

PAOLO GIOVANNI BAGGI

«SEGUÌTA PERÒ A DOVERE».  
CONSIDERAZIONI SULLA RIFLESSIONE  
POLITICA LEOPARDIANA  
OLTRE I DUE CONCETTI DI NATURA

ABSTRACT: Leopardi's reflections on politics and society revolve around a vision of nature that remains beneficial, even in the face of the discovery of evil within the natural order. Rather than undermining this view, the specific form of materialism Leopardi develops provides the most appropriate theoretical framework for understanding how illusion operates as a mechanism of control over the social order, preventing its contradictions from erupting.

KEYWORDS: Society, Nature, Evil, Illusions, Materialism, Self-love

PAROLE-CHIAVE: Società, Natura, Male, Illusioni, Materialismo, Amor proprio

I moralisti volgari si lamentano del fatto che  
l'uomo sia guidato dal suo interesse personale;  
volesse il cielo che così fosse!  
SIMONE WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà  
e dell'oppressione sociale*

**N**el 1968, a margine dalla garbata querelle epistolare con Sebastiano Timpanaro attorno alla questione delle due «ideologie»,<sup>1</sup> Sergio Solmi affermava che se Leopardi avesse rinunciato all'idea di una natura benigna, capace di ordinare le proprie cause ai relativi effetti,

<sup>1</sup> Il carteggio è parzialmente pubblicato  
in SOLMI 1987, pp. 207-82.

pressoché nulla del suo “sistema” sarebbe rimasto in piedi. Non l’idea della precellenza dello stato originario dell’uomo, nonché delle repubbliche antiche, più vicine alla natura. Non l’idea dei “forti errori” e illusioni, alimentati dalla Natura e che rendono la vita più intensa e più degna di essere vissuta. Non l’idea della corruzione e della decadenza della civiltà moderna ad opera della ragione allontanatasi dalla Natura. Non quella della superiorità della poesia omerica e primitiva, con la sua potenza fantastica originata direttamente dalla Natura, a contrasto con la decaduta poesia “sentimentale” dei moderni, che a quella fonte non sa più attingere.<sup>2</sup>

Animata dall’intento di difendere l’unitarietà e la sostanziale coerenza di una riflessione che si restituiva in forme frammentarie proprio là dove era meglio articolata, questa frase di Solmi – che sotto molti riguardi ne cristallizzava la posizione<sup>3</sup> – finiva involontariamente con l’assumere un senso ‘perverso’ per cui, pur individuando nel conseguente crollo del sistema leopardiano la prova dell’irricevibilità di un mutamento del concetto di natura, poteva essere sottoscritta anche da quanti quel mutamento lo ritenevano incontestabile, offrendo un’involontaria occasione per liberarsi di quegli aspetti del pensiero di Leopardi rispetto ai quali anche e soprattutto il Novecento ha nutrito importanti riserve.

Senza riaprire una disputa che nel leopardismo italiano ha tenuto banco a lungo – benché la sua archiviazione non sia certo dovuta all’emergere di nuove evidenze – è un fatto che, al tempo della sua formulazione, la tesi del ‘superamento’ delle posizioni antecedenti al 1823<sup>4</sup> dovuto all’emergere di un concetto negativo di natura del tutto inconciliabile con il precedente, se da un lato squalificava quegli aspetti del pensiero di Leopardi che, soprattutto in ordine al problema sociale e politico, gli erano più propriamente caratteristici, dall’altro era funzionale a far emergere la crisalide di una seconda e sotterranea dottrina politica suggestivamente scovata fra le pieghe della

2 SOLMI 1968, pp. 105-6.

3 Ritenendo l’idea di una «conversione» variamente datata «del tutto fallace, smentita dai testi» (ivi, p. 101), Solmi, sulla scorta di Adriano Tilgher (cfr. TILGHER 1940, pp. 62-71), propendeva per l’ipotesi di un progressivo «allargamento del pessimismo» (SOLMI 1987, pp. 207-28) in seguito al quale la medesima parola serviva a indicare due diverse realtà: da un lato «il principio ordinatore e finalistico» del cosmo, dall’altro questo stesso cosmo inteso come «oscura e capricciosa divinità» (ivi, pp. 108-9), variamente nominata all’interno dell’opera leopardiana. Un po’ platonicamente, natu-

ra era sia la forza demiurgica che organizza il cosmo, sia la ‘materia’ su cui è costretta a operare.

4 Anche la datazione di questa frattura è stata oggetto di dibattito. Con questa data proponiamo la posizione più ‘cauta’ – secondo l’opinione di Solmi – ossia quella dello stesso Timpanaro che, facendo coincidere le prime formulazioni di un’immagine negativa della natura con la lettura del *Voyage du jeune Anacharsis* di Barthélemy avvenuta a febbraio di quell’anno (cfr. TIMPANARO 1965b, pp. 202-5), permette almeno di dare un po’ di gradualità al cambiamento, scongiurando l’ipotesi di un’improvvisa folgorazione.

poesia e a cui si attribuiva il massimo valore. Tuttavia, in un contesto del tutto mutato, caratterizzato dal venir meno delle fedi in grandi progettualità politiche capaci di dare al termine 'progresso' un significato differente e ulteriore rispetto a quello banalmente storicistico proprio della tradizione idealista – ma prima ancora di quella illuminista – ritenere che i luoghi in cui il pensiero leopardiano argomenta più coerentemente contro di esso e contro le sue «superbe fole» siano il frutto di una speculazione acerba o soggetta ad *impasses* superate abbandonandola, rappresenta oggi, per un singolare paradosso, un elemento almeno potenzialmente regressivo anche rispetto ai guadagni costituiti da quel rinnovamento degli studi<sup>5</sup> che ha inteso porre in luce la portata della riflessione filosofica di Leopardi e il suo diritto a non vedersi occultata dai vertici della sua poesia. Se “l'allargamento del pessimismo” e il tratto fatale dell'infelicità umana sono intesi come inconciliabili con i grandi pensieri articolati attorno a un concetto benefico di natura – e quindi con le riflessioni sull'uomo e sulla civiltà che prendevano forma a partire da quel concetto – la loro squalifica non può che lasciare sul campo quel «catechismo pessimistico» in odor di reazione<sup>6</sup> con cui già l'idealismo italiano stigmatizzava la riflessione filosofica di Leopardi; in questa prospettiva, richiamarsi alla terza stanza della *Ginestra*, ai diletti del vero, ai pensieri del filosofo di società, alle lettere mai scritte per un giovane del XX secolo o a una taciuta solidarietà con i topi nei *Paralipomeni*, più che a testimoniare il prodursi di un rinnovato interesse politico animato da nuove convinzioni, serve perlopiù a stemperare con una nota di vaga speranza uno sguardo troppo banalmente cupo per intercettare il nostro tempo.

Un'impostazione, quest'ultima, che risultava prevalente già negli interventi del VI Convegno internazionale di studi leopardiani del 1984, il primo dedicato a *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*, nei quali buona parte delle prolusioni insistevano nel segnalare incoerenze e ripensamenti riconducibili a una 'svolta' ritenuta inequivocabile e variamente giustificata: o a partire da circostanze storiche concrete, o addirittura biografiche.<sup>7</sup> Ma

5 È al 1947 e ai noti lavori di Luporini e Binni che è divenuto consuetudine far risalire l'inizio di una sorta di “Leopardi-renaissance” finalmente svincolata da letture restie ad attribuire dignità filosofica alla sua opera. Nella sua rassegna sul leopardismo filosofico italiano, Massimiliano Biscuso mostra come questa consuetudine abbia forse messo un po' troppo in ombra interventi precedenti e ugualmente alternativi all'impianto idealistico come quelli di Giuseppe Rensi e dello stesso Tilgher; anche in questo caso, tuttavia, la scelta degli autori del secondo novecento presi in esame (ad ecce-

zione di Severino, il cui “uso” di Leopardi risulta però fortemente stigmatizzato) o conferma lo scarso seguito avuto dalle letture alternative a quella luporiniana, oppure offre una ragione di più per spiegare quel che Biscuso lamenta in nota, quando sostiene che «l'uniformità della linea di ricerca Luporini-Binni-Timpanaro è diventata un vero e proprio luogo comune della letteratura critica leopardiana» (BISCUSO 2019, p. 117).

6 Cfr. CROCE 1922, pp. 193-204.

7 Cfr. TALAMO 1989, pp. 69-90; BIRAL 1989, pp. 97-116; GIOANOLA 1989, pp. 275-84.

isolato dallo slancio proto-socialista della lettura luporiniana, l'impianto delle due ideologie, se da un lato continuava a neutralizzare gli aspetti più esplicitamente politici della prima riflessione di Leopardi, dall'altro poteva solo mitigarne il pessimismo offrendo occasionali spunti per una parziale rivalutazione del progresso e dei regimi costituzionali.<sup>8</sup> La posizione politica che ne risultava sembrava caratterizzarsi per ambiguità e incoerenza più che per moderatezza, come tra l'altro, nel medesimo contesto d'interventi, veniva segnalato da Emilio Giordano, che ribadiva come buona parte delle pretese contraddizioni di Leopardi si sarebbero notevolmente attenuate se si fosse accettata quella «verità elementare, anche se scomoda per alcuni: che cioè l'opposizione antichi-moderni è presente in tutto lo svolgimento della meditazione leopardiana».<sup>9</sup>

Anche i più recenti tentativi di giustificare l'attenzione a "Leopardi politico" a partire dal fatto che nel suo pensiero «l'inutilità della politica [...] non è maggiore né diversa dall'inutilità della vita e di tutte le cose umane in generale»,<sup>10</sup> lungi dal provare a ricucire la frattura fra un primo e un secondo Leopardi, possono solo metterla fra parentesi, giungendo a conclusioni che continuano a subirne l'ipoteca: malgrado le proteste del contrario, diviene – ad esempio – difficile comprendere in che modo una riflessione che squalifica la dimensione politica dalla possibilità di agire in qualunque grado sulla felicità umana possa evitare di qualificarsi come 'impolitica'; un termine del resto appropriato se indica la sfiducia in un'arte che pretende di redimere l'umanità dai suoi mali, ma che è in ultima istanza scorretto se vuole designare un pensiero in cui l'assenza di una prospettiva salvifica non toglie affatto alla politica il potere di contrastare o almeno di trattenere il dilagare dell'egoismo.<sup>11</sup>

Del resto, sebbene non ne costituisse l'intento specifico, queste letture hanno avuto il merito di costringere ogni qualsivoglia esegesi del leopardismo politico a fare i conti con quel materialismo compiuto che si ritiene

8 Cfr. FRATTINI 1989, pp. 259-74; MAZZALI 1989, pp. 349-56.

9 GIORDANO 1989, pp. 293-4. Nell'isolamento della posizione di Giordano all'interno degli atti del convegno è forse ravvisabile la ragione che spinse Mario Andrea Rigoni a ritenerli «nell'insieme molto deludenti, sia sotto il profilo erudito sia sotto il profilo interpretativo» (RIGONI 1987, p. 153); un'opinione certo severa, ma non isolata se si pensa che così si esprimeva Luigi Baldacci a proposito dei tentativi di 'sintesi' politica propri di quel periodo: «il quadro d'oggi è quello di un connubio tra socialismo e cristianesimo che ha messo per sempre la

mordacchia a tutti i problemi che più urgevano il filosofo di Recanati» (BALDACCIO 1998, p. 23).

10 LUCIANI 2010, p. 61.

11 In questo senso l'assonanza, giustamente richiamata da Luciani (cfr. *ivi*, pp. 123-9), fra alcune tesi leopardiane e la riflessione di Carl Schmitt, va forse oltre il concetto di 'nemico' e riguarda la funzione politica nel suo complesso: anche in un contesto privo di tensione escatologica – o forse proprio per questo – il concetto di *katéchon* offre una cornice teorica in cui la dimensione politica resta giustificata nelle cure che le si devono malgrado sia estromessa dal novero degli strumenti di salvezza.

proprio del pensiero leopardiano più maturo<sup>12</sup> e che costituisce una cornice inequivocabilmente diversa rispetto a quella provvidenzialistica all'interno della quale prende corpo la riflessione politica di Leopardi. Chi, come Mario Andrea Rigoni, facendo proprie le perplessità già avanzate da Solmi, ha provato a stigmatizzare la portata di questo cambiamento<sup>13</sup> lo ha fatto a partire dall'evidenza che solo preservandosi dal precipitare interamente nel «brutto poter» la natura può continuare a costituire un criterio per orientare l'agire dell'uomo, anche e soprattutto in ordine alla sua organizzazione sociale: solo riconoscendo provvidenza all'azione della natura diviene possibile affermare il beneficio connesso a quelle illusioni che, ingannando l'amor proprio e dirigendolo fuori di sé, costituiscono l'unico elemento capace di dare una parvenza di stabilità alle organizzazioni politiche. Ma se è certo che la riflessione di Leopardi prendeva le mosse da un'idea provvidenziale di natura che pur concedendo esistenza al male lo faceva nei limiti del disordine, non riconoscere nella scoperta del «male nell'ordine»<sup>14</sup> il venir meno di quei limiti, porta ad ignorare lo scarto che si dà tra un male essenziale e uno solamente accidentale, producendo una cecità uguale e contraria a quella di quanti, nel perdurare di motivi provvidenziali ben oltre il 1823, vedevano indolenzza argomentativa e rigurgiti di posizioni filosoficamente superate. Il risultato è che non riconoscendo il prodursi di una frattura, si finisce implicitamente col certificarne il solo aspetto che andava scongiurato, ossia l'impossibilità di comporla; perché è chiaro che il tentativo di appiattire i contorni del nuovo male su quelli del vecchio disordine si fonda sulla persuasione che il darsi di un male «ordinario», «essenziale»<sup>15</sup> non può che spogliare la natura del potere di distribuire ai viventi i mezzi necessari a soddisfare l'amor proprio innato in ognuno, impedendole di scongiurare la contraddizione di un'esistenza che, lasciata priva delle condizioni per amarsi, produce quell'assurdo per cui «è meglio assoluto ai viventi il non essere che l'essere».<sup>16</sup>

Ora, questa persuasione ha senz'altro dalla sua il conforto dei testi. Tutta la riflessione politica di Leopardi si svolge sotto l'ombrello di un concetto benefico di natura in cui essa, benché non sia mai intesa come un ordine capace di scongiurare il proprio perversimento e benché la sua perfezione non consista in altro che nel concedere l'esistenza ai viventi unitamente alle

12 Cfr. TILGHER 1940, pp. 76-79; LUPO-RINI 1947, p. 73.

13 A Rigoni si deve il più puntuale resoconto di come l'idea della superiorità degli antichi, permanendo lungo tutta la riflessione leopardiana, non agisca «per forza d'inerzia, ma per una ragione intrinseca al pensiero leopardiano» (RIGONI 1976, p. 31) che resiste all'emergere «di quello che i critici hanno malamente

convenuto di chiamare «pessimismo cosmico» (*ibid.*). Una resistenza che richiedeva però di essere argomentata, essendo la sua semplice affermazione nient'altro che il rifiuto a prendere atto di un cambiamento e a valutarne l'impatto sulle posizioni che lo avevano preceduto.

14 *Zib.* 4511, 17 maggio 1829.

15 *Ibid.*

16 *Zib.* 4100, 3 giugno 1824.

condizioni materiali sufficienti per perpetuarla, resta pur sempre capace, concedendo un *nulla osta* alla vita, di costituire un cordone di sicurezza all'interno del quale il male può realizzarsi solo nella forma del disordine: un accidente che, intervenendo a disturbare un ordine, corrobora di fatto la sua sostanziale efficacia. Anzi, è proprio a partire dalla convinzione che la perfezione della natura non sia turbata che da disordini accidentali (e quindi non ne sia turbata), per cui «basta che il male non sia colpa della natura, non derivi necessariamente dall'ordine delle cose, non sia inerente al sistema universale; ma sia come un'eccezione, un inconveniente, un errore accidentale nel corso e nell'uso del detto sistema»,<sup>17</sup> che diviene possibile per Leopardi diagnosticare nel tratto necessario dell'infelicità umana il sintomo di una corruzione, dell'essersi posti pericolosamente fuori dal suo disegno.

Si tratta di una corruzione che nemmeno nel suo essersi prodotta riesce a tradursi in argomento polemico contro la perfezione dell'ordine, dal momento che il rendersi necessario del male trova nell'accidentalità della sua origine un elemento sufficiente a scagionare la natura: «la *suprema* conformabilità e organizzazione»<sup>18</sup> dell'uomo, quel «grano di senapa»<sup>19</sup> che lo distingue dalle bestie donandogli una «maggior disposizione ad assuefarsi»,<sup>20</sup> lo rendono fra i viventi «il più disposto a potersi [...] allontanare dallo stato naturale, e quindi dalla sua propria perfezione, e quindi dalla sua felicità»,<sup>21</sup> a perdere quel «primitivo stato»<sup>22</sup> che garantiva efficacia al suo agire orientandolo verso quei beni per i quali la natura l'aveva immediatamente predisposto. Proprio perché «Nella natura e nell'ordine delle cose bisogna considerare la disposizione primitiva, l'intenzione, il come le cose andassero da principio, il come piaccia alla natura che vadano, il come dovrebbero andare»,<sup>23</sup> il fatto che essa non riesca a scongiurare il proprio pervertimento, che lo permetta «in quel modo come dicono i Teologi che Dio permette il peccato»<sup>24</sup> non basta a incrinare una perfezione che, al pari di quella del giardino di Adamo, non è minacciata dalla presenza di un serpente che può essere ignorato.

17 *Zib.* 366, s.d.

18 *Zib.* 2901, 6 luglio 1823.

19 *Zib.* 1924, 15 ottobre 1821.

20 *Zib.* 1923, 15 ottobre 1821.

21 *Zib.* 2902, 6 luglio 1823. Essendovi leggermente più disposto dell'animale, l'uomo acquista «mediante le sole assuefazioni la facoltà di assuefarsi» (*Zib.* 1924, 15 ottobre 1821); e con progressione geometrica, «a forza di assuefazioni acquistate, e della facoltà di assuefarsi, l'uomo arriva a differenziarsi infinitamente da qualunque animale e dall'intera natura» (*ibid.*). Una circostanza che fa sì che le considerazioni

antropologiche di Leopardi valgano sempre 'relativamente' al grado di perversione che l'uomo ha raggiunto rispetto al suo primitivo stato o – come ha osservato Rolando Damiani, sentendovi risuonare concetti che saranno di Levi Strauss – si svolgano parallelamente su un doppio binario che il suo sguardo «coordina in una percezione simultanea»: quello del «continuo di natura e del discontinuo delle culture» (DAMIANI 2010, p. 110).

22 *Zib.* 2902, 6 luglio 1823.

23 *Zib.* 585, 29-31 gennaio 1821.

24 *Zib.* 586, 29-31 gennaio 1821.

A questo riguardo, se è senz'altro vero che il principale sintomo della corruzione umana è il venir meno di quell'«error di giudizio»<sup>25</sup> che porta a confondere l'amor della vita con l'amor di sé – errore in cui ognuno cade «infallibilmente, se non è molto allontanato dallo stato di natura»<sup>26</sup> –, e che la sua prima causa è individuata da Leopardi in una prevaricazione relativa al sapere, nell'incapacità del principio di conoscenza dell'uomo di contenersi nelle «credenze» a cui si orientava naturalmente, per volgersi alle «cognizioni»<sup>27</sup> che includono quella del suo destino di morte, è un fatto che anche il dato sociale, se non si lascia già ricondurre a questa prima corruzione nella forma di un parziale rimedio,<sup>28</sup> ha almeno tutte le caratteristiche per costituirne una seconda a se stante. Quel medesimo amor proprio che naturalmente si traduce in amor della vita è un sentimento che, nell'uomo più che in qualunque altra specie, porta con sé un inevitabile preferirsi, per cui «l'individuo amandosi naturalmente quanto può amarsi, si preferisce dunque agli altri, dunque cerca di soverchiarli in quanto può», facendo dell'odio «una conseguenza necessaria ed immediata dell'amore di se stesso»,<sup>29</sup> che deriva da quest'ultimo – secondo un'altra precisa similitudine teologica – «nel modo stesso nel quale dicono i teologi che la persona del Verbo procede dal Padre, e lo Spirito Santo da entrambi, cioè non v'è stato un momento in cui il Padre esistesse, e il Verbo o lo Spirito Santo non esistesse».<sup>30</sup>

All'interno della società e dei vincoli posti dalla sua strettezza, tale preferenza non può che dare «l'essor all'odio innato di ciascun vivente verso altrui»<sup>31</sup> fornendo il colpo di volano al movimento di una «ruota mimetica»<sup>32</sup> che porta ciascuno ad appropriarsi dei frutti del lavoro, a strappare dalle mani dell'altro quel pane che è divenuto il solo cibo con cui l'uomo corrotto accetta di nutrirsi e che è all'origine della stessa necessità per gli uomini di

25 *Zib.* 4242, 8 gennaio 1827.

26 *Ibid.* È indicativo che a questa data Leopardi riconosca ancora alla natura l'aver «veramente provveduto alla conservazione, rendendo immancabile questo error di giudizio» (*ibid.*): in un contesto di puro nichilismo – se così ci si può esprimere – non è possibile affermare che «l'amor della vita è una naturale, benché falsa conclusione [dell'amor proprio]» né tantomeno che «di esso altresì è conclusione (bensì non naturale) quella di chi si risolve uccidersi da se stesso» (*Zib.* 4243, 8 gennaio 1827, corsivi nostri).

27 Cfr. *Zib.* 436-51, 22 dicembre 1820.

28 Il fatto che i consorzi umani appaiano a Leopardi l'esito di una corruzione riconducibile a circostanze accidentali è sufficiente a spiegare perché il suo sistema non si impegni

a proporre una genealogia al modo di Rousseau. Quando però, rifacendosi al testo biblico e a Caino «primo autore delle città», afferma che «è bello il credere che la corruttrice della natura umana e la sorgente della massima parte de' nostri vizi e sceleraggini sia stata in certo modo effetto e figlia e consolazione della colpa» (*Zib.* 191, s.d.) lascia intendere come la stessa genesi sociale possa ricondursi alla necessità di rimediare a una corruzione ancora precedente, che ha vincolato l'esistenza umana alla soddisfazione di nuovi e imprevisi bisogni.

29 *Zib.* 872, 30 marzo-4 aprile 1821.

30 *Zib.* 1165, 13 giugno 1821.

31 *Zib.* 3782, 25-30 ottobre 1823.

32 Sul ruolo del mimetismo quale «chiave di accesso all'antropologia di Leopardi» cfr. DAMIANI 2010.

consorzarsi. Le pagine in cui Leopardi mostra l'impossibilità di dedurre il tratto sociale della natura umana dal fatto che forme di vita aggregata si danno in altre specie sono esemplari per comprendere come proprio per un principio di analogia, «che sarà sempre un fortissimo, e forse il più forte argomento di cognizione concesso all'uomo»,<sup>33</sup> non sia possibile accostare i consorzi larghi e originariamente perfetti di alcune bestie naturalmente socievoli alle società strette, necessariamente imperfette e originariamente barbariche proprie della specie umana;<sup>34</sup> così come è un maestro del sospetto quello che scova una petizione di principio in tutti quegli argomenti che concludono circa la socialità dell'uomo a partire dall'oggettività dei bisogni che si lasciano soddisfare solo socialmente: discorsi che non dimostrano l'originarietà di quei bisogni e che, al pari di quelli che «deducono la necessità assoluta della Religione dallo stato presente dell'uomo, e dalla sua miseria, *nihil agunt*, se non provano ancora che questo stato gli era destinato, e ch'egli vivendo così, segue i suoi destini, e l'ordine assoluto delle cose».<sup>35</sup>

Tutte le argomentazioni di Leopardi attorno al "dato sociale" rimandano a un'idea di natura esente dal negativo, ma capace di 'sopportarlo', di ospitarlo nella forma di una stortura che è tollerata fintanto che il suo perpetrarsi non si traduce in una contraddizione che ne decreta l'espulsione. Il fatto che l'origine della condizione sociale appartenga a un'età che travalica i limiti della memoria umana, un'età talmente antica da rendere la società pressoché congenita all'uomo quale noi lo conosciamo; il fatto che ovunque e in ogni tempo l'uomo si sia manifestato lo abbia fatto all'interno di una compagine sociale<sup>36</sup> e che anche discorrendo non possa che presupporla,<sup>37</sup> sono tutte circostanze che, seppur bisognose di spiegazione,<sup>38</sup> non bastano a dedurre una naturalezza che implicherebbe la contraddizione di una specie i cui membri sono regolarmente esposti all'odio dei loro simili, regolarmente occupati a procurarlo, regolarmente impegnati a sottrarre alla specie le condizioni per conservarsi.

A nulla vale nemmeno richiamarsi all'irrimediabilità di questa condizione, al suo essersi 'ormai' prodotta: se Leopardi sottoscrive questa circostanza – obbligandosi così a coordinare «la prospettiva sul continuo e sul perenne»<sup>39</sup> con lo sguardo corto della prospettiva storica che costringe a relativiz-

33 *Zib.* 3649, 11 ottobre 1823.

34 Cfr. *Zib.* 3773-8, 25-30 ottobre 1823.

35 *Zib.* 370, 2 dicembre 1820.

36 Sul 'caso' dei Californi, di cui non si può trattare in questa sede, cfr. BALZANO 2008.

37 Cfr. *Zib.* 3804-6, 25-30 ottobre 1823.

38 La lunga nota "sul fuoco" datata 11 ottobre 1823 (*Zib.* 3643-72) mostra come l'indisponibilità a incorporare il negativo nel sistema

della natura faccia sì che Leopardi non retroceda nemmeno di fronte a conclusioni che solo oggi siamo in grado di riconoscere come pionieristiche, ma che all'epoca dovevano risultare del tutto paradossali: la comune origine del genere umano in uno specifico luogo della terra, così come quella delle lingue, ne sono solo un esempio.

39 DAMIANI 2010, p. 110.

zare i giudizi di valore tagliandoli sul corpo delle circostanze concrete – essa è pur sempre insufficiente a rendere naturale una qualità che, rendendo infelice necessariamente il vivente, costituirebbe una perversione impossibile dell'ordine: se «nemmeno per chi si tagli una gamba, o sia schiacciato da una pietra, c'è più rimedio»,<sup>40</sup> questo non impedisce di vedere in quelle condizioni dei semplici disordini e di provare a sopperire al nuovo stato a partire dalla consapevolezza che la perfezione primitiva è definitivamente perduta.

Per queste ragioni, l'affermazione della naturale disposizione dell'uomo a consorzi solamente larghi e occasionali è lungi dall'essere un primo passo verso il pessimismo politico ed è scorretto affermare che nella lunga nota del 25-30 ottobre 1823 «il problema sociale appare *ormai* destoricizzato e i temi nettamente pessimistici [...] emergono con una evidenza assiomatica»: <sup>41</sup> destoricizzando il tema sociale, il discorso assume un'astrattezza che, per esser tale, non squalifica la riflessione sulle forme sociali storiche e concrete, ma la completa e la comprende in una prospettiva più ampia, la quale permane pienamente ascrivibile a quel contesto providenziale per cui «come ciascun individuo, così ciascuna specie presa insieme è incaricata dalla natura di procurare in tutti i modi possibili la sua conservazione» <sup>42</sup> favorendo l'inclinazione dei viventi verso i loro simili; di fronte all'inscindibilità del legame fra amor proprio e odio per l'altro, <sup>43</sup> per disinnescare il potere distruttivo di quest'ultimo

non restava alla natura altro modo che il porre i viventi verso i loro simili in tale stato che la inclinazione degli uni verso gli altri operasse e fosse, l'odio verso i medesimi non operasse, non si sviluppasse, non avesse effetto, non venisse a nascere, e propriamente, quanto all'atto non fosse, ma solo in potenza.<sup>44</sup>

La constatazione che «Questo stato non poteva esser altro che quello o di niuna società, o di società non stretta» <sup>45</sup> non contraddice le riflessioni che Leopardi aveva svolto qualche anno prima in ordine all'amor di patria e alla maggiore o minore corruzione dei regimi politici, ma costituisce la premessa che giunge tardivamente <sup>46</sup> a renderle pienamente intelligibili: l'iscrizione della società nel dominio dei disordini o delle loro conseguenze, fornisce la

<sup>40</sup> *Zib.* 366, s.d.

<sup>41</sup> BALDACCI 1982, pp. 42-43 (corsivo nostro).

<sup>42</sup> *Zib.* 3928-9, 27 novembre 1823.

<sup>43</sup> Amor proprio «ch'è un bene e che la natura non poteva a meno di porre nel vivente» ma da cui «nasce necessariamente l'odio verso altrui, ch'è un male, perché dannoso di sua natura alla specie» (*Zib.* 3784-5, 25-30 ottobre 1823).

<sup>44</sup> *Zib.* 3929, 27 novembre 1823.

<sup>45</sup> *Zib.* 3929-30, 27 novembre 1823.

<sup>46</sup> Quello dell'ottobre 1823 è l'ultimo dei «tre grandi trattati» (l'espressione è di Emanuele Severino) che Leopardi dedica al tema della società. I precedenti, incentrati sul tema delle forme di governo (*Zib.* 543-79) e dell'amor di patria (*Zib.* 872-911) datano rispettivamente 22-29 gennaio 1821 e 30 marzo-4 aprile 1821.

ragione per cui, proprio in quelle riflessioni, sono posti dei limiti alla capacità del progresso di produrre civiltà, e il travalcarli, riducendo il margine d'intervento del potere trasfigurativo delle illusioni, non può che inaugurare una degenerazione delle forme di governo e il ricorrere di un medioevo che diventa più barbarico a ogni suo manifestarsi storico.<sup>47</sup>

L'irrimediabilità del dato sociale, in altri termini, non disimpegna rispetto alla denuncia del suo non competere naturalmente all'essere umano, perché è solo riconoscendovi il segno di una corruzione che è possibile intendere il progresso come una forza che, potendo solo sopprimere a un imprevisto, non è chiamata a scatenarsi in vista della sua emendazione – come fosse lo strumento che la natura ha affidato all'uomo per portare a compimento un'opera che in tutti gli altri casi è uscita perfetta dalle sue mani – ma a modularsi a partire dalla consapevolezza del proprio statuto: medicina che giunge a impedire il proliferare di un male, a tamponare gli effetti più pericolosi di una frattura incomponibile, la civiltà – di cui il progresso si pretende tedoforo – non può che approfondirla se, dimentica di sé, pretende ingenuamente di sanarla e di redimere l'umanità edificando un ordine la cui perfezione è preclusa alla stessa natura.<sup>48</sup>

Del resto, se già un principio di analogia con gli altri viventi porta ad interpretare la precarietà della condizione umana come indice della sua corruzione più che della sua perfettibilità,<sup>49</sup> è sempre l'indisponibilità ad accogliere il negativo nella natura, la convinzione che equivalga ad accogliere la contraddizione, che spinge Leopardi a rifiutare, con l'impianto ideologico della tradizione illuminista, l'idea che il progresso tecnico e conoscitivo, insieme alla civiltà che promette di realizzare, costituisca il compito specifico dell'essere umano. Quest'idea – oltre a presupporre che un vivente, presiedendo alla realizzazione delle proprie condizioni di esistenza, presieda di fatto alla rettifica della propria creazione – affidando alla storia e alla civiltà la funzione di emancipare l'umanità dal proprio travaglio, sancisce per l'umanità stessa la necessità di attraversarlo e, a partire dalla sua funzione, legittima la presenza del «male nell'ordine» naturale, facendo sì che la «perfezione e felicità» di uno dei viventi si realizzi mediante il loro opposto.<sup>50</sup> Quando, nel lungo pensiero dell'ottobre 1823, al termine di un crescendo protratto per un'intera pagina, Leopardi si chiede se

47 A proposito del medioevo (ma anche del rinascimento) inteso come una "condizione dell'anima" capace di ricorrere lungo la storia «sotto mentite spoglie» cfr. DAMIANI 2023.

48 Cfr. *Zib.* 585-6, 29-31 gennaio 1821.

49 «L'uomo non è perfettibile ma corrottile» (*Zib.* 2563-4, 10 luglio 1822); inoltre, tra gli altri, cfr. *Zib.* 371-3, 2 dicembre 1820; *Zib.* 393-8, 2-15 dicembre 1820.

50 Cfr. *Zib.* 3799-800, 25-30 ottobre 1823.

l'antropofagia, se i sacrifici umani, se le superstizioni, le infinite opinioni ed usi barbari ec. ec. le guerre mortalissime [...] sono cose secondo natura, intese dalla natura, supposte, volute, ordinate dalla natura; non accidenti, non disordini, ma secondo l'ordine, e derivanti dal sistema naturale e da' naturali principii; necessarie al conseguimento ed effettuamento della perfezione e felicità della specie,<sup>51</sup>

sta ribadendo come l'inclusione del negativo nell'ordine contraddica l'essenza stessa del negativo, che è tale perché è disordine e – parafrasando un celebre passaggio del giugno 1824<sup>52</sup> – “perciò solo è negativo”.

Anche e soprattutto dal punto di vista sociale, l'ideologia del progresso appare a Leopardi pura incoscienza: l'animo sereno di chi, di fronte alle rovine accatastate dalla storia, non è in grado di riconoscere un mattatoio e persevera a produrne di nuove ritenendole tutte giustificate a partire dall'assunto che all'ordine della natura vada concesso un tempo di lavorazione per compiersi, che alla società umana la perfezione di quelle animali spetti come un premio, è il segno di una follia che ha perso ogni criterio capace di farla dubitare dei propri presupposti. Se si considera poi che i beni procurati dal progresso sono in ultima istanza riconducibili a circostanze aleatorie<sup>53</sup> e all'imponderabilità del genio di pochi individui,<sup>54</sup> così che oltre alla pena anche il caso concorre alla perfezione della stirpe, si comprende come agli occhi di Leopardi, ben più che il proprio sistema, sia l'illuminismo a esibire familiarità con lo spirito tragico.

\*\*\*\*

Un concetto benefico di natura risulta fondativo della riflessione politica di Leopardi anche e soprattutto rispetto al ruolo svolto da quelle illusioni che, proprio perché «sono essenziali e necessarie alla felicità e perfezione dell'uomo», non possono che appartenere «sostanzialmente al sistema naturale, e all'ordine delle cose».<sup>55</sup> Di fronte a un «essere pensante e vivente» la cui determinazione ad agire è priva dell'innatismo istintuale ma si realizza mediante il filtro della convinzione, l'illusione è una «proposizione credibile»,<sup>56</sup> un insieme di credenze verso le quali l'uomo si determina facilmente, le più «conformi al modo in cui la natura aveva disposto e provveduto che l'intelletto si determinasse»<sup>57</sup> al fine di orientarlo verso un agire vantaggioso e utile alla vita; quindi sono

51 *Zib.* 3801, 25-30 ottobre 1823.

52 Cfr. *Zib.* 4100, 3 giugno 1824.

53 Tra gli altri cfr. *Zib.* 1737-40, 19 settembre 1821; e *Zib.* 2602-6, 10 agosto 1822.

54 Cfr. *Zib.* 1729-32, 19 settembre 1821.

55 *Zib.* 1082, 24 maggio 1821.

56 *Zib.* 438, 22 dicembre 1820.

57 *Zib.* 442, 22 dicembre 1820.

ingredienti essenziali del sistema della natura umana, e date dalla natura a tutti quanti gli uomini, in maniera che non è lecito spregiarle come sogni di un solo, ma propri veramente dell'uomo e voluti dalla natura, e senza cui la vita nostra sarebbe la più misera e barbara cosa ec. Onde sono necessari ed entrano sostanzialmente nel composto ed ordine delle cose.<sup>58</sup>

Tuttavia – e la cosa permane perlopiù ignorata sia da quanti propugnano l'intervenire di una svolta che neutralizza le precedenti riflessioni leopardiane, sia da quanti per la medesima ragione la negano – la provvidenza con cui la natura predispone l'uomo all'illusione, così come a una vita libera dai vincoli sociali, proprio perché si richiama a un ordine che agisce in modo almeno potenzialmente teleologico, non può che presupporre una rigidità che la lascia sostanzialmente impotente rispetto alla possibilità di intervenire nel medicare le perversioni che non riesce a scongiurare. Il fatto cioè che nella vita associata siano individuati i segni di un'uscita dallo stato di natura e sia al contempo sancita l'impossibilità di affidare all'uomo il compito di porvi definitivamente rimedio mediante gli strumenti del progresso, fa sì che nulla possa sopperire efficacemente al venir meno dei preservativi naturali; che sono tali proprio perché intervengono 'a priori' nell'indirizzare i viventi verso il loro destino, offrendo loro una condizione sufficiente per scongiurare la propria perversione; ma non si vede come possano agire positivamente 'a posteriori', una volta che questa si è determinata. Già nel contesto della lunga nota dell'ottobre 1823 Leopardi è in grado di riconoscere che la barbarie e la crudeltà «tanto sono più frequenti e maggiori, e le guerre tanto più feroci e continue e micidiali ec. quanto i popoli sono più vicini a natura»<sup>59</sup> e che

I primi passi che l'uomo fece o fa verso una società stretta lo conducono di salto in luogo così lontano dalla natura, e in uno stato così a lei contrario, che non senza il corso di lunghissimo tempo, e l'aiuto di moltissime circostanze e d'infinite casualità (e queste difficilissime ad accadere) ei si può ricondurre in uno stato, che non sia affatto contrario alla natura ecc.<sup>60</sup>

Quel che non è chiarito è da dove provengano le forze che, mitigando questa contrarietà, rimediano in qualche modo al danno prodotto. Da lettori dello *Zibaldone* sappiamo che questo stato non naturale ma nemmeno contrario alla natura è quello della «mezzana civiltà», del «temperamento della natura colla ragione, dove quella cioè la natura abbia la maggior parte»:<sup>61</sup> una condizione possibile fin tanto che la ragione dell'uomo, non essendo

58 *Zib.* 51, s.d.59 *Zib.* 3797, 25-30 ottobre 1823.60 *Zib.* 3799, 25-30 ottobre 1823.61 *Zib.* 114, 7 giugno 1820.

perfettamente sviluppata ma solo mediocrementemente, concede ancora lo spazio perché un errore, insinuandosi fra i suoi sillogismi, li porti a concludere in modo utile alla vita più che conforme alla verità. Un concetto che, prendendo spunto dal commento al testo genesiaco, compare molto presto nella riflessione di Leopardi a segnalare «il più felice stato dell'uomo sociale e corrotto insanabilmente, stato dove si concede tanto alla natura, quanto è compatibile colla società»<sup>62</sup> e che, già in quelle pagine, si mostra capace di includere diverse condizioni, più o meno stabili, più o meno felici a seconda del grado di sviluppo della ragione cui devono far fronte.

La civiltà infatti opera come un parziale rimedio alla condizione sociale, procura un «ravvicinamento alla natura»<sup>63</sup> nel quale anche alla ragione è riconosciuto un ruolo,<sup>64</sup> a patto che sappia contenersi entro i limiti dello strumento di cui una natura vulnerata si serve per illuminare il proprio cammino.<sup>65</sup> Il suo travalicarli è ciò che rende il concetto di barbarie ugualmente capace di includere una varietà di condizioni: ad accomunarle non è astrattamente il «sonno della ragione», il prevalere di un'ignoranza superstiziosa che procede senza lumi, ma l'assenza delle condizioni perché le sole forze capaci di stemperare la corruzione sociale possano agire efficacemente; circostanza che lungo la storia sociale si produce sia per l'assenza di una ragione chiamata a illuminarne l'opera, sia per un suo eccesso, che è tale nella misura in cui la ragione, eccedendo rispetto al proprio compito, riconosce in sé un potere di redenzione rispetto al quale quelle forze si trovano ridotte a 'falsità' di cui sbarazzarsi.

Queste forze, sappiamo, sono costituite dalle illusioni naturali che però, per il loro operare all'interno e a partire dalla corruzione sociale, per quanto originino dalla natura, non possono che essere distinte da quelle credenze primitive, riconducibili allo stesso sistema naturale, con le quali la natura orienta l'agire dell'uomo preservandolo dalla sua corruzione. Sono «illusioni sociali» che, a ben vedere, intervengono a mitigare gli effetti di un disordine al modo di una «seconda creazione» che, per esser tale, non può uscire dalle mani della creatura, ma da quelle della natura, la sola potenza che – a differenza della ragione che può solo distruggere – può essere autenticamente creatrice. Questa peculiarità è ben presente al Leopardi più maturo, quando scrive che

62 *Zib.* 408, 9-15 dicembre 1820. Già da questa 'precoce' affermazione si comprende come non sia possibile leggere la lunga nota dell'ottobre '23 in contraddizione con quelle del gennaio e aprile 1821 in cui si afferma la perfezione solo 'relativa' delle società e dei governi antichi.

63 *Zib.* 3802, 25-30 ottobre 1823. «Non è dubbio che l'uomo civile è più vicino alla natura che l'uomo selvaggio e sociale». *Ibid.*

64 «La società è corruzione. In processo di tempo e di circostanze e di lumi l'uomo cerca di ravvicinarsi a quella natura onde s'è allontanato, e certo non per altra forza e via che della società». *Ibid.*

65 «La ragione è un lume; la Natura vuol essere illuminata dalla ragione non incendiata». *Zib.* 22, s.d.

Quegli errori che non sono necessari all'uomo nello stato naturale, possono ben essergli necessari nello stato sociale; egli non gli aveva per natura; ciò non prova nulla; mille altre cose egli non aveva in natura, che gli sono necessarie per conservar lo stato sociale.<sup>66</sup>

Ma già nel 1821, affermando a margine della lunga nota sulle trasfigurazioni dell'amor proprio che «l'amor patrio o nazionale non è altro che una illusione, ma facilmente derivante dalla natura, posta la società, com'è naturale l'amor proprio nell'individuo, e posta la famiglia, l'amor di famiglia»,<sup>67</sup> dimostra almeno di presentirlo, istituendo una distinzione fra ciò che si possiede "in natura" e ciò che si possiede "per natura", fra ciò che è naturale perché proprio del primitivo stato e ciò che deriva naturalmente una volta che, posta la società, quello stato è venuto meno. A qualificare l'origine naturale di una qualità non è quindi il suo corrispondere a un piano primigenio, ma il competere all'uomo nella forma di un beneficio necessario alla conservazione dello stato in cui si è posto irrimediabilmente: affermando, nel 1825, che «La distruzione delle illusioni, quantunque non naturali, ha distrutto l'amor di patria, di gloria, di virtù ec.».<sup>68</sup> Leopardi non sta mettendo in dubbio la provenienza di quei beni, ma sta esplicitando che all'intervento benefico della natura è concesso uno spazio che supera i termini di un piano rigidamente prescritto: a fronte di una filosofia che lasciata a briglia sciolta procede estirpando «mille errori non naturali che la società aveva fatti nascere (*e ciò naturalmente*)»,<sup>69</sup> la natura si rivela una forza perpetua, ed è solo a partire dalla continuità del suo processo creativo che anche il disordine può trovarsi provvisto di un rimedio che, benché impossibilitato a produrne il riassorbimento, può almeno stemperarne gli effetti distruttivi permettendo il suo protrarsi.

Del resto, il rifiuto di Leopardi ad accettare che, accanto all'amor di sé, altri fattori intervengano a governare la logica del vivente, mitigando gli effetti negativi di quel principio «universale, e quasi finale» della realtà,<sup>70</sup> se da un lato costituisce uno degli elementi di maggior pregio del suo sistema, per cui in esso la crudezza dello spettacolo che si presenta al suo sguardo antropologico rifiuta di annacquare in «fole»<sup>71</sup> tanto edificanti

66 *Zib.* 4135, 18 aprile 1825.

67 *Zib.* 923, 6 aprile 1821.

68 *Zib.* 4136, 18 aprile 1825; «quella purità e quello stato naturale, ottimi in se, possono essere pessimi all'uomo, posta la società». *Ibid.*

69 *Ibid.* (corsivo nostro).

70 *Zib.* 182, 12-23 luglio 1820.

71 Sebbene in contesti diversi, l'espressione ricorre in Leopardi per indicare sia il precetto cristiano dell'amore universale (cfr. *Zib.* 890, 30 marzo-4 aprile 1821), sia il 'superbo' sogno razio-

nalistico di geometrizzare la vita. Nella loro differenza, entrambe le prospettive non possono che presupporre una miracolosa liberazione dell'uomo dalla sua specifica condizione, un mutamento relativo alla sua natura tale da renderla – come piaceva a Solov'ëv – più propriamente "divino-umana"; se così è, vale soprattutto a questo proposito quel che Leopardi sostiene altrove affermando che «Il discorso de' miracoli, è sopraumano»: in quanto tale, può certo entrare in poesia, ma «non entra in filosofia» (*Zib.* 404, 9-15 dicembre 1820).

quanto pericolose, dall'altro è anche ciò per cui il solo fattore che può intervenire a impedire l'esplosione della contraddizione sociale è anche quello che la determina. Di fronte a un sentimento che si impone con la stessa perentorietà di una legge fisica, ciò che può impedirgli di sabotare il sistema sociale è il prodursi di un errore che inceppi il meccanismo del suo agire e lo sottragga alla 'staticità' con cui 'naturalmente' si esprimerebbe. La voracità con cui l'essere umano si ama, con cui sottrae all'altro tutto quel che è in suo potere sottrarre, il desiderio di soverchiarlo, di privarlo di tutto, di avere ciò che l'altro «possiede senza il menomo nostro danno; ancor quello che ci è impossibile assolutamente di avere, e che neanche ci converrebbe; e finalmente quasi ancor quello che non desideriamo, e che anche potendo avere non vorremmo»<sup>72</sup> sono forze che non tollerano mitigazione; il solo modo per disinnescare il potere distruttivo consiste nell'orientarlo là dove è meno nocivo per l'ordine sociale, facendo ricorso a un gioco di specchi che proietti il più lontano possibile l'immagine di un 'altro' che è irrimediabilmente l'immagine di un nemico.<sup>73</sup>

L'illusione – sappiamo – è questo inganno: per il suo tramite la soggettività di ogni individuo subisce un parziale allargamento che la porta a comprendere un consorzio d'uomini, facendo in modo che su di esso si riversi l'amore che ciascuno proverebbe per sé solo, e fuori di esso l'odio che circolava pericolosamente al suo interno. L'impossibilità per un qualunque codice di leggi di imbrigliare l'egoismo dei singoli e tantomeno di articolarlo all'interno di un ordine artificiale matematicamente redatto, in cui un'astuzia della politica devia verso il bene comune l'azione di singoli che perseguono il proprio, fa dell'illusione il solo perno a cui un corpo politico può fare affidamento per ambire a una qualche perfezione, una volta perduta quella naturale: se «L'abuso e la disubbidienza alla legge, non può essere impedita da nessuna legge»,<sup>74</sup> l'intervento legislativo non può che subordinare la sua efficacia alla diffusione della virtù, fornendo tuttalpiù un dispositivo di sicurezza per una società che ha nella disposizione all'illusione da parte dei suoi membri il principale presidio alla sua tenuta.<sup>75</sup>

72 *Zib.* 1164, 13 giugno 1821. «Così che il solo e puro bene altrui, il solo aspetto dell'altrui supposta felicità, ci è grave naturalmente per se stessa» (*ibid.*). Un sentimento che non anima solo la competizione tra i singoli, ma «fra classe e classe, ceti e ceti, ordine ed ordine, compagnia e compagnia, popolo e popolo» (*Zib.* 3790, 25-30 ottobre 1823).

73 Questo aspetto – non proprio marginale – del sistema leopardiano sembra essere ignorato da Marco Balzano quando, riflettendo sull'amor

proprio, afferma che «l'unico motore della vita umana è ormai un'energia distruttiva degli altri, che complica e compromette il rapporto coi nostri simili» (BALZANO 2014, p. 118). Si capisce quindi come, tolto di mezzo il potere trafigurativo delle illusioni, la «rivalutazione di un amore inteso come solidarietà e aggregazione illuministica» (*ivi*, p. 120) divenga il solo appiglio per scongiurare la deriva impolitica della riflessione leopardiana.

74 *Zib.* 229, s.d.

75 Cfr. *Zib.* 3775, 25-30 ottobre 1823.

Le riflessioni su ‘Leopardi giuridico’ (a partire da quelle svolte nel corso del seminario di Macerata dell’ottobre 2015) – dimostrando una salutare indipendenza dagli ideologismi che hanno spesso condizionato l’analisi politica – hanno riconosciuto che «Ancora oggi, Leopardi insegna come la legge sia frutto di una realtà che è già guasta, non è apice “del meglio”, non è il supererogatorio, ma è lo strumento per arginare l’errore che nella società ha valore di male, quando in una sorta di cortocircuito non sia la legge stessa a provocare il male».<sup>76</sup> In assenza di un contesto predisposto al suo rispetto, l’azione della legge non può che risultare ‘posticcia’ e incapace di scongiurare l’esplosione di un conflitto che rischia ad ogni suo prodursi di diventare ‘epidemico’ (secondo l’efficace espressione di Guido Rossi); quando «Leopardi ammonisce la politica a considerare nei processi normativi e di codificazione [...] non “solamente la ragione, ma la natura [...] vera e non artefatta né alterata”, portando ad esempio il codice (morale, interiore) dei cristiani»,<sup>77</sup> la sta invitando a misurare i propri scopi e le proprie strategie prendendo atto di ciò che non può essere cambiato, del fatto che un amor proprio di cui è impossibile spogliarsi «essendo uomo, e vivendo»<sup>78</sup> solo per mezzo di un inganno può evitare di volgersi in fattore di disgregazione.<sup>79</sup>

Il prodursi dell’illusione non ha quindi nulla di miracoloso, se non in ordine al beneficio che procura consentendo di vivere fuori dal «primitivo stato», dal momento che sono fattori concreti a rendere possibile – se non probabile – quello sbaglio che porta i singoli a continuare a veder riflesse nel bene sociale le fattezze del proprio anche là dove i due profili smettono di coincidere, generando le condizioni perché l’uomo arrivi a prediligere volontariamente qualcosa d’altro da sé predisponendosi a un sacrificio altrimenti impossibile. Nello stringersi progressivo dei legami sociali fra gli individui e poi nell’eccedere i limiti di uno sviluppo solamente mediocre da parte della ragione, Leopardi scorge il venir meno delle condizioni pratiche perché i singoli possano ancora ‘sbagliarsi’ relativamente al proprio interesse e il motivo per cui, a fronte di un ridursi del suo margine d’intervento, il potere delle illusioni subisce un andamento parabolico che si conclude con la loro «strage».

\*\*\*\*

76 CAPUZZA 2016, p. 69.

77 ADORNATO 2016, p. 57.

78 *Zib.* 890, 30 marzo-4 aprile 1821.

79 In questo contesto l’organizzazione sociale non può fare appello a nessun “diritto naturale” perché in natura si dà solo una legge «che rimane fissa e stabile, e coincide con l’istinto naturale

[...]. Ciò pone agli esseri viventi in società qualche problema» (D’INTINO 2016, p. 90); la contrarietà di quell’impulso «a qualunque tipo di organizzazione, sociale, politica, giuridica, è una costante mai sconfessata dalla riflessione leopardiana, e la ritroviamo in tutti quei passi in cui si mette in discussione l’efficacia dei sistemi legislativi» (*ibid.*).

Ma se queste sono le condizioni pratiche del prodursi delle illusioni, individuare quella teorica nel carattere solamente 'storico' del pessimismo all'interno del quale sorge questo discorso è in ultima analisi scorretto; perché se è certo che l'affermazione di un male nel cosmo giunge a esplicitarsi – o anche a prodursi – solo successivamente all'interno del pensiero di Leopardi, il ritenere che essa vi agisca come una scoperta che irrompe nel sistema leopardiano scardinandolo non fa i conti con il fatto che solo nella cornice di questo pieno materialismo per la natura diviene possibile procedere a quella parziale revisione del proprio ordine senza la quale le stesse illusioni non potrebbero sorgere in alcun modo.

Benché il contesto provvidenziale in cui prende forma la riflessione antropologica leopardiana sia tale solo potenzialmente e nulla impedisca ai mezzi d'esistenza forniti ai viventi di perdersi senza che perciò la perfezione dell'ordine ne risulti compromessa, non c'è dubbio che questo contesto non è ancora quello del tutto materialistico per cui è nel semplice possesso di quei mezzi d'esistenza che vi è garanzia del suo protrarsi: il fatto che ad essere solamente possibile sia la perdita di quei mezzi anziché il loro possesso, è tutt'altro che secondario in ordine alla disposizione nei riguardi della natura: se quest'ultima concede il necessario solo eccezionalmente non provvede di fatto ad alcunché e l'inclusione del male nel proprio ordine, benché contraddittoria, rappresenta, più che il suo perversimento, il suo funzionamento ordinario. Ma per quanto possa apparire paradossale, è proprio questo secondo profilo naturale a offrire le condizioni più adatte perché una violazione dell'ordine, una sua corruzione, non si muti *ipso facto* in un'espulsione; è proprio nella cecità del disegno naturale, nella sostanziale imponderabilità dei suoi scopi, nell'assenza di progetti relativamente alla conformazione specifica dei viventi (o almeno nell'impossibilità di indovinarli) che questi ultimi possono trovarsi provvisti di qualità che, malgrado tutto, si rivelano adatte a sostenere il loro prosperare.<sup>80</sup>

Fintanto che sul cosmo agisce una potenza provvidente che attribuisce qualità ai viventi in vista di specifiche facoltà, il riconoscimento della sua intrinseca debolezza fa sì che l'accidentalità del perversimento ne sancisca anche l'irrimediabilità: perduta la perfezione primitiva che garantisce prosperità alle specie come trascinandole all'interno di una corrente salvifica, ciò che si corrompe è abbandonato a una navigazione senza stelle che prelude un naufragio, perché è solo nella cornice della creazione, del suo primo e immutabile stabilirsi, che l'esistenza può essere presidiata da leggi in cui si

80 A questo proposito poco conta che «il fine della natura è la conservazione delle specie, e non la conservazione nè la felicità degli individui» (*Zib.* 4169, 11 marzo 1826), dal momento

che anche il bene della sola specie, per potersi realizzare, non può fare a meno di elargirne una parte agli individui, anche solo per qualche tempo e nella forma dell'illusione.

esprime la sovrintendenza di un Dio. Ma là dove si accetta che il coordinamento degli effetti «alle cause finali *parziali* che nel mondo sono evidenti» non solo sia attribuibile a «intelligenza o forza o necessità», ma possa accadere anche per «*fortuna*»,<sup>81</sup> dove la vita delle creature è affidata alle cure di un Dio cieco, o malvagio o anche assente, così come nessuna ortodossia può essere salvifica, nessun pervertimento deve essere annichilente.

Smettendo i panni dell'ordine benefico, è chiaro che la natura non può più offrire alcuna garanzia rispetto al beneficio connesso a ciò che procede dalla sua mano; lo stesso concetto di corruzione o di pervertimento che era fondamentale per qualificare come foriera di mali la circostanza sociale, perde di significato nel momento in cui la perversione viene ritrovata all'interno dell'ordine: una natura che si scopre animata da «Contraddizioni innumerevoli, evidenti e continue», per cui la preda naturale di ogni animale è provvista dei mezzi per difendersene,<sup>82</sup> per cui l'essere si trova unito all'infelicità «ed unitovi necessariamente e per propria essenza»<sup>83</sup> e non per accidente, e il procedere delle cose ricorda il fare dei fanciulli che costruiscono per distruggere,<sup>84</sup> è un ordine propriamente «inconcepibile»,<sup>85</sup> ammirabile «per la sua pravità e deformità».<sup>86</sup>

L'ordinarietà del male, il suo essere a pieno titolo parte di un piano che non ne può fare a meno, che lo presuppone, che lo riconosce come essenziale, necessario al prodursi dello stesso bene, è una mostruosità che nessuno può comprendere, che contraddice il concetto stesso di male, che «per sua natura è contrario all'essenza rispettiva delle cose e perciò solo è male»;<sup>87</sup> ma benché una natura che da tempo si sa incapace di scongiurare il proprio pervertimento solo ora appaia propriamente perversa e indefinibile,<sup>88</sup> solo ora si mostri parlata da contraddizioni in cui non è più ravvisabile il prodursi di una corruzione, tutto questo non impedisce ancora di ritenere che alcuni criteri intervengano a limitare le contraddizioni che il sistema è in grado di sopportare, permettendo di continuare a distinguere tra ordine e perversione. Perché, malgrado l'imponderabilità di un progetto complessivo che, trascendendo il linguaggio e il pensiero, è un «orribile mistero» rispetto al quale sono «insufficienti ed anche falsi, non solo la estensione, la portata e le forze, ma i principi stessi fondamentali della nostra ragione»,<sup>89</sup> è solo 'disor-

81 *Zib.* 4.413, 20 ottobre 1828 (corsivo nostro).

82 *Zib.* 4.204, 25 settembre 1826.

83 *Zib.* 4.099, 3 giugno 1824.

84 Cfr. *Zib.* 4.421, 2 dicembre 1828.

85 *Zib.* 4.511, 17 maggio 1829.

86 *Zib.* 4.258, 21 marzo 1827.

87 *Zib.* 4.100, 2 giugno 1824.

88 «Ma che epiteto dare a quella ragione e potenza che include il male nell'ordine, che fonda l'ordine nel male? [...] Ma che pensare quando il male è *ordinario*? dico, in un ordine, ove il male è *essenziale*?» (*Zib.* 4.511, 17 maggio 1829).

89 *Zib.* 4.099, 2 giugno 1824.

dinatamente' che la natura può ordinarsi al male e, pena un'implosione dovuta al prevalere della sua stessa logica annichilente, l'elargizione di «qualche apparenza di piacere»<sup>90</sup> è pregiudiziale al perpetuarsi del suo ordine negativo.

A questo proposito Luigi Baldacci aveva correttamente parlato di una vera e propria "metafisica del male", di un «sistema del male fatto di infinite singole perfezioni»<sup>91</sup> in cui al bene è riconosciuto il ruolo di un paradossale strumento: una paradossalità che, specie dopo il 1824, diviene quasi una cifra leopardiana e che non è affatto il sintomo di un pensiero ondivago, ambiguo o idiosincratico – come sostenuto da tanta parte del leopardismo novecentesco – ma lo specchio di un sistema della natura irriducibile alla logica della non contraddizione e in cui «è rimossa ogni tentazione di riaggregare in termini dialettici i rottami di quel principio».<sup>92</sup> Se una forza arcana e malvagia presiede l'esistenza, solo un'imperfezione della sua logica può trattenere un trionfo che coincide con un'autoannullamento, dal momento che il male dell'esistenza non può realizzarsi pienamente senza compromettere l'esistenza del male; nel disordine, nell'irrinunciabile imperfezione con cui il male si realizza, con cui l'universo e l'esistenza lo perseguono,<sup>93</sup> continua a dischiudersi lo spazio perché anche dalle mani di Arimane sfuggano dei doni, se non altro quelli effimeri delle illusioni. Nella disponibilità a riconoscerli e riceverli è custodita la possibilità di protrarre un'esistenza che, pur accompagnata dal male, lo disinnesca quel tanto che basta a scongiurare l'esplosione di quella contraddizione per cui «è meglio assoluto ai viventi il non essere che l'essere».<sup>94</sup>

Lo 'stratonismo' cui sembra volgersi l'ultima riflessione leopardiana lo porta ad affermare che, a fronte del riconoscimento che nella realtà molte cose «vanno naturalmente e regolarmente male, e sono mali naturali e regolari»,<sup>95</sup> non è più accettabile continuare a ritenerla opera di un'intelligenza che agirebbe palesemente quando 'provvede' e misteriosamente quando non lo fa;<sup>96</sup> una vera e propria «volontà intenzionale di essa natura» non può essere affermata nemmeno rispetto ai fenomeni in cui sembra manifestarsi più chiaramente: per quanto

90 *Ad Arimane*.

91 BALDACCÌ 1984, p. 94.

92 Ivi, p. 95. Ciò che ne risulta è piuttosto una 'antiteologia' o una "teologia del negativo" per cui «Leopardi accetta il finalismo, ma respinge l'ipotesi di Dio. E non la respinge già per la semplice ragione di non crederci, ma perché quel finalismo, che pure esiste, è contraddittorio e insensato» (ivi, p. 99).

93 «Ciascuna cosa esiste per fin di male;

l'esistenza è un male e ordinata al male; il fine dell'universo è il male» (*Zib.* 4174, 22 aprile 1826).

94 *Zib.* 4100, 2 giugno 1824.

95 *Zib.* 4248, 18 febbraio 1827.

96 «Noi diciamo che questi mali sono misteri; che paiono mali a noi ma non sono; benché non ci cade in mente di dubitare che anche quei beni sieno misteri, e che ci paiano beni e non siano». *Ibid.*

da certe disposizioni poste dalla natura in certi esseri, facilmente e frequentemente (o anche sempre) nascono certe qualità; che certe qualità, pur date dalla natura, facilmente e frequentemente ricevono certe modificazioni; che certe cause facilmente e spesso producono certi effetti,<sup>97</sup>

tutto ciò non è una ragione sufficiente per affermare che «quelle qualità, quelle modificazioni, quegli effetti siano *voluti* dalla natura»;<sup>98</sup> nemmeno negli organi è riscontrabile un'autentica 'funzione' e, per quanto la cosa contrasti con il senso comune – «Giacchè chi di noi non tiene per evidente che i piedi *sono fatti per* camminare? (come l'occhio per vedere)»<sup>99</sup> – lo stesso «far uso de' sensi»<sup>100</sup> fa parte delle «facoltà acquisite per mezzo dell'assuefazione»<sup>101</sup> e la loro utilità non basta a dedurne un'intenzione.

Nondimeno l'imperscrutabilità o l'assenza di cause finali<sup>102</sup> non impedisce ancora di distinguere fra ciò che giova all'esistenza e ciò che le nuoce, fra le qualità che procurano alle specie di conservarsi, benché casualmente e a dispetto della natura, e quelle potenzialmente distruttive; e se la «tendenza continua alla conservazione delle specie esistenti, è una delle cose più certe che di lei [della natura] si possono affermare, e che in lei sembrano manifestarci un'intenzione»<sup>103</sup> ha ancora senso continuare a chiamare naturali le prime e degenerate le seconde: benché entrambe procedano naturalmente e benché la loro distribuzione proceda a fin di male, ciò non toglie evidenza al fatto che alcune disposizioni convengano all'esercizio di facoltà che procurano soddisfazione all'amor proprio dei viventi, mentre la loro perdita o lo sviluppo di altre la compromette. Vi sono dei limiti alla degenerazione che un ordine può sopportare e il superarli produce circostanze ancora degne di esser dette disordini; benché siano «non solo possibili, ma facilissimi ad accadere; moltissimi tanto facili, che quasi sono certi ed inevitabili: nondimeno son disordini manifesti, nè si possono attribuire ad intenzione della natura».<sup>104</sup> Ciò che compromette

97 *Zib.* 4461, 16 febbraio 1829.

98 *Ibid.* (corsivo nostro). «Se uno fa una spada e un altro se ne serve a fettare il pane, non segue che l'intenzione del fabbricatore fosse che quello strumento fettasse il pane, benché quella spada possa servire, e benché serva attualmente, a quell'uso». *Ibid.*

99 *Zib.* 4468, 26 febbraio 1829.

100 *Zib.* 4108, 2 luglio 1824.

101 *Ibid.* Sulla scorta della lettura di Antoine Léonard Thomas, *Éloge de Descartes*, Leopardi può affermare come «l'uomo impari a vedere, e nascendo non abbia questa facoltà», nonostante sia persuaso del contrario.

102 «E già le destinazioni, le cause finali della natura, in molte anco di quelle cose in cui è

manifesta la volontà intenzionale di essa natura come loro autrice, o non si possono indovinare, o sono (*se pur veramente vi sono*) affatto diverse e lontane da quelle che parrebbero dover essere». *Zib.* 4467, 26 febbraio 1829 (corsivo nostro).

103 *Zib.* 4462, 16 febbraio 1829.

104 *Zib.* 4462-3, 16 febbraio 1829; «niente è più facile nè più frequente in certe specie di animali, che il veder le madri o i padri mangiarsi i propri figliuoli, bersi le proprie uova o quelle della compagna. Questo disordine orribile, che fa fremere, tende dirittamente e più efficacemente d'ogni altro alla distruzione della specie [...] Se la natura procedesse intenzionalmente in tal modo, già da gran tempo sarebbe finito il mondo». *Ibid.*

te la predilezione del vivente verso l'essere piuttosto che verso il non essere affatto, che sia dovuto a un disordine accidentale all'interno di un piano che permetteva di scongiurarlo, o che sia l'infausto prodotto di un sistema aleatorio o male ordinato, poco cambia rispetto alla possibilità di qualificare come corrotta la condizione di un vivente che amandosi non ami anche la propria conservazione.

A confermare come il farsi 'maturo' del materialismo leopardiano non sia sufficiente a squalificare il beneficio connesso ad alcune proprietà naturali, e la necessità per gli enti che le possiedono di non privarsene, i pensieri del 16 e 17 maggio 1829, gli ultimi dedicati a questo tema, funzionano come una prova del nove.<sup>105</sup> Il venir meno di un principio di provvidenza non cancella il tratto propriamente provvidenziale di qualità che effettivamente 'provvedono' alla sopravvivenza della specie, la quale resta un loro effetto pur non essendone lo scopo. Tre mesi dopo la nota in cui commenta la dissertazione del «sig. Hauch, professore di storia naturale in Danimarca» a proposito «Degli organi imperfetti che si osservano in alcuni animali, della loro destinazione nella natura, e della loro utilità riguardo la storia naturale»<sup>106</sup> e in cui si rende esplicita l'assenza d'intenzione della natura nell'abbinare l'organo alla funzione, Leopardi ironizza sull'ingenuità di quanti, proclamando «gli stupendi ordini dell'universo», osservano che «i semi non si depongono, gli animali non nascono, se non in luogo dove si trovi il nutrimento che lor conviene, in luogo che loro convenga per vivere».<sup>107</sup> Leopardi, che fino alla fine del 1823 avrebbe probabilmente sottoscritto quest'osservazione,<sup>108</sup> è ormai in grado di riconoscere che «Milioni di semi (animali o vegetabili) si posano, milioni di piante o d'animali nascono in luoghi dove non hanno di che nutrirsi, non possono vivere» e che «i soli animali ec. che si conservino, si maturino, e che *noi conosciamo*, sono quelli che capitano in luoghi dove possan vivere ec»;<sup>109</sup> è però nel commento conclusivo che si rivela uno scarto in avanti: «Questo è il vero, ma questo non

105 Riprendiamo qui l'espressione con cui Solmi, ribadendo i suoi assunti, individuava nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* la dimostrazione di una coesistenza nel pensiero di Leopardi delle due differenti concezioni di natura. Nel testo del 1827, infatti, «vediamo coesistere, non più separatamente in frammenti distinti, e solo cronologicamente collegati, ma in un medesimo contesto, le suddette due idee di Natura, quella della Natura nemica, della Natura-Arimane, e l'altra della natura finalistica e provvidenziale» (SOLMI 1971, p. 114).

106 *Zib.* 4468, 26 febbraio 1829. Il testo, pubblicato a Napoli nel 1827, è conosciuto da

Leopardi per una sintesi comparsa sul secondo numero del 1828 del «Giornale arcadico».

107 *Zib.* 4510, 16 maggio 1829.

108 Ancora nell'ottobre 1823, partendo da riflessioni circa la scoperta e il dominio del fuoco da parte dell'uomo, Leopardi affermava che «la propagazione della nostra specie accadde per la massima parte contro natura» proprio «perch'ella non ha voluto che l'uomo vivesse e abitasse in luoghi dove gli facesse bisogno di fuoco» (*Zib.* 3658, 11 ottobre 1823), concedendo sempre i mezzi d'esistenza alle sue specie senza che queste dovessero ricavarli 'scoprendoli'.

109 *Zib.* 4510, 16 maggio 1829.

vale la pena di essere detto». <sup>110</sup> Fino a qualche anno prima, questo vero era così degno di esser detto che avrebbe scosso le fondamenta del suo sistema; se ora non è più così è perché si sa che quest'osservazione non è ancora in grado di mutare un male ordinario della natura in una natura perfettamente ordinata al male.

Se, nel medesimo contesto di riflessioni, Leopardi nota che

per quanto il fenomeno dell'incivilimento dell'uomo sia possibile ad accadere; per quanto, considerate le disposizioni e le qualità poste in noi dalla natura e costituenti l'esser nostro, esso fenomeno possa parer facile, inevitabile; per quanto sia comune; noi non abbiamo il diritto di giudicarlo naturale, voluto intenzionalmente dalla natura, <sup>111</sup>

tornando, qui e altrove, a ribadire concetti su cui aveva già esaustivamente argomentato nelle lunghe note precedenti il 1823, è perché il rifiuto a considerare la civilizzazione come un destino per via del male connesso al prodursi sociale è chiamato a esibire la sua validità nel contesto mutato di una natura che non ha predisposto vie sicure per la propagazione della specie. Ma la mancanza di un progetto naturale in grado di sottrarre l'uomo alla necessità del male non rende meno perverso lo sviluppo di facoltà che portano questa necessità a valori tali da compromettere il bene della vita. <sup>112</sup> Il fatto che doni e pericoli cadano dalla medesima mano non è una buona ragione per non distinguerli e, a fronte di una deformità non emendabile, se è solo per il tramite della natura che i viventi possono aspirare a godere di uno stato vivibile ancorché necessariamente imperfetto, è a maggior ragione che il dono delle illusioni si rivela un formidabile preservativo concesso dalla natura contro il degenerare distruttivo dell'amor proprio nell'essere umano divenuto sociale; tanto che non si vede cosa nel 1829 impedirebbe a Leopardi di sottoscrivere quanto affermava addirittura nelle primissime pagine dello *Zibaldone*, dicendo che «la più gran nemica della barbarie non è la ragione ma la natura: (*seguita però a dovere*) essa ci somministra le illusioni, che quando sono nel loro punto fanno un popolo veramente civile». <sup>113</sup> A rendere compiuto il materialismo leopardiano, in altri termini, non è tanto il riconoscimento che «*la materia pensa e sente*», <sup>114</sup> quanto il fatto che in natura non vi è nulla che garantisca il prevalere dei fattori che

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> *Zib.* 4462, 16 febbraio 1829; cfr. anche *Zib.* 3973-5, 11 dicembre 1823.

<sup>112</sup> «Neanche per rapporto allo stato sociale sarebbe possibile di credere che tutte le qualità degli uomini sieno destinate dalla natu-

ra a svilupparsi. Lascio le cattive (come noi diciamo) e visibilmente dannose alla società (che sono infinite): neppure le buone ed utili» (*Zib.* 4491, 19 aprile 1829).

<sup>113</sup> *Zib.* 22, s.d. (corsivo nostro).

<sup>114</sup> *Zib.* 4251, 9 marzo 1827.

concorrono alla salvezza delle specie rispetto a quelli che la compromettono: come non basta che qualcosa proceda ‘naturalmente’ perché sia voluto dalla natura e produca beneficio, così non basta che qualcosa sia benefico per ritenere che debba necessariamente prodursi.

In sintonia con lo spirito di questi pensieri, Simone Weil osservava che solo un finalismo sotto mentite spoglie può far ritenere che il crollo dell’oppressione sociale sia l’esito ‘naturale’ del suo mutarsi in fattore frenante nei confronti del progresso: un finalismo che traduce sociologicamente Lamarck più che Darwin, dal momento che è il primo a ritenere la necessità di sopravvivere sufficiente a far crescere il collo alla “giraffa sociale”; mentre il secondo, lungi dal ritenere la funzione capace di “fare l’organo”, affidava alla contingenza il sorgere di circostanze materiali adatte a sostenere lo sviluppo di specifiche funzioni, per cui «il progresso consiste nel fatto che la funzione non è più considerata come causa, ma come effetto dell’organo».<sup>115</sup> L’aleatorietà del materialismo che ne risulta – per dirla con Louis Althusser – non esaurisce la sua validità nei processi biologici «ma ovunque ci si trovi in presenza di strutture organizzate che non sono state organizzate da nessuno»<sup>116</sup> e permette di comprendere come, così come in biologia non esiste legge capace di preservare un vivente dall’estinzione, nei sistemi sociali nulla impedisce all’oppressione di approfondirsi indefinitamente generando un tracollo che rimane un’eventualità tanto probabile quanto la ‘mutazione’ che permetterebbe di scongiurarla.<sup>117</sup>

È precisamente quest’assenza di necessità a restituire responsabilità all’azione politica e a svincolare il beneficio connesso al termine ‘progresso’ dalla linearità irresistibile che esso sottintende: l’accidentalità della circostanza sociale è la medesima con cui si producono i mezzi che permettono di esorcizzarne le derive, i quali, generandosi, chiedono di essere riconosciuti e preservati anche a dispetto di un progresso conoscitivo che vorrebbe estirparli in quanto errori. Se una certa ortodossia storicista non fosse stata prevalente nel marxismo nostrano, anche e soprattutto da quel punto di vista si sarebbe potuto riconoscere che per Leopardi un’autentica civilizzazione può – anzi deve! – includere un recupero del perduto e che, come ha recentemente ribadito Rolando Damiani, «l’idea del modello antico, affine a quella storiografica di Machiavelli, “fondatore della politica

115 WEIL 1955, p. 40.

116 *Ibid.*

117 Eventualità che dovette risultare chiarissima a Walter Benjamin nella cui prospettiva ‘messianica’ il puro progresso non è che il com-

bustibile di quella “locomotiva della storia” che è lanciata verso la catastrofe e in cui la salvezza è rappresentata dal ricorso a un freno d’emergenza che attende da un’imponderabile contingenza l’occasione per essere tirato.

moderna e profonda”, è il più paradossale e misconosciuto contributo leopardiano all’idea illuministica del progresso». <sup>118</sup>

Anche per queste ragioni, affermare che in Leopardi non vi sia alcun accanimento nei confronti della ragione di per sé considerata né verso l’estendersi della civilizzazione è una verità che non pregiudica affatto la sostanza della sua critica all’impianto ideologico illuminista: solo la ragione può fornire il lume che consente di seguire «a dovere» la natura ma, – ed è questo il punto – il pensiero che ne è rischiarato, quello «per cui solo | Si cresce in civiltà», gode della sua luce fintanto che essa illumina circa la natura autentica dell’uomo e in un’antropologia esente da compiacimenti riesce a trovare il criterio per discriminare ciò che conviene a questa specie e ciò che le nuoce, riconoscendo nella sua stessa luce una potenziale istanza distruttiva da tenere a freno. Se là dove «Tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male» <sup>119</sup> l’illusione costituisce il solo spiraglio dal quale possa filtrare un qualche beneficio; se è solo per il suo tramite che le società umane possono conservarsi deviando il corso di un egoismo incontenibile, l’azione politica è tutt’altro che inutile, ma la sua efficacia è vincolata alla capacità della ragione di riconoscere che il solo vero a cui nulla va sottratto è quello che, mentre confessa la natura vulnerata dell’uomo, è capace di non mutarsi nell’oggetto di un nuovo culto che, sbarrando la porta all’errore in quanto errore, priva le società umane del solo antidoto alla loro implosione. Diversamente, coltivando il sogno di “cambiare l’uomo”, di emanciparlo con «la matematica delle cose» <sup>120</sup> dal suo «basso stato e frale», la ragione non può che diventare il paradossale alimento di una diversa credulità, e gli uomini che vi si votano non esiteranno a celebrare sui suoi altari i medesimi olocausti con cui prima si assicuravano la benevolenza di un dio.

Cent’anni dopo e avendo alle spalle l’esperienza di quella Grande Guerra che aveva fatto precipitare nella barbarie l’Europa della *Belle époque*, sempre Simone Weil metteva così a fuoco l’idea centrale delle sue *Riflessioni sulle cause della libertà e dell’oppressione sociale*:

<sup>118</sup> DAMIANI 2023, p. 74. Se questa circostanza fu forse presentita da Sebastiano Timpanaro che, pur elogiando il saggio di Luporini, vi vedeva «un’indeterminatezza del concetto di progressismo, che non è un fatto isolato nella storiografia marxista» (TIMPANARO 1965a, pp. 165-6), la voce di Damiani permane da anni pressoché solitaria nel sottolineare la centralità di questo aspetto del pensiero di Leopardi, il quale «non

cede all’utopia di un impolitico; piuttosto accorda il sistema antropologico delle illusioni e le leggi fisiche del mimetismo alla progettualità di una politica moderna che non ignori la costituzione naturale dell’uomo e di conseguenza non pretenda, come i rivoluzionari francesi, di “geometrizzarlo”» (DAMIANI 2010, p. 116).

<sup>119</sup> *Zib.* 4174, 22 aprile 1826.

<sup>120</sup> *Zib.* 564, 22-29 gennaio 1821.

nella misura in cui una visione sempre più chiara delle leggi della materia ci ha permesso di dominarla, noi subiamo in grado sempre più elevato il peso dei rapporti umani le cui leggi ci sono sconosciute. [...] questa ignoranza totale nei riguardi del fattore essenziale della nostra esistenza rende vane tutte le speranze riposte dagli uomini più eminenti dei secoli passati nel progresso dei lumi; essa fa apparire sotto una diversa forma l'equivalente delle stupidità, delle superstizioni, delle follie provocate un tempo dall'ignoranza circa i fenomeni della natura, e anche questo a un grado sempre più elevato.<sup>121</sup>

Non è nell'egoismo, con cui l'uomo fa i conti da che è ridotto in società; tantomeno nella natura, la cui perversità non le impedisce di somministrare ai viventi quanto basta; è in questa "barbarie illuminata" che Leopardi riesce a scorgere, agli albori della modernità, lo spettro di quel "giorno di Arimane" in cui ognuno dovrà finalmente constatare che «non v'ha altro di buono che quel che non è; le cose che non son cose».<sup>122</sup>

## BIBLIOGRAFIA

ADORNATO 2016 = ADORNATO Francesco, «Leopardi e il diritto: forme di governo, leggi e codici», in MELOSI Laura (a cura di), *Ius Leopardi. Legge, natura, civiltà*, Firenze, Olschki, 2016, pp. 29-58.

BALDACCINI 1998 = BALDACCINI Luigi, *Il male nell'ordine. Scritti leopardiani*, Milano, Rizzoli, 1998.

BALDACCINI 1984 = BALDACCINI Luigi, «Leopardi o del paradosso» [1984], in BALDACCINI 1998, pp. 77-105.

BALDACCINI 1982 = BALDACCINI Luigi, «Due utopie in Leopardi: la società dei castori e il mondo della "Ginestra"» [1982], in BALDACCINI 1998, pp. 35-75.

BALZANO 2014 = BALZANO Marco, «Sull'amor proprio leopardiano», in *Otto/Novecento. Rivista quadrimestrale di critica e storia letteraria*, XXXVIII, 1, 2014, pp. 107-20.

BALZANO 2008 = BALZANO Marco, *I confini del sole. Leopardi e il nuovo mondo*, Marsilio, Venezia, 2008.

121 WEIL 1955, p. 136. Nel medesimo saggio, Simone Weil definisce una «miserabile caricatura della cultura scientifica» quella propagandabile fra le masse; la quale «lungi dal formare la capacità di giudizio, le abitua alla credulità» (ivi, p. 12). Così, anche «del "socialismo scientifico" si è fatto un dogma, esattamente com'è avvenuto per tutti i risultati conseguiti

dalla scienza moderna, risultati ai quali ciascuno si ritiene in dovere di credere, senza mai preoccuparsi di acquisirne il metodo» (ivi, p. 14); tanto che «Il metodo materialista, questo strumento che Marx ci ha trasmesso, è uno strumento vergine: nessun marxista se ne è veramente servito, a partire da Marx stesso» (ivi, p. 23).

122 *Zib.* 4174, 22 aprile 1826.

BIRAL 1989 = BIRAL Bruno, «Leopardi: infelicità e malvagità nella società moderna», in *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*. Atti del VI Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 9-11 settembre 1984), Firenze, Leo S. Olschki, 1989, pp. 97-116.

BISCUSO 2019 = BISCUSO Massimiliano, *Gli usi di Leopardi. Figure del leopardismo filosofico italiano*, Roma, Manifestolibri, 2019

CAPUZZA 2016 = CAPUZZA Vittorio, «Leopardi dopo Lamennais. Relatività della giustizia, variabilità delle leggi e matrici linguistiche», in MELOSI Laura (a cura di), *Ius Leopardi. Legge, natura, civiltà*, Firenze, Leo S. Olschki, 2016, pp. 59-82.

CROCE 1922 = CROCE Benedetto, «Leopardi», in *La Critica*, XX, 1922, pp. 193-204.

DAMIANI 2023 = DAMIANI Rolando, *Barbarie e civiltà nella concezione di Leopardi*, Milano-Udine, Mimesis, 2023.

DAMIANI 2010 = DAMIANI Rolando, «L'antropologia perenne di Giacomo Leopardi», in GAIARDONI Chiara (a cura di), *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*. Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-26 settembre 2008), Firenze, Olschki, 2010, pp. 75-86, ora in DAMIANI Rolando, *L'ordine dei fati e altri argomenti della «religione» di Leopardi*, Ravenna, Longo, 2014, pp. 107-22.

D'INTINO 2016 = D'INTINO Franco, note alla discussione del seminario di Macerata del 16 ottobre 2015, in MELOSI Laura (a cura di), *Ius Leopardi. Legge, natura, civiltà*, Firenze, Leo S. Olschki, 2016, pp. 89-90.

FRATTINI 1989 = FRATTINI Alberto, «Considerazioni sull'idea di progresso e sulla sua demistificazione in Leopardi», in *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*. Atti del VI Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 9-11 settembre 1984), Firenze, Leo S. Olschki, 1989, pp. 259-74.

GIOANOLA 1989 = GIOANOLA Elio, «Considerazioni inattuali sullo "storicismo" leopardiano», in *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*. Atti del VI Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 9-11 settembre 1984), Firenze, Leo S. Olschki, 1989, pp. 275-84.

GIORDANO 1989 = GIORDANO Emilio, «L'età delle macchine: appunti sul concetto leopardiano di "Storia"», in *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*. Atti del VI Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 9-11 settembre 1984), Firenze, Leo S. Olschki, 1989, pp. 285-306.

LUCIANI 2010 = LUCIANI Massimo, «L'Italia ritrovata grazie ad un poeta? Politica e forme di governo nel pensiero di Giacomo Leopardi», in *Rivista dell'associazione italiana dei costituzionalisti*, IV, 2010, pp. 55-140.

LUPORINI 1947 = LUPORINI Cesare, *Leopardi progressivo* [1947], nuova ed. accresciuta, Roma, Editori Riuniti, 1993.

MAZZALI 1989 = MAZZALI Ettore, «La società italiana contemporanea e il Leopardi», in *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*. Atti del VI Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 9-11 settembre 1984), Firenze, Leo S. Olschki, 1989, pp. 349-56.

RIGONI 1987 = RIGONI Mario Andrea, «La strage delle illusioni. Osservazioni sulla filosofia politica di Giacomo Leopardi» [1987], in ID., *Il pensiero di Leopardi*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 133-54.

RIGONI 1976 = RIGONI Mario Andrea, «Leopardi e l'estetizzazione dell'antico» [1976], in ID., *Il pensiero di Leopardi*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 9-54.

SOLMI 1987 = SOLMI Sergio, *Studi Leopardiani. Note su autori classici italiani e stranieri*, a cura di Giovanni PACCHIANO, Milano, Adelphi, 1987.

SOLMI 1971 = SOLMI Sergio, «Ancora su le due "ideologie" di Leopardi» [1971], in ID., *Studi Leopardiani. Note su autori classici italiani e stranieri*, a cura di Giovanni PACCHIANO, Milano, Adelphi, 1987, pp. 113-117.

SOLMI 1968 = SOLMI Sergio, «Le due "ideologie" di Leopardi» [1968], in ID., *Studi Leopardiani. Note su autori classici italiani e stranieri*, a cura di Giovanni PACCHIANO, Milano, Adelphi, 1987, pp. 99-110.

TALAMO 1989 = TALAMO Giuseppe, «Leopardi e la storia d'Italia a lui contemporanea», in *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*. Atti del VI Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 9-11 settembre 1984), Firenze, Leo S. Olschki, 1989, pp. 66-90.

TILGHER Adriano, *La filosofia di Leopardi* [1940], nuova ed. accresciuta a cura di Raoul BRUNI, Torino, Arago, 2018.

WEIL 1955 = WEIL Simone, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, 1955 (ed. it. a cura di Giancarlo GAETA, Milano, Adelphi, 1983).