

LEOPARDI, KANT E IL PARALOGISMO DEL SUBLIME

MASSIMILIANO BISCUSO

A Iqbal Masih, bambino pakistano ucciso a 12 anni, nell'aprile 1995, per aver osato opporsi allo sfruttamento del lavoro minorile.

Il testo che qui presento cerca di saggiare la possibilità di ricostruire in Leopardi¹ una concezione materialistica del sublime. L'analisi sarà ristretta a due testi del periodo napoletano, cioè alla fase estrema del pensiero e della poesia del Recanatese, caratterizzata da una nuova poetica, di cui *La ginestra* è testamento altissimo, e dalla lotta contro le filosofie spiritualistiche e idealisticheggianti. Non prenderò quindi in considerazione l'aspetto più propriamente poetologico o tradizionalmente estetico del sublime leopardiano, che imporrebbe una ricostruzione ampia e complessa dell'intera riflessione di Leopardi sullo stile sublime e sulla poesia², che d'altronde egli esplicitamente identifica³. Intendo invece circoscrivere la mia ricerca al sublime naturale (che pure è intimamente connesso al sublime estetico), ben consapevole di non esaurire la grande ricchezza dei testi leopardiani. All'interno di questo programma una funzione centrale, rivelativa per contrasto, sarà assunta dal confronto col concetto kantiano di sublime, al quale Leopardi si oppone con un grado di esplicitezza che il presente contributo tenterà di valutare.

1. *Il più sublime dei sentimenti umani (Pensieri LXVIII)*

Il pensiero LXVIII conclude una riflessione sulla noia che si era estesa per diversi anni, e di cui sono testimonianza molti passi dello *Zibaldone* e alcuni

-
- 1 Le opere di Leopardi, eccetto lo *Zibaldone*, sono citate da G. Leopardi, *Tutte le opere*, a cura di W. Binni e E. Ghidetti, 2 voll., Firenze, Sansoni, 1988⁵: d'ora in poi *TO* I. Lo *Zibaldone* sarà invece citato nella seguente edizione: G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, 3 voll., Milano, Garzanti, 1991: d'ora in poi *ZP*, seguito dal numero del volume e dalla pagina; per comodità del lettore non in possesso dell'edizione critica si citerà anche la paginazione dell'autografo tra parentesi quadre.
 - 2 La letteratura secondaria sull'argomento è ovviamente vastissima; mi limito a segnalare AA.VV., *Lingua e stile nel pensiero di Giacomo Leopardi*, Atti dell'VIII Convegno Internazionale di Studi Leopardiani (Recanati, 30 settembre - 5 ottobre 1991), a cura del Centro Nazionale di Studi Leopardiani, Firenze, Olschki, 1994; nei diversi contributi si possono trovare molti utili rinvii bibliografici.
 - 3 «Ogni sentim. o pens. poetico *qualunq.* è, in qualche modo, sublime. *Poetico non sublime non si dà*» (*ZP* II, p. 2564 [4493], 22 aprile 1829).

vertici della produzione prosastica e poetica (si pensi soltanto alle pagine del *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare* e ai celeberrimi versi del *Canto notturno*). Ma qui, come non era mai accaduto in precedenza, la noia viene accostata al sublime, è «il più sublime dei sentimenti umani». Leggiamo per intero l'aforisma, dividendo il testo in sequenze, in modo da renderne più agevole l'interpretazione:

[1] La noia è in qualche modo il più sublime dei sentimenti umani. [2] Non che io creda che dall'esame di questo sentimento nascano quelle conseguenze che molti filosofi hanno stimato di raccorne, [3a] ma nondimeno il non potere essere soddisfatto da alcuna cosa terrena, né, per dir così, dalla terra intera; considerare l'ampiezza inestimabile dello spazio, il numero e la mole meravigliosa dei mondi, e trovare che tutto è poco e piccino alla capacità dell'animo proprio; immaginarsi il numero dei mondi infinito, e l'universo infinito, e sentire che l'animo e il desiderio nostro sarebbe ancora più grande che si fatto universo; [3b] e sempre accusare le cose d'insufficienza e di nullità, e patire mancamento e voto, e però noia, [3c] pare a me il maggior segno di grandezza e di nobiltà, che si vegga della natura umana. [4] Perciò la noia è poco nota agli uomini di nessun momento, e pochissimo o nulla agli altri animali⁴.

Interpreterò il pensiero partendo dall'ultima sequenza per risalire alla prima, perché, secondo una modalità stilistica non infrequente nei *Pensieri*, la riflessione non si svolge dalla premesse alle conseguenze, ma si apre con un'affermazione perentoria – la cui icasticità sembra moderata da quel «in qualche modo» che ne segnala invece il carattere paradossale –, seguita dalla sua giustificazione.

Va innanzi tutto notato il fatto che, al contrario di molti altri, questo pensiero non ha alcun corrispettivo nelle riflessioni dello *Zibaldone*. Si tratta di una circostanza assai significativa, perché la maggior parte dei *Pensieri* è il risultato di una rielaborazione – spesso assai rilevante⁵ – di materiali contenuti nell'enorme brogliaccio leopardiano. Ciò depone a favore della novità ed originalità, relative certamente, del pensiero LXVIII. Ma dove va individuata tale novità?

Cominciamo con l'evidenziare gli elementi di continuità con le precedenti riflessioni sulla noia. La prima è l'apparente conclusione della sequenza [4]:

4 *TO I*, p. 234.

5 In proposito concordo pienamente con Gino Tellini il quale, nella sua pregevole introduzione ai *Pensieri*, contesta l'opinione di chi accusa la raccolta leopardiana di aver mummificato il vitale materiale zibaldonico e scrive: «Non soltanto la scelta è autonomamente orientata, quindi viva, ma è anche attentamente calibrata nel suo disegno interno: coerente e storicizzata, perché del tutto funzionale al nuovo sistema operativo, ideologico e formale, dell'ultimo Leopardi napoletano. Non per nulla i molti recuperi dallo *Zibaldone*, anche nei casi di derivazione più lineare e più palese, non avvengono quasi mai in modo meccanico, o innocente» (G. Tellini, *Introduzione* a G. Leopardi, *Pensieri*, Milano, Mursia, 1994, pp. 7-8).

apparente, non perché essa non possa essere inferita da quanto sopra argomentato, ma perché il pensiero ha la sua conclusione concettuale già nella frase precedente. La chiusa si giustifica piuttosto per motivi stilistici ed intertestuali: il pensiero, che si era aperto con un periodo breve, a cui era seguito un periodo assai ampio e articolato, con molti verbi all'infinito, doveva chiudersi di nuovo con un periodo breve, gnomico; inoltre rimanda al pensiero precedente, dove appunto era stato messo a tema la diversa capacità degli uomini di provare effettivamente la noia⁶. Il pensiero LXVII ha invece un preciso riscontro in un passo dello *Zibaldone* del 15 maggio 1828, a commento di una citazione tratta dalle *Réflexions sur l'histoire* di D'Alembert⁷; ma, a differenza dell'aforisma, qui la conclusione è appena accennata e soprattutto vi è un ampio riferimento alla mancanza di noia negli animali, che ritornerà in altri celebri testi leopardiani, come per esempio nei versi 105-132 del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*.

È possibile congetturare la ragione dell'assenza di ogni riferimento agli animali nel pensiero LXVII. I pensieri LXVII e LXVIII colgono la noia da due differenti punti di vista, quello del «filosofo di società» e del «metafisico», costituendo così un vero e proprio dittico. Il metafisico, secondo una capitale riflessione dello *Zibaldone* del 12 maggio 1825, si interessa degli uomini come parte dell'universo, il filosofo di società dei reciproci rapporti tra gli uomini⁸. I due punti di vista sono riuniti nei *Pensieri*, secondo il programma esposto da Leopardi nella lettera a De Sinner del 2 marzo 1837: «Je veux publier un volume inédit de Pensées sur les caractères des hommes et sur leur conduit dans la Société»⁹. Il rapporto uomo-animale sarebbe dunque oggetto di riflessione «metafisica», in quanto compreso nel più universale rapporto uomo-natura, quindi non idoneo a comparire nel pensiero LXVII, frutto di una riflessione da «filosofo di società»; infatti trova posto, sia pur nel breve accenno conclusivo solo nel pensiero LXVIII.

Se questo è vero, possiamo accostarci alla parte centrale dell'aforisma convinti che qui si tratti non tanto del significato sociale della noia, quanto di

6 Riporto per intero il pensiero LXVII: «Poco propriamente si dice che la noia è mal comune. Comune è l'essere disoccupato, o sfaccendato per dir meglio; non annoiato. La noia non è se non di quelli in cui lo spirito è qualche cosa. Più può lo spirito in alcuno, più la noia è frequente, penosa e terribile. La massima parte degli uomini trova bastante occupazione in che che sia, e bastante diletto in qualunque occupazione insulsa; e quando è del tutto disoccupata, non prova perciò gran pena. Di qui nasce che gli uomini di sentimento sono sì poco intesi circa la noia, e fanno il volgo talvolta maravigliare e talvolta ridere, quando parlano della medesima e se ne dolgono con quella gravità di parole, che si usa in proposito dei mali maggiori e più inevitabili della vita» (TO I, p. 234).

7 Cfr. ZP II, p. 2421 [4306-4307].

8 Ivi, pp. 2260-2261 [4138-4139].

9 TO I, p. 1416.

quello metafisico. Va innanzi tutto osservato che la differenza fra l'uomo che prova la noia, gli uomini «di nessun momento» e gli animali non è segno di una aristocratica superiorità dell'uomo sull'uomo, né di una differenza ontologica fra l'uomo e l'animale – «l'uomo è il corpo» si afferma perentoriamente nel *Tristano*, e troppe sono le testimonianze, soprattutto nell'ultimo Leopardi, della comune appartenenza di uomini e animali alla natura (si pensi ai *Paralipomeni*). La differenza consiste piuttosto in un diverso grado di vivacità del sentire, che permette di cogliere o meno la verità delle cose.

La sequenza [3] non ha riscontri nello *Zibaldone* né nelle opere poetiche e neppure nel *Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare*. Questo non significa che non ci sia relazione alcuna con le precedenti riflessioni, bensì che lo sviluppo dei temi è qui innovato. Nel *Dialogo*, che possiamo a buon diritto considerare la sintesi della primitiva, ma tutt'altro che poco articolata, riflessione sulla noia, questa appare come il desiderio puro, non volto verso un oggetto determinato, definito, desiderio senza contenuto alcuno. «Veramente per la noia non credo si debba intendere altro che il *desiderio puro* della felicità; non soddisfatto dal piacere, e non offeso apertamente dal dispiacere». Desiderio della felicità: perché il desiderio non può che essere desiderio di soddisfare un bisogno. La noia si pone allora come terza «passione» fondamentale, oltre il dolore e il diletto: «l'essere vacuo da ogni piacere o dispiacere, importa essere pieno di noia»¹⁰.

Ora, anche nel pensiero LXVIII il desiderio assume una funzione centrale: [3a] «l'animo e il desiderio nostro» – cioè il nostro animo desiderante, ché essere animati, vivere, significa essere desideranti –, non essendo appagato di nessuna cosa, per quanto grande, [3b] patisce «mancamento e voto», e perciò noia. Fin qui, si dirà, nulla di nuovo. Eppure su queste due sottosequenze qualche considerazione va avanzata.

In primo luogo emerge la centralità del «sentire» come strumento fondamentale di conoscenza del rapporto uomo-natura. Sembrerebbe infatti che vi sia contraddizione fra la smisuratezza o la vera e propria infinità dell'oggetto del desiderio e l'infinità del desiderio (cioè tra le sottosequenze [3a] e [3b]): perché il secondo infinito dovrebbe essere maggiore del primo? chi lo stabilisce? La risposta è nel sentire: «*sentire* che l'animo e il desiderio nostro sarebbe ancora più grande che si fatto universo». Se anche l'universo fosse infinito – non lo è, perché l'infinito è solo oggetto di immaginazione¹¹ – noi ci sentiamo «di più», sentiamo che nemmeno l'oggetto più grande ci appagherebbe. Ci mancherebbe la mancanza, il bisogno, che spinge alla ricerca, che fa

¹⁰ Ivi, p. 112.

¹¹ Tra i molti passi dello *Zibaldone* il più esplicito è quello datato 1-2 maggio 1826: cfr. ZP II, pp. 2299-2300 [4177-4178].

viva la vita. Ma ciò non è frutto di una conoscenza teorica: lo sentiamo, lo avvertiamo in noi, nella nostra carne. Per questo la noia non può essere sconfitta dal vero sapere, come invece aveva pensato Lucrezio¹².

In secondo luogo si noti come in [3a] l'oggetto del desiderio, che appare costitutivamente inadeguato rispetto alla potenza di questo, venga dilatato dall'immaginazione spazialmente e non temporalmente, come ci si aspetterebbe. La noia non avrebbe insomma più a che fare con lo scorrere troppo lento del tempo, come Leopardi aveva scritto a proposito di Torquato Tasso imprigionato¹³ e in alcune riflessioni dello *Zibaldone*¹⁴ (e come si poteva leggere nelle riflessioni a cavallo tra i due secoli)¹⁵, ma con la piccolezza degli oggetti... Ora, tale *metábasis eis állo ghénos* è senz'altro giustificata dal fatto che è l'immaginazione («immaginarsi») a produrre l'oggetto, ed essa è porta-

12 Nei celebri versi del *De rerum natura* III, 1053-1075, il *pondus* della noia opprime l'uomo che, ignorando la natura delle cose, ricerca incessantemente ma inutilmente qualcosa che lo soddisfi, «perché, malato, non afferra la causa del proprio male». Tutto al contrario di Leopardi e Kant.

13 Il quale afferma: «in questa prigionia, separato dal commercio umano, toltomi eziandio lo scrivere, ridotto a notare per passatempo i tocchi dell'orologio, annoverare i correnti, le fessure e i tarli del palco, considerare il mattonato del pavimento, trastullarmi colle farfalle e coi moscherini che vanno attorno alla stanza, condurre quasi tutte le ore e un modo; io non ho cosa che mi scemi in alcuna parte il carico della noia» (*TO I*, p. 113).

14 Cfr. per esempio l'ampia riflessione del 24 settembre 1823, *ZP II*, pp. 1832-1835 [3509-3514].

15 Si legga, ad esempio, il § 61 dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, che apre il paragrafo intitolato *Della noia e del divertimento* (evidente reminiscenza pascaliana): qui Kant collega esplicitamente la noia alla percezione soggettiva dello scorrere del tempo. L'uomo che prova gioia è spinto ad uscire dall'istante presente per il successivo: non avvertirà quindi il peso del tempo che scorre, perché proprio questo scorrere gli permette di sentire la vita; al contrario l'uomo che si annoia, per il quale gli istanti, succedendosi monotonamente, producono il sentimento del lento scorrere del tempo (ricordiamo che in tedesco noia si dice *Langweile*) e di vuoto, non è spinto ad uscire fuori dall'istante presente (I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt*, 1798, ora in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, Bd. VII, 1907, pp. 233-235, trad. it a cura di P. Chiodi, in *Scritti morali*, Torino, Utet, 1970, pp. 654-656). Interessante anche la circostanza che, analogamente a Leopardi, anche per Kant la noia opprime « quanti riflettono sulla propria vita e sul suo trascorrere (cioè gli uomini colti) », ma non i selvaggi (« L'innata inerzia libera il caraibico da questa pena. Egli può restare per ore e ore col suo bastone in mano, senza far nulla; l'assenza di pensieri è una mancanza di stimolo all'attività e produce sempre un dolore, ma il caraibico ne è esente ») o il superficiale « mondo dei lettori di gusto raffinato », a causa della « loro inerzia attiva » (ivi, p. 654). Allo stato della ricerca attuale (cfr. dopo par. II) non è possibile stabilire se Leopardi sia venuto a conoscenza di questa pagina kantiana. Sul nesso tra noia e tempo, con particolare riferimento alle analisi heideggeriane, cfr. R. Garaventa, *Noia ed esperienza del tempo*, in G. Casertano (a cura di), *Il concetto di tempo*, Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana (Caserta, 28 aprile-1 maggio 1995), Napoli, Loffredo, 1997, pp. 327-338

ta a spazializzare la temporalità. Così l'inadeguatezza ontologica dell'oggetto del desiderio, la sua «nullità», si traduce nella dimensione «più fisica» dello spazio, piuttosto che in quella «più ideale» del tempo. In questo modo Leopardi può esibire al lettore una visione cosmica in cui gli oggetti via via più grandi (le cose terrene, la Terra intera, l'ampiezza inestimabile dello spazio, il numero e la mole meravigliosa dei mondi, il numero dei mondi infinito, in ultimo l'universo infinito) falliscono tutti nel riempire l'infinità del desiderio. Non si tratta solo di un'espedito retorico; qui Leopardi sta utilizzando intenzionalmente il «vocabolario del sublime».

Comincia a chiarirsi così, nella sottosequenza [3c], il legame tra noia e sublime: *l'eccedenza del desiderio* rispetto ad ogni possibile oggetto è «il maggior segno di grandezza e di nobiltà, che si vegga della natura umana», dove grandezza e nobiltà sono appunto le caratteristiche della sublimità della natura umana. Tuttavia, come si diceva, ciò non comporta alcuna superiorità dell'uomo rispetto agli altri esseri naturali; si potrebbe dire, casomai, che l'uomo è quell'essere vivente che sente se stesso con maggior forza degli altri, in cui il sentire sé è tanto vivo da diventare autocoscienza e riflessione cosciente sul proprio rapporto con il mondo.

Il pensiero LXVIII, frutto di riflessione metafisica, sembra di conseguenza collocarsi in una prospettiva astorica. Ma, come si è già avvertito, la questione è più complessa. Si è prima accennato alla paradossalità dell'aforisma, soprattutto nella sequenza [1], che si presenta nella forma della sentenza gnomica. Ora, tale forma paradossale è la spia dell'intenzionalità polemica dei *Pensieri*, che sono rivolti, come tutta la produzione napoletana, contro la propria epoca e la sua esaltazione dell'utile e del lavoro quali mezzi per perfezionare gli uomini e renderli felici. Si può dire, insomma, che la forma «astorica» del pensiero LXVIII è funzionale allo scontro «storico» contro il proprio tempo e l'ambiente in cui Leopardi vive¹⁶. La sublimità della noia rivela così l'eccedenza del desiderio umano rispetto alle sue possibilità di essere soddisfatto che il mondo moderno, il quale mette a disposizione molti più mezzi di soddisfazione, paradossalmente soddisfa ancora di meno dell'antico. La differenza che il pensiero LXVII istituisce fra l'uomo e gli animali, e tra gli «uomini di sentimento»¹⁷ e la «massima parte degli uomini», non è

16 Riconcontro storico eclatante della distinzione tra gli uomini in cui «lo spirito è qualcosa» e il «volgo» sono i versi dei *Nuovi credenti*, dove Leopardi si rivolge agli intellettuali napoletani, liberali e credenti nel progresso, con queste parole: «Noia non puote in voi, ch'a questo scoglio / Rompon l'alme ben nate; a voi tal male / Narrare indarno e non inteso io soglio» (TO I, p. 325, vv. 91-93). Cfr. anche nota 54.

17 Sull'espressione «uomo di sentimento» ha fermato la sua attenzione R. Tesi, *Da Epitteto a La Rochefoucauld. Un'interpretazione della lingua e dello stile dei «Pensieri» di Giacomo Leopardi*, in *Lingua e stile nel pensiero di Giacomo Leopardi* cit., pp. 441-442,

quindi una differenza naturale, ma piuttosto è il prodotto dello sviluppo storico e dell'assuefazione, una seconda natura, che si modula differentemente tra gli uomini. La noia si rivela inoltre un sentimento eminentemente moderno: gli antichi non provavano il tedio con la stessa intensità dei moderni. Basterebbe, d'altronde, leggere le *Operette morali* per convincersene¹⁸.

È perciò impossibile qualsiasi utilizzazione apologetica del nesso fra noia e sublime, rispetto alla quale la sequenza [2] ci mette in guardia. È molto probabile che Leopardi qui si riferisca a Pascal¹⁹, secondo il quale la noia rivela il carattere ancipite dell'uomo, la sua miseria e insieme la sua grandezza. Una tale idea presuppone il mitologema della felicità originaria e del successivo stato di corruzione, che conserva la traccia della perfezione edenica nella noia, la quale fa avvertire che né gli uomini né le cose esteriori potranno mai soddisfare il suo desiderio di felicità. Al contrario nell'ultimo Leopardi non vi è più alcuna nostalgia per uno originario stato felice dal quale l'uomo sarebbe stato cacciato²⁰: la grandezza dell'uomo che la noia rivela non può essere, com'era invece

che sostiene che la parola «sentimento» sia usata nel senso settecentesco di «intenso stato affettivo interiore che produce malinconia e infelicità». Direi dunque che qui «sentimento» appartenga all'area semantica del «sentire», significhi insomma una intensa capacità di sentire; del tutto differente sarà invece l'opposizione sentire-sentimento, quando nella cultura romantica al termine sentimento verrà attribuito il significato di facoltà di percepire verità superiori a quelle razionali. Cfr. dopo nel testo.

- 18 Nella *Storia del genere umano*, che apre le *Operette morali*, si narra come Giove sia costretto, perché gli uomini non si suicidino per tedio ed odio della vita, prima ad ingrandire e render più vario il mondo, poi a creare i mali e le occupazioni. Ma per quanto grande e vario, il mondo non può soddisfare «l'inquieta, insaziabile, immoderata natura umana». Gli uomini «parimenti incapaci e cupidi di infinito» (*TO I*, p. 83), hanno una natura tale «che non può loro bastare, come agli altri animali, vivere ed essere liberi da ogni dolore e ogni molestia del corpo» (ivi, p. 81). Insomma, nel registro ironico, la ricreazione del mito mostra il progressivo dilagare della noia lungo la storia umana. Osservazione che colpisce nel segno, laddove si pensi che le riflessioni moderne sulla noia sono senz'altro molto più frequenti e approfondite rispetto alla letteratura antica. Ho provato a dare una spiegazione di questo fatto in M. Biscuso, *Il grado zero della sofferenza: la noia*, in: <http://www.mondointermedio.it/M7%20Biscuso.htm>, 2001.
- 19 Pascal aveva scritto nelle *Pensées*: «Et l'un [l'ennui] et l'autre [le divertissement] est une preuve admirable de la misère et de la corruption de l'homme, et en même temps de sa grandeur; puisque l'homme ne s'ennuie de tout et ne cherche cette multitude d'occupations, que parce qu'il a l'idée du bonheur qu'il a perdu; le quel ne trouvant pas en soi, il le cherche inutilement dans les choses extérieures, sans se pouvoir jamais contenter; parce qu'il n'est ni dans nous, ni dans les créatures, mais en Dieu seul» (citato da Tellini nelle note di commento a G. Leopardi, *Pensieri* cit., p. 153; il testo di Pascal è tratto dell'edizione di Port-Royal, che Leopardi possedeva).
- 20 Contro l'idea cristiana della corruzione primitiva dell'umanità e la sua ripresa nella cultura reazionaria della Restaurazione, vanno lette le indimenticabili ottave 5-10 del quarto canto dei *Paralipomeni della Batracomiomachia* (*TO I*, pp. 265-266). Ma su questi versi dovremo tornare oltre.

per Pascal, la traccia indelebile del divino nell'umano, ma la sua incapacità di confondersi nell'orizzonte naturale, la sua «renitenza» ad appagarsi in esso.

Il «tema pascaliano» della «miseria-grandezza» dell'uomo è insomma tradotto da Leopardi nel tema «piccolezza-grandezza», dove muta il significato sia del primo che del secondo termine: in Pascal la miseria dell'uomo è il suo stato di corruzione, la *natura lapsa*, e la sua grandezza è la ricerca di Dio implicita nella insoddisfazione nei confronti delle cose esteriori; in Leopardi, al contrario, la miseria, se così ci piace chiamarla, è la sua «piccolezza» che «si confonde quasi col nulla», cioè il sentirsi «infinitesima parte di un globo ch'è minima parte d'uno degli infiniti sistemi che compongono il mondo»; la grandezza consiste invece nella sua «altezza e nobiltà» – sinonimi, come sappiamo, del sublime –, ossia nella «potenza» del suo intelletto, nella forza e «immensa capacità della sua mente, la quale rinchiusa in sì piccolo e menomo essere, è potuta pervenire a conoscere e intender cose tanto superiori alla natura di lui»²¹.

Insomma, dalla grandezza e nobiltà dell'uomo, dalla sua sublime capacità di pensare l'immenso universo e l'innumerabile pluralità dei mondi, come di non potersi accontentare di cosa alcuna, dalla sua *eccedenza* rispetto agli altri esseri naturali *nel conoscere e nel desiderare*, Leopardi non trae alcuna conseguenza teologica o morale. La sublimità della noia non è dunque una semplice, per quanto paradossale, caratteristica di questo sentimento; la noia è piuttosto il sublime stesso, il suo lato oscuro. È quindi necessario allargare l'indagine al sentimento del sublime e chiedersi quali illegittime conseguenze siano state tratte e quali invece legittime se ne debbano trarre.

Il giovane Leopardi venne in contatto con la tematica del sublime sia grazie allo studio del Περὶ ὑψους²² (sul quale con ogni probabilità era ritornato

21 Cfr. ZP II, pp. 1664-1665 [3171-3172], del 12 agosto 1823 – una riflessione che potremmo definire complementare rispetto a quella dell'aforisma LXVIII: nello *Zibaldone* sublime è la potenza del conoscere, nei *Pensieri* la potenza del desiderare. A scanso di equivoci è bene sottolineare che in questo cruciale passo la mente non è un'entità spirituale opposta al corpo; Leopardi era ormai giunto alla convizione della materialità della mente, infatti già nel settembre 1821 aveva scritto: «Tutto è materiale nella nostra mente e facoltà» (ZP I, p. 971 [1657]); che la materia pensi sarà esplicitamente affermato in seguito (cfr. ZP II, pp. 2405-2406 [4288-4229], 18 settembre 1827). Non concordo con quanto sostiene Perella quando, ponendo in relazione la riflessione zibaldonica [3171] con i pensieri LXVII e LXVIII, scrive: «Here it can be said that the sublime of vastness as enlargement gives way to or merges with a kind of moral sublime, albeit one not having a connection with a belief in a spiritual destiny for man beyond the present life. It is by virtue of this concept of a moral sublime that Leopardi is able to claim an occasional victory over that most terrible of modern man's maladies – noia» (N.J. Perella, *Night and the Sublime in Giacomo Leopardi*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1970, p. 107). Al contrario, nel pensiero LXVIII è proprio la noia ad essere segno della sublimità morale.

22 Sulla conoscenza leopardiana del Περὶ ὑψους cfr. M. Naddei Carbonara, *Il Περὶ ὑψους e la*

negli estremi anni napoletani)²³, sia grazie all'influenza dell'estetica inglese del Settecento²⁴, che molto doveva proprio al trattato dell'Anonimo e che d'altronde contribuì a rilanciarne la fortuna. Nel Settecento inglese il sublime naturale cominciava a prendere un posto di rilievo, mentre il trattato dell'Anonimo aveva accennato ad esso solo in un passo, benché cruciale²⁵. È

poetica leopardiana, in S. Di Bello - M. Naddei Carbonara, *Il Περὶ ὕψους e la poetica leopardiana*, Napoli, Loffredo, 1985, pp. 70-86. In sintesi si può ricordare che Leopardi potrebbe aver letto fin da giovane il trattato *Sul sublime* nella versione italiana di Anton Francesco Gori, che viene citato fin dalle prime pagine dello *Zibaldone*; nel 1821 progetta un commento all'opera (cfr. *TO I*, p. 371). È certo poi che lesse, o più probabilmente rilesse, nel febbraio 1825 (cfr. *Elenco di letture*, *TO I*, p. 376) il *Περὶ ὕψους*, la cui edizione Toupius (Oxford, 1778²) era presente nella biblioteca paterna, in vista di alcune osservazioni filologiche (cfr. *ZP II*, pp. 2246-2247 [4123-4124]); nel dicembre 1826 inizia, interrompendola subito, la versione dell'opera (cfr. *TO I*, p. 507); nel 1828 accetta l'ipotesi dell'anonimato, contro l'attribuzione a Longino o a Dionisio (cfr. la nota 23).

- 23 Nella lettera del 25 gennaio 1836 Leopardi chiede a De Sinner come mai non abbia pubblicato «le osservazioncelle sopra l'autore del *Περὶ ὕψους* [qui, per errore, *Περὶ ὕψους*]» (*TO I*, p. 1410), che gli aveva precedentemente affidato; secondo Naddei Carbonara (M. Naddei Carbonara, *Il Περὶ ὕψους e la poetica leopardiana*, cit., pp. 85-86) Leopardi si riferiva ad un estratto delle osservazioni avanzate nello *Zibaldone* [4369-4370] il 9 settembre 1828 (*ZP II*, pp. 2467-2468). Su Leopardi filologo rimane insostituibile S. Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Bari, Laterza, 1997³ (1955, Le Monnier), il quale però non cita questo episodio.
- 24 Fondamentali sono in proposito le ricerche di N.J. Perella, *Night and the Sublime* cit., pp. 85-110, alle quali rimando. Secondo Perella Leopardi ha potuto conoscere le principali tesi sul sublime di Joseph Addison, di Mark Akenside, della *Enquiry* di Edmund Burke (nella biblioteca di Recanati è presente una traduzione italiana: *Ricerca filosofica sull'origine delle nostre idee del sublime e del bello con un discorso preliminare intorno al gusto di Edmondo Burke*, tradotta dall'inglese da C. Ercolani, Macerata, Capitani, 1804), delle *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* di Hugh Blair (anch'esso presente in traduzione nella biblioteca recanatese: *Lezioni di rettorica e belle lettere di Ugone Blair*, tradotte e commentate da F. Soave, Venezia, 1803). Riprende le congetture di Perella applicandole all'esegesi de *L'infinito* con interessanti risultati L. Cellarino, *Leopardi fra sensismo e misticismo*, in N. Jonard - B. Biral - L. Cellarino - G. Pirodda, *Il caso Leopardi*, Palermo, Palumbo, 1974, pp. 89-122. Un quadro sintetico delle riflessioni preburkeane e burkeane sul sublime è offerto dalla bella *Presentazione* di G. Sertoli a E. Burke, *Inchiesta sul Bello e il Sublime*, Palermo, Aesthetica, 1991³ (1985), pp. 9-40; cfr. anche G. Miglietta - G. Sertoli, *Appendice biobibliografica*, ivi, pp. 187-198.
- 25 Cfr. *Περὶ ὕψους*, xxxv, 2-4: «la natura ci ha giudicato non un animale dappoco e ignobile, ma introducendoci nella vita e nell'ordine universale come in una grande festa panegirica (perché fossimo spettatori di tutte le sue opere, pronti alla lotta, pieni di spirito di emulazione), subito ha generato nell'animo nostro irriducibile amore per tutto ciò che è eternamente grande e più vicino alla spirito divino in rapporto a noi. Perciò allo slancio della riflessione e della contemplazione dell'uomo nemmeno l'universo intero è sufficiente, ma spesso i suoi pensieri [*ἐπινοιαί*, Donadi traduce con «immaginazione»] tendono a valicare i confini del mondo che ci circonda; e se uno volga lo sguardo tutto intorno alla nostra vita, e consideri il ruolo preponderante che ha per noi in ogni cosa quel che è fuori dalla

quindi legittimo supporre che nel pensiero LXVIII si debba avvertire l'eco, o forse ben più che l'eco, del trattato dell'Anonimo. Come nel pensiero LXVIII e nel passo dello *Zibaldone* del 12 agosto 1823, troviamo nel capitolo XXXV del Περὶ ὕψους la capacità del pensiero di valicare i confini dell'universo, le conseguenze religiose, non dissimili da quelle che abbiamo trovato in Pascal (certo, qui si tratta di una religiosità dal sapore platonico-stoico), infine l'esemplificazione dei due oggetti naturali sublimi per eccellenza: l'universo e il vulcano.

Insomma: un filo continuo lega l'Anonimo del *Sublime* e Pascal. Quella che abbiamo chiamato «eccedenza» diventa in costoro appartenenza ad un altro ordine, che viene ipostatizzato come «spirito divino», «Dio». È possibile ipotizzare che le medesime, illegittime, conseguenze fossero state tratte anche da un filosofo più recente, ispiratore di molti filosofi a lui successivi, cioè da Kant? L'appartenenza al «piano noumenico», non naturale (fenomenico), di cui l'uomo farebbe esperienza nel sentimento del sublime, non potrebbe ben rappresentare agli occhi di Leopardi la forma aggiornata di quelle «conseguenze» che non si debbono trarre e che pure gli uomini, nell'ansia di costruire un'immagine del mondo consolante, continuano a trarre, nonostante l'acquisizione del vero da parte dell'illuminismo radicale e materialistico?

Si tratta, certo, di un'ipotesi, che però, per la sua rilevanza, va indagata a fondo. Ma prima di affrontare la questione, dobbiamo cercare di fare chiarezza sulla effettiva possibilità che Leopardi conoscesse, sia pure indirettamente, Kant e in particolar modo l'analisi del sublime condotta nella terza *Critica*.

2. Intermezzo storico-filosofico: Leopardi e i «poemi della ragione» di Kant

Certamente Leopardi conosceva Kant. È difficile però determinare in quale misura lo conoscesse. I materiali a nostra disposizione non sono molti, ma per nostra fortuna sono stati esaminati da alcuni dei più valenti leopardisti²⁶.

norma, il grande e il bello, ben presto scoprirà il motivo per cui siamo nati. Per questo, spinti da una sorta di istinto naturale, ammiriamo, per Zeus, non i piccoli corsi d'acqua, anche se limpidi ed utili, ma il Nilo, l'Istro o il Reno, e ancor più l'Oceano; né codesta fiammella che abbiamo acceso, sebbene conservi pura la sua luce, ci sgomenta più dei corpi celesti, benché spesso si oscurino; né la consideriamo più degna di meraviglia dei crateri dell'Etna, le cui eruzioni portano su pietre e interi blocchi rocciosi dall'abisso, e talvolta rovesciano fiumi di quel fuoco nato dalla terra e che obbedisce solo alla sua volontà» (Pseudo-Longino, *Del sublime*, a cura di F. Donadi, Milano, Rizzoli, 1996² (1991), pp. 341-343). Sul rapporto fra Leopardi e l'anonimo trattato *Sul sublime* cfr. R. Macchioni Jodi, *Riflessi del Περὶ ὕψους sulla poetica leopardiana*, in *Leopardi e il mondo antico*, Atti del V Convegno Internazionale di Studi Leopardiani (Recanati, 22-25 settembre 1980), a cura del Centro Nazionale di Studi Leopardiani, Firenze, Olschki, 1982, pp. 479-492; e soprattutto S. Di Bello - M. Naddei Carbonara, *Il Περὶ ὕψους* cit.

26 Sul rapporto tra Leopardi e la coeva cultura tedesca nelle sue diverse componenti (lingui-

Mi limiterò qui a riprendere e discutere i risultati delle loro ricerche, avanzando un'ipotesi a proposito del periodo napoletano.

È utile distinguere due distinte fasi del confronto con Kant. In una prima, coincidente con gli anni di gestazione e di stesura delle *Operette morali* e del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani*, Kant (come gran parte della stessa cultura tedesca) appare a Leopardi contraddittorio: da un lato eleva il sentimento a strumento privilegiato per restaurare le verità trascendenti, dall'altro è dotato di vaste ma astratte conoscenze, sicché la sua filosofia risulta a un tempo immaginosa e aridamente sistematica; in un significativo passo dello *Zibaldone* a Kant viene contrapposto, come soluzione positiva al problema della forma espressiva della filosofia per il moderno pubblico, Wieland. In una seconda fase Leopardi, sulla base di nuove letture e più dettagliate informazioni forse già acquisite alla fine degli anni Venti e probabilmente incrementate in seguito, specifica i motivi della sua perplessità rispetto alla proposta metafisica kantiana; nel periodo napoletano il kantismo appare infatti una delle forme di quel pensiero aprioristico contro il quale è necessario muovere battaglia in nome di una filosofia legata all'esperienza della fragilità umana, una filosofia «amara, ma vera».

stica, letteraria, filosofica, filologica, storica) cfr. G. Pacella, *Riflessi della cultura tedesca nelle letture e nell'opera di Giacomo Leopardi*, in AA.VV., *Leopardi und der Geist der Moderne*, Akten des deutsch-italienischen Kolloquiums (Stuttgart, 10.-11. November 1989), hrsg. vom Italienischen Kulturinstitut Stuttgart, Tübingen, Stauffenburg, 1993, pp. 129-142; sulla conoscenza leopardiana di Kant fondamentali sono le indagini contenute nella ricerca di L. Cellerino, *L'io del topo. Pensieri e letture dell'ultimo Leopardi*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997, in particolare pp. 95-103 e 130-158; cfr. inoltre A. Negri, *Leopardi e la filosofia di Kant*, «Trimestre» 5 (1971), pp. 475-491, che fornisce utili suggerimenti per congetturare in quali forme e limiti Leopardi conoscesse Kant. Istituiscono un confronto fra Kant e Leopardi, rispettivamente riguardo alla filosofia morale e alla teoria dell'immaginazione, A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, Roma, Edizioni di Religio, 1940, pp. 60-63, e R. Koffler, *Kant, Leopardi, and Gorgon Truth*, «The Journal of Aesthetics and Art Criticism» 30 (1971), 1, pp. 27-33. Va infine tenuta presente la lettura di A. Negri, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Milano, SugarCo, 1987 (ora ripubblicato col titolo *Lenta ginestra. Saggio su Leopardi*, Milano, Mimesis, 2001, da cui cito), il quale, collocando il pensiero leopardiano nell'orizzonte della coeva filosofia europea, tra memoria della catastrofe dei Lumi e della rivoluzione e ricomposizione dialettica operata dall'idealismo tedesco e dal positivismo francese, accenna in più di un punto al rapporto Leopardi-Kant; in particolare, secondo Negri, di Kant Leopardi ripeterebbe «le caratteristiche critiche, analitiche, trascendentali, solo nella misura, tuttavia, in cui esse siano articolate strettamente sugli atteggiamenti illuministici – espressi con quell'eccezionale vigore che è proprio di scritti come *Was ist Aufklärung?*» (ivi, p. 39, nota 66); in sintesi, il materialismo leopardiano è per Negri post-critico, non pre-critico (ivi, p. 125), perché istituisce una relazione conflittuale tra soggetto e oggetto (ivi, p. 143, nota 197).

Due fasi, dicevo, ma in profonda continuità tra loro. Si può infatti sostenere che Leopardi sia sempre rimasto fedele alla convinzione espressa già nell'ottobre 1821:

nessuna veram. strepitosa scoperta nelle materie astratte, e in qualsivoglia dottrina immateriale è uscita dalle scuole ec. tedesche. Quali sono in queste materie le grandi scoperte di Leibnizio, forse il più gran metafisico della Germania, e certo profundiss. speculatore della natura, gran matematico ec.? Monadi, ottimismo, armonia prestabilita, idee innate; favole e sogni. Quali quelle di Kant, caposcuola ec. ec.? Credo che niuno le sappia, nemmeno i suoi discepoli. Speculando profondam. sulla teoria generale delle arti, i tedeschi ci hanno dato ultimam. il romanzo del romanticismo, sistema falsiss. in teoria, in pratica, in natura, in ragione, in metafisica, in dialettica, come si mostra in parecchi di questi pensieri. Ma Cartesio, Galilei, Newton, Locke ec. hanno veram. mutato faccia alla filosofia²⁷.

Si tratta di un giudizio certamente sommario, che però, come ha messo in luce Pacella, era ancora abbastanza diffuso in Italia all'inizio degli anni Venti²⁸. Ancor più importante è però avvertire l'eco di *De l'Allemand* di Madame de Staël, la cui lettura Leopardi inizia proprio negli ultimi mesi del 1821. Al contrario di Leopardi, la Staël difendeva i meriti di Kant nell'aver combattuto e vinto il sensismo e il materialismo, da lei fieramente avversati, che minacciavano la Germania, dando nuova vita al pensiero di Platone e di Leibniz. «Davanti a tali affermazioni Leopardi si convince sempre di più della fondatezza dei suoi sospetti circa l'involuzione in senso misticheggiante di certe posizioni romantiche e prende in modo netto le distanze da queste»²⁹.

La medesima contrapposizione tra i protagonisti della filosofia moderna – coloro che hanno compiuto «grandi e vere e sode scoperte» sulla natura, l'uomo, i governi ecc. –, i quali appartengono a diverse nazioni europee (si citano Bacone, Newton, Locke, Rousseau, Cabanis, Galilei e Filangieri), e i tedeschi ritorna nel passo del 29 agosto 1822. Il progresso rispetto alla precedente riflessione sta nei motivi che Leopardi crede di individuare nei «letterati tedeschi»: la loro assenza di vita sociale, «la loro vita ritirata e indefessamente studiosa e di gabinetto, non solo rende le loro opinioni e i loro pensieri indipendenti dagli uomini [...], ma anche dalle cose». Questo giudizio sembra esemplato su un passo dell'opera della Staël in cui si traccia un'immagi-

27 ZP I, pp. 1064-1065 [1856-1857].

28 Leopardi poteva leggere tali giudizi sommari di condanna della cultura tedesca in opere come quella del gesuita J. Andrés (*Dell'origine, de' progressi e dello stato attuale d'ogni letteratura dell'Abate D. Giovanni Andres [...]*, 22 voll., Venezia, 1783-1808), da lui ampiamente consultata; oppure nella «Biblioteca Italiana» o nello «Spettatore», che leggeva frequentemente: cfr. ZP III, p. 716.

29 G. Pacella, *Riflessi della cultura tedesca* cit., p. 137.

ne fortemente stilizzata proprio di Kant, come coltissimo e isolato studioso, che non ha mai abbandonato Königsberg per meditare in solitudine sulle leggi dell'intelligenza umana e contemplare la propria anima³⁰. La solitudine e il raccoglimento su di sé sono per Leopardi cifre della metafisica³¹; tuttavia non si tratta di una metafisica razionale, che si distingue dalla «filosofia di società» solo per il suo oggetto e per le condizioni nelle quali può essere praticata, ma non per il rigore dell'argomentazione e la fedeltà all'esperienza, bensì di una metafisica poetica, dominata dall'immaginazione. Perciò le «teorie» e i «sistemi» dei letterati tedeschi, che hanno in Kant il loro rappresentante più significativo, «sono per la più parte [...] *poemi della ragione*». Si tratta dunque di una solitudine non produttiva, perché non si accompagna ad una riflessione razionale, ma piuttosto ad un'innata disposizione a immaginare, anzi a sognare. Eppure i letterati tedeschi hanno, contraddittoriamente, «in sommo grado quello che si richiede al filosofo per non essere sognatore, e per non discostarsi dal vero andandone in cerca: [...] un sapere immenso». Sicché, se le altre nazioni filosofano anche poetando, «i tedeschi poetano filosofando». Perciò la stessa profondità è nei tedeschi nociva: «il filosofo tedesco tanto più s'allontana dal vero, quanto più si profonda o s'inalza; all'opposto di ciò che interviene a tutti gli altri»³².

Il giorno seguente Leopardi continua la sua riflessione:

I tedeschi incontrano molto meglio e molto più spesso nel vero quando scherzano, o quando parlano con una certa leggerezza e guardando le cose in superfi-

30 Si legga il profilo che apre il capitolo dedicato a Kant: «Kant a vécu jusque dans un âge très-avancé, et jamais il n'est sorti de Königsberg; c'est là qu'au milieu des glaces du Nord, il a passé sa vie entière à méditer sur les lois de l'intelligence humaine. Une ardeur infatigable pour l'étude lui a fait acquérir des *coïnnassances sans nombre*. Les sciences, les langues, la littérature, tout lui était familier; et sans rechercher la gloire, dont il n'a joui que très-tard, n'entendant que dans sa vieillesse la bruit de sa renommée, il s'est contenté du plaisir *silencieux* de la réflexion. *Solitaire*, il contemploit son âme avec *recueillement*; l'examen de la pensée lui prêtoit de nouvelles forces à l'appui de la vertu» (A.-L.-G. Necker de Staël, *De l'Allemagne*, in *Œuvres complètes*, publiées par son fils, Paris, Treuttel et Würtz, 1820, XI, p. 226; cors. M.B.).

31 Cfr. ZP II, pp. 2260-2261 [4138-4139].

32 Ivi, pp. 1399-1400 [2617-2618]. Sulla profondità dei popoli settentrionali, che li induce anche in errori più gravi, cfr. ivi, p. 84 [177]; si tratta di un *topos* che si ritrova nella Staël. Altro esempio dell'astrattezza e della lontananza dal vero degli intellettuali tedeschi è l'opera di Ch.W. Hufeland, *Die Kunst das menschliches Leben zu verlängern*, Jena, 1797, che in una nota zibaldonica di fine novembre 1820 (cfr. ZP I, pp. 278-279 [352]) Leopardi dichiara di aver veduto, sicuramente nella traduzione italiana di Luigi Careno: *Lezioni sull'arte di prolungare la vita umana*, Pavia, 1798, Venezia, 1799, citata in nota nel *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico* (TO I, p. 107), che prende le mosse proprio dalla constatazione dell'assurdità di prolungare la vita prima di averla resa felice. È opportuno ricordare che contro Hufeland polemizzò anche Kant nel *Confitto delle facoltà*.

cie, che quando ragionano: e questo o quel romanzo di Wieland contiene un maggior numero di verità solide, o nuove, o nuovamente dedotte, o nuovamente considerate, sviluppate ed espresse, anche di genere astratto, che non ne contiene la *Critica della ragione* di Kant³³.

Dunque: è preferibile nei tedeschi lo scherzo al ragionamento, la «superficialità», segno caratteristico della cultura francese, che la loro proverbiale profondità, che perde la strada del vero. Rispetto al sistematismo kantiano, la scrittura di netto sapore illuministico di Wieland, autore tra l'altro della *Geschichte des weisen Danischmend* (1774), per la sua mescolanza di dialogo, riflessione e narrazione, per il registro ironico che la informa, appare a Leopardi ben più capace di comunicare con il pubblico moderno e consona al progetto delle *Operette morali*. Tanto che le ricadute della lettura dell'opera di Wieland sul *Dialogo di Galantuomo e Mondo* e sull'*Eleandro e Timandro*, sono evidenti³⁴.

Sostanzialmente omogeneo è il giudizio sul pensiero kantiano espresso nella nota sulla filosofia tedesca che si può leggere nelle pagine finali del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. Quasi a conclusione del *Discorso* Leopardi accenna al fatto che oggi i popoli settentrionali sono «i più immaginosi [...], i più poeti nelle azioni e nella vita, negli scritti e nella letteratura», e cita tra gli altri il caso della setta dei Fratelli Moravi³⁵ che, pur «in tanto dissipamento d'illusioni», è sorta in Germania. A questo punto aggiunge la nota, dove leggiamo che

fra' tedeschi si può dire che non v'ha letterato di sorta alcuna che o non faccia o non segua un deciso sistema, e questo è per lo più, come è il solito e l'antico uso de' sistemi, un romanzo. I più pazienti ed assidui osservatori, che sono senza fallo i tedeschi, i più studiosi ed applicati ad imparare e informarsi, sono per una curiosa contraddizione i più romanzeschi. In Germania e in parte anche in Inghilterra, v'ha continuamente sistemi e romanzi in ogni letteratura, in filosofia qualunque, in politica, in istoria, in critica, in ogni parte di filologia, fino nelle grammatiche, massime di lingue antiche. Da gran tempo non esiste in Europa alcuna setta né scuola particolare di una tal filosofia, molto meno metafisica, fuorché in Germania negli ultimissimi tempi, e credo anche oggi, la setta e scuola, appunto metafisica, di Kant, suddivisa ancora in diverse sette, e prima di Kant quella di Wolf [sic]. [...] In somma i tedeschi, non ostante la diversità de' tempi, e la decisa inclinazione presente dello spirito umano alla pura osservazione e all'esperienza, sono ancora in letteratura e in filosofia ed in iscienze quel che erano gli antichi

33 Ivi, pp. 1399-1400 [2618]. Il rimando al *Discorso sopra i costumi degl'Italiani*, che segue subito dopo, è un'aggiunta del 1827, come è stato dimostrato (cfr. *ZP* III, p. 773).

34 Cfr. L. Cellierino, *L'io del topo* cit., pp. 141-152 e 159-172.

35 Si noti che Madame De Staël aveva dedicato ai Fratelli Moravi un capitolo della quarta parte del suo lavoro, intitolata significativamente «La religion et l'enthousiasme»; cfr. A.-L.-G. Necker de Staël, *De l'Allemand* cit., XI, pp. 432-438.

appunto, sistematici, romanzieri, settari, immaginatori, visionari. Ed accoppiano queste qualità ad una somma e infaticabile diligenza ed inclinazione e abitudine di osservazione e di esperienza e di apprendere³⁶.

E la nota proseguiva ricordando la fede nei miracoli e nei fenomeni che oggi definiremmo «paranormali», a cui si crede ormai solo in Germania (qui una volta tanto Leopardi pecca di ottimismo, considerato quello che ci tocca vedere ancora ai nostri giorni!). Ora, come è stato notato³⁷, questa pagina va datata 1826, in quanto dev'essere accostata a quel passo dello *Zibaldone*, appunto dell'ottobre 1826, in cui Leopardi menziona il caso, avvenuto qualche anno prima, di persone che avrebbero emesso scintille dal corpo, e ricorda paralleli racconti presso gli antichi³⁸; ritornando il giorno seguente sulla questione, dopo aver riportato ampi esempi delle stoltizie e delle scempiaggini di Isidoro che si possono leggere in Damascio, Leopardi commenta che si tratta delle stesse «misticherie» di quei moderni, i quali, «quando non ci possono provare con ragioni quello che vogliono, quando sono obbligati a confessare che argomenti per provarlo non vi sono, che anzi abbondano gli argomenti in contrario, ricorrono alla gran prova del *sentimento*, e pretendono che questo debba essere l'unica guida, canone, maestro della verità nelle cose che più importano»³⁹. Sembrerebbe che qui Leopardi attacchi solo il romanticismo tedesco, o quelle forme di filosofia che Hegel chiamava «sapere immediato», e che quindi Kant sia del tutto estraneo a tali accuse. Se si legge però il capitolo dell'*Allemand* dedicato a Kant, si noterà che la Staël, certo a costo di una radicale semplificazione, enfatizzava nel solitario filosofo di Königsberg proprio la funzione del sentimento, come ciò a cui appellarsi nella morale e nella religione, un sentimento che era capace di conoscere le verità trascendenti⁴⁰. Kant quindi non poteva che apparire a Leopardi come il primo artefice di quella tendenza, profondamente radicata nella cultura della Germania, che respingeva l'arida dottrina del materialismo e del sensismo, soprattutto francese, e difendeva i sentimenti che consolano l'esistenza e le belle affezioni dell'anima con il rigore dei più astratti ragionamenti⁴¹.

36 TO I, p. 982.

37 G. Savarese, *Il Discorso di Leopardi sui costumi degli italiani: preliminari filologici*, in *L'eremita osservatore. Saggio sui «Paralipomeni» e altri studi su Leopardi*, Roma, Bulzoni, 1995, pp. 209-232, in particolare pp. 212-216.

38 ZP II, pp. 2335-2336 [4218-4219].

39 Ivi, pp. 2337-2338 [4221].

40 Cfr. A.-L.-G. Necker de Staël, *De l'Allemagne* cit., XI, p. 241. Accanto a questa pagina, si potrebbero aggiungere altri passi più brevi ma non meno significativi.

41 La Staël conclude il profilo di Kant con le seguenti parole: «L'Allemagne étoit menacée de cette doctrine aride [il sensismo-materialismo], qui considérait tout enthousiasme comme une erreur, et rangeoit au nombre des préjugés les sentimens consolateurs de l'existence.

L'immagine di Kant consegnataci da Madame de Staël mi sembra ancora dominante in questa pagina leopardiana⁴²; se vi sono state nuove letture nel 1826, esse non hanno che riconfermato Leopardi nelle sue convinzioni di fondo. Sembra in particolar modo plausibile la conoscenza della *Geschichte der neuern Philosophie* di Johann Gottlieb Buhle, importante storico della filosofia kantiana, nella traduzione italiana di Vincenzo Lancetti (che traduceva da una precedente versione francese)⁴³. Leopardi cita quest'opera a proposito di Leibniz, in una nota, forse della primavera del 1826, aggiunta a *La scommessa di Prometeo*⁴⁴.

Ce fut une satisfaction vive pour des hommes à la fois si philosophes et si poètes, si capable d'étude et d'exaltation, de voir toutes les belles affections de l'âme défendues avec le rigueur des raisonnemens les plus abstraits» (ivi, p. 248).

42 Perciò nutro dei dubbi rispetto a quanto sostiene L. Cellerino quando scrive, a proposito di [2618], dove si parla dei «tanti metafisici» tedeschi: «Qui s'indovina un libro» (*L'io del topo* cit., p. 153), suggerendo l'ipotesi di una lettura di Buhle, perché già nell'*Allemand* il numero dei filosofi menzionati era notevole. Ma soprattutto non sono d'accordo con l'interpretazione di [4302], dove Cellerino parla di «scuse di Leopardi per gli anni passati» (ivi, p. 158): il passo mi sembra piuttosto una dichiarazione di sufficienza delle informazioni finora raccolte. Rispetto a quest'ultimo punto, cfr. dopo nel testo.

43 Cfr. rispettivamente J.G. Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften*, Göttingen, J.G. Rosenbusch's Wittwe e J. Fr. Romer, 6 voll., 1800-1804; *Histoire de la philosophie moderne, depuis la renaissance des lettres jusqu'à Kant*; *precedee d'un abregé de la philosophie ancienne, depuis Thales jusqu'au 14. Siecle*, par Jean-Gottlieb Buhle, traduit de l'allemand par A.J.L. Jourdan, Paris, Fournier, 6 voll., 1816; *Storia della filosofia moderna dal risorgimento delle lettere sino a Kant del signor G. Amadeo Buhle*, tradotta in lingua italiana da V. Lancetti, Milano, dalla tipografia di Commercio, 12 voll., 1821-1825. Va notato che l'opera di questo kantiano non certo rivoluzionario era apparsa all'assai più moderato Lancetti troppo ardita, tanto che il traduttore si era sentito in dovere di «aggiungere qua e là alcune annotazioncelle correttive» e addirittura di «sopprimere del tutto varii brani dell'opera perché assolutamente impertinenti e pericolosi» (G.A. Buhle, *Storia della filosofia moderna* cit., xii, 1825, p. 817).

44 «Buhle, Stor. della Filos. mod. Mil. 1821 ec. t. 3 p. 200-1. 206» (la nota non compare in *TO I*, ma la si può leggere in G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, Napoli, Guida, 1990⁴ (1977), p. 186). Il nome di Buhle ritorna una sola altra volta, nella lettera a Carlo Pepoli spedita da Bologna in un momento imprecisato del 1826 (ma non prima di aprile-maggio e non dopo ottobre, il periodo di frequentazione di Teresa Carniani Malvezzi: cfr. E. Pasquini, *Leopardi e Bologna*, in *Le città di Giacomo Leopardi*, Atti del VII Convegno Internazionale di Studi Leopardiani (Recanati, 16-19 novembre 1989), a cura del Centro Nazionale di Studi Leopardiani, Firenze, Olschki, 1991, pp. 79-104, qui pp. 91-92): «Rimando il secondo volume del Buhle che la Malvezzi non ha letto, dicendo che non le par tempo di continuare una lettura così grave, che dimanda più attenzione e più studio che essa non le può dare al presente» (*TO I*, p. 1271). Va ricordato che Leibniz viene citato nel celeberrimo passo dello *Zibaldone* steso a Bologna il 22 aprile 1826 [4174] (la precedente menzione di Leibniz [1857], sopra citata, risaliva al 5-6 ottobre 1821) e che la Malvezzi era traduttrice di Pope, citato insieme a Leibniz nel medesimo passo dello *Zibaldone*. Nell'*Elenco di letture leopardiane* la *Storia* di Buhle non è citata, ma si noti la

Gli effetti della (possibile) lettura di Buhle si avvertono semmai nel successivo passo dello *Zibaldone* in cui si incontra il nome di Kant. A Pisa il 17 aprile 1828, poco prima della pagina già ricordata sulla noia⁴⁵, e sempre commentando uno scritto di D'Alembert, in cui si discute dei grandi geometri che preferiscono la fatica di scoprire una verità alla costrizione poco gradevole di seguirla nelle altrui opere, Leopardi si pone implicitamente nella stessa condizione, dichiarando in qualche modo che le sue informazioni sui sistemi metafisici e in particolare su Kant gli sono ormai sufficienti. Così si chiede retoricamente:

Non si potrebbe dire della metafisica appresso a poco il med. che della Geometria, e così scusare chi in metafisica amasse più di pensare che di leggere; chi pretendesse di essere metafisico senz'aver letto o inteso Kant; chi si contentasse talvolta di conoscere i risultati e le conclusioni delle speculaz. e ragionamenti de' metafisici celebri, per poi trovarne da se stesso la dimostrazione, o convincersi della loro insussistenza?⁴⁶

La novità rispetto alle precedenti citazioni è il rilievo e la centralità ormai accordati a Kant, unico filosofo menzionato. Nel secondo lustro degli anni Venti, in effetti, la conoscenza della filosofia kantiana aveva fatto in Italia importanti progressi: dopo la pubblicazione nel 1825 del dodicesimo volume della *Storia della filosofia moderna* di Buhle, erano apparse nel 1827 le *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia relativamente ai principi delle conoscenze umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente* di Pasquale Galluppi, recensite da Giandomenico Romagnosi tra il 1828 e il 1829 sulla «Biblioteca Italiana», rivista letta da Leopardi.

Quella pisana è l'ultima citazione che compare di Kant; ma, come è risaputo, le note dello *Zibaldone*, già molto diradate nella seconda metà degli anni Venti, si interrompono definitivamente nel 1832, e le notizie sulle letture degli ultimi anni di vita di Leopardi sono assai difficili da stabilire e spesso frutto di congetture. Che Leopardi continui a riferirsi polemicamente a Kant mi sembra confermato dalla lettura dei *Paralipomeni*. Se già nel primo canto Leopardi

circostanza che nell'aprile 1826 si faccia menzione di una sola opera, *Antiquitatum homeriarum libri IV* di E. Feith (*TO I*, 377), cosa abbastanza inconsueta per un lettore vorace come Leopardi. Infine, dall'esame grafologico dell'autografo della *Scommessa di Prometeo* risulta che la nota fu aggiunta in un secondo momento, in un lasso di tempo che va dalla fine del 1824 al maggio 1826 (cfr. L. Cellerino, *L'io del topo* cit., p. 154). Circostanze che mi fanno ritenere plausibile una lettura, o almeno una consultazione, dei primi tomi dell'opera di Buhle, in particolare del terzo, nella primavera del 1826; la possibile lettura degli altri tomi, soprattutto dell'ultimo, potrebbe essere avvenuta nello stesso anno o negli anni immediatamente successivi.

45 Cfr. nota 7.

46 *ZP II*, p. 2419 [4304]. Il passo segue con una forte sottolineatura delle somiglianze fra matematica e metafisica.

attacca ironicamente, secondo un *topos* in lui ben consolidato, l'oscurità, il rifiuto dell'esperienza a vantaggio dell'astratto sistematismo e del sentimento, e la teutomania della cultura tedesca⁴⁷, tutto l'inizio del quarto non può essere letto solo come una polemica contro le teorie propugnate da de Maistre e de Bonald⁴⁸, ma anche contro la coeva cultura tedesca la quale, anche nei suoi massimi rappresentanti, si pensi a Friedrich Schlegel o a Schelling, non diversamente dai tradizionalisti francesi favoleggiava di uno stato originario e perfetto, cui sarebbe seguita la decadenza inevitabile del genere umano⁴⁹. Ne è spia, già nella seconda ottava, la frecciata ironica contro «le antichissime» vicende «indiane», antiche quanto le cose favolose «del topesco regno»⁵⁰ cantate nei *Paralipomeni*, che non possono non far pensare alla «indomania» degli intellettuali tedeschi denunciata da Heine nei medesimi anni. Questi «savi han trovato ultimamente, / speculando col semplice intelletto» (IV, 3), indipendentemente cioè dall'esperienza e dal *bon sens*, che l'uomo dev'essere uscito perfetto dalla mani del creatore, per poi corrompersi, diventare «selvaggio» (IV, 9). E subito di seguito parte l'affondo di Leopardi:

Questa conclusion che ancor che bella
 Parravvi alquanto inusitata e strana,
 non d'altronde provien se non da quella
 forma di ragionar diritta e sana
 ch'a priori in iscola ancor s'appella,
 appo cui ciascun'altra oggi par vana,
 la qual per certo alcun principio pone,
 e tutto l'altro a quel piega e compone (IV, 10).

Benché il termine tecnico «a priori» abbia una lunga tradizione, non possiamo qui non pensare a Kant: si ricordi quell'«ultimamente» che introduce

47 «Che non provan sistemi e congetture / e teorie dell'alemanna gente? / Per lor, non tanto nelle cose oscure / l'un di tutto sappiam, l'altro niente, / ma nelle chiare ancor dubbi e paure [cfr. il *vigliaccamente* della *Ginestra*] / e caligin si crea continuamente: / pur manifesto si conosce in tutto / che di seme tedesco il mondo è frutto» (*Paralipomeni*, I, 17).

48 Come si ripete da ultimo nelle note di commento alla prima ottava del canto in G. Leopardi, *Paralipomeni della Batracomiomachia*, a cura di M.A. Bazzocchi e R. Bonavita, Roma, Carocci, 2002, p. 115. Mi sia consentito comunque di aggiungere che si tratta di un'edizione ben curata e assai utile.

49 Cfr. M. Biscuso, *Hegel critico del mito romantico dell'origine*, «Il Cannocchiale» 3 (1994), pp. 149-168.

50 *Paralipomeni*, IV, 2. Cfr. anche ivi, I, 16 e 37, dove si fa cenno al sanscrito e alla sua grande antichità. Ricordo soltanto che per lo Schlegel di *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808), il sanscrito doveva essere la lingua più vicina alla *Ursprache* parlata dal primitivo, e perfetto, genere umano. Cfr. l'esposizione che fa la Staël di queste opinioni, prendendo a guida proprio il libro di Friedrich Schlegel: A.-L.-G. Necker de Staël, *De l'Allemand* cit., xi, pp. 274-277.

l'argomentazione sulla tesi della primazia della perfetta civiltà e della conseguente corruzione. Insomma l'apriorismo kantiano, se ha prodotto degli esiti che vanno ben oltre le intenzioni di Kant medesimo, riflette comunque un atteggiamento ostinatamente antropocentrico e consolatorio. Un atteggiamento che è sempre stato proprio della filosofia, la quale ha svolto una funzione edificante portando ragioni per credere in ciò a cui gli uomini erano già risolti di credere (IV, 14)⁵¹. Si tratta di quella filosofia, chiarisce senza ombra di dubbio Leopardi, «che impera / nel secol nostro senza guerra alcuna, / e che con guerra più o men leggera / ebbe negli altri non minor fortuna» (IV, 15), eccetto che nel diciottesimo secolo.

Il giudizio che il kantismo partecipasse alle vicende dell'arretramento della filosofia dinanzi all'«altra filosofia [...] amara e trista» (IV, 16), poteva derivare certamente dall'impatto con l'ambiente napoletano, dove da qualche anno circolavano le idee di Galluppi. Tuttavia quello di Galluppi era un kantismo *sui generis*, legato alla cultura degli *idéologues* e alle esigenze di un'impostazione empiristica. Più plausibile mi sembra l'ipotesi che Leopardi abbia avvertito la necessità di riaprire il confronto con Kant (e quindi abbia avuto occasione di incrementare le informazioni sul criticismo) a causa del successo del maggior avversario di Galluppi, il sacerdote Ottavio Colecchi, e proprio per tramite di questi⁵². Colecchi fu infatti il primo divulgatore in Italia delle concezioni kantiane, che conobbe leggendo i testi originali, probabilmente già all'epoca del soggiorno a Königsberg nel 1819. Tornato a Napoli dopo la «svolta» del 1830, seguita all'inizio del regno di Ferdinando II, fu un'importante figura di transizione della cultura partenopea, che contribuì ad aprire all'interesse verso la filosofia classica tedesca. Costretto all'insegnamento privato, esercitò una notevole influenza sugli intellettuali liberali e fu un punto di riferimento per i giovani Settembrini, De Sanctis e i fratelli Spaventa. A

51 In particolare a credere nel pregiudizio antropocentrico: «Per certo si suppone che intenda sia / natura sempre al ben degli animali» (*Paralipomeni* cit., IV, 11); «la natura, / che al ben degli animali è sempre intenta, e più dell'uom che principal fattura / esser di quella par che si consenta / da tutti noi» (IV, 6).

52 Si è recentemente ipotizzato che grazie a Colecchi Leopardi sia potuto venire a conoscenza di alcuni aspetti del pensiero hegeliano; in particolare la polemica del pensiero v contro il «consenso delle genti», potrebbe riecheggiare quella condotta da Hegel nella *Einleitung* alla *Geschichte der Philosophie*, apparsa a cura di K. Michelet nel 1833; cfr. R. Tesi, *Da Epitteto a La Rochefoucauld* cit., pp. 446-448. Anche Cellerino sembra consentire a questa «avvincente ipotesi» (L. Cellerino, *L'io del topo* cit., p. 85 nota). Più in generale, al contatto con Colecchi si attribuisce quell'«incremento di informazione» sul pensiero tedesco che consente a Leopardi degli anni Trenta «un impreveduto recupero di trasparenza» rispetto ad un argomento che aveva fino ad allora giudicato con opinioni estemporanee e esitanti, e soprattutto «poco confrontate con il pensiero reale dei filosofi germanici» (ivi, p. 138). Credo che questo cenno, che chiude il discorso della Cellerino, vada ripreso, e a maggior ragione per Kant che per Hegel.

partire dal 1836 pubblicò su alcune riviste diversi saggi in cui esponeva la filosofia kantiana, poi raccolti in un volume intitolato *Sopra alcune quistioni le più importanti per la filosofia: osservazioni e critiche*⁵³. Tra queste riviste spicca «Il Progresso delle scienze, delle lettere e delle arti», il più importante periodico napoletano, che si voleva erede dell'«Antologia» di Viesseux: politicamente liberal-moderato, filosoficamente eclettico e spiritualista, propugnatore di una concezione storico-sociale progressiva e provvidenzialistica. Una rivista, dunque, latrice di un orientamento culturale complessivo che sarà oggetto dell'aspra battaglia culturale dell'ultimo Leopardi e obiettivo polemico esplicito de *I nuovi credenti*⁵⁴.

53 O. Colecchi, *Sopra alcune quistioni le più importanti per la filosofia: osservazioni e critiche*, Napoli, All'insegna di Aldo Manuzio, 1843. La pubblicazione fu interrotta dalla censura durante la stampa del terzo volume, per cui Colecchi continuò a pubblicare sulla rivista «Il Giambattista Vico». Ora tutti i saggi, compresi quelli usciti dopo il 1843, sono stati riediti in ristampa anastatica in un unico volume col titolo *Quistioni filosofiche*, a cura e con introduzione di F. Tessitore, Napoli, Procaccini, 1980.

54 Su *I nuovi credenti* cfr. A. Ferraris, *L'ultimo Leopardi. Pensiero e poetica 1830-1837*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 120-124. Due dei tre personaggi aspramente presi di mira da Leopardi sono stati identificati con un certo grado di plausibilità, e si tratta di collaboratori de «Il Progresso»: il «valoroso Elpidio» sarebbe Saverio Baldacchini, mentre «Galerio, il buon garzon» Emidio Cappelli. Ma si è individuato un riferimento polemico a «Il Progresso» anche nei *Paralipomeni*. A commento dei versi: «il perenne / progresso del topesco intendimento» (I, 42), Bonavita (al quale si deve il commento del primo canto) scrive: «questo concetto [di progresso] cardine per l'ottimismo riformista dei liberali moderati dava anche il titolo a una delle loro principali riviste napoletane, 'Il Progresso delle scienze, delle lettere e delle arti', che attaccò a più riprese il materialismo radicale e l'antiprogressismo di Leopardi» (G. Leopardi, *Paralipomeni* cit., p. 59). Bisogna allora aggiungere che proprio in questa ottava si contrappone ironicamente «analisi, ragione e speranza», che spengerebbero o turberebbero la conoscenza, a «ipotesi, sistemi e sentimento», profittevoli invece al «progresso del topesco intendimento». Se «ipotesi, sistemi e sentimento» caratterizzano, come abbiamo potuto constatare, la filosofia tedesca, oltre che denotare la tendenza generale del pensiero del XIX secolo, perché non poter pensare qui un riferimento polemico *ad personam* a Colecchi, che era vicino ai liberali del «Progresso» e su quella rivista aveva cominciato a pubblicare dal 1836 «i sistemi e congetture dell'alemanna gente»? (tale ipotesi implica, ovviamente, la necessità di una datazione tarda dell'ultima stesura dei *Paralipomeni*, che risalirebbe appunto al 1836 e sarebbero quindi coevi a *I nuovi credenti*, come d'altronde sostenuto esplicitamente da alcuni leopardisti). Per quanto riguarda il giudizio di Bonavita, bisogna però osservare che «Il Progresso» si oppose a Leopardi con uno sprezzante silenzio sulla sua opera (il nome di Leopardi fu citato una sola volta nella recensione del 1833 di R. Liberatore agli *Inni Sacri* di Terenzio Mamiani, quale autore dell'*Inno ai Patriarchi*, considerato per giunta inferiore agli *Inni* del pio cugino!) e con qualche velenosa allusione contenuta in due scritti (sempre del 1836!) proprio di Saverio Baldacchini ed Emidio Cappelli. Sulla ricezione degli ambienti napoletani dell'opera di Leopardi nei suoi ultimi anni di vita, fondamentale è il quadro tracciato da N. Bellucci, *G. Leopardi e i contemporanei. Testimonianze dall'Italia e dall'Europa in vita e in morte del poeta*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1996, pp. 139-164, in particolare p. 144; cfr. anche R.

Non vi sono testimonianze dirette o indirette (allo stato attuale della ricerca) che avvalorino l'ipotesi di contatti fra Colecchi e Leopardi, il quale anzi parla ripetutamente del suo isolamento, che dovette accrescersi nel periodo in cui, per sfuggire al colera, si trasferì a Villa Ferrigni in Torre del Greco. Tuttavia sappiamo da una testimonianza di Luigi Settembrini che «talvolta» Leopardi frequentava il salotto della poetessa Giuseppina Guacci Nobile (sposata all'astronomo Antonio Guacci)⁵⁵, che era ritrovo del «gruppo napoletano», il quale contava anche amici che Leopardi aveva conosciuto in Toscana quand'erano fuoriusciti, quali Alessandro Poerio e Paolo Emilio Imbriani. Del gruppo facevano parte alcuni «insigni» personaggi, tra cui appunto Colecchi⁵⁶. Inoltre tra le carte postume del sacerdote abruzzese si è trovata «una traduzione in tedesco dell'*Elogio degli uccelli* (che non pare peraltro di mano di Colecchi)»⁵⁷. Qui il discorso storico si chiude con un giudizio provvisorio di plausibilità; ad una ricerca più circostanziata il compito di stabilire, per quanto è possibile, un rapporto diretto fra Colecchi e Leopardi⁵⁸.

Damiani, *Leopardi e Napoli, 1833-1837. Sodalizio con una città tra nuovi credenti e maccheroni. Documenti e testimonianze*, Napoli, Procaccini, 1998, in particolare pp. 30-34; R. Damiani, *All'apparir del vero. Vita di Giacomo Leopardi*, Milano, Mondadori, 1998, pp. 441-491; M. Marti, *Leopardi e Napoli*, in *Le città di Giacomo Leopardi* cit., pp. 159-196. Su «Il Progresso», limitatamente agli anni della direzione di Giuseppe Ricciardi, cfr. U. Dotti (a cura di), *Il Progresso delle scienze, delle lettere e delle arti (1832-34)*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970, che contiene un'ampia introduzione dello stesso Dotti (*Il liberalismo napoletano dopo le rivoluzioni del '20*, ivi, pp. 11-57) e le schede di lettura degli articoli e delle note della rivista. Manca a tutt'oggi un analogo lavoro per gli anni immediatamente successivi, che maggiormente ci interessano, quando la rivista, diretta da Ludovico Bianchini, accentuò il suo moderatismo in senso conservatore.

- 55 L. Settembrini, *Lezioni di Letteratura Italiana*, a cura di V. Piccoli, Firenze, Sansoni, 1964 (riproduce l'edizione, Napoli, Morano, 1876³), p. 1138.
- 56 Ivi, p. 1149; ma Settembrini non parla esplicitamente della frequentazione da parte di Colecchi del salotto della Guacci Nobile.
- 57 G. Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi: ricerche storiche*, Napoli, Edizioni della Critica, 1903, poi col titolo *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, in *Opere complete*, XIX, Firenze, Sansoni, 1937² (1929), pp. 137-210 (in *Appendice*, ivi, pp. 211-249, alcuni *Scritti inediti di O. Colecchi*), qui p. 168.
- 58 Gli studi più importanti su Colecchi sono: G. Gentile, *Storia della filosofia italiana* cit.; A. Cristallini, *Ottavio Colecchi: un filosofo da riscoprire*, Padova, Cedam, 1968 (monografia di scarso valore, compilativa ed agiografica); sull'estetica cfr. G. Cantillo, *Ottavio Colecchi e l'estetica di Kant*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli» 25 (1982-83), pp. 371-400; sulle opere matematiche cfr. F. Palladino, *Metodi matematici e ordine politico. Lauberg, Giordano, Fergola, Colecchi: il dibattito scientifico a Napoli tra illuminismo rivoluzione e reazione*, Napoli, Jovene, 1999, pp. 221-267. Non ho potuto consultare, in questo primo sondaggio della questione, alcuni vecchi e rari lavori: F. Cicchetti-Suriani, *Ottavio Colecchi, filosofo e matematico abruzzese e i primordii del kantismo in Italia: studio biografico-critico*, Aquila, Tip. Santini, 1890; S. Marchi, *Il sistema filosofico di Ottavio Colecchi (filosofo abruzzese)*, Aquila, Tip. Sociale di A. Eliseo, 1900; C.

3. *Le stelle e il vulcano (La ginestra)*

Mi sembra, quindi, che ci siano sufficienti elementi per sostenere un confronto critico tra Leopardi e la matura concezione kantiana del sublime⁵⁹. Dove avviene questo confronto? Se noi consideriamo *La ginestra* come espressione più alta e compiuta della «nuova poetica», – una poesia intimamente innervata di consapevolezza filosofica e risolutamente confligente con le vecchie credenze nuovamente restaurate dal «secol superbo e sciocco» –, è lecito pensare che in essa Leopardi si riferisca anche a Kant, che di quelle credenze doveva apparirgli uno dei primi e più importanti restauratori. *La ginestra* può essere considerata infatti un «trattato in versi sul sublime»: tutta la poesia è dominata dall'infinita potenza e dall'infinita grandezza della natura, visivamente concretizzate nel «formidabil monte / Sterminator Vesevo», le cui lave distruttrici aprono e chiudono il canto, e nel «purissimo azzurro» del cielo, la cui contemplazione è posta nel cuore della poesia, all'inizio della sua seconda parte. Si tratta, certo, di esempi classici, che si ritrovano già nel famoso capitolo xxxv del Περὶ ὕψους e poi nella letteratura estetica del Settecento, e tuttavia l'esemplificazione corrisponde specialmente bene alle tipologie kantiane del sublime dinamico e matematico.

L'immagine che del sublime kantiano poteva essere giunta a Leopardi tramite le sue fonti⁶⁰ doveva confermarli a un tempo la sistematicità e l'atteg-

Imperatore, *Ottavio Colecchi, il filosofo e il matematico abruzzese, parte I (discussioni biografiche, documenti inediti)*, Ravenna, Tip. Nazionale E. Lavagna e F., 1920; G. Sabatini, *Ottavio Colecchi: nuove notizie e nuovi documenti*, Roma, Tip. delle Mantellate, 1929. Per la ricostruzione dell'ambiente intellettuale napoletano in cui operò Colecchi (e visse i suoi ultimi anni Leopardi), fondamentali sono le ricerche di Guido Oldrini: cfr. in particolare: G. Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Bari, Laterza, 1973, pp. 154-163; id., *L'Ottocento filosofico napoletano nella letteratura dell'ultimo decennio*, Napoli, Bibliopolis, 1986, *passim*; id., *Napoli e i suoi filosofi: protagonisti, prospettive, problemi del pensiero dell'Ottocento*, Milano, Angeli, 1990, pp. 46-57.

59 Dico «matura», perché ben differente da quella sostenuta nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, condotta su un piano empirico e non trascendentale, come dichiarato in apertura dell'opera dallo stesso Kant: «guarderò con occhio più da osservatore che da filosofo» (I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764, ora in *Kant's gesammelte Schriften* cit., Bd. II, 1905, pp. 205-256, trad. it. a cura di P. Carabellese, in *Scritti precritici*, Bari, Laterza, 1923, nuova edizione ampliata da A. Pupi con una nuova prefazione di R. Assunto, 1990² (1982), p. 293).

60 Madame de Staël accenna alla concezione del sublime nelle pagine finali del capitolo dedicato a Kant: «il fait consister le sublime dans la liberté morale, aux prises avec le destin ou avec la nature. La puissance sans bornes nous épouvante, la grandeur nous accable, toutefois nous échappons par la vigueur de la volonté au sentiment de notre foiblesse physique. Le pouvoir du destin et l'immensité de la nature sont dans une opposition infinie avec la misérable dépendance de la créature sur la terre; mais une étincelle du feu sacré dans notre

giamento spiritualistico della nuova filosofia – che poi è la filosofia di sempre, risoluta a trovare argomenti razionali per rafforzare credenze non razionali ma consolatorie. Come aveva scritto Madame de Staël, «Kant applique aux plaisirs de l'imagination le même système dont il a tiré des développemens si féconds, dans la sphère de l'intelligence et du sentiment»⁶¹. Quello cioè che gli avrebbe permesso di restaurare verità trascendenti scosse dagli attacchi dei sensisti e dei materialisti.

Nonostante la elegante, ma drastica, semplificazione della grande complessità e finezza filosofica della *Critica della facoltà di giudizio* – semplificazione che giungeva a configurarsi come una vera e propria sordità a temi e prospettive essenziali del capolavoro kantiano –, non si può negare che la Staël in qualche misura cogliesse nel segno. Almeno nell'indicare un'esigenza che era, questa sì, presente nella terza *Critica*: quella di mostrare come l'animo umano sia sollecitato, dinanzi agli oggetti che suscitano il sentimento del sublime, «ad abbandonare la sensibilità e a occuparsi di idee che contengono una superiore conformità a scopi»⁶². Ovvero, detto in termini più espliciti,

senza sviluppo di idee morali, ciò che noi, preparati dalla cultura, diciamo sublime, apparirebbe all'uomo non coltivato solo respingente. Nelle testimonianze della violenza della natura nella sua distruttività e nella misura grandiosa della sua potenza, di fronte alla quale la propria scompare nel nulla, egli non vedrà altro

sein triomphe de l'univers, puisqu'il suffit de cette étincelle pour résister à ce que toutes les forces du monde pourroient exiger de nous» (A.-L.-G. Necker de Staël, *De l'Allemand* cit., XI, pp. 245-246). In Buhle si ritrova un'esposizione abbastanza dettagliata dell'Analitica del sublime (G.A. Buhle, *Storia della filosofia moderna* cit., XII, pp. 697-708), dove è notevole la sottolineatura del «sublime dinamico pratico», cioè della «forza straordinaria de' sentimenti morali» (ivi, p. 705). Esso è il vertice dell'esperienza del sublime: «Il sublime non dà mai piacere sì grande come quando pertiene ad una grandezza morale, che scontriamo solo nelle creature ragionevoli, ed in niuna parte della natura [...] L'oggetto più sublime pel nostro pensiero è la divinità» (ivi, p. 706). Il caso di Colecchi è il più interessante e, insieme, il più problematico. Infatti egli pubblicò i suoi interventi dopo la morte di Leopardi, all'inizio degli anni Quaranta (O. Colecchi, *L'estetica di Kant e Osservazioni critiche sulle precedenti dottrine*, ora in *Quistioni filosofiche* cit., rispettivamente pp. 612-705 e 705-768), nei quali non si limitò ad esporre «semplicemente il contenuto della *Critica del Giudizio*, soggiungendovi alcune considerazioni tratte da vari scritti di Schiller» (G. Gentile, *Storia della filosofia italiana* cit., pp. 204-205), ma diede anche «una prima prova di traduzione della *Kritik der Urtheilskraft*, relativamente alla introduzione e alla critica del giudizio estetico» (G. Cantillo, *Ottavio Colecchi* cit., p. 377); in particolare l'Analitica del sublime fu tradotta quasi integralmente. Nulla vieta di pensare che tali esposizioni circolassero già prima della loro pubblicazione tra gli amici del «gruppo napoletano» e potessero essere conosciute, almeno per sommi capi, dallo stesso Leopardi.

61 A.-L.-G. Necker de Staël, *De l'Allemagne* cit., XI, p. 243.

62 I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, hrsg. von K. Vorländer, Hamburg, Meiner, 1993⁷ (1790), trad. it. a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Torino, Einaudi, 1999, p. 81.

che la pena, il pericolo e la miseria che circonderebbero l'essere umano che vi fosse confinato⁶³.

Dunque, l'esperienza del sublime è possibile solo in quanto il soggetto si configuri come soggetto morale. Infatti nella celeberrima conclusione della *Critica della ragion pratica* il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me sono le due cose sublimi, degne perciò di «ammirazione e di venerazione», che l'uomo – l'uomo, bisogna aggiungere, *durch Kultur vorbereitet* – vede dinanzi a sé e congiunge immediatamente con la coscienza della sua esistenza. La prima comincia «dal posto da me occupato nel mondo sensibile» per allargarsi man mano alla connessione «con mondi e mondi, sistemi e sistemi»; la seconda comincia «dal mio io invisibile» e mi rappresenta in un mondo veramente infinito, in cui penetra solo l'intelletto, e col quale «io mi riconosco in una condizione non contingente come la prima, ma universale e necessaria». Il cielo stellato e la legge morale non sono quindi oggetti posti sullo stesso piano, perché l'esistenza della seconda è garanzia che il primo desti in noi sentimenti di ammirazione e venerazione, e non invece di pena, pericolo e miseria, come nella pagina della *Critica della facoltà di giudizio*.

La vista di una molteplicità innumerevole di mondi riduce in certo modo a nulla la mia importanza di creatura animale che deve restituire nuovamente al pianeta (che è un *semplice punto nell'universo*) la materia di cui è formata, dopo essere stata dotata per un breve tempo (e non si sa come) di forza vitale. L'altra vista innalza invece infinitamente il mio valore, come proprio di un'intelligenza, attraverso la mia personalità, in cui una legge morale mi rivela *una vita indipendente dalla animalità e anche da tutto il mondo sensibile*, almeno per quanto si può arguire dalla determinazione secondo fini che questa legge conferisce alla mia esistenza, determinazione che non si restringe alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all'infinito⁶⁴.

Per Kant l'uomo non può essere ridotto a creatura animale, la quale, rispetto all'immensità dell'universo, è qualcosa di transeunte e inessenziale, è un «nulla»; egli è determinato invece e soltanto dalla sua personalità morale, che esige come suo presupposto la libertà, cioè l'appartenenza ad un altro ordine rispetto a quello deterministico della natura, e come suoi postulati l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. Perciò per l'uomo che conosca il proprio valore di personalità libera, di soggetto morale, per l'uomo *durch Kultur vorbereitet*, la grandezza e la potenza della natura, che trascendono la capacità dell'immaginazione, suscitano il sentimento del sublime rivelando

63 Ivi, p. 101.

64 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. von K. Vorländer, Hamburg, Meiner, 1993¹⁰ (1788), trad. it. in *Scritti morali cit.*, p. 313, cors. M.B.

così la vera infinità della ragione, la quale, in virtù della propria superiorità rispetto all'ordine naturale, è capace di provocare attrazione verso un oggetto che per la sensibilità provoca al contrario repulsione. Così «l'incapacità del soggetto rivela la coscienza di una capacità illimitata dello stesso soggetto»⁶⁵.

Ma qui si annida il vero e proprio *paralogismo del sublime* kantiano: il soggetto che ritiene la propria immaginazione impotente ad abbracciare la smisurata grandezza e potenza della natura *non* è il medesimo soggetto che si concepisce come altro dalla natura, perché quest'ultimo è solo un soggetto fantastico, irreali, la proiezione di un desiderio. La «creatura animale» non si transustanzia nell'«intelligenza», in un soggetto cioè dalla «capacità illimitata» perché indipendente dal «mondo sensibile»; al contrario, sono l'intelligenza e la dignità morale dell'uomo a non potersi scompagnare, neppure per un attimo, dalla sua vita animale. *L'uomo è il corpo* – dinanzi a questa radicale e fondamentale acquisizione leopardiana, la «destinazione ultrasensibile» dell'uomo svanisce.

La giusta esigenza kantiana di pensare una forma di trascendenza umana rispetto alla natura, nonostante tutte le cautele critiche esercitate da Kant e la sua fede problematica e non dogmatica, si trasforma agli occhi di Leopardi in una ipostatizzazione del soggetto morale, che così è posto in salvo e messo al riparo da qualsiasi distruzione. L'unica forma di «trascendenza» ammessa da Leopardi è *lo scarto che specifici comportamenti umani segnano rispetto al ciclo naturale di produzione-distruzione*, creando una diversa «seconda natura», non mimetica di quel ciclo, ma comunque non capace di sottrarsi al destino naturale di distruzione comune a tutta la realtà. «Anche tu presto alla crudel possanza / Soccomberai del sotterraneo foco», ammonisce nei versi finali *La ginestra*.

La comprensione materialistica del sublime non significa dunque in Leopardi la possibilità di spiegare il sentimento del sublime per mezzo delle sue cause fisiologiche, come p. es. in Burke o addirittura in qualche pagina kantiana delle *Osservazioni*⁶⁶. Indica piuttosto la irriducibilità di ogni vera vita umana alla natura, intesa come «legalità», ordine «economico» di produzione-distruzione, in cui l'esistente non fa che perpetuare l'esistenza; e insieme la rinuncia ad ipostatizzare il rifiuto dell'adesione all'ordine naturale in un

65 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* cit.; trad. it. cit., p. 95.

66 Per Burke cfr. tutta la quarta parte della *Enquiry*, in particolar modo la spiegazione del sublime suscitata dagli oggetti visivi (E. Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, ed. by J.T. Boulton, London, Routledge and Kegan Paul, 1958 (1757, 1759²), trad. it. a cura di G. Miglietta e G. Sertoli, Palermo, Aesthetica, 1992⁴, pp. 141-166, spec. pp. 146-148); per Kant si veda la relazione istituita tra i tre diversi tipi di sentimento che definiscono il carattere morale e i tre temperamenti (I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* cit., trad. it. cit., pp. 305-310).

luogo altro dalla natura, in cui trovare rifugio e salvezza – intendendo questa volta per natura la totalità dell'ente, che produce quell'ordine ma insieme *anche* disordine. Sublime è la noia, la conoscenza, l'amore, che sono sentimenti e attitudini non integrabili, perché eccedenti e superflui, rispetto all'economia dell'ordine naturale. Ma tale sublimità non è segno dell'appartenenza dell'uomo ad un altro luogo: la natura stessa, secondo la matura riflessione leopardiana (lo «stratonismo»), produce un'immensa quantità di creature superflue, inadatte a conservarsi, vivere e riprodursi. Che è come dire: la natura stessa spreca, crea eccedenza, scarta dalla sua «razionalità» economica. *Il sublime è la forma dell'eccedenza* – naturale, perché prodotto dalla natura, non naturale, perché contrastante con «gli stupefacenti ordini dell'universo», in cui tutto sarebbe «mirabilm. congegnato p. conservarsi ec.», che noi attribuiamo alla natura come ciclo di produzione-distruzione autoconservantesi⁶⁷.

La poesia è il luogo non ipostatizzabile dello scarto. Anzi, è un non-luogo; è il profumo che la ginestra spande intorno a sé, nel deserto, il dono che essa fa a chi abbia la fortuna di goderne prima che svanisca.

Sovente in queste rive,
 Che, desolate, a bruno
 Veste il flutto indurato, e par che ondeggi,
 Seggo la notte; e su la mesta landa
 In purissimo azzurro
 Veggo dall'alto fiammeggiar le stelle,
 Cui di lontan fa specchio
 Il mare, e tutto di scintille in giro
 Per lo vòto seren brillare il mondo.
 E poi che gli occhi a quelle luci appunto,
 Ch'a lor sembrano un punto,
 E sono immense, in guisa
 Che un punto a petto a lor son terra e mare
 Veracemente; a cui
 L'uom non pur, ma questo
 Globo ove l'uomo è nulla,
 Sconosciuto è del tutto; e quando miro
 Quegli ancor più senza alcun fin remoti
 Nodi quasi di stelle,
 Ch'a noi paion qual nebbia, a cui non l'uomo
 E non la terra sol, ma tutte in uno,
 Del numero infinite e della mole,
 Con l'aureo sole insiem, le nostre stelle
 O sono ignote, o così paion come
 Essi alla terra, un punto

67 ZP II, p. 2580 [4510], 16 maggio 1829.

Di luce nebulosa; al pensier mio
 Che sembri allora, o prole
 Dell'uomo? (vv. 158-185).

Si ripresenta, in questo bellissimo notturno, un continuo andare e venire dal cielo stellato alla Terra all'uomo e poi dall'uomo alla Terra al cielo con le sue galassie lontanissime rispetto alle quali la nostra appare un punto, come se l'io narrante⁶⁸ non solo alzasse gli occhi per contemplare il cielo, ma si facesse stella e galassia per vedere l'infinita piccolezza, la sensibile nullità dell'uomo. La luna, per la prima volta, non illumina più la notte leopardiana. Ancora nel *Canto notturno* era la silenziosa destinataria delle domande del pastore; ora è tramontata⁶⁹. E le stelle sono troppo lontane per ascoltare le domande dell'uomo, che infatti non interroga più. Esse sono il suo muto oracolo, che col loro scintillare indicano il cielo vuoto⁷⁰.

Ma davvero l'io narrante «alza» gli occhi? Se lo facesse, dovrebbe dire «in alto», non «dall'alto». Né è seduto in un luogo elevato, dal quale contempla il cielo: si dice invece seduto alle falde del Vesuvio, quindi presso il mare. Ma la Terra è un «globo»: non è possibile allora che chi parla non alzi gli occhi al cielo ma si immagini piuttosto che il cielo si spalanchi sotto di lui – lui, che lo vede «dall'alto» – come un abisso? E che il «fiammeggiare» delle stelle non sia un elegante petrarchismo, sinonimo per «splendere», ma rimandi piuttosto al «sotterraneo foco» del vulcano?⁷¹

68 Parlando qui di «io narrante» e in seguito di «enunciante» riprendo alcuni aspetti dell'analisi semiotica della *Ginestra* condotta con risultati interessanti, anche se non sempre condivisibili, da V. Panicara, *La nuova poesia di Giacomo Leopardi. Una lettura critica della «Ginestra»*, Firenze, Olschki, 1997. Sui vv. 158-185 cfr. *ivi*, pp. 49-54 e 82-85.

69 Infatti la poesia che nei *Canti* precede immediatamente *La ginestra* è proprio la bellissima, e sottovalutata, *Il tramonto della luna*.

70 «Il tema della contemplazione del cielo stellato tende così a configurarsi [...] in una visuale antitetica a quella espressa dal modulo comparativo ormai classico offerto dalle *Notti* di Young. Giacché il *topos* dell'ascesa ideale alle sfere celesti non si risolve – come nella fortunata tradizione letteraria inaugurata dal poeta inglese – nella visione di un ordine cosmico armoniosamente retto da un'intelligenza divina, ma si traduce, al contrario, nell'esperienza vertiginosa dell'assenza di un centro» (A. Ferraris, *L'ultimo Leopardi* cit., pp. 160-161) e dello «spazio vuoto da ogni presenza divina» (*ivi*, p. 160). Nella *Storia dell'astronomia* il giovanissimo Leopardi aveva ripreso il tema dell'ascesa ideale nei cieli «verso l'Eterno» citando Young e per i medesimi fini apologetici; notevole il fatto che ricorrono espressioni poi riprese venticinque anni dopo nella *Ginestra*: prima la sua abitazione gli appare «un punto», poi la Terra, il Sole, i pianeti, «le migliaia di mondi» gli sembrano «luccicanti granelli di arena» (*TO I*, p. 631; cfr. anche la Terra ridotta a «un punto dell'Universo» dalla rivoluzione copernicana, *ivi*, p. 673). Sulla presenza in quest'opera adolescenziale di motivi che rimarranno, pur in un contesto teorico rivoluzionato, anche nella produzione matura, cfr. M. Biscuso, *All'ombra delle stelle*, «Critica Sociale» 4 (1998), p. 14.

71 Nella letteratura leopardiana, a mia conoscenza, nessuno si è curato di interpretare il «dal-

Nel cuore stesso del sublime matematico sarebbe insomma insediato il sublime dinamico: la grandezza della natura è una forma della sua potenza. E la potenza si rivela nel «sotterraneo foco» del vulcano, che tutto distrugge. Il Vesuvio è «sterminator», cosparge i campi di «ceneri infeconde» e li ricopre di «impietrata lava»; riduce a rovine ville e palazzi che una volta si alzavano ai suoi piedi, e le città famose «coi torrenti suoi l'altero monte / Dall'igneia bocca fulminando oppresse / Con gli abitanti insieme». Rispetto alla potenza distruttiva della natura l'uomo si rivela per quel che è: una creatura animale indifesa e fragile.

Come d'arbor cadendo un picciol pomo,
 Cui là nel tardo autunno
 Maturità senz'altra forza atterra,
 D'un popol di formiche i dolci alberghi,
 Cavati in molle gleba
 Con gran lavoro, e l'opre
 E le ricchezze che adunate a prova
 Con lungo affaticar l'assidua gente
 Avea provvidamente al tempo estivo,
 Schiaccia, diserta e copre
 In un punto; così d'alto piombando,
 Dall'utero tonante
 Scagliata al ciel profondo,
 Di ceneri e di pomici e di sassi
 Notte e ruina, infusa
 Di bollenti ruscelli,
 O pel montano fianco
 Furiosa tra l'erba
 Di liquefatti massi
 E di metalli e d'infocata arena
 Scendendo immensa piena,
 Le cittadi che il mar là su l'estremo
 Lido aspergea, confuse
 E infranse e ricoperse
 In pochi istanti: onde su quelle or pasce
 La capra, e città nove
 Sorgon dall'altra banda, a cui sgabello
 Son le sepolte, e le prostrate mura
 L'arduo monte al suo piè quasi calpesta.
 Non ha natura al seme

l'alto», che a me pare tanto rilevante. Il nesso tra il «fiammeggiare» delle stelle e il «sotterraneo foco» del vulcano è invece stato messo in evidenza soprattutto da E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Milano, Rizzoli, 1997, pp. 513-527.

Dell'uom più stima o cura
Che alla formica (vv. 202-233).

Non c'è quindi in Leopardi la condizione di base per un sublime consolatorio: quella in cui lo spettatore è al sicuro e, anzi, la sua sicurezza è rafforzata dallo spettacolo cui assiste⁷². Da Lucrezio fino a Kant questa era per così dire la condizione trascendentale del sublime: in Lucrezio data dalla conoscenza della natura delle cose, in Kant dall'appartenenza dell'uomo al piano noumenico. Non si tratta, infatti di una condizione empirica, quella che Kant richiede quando delinea le caratteristiche del sublime dinamico: chi prova effettivamente timore non può giudicare del sublime, perché fuggirà, è, infatti, interessato; né può giudicare l'uomo non preparato dalla cultura e quindi limitato alla sensibilità, perché «ciò che è trascendente per l'immaginazione [...] è, per così dire, un *abisso* in cui essa teme di perdersi»⁷³. Può giudicare invece chi considera l'oggetto temibile, cioè colui che sa che se volesse opporre resistenza, questa sarebbe vana. Rocce incombenti, nuvole minacciose, uragani, l'oceano in tempesta, «vulcani in tutta la loro violenza distruttiva [...] la loro vista diventa tanto più attraente quanto più è temibile, *purché ci si trovi al sicuro*». Ma questo luogo sicuro non è un luogo fisico: «volentieri diciamo sublimi questi oggetti, perché elevano la forza d'animo sopra la sua abituale mediocrità e ci fanno scoprire *una capacità di resistenza di tutt'altra specie*, che ci incoraggia a poterci misurare con l'*apparente* onnipotenza della natura»⁷⁴.

È ovvio: anche per Leopardi, come per Kant, sublime non è la natura, bensì l'uomo. Ma la differenza è profonda: non l'uomo che sa di appartenere ad un altro ordine, sovranaturale, al regno dei fini e della libertà, e che richiede come suoi presupposti l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio («Libertà

72 Mi riferisco, ovviamente, ai celeberrimi versi che aprono il secondo libro del *De rerum natura*. Sul venir meno nella modernità di questa condizione, cfr. l'analisi ormai classica di H. Blumenberg, *Schiffbrauch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1979, trad. it. a cura di F. Rigotti, Bologna, Il Mulino, 1985. Tuttavia lo studio dell'estetica inglese del Settecento mostra come la condizione di sicurezza sia ancora richiesta per l'esperienza del sublime (esemplare quanto scrive nel 1712 Addison nel n. 418 dello «Spectator»: «Quando contempliamo oggetti orribili, siamo non poco compiaciuti riflettendo che essi non costituiscono per noi un pericolo. Li consideriamo, al tempo stesso, terribili e innocui; perciò, quanto più tremedo è il loro aspetto, tanto maggiore è il piacere che proviamo per la coscienza della nostra sicurezza», in E. Burke, *Inchiesta* cit., p. 180), anche se in Burke compaiono le prime decise oscillazioni tra il diletto che ci procura la consapevolezza di essere al sicuro dinanzi ad un oggetto terribile (cfr. per esempio la ricapitolazione della prima parte, ivi, pp. 81-82), e il diletto che ci proviene direttamente dall'oggetto terribile quando ignoriamo il grado di sicurezza in cui ci troviamo (cfr. nella quarta parte p. es. il sublime suscitato dall'oscurità, ivi, 152-153).

73 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* cit., trad. it. cit., p. 94, cors. M.B.

74 Ivi, p. 97, cors. M.B.

vai sognando, e servo a un tempo / Vuoi di nuovo il pensiero» non potrebbero essere versi rivolti anche contro Kant?)⁷⁵, bensì l'uomo «generoso ed alto» che sa riconoscere senza infingimenti la costitutiva fragilità della condizione umana. Sublime è la nobile natura, che osa conoscere la verità, cioè la tutt'altro che apparente onnipotenza della natura, anche se tale conoscenza non porta alcuna consolazione:

Nobil natura è quella
 Che a sollevar s'ardisce
 Gli occhi mortali incontra
 Al comun fato, e che con franca lingua,
 Nulla al ver detraendo,
 Confessa il mal che ci fu dato in sorte,
 E il basso stato e frale (vv. 111-117)

Questo ardire, modellato sull'esaltazione lucreziana di Epicuro⁷⁶, è uno dei modi in cui può declinarsi il sublime, segno non di una destinazione ultraterrena dell'uomo ma della eccedenza della «nobile natura» rispetto al ciclo di produzione-distruzione.

La «nobile natura» della *Ginestra*, come l'uomo dalla natura grande e nobile del pensiero LXVIII, non ha alcun riparo dinanzi alla violenza immane della natura, alcun luogo sicuro da cui contemplare l'immensa vastità del cosmo⁷⁷.

75 Sertoli ha ben messo in evidenza come nella *Enquiry* di Burke l'esperienza del sublime riveli sia il potenziamento dell'io che la sua perdita, con una significativa accentuazione del secondo aspetto sul primo – un'ambivalenza che aveva attraversato tutto il secolo. Sciogliendo l'ambivalenza nel senso di un potenziamento del soggetto, Kant rappresenterebbe dunque «una reazione» agli esiti della riflessione settecentesca: «chi arrivi alla *Critica del giudizio* dal '700 inglese, ha la netta sensazione che Kant stia ripercorrendo all'indietro – almeno per quanto riguarda il sublime – l'intero sviluppo del pensiero estetico del secolo. Che egli stia tornando, al di là di Burke, alle 'nobili passioni' di Longino e al classicismo dell'età augustea. Nel senso che, attraverso la reimpostazione del problema del sublime (ma poi anche di quello del bello), ciò che Kant ci offre è un recupero dell'umanesimo primosettecentesco *dopo* e *contro* quello che vorremmo chiamare l'antiumanesimo di Burke (nell'*Enquiry*) e di tante forme della cultura e dell'arte del secondo Settecento. Recupero dell'Uomo, della Ragione e della Morale dopo e contro il loro esaurimento» (G. Sertoli, *Prefazione* a E. Burke, *Inchiesta* cit., pp. 32-33).

76 Cfr. Lucr. *De rerum natura* I, 66-67.

77 Vale la pena ricordare un passo della *Scienza della logica* in cui Hegel connette sublime kantiano e noia, sebbene in un significato decisamente diverso rispetto a Leopardi. Polemizzando con «la cattiva infinità» nella forma del «progresso quantitativo all'infinito», Hegel riporta la celebre conclusione della *Critica della ragion pratica* come esempio di una delle moderne «tirate», ritenute prodotti sublimi, nelle quali, conformemente allo spirito della modernità, la sublimità non rende grande l'oggetto bensì il soggetto, «che inghiottisce in sé quantità così grosse». E commenta sarcasticamente: «Questa esposizione, oltre a riassumere il contenuto dell'elevarsi quantitativo in una ricchezza pittorica,

Già la noia riconosceva il coinvolgimento dello spettatore dinanzi all'infinito che si squadernava dinanzi a lui senza soddisfarlo. *La ginestra* abbandona il registro gnomico e insieme paradossale dell'aforisma, per cancellare la distinzione stessa fra spettatore e spettacolo. «Qui ti mira e qui ti specchia», dirà l'enunciante, cioè la voce del poeta, al suo secolo «superbo e sciocco». Ciò che lo spettatore vede è la sua stessa vicenda: la vista delle distruzioni prodotte dal vulcano, delle città riedificate sopra le rovine delle antiche che fanno alle nuove da sgabello è lo specchio dell'inevitabile ciclo di produzione e distruzione della natura. La sublimità è allora nella scelta di non accrescere il dolore che naturalmente si produce, nell'amicizia e nella condivisione fraterna della propria condizione, nel conoscere il vero senza inventarsi illusioni consolatorie, nel canto poetico in cui si raccolgono e si nobilitano l'amore e la conoscenza.

E tu, lenta ginestra,
 Che di selve odorate
 Queste campagne dispogliate adorni,
 Anche tu presto alla crudel possanza
 Soccomberai del sotterraneo foco,
 Che ritornando al loco
 Già noto, stenderà l'avarò lembo
 Su tue molli foreste. E piegherai
 Sotto il fascio mortal non renitente
 Il tuo capo innocente:
 Ma non piegato insino allora indarno
 Codardamente supplicando innanzi
 Al futuro oppressor; ma non eretto
 Con forsennato orgoglio inver le stelle,

merita lode soprattutto per la maniera veritiera ond'essa indica quel che finalmente accade a questo elevarsi: il pensiero soccombe, si finisce colla caduta e colle vertigini. Ciò che fa soccombere il pensiero, e produce la sua caduta e le sue vertigini, non è altro che la *noia* [*Langeweile*] della ripetizione, la quale lascia che un limite scompaia e poi si ripresenti e di nuovo scompaia, e che quindi perpetuamente l'uno sorga e perisca *per* l'altro, e l'uno *nell'*altro, nell'al di là l'al di qua, nell'al di qua l'al di là, dando soltanto il sentimento dell'*impotenza* di questo infinito o di questo dover essere, che vuol sottomettersi il finito, e non può» (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1832, ora in *Werke. Theorie-Werkausgabe*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1993³ (1986), Bd. 5, pp. 264-265, trad. it. a cura di A. Moni, rivista da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1978, vol. I, pp. 302-303). La noia suscitata dal girare a vuoto dell'intelletto è segno per Hegel dell'insufficienza dell'intelletto; la noia generata dall'incapacità di ogni oggetto di soddisfare il desiderio è segno per Leopardi dell'eccedenza del desiderio che si fa sentire nella carne. Per comprendere il senso della polemica antikantiana di Hegel fondamentale è il saggio di R. Bodei, «*Tenezza per le cose del mondo*»: *sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e in Hegel*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Napoli, Prismi, 1981, pp. 179-218.

Né sul deserto, dove
E la sede e i natali
Non per voler ma per fortuna avesti;
Ma più saggia, ma tanto
Meno inferma dell'uom, quanto le frali
Tue stirpi non credesti
O dal fato o da te fatte immortali (vv. 297-317).