto perfetto nel senso di possedere per natura tutto ciò di cui ha bisogno, come accade invece per le specie animali<sup>70</sup>. Perché, allora, «diciamo noi che l'uomo è per natura il più perfetto degli esseri terrestri?»<sup>71</sup>. E qui Leopardi aggiunge: «Lasciamo stare che la perfezione è sempre relativa a quella tale specie in che ella si considera. Ma paragonando pur l'uomo colle altre specie di questo mondo, se la sua perfezione è quella che altri dice, come non si dovrà sostenere che l'uomo è per natura la più imperfetta di tutte le cose?»<sup>72</sup>.

Come si vede, un paragone si rende necessario nel momento in cui si passa da una considerazione in linea di principio e priva di specifici contenuti circa la perfezione assoluta di ciascuna delle «regioni» del reale, alla necessità di individuare dei criteri capaci di giudicare del ruolo effettivamente svolto dal genere umano in relazione alle altre specie animali. In questo senso, non si può dire che l'uomo sia imperfetto, «poichè relativamente all'ordine delle cose terrestri, l'uomo come l'essere più di tutti conformabile, è il più perfetto di tutti»<sup>73</sup>. Come si vede, si è passati a un'altra accezione di «perfezione»: non più la corrispondenza delle disposizioni naturali alle necessità immediate della vita, ma il nesso concreto, «storico», tra le specie viventi tra di loro. In questo senso, la «conformabilità» diventa un criterio decisivo: essa è quella flessibilità e indeterminatezza celebrata negli scritti *de hominis dignitate*, ed è implicitamente con essi che qui Leopardi si confronta. La considerazione è dunque direttamente etico-politica, riguarda la storia dell'umanità e non la nozione di specie e di genere.

---

romantica (e cfr. anche, del 1818, il *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, in Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose* cit., p. 993A). Nello *Zibaldone* lo stesso passo è ricordato quindi l'8 agosto 1821 in relazione alla questione ontologica più radicale (Z, pp. 1469-1470). Questo frammento è anche alla base del *Dialogo di un folletto e di uno gnomo*, scritto nel 1824 (cfr. la notizia del curatore in Leopardi, *Operette morali* cit., pp. 121-122).

69 Z, p. 2899.

70 Cfr. Z, pp. 2895-2899.

71 Z, p. 2898.

72 *Ibidem*.

73 Z, p. 2899.

Ma qui si fa di nuovo avanti l'esigenza di non irrigidire le relazioni di prevalenza (di *excellentia*) che innegabilmente l'uomo ha istituito rispetto al resto della natura. Si tratta cioè di pensare la «perfezione comparativa [...] non mai assoluta» di cui si legge nel testo di due anni avanti:

Se però nel detto ordine delle cose terrestri, considerando la perfezione di ciascheduna specie in modo comparativo, cioè relativamente l'una all'altra, non vogliamo immaginare una doppia scala, ovvero una scala parte ascendente e parte discendente. E nella estremità inferiore della prima, porre gli esseri affatto o più di tutti gli altri inorganizzati. Indi salendo fino alla sommità, porre gli esseri più organizzati, fino a quelli che tengono il mezzo della organizzazione, della sensibilità, della conformabilità. E di questi farne il sommo grado della scala, cioè della perfezione comparativamente considerata, come quelli che forse sono per natura i più disposti a conseguire la propria particolare e relativa felicità, e conservarla. Da questi in poi sempre discendendo giù giù per gli esseri più organizzati sensibili e conformabili, porre nell'ultimo e più basso grado dell'altra parte della scala l'uomo, come il più organizzato, sensibile, e conformabile degli esseri terrestri<sup>74</sup>.

In questa singolare (perché sdoppiata) «scala della natura» si potrebbe riconoscere una variazione sulla grande catena dell'essere, di cui Lovejoy ha mostrato la presenza nel pensiero del Settecento<sup>75</sup>. In effetti, sembra di poter dire che «gli esseri [...] che tengono il mezzo della organizzazione, della sensibilità, della conformabilità» appartengono al regno animale, non al genere umano. Il contesto, tuttavia, in cui questa riflessione ha luogo spinge a una diversa conclusione. La duplice scala qui abbozzata non è infatti pensabile senza il riferimento all'assuefazione, la quale, come si è visto, tende a elidere la distinzione tra ciò che è «natura» e ciò che è «costume» e, con essa, quella tra il genere umano e il mondo animale<sup>76</sup>, e dispone tutte le forme di esistenza su di uno stesso terreno, nel quale si isolano provvisoriamente sia le forme di vita, sia le civiltà. Quella nozione di «mezzo» tra l'inorganizzazione e la rigidità, e l'organizzazione e la malleabilità è insomma testimonianza dell'esistenza di un *continuum* ininterrotto di forme, nella quale, è vero, il genere umano occupa un estremo, ma appunto a seguito di una *determinata* assuefazione.

È l'assuefazione ciò che rende la perfezione comparativa «non mai assoluta», perché fa vedere il modo in cui le diverse «perfezioni» regionali concretamente interagiscono tra di loro in modo dinamico, produttivo. Di conseguenza, l'assuefazione rende anche visibile il fatto che quella determinata posizione occupata dal genere umano, non è tale per essenza (si ricordi: «non solamente tutte le facoltà dell'uomo sono una facoltà di assuefarsi, ma la stessa facoltà di assuefarsi dipende dall'assuefazione»<sup>77</sup>) ma in modo contingente.

Se intesa come riflessione sull'intreccio tra i gradi diversi di «conformabilità» e i modi nei quali tale disposizione (del tutto ipotetica) è di fatto conformata (assuefatta), l'idea del tenere «il mezzo» si collega anche alle riflessioni sulla «mezza filosofia», da

74 Z, pp. 2899-2900.

75 Cfr. A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* cit., pp. 183-207. In questo senso commenta il curatore in Leopardi, *Zibaldone* cit., p. 3502.

76 Sul rapporto di continuità, in Leopardi, tra dominio antropologico e mondo animale cfr. A. Prete, *Il pensiero poetante* cit., pp. 162-177; R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 114-116.

77 Z, p. 1370 (22 luglio 1821).

Leopardi sviluppate con accezioni cangianti nel corso del 1821<sup>78</sup> e riproposte nel febbraio 1823<sup>79</sup>. Dopo aver attraversato una certa fluttuazione di significato, la «mezza filosofia» diventa infine quella filosofia (l'antica) che consapevolmente individua e realizza un «giusto» rapporto tra filosofia e vita, mantenendo entrambe vive ma distinte, perché poggia sul riconoscimento «critico» dei limiti della filosofia proprio nel suo rapporto con la vita<sup>80</sup>. Questa accezione di mezza filosofia aveva trovato giusto un anno prima, nel marzo del 1822, la sua formulazione piena nella *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte*, dove l'allievo di Aristotele diviene il paradigma del filosofo che, proprio perché consapevole della vanità della felicità e delle illusioni che la procurano – gloria, amor patrio, virtù ecc. – non solo le loda negli altri, ma le pratica egli stesso<sup>81</sup>.

Solamente dirò che qualunque o fra gli antichi o fra' moderni conobbe meglio e sentì più forte e più dentro al cuor suo la nullità d'ogni cosa e l'efficacia del vero, non solamente non procurò che gli altri si riducessero in questa sua condizione, ma fece ogni sforzo di nasconderla e dissimularla a se medesimo e favorì sopra ogni altro quelle opinioni e quegli effetti che sono vevoli a distornarla<sup>82</sup>.

Il mondo antico non appare dunque, a questa altezza, come l'equivalente della 'natura', ma come *una civiltà a sé*, distinta da quella moderna in quanto si dimostra capace di trattenere la (volontà di) verità entro un dominio che non nuoce alla vita, al contrario l'alimenta. Quando parla di «civiltà», Leopardi ha sempre in mente l'opposizione – presente fin da Machiavelli<sup>83</sup> e resa classica nel corso del Settecento – degli Antichi e dei Moderni<sup>84</sup>. In un appunto del 21 marzo 1821 quella antica e quella moderna sono definite

78 Cfr. S. Timpanaro, *Il Leopardi e i filosofi antichi* cit., pp. 196-199.

79 Cfr. Z, pp. 2672-2673.

80 Cfr. F. Frosini, *Leopardi politico* cit., pp. 19-26.

81 Cfr. G. Leopardi, *Operette morali* cit., pp. 535-536. Ma si veda anche già in Z, p. 318 (11 novembre 1820).

82 G. Leopardi, *Operette morali* cit., p. 536.

83 Una sistematica lettura di Machiavelli – non comprendente i *Discorsi* – è documentata negli elenchi del novembre 1823-aprile 1824 (cfr. G. Pacella, *Elenchi di letture leopardiane*, «Giornale storico della letteratura italiana» 143 (1966), pp. 557-577: 563-564), con un'appendice («Machiavelli il Principe») nel settembre 1824 (ivi, p. 565). Un altro elenco (V elenco), non datato, riunisce non per sincronia di lettura, ma parentela tematica, tra gli altri *L'esprit des lois*, le *Considérations* della Staël, la *Scienza della legislazione* del Filangieri, l'*Emile*, le «opere di Machiavello» e «Lucrezio, dove parla dello stabilimento della società. libro 5» (ivi, p. 573). In un altro elenco (non precedente il 1827) Leopardi progetta di scrivere «Discorsi sopra vari punti storici di vari autori al modo del Machiavello sopra Livio» (Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose* cit., p. 1113A). Machiavelli era presente nella biblioteca Leopardi con «Opere. Parte I, II, V; 4ª edizione della Testina, 1650» e «Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio, ed altre operette, Cosmopoli, 1769, vol 2, in-8» (De Paoli, *Catalogo della Biblioteca Leopardi* cit., p. 240); e lo zio Carlo Antici in una lettera del 2 settembre 1826 si rivolge a Giacomo nominando i *Discorsi* come opera nota al nipote (Leopardi, *Epistolario* cit., p. 1226).

84 Su questa dicotomia cfr. in generale L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del Settecento*, Napoli, Guida, 1979. Per Leopardi furono importanti le *Considérations* di Montesquieu (che lesse in italiano nell'edizione Charles-Louis de Secondat de Montesquieu, *Considerazioni sopra la causa della grandezza de' Romani, e della loro decadenza*, Venezia, Francesco Pitteri, 1735). Cfr. J. Geffriaud Rosso, *Les Considérations dans le Zibaldone de Giacomo Leopardi*, in *Storia e ragione. Le Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence di Montesquieu nel 250° anniversario della*

«due diverse e distinte specie di civiltà, ambedue realmente complete in se stesse»<sup>85</sup>. Come si vede, siamo qui dentro la stessa problematica di una perfezione «regionale» ovvero «comparativa», che proprio in questi anni Leopardi tentava di chiarirsi.

Che le due civiltà sono «complete» rinvia chiaramente alla loro relazione strutturale con due ben distinte forme di «assuefazione»: nello specifico democratica, espansiva ed eroica la prima, dispotica, depressiva e fondata sull'umiltà e la debolezza la seconda<sup>86</sup>. La «completezza» di entrambe indica il fatto che l'assuefazione «riempie» sempre tutto lo spazio «antropologico» disponibile, non lascia nulla fuori di sé, cioè nulla di indefinito o di indeciso (di «imperfetto», appunto). Ma, allo stesso tempo, dato che ogni assuefazione è un'articolazione *contingente* dell'amor proprio, che rimane fundamentalmente sempre identico a se stesso, la possibilità di una diversa sistemazione del nesso passioni-razione rimane sempre aperta.

Occorre tenere presente questo duplice livello sul quale l'assuefazione lavora. Da una parte, essa attraversa le passioni e gli abiti morali, per cui acquisire un abito morale non ha nulla a che vedere con la ragione, con l'adeguamento a un universale della ragione pratica. Dall'altra, l'assuefazione non lavora sempre allo stesso modo, perché essa è politicamente surdeterminata, in quanto consiste in un determinato lavoro di articolazione del desiderio, in modo che questo possa essere «addomesticato» dal punto di vista di un certo modo di organizzare i rapporti di potere nella società. Ciò significa che la completezza e la perfezione di ogni civiltà si scinde (come nel caso della «perfezione comparativa») in due differenti significati, se essa è considerata dal punto di vista degli effetti storico-politici da questa prodotti. In una prima accezione, «perfezione» significa che lo spazio antropologico è saturato; ma in una seconda accezione «perfezione» significa che una specifica assuefazione riesce a collegare le passioni agli abiti morali, in modo tale da non deprimere il desiderio di felicità e l'amor proprio, ma trasformandoli in eroismo e virtù. A questo livello ritroviamo la connessione tra perfezione e imperfezione, ma in quanto è stata tradotta nel linguaggio della politica e, di conseguenza, ha preso la forma di opzioni politiche in conflitto<sup>87</sup>.

### 6. I due significati dei «mostri»

Risulta dunque chiaro che, quando Leopardi parla di perfezione/imperfezione o di essere/esistenza, intende queste alternative non in generale, ma come produzioni storiche

---

*pubblicazione*. Atti del Convegno internazionale. Napoli, 4-6 ottobre 1984, a cura di A. Postigliola, Napoli, Liguori, 1987, pp. 455-461.

85 Z, p. 4171.

86 Cfr. A. Bonadeo, *Leopardi and Nietzsche on Christianity* cit. Questa caratterizzazione della dicotomia Antico/Moderno come poggiate su tipi di «educazione» (cioè religione) differenti e opposti è già presente nei *Discorsi* di Machiavelli (cfr. Libro I, Proemio e cap. 11 e Libro II, cap. 2), che, per lo meno all'altezza del 1826 (cfr. *supra*, nota 83) possono essere assunti come una fonte diretta delle idee di Leopardi sul cristianesimo in quanto opposto alla religione dei Romani. Nel periodo precedente, Leopardi aveva tratto queste idee principalmente dalle *Considérations* di Montesquieu.

87 A. Negri, *Lenta ginestra* cit., pp. 135-141, sottolinea le caratteristiche costitutive e produttive dell'assuefazione, ma manca di notarne la surdeterminazione politica. È solo sulla base di quest'ultima, che diventa possibile distinguere tra differenti e finanche *opposte* forme di civiltà. Su questo punto cfr., *contra*, C. Luporini, *Leopardi progressivo* cit., pp. 14-43.

dei processi di assuefazione, cioè di articolazione e disciplinamento delle passioni. Il suo non è un contingentismo radicale, «ombra» di quello teologico, perché la dimensione ontologica del pensiero di Leopardi dipende dalla politica: è nella struttura della civiltà, nel tipo di assuefazione e nella dimensione stessa dell'assuefazione in generale, che la stessa dicotomia tra dimensione ontologica e datità esistenziale acquista il proprio significato.

Quando parla di «perfezione» di ogni cosa singolare (sia essa un essere vivente o una civiltà nel suo complesso), Leopardi non l'intende pertanto come una *ratio essendi* metafisica, come se al concetto di Dio come Essere perfetto egli volesse sostituire quello di una molteplicità di esseri perfetti, in un certo senso «democratizzando» l'onto-teologia. Ciò che egli fa, è introdurre un cambiamento completo di problematica: la 'perfezione' non è altro che la stessa «esistenza» della cosa singolare, ma questa a sua volta non è un «dato» inesplicabile, ma il prodotto di una storia di *successive assuefazioni*.

In un appunto del 2 settembre 1821 Leopardi scrive: «il suo [= di ogni ente] modo di essere è perfezione *perch'egli esiste così*»<sup>88</sup>. Vale a dire: il «così» dell'esistere della cosa è la ragione della sua perfezione, cioè la cosa è perfetta in quanto è determinata, *conformata* completamente in una maniera precisa; non però in quanto questa maniera incorpori la dignità di un paradigma assoluto, ma in quanto la cosa è stata resa funzionale a un determinato paradigma di civiltà. Il nesso tra astratto e concreto è riformulato: non semplicemente rovesciato (come accadrà pochi anni dopo con Feuerbach), ma collocato sul terreno di una «storia» intesa come costante avvicinarsi di assuefazioni in lotta e competizione tra loro.

Al di qua di questa successione di assuefazioni in lotta tra loro c'è solamente la «natura» *in sé stessa*, nella sua «purezza», che però, in quanto l'umanità esiste, non esiste già più come tale (e mai è esistita)<sup>89</sup>. Come si legge in un'annotazione marginale scritta lo stesso giorno 2 settembre 1821: «Tutto è incerto e manca di norma e di modello, daché ci allontaniamo da quello della natura, unica forma e ragione del modo di essere»<sup>90</sup>. Tuttavia, se questo modello fornisce la «norma» e il «modello», ciò che l'umanità incontra sul suo cammino – a qualsiasi «altezza» della sua storia – sono solamente delle «deviazioni» rispetto a ciò. La norma naturale, unico vero «assoluto» pensabile a partire dalle categorie di Leopardi, sarà presente solo in quanto assente, in quanto paradigma inafferrabile.

Ne segue che, in un certo senso, la natura nella sua purezza, in quanto regola assente, rende «assolute» tutte le eccezioni, perché impedisce a qualsiasi eccezione di convertirsi in (nuova) regola. La figura del «mostro», che come si è visto significa la coincidenza di perfezione e imperfezione, sintetizza questa complessa serie di significati che convergono nel definire la «civiltà» come un movimento che si auto-costituisce in modo conflittuale per mezzo di una continua produzione di «seconde nature», cioè di processi di disciplinamento dei corpi che presentano sé stessi ogni volta come delle norme assolute e universali, in quanto saturano tutto lo spazio antropologico disponibile.

88 Z, p. 1614, corsivo mio.

89 Coglie con precisione il punto (un elemento di profonda differenza rispetto a Rousseau e – sull'altro versante – rispetto a tutto il filone del pensiero reazionario) Esposito, *Pensiero vivente* cit., pp. 116-117. Esposito tende tuttavia (cfr. *ivi*, p. 112) ad assimilare la civiltà antica (il mondo delle repubbliche greche e della repubblica romana), dal punto di vista di Leopardi, a «natura», e quella moderna a «storia», schiacciando la riflessione posteriore dello *Zibaldone* sul suo punto d'avvio.

90 Z, p. 1613.

Se la storia delle civiltà è l'avvicinarsi di «seconde nature», e pertanto è una costante deviazione da una norma che è presente solo nella sua assenza o impossibilità, del «mostro» come sintesi di questa eccezione senza regola sono possibili due distinte interpretazioni. Il mostro è anzitutto l'umanità stessa, in quanto si allontana dalla natura. Perdendo contatto con la natura, la civiltà si allontana dalla possibilità di essere fedele a una regola universale, e le successive assuefazioni sono «mostruose» proprio in quanto sono sempre meno «naturali». Se la storia è vista in questa prospettiva di perdita progressiva di contatto con un'origine piena, il mostro è una sorta di marchio impresso sull'umanità stessa – su tutta l'umanità o l'umanità in quanto tale –, ad additarne il carattere di errore e mancanza.

Questa idea è già presente implicitamente (almeno in parte) nel passaggio, esaminato *supra*, del 6 luglio del 1823, in cui si abbozza l'immagine della doppia scala di natura. Essa ricompare in modo esplicito pochi giorni dopo, in un appunto del 28 luglio, che identifica la crescita della civiltà con la crescita qualitativa e quantitativa delle «persone imperfette, difettose, mostruose di corpo, tra quelle che non arrivano a nascere e si perdono per aborti, sconciature ec. non volontarie nè procurate»<sup>91</sup>. Si tratta di un concetto nient'affatto nuovo. In generale, e con molte variazioni, esso è presente, fin dall'antichità, nel *topos* dell'infelicità strutturale dell'essere umano in quanto separato dagli statici equilibri che reggono la natura. Il tema si ritrova in forma classica nella *Naturalis historia* di Plinio e torna esattamente eguale nel leopardiano *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* (Plinio è del resto una delle fonti di Leopardi)<sup>92</sup>.

Il fatto che questo è un *topos* tradizionale aiuta a comprendere la sua presenza nello *Zibaldone*, ma anche la sua relativa estraneità alla direzione principale e più originale del pensiero di Leopardi. Infatti, questa idea di mostruosità è in contrasto sia con quella di assoluta perfezione di ogni cosa (in quanto prodotta dall'assuefazione), sia con l'idea, che in Leopardi è altresì ben delineata, di un'omogeneità di fondo tra civiltà umana e mondo animale<sup>93</sup>.

Infatti in un appunto preso esattamente un anno prima, il 9-10 luglio 1822, dopo aver affermato che il genere umano, rispetto agli animali, presenta una quantità di differenze enormemente maggiore – ivi compresi «i mostri, difettosi ec. dalla nascita, o dopo la nascita, che sono infiniti presso gli uomini»<sup>94</sup> – Leopardi aggiunge: «Questo pensiero, considerate ben le cose, trovo che non è vero, e però lo lascio a mezzo»<sup>95</sup>. Infatti, aggiunge, «la differenza delle proporzioni fisiche tra gl'individui umani, ci par maggiore

91 Z, p. 3058.

92 Sulle fonti greche del pessimismo leopardiano si è soffermato S. Timpanaro, *Il Leopardi e i filosofi antichi* cit. Più recentemente E. Andreoni Fontecedro, *Natura di voler matrigna. Saggio sul Leopardi e su natura noverca*, Roma, Kepos, 1993, ha fatto rilevare la presenza di un complesso di fonti di matrice latina, che sono altrettanto importanti e in particolare, per la nozione di «natura matrigna», decisive. Tra queste, la prefazione al VII libro della *Naturalis Historia* (cfr. ivi, pp. 24-25, 58-59) e il proemio al III libro del ciceroniano *De re publica*, nell'edizione e con il commento di Angelo Mai (cfr. ivi, pp. 59-60), da Leopardi letto nel dicembre 1822, cioè poche settimane prima di annotare nello *Zibaldone* (febbraio 1823), traendoli dal *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce* del Barthélemy, l'insieme di adagi del pessimismo greco studiati e valorizzati da Timpanaro.

93 Cfr. *supra*, nota 76.

94 Z, p. 2558.

95 Z, p. 2563.

che nell'altre cose» solamente perché – come aveva spiegato in altri passaggi<sup>96</sup> – siamo abituati a discriminare entro il genere umano, per esserci questo più familiare, mentre non appena ci allontaniamo dalla familiarità estrema, anche senza uscire dal genere umano, p. es. quando giudichiamo popoli mai prima visti, essi ci sembrano *tutti uguali*. In realtà, anche tra gli animali la diversità è altrettanto grande che tra gli uomini: nel senso che una ricognizione accurata, un'assuefazione alla loro osservazione, uno studio della loro tassonomia, ci addestrerebbe a *riconoscere* l'esistenza anche presso di essi delle diversità individuali.

Attentamente considerato, il mostro non è altro, dunque, che una differenza individuale, cioè una deviazione dell'individuo rispetto alla norma specifica. Questa deviazione accade dappertutto, anche presso gli animali. Di conseguenza, non si può stabilire con esattezza dove cessi il «normale» e dove l'«anormale» abbia inizio: questo luogo non è sul crinale che divide il genere umano dalle specie animali, né tra gli uomini, né tra gli animali. Un'infinita gradazione di differenze è sempre all'opera, come la stessa assuefazione (organizzazione ecc.) è presente, per infinite gradazioni di differenza, in ogni angolo della realtà.

Ma in questo modo cade l'idea stessa di «mostro» come deviazione da una norma (natura), perché questa norma, in realtà, non esiste. Ne segue che la nozione di «mostro» si generalizza fino a comprendere *ogni* differenza, non limitandosi a quella (inconoscibile) tra norma naturale ed eccezioni storiche. La vita è differenza, o meglio è una produzione di differenze mediante assuefazioni successive, su uno sfondo che rimane sempre lo stesso, ma in quanto sfugge nella sua positiva identità. Le forme dell'assuefazione sono inseparabili dalla vita in ogni sua manifestazione. Ciò che varia è la nostra capacità di comprendere il modo in cui essa si esercita. Il «mostro» non è pertanto qualcosa di «orribile». Certo, esso segna un'«eccezione», nel senso che si parla di mostro quando si è dinnanzi a una deviazione che tutti (o forse la maggior parte, o la parte decisiva) percepiscono come evidente; ma siamo noi, con la nostra prospettiva limitata, che assegniamo a questo fatto un significato negativo, in quanto non siamo capaci di ricostruire quella percezione di un'evidenza nel processo del suo costituirsi e imporsi.

In un appunto del 15 settembre 1823 questo nesso tra eccezione, paura e interpretazione negativa del «mostro» è sviluppato in modo molto chiaro, richiamando implicitamente il rapporto che Lucrezio stabilisce tra la paura e la nascita della religione: «Quelli che gli antichi chiamavano mostri, cioè cose straordinarie, benché nulla terribili per se stesse e materialmente tutte erano stimate cattivi augurii. [...] Tutti segni che l'uomo è più facile e proclive a temere che a sperare [...]. Massimamente in natura, ne' fanciulli, negl'ignoranti e negli uomini naturali»<sup>97</sup>. Che gli esseri «deformi» debbano essere «terribili» per se stessi è, in definitiva, anch'esso frutto di un pregiudizio nascente dalla paura. Come se l'identità, per mantenersi, avesse bisogno di creare artificialmente quelle «barriere» che nella *natura rerum* non possono essere identificate in modo univoco in alcun luogo né modo.

96 Cfr. Z, pp. 1194 sgg., 1306-1307, 1589-1590, 1793-1794.

97 Z, pp. 3434-3435.