



# Leopardi oltre la letteratura

*Lo Zibaldone*  
nella cultura contemporanea

a cura di  
Onofrio Bellifemine  
Raoul Bruni  
Leonardo Masi



Seria **Biblioteka Italiana**

Komitet redakcyjny:

Leonardo Masi, Ewa Nicewicz-Staszowska, Joanna Pietrzak-Thébault

Rada programowa serii:

Luca Bernardini, Katarzyna Biernacka-Licznar, Raoul Bruni, Anna Czajka-Cunico,  
Luigi Marinelli, Massimo Natale, Piotr Salwa, Joanna Ugniewska

Recenzenci:

dr hab. Alessandro Baldacci, prof.UW

prof. dr hab. Mikołaj Sokółowski

Projekt typograficzny, skład i łamanie:

Renata Witkowska

Projekt okładki:

Wojciech Bryda

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2023

ISBN 978-83-8281-378-4 (wersja drukowana)

978-83-8281-379-1 (wersja elektroniczna)



Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. 22 561-89-23

e-mail: [wydawnictwo@uksw.edu.pl](mailto:wydawnictwo@uksw.edu.pl), [www.wydawnictwo.uksw.edu.pl](http://www.wydawnictwo.uksw.edu.pl)

Druk i oprawa:

Volumina.pl Sp. z o.o.

# INDICE

<b>Premessa</b>	7
-----------------	---

## I

<b>Luigi Capitano</b> , Lo scetticismo di Rensi nella filigrana dello <i>Zibaldone</i>	13
<b>Aretina Bellizzi</b> , “Ma questa filosofia dei poeti non è la filosofia dei filosofi”. Gentile e lo <i>Zibaldone</i>	31
<b>Gaspare Polizzi</b> , Un diuturno decifrare. Luporini lettore di Leopardi	49
<b>Franco Trabattoni</b> , Lo <i>Zibaldone</i> e l'interpretazione di Leopardi di Emanuele Severino	73
<b>Michele Fiorillo</b> , Nulla in comune. Influenze dello <i>Zibaldone</i> sull' <i>Italian Theory</i>	91

## II

<b>Fabrizio Solieri</b> , Lo <i>Zibaldone</i> e la patria: l'elaborazione politica di Leopardi e il dibattito storiografico sul Risorgimento	117
<b>Onofrio Bellifemine</b> , Un pessimismo patriottico: lo <i>Zibaldone</i> e l'anniversario del 1937	135
<b>Andrea Montanari</b> , Leopardi “post-comunista”. Lo <i>Zibaldone</i> sulle pagine de «l'Unità» dagli anni Novanta a oggi	151

## III

<b>Costanza Geddes da Filicaia</b> , <i>Lo Zibaldone di pensieri e la riflessione metalinguistica: ipotesi interpretative</i>	167
<b>Roberta Priore</b> , <i>Dai Pensieri di varia filosofia e bella letteratura a Digitalzibaldone. Con una nuova proposta di edizione digitale</i>	179

## Premessa

Si propone qui una scelta degli interventi presentati al convegno internazionale *Lo «Zibaldone» infinito: ricezione, influssi, traduzioni*, tenutosi a Varsavia, presso l'Istituto Italiano di Cultura, il 4 e il 5 novembre 2021<sup>1</sup>. Il convegno, ideato e diretto da Raoul Bruni, in collaborazione con Onofrio Bellifemine, Leonardo Masi, Massimo Natale, Ewa Nicewicz e Małgorzata Ślarzyńska, fu promosso, fra gli altri, dall'Istituto Italiano di Cultura, dall'Università Cardinale Stefan Wyszyński di Varsavia e dal Centro Nazionale Studi Leopardiani. Gli interventi selezionati riguardano soprattutto il tema dell'influenza dello *Zibaldone* sulla storia del pensiero e delle idee. L'intento è quello di mostrare come questa opera-non-opera abbia lasciato tracce profonde non solo sulla letteratura del Novecento ma anche, più in generale, sulla nostra cultura.

Nonostante le ricognizioni finora uscite, molto rimane ancora da fare in questo campo di ricerca. Delle opere maggiori di Leopardi lo *Zibaldone* è, infatti, quella la cui ricezione è di gran lunga meno studiata. Il motivo più ovvio è che, a differenza dei *Canti* e delle *Operette*, fu pubblicato molti decenni dopo la morte dell'autore e venne valorizzato solo tardivamente da parte della critica ufficiale. Con alcune eccezioni (vedi il caso di Giuseppe Rensi, su cui torna, in questo volume, Luigi Capitano), la critica idealistica del primo Novecento trascurò l'importanza, in primo luogo filosofica, dello *Zibaldone*. Noto è il giudizio limitativo di Benedetto Croce; e anche nell'interpretazione leopardiana di Gentile (qui approfondita

<sup>1</sup> Gli interventi del convegno di taglio più letterario sono usciti nel numero monografico di "Italianistica" (LI, 2, 2022) *Lo "Zibaldone" infinito: ricezione e influssi*, a cura di Raoul Bruni e Massimo Natale; gli interventi su Leopardi e il contesto polacco sono invece apparsi nella rivista "Italica Wratislaviensia", 13, 2, 2022, a cura di Katarzyna Biernacka-Licznar, Ewa Nicewicz e Małgorzata Ślarzyńska.

da Aretina Bellizzi) il diario intellettuale leopardiano rimane ai margini del discorso. Notevole influenza nella storia della ricezione del pensiero leopardiano ha avuto, com'è noto, il saggio di Cesare Luporini *Leopardi progressivo*, che segnò, insieme allo studio di Walter Binni *La nuova poetica leopardiana*, la cosiddetta "svolta" del '47. Il percorso del Luporini leopardista, di cui tratta Gaspare Polizzi, comincia però molto prima del 1947 e continua fino agli ultimi anni di vita dell'autore, come mostra la raccolta saggistica *Decifrare Leopardi*, uscita postuma nel 1998, in occasione del bicentenario leopardiano.

Oggi la vitalità e l'attualità del pensiero leopardiano si nota con particolare pregnanza negli autori dell'*Italian Theory*, a cui dedica un intervento puntuale Michele Fiorillo. Per Toni Negri, come per Massimo Cacciari, per Giorgio Agamben, come per Roberto Esposito, Leopardi – e lo *Zibaldone* specialmente – rappresenta un riferimento ineludibile. Per non parlare di Emanuele Severino (su cui è incentrato il saggio di Franco Trabattoni), autore di ben tre libri su Leopardi. L'influenza e la ricezione dello *Zibaldone* offrono anche utilissimi strumenti di ricerca storica capaci di illuminare complessi processi politici e culturali che si dipanano nella storia del nostro paese. Fabrizio Solieri ricostruisce il percorso interpretativo dello *Zibaldone* all'interno della storiografia del Risorgimento, che a lungo, e non senza vivaci dibattiti, si è soffermata sull'*italianità* e il pensiero patriottico del poeta. Un patriottismo che il regime fascista cercherà poi di declinare in chiave propagandistica e inserire nel suo universo simbolico fatto di riti di massa ed esaltazione di miti dalla grande pregnanza simbolica da cui l'uomo nuovo fascista avrebbe dovuto trarre ispirazione. È il caso delle grandi celebrazioni per il centenario della scomparsa di Leopardi, che il regime organizza nel 1937 e di cui dà conto nel suo intervento Onofrio Bellifemine. Il Leopardi in camicia nera che il fascismo ostenta fieramente è un italiano appassionato, cultore dell'azione politica, pensatore spregiudicato e corrosivo, un "sacerdote e profeta della patria", per usare le parole di Arturo Farinelli che il 15 marzo aprì quelle celebrazioni presso la Reale Accademia d'Italia. Ma la storia dell'uso politico dello *Zibaldone* e in generale della poetica e del pensiero leopardiano si spinge fino a tempi recentissimi. Andrea Montanari ricostruisce le molteplici e a volte imprevedibili declinazioni che questo tipo di approccio ha avuto nelle pagine dell'"Unità" dopo la caduta del muro di Berlino. Dal teatro alla musica, dal cinema all'analisi

di costume, fino ad arrivare alla politica dell'Italia berlusconiana, lo *Zibaldone* si configura come una fonte inesauribile di modelli, di strutture, di chiavi interpretative per orientarsi in un paese sempre più confuso.

Nello *Zibaldone* si possono trovare anche tracce di una filosofia del linguaggio. Negli ultimi decenni, sulla scia del pionieristico saggio di Stefano Gensini *Linguistica leopardiana* (1984), lo *Zibaldone* è stato spesso letto e interpretato in chiave linguistica. Su questa linea di ricerca, ancora fertile e produttiva, fa il punto Costanza Geddes. Il volume si chiude con un contributo di Roberta Priore, che riepiloga la storia editoriale dello *Zibaldone* e pone le basi per una nuova edizione. Le cose dette a proposito di questo intervento valgono, più in generale, per l'intero volume, che intende fornire nuovi elementi e strumenti per future ricerche su Leopardi, non più limitate al campo strettamente letterario, ma allargate al dominio delle idee, dell'immaginario e della storia culturale.

*Onofrio Bellifemine – Raoul Bruni – Leonardo Masi*





I



LUIGI CAPITANO

MIUR

## Lo scetticismo di Rensi nella filigrana dello *Zibaldone*

L'opera di Giuseppe Rensi (1871-1941) rappresenta una singolare riedizione del leopardismo nel registro filosofico del primo Novecento. In seguito a mutevoli trascorsi ideologici, Rensi si distinse per la sua vivace opposizione al fascismo e al neoidealismo<sup>1</sup>. Fin dagli anni del primo dopoguerra il suo pensiero inquieto e controcorrente approdava ad un leopardismo *sui generis*, anticipando al contempo le mosse di quella che sarebbe stata la svolta critica del secondo dopoguerra<sup>2</sup>. Ecco come nel 1923 lo stesso Rensi chiariva il suo rapporto epigonale con il pensatore di Recanati:

Unico seguace di colui che è pure il più grande pensatore italiano, del Leopardi, come ho diritto di dirmi perché, mentre un certo gruppetto di estetizzanti [...] lo seguono solamente nel vocabolo, unico io lo seguo nel pensiero, e il fatto che ogni giorno [di] più le pagine del Leopardi déstino in me la sensazione della verità sfolgorante e decisiva e dello sguardo più profondo che mai sia stato dato alla realtà, impressiona persino me stesso<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Notoriamente, Rensi perse la cattedra di filosofia morale a Genova a seguito della propria adesione al *Manifesto degli intellettuali antifascisti* (1925), subendo anche un breve arresto.

<sup>2</sup> Alludiamo ai motivi antiidillici, materialistici ed esistenziali introdotti in uno stesso anno (il 1947) dalla *Nuova poetica leopardiana* di Walter Binni e dal *Leopardi progressivo* di Cesare Luporini. Tale svolta ebbe l'effetto di intensificare l'attenzione rivolta allo *Zibaldone* e più in generale alla dimensione filosofica che la critica di matrice idealistica aveva fino ad allora sottovalutato.

<sup>3</sup> G. Rensi, *Prefazione a L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, Unitas, Milano 1923, p. 32. La sezione sull'irrazionalismo sarà riproposta (con una nuova *Prefazione*) in Id., *Le ragioni dell'irrazionalismo* (1933), ora a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

Parafrasando Pascal<sup>4</sup>, si potrebbe dire che non già in Leopardi, ma in se stesso Rensi ritrovava tutto quello che vedeva in lui. Nella *Filosofia dell'assurdo* (1937), quindi al culmine della propria parabola filosofica, Rensi rivendicherà ancora la propria affinità e dipendenza da Leopardi, tanto da confessare che “in ogni sua pagina” aveva la sensazione che a parlare non fosse già un essere umano, tanto meno un uomo dallo sguardo fosco e malato (come spesso veniva dipinto), bensì la realtà stessa<sup>5</sup>.

Benché i primi approcci di Rensi a Leopardi risalgano ai primi anni del Novecento<sup>6</sup>, noi ci concentreremo sugli scritti degli anni Venti e Trenta che intessono un dialogo serrato e privilegiato con lo *Zibaldone: Lineamenti di filosofia scettica* (1919-'21), *L'irrazionale, il lavoro, l'amore* (1923), *Interiora rerum* (1924), *Apologia dell'ateismo* (1925), *Lo scetticismo* (1926), *Apologia dello scetticismo* (1926), *Le ragioni dell'irrazionalismo* (1933), *La filosofia dell'assurdo* (1937), *Autobiografia intellettuale* (1939)<sup>7</sup>. Pur non avendo dedicato alcuna monografia a Leopardi, Rensi non cesserà di confrontarsi con l'opera del Recanatese, specialmente con quei *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura* che l'edizione Carducci aveva rivelato al pubblico dei lettori a cavallo fra Otto e Novecento. Si tratta del *livre de chevet* che Rensi avrebbe continuato ad annotare in margine a tutta la sua ricca e frastagliata opera, a partire da quei *Lineamenti*

<sup>4</sup> “Non in Montaigne, ma in me stesso, trovo tutto quel che vedo in lui” (B. Pascal, *Pensieri*, fr. 64 ed. Brunschvicg).

<sup>5</sup> Scriveva Rensi nel 1937: “ciò che mi rende il suo [di Leopardi] pensiero più profondamente affine e mi fa quasi così sentire di discendere e dipendere da lui che in ogni sua pagina mi par che parli non un uomo ma lo stesso Reale” (G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano 1991, p. 15). Nella stessa pagina (*Ibid.*, n. 1), Rensi si vantava di essere stato menzionato nell’“ultima traduzione tedesca dei *Pensieri* di Leopardi (G. Leopardi, *Gedanken*, trad. it. R. Peters, Hamburg-Bergedorf 1928), con parole lusinghiere che lo accostavano allo stile del Recanatese: “Dieser Weltsmerz wird vorgetragen in einen klassischen Stile voller Ruhe und Gleichmass, der an der Griechen und Römern, an Aristoteles und Cicero, von früh auf geschult war und begründen half die grosse Geschichts und Kulturphilosophie Italiens, die in gegenwärtigen Italien rühmlich fortdauer im edlen Geiste Giuseppe Rensi's”.

<sup>6</sup> I primissimi riferimenti di Rensi a Leopardi risalirebbero a due articoli, rispettivamente, del 1902 e del 1906 (cfr. R. Bruni, *Il leopardismo filosofico di Giuseppe Rensi*, in *Id.*, *Da un luogo alto. Su Leopardi e il leopardismo*, Le Lettere, Firenze 2014, p. 134; p. 152, nn. 10-11).

<sup>7</sup> Da notare come le opere rensiane degli anni Trenta ripropongano spesso e volentieri i risultati già raggiunti negli anni Venti, aggiungendo poco o nulla sul piano teoretico.

*di filosofia scettica* (1919-'21) nei quali Leopardi è salutato appunto come “il più grande pensatore” italiano, “esplicitamente scettico” nel sostenere con Sesto Empirico l'inesistenza di alcuna verità assoluta<sup>8</sup>, sino a denunciare le innumerevoli contraddizioni della natura insite in quel “misterio grande, da non potersi mai spiegare, se non negando (giusta il mio sistema) ogni verità e falsità assoluta, e rinunziando in certo modo anche al principio di cognizione non *potest idem simul esse et non esse*”<sup>9</sup>. Il ben preciso richiamo a Leopardi nella *Prefazione* del 1919 alla prima edizione dei *Lineamenti di filosofia scettica* appare programmatico, col suo esplicito rinvio allo “scetticismo ragionato e dimostrato”<sup>10</sup> di Leopardi, considerato come la punta più avanzata della tradizione scettica italiana<sup>11</sup>. Non per caso, Rensi introduce la sua prima importante opera appunto nel segno del “canone scettico”<sup>12</sup> leopardiano, come emerge dall'intenso richiamo alle pagine zibaldoniche<sup>13</sup>. In linea con Leopardi, Rensi definisce “piccolissimo quello spirito che non è capace o è difficile al dubbio”, poiché “solo il dubbio giova a scoprire il vero”<sup>14</sup>.

Fin dai primi scritti intorno a Leopardi degli anni 1919-21, cominciano a fioccare le citazioni dallo *Zibaldone*, cui Rensi attinge a piene

<sup>8</sup> G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1921, p. 24. D'ora in avanti, ci riferiremo a questa seconda edizione accresciuta, eccetto quando si tratti delle *Appendici* alla prima edizione (ora ripubblicata Castelvevchi, Roma 2021<sup>2</sup>, con prefazione e cura di N. Emery).

<sup>9</sup> Ivi, p. 25. Rensi si riferisce alla pagina 4129 dello *Zibaldone*, citando dall'edizione carducciana dei *Pensieri di varia filosofia e bella letteratura*, Le Monnier, Firenze, 1898-1901/32. D'ora in avanti, faremo riferimento all'edizione critica Pacella (G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, a cura di G. Pacella, Garzanti, Milano 1991, 3 voll.), rinviando alle pagine del testo autografo precedute dall'abbreviazione *Zib*.

<sup>10</sup> *Zib*. 1655: “Il mio sistema introduce non solo uno Scetticismo ragionato e dimostrato, ma tale che, secondo il mio sistema, la ragione umana per qualsivoglia progresso possibile, non potrà mai spogliarsi di questo scetticismo; anzi esso contiene il vero, e si dimostra che la nostra ragione, non può assolutamente trovare il vero se non dubitando”.

<sup>11</sup> A tal proposito, Rensi snocciola i nomi di Machiavelli, Foscolo, Melchiorre Delfico, ecc. (cfr. G. Rensi, *Lo scetticismo in Italia*, in Id., *Autobiografia intellettuale*, cit., pp. 146-151; Id., *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., pp. 19-25).

<sup>12</sup> G. Rensi, *Appendice ai Lineamenti di filosofia scettica*, cit., p. 297.

<sup>13</sup> Nel grappolo di citazioni dallo *Zibaldone* che si addensano nella *Prefazione alla prima edizione dei Lineamenti di filosofia scettica* (cit., p. 25) Rensi rimanda, rispettivamente, a *Zib*. 661, *Zib*. 1392, *Zib*. 1655.

<sup>14</sup> G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., p. 25.

mani per suffragare il proprio relativismo scettico e nichilista<sup>15</sup>. Nella *Filosofia dell'autorità* (1920), ad esempio, troviamo un preciso riferimento allo svanimento del “mondo vero” e delle “stupende larve” come “causa del nichilismo”, prospettando un parallelo esplicito tra Leopardi e Nietzsche<sup>16</sup>. Almeno a partire dal 1923 appare chiaro a Rensi che la crisi dei valori supremi della metafisica è conseguenza del fatale tramonto del platonismo, in linea col famoso aforisma leopardiano: “Certo è che, distrutte le forme platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio”<sup>17</sup>. Se le idee platoniche sono chimeriche (*Zib.* 3207), nulla potrà essere affermato o negato in senso assoluto: “trovate false e insussistenti le idee di Platone è certissimo che qualunque negazione e affermazione assoluta rovina interamente da sé” (*Zib.* 1715)<sup>18</sup>. La posizione scettico-relativistica di Rensi muove da simili passi leopardiani, riposando sull'evidenza del divenire come pure sul possibilismo<sup>19</sup>. Posto infatti che tutto sia egualmente possibile e in divenire, niente potrà dirsi eterno o assoluto. Inoltre, Rensi coglie nell'antitesi fra divenire ed essere l'*aut aut* archetipico della filosofia occidentale: “L'Essere del Divenire, la presenza di questo, esclude dunque l'Assoluto Essere, e se tutto è soltanto Divenire è uopo concludere che l'Assoluto Essere non c'è”<sup>20</sup>; “c'è solo Divenire, ma non c'è l'Essere. Un'altra volta ci si presenta, sotto diverso aspetto, la proposizione che la

<sup>15</sup> Si tratta di capitoli di vario argomento (“filosofia del diritto”, “scetticismo estetico”, “poesia e filosofia”), ora raccolti nella preziosa silloge: G. Rensi, *Su Leopardi*, a cura di R. Bruni, Aragno, Torino 2018.

<sup>16</sup> G. Rensi, *La filosofia dell'autorità*, a cura di P. Bertramin, La Vita Felice, Milano 2013 (ed. orig. 1920), p. 88; p. 174 (ed. orig. Sandron, Palermo 1920).

<sup>17</sup> *Zib.* 1342, cit. in G. Rensi, *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, cit., p. 147. Cfr. Id., *Le ragioni dell'irrazionalismo*, cit., p. 166; Id., *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., p. 420.

<sup>18</sup> Il succitato passo zibaldonico è riportato in G. Rensi, *La scepsi estetica*, Zanichelli, Bologna 1919-'20, p. 170 (ora in Id., *Su Leopardi*, cit., p. 53). Il concetto torna anche in opere successive, come *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, cit., p. 147.

<sup>19</sup> Le “infinite possibilità” cui accenna la *Filosofia dell'assurdo* (cit., p. 186) richiama implicitamente *Zib.* 1623, con la conclusione scettica per cui “tutte le cose, affermaz. ec. sono assolutamente possibili. Dunque l'infinita possibilità è l'unica cosa assoluta”. Ma il “canone scettico” è espresso fin dai *Lineamenti di filosofia scettica* in questi termini: “tutto è possibile” (ivi, p. 419). Anche sul fronte del possibilismo scettico Rensi si richiama al Leopardi dello *Zibaldone* (ivi, pp. 420-421), citando, in particolare, le pagine *Zib.* 1281 e *Zib.* 1619.

<sup>20</sup> G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, prefazione di N. Emery, Castelvecchi, Roma 2013, p. 83.

negazione scettica del Vero è negazione dell'Essere, nel senso metafisico di *vero Essere*<sup>21</sup>. A ben vedere, tale rimane il fondamento sotteso allo stesso scetticismo leopardiano, esplicitato da Rensi in anticipo sulla lettura in chiave iperteoretica di un Emanuele Severino<sup>22</sup>.

Nei *Lineamenti di filosofia scettica* Rensi decifra lo Zibaldone in chiave scettico- irrazionalistica, qualificando appunto Leopardi come “lo scettico disperato, l'irrazionalista implacabile [...] demolitore ostinato d'ogni assoluto, in ogni campo, relativista, scettico”<sup>23</sup>. Estremizzando il dubbio sollevato da Leopardi sulle contraddizioni e le antinomie della natura<sup>24</sup>, Rensi può quindi concludere che tutto è irrazionale<sup>25</sup>. Anche le leggi umane appaiono infatti ai suoi occhi indecidibili e prive di razionalità. Il capitolo *Filosofia del diritto del Leopardi* richiama difatti il famoso discorso di Alcibiade sul *nomos basileus* come “legge del più forte”<sup>26</sup>. Come osserva Rensi, Leopardi è dalla parte di Alcibiade, né ci sorprende che egli possa parteggiare anche per un Callicle<sup>27</sup>. Leopardi viene quindi interpretato da Rensi in chiave irrazionalistica, considerando l'insocievolezza dell'uomo e l'impossibilità di realizzare il “bene comune”<sup>28</sup>. L'isostenia

<sup>21</sup> Id., *Apologia dello scetticismo*, La Vita Felice, Milano 2011, p. 54.

<sup>22</sup> Proprio nell'evidenza del divenire Emanuele Severino individuerà la persuasione più profonda, per quanto a suo dire contraddittoria, di Leopardi. Sul Leopardi di Severino, cfr. L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, prefazione di A. Folin, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, pp. 841-853; Id., *Il linguaggio della notte. Sul Leopardi di Severino*, in *Le parole, le cose, l'infinito. Scritti sul saggio di Emanuele Severino. Il linguaggio e il destino*, a cura di N. Pastorino, G. Pulli, M. Vasile, prefazione di I. Testoni, Padova University Press, Padova 2022, pp. 243-256.

<sup>23</sup> G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., p. 115.

<sup>24</sup> Cfr. Zib. 4189-4190; Zib. 4205; Zib. 4258. Per quanto Rensi non richiami specificamente tali passi, essi rientrano a pieno titolo nella sua visione dello scetticismo (cfr. G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, cit. pp. 24-25).

<sup>25</sup> Una simile conclusione era balenata come un'ipotesi assurda e “spaventevole” in Zib. 4129.

<sup>26</sup> G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., pp. 114-121. Cfr. Senofonte, *Memorabili*, I, 2, 41-46.

<sup>27</sup> L'ombra di Callicle si proietta notoriamente sul leopardiano “machiavellismo di società. Cfr. Zib. 342-343; Zib. 2254-2255; Zib. 2660; Zib. 3781; *Novella Senofonte* (in G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, Guida, Napoli 1998, p. 545).

<sup>28</sup> Cfr. G. Rensi, *La filosofia del diritto in Leopardi*, in Id., *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., pp. 114-121. Leopardi, “scettico disperato”, “irrazionalista implacabile”, è considerato “profondamente realista” nel confutare la “larva” del “bene comune” (ivi,

delle ragioni plurali<sup>29</sup>, tutte equivalenti e ugualmente irrazionali, è peraltro confermata, agli occhi del Nostro, dalla tragica esperienza della Grande Guerra<sup>30</sup>. E anche sul tema della guerra Rensi trae spunti non banali dallo *Zibaldone*:

non è cosa tanto opposta alla natura, quanto che un individuo senza né odio abituale né ira attuale, con nessuno o quasi nessuno vantaggio ed interesse suo, per comando di persona che certo non ama gran fatto e probabilmente non conosce, uccide un suo simile che non l'ha offeso in nessuna maniera e che, per dir poco, non conosce neppure e non è conosciuto dall'uccisore<sup>31</sup>.

Rensi esalta il Recanatese non solamente come il massimo filosofo e letterato italiano ("Leopardi [...] è il più grande pensatore, prosatore e poeta che l'Italia abbia"), ma anche come "uno dei più possenti formulatori dell'irrazionalismo e dello scetticismo"<sup>32</sup>. In *Interiora rerum* (1924)<sup>33</sup> Rensi si richiama ancora all'esperienza viva di chi, come Leopardi, "sente con perfetta chiarezza che scetticismo e pessimismo sono rami dello stesso tronco"<sup>34</sup>. A suo dire, Leopardi fu pessimista in quanto scettico, non già il contrario. La professione di fede scettica è ribadita da Rensi nell'*incipit* della *Filosofia dell'assurdo* (1937), riconfermando così una

p. 115). Sull'ideale del "bene comune" che per paradosso si rovescia nell'individualismo dominante nelle moderne società civili, cfr. *Zib.* 874 sgg. e *passim* (cfr. *ivi*, p. 116 sgg.).

<sup>29</sup> L'isostenia delle ragioni trova un significativo precedente in Michelstaedter, l'altro grande leopardiano del primo Novecento: Michelstaedter (cfr. C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Adelphi, Milano 1982, I, 3, p. 77).

<sup>30</sup> G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., pp. 33-83.

<sup>31</sup> *Zib.* 900, cit. in G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., p. 75. Una ripresa del tema metafisico della lotta e della guerra si trova in una pagina degli *Scolii* dove, a proposito del male che dilania i viventi, Rensi cita i famosi versi di *A se stesso*: "il brutto / Poter che ascoso a comun danno impera" (G. Rensi, *Diario di un filosofo (1930-1934)*, a cura di M. Fortunato, La Scuola di Pitagora, Napoli 2019, p. 482).

<sup>32</sup> G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., p. 24. Si tratta di un giudizio ribadito fino alla fine: "la più grande figura che la storia del pensiero italiano presenti" (G. Rensi, *Autobiografia intellettuale*, Quodlibet, Macerata 2013, p. 149).

<sup>33</sup> *Id.*, *Interiora rerum*, Unitas, Milano, 1924. Il titolo è espressamente ispirato a Bacone, ma senza volere richiama per associazione un sintagma leopardiano che ricorre parecchie volte nello *Zibaldone*: "la natura delle cose".

<sup>34</sup> G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 13 = *Id.*, *Interiora rerum*, cit., p. 12.



posizione ben assestata fin da *Interiora rerum*: “Questo libro è l’illustrazione d’una visuale: d’una visuale scettica e pessimistica”<sup>35</sup>. Rensi dimostra in tal modo di aver assimilato la lezione leopardiano-nietzschiana del pessimismo quale sintomo anziché causa del nichilismo<sup>36</sup>:

sebbene da molti astrattisti della critica si ponga il dilemma: o pessimismo (che è affermazione d’una conoscenza della realtà) o scetticismo (che è dichiarazione dell’impossibilità di conoscere), e riguardo al Leopardi si dica: non fu definitivamente scettico *perché* fu pessimista; chiunque non si limiti ad anatomizzare, magari acutamente, le situazioni dall’esterno, ma le vive interiormente, sente con perfetta chiarezza che scetticismo e pessimismo sono rami del medesimo tronco. Dalla intuizione scettica la cui affermazione finale è: la realtà è irrazionale ed assurda e perciò incomprendibile, scaturisce ovviamente, e naturalmente con essa si congiunge, l’intuizione pessimista cioè: e appunto perché irrazionale ed assurda questa realtà è dolorosa e disperante<sup>37</sup>.

Tuttavia, da buon leopardiano, Rensi sa bene che la disperazione non esisterebbe senza la speranza. Il primo richiamo zibaldonico che dà il timbro ad *Interiora rerum* riguarda appunto la strettissima connessione fra speranza e desiderio:

La speranza, infatti, l’atto della quale, come rilevava significativamente il Leopardi, è ordinariamente un tuttuno, quasi, coll’atto di desiderio, e la speranza una quasi stessa, e certo inseparabile, cosa col desiderio, ossia con l’avvertimento della mancanza – la speranza è una forma di ragionamento, e più propriamente una forma di induzione<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Id., *La filosofia dell’assurdo*, cit., p. 13 = Id., *Interiora rerum*, cit., p. 11.

<sup>36</sup> Nietzsche annotava: “Il nichilismo appare ora non perché il disgusto per l’esistenza sia maggiore di prima, ma perché si è diventati riluttanti a vedere un ‘senso’ nel male e nell’esistenza stessa” (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, vol. VIII/1, trad. it. di S. Giannetta, Adelphi, Milano 1990, 5 [71] 4, p. 201. Ma è stato appunto Leopardi ad inaugurare il paradigma per il quale il pessimismo e il dolore del mondo non sono sintomi bensì epifenomeni del nonsenso (cfr. L. Capitano, *Leopardi. L’alba del nichilismo*, cit., pp. 511-512).

<sup>37</sup> G. Rensi, *La filosofia dell’assurdo*, cit., p. 12.

<sup>38</sup> Id., *La filosofia dell’assurdo*, cit., p. 32 = Id., *Interiora rerum*, cit., p. 39.

Ma se per Rensi la speranza è un ragionamento infondato<sup>39</sup>, essa non è “nemmeno pura e semplice irrealtà», rappresentando semmai “una categoria dello spirito”, una sorta di “*tertium quid* oltre e tra la realtà e l’irrealtà”<sup>40</sup>. Per lui, come per Leopardi, non solo le credenze umane sono illusorie, ma nella storia tutto rimane inconsistente e “senza meta”<sup>41</sup>.

Rensi osserva inoltre come l’animale non avverta l’irrazionale, né abbia cognizione dell’insensatezza del dolore: “Per l’animale tutto va bene”<sup>42</sup>. Non così per l’uomo, sempre pronto a lamentare che qualcosa avrebbe potuto o dovuto andare diversamente. È quel che insegnano i casi fortuiti della vita e della storia, ma è nondimeno quello che si avverte con il distaccarsi della ragione e dello spirito dalla natura. In termini leopardiani, si tratta di quella “deviazione”, di quella “corruzione” che anche per Rensi rappresentano la fonte di “tutto il male e l’assurdo”<sup>43</sup>. Nella *Filosofia dell’assurdo* Rensi proietta in tal modo la visione leopardiana sul teatro della storia: “tutto procede assolutamente *senza ragione*, senza che vi sia la menoma ragione perché proceda così anziché altrimenti, senza che in tal procedere sia insita alcuna ragione, cioè in modo assolutamente cieco”<sup>44</sup>.

La figura di Rensi si è guadagnata via via un posto nella storia della filosofia italiana<sup>45</sup> come pure in quella della critica letteraria<sup>46</sup>.

<sup>39</sup> Cfr. Id., *La filosofia dell’assurdo*, cit., p. 32; p. 35 = *Interiora rerum*, cit., p. 39; pp. 41-42.

<sup>40</sup> Id., *La filosofia dell’assurdo*, p. 36 = Id., *Interiora rerum*, cit., p. 42.

<sup>41</sup> Si pensi al tema leopardiano della “volontà di credere” che investe le stesse filosofie (*Paralipomeni*, VII, 14; V, 14). Cfr. Id., *La filosofia dell’assurdo*, cit., p. 131 e *passim* = Id., *Interiora rerum*, cit., p. 145 e *passim*.

<sup>42</sup> Id., *La filosofia dell’assurdo*, cit., p. 101.

<sup>43</sup> Anche su questo punto rimane esplicito il richiamo a diverse pagine dello *Zibaldone* (*Zib.* 393; *Zib.* 452; *Zib.* 1004); cfr. Id., *Interiora rerum*, cit., pp. 125-126 = *La filosofia dell’assurdo*, cit., pp. 100-101.

<sup>44</sup> G. Rensi, *Filosofia dell’assurdo*, cit., p. 196.

<sup>45</sup> Cfr. M. F. Sciacca, *La filosofia italiana del secolo XX*, L’Epos, Palermo 1997, vol. I, pp. 426-435; D. Antiseri e S. Tagliagambe, con la collaborazione di V. Cicero, *Storia della filosofia*, vol. XIII, Bompiani, Milano 2008, pp. 824-834. Sul pensiero e l’opera di Rensi rimangono imprescindibili gli studi di N. Emery, uno per tutti: *Giuseppe Rensi. L’eloquenza del nichilismo*, SEAM, Formello (RM) 2001, con antologia critica.

<sup>46</sup> Sul Leopardi di Rensi, cfr. A. Del Noce, *Giuseppe Rensi fra Leopardi e Pascal* ovvero *l’autocritica dell’ateismo negativo in Giuseppe Rensi*, in *Atti della “Giornata renziana”* (30 aprile 1966), a cura di M. F. Sciacca, Marzorati, Milano 1967, pp. 60-140;

Nell'approccio renciano allo *Zibaldone* è possibile ravvisare i tratti di un leopardismo scettico-nichilistico prettamente novecentesco. All'ombra di un simile scetticismo, declinato in senso irrazionalista e assurdisto, si è sviluppato un pensiero tragico, negativo, nichilistico, reso eclettico dall'incontro con il positivismo (specie nella versione italiana di Ardigò) come pure con alcune correnti irrazionalistiche e vitalistiche del pensiero contemporaneo (Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche, Simmel, Spengler)<sup>47</sup>.

Il debito contratto da Rensi nei confronti dello *Zibaldone* si riflette non solo a livello filosofico, ma anche nello stile spesso rapsodico, frammentario, divagante e imprevedibile della sua scrittura. Rensi stesso ha paragonato la *Filosofia dell'assurdo* ad uno "zibaldone informe e pieno di cancellature", al "giornale intimo" dei "propri pensieri"<sup>48</sup>. La vocazione meditativa e tendenzialmente asistemica di Rensi<sup>49</sup> si rivela specialmente nelle pagine diaristiche del periodo 1930-'37: *Scheggia*; *Cicute*;

G. De Liguori, *Il Leopardi di Rensi*, in Id., *Il sentiero dei perplessi. Scetticismo, nichilismo e critica della religione in Italia da Nietzsche a Pirandello*, La Città del Sole, Napoli 1995, pp. 179-213; A. Montano, *Giacomo Leopardi e Giuseppe Rensi. L'irrazionalità del reale e la storia come caso*, in *Leopardi, altre tracce*, a cura di U. Piscopo, Guida, Napoli 1999, pp. 21-32; R. Bruni, *Il leopardismo filosofico di Giuseppe Rensi*, cit. Per altri paralleli o accenni, si vedano pure: L. Capitano, "Il fiore della negazione": Michelstaedter, Rensi, Emo, in Id., *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., pp. 879-882; cfr. p. 545; Id., *Leopardi filosofo "postumo". La svolta nichilistica*, in *Leopardi e la cultura del Novecento*. Atti del XIV Convegno internazionale di studi leopardiani (27-30 settembre 2017), a cura di M. V. Dominioni e L. Chiurchiù, Olschki, Firenze 2020, p. 323; p. 329. Più di recente, si registra una tendenza a marcare le differenze fra Leopardi e Rensi: cfr. M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi. Figure del leopardismo italiano*, Manifestolibri, Roma 2019, pp. 32-42; F. Gallo, *Conseguenze morali dello scetticismo in Rensi e in Leopardi. Un confronto*, in "il canocchiale", XLIV, 2019, 1-2, pp. 191-214.

<sup>47</sup> Rensi pone Leopardi, Nietzsche e Simmel sul medesimo piano della critica della società (G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., pp. 118-119). Rensi scrisse una *Postfazione* (1924) al *Conflitto della civiltà moderna* di Simmel, contribuendo insieme ad Adriano Tilgher ad introdurre in Italia il filosofo tedesco.

<sup>48</sup> G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 22 = Id., *Interiora rerum*, p. 23.

<sup>49</sup> Rensi si richiama in particolare a Nietzsche per sostenere contro Rickert che "il vero filosofo è il frammentista" e che "lo spirito di tutta la filosofia contemporanea è oggi essenzialmente asistemico", G. Rensi, *La filosofia come lirica*, in Id., *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., p. 341 e n. 2. In verità, il dibattito fra sistema e anti-sistema è un falso dilemma, laddove si consideri che quello del Leopardi scettico rimane comunque un "sistema aperto" (*Ibid.*), tanto per rimanere nella terminologia di Rickert.

*Impronte; Sguardi; Scolii*<sup>50</sup>; *Frammenti d'una filosofia dell'errore...*<sup>51</sup> Fra i primi interpreti di Leopardi ad aver tenuto seriamente in conto lo *Zibaldone*<sup>52</sup>, Rensi ne ha in qualche modo emulato lo stile nei pensieri autobiografici e aforistici degli anni Trenta comprendenti, oltre i succitati sei volumetti, anche i *Poemetti in prosa e in verso* del 1939<sup>53</sup>. Da quest'ultimo traspare quell'intreccio tra letteratura e filosofia che Rensi ritiene inestricabile, nel senso che a suo dire la poesia non significa affatto una *deminutio* per il pensiero<sup>54</sup>. Non per caso, a proposito della figura ideale del "gran filosofo" – specularne a quella del "gran poeta" – nella *Scepsi estetica* (1919-'20) Rensi si appella ancora al Recanatese<sup>55</sup>, mentre nei *Lineamenti* si appoggia al critico Alexandre Vinet: "tout grand pöete est philosophe d'instinct et d'inspiration; tout grand philosophe est pöete"<sup>56</sup>.

Il punto cruciale della critica rensiana consiste in quella 'sovversione' dell'argomento ontologico che, proprio muovendo da Leopardi, segna la

<sup>50</sup> Cfr. G. Rensi, *Scheggie, pagine di un diario intimo* (1930); Id., *Cicute: dal diario di un filosofo* (1931); Id., *Sguardi: pagine di un diario* (1932). *Scheggie, Impronte, Cicute, Sguardi, Scolii*, sono ora raccolti nel *Diario di un filosofo (1930-1934)*, cit. Per uno sguardo autobiografico su tali opere, cfr. Id., *Autobiografia intellettuale*, cit., p. 37.

<sup>51</sup> I *Frammenti di una filosofia del dolore e dell'errore, del male e della morte*, sorta di appendice aforistica e asistemica della *Filosofia dell'assurdo*, si riallacciano fra l'altro ad un ben noto motivo zibaldonico: "La ragione è nemica della natura" (*Zib.* 14). Il testo è stato riedito a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli-Salerno 2011. Vedi la nostra recensione: *Giuseppe Rensi. Frammenti d'una filosofia dell'errore...*, in "Appunti leopardiani", VII, 2014, 1, pp. 108-116.

<sup>52</sup> Per una ricostruzione di tale snodo ermeneutico, cfr. F. Tuccillo, *Leopardi nel tempo*, Macchiaroli, Napoli 2001, p. 69 sgg.

<sup>53</sup> Si pensi alla prosa *Di Chi la colpa?* Nel caso del gatto che gioca con il topo agonizzante, a ben vedere, "la colpa non è sua": "Di consimili innumerevoli crudeltà innocenti, che vengono su in ogni punto dell'universo [...], di Chi è dunque la colpa?" (G. Rensi, *Di Chi la colpa?*, La scuola di Pitagora, Napoli 2015, p. 5). In effetti, si tratta di domande a cui Leopardi aveva finito col dare una risposta radicalmente pessimistica: "La mia filosofia fa rea d'ogni cosa la natura, e disculpando gli uomini totalmente, rivolge l'odio, o se non altro il lamento, a principio più alto, all'origine vera de' mali de' viventi. ec. ec." (*Zib.* 4428). Cfr. *Zib.* 4258: "certo è che per noi, e relativamente a noi, nella più parte è cattivo [l'ordine universale], e ciascuno di noi p.[er] questo conto l'avria saputo far meglio, avendo la materia, l'onnipotenza in mano".

<sup>54</sup> Difatti, spiega Rensi, ogni sistema filosofico, così come ogni autentica poesia, esprime comunque un'"intuizione" e un "sentire" (cfr. G. Rensi, *Su Leopardi*, cit., pp. 69-70).

<sup>55</sup> *Zib.* 1650, cit. in G. Rensi, *La scepsi estetica*, cit., p. 107, n. 1.

<sup>56</sup> Cit. in Id., *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., p. 340.

svolta del pensiero contemporaneo<sup>57</sup>: se niente è deducibile dall'essenza (dall'ideale), allora tutto è privo di ragione<sup>58</sup>. “Come si vede, anche per Leopardi ogni idealismo (razionalismo) è platonismo”, notava Rensi nel 1923<sup>59</sup>. Il leopardismo rensiano rilancia dunque un paradigma di pensiero capace di ribaltare lo schema metafisico platonico-idealistico con il connesso primato dell'essenza. L'indeducibilità dell'esistenza e il contingentismo di Rensi trovano un formidabile appiglio nelle annotazioni zibaldoniche del 1821: “Le cose non sono quali sono, se non perchè son tali” (*Zib.* 1613); “Niente preesiste alle cose, né forme eterne né ragione sufficiente” (*Zib.* 1616)<sup>60</sup>. Affermare che “*tutto* è posteriore all'esistenza”<sup>61</sup>, equivale a dire che i fatti in sé non sono “né razionali né irrazionali”<sup>62</sup> e che tali categorie funzionano solo per la nostra mente, rimanendo inapplicabili alle cose stesse. Tale rovesciamento antiplatonico e antiidealista rimane la premessa per una considerazione dell'esistenza come infondata, ingiustificata e irrazionale<sup>63</sup>. Un simile contingentismo radicale trova la sua più emblematica espressione nel già richiamato aforisma zibaldonico, così caro al Nostro: “Le cose non sono quali sono, se non perchè son tali”<sup>64</sup>. Rensi rilancia così, a distanza esatta di un secolo, la svolta antifondazionista degli anni Venti dello *Zibaldone*. Le opere che sviluppano una simile prospettiva sono infatti inaugurate dalla polemica antidealista degli inizi degli anni Venti del Novecento<sup>65</sup>. Del resto, si tratta di conclusioni mai smentite da *Interiora rerum* (1924) fino all'*Autobiografia* (1939), laddove infatti leggiamo: “Le cose

<sup>57</sup> Cfr. L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., pp. 545-551 e *passim*.

<sup>58</sup> Cfr. G. Rensi, *Apologia dello scetticismo*, cit., p. 30; p. 37.

<sup>59</sup> Id., *L'irrazionalismo, il lavoro, l'amore*, cit., p. 147 = Id., *Le ragioni dell'irrazionalismo*, cit., p. 166.

<sup>60</sup> Id., *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, cit., p. 148.

<sup>61</sup> Id., *Interiora rerum*, cit., p. 81 = Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 62.

<sup>62</sup> Id., *Le ragioni dell'irrazionalismo*, cit., pp. 85-86.

<sup>63</sup> Cfr. S. Givone, *Rensi prima di Adorno e Camus. La via italiana al pensiero negativo*, in “L'Unità”, 9 luglio 1997, ora in N. Emery, *Giuseppe Rensi. L'eloquenza del nichilismo*, cit. pp. 119-123: 119: “Supponiamo che costui [Rensi] sia stato capace di anticipare motivi che saranno poi dell'esistenzialismo e del pensiero negativo”.

<sup>64</sup> Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 61 = Id., *Interiora rerum*, cit., p. 80. Cfr. Id., *Spinoza*, a cura di A. Montano, Guerini e Associati, Cannara (Perugia) 1999, pp. 92-93; Id., *Le ragioni dell'irrazionalismo*, cit., p. 166.

<sup>65</sup> Cfr. G. Rensi, *Polemiche antidogmatiche*, Zanichelli, Bologna 1920.

sono per la non-ragione che sono e non perché una forma o necessità preesistente di Ragione o Spirito le faccia essere<sup>66</sup>. Appoggiandosi ancora allo *Zibaldone* (Zib. 4208), nell'*Apologia dello scetticismo* Rensi definisce “un’idea chimerica” lo “spirito” di cui vaneggiano quanti non riconoscono il limite della materia<sup>67</sup>. L’ultimo accenno rensiano allo *Zibaldone* in *Interiora rerum*<sup>68</sup> riguarda proprio il limite del conoscere rappresentato dalla materia (Zib. 4253), così come del resto insegnava anche il positivismo di Spencer<sup>69</sup>.

Il materialismo scettico e ateo costituisce il retroterra filosofico comune a Leopardi come a Rensi, benché quest’ultimo abbia poi spinto la propria posizione verso esiti decisamente assurdistici e nichilistici, oltre che vagamente mistici<sup>70</sup>; conclusioni del resto non estranee ad un certo naturalismo à la Spinoza.<sup>71</sup> Sarebbe tuttavia un errore credere che lo scetticismo rensiano metta capo ad una pura e semplice disfatta nichilistica: il fatto che i valori siano chiamati “fantasmi” o “finzioni” (come Rensi ripete con Hans Vaihinger) non vuol dire che l’etica scettica leopardiana – per riprendere un titolo di Weischedel – non sia capace di convertirsi in una morale magnanima e della “benevolenza”<sup>72</sup>, posta metodicamente al riparo da ogni arroganza dogmatica<sup>73</sup>. Si comprende pertanto il giudizio perentorio espresso dal filosofo veneto nella propria *Autobiografia intellettuale*: “tutti i motivi essenziali dello Scetticismo si

<sup>66</sup> G. Rensi, *Autobiografia intellettuale*, cit., p. 149, n. 215.

<sup>67</sup> Id., *Apologia dello scetticismo*, cit., p. 88. Cfr. Id., *Autobiografia intellettuale*, cit., p. 149, n. 214 (in cui si rimanda, fra vari analoghi riferimenti, anche a Zib. 1635-1636: “Al di là non troverete mica lo spirito ma il nulla. Affinate quanto volete l’idea della materia, non oltrepasserete mai la materia”).

<sup>68</sup> G. Rensi, *Interiora rerum*, cit., p. 195 = Id., *La filosofia dell’assurdo*, cit., p. 156.

<sup>69</sup> Cfr. G. Rensi, *La filosofia dell’assurdo*, cit., p. 157. Appoggiandosi sempre allo *Zibaldone*, Rensi chiarisce in queste pagine il nesso essenziale che lega lo scetticismo leopardiano al proprio materialismo (G. Rensi, *Autobiografia intellettuale*, cit., pp. 149-150).

<sup>70</sup> Di qui il famoso aforisma che riassume il “testamento filosofico” e spirituale di Rensi: “*Atomi e Vuoto e il Divino in me*” (Id., *Autobiografia intellettuale*, cit., p. 167).

<sup>71</sup> Cfr. G. Rensi, *Spinoza*, cit.

<sup>72</sup> W. Weischedel, *Etica scettica*, il melangolo, Genova 1998, p. 217.

<sup>73</sup> Cfr. G. Rensi, *Apologia dello scetticismo*, introduzione di A. Torno, La Vita Felice, Milano 2011 (ed. orig. Formiggini, Modena 1926), p. 118; Id., *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., p. 410.

concentrano come in foco nella mente di Leopardi<sup>74</sup>. In effetti, è proprio muovendo dal paradigma leopardiano che la posizione filosofica di Rensi riesce ad articolarsi nelle più diverse forme di scetticismo (estetico, etico, politico, giuridico, gnoseologico).

Al pari di *Interiora rerum*, la *Filosofia dell'assurdo* reca in epigrafe un celebre passo tratto da *Zib*. 4174: “Non v'è altro bene che il non essere; non v'ha altro di buono che quel che non è; le cose che non son cose: tutte le cose sono cattive”. Rensi tende a interpretare tale non essere in un senso mistico, nel segno di quella stessa “teologia negativa”<sup>75</sup> cui accennerà anche Adriano Tilgher nella sua *Filosofia di Leopardi* (1940)<sup>76</sup>. Si tratta tuttavia di una mislettura creativa che, mentre da un lato ontologizza perentoriamente il male, dall'altro attrae il nulla in un'ineffabile sfera mistica. In ogni caso il nulla per Rensi rimane preferibile all'assurdo, in linea con il noto motivo silenico leopardiano-schopenhaueriano<sup>77</sup>. Il salto dal materialismo al “fatto divino” di Ardigò<sup>78</sup> e al misticismo delle *Lettere spirituali*<sup>79</sup> rappresenta inoltre una fuga in avanti di Rensi rispetto allo *Zibaldone* e al pensiero leopardiano. Saltando a piè pari i sensisti francesi e i materialisti moderni<sup>80</sup>, tale scatto segna uno scarto ermeneutico rispetto al modello leopardiano.

Pure postuma era apparsa la *Morale come pazzia* (1942), i cui *Appunti e frammenti* riportati in appendice dal curatore Adriano Tilgher testimoniano ancora la fedeltà al Leopardi dei *Pensieri di varia filosofia*, con i suoi

<sup>74</sup> Is., *Autobiografia intellettuale*, cit., p. 150.

<sup>75</sup> Is., *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 141.

<sup>76</sup> A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi e altri scritti leopardiani*, a cura di R. Bruni, Aragno, 2018 [ed. orig. 1940], cap. XV, pp. 62-64. Dopo *Le antinomie dello spirito*, nelle *Lettere spirituali* Rensi torna sulla sinonimia fra Dio e nulla, ponendosi esplicitamente sulla scia della mistica – o teologia negativa – d'ogni tempo e latitudine: “Dio non lo puoi pensare che come Non-Essere, Nulla” (G. Rensi, *Lettere spirituali*, prefazione di L. Sciascia, Adelphi, Milano 1987, p. 98).

<sup>77</sup> Cfr. G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 131. In altri contesti Rensi mostra di non ignorare il risvolto nichilistico dell'eccesso, testimoniato dalla sentenza di Leopardi: “il troppo o l'eccesso è padre del nulla” (*Zib*. 714), cit. in Id., *Il troppo*, a cura di A. Montano, La Scuola di Pitagora, Napoli 2010, pp. 7-8.

<sup>78</sup> Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 159.

<sup>79</sup> Apparse postume nel 1943, ora disponibili nella summenzionata edizione Adelphi.

<sup>80</sup> Cfr. G. De Liguori, *Il Leopardi di Rensi*, cit., p. 186.

accenni alla teoria del piacere e alla sentenza zibaldonica “tutto è male”<sup>81</sup>, interpretata come un giudizio morale sul valore dell'esistenza<sup>82</sup>. La scepsi leopardiana rilanciata da Rensi mette capo alla *scoperta dell'assurdo*: il mondo non è semplicemente irrazionale o insensato, ma letteralmente *sordo* e dissonante rispetto ad ogni umana richiesta di senso. Inoltre, la vita è come un “romanzo”<sup>83</sup> da cui emerge la “pungente e dolorosa sensazione che le cose avrebbero potuto andare diversamente da come si sono svolte sotto il dominio fortuito e contingente del caso”<sup>84</sup>. Una simile sensazione “urta il nostro spirito, contraddice la nostra mente”<sup>85</sup>, rimanendo una spia dell'assurdo. Anche su tale aspetto cruciale Rensi sembra guardare allo *Zibaldone*: “l'assurdo si misura dalla dissonanza col nostro modo di ragionare” (*Zib.* 1470)<sup>86</sup>. Nelle *Ragioni dell'irrazionalismo* (1933)<sup>87</sup> il rinvio allo *Zibaldone* si rivela ancor più esplicito: “Il mondo è tutto il rovescio di quel che dovrebbe» (*Zib.* 1437)<sup>88</sup>. Ci troviamo così di fronte al capovolgimento simmetrico del famoso panlogismo

<sup>81</sup> *Zib.* 4174. Cfr. G. Rensi, *Scolii*, in Id., *Diario di un filosofo*, cit., p. 442: “L'Essere, questo è, *ipso facto*, il Male”.

<sup>82</sup> G. Rensi, *La morale come pazzia. Con appendice e frammenti postumi*, prefazione di A. Tilgher, Guanda, Modena 1942, pp. 233-234.

<sup>83</sup> Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 197 (probabile allusione al “romanzo arbitrario” di *Zib.* 1615).

<sup>84</sup> *Ibid.* Cfr. Id., *Interiora rerum*, cit., p. 244, dove Leopardi è citato a supporto del fatto che tutto procede “senza ragione”.

<sup>85</sup> ID., *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 197; cfr. p. 196; pp. 100-101 (con vari rimandi allo *Zibaldone* – *Zib.* 393; *Zib.* 398; *Zib.* 1004 – nelle note a piè di pagina, rispettivamente riferibili all'allontanamento della ragione dalla natura come fonte del male, all'unica “verità assoluta” che “tutto è relativo” (*Zib.* 452) e più in generale al blocco di pagine: *Zib.* 441-478).

<sup>86</sup> Si tratta della pagina immediatamente successiva a quella citata da Rensi nell'*Apologia dell'ateismo* (*Zib.* 1469).

<sup>87</sup> Id., *Le ragioni dell'irrazionalismo*, cit., p. 107; cfr. p. 97.

<sup>88</sup> Cfr. Id., *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, cit., p. 41, laddove Rensi cita dall'*Epistolario* leopardiano: “il mondo è fatto al rovescio”. La sottolineatura del “*non dovrebbe essere*” (G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 100) consente un confronto anche con Nietzsche: “Il nichilista è colui che, del mondo qual è, giudica che non dovrebbe essere e, del mondo quale dovrebbe essere, giudica che non esiste” (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, vol. VIII/2, trad. it. di S. Giannetta, Adelphi, Milano 1990, 9 [60]); “il nichilista filosofico è convinto che ogni accadere sia privo di senso e vano. Ma da dove viene questo: non dovrebbe?” (*Frammenti postumi 1887-1888*, cit., 11 [97]). Cfr. L. Capitanò, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., p. 540; pp. 588-589; p. 615: “non dovrebbe darsi un essere privo di senso e vano”; p. 646; p. 657; p. 759.



hegeliano nell'“alogismo del reale”<sup>89</sup>. Non per caso, Rensi si considera un “precursore” e “pressoché un profeta” dell'irrazionalismo europeo<sup>90</sup>. “L'apparire della ragione – conclude Rensi riecheggiando il Leopardi dello *Zibaldone* – è tutt'uno con l'apparire della realtà come irrazionale cattiva crudele”<sup>91</sup>. Così Adriano Tilgher. Nella sua *Autobiografia intellettuale* Rensi ribadisce l'ispirazione leopardiana di tutta la sua opera culminante nella *Filosofia dell'assurdo*:

poiché la realtà è storia, ossia processo, una delle due: o il processo ha una meta, e allora la meta è l'essenziale e il processo resta destituito di valore; o non ne ha, e un processo senza meta è la stessa espressione dell'assurdo. Meglio. La meta in cui il processo cessasse, non può essere che immobilità, morte, nulla. O il processo, dunque, ha per meta la morte e il nulla, o è senza meta e senza scopo, cioè vano come il lavoro delle Danaidi: in entrambi i casi assurdo. Questa concezione integralmente leopardiana (cui mi determinò fors'anche lo sconsolante andamento di avvenimenti pubblici), enunciai, oltre che nella prima parte del libro surricordato *L'irrazionale ecc.*, in forma assai sviluppata nel citato *Le ragioni dell'irrazionalismo*, e in *Interiora rerum* [...], i pensieri fondamentali del quale ultimo libro [...] sono riapparsi, rielaborati ed ampliati, nell'opera *La filosofia dell'assurdo*<sup>92</sup>.

Alle figure schopenhaueriane dell'assurdo (Danaidi, Tantalo, Issione), Rensi aggiunge quella di Sisifo<sup>93</sup>. Questo inosservato prelude di Camus conferma la segreta affinità che corre che fra lui e Rensi, probabilmente mediata da Jean Grenier, maestro in gioventù dello stesso Camus, e autore nel 1926 di un saggio sullo scetticismo di Rensi in cui è menzionato pure Leopardi<sup>94</sup>. Sisifo rimbalza così dai *Lineamenti* alla *Filosofia dell'assurdo*,

<sup>89</sup> G. Rensi, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, cit., p. 85.

<sup>90</sup> Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 21.

<sup>91</sup> A. Tilgher, *Giuseppe Rensi e la Rivolta contro il Reale*, in Id., *Filosofi moderni*, Atlantide, Roma 2017, p. 161.

<sup>92</sup> G. Rensi, *Autobiografia intellettuale*, cit., p. 31.

<sup>93</sup> Cfr. Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 117.

<sup>94</sup> Cfr. J. Grenier, *Giuseppe Rensi – Le scepticisme*, in G. Rensi, *La Philosophie de l'absurde*, Allia, Paris 2014, pp. 9-18. Vedi pure A. Trabaccone, *Il tormento di Sisifo. Giuseppe Rensi e Albert Camus*, in “Cahiers de la Méditerranée”, 2017, 94, pp. 199-208.

dove rimane isolato, pronto ad assurgere ad eroe scettico della perpetua distanza dall'Assoluto:

Ora, non vi è nulla di più risibile ed urtante del concepire come corso divino, come vita di Dio, sia come soltanto pienamente appagante e razionale spiegazione della realtà, un corso senza fine e meta, cioè senza scopo, cioè, in tal assenza di scopo, marcato di quello che è il marchio tipico dell'assurdo; un corso che, nella sua necessaria assenza di raggiungimento [...], è la riproduzione esatta di ciò in cui gli antichi, viceversa, scorgevano giustamente il maggior tormento infernale, il lavoro vanamente rinnovato e ripreso da capo, il lavoro delle Danaidi, di Tantalò, di Sisifo, di Issione<sup>95</sup>.

Ma incaponirsi a rappresentare la filosofia come verità (anzi come assoluta verità) nell'atto in cui si scorge come sviluppo perpetuo e senza conclusione, è fare di essa l'opera di un Sisifo che sempre certo di spingere il sasso del pensiero verso la cima della verità e nel medesimo tempo è pure sempre certo che appena toccata quella cima non sarà più la verità<sup>96</sup>.

Se per Nietzsche Leopardi non può considerarsi “il più perfetto nichilista europeo”<sup>97</sup>, a giudizio di Rensi il pensatore di Recanati rimane, in compenso, il più perfetto scettico di tutti i tempi. È tuttavia lo stesso

Dopo aver mostrato quanto Jean Grenier fosse familiare a Rensi, Trabaccone conclude: “Grenier [...] nel suo *Essai sur l'esprit d'orthodoxie* sembra suggerire a un futuro lettore immaginario di ricordarsi di Sisifo e del suo tormento: “*On parle toujours du mythe de Prométhée [...]. Et on ne parle jamais de Sisyphe*. Di Sisifo non si dimenticò Rensi. Sisifo tornò a vivere in Camus”. Vedi pure L. Capitano, *Leopardi e Camus. Per un'etica scettica della solidarietà*, in “Azioni Parallele”, Aracne, maggio 2021: <https://www.azioniparallele.it/58-flussi-influssi-influenze/saggi/408-leopardi-e-camus.html>. Sulle rifrazioni di Leopardi nel Novecento, con riferimenti a Camus e a Rensi, cfr. L. Capitano, *Leopardi filosofo “postumo”. La svolta nichilistica*, cit., pp. 319-337.

<sup>95</sup> Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 117 = Id., *Interiora rerum*, cit., pp. 145-146. Le figure mitiche dell'assurdo sono già tutte schopenhaueriane, tranne quella di Sisifo, resa celebre da A. Camus (*Il mito di Sisifo*, trad. it. di A. Borelli, prefazione di C. Rosso, Bompiani, Milano 1980).

<sup>96</sup> G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., p. 259.

<sup>97</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., 11 [229], ora in Id., *Intorno a Leopardi*, a cura di C. Galimberti, Il Melangolo, Genova 1992, p. 107.

Rensi ad ammettere che la conclusione pessimistica non rimane l'ultima parola di Leopardi:

nemmeno Leopardi può essere pessimismo e scetticismo definitivo. Sbagliano quelli che così lo qualificano, sbaglia lui a pensare di sé così. Egli invece, nella perfetta soddisfazione di dare espressione artistica appunto al pessimismo; e con un paziente giuocar a dama coi suoi pensieri e scritti si dimostra che egli ha infine “ricostruito”<sup>98</sup>.

Una simile valutazione verrà confermata da altri lettori d'eccezione, quali Giovanni Papini e Andrea Emo<sup>99</sup>. Analogamente, Mario Andrea Rigoni parlerà di una “estetizzazione” del “negativo”<sup>100</sup>. In definitiva, Rensi appare più pessimista, scettico e nichilista di Leopardi: un ultraleopardiano eterodosso dal timbro inconfondibilmente nichilista.

<sup>98</sup> G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 112 = Id., *Interiora rerum*, cit., p. 139.

<sup>99</sup> Papini: “Cantare il dolore fu per lui rimedio al dolore, cantare la disperazione salvezza dalla disperazione, cantare l'infelicità fu per lui, e non per gioco di parole, l'unica felicità. [...] In quei canti veramente divini il Leopardi trasformò l'angoscia in contemplativa dolcezza, il lamento in musica soave, il rimpianto dei giorni morti in visioni di splendore” (G. Papini, *Scrittori e artisti*, in Id., *Tutte le opere*, vol. 4, Mondadori, Milano 1959, p. 508). Dello stesso tenore il giudizio che emerge da una domanda retorica annotata da Emo nel 1961: “Forse che i versi di Leopardi, luminosi come il marmo, o quelli dei grandi tragici non trasportano subitamente al di là di ogni tragedia, nella regione della loro stessa luminosità?” (A. Emo, *Quaderni di metafisica 1917-1981*, a cura di M. Donà e R. Gasparotti, prefazione di M. Cacciari, Bompiani, Milano 2006, p. 727).

<sup>100</sup> Cfr. G. Leopardi, *La strage delle illusioni*, a cura di M. A. Rigoni, Adelphi, Milano 2002, p. 27, n. 1; M. A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi* Bompiani, Milano 1997, p. 148, n. 42.



“Ma questa filosofia dei poeti  
non è la filosofia dei filosofi”.  
Gentile e lo *Zibaldone*<sup>1</sup>

L'operazione editoriale, coordinata da Carducci, che condusse alla pubblicazione dello *Zibaldone* tra il 1898 e il 1900 (a Firenze per Le Monnier), fu un evento di proporzioni astronomiche nella storia degli studi leopardiani. Il testo fin da subito apparve difficile da catalogare: con fatica inquadrabile nella struttura del “libro” unico (tanto più perché usciva in diversi volumi), ancor più difficilmente accostabile alla categoria Dell’“opera”<sup>2</sup>, lo “scartafaccio” – come lo aveva definito il suo stesso autore<sup>3</sup> – rivelò un Leopardi quasi del tutto inedito. Prima di quella data, infatti, di questo testo erano noti solo pochissimi stralci; la pubblicazione integrale dell’opera, forse anche perché avvenuta sul far dell’alba del secolo XX, pose all’attenzione della critica leopardiana l’urgenza di affrontare alcune questioni che, sebbene fossero già emerse nei decenni precedenti, ora si imponevano come dirimenti e prioritarie. Negli studi critici che seguirono di lì a pochi anni l’uscita dello *Zibaldone*, e che furono a questo precipuamente dedicati, divenne determinante

<sup>1</sup> Si ringrazia sentitamente la dott.ssa Cecilia Castellani, guida preziosa nella consultazione del materiale conservato presso l’Archivio Giovanni Gentile.

<sup>2</sup> “Lo *Zibaldone* è un testo enigmatico. Stentiamo addirittura a chiamarlo testo, e meno che mai opera” esordiscono F. D’Intino e L. Maccioni in *Leopardi: guida allo “Zibaldone”*, Roma 2016, p. 9. Un “libro unico probabilmente in tutte le letterature” lo aveva definito G. Contini, in *Antologia leopardiana*, a cura di G. Contini, Sansoni, Firenze 1988, p. 217.

<sup>3</sup> Leopardi in una lettera all’editore Antonio Fortunato Stella del 22 novembre 1826 definisce lo *Zibaldone* “immenso volume ms. o scartafaccio”, G. Leopardi, *Epistolario*, edizione critica a cura di F. Brioschi e P. Landi, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1998, vol. II, n. 1021, p. 1268.

stabilire se Leopardi potesse essere considerato a pieno titolo ‘filosofo’. Un elemento in particolare sembrava ostare a tale definizione: l’assenza di sistematicità del pensiero che si rivelava agli occhi degli interpreti più evidente – rispetto a quanto precedentemente rilevato nel resto del *corpus* già noto e, in particolare, nelle *Operette morali* – proprio con la pubblicazione dello *Zibaldone*<sup>4</sup>. Alla difficoltà di inquadrare le *Operette* come un libro, e ancor più come un libro filosofico *tout court* – quale doveva essere e apparire nelle intenzioni dell’autore<sup>5</sup> – si aggiungeva ora la difficoltà di disegnare un percorso coerente nella riflessione filosofica leopardiana che consentisse di guardare a quei “pensieri” – *Pensieri di varia filosofia e bella letteratura* è il titolo scelto per la prima edizione<sup>6</sup> – come alle parti, ai frammenti di un ‘sistema’, ricomponibile almeno a posteriori, anche qualora non fosse possibile rilevarne l’esistenza a priori. In tale impresa si cimentarono, con presupposti metodologici ed esiti ben diversi, quando non addirittura contrastanti, due studi pubblicati a distanza di pochi anni l’uno dall’altro: il primo, *l’Esposizione del sistema filosofico di Giacomo Leopardi* (1906) di Pasquale Gatti, come eloquentemente e programmaticamente dichiara il titolo, aggrediva la questione del ‘sistema’<sup>7</sup>; l’altro, la *Storia del pensiero di Giacomo Leopardi* (1911) di Giulio Augusto Levi, tentava la via tortuosa della ricostruzione di un percorso filosofico, la cui linea evolutiva risultasse ben delineabile a partire dallo *Zibaldone*<sup>8</sup>. Non si

<sup>4</sup> In controtendenza rispetto alla critica ufficiale, si pose Giuseppe Rensi, il quale vide nell’asistematicità un punto di forza del pensiero di Leopardi, di cui Rensi rivendicò precocemente la grandezza filosofica fin dal 1906 (cfr. G. Rensi, *Su Leopardi*, a cura di R. Bruni, Aragno, Torino 2018 e R. Bruni, *Il leopardismo filosofico di Giuseppe Rensi*, in Id., *Da un luogo alto. Su Leopardi e il leopardismo*, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 133-158).

<sup>5</sup> Di nuovo in una lettera a Stella del 6 dicembre 1826, e dunque di poco posteriore a quella prima ricordata, in cui difende la scelta di pubblicare le *Operette* come un unico e non scindibile in brani, Leopardi definisce il libro nella sua interezza “di argomento profondo e tutto filosofico e metafisico”, *Epist.*, vol. II, n. 1026, p. 1273.

<sup>6</sup> Sul titolo *Zibaldone* si veda G. Panizza, *Perché lo “Zibaldone” non si intitolava “Zibaldone”*, in *Lo “Zibaldone”, cento anni dopo. Composizione, edizione, temi*. Atti del X Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati – Portorecanati, 14-19 settembre 1998), Olschki, Firenze 2001, pp. 359-369.

<sup>7</sup> P. Gatti, *Esposizione del sistema filosofico di Giacomo Leopardi. Saggio sullo “Zibaldone”*, Successori Le Monnier, Firenze 1906, 2 voll.

<sup>8</sup> G. A. Levi, *Storia del pensiero di Giacomo Leopardi*, Fratelli Bocca Editori, Torino 1911.

tratta, però, dei primi lavori critici specificamente dedicati a questo testo: a precederli, tra gli altri, erano stati i due volumi di *Studi sul Leopardi* di Zumbini che, per quanto risultino ormai superati, fin da subito si imposero nel panorama critico, dettando una linea ermeneutica complessiva con cui contemporanei e posteri dovettero confrontarsi<sup>9</sup>. Appare pertanto significativo che le prime, più corpose, riflessioni di Gentile relative al pensiero di Leopardi non si siano sviluppate a partire dalla pubblicazione di questi due volumi – destinati, peraltro, a conquistarsi un posto nella storia degli studi leopardiani per aver codificato le categorie di pessimismo storico e cosmico – ma dagli studi di Gatti e Levi, che di certo lasciarono una traccia più flebile nella critica successiva<sup>10</sup>. Tuttavia, l'attenzione che Gentile dedica loro appare piuttosto indicativa del peso specifico che queste monografie assunsero nei primissimi decenni del Novecento e contribuisce a ricostruire i termini di un dibattito che proprio in quegli anni assumeva dimensioni considerevoli.

Nel 1907 uscì nella "Rassegna bibliografica della letteratura italiana", a firma di Gentile, lo scritto *La filosofia del Leopardi*<sup>11</sup>. Sebbene fin

<sup>9</sup> B. Zumbini, *Studi sul Leopardi*, Barbera, Firenze 1902-1904, 2 voll. Si veda in particolare l'ampio saggio *Attraverso lo "Zibaldone"*, vol. I, pp. 91-205. Come sottolinea Pacella, Zumbini "per primo tentò l'impresa di delineare storicamente il pensiero leopardiano", G. Pacella, *Vicende e fortuna dello "Zibaldone" tra '800 e '900*, "Rivista di letteratura italiana", 22, 1-3, 1993, pp. 39-51, p. 40.

<sup>10</sup> La bibliografia di Bellezza (Vito A. Bellezza, *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici, vol. III, Sansoni, Firenze 1950) segnala un solo scritto di argomento leopardiano antecedente alle recensioni ai volumi di Gatti e Levi. Si tratta anche in questo caso di una recensione, apparsa nella "Rassegna bibliografica della letteratura italiana", Pisa, XII, 4-5-6, 1904, pp. 109-111, questa volta al libro di R. Giani, *L'estetica nei pensieri di Giacomo Leopardi*, Bocca, Torino 1904. Ancora precedenti (e risalenti agli ultimi anni dell'Ottocento), sono le due brevi recensioni ai volumi di C. De Vivo, *Il sentimento della natura in Giacomo Leopardi*, L. Guerrera & figlio, Napoli 1895 e di M. Losacco, *Contributo alla storia del pessimismo leopardiano e delle sue fonti*, Tip. dell'editore V. Vecchi, Trani 1896 comparse anche queste sulla "Rassegna bibliografica della letteratura italiana" (1896, 8, pp. 86 e 227-28); lo ricorda G. Polizzi, *Gentile: Manzoni e Leopardi*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Istituto dell'Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2016, pp. 532-539, p. 532.

<sup>11</sup> G. Gentile, *La filosofia del Leopardi*, "Rassegna bibliografica della letteratura italiana", XV, 5, 6, 7, pp. 173-183, poi ristampato in Id., *Frammenti di estetica e letteratura*, Lanciano, Carrabba editore, 1920 pp. 299-312 e infine in Id., *Manzoni e Leopardi. Saggi critici*, Treves, Milano 1928, pp. 33-47. A quanto esplicitamente dichiarato da Gentile

dal principio l'autore si proponesse di compiere un'analisi dello studio di Gatti, la recensione costituì l'occasione per trattare una questione di più ampio respiro: il valore del binomio poesia-filosofia all'interno dell'opera leopardiana. Fin da questo scritto, infatti, poesia e filosofia sono presentati quali termini polari e insieme complementari; il binomio che li unisce – e che si tramuta talvolta in una coppia sinonimica, talaltra in un'endiadi – viene progressivamente istituzionalizzandosi fino a divenire la cifra delle più significative tra le future incursioni di Gentile nell'opera leopardiana. *L'Esposizione del sistema filosofico di Giacomo Leopardi* di Gatti presta effettivamente il fianco a chi, come Gentile, appare interessato a stabilire se sia possibile appurare l'esistenza di una filosofia in Leopardi che prescindendo dalla poesia e che possa dirsi, rispetto a questa, autonoma e non ancillare. Su questo punto, a detta di Gentile, Gatti, credendo che “questi inediti *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura* (...), ci scoprirono il Leopardi filosofo”<sup>12</sup>, non avrebbe fatto altro che proseguire sulla via già tracciata da Zumbini da cui, peraltro, *L'Esposizione* prende dichiaratamente le mosse. Gentile si schiera al polo opposto sottolineando con forza che Leopardi “fu un poeta, un grande, un divino poeta, ma non fu un vero e proprio filosofo”<sup>13</sup>; se di filosofia si vuole parlare, allora bisogna preventivamente convenire sul fatto che quella di Leopardi non è affatto dissimile da quella di altri grandi poeti:

nella recensione, per meglio comprendere gli intenti e gli esiti di questa operazione critica, giova aggiungere quanto rivelato dallo stesso Gentile in una lettera a Croce datata 4 gennaio 1907: “Ho scritto e mandato al D'Ancona, che me la chiese, una recensione del libro del Gatti, trattando la questione della filosofia dei poeti da un punto di vista generale; e spero che vi piacerà. Mi dispiace pel povero Gatti, che desiderava tanto quest'articolo, e ne esce con le ossa rotte”, Benedetto Croce – Giovanni Gentile, *Carteggio, 1907-1909*, vol. III, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Aragno, Torino 2017, p. 9. Croce mesi dopo rassicura Gentile di aver molto gradito l'articolo sul Gatti e di averlo trovato “verissimo in ogni parola”, ivi, p. 141. Nel gennaio del 1908, dunque un anno dopo l'uscita della recensione di Gentile all'*Esposizione del sistema filosofico di Giacomo Leopardi*, sulla “Rivista di Roma” esce la risposta di Pasquale Gatti, *Il sistema filosofico di G. Leopardi* (la prima parte dell'articolo fu pubblicata, nel fasc. 2, a. XII, 1908, 25 gennaio, pp. 36-39; la seconda parte nel fasc. 3, 11 febbraio, pp. 67-74 della stessa rivista).

<sup>12</sup> G. Gentile, *La filosofia del Leopardi*, in Id., *Manzoni e Leopardi*. Seconda edizione riveduta e accresciuta, Sansoni, Firenze 1939, pp. 30-44, p. 32; qui e altrove si cita da questa edizione.

<sup>13</sup> Ivi, p. 35.



In fondo a ogni mente umana, sopra tutto in fondo a quella dei grandi poeti, è incontestabile l'esistenza di una filosofia: e però è lecito parlare così di una filosofia del Leopardi, come di una filosofia del Manzoni, dell'Ariosto, di Shakespeare, di Omero. Ma questa filosofia dei poeti non è la filosofia dei filosofi, e bisogna trattarla, per non snaturarla e non distruggerla, con molta delicatezza<sup>14</sup>.

La filosofia dei poeti – è proprio questo il punto – va considerata non come a sé stante ma unicamente quale strumento necessario ad una migliore e più alta intelligenza della poesia, dunque funzionale ad essa. Così accadrebbe nel caso di Leopardi la cui filosofia può essere studiata solo a patto di intenderla “come vita del suo spirito”, “materia grezza” della sua poesia<sup>15</sup>. Una posizione, questa, non troppo diversa da quella che, qualche anno più tardi, assumerà Croce nel saggio comparso prima su “La Critica” e poi raccolto nel volume *Poesia e non poesia*. Qui, rispondendo a quanti avevano considerato Leopardi “un poeta filosofo”, Croce ricorda che la “condizione di spirito” di questo poeta

non solo era sentimentale e non già filosofica, ma si potrebbe addirittura definirla un ingorgo sentimentale, un vano desiderio e una disperazione così condensata e violenta, così estrema, da riversarsi nella sfera del pensiero e determinarne i concetti e i giudizi<sup>16</sup>.

“Quella disposizione d'animo” – continua poi Croce – si comporta “come se fosse una raggiunta posizione dottrinale”, si atteggia “a critica, a polemica, a satira” confluendo in “quella parte dell'opera del Leopardi che è da riconoscere francamente viziata”, ovvero, in prosa, un ampio numero di *Operette* e, in verso, *Palinodia* e *Paralipomeni*<sup>17</sup>.

La posizione di Gentile, almeno per ciò che concerne la considerazione dello *Zibaldone*, non appare meno radicale. Come sottolinea Sasso, infatti, “è ben vero che nei confronti della filosofia leopardiana,

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>16</sup> B. Croce, *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono*, Laterza, Bari 1923, p. 110.

<sup>17</sup> *Ibid.*

stricto sensu assunta e giudicata, l'atteggiamento di Gentile non fu nella sostanza meno severo di quello che fu proprio di Croce<sup>18</sup>. Dirigendo, anzi, il suo affondo segnatamente verso questo testo, il filosofo siciliano sembra mirare a delegittimare la filosofia leopardiana non riconoscendola come tale neppure nel luogo che più di altri l'aveva rivelata al pubblico e aveva consentito di ricostruirla nel suo farsi. Mostrandosi non distante da quelli che saranno i presupposti dell'estetica crociana e strettamente vincolato al criterio della compiutezza nella valutazione dell'opera letteraria, Gentile vede nella pubblicazione dello *Zibaldone* una forma di violazione, tanto da descriverla come un atto di indiscrezione e indelicatezza. Tale operazione editoriale, infatti, avrebbe reso pubblico ciò che, nei *desiderata* dell'autore, doveva rimanere privato. Date queste premesse, la pubblicazione dello *Zibaldone* veniva a configurarsi come la causa principale di quello squilibrio che Gentile imputa a quanti, tra gli studiosi leopardiani, hanno reso oggetto d'analisi e d'attenzione ciò che era stato raccolto dall'autore rimanendo allo stato di abbozzo, informe, imperfetto, incompiuto, in attesa di essere trasformato e trasfigurato in poesia o in prosa d'arte. Non stupisce, dunque, che quei *Pensieri* che da taluni furono salutati come l'espressione della filosofia di Leopardi, agli occhi di Gentile apparvero subito come "i detriti della sua poesia"<sup>19</sup>.

A rendere remota la possibilità di una loro identificazione con una filosofia vera e propria sarebbero due elementi in particolare, complementari tra loro e consequenziali uno all'altro: la contraddittorietà e l'asistematicità. Al fine di ricomporre la materia di quei *Pensieri* e di ridurre al minimo l'intensità di queste due forze, (l'asistematicità e la contraddittorietà appunto) che agiscono a vari livelli all'interno dello "scartafaccio" leopardiano, Gatti aveva operato una forzosa collazione di riflessioni non curandosi dell'ordine cronologico in cui queste erano state vergate da Leopardi nel proprio diario. L'assenza di un rigido criterio cronologico nell'ordinamento dei pensieri è considerata da Gentile una delle principali mancanze dello studio di Gatti, tuttavia non la più grave. La critica dal piano metodologico si estende a quello più propriamente filosofico e coinvolge la questione del 'sistema'. È su questo punto infatti che Gatti

<sup>18</sup> G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, il Mulino, Bologna 1998, p. 453.

<sup>19</sup> G. Gentile, *La filosofia del Leopardi*, cit., p. 38.

avrebbe commesso l'errore più vistoso, spingendosi molto oltre rispetto al suo maestro e precursore. Se Zumbini si era limitato a delineare due momenti, "due fasi principali della filosofia pessimistica del Leopardi: nella prima delle quali il dolore sarebbe conseguenza della civiltà; nella seconda, della stessa natura" senza però insistere "sul valore sistematico di questa filosofia leopardiana", Gatti invece, a detta di Gentile, avrebbe "esagerato fuor di misura la tesi dello Zumbini, cominciando col cancellare quelle differenze cronologiche, che lo Zumbini aveva badato bene a mantenere"<sup>20</sup>. Tale omissione sarebbe stata necessaria "per poter adoperare i singoli pensieri liberamente come parti integranti d'un sistema logico"<sup>21</sup>. Ecco dunque che invalidato il metodo, Gentile ottiene l'obiettivo di invalidare anche la tesi espressa dal Gatti, mostrandone così tutta la sua insussistenza. Pur non riconoscendo valore filosofico allo *Zibaldone*, Gentile coglie però un punto cruciale per comprendere la natura di quest'opera: nega in maniera risoluta la possibilità di realizzare "quel lavoro di sistemazione e organizzazione, per cui di tutti i pensieri slegati si possa fare un tutto coerente"<sup>22</sup>. Per la verità, di questo limite era ben conscio Gatti stesso, che descrive lo *Zibaldone* come "un diario intimo" in cui Leopardi avrebbe registrato "quotidianamente, *currenti calamo*, tutti i più segreti moti e i più riposti pensieri che venissero pungendo e movendo l'animo suo e il suo intelletto". Tale modalità di scrittura, secondo Gatti, implica che non si possa presupporre, da parte di Leopardi, "nessuna determinazione, quindi, di scrivere opera compiuta o sistematica"<sup>23</sup>. E poi, in nota, ammette esplicitamente che l'"assenza di spirito sistematico" ha reso "più che mai difficoltoso" il suo "assunto di coordinare e riannodare le fila di un pensiero disperso qua e là, e il più delle volte, o, a dir vero, quasi sempre incoordinato, pluricolore, saltuario"<sup>24</sup>. Peraltro, pur tentando l'impresa della ricostruzione di un sistema unico del pensiero leopardiano, Gatti, sulla scorta del magistero di Zumbini, è costretto a individuare, nel momento in cui la concezione del dolore da storica diventa cosmica, una cesura che divide il sistema in due parti

<sup>20</sup> Ivi, p. 33.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> P. Gatti, *Esposizione*, vol. I, cit., p. 38.

<sup>24</sup> *Ibid.* n. 1.

“così come fu quasi costantemente diviso nell’Autore l’uomo della fede e dello scetticismo, il poeta dell’aspirazione e il filosofo del pessimismo”<sup>25</sup>. La frattura rilevata nel sistema, dunque, non farebbe altro che riflettere il dualismo insito nella stessa personalità di Leopardi, “una scissura tra le aspirazioni del cuore e le denegazioni dell’intelletto»<sup>26</sup>. Nonostante ciò, nel pensiero che si dispiega all’interno dello *Zibaldone*, o meglio nei pensieri che lo compongono, Gatti trova un “fondo dialettico unificatore”, in virtù del quale quel “dualismo” finirà per apparire “puramente esteriore” mentre nel fondo “la coscienza dell’Autore si mantiene unificata e salda”<sup>27</sup>. Nell’individuare ciò che sta all’origine dell’intuizione leopardiana, la forza che unisce e tiene legati quei pensieri solo apparentemente dispersi, Gatti non ha dubbi: si tratta del pessimismo.

Su quest’ultimo punto Gentile tace. La sua recensione in tal senso appare significativa non solo per quello che dice, ma soprattutto per ciò che omette. A questa altezza cronologica, la principale preoccupazione del filosofo siciliano Non sembra essere la stessa che caratterizzerà gli ultimi interventi dedicati a Leopardi. Una volta divenuto intellettuale organico al fascismo, infatti, Gentile si dovrà impegnare in prima istanza a “disinnescare il potenziale eversivo del pessimismo metafisico e della critica al mito della perfettibilità dell’uomo e della positività della civilizzazione”<sup>28</sup> al fine di anettere a pieno titolo il poeta di Recanati non solo nella schiera dei Poeti dello spirito ma finanche nello schieramento (prima di tutto politico) di quanti potevano divenire maestri della “nuova Italia e della nuova Roma”<sup>29</sup>. Un’operazione, quest’ultima, che Gentile aveva tentato in modo esplicito già nel ’27 in occasione della prolusione che doveva inaugurare la cattedra di studi leopardiani di Macerata.

<sup>25</sup> Ivi, p. 42.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi. Figure del leopardismo filosofico italiano*, Manifestolibri, Roma 2019, p. 70.

<sup>29</sup> È questa la fase in cui, secondo Vigorelli, “il rigore del filosofo cede sovente al richiamo dell’ideologo o del profeta nazionalistico”, A. Vigorelli, *Considerazioni attuali sul rapporto di Gentile con Leopardi*, in *Leopardi e la filosofia italiana*, a cura di M. Biscuso e S. Gensini, “il cannocchiale”, XLIV, 1-2, 2019, pp. 175-189, p. 184.

Quando scrive la recensione allo studio di Gatti, la sua preoccupazione non è dissimile da quella che, per esempio, era stata di Carducci. Nel tentar di definire in cosa consistesse la filosofia di Leopardi, Carducci aveva dichiarato: "Del pessimismo e nullismo (vocaboli che accetto per momentanea concessione) il Leopardi non fece sistema mai"<sup>30</sup>. Nella introduzione programmatica al suo studio, Gatti confutava recisamente tali conclusioni volendo dimostrare, al contrario, che Leopardi fosse riuscito "a formulare *sistematicamente* una filosofia del dolore"<sup>31</sup> e che quello che Leopardi aveva costruito, sebbene procedendo "incerto, titubante, con difetto di coerenza, di ordinamento, di organicità"<sup>32</sup> era precisamente "il sistema del pessimismo"<sup>33</sup>. Nel 1907 sembra che a preoccupare Gentile sia ancora più il primo che il secondo termine di quest'ultima definizione. Ciò che è in gioco, dunque, nel primo decennio del Novecento, nella critica leopardiana che per la prima volta si trova a fare i conti con lo *Zibaldone*, non è più soltanto definire la natura della filosofia di Leopardi e stabilire cioè se questa possa dirsi pessimista alla stregua

<sup>30</sup> G. Carducci, *Degli spiriti e delle forme della poesia di Giacomo Leopardi*, Zanichelli, Bologna 1898, p. 32. È singolare che a tenere in considerazione il valore filosofico dello *Zibaldone*, proprio negli anni in cui questo testo veniva reso noto, non fu Carducci, che ebbe un ruolo da protagonista in quella operazione editoriale, ma uno dei commentatori delle *Operette morali*, Ildebrando Della Giovanna. Costui arricchì, infatti, la seconda edizione delle *Prose morali di Giacomo Leopardi* (Firenze, Sansoni, 1899) da lui commentate di un *Saggio dello "Zibaldone"* posto a chiusura del volume. Una lettura delle pagine introduttive a questo Saggio dimostra che qualche voce fuori dal coro dei detrattori di una interpretazione dello *Zibaldone* quale testo filosofico si era levata già nell'ultimo scorcio dell'Ottocento. Ildebrando Della Giovanna nel leggere i volumi appena usciti, infatti, si mostra convinto che "tra quella selva di pensieri, di origine e natura diversa e di varia estensione e importanza" sia possibile "rintracciare e ricomporre le *disiecta membra* di un corpo organico di teorie e di dottrine filosofiche, politiche e letterarie", l. della Giovanna, *Saggio dello "Zibaldone"*, in *Le prose morali di Giacomo Leopardi*, Sansoni, Firenze 1899, p. 368. E subito dopo aggiunge che "la parte più veramente nuova dell'opera" gli sembra quella in cui Leopardi parla del "suo sistema", *ivi*, p. 369. Quando l'oggetto della speculazione è quel "suo sistema" – continua il commentatore – "giova osservare come il Leopardi, il quale filosofeggiando nelle *Operette morali*, si dimostra così pieno di socratica modestia e così studioso di riuscire impersonale, qui invece, nell'intimità del suo pensiero, con balda compiacenza di filosofo rigoroso e originale, parli a ogni tratto di un suo sistema, di una sua teoria della natura, di una sua teoria del piacere e di una sua teoria della grazia", *ibid.*

<sup>31</sup> P. Gatti, *Esposizione*, vol. I, cit., p. 25.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 23-24.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 22.

di quella di uno Schopenhauer o di un Hartmann, ma, a monte, stabilire se di filosofia si possa parlare. L'impegno profuso da Gentile nella confutazione della possibilità di individuare un sistema all'interno dei *Pensieri di varia filosofia e bella letteratura*, sembra indirizzata prima di tutto ad evitare che da tale presupposto possa discendere, quale conseguenza naturale, la promozione dello *Zibaldone* a testo filosofico e dunque, in ultima istanza, a evitare che di Leopardi si faccia un filosofo a pieno titolo oltre che un poeta<sup>34</sup>.

E, infatti, secondo Gentile lo studio del Gatti non solo non sarebbe riuscito a dimostrare che Leopardi possa apparire, a chi legga lo *Zibaldone*, "un vero filosofo", anche perché "è ben difficile che uno stesso genio possa essere insieme poeta e filosofo"<sup>35</sup>, ma non dimostrerebbe neppure l'esistenza di un sistema. L'operazione di Gatti sembra funzionare come prova *e contrario* per dimostrare piuttosto che "il sistema non c'è"<sup>36</sup>. Pur volendo scomporlo e individuarne le diverse sezioni isolandole una dall'altra – metafisica, gnoseologia, epistemologia, etica – non si troverà altro che "spunti filosofici, anzi che principii d'un pensiero sistematico":

Il materialismo della sua metafisica, il sensismo della sua gnoseologia, lo scetticismo finale della sua epistemologia, l'eudemonismo pessimistico della sua etica sono nei pensieri inediti, come in tutti gli altri scritti già noti, i motivi costanti del breve filosofare leopardiano: ma sono spunti filosofici, anzi che principii d'un pensiero sistematico: sono credenze d'uno spirito addolorato, anzi che veri teoremi di un organismo speculativo.

<sup>34</sup> È significativo che anche in un'altra recensione allo studio del Gatti, comparsa nello stesso anno di quella di Gentile, venga imputato all'autore dell'*Esposizione del sistema di Giacomo Leopardi* un cattivo uso dello *Zibaldone*. Si tratta della recensione di Michele Losacco, già indagatore delle fonti del pessimismo leopardiano. Costui critica apertamente lo studio del Gatti e, non lesinando di offrire istruzioni finanche sul piano del metodo, si chiede: "Ora domando io: a voler dare un'immagine veramente fedele del pensiero leopardiano, non sarebbe stato bene ritrarla, in modo ben coordinato, oltrechè dagli appunti dello *Zibaldone*, i quali hanno un carattere provvisorio e non giungono agli ultimi anni della vita del poeta, anche da tutte le altre opere già pubblicate, che rappresentano in forma più incisiva e talvolta più compiuta le posizioni di quel pensiero?", M. Losacco, Leopardi pensatore, in Id. Razionalismo e misticismo. *Saggi e profili*, Libreria editrice milanese, Milano 1911, p. 162.

<sup>35</sup> G. Gentile, *La filosofia del Leopardi*, cit., p. 41. Farebbe eccezione rispetto a questo discorso il solo Dante.

<sup>36</sup> Ivi, p. 42.

Le sue pretese dimostrazioni non vanno mai al di là dell'osservazione empirica; e non servono ad altro che a dirci come vedeva le cose Giacomo Leopardi<sup>37</sup>.

I limiti che presenta lo *Zibaldone* sul piano filosofico finiscono per apparire a Gentile non troppo diversi da quelli che erano stati individuati in tutti gli scritti già noti: qualsiasi tentativo di ricomporre un sistema di pensiero organico si risolve in una teoria di -ismi, non sempre, o comunque, difficilmente conciliabili tra loro. Questa varietà impedisce in prima istanza di ridurre Leopardi ad una sola corrente, di inserirlo all'interno di un paradigma ben definito. La sua opera, una volta pubblicato lo *Zibaldone* – che restituisce il processo del pensiero nel suo farsi – appare nella sua vastità e multiformità, nella sua irriducibilità a qualsiasi possibilità di categorizzazione e definizione. Un elemento questo che evidentemente crea frustrazione in chiunque tenti di assoldare il poeta di Recanati in uno specifico schieramento e che, pertanto, diventerà per Gentile, chiamato a fare di Leopardi uno dei poeti-vati del regime fascista, il nodo teorico cruciale da dirimere. Un nodo che, almeno in parte, si risolverà solo molti anni più tardi quando, nel 1938, dunque a stretto giro dalle celebrazioni per il centenario della morte del poeta, Gentile tenne una conferenza a Firenze il cui testo (col titolo *Poesia e filosofia del Leopardi*) fu poi pubblicato in diverse sedi e, infine, confluì nell'opuscolo *Poesia e filosofia di Giacomo Leopardi* (Firenze, Sansoni, 1939). Sebbene a questo risultato sia giunto per tappe ricostruibili seguendo il percorso degli scritti leopardiani poi raccolti nel volume *Manzoni e Leopardi*, e benché una decisiva inversione di rotta in questa direzione sia registrabile già all'altezza della stesura dell'Introduzione alle *Operette morali*, è solo nell'ultimo testo – quello che chiude la raccolta di scritti leopardiani – che si realizza, come sottolinea Biscuso, “il passo decisivo verso il riconoscimento del pieno valore filosofico del pensiero di Leopardi”<sup>38</sup>. In questo scritto Gentile rivendica l'esistenza non di una ma di ben due filosofie di Leopardi<sup>39</sup>:

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi*, cit., p. 76.

<sup>39</sup> “Il Leopardi sa di avere la sua filosofia; anzi, per cominciare ad intenderci, egli propriamente professa di averne due”, G. Gentile, *Poesia e filosofia del Leopardi*, in *Id. Manzoni e Leopardi*, cit., p. 229. È bene fare attenzione all'espedito retorico utilizzato

se egli ha una filosofia tutta negativa, naturalistica e materialistica, che gli sembra inoppugnabile e che fa materia di assiduo pensare e ispirazione altresì del suo canto, egli ha la filosofia di cotesta sua filosofia. E in questa filosofia superiore che è negazione della negazione, e che afferma perciò, come abbiamo udito da Eleandro, ultima conclusione della filosofia vera e perfetta esser quella, che non bisogna filosofare; in questa filosofia superiore è il senso serio e profondo di quella che a primo aspetto ci è parsa condanna beffarda della filosofia, giudicata inutile, anzi dannosa<sup>40</sup>.

In questa “filosofia superiore” Gentile vede realizzata quell’“ultrafilosofia” di cui Leopardi parla in una pagina zibaldoniana datata 7 giugno 1820 (*Zib.* 114-115). La “negazione della negazione” viene così a coincidere con quella possibilità di “rigenerazione” che Leopardi ripone in un’“ultrafilosofia, che conoscendo l’intero e l’intimo delle cose, ci ravvicini alla natura” (*Zib.* 115). Tale identificazione non implica però che si debba attribuire a Leopardi “una vera e formata filosofia”. Anche nell’ultimo degli scritti che dedica al poeta di Recanati, dunque, Gentile non rinnega gli assunti di fondo da cui muoveva la sua confutazione allo studio di Gatti. Anzi proprio quest’ultimo sembra implicitamente evocato per essere nuovamente sottoposto a critica. Onde evitare di essere frainteso, infatti, Gentile specifica:

non vorrei che nelle parole, nelle formule, nei concreti pensieri, come *sistematicamente* si possono comporre ad unità nelle esposizioni che l’autore non fece delle sue idee, e che, sempre a fatica e non senza arbitrarie glosse, continuano a imbandirci quei *camerieri* del Leopardi che sono i suoi interpreti, pronti a sobbarcarsi a scriver loro sulla filosofia del Leopardi i volumi che questi non pensò mai di scrivere; non vorrei, dico, si ricercasse *una vera e formata filosofia* come opera riflessa e logicamente costruita su’ suoi fondamentali convincimenti e orientamenti [c.vo mio]<sup>41</sup>.

qui da Gentile e che consente al filosofo di cautelarsi rispetto a qualsiasi possibile accusa di incoerenza: non è Gentile a dire che Leopardi ha due filosofie ma Gentile riferisce che Leopardi stesso è consapevole, e perfino professa, di avere non una ma ben due filosofie.

<sup>40</sup> Ivi, p. 230.

<sup>41</sup> Ivi, p. 241.



Le considerazioni qui svolte chiudono dunque il cerchio aperto nella recensione del 1907: è difficile, infatti, non scorgere tra questi “camerieri” Gatti, e forse tra costoro andrà incluso anche Zumbini, oltre che tutti quelli che Gentile considera con ogni evidenza suoi epigoni. L’operazione di illustrazione del pensiero leopardiano realizzata “a fatica e non senza arbitrarie glosse” che qui Gentile contesta sembra essere ancora una volta quella proposta nell’*Esposizione del sistema di Giacomo Leopardi*. Tuttavia, è proprio da questi studi Gentile potrebbe aver tratto quello schema dualistico a partire dal quale si risolve la sua interpretazione della filosofia leopardiana. La separazione tra una filosofia superiore e una filosofia inferiore, a tratti, sembra riprodurre, seppure portandola su un altro piano, quella cesura che Zumbini – e quanti dopo di lui tentarono di leggere lo *Zibaldone* come il testo in cui più compiutamente si dispiegava il pessimismo leopardiano – aveva individuato nel passaggio da una concezione storica a una concezione cosmica del dolore. Gentile che deve, quasi per statuto, liberare Leopardi dall’ipoteca del pessimismo che da decenni ormai gravava, quale marchio di fabbrica, sulla maggior parte delle interpretazioni fornite del pensiero leopardiano, trasforma quella cesura in un movimento dialettico<sup>42</sup>. Nell’esegesi che lui propone, la frattura si dà come ritorno ad un originario modo di conoscere “l’intero e l’intimo delle cose” (*Zib.* 115); o meglio, per dirla in termini dialettici, come “superamento” di un primo momento negativo, rappresentato da una filosofia della negazione – in cui si concretano tutti gli -ismi di cui sopra: materialismo, sensismo, scetticismo, edonismo –, in un secondo momento che si configura come negazione della negazione<sup>43</sup>. Tale movimento consente di non scomporre il pensiero leopardiano in due fasi distinte bensì di risolverlo in una superiore unità, quell’“unità

<sup>42</sup> Sulle ragioni, soprattutto politiche oltre che filosofiche, della necessità sentita da Gentile di affrancare Leopardi dall’accusa di pessimismo si veda S. Lanfranchi, *La recherche des précurseurs, Lectures critiques et scolaires de Vittorio Alfieri, Ugo Foscolo et Giacomo Leopardi dans l’Italie fasciste*, Thèse de Doctorat en études italiennes, Université Paris 8, Vincennes-Saint Denis 2008 e Ead. *Dal Leopardi ottimista della critica fascista al Leopardi progressivo della critica marxista*, in “Laboratoire italien”, *La vie intellectuelle entre fascisme et république 1940-1948*, 12/2012, pp. 247-262.

<sup>43</sup> L’evidente sostrato dialettico dell’operazione ermeneutica compiuta da Gentile induce a leggerci, come fa Vigorelli, una “trasfigurazione idealistica della filosofia leopardiana”, A. Vigorelli, *Considerazioni attuali sul rapporto di Gentile con Leopardi*, cit., p. 177.

fondamentale dello spirito del Poeta” in cui risiede “il segreto della sua poesia”<sup>44</sup> che sfugge, invece, a quanti distinguono “nel pessimismo leopardiano due fasi o forme”<sup>45</sup>.

Come scrive Gennaro Sasso, commentando gli esiti teorici a cui Gentile perviene nello scritto del 1938, *Poesia e filosofia del Leopardi*:

qui si parla di filosofia superiore e di filosofia, dunque, inferiore; di filosofia che nega e di filosofia negata. Si parla di negazione della negazione che la filosofia professata dal Leopardi svolge da se stessa come la sua più intima essenza, e con la quale giunge, o così pretende, ad una sorta di drastico autoannullamento. E si dovrebbe allora osservare che, se si dà un superiore, la ragione sta nella persistenza dell'inferiore, che di quello e della sua superiorità costituisce qualcosa come la condizione, la ragion d'essere, il fondamento, che tanto più persistono quanto più li si assuma come “superati”<sup>46</sup>.

È, tuttavia, soprattutto rispetto ad un altro punto che le riflessioni svolte da Gentile nella prolusione del 1938 non si smuovono rispetto alle tesi argomentate nelle due recensioni scritte nel 1907 e nel 1911: “la radicale svalutazione dello *Zibaldone* di pensieri (...) e la mancata consapevolezza dei progetti leopardiani di ricavarne opere compiute”<sup>47</sup>.

Relativamente a quest'ultimo punto è il confronto istituito con Giulio Augusto Levi, a seguito della pubblicazione della *Storia del pensiero di Giacomo Leopardi*, a offrire ulteriori validi spunti d'analisi. Fin dalla *Prefazione* al suo studio, Levi sembra voler intessere un dialogo a distanza con Gentile. Quando scrive: “fu detto che la pubblicazione del Diario sia stata un'indelicatezza, quando il Leopardi medesimo di questa pubblicazione non aveva pregato nessuno” è evidente che Levi si rivolge al Gentile autore della recensione *all'Esposizione del sistema* di Gatti quale interlocutore principe. Alla tesi formulata qualche anno prima da Gentile, Levi obietta che si sarebbe trattato di indelicatezza se si fosse dato in pasto lo *Zibaldone* “agli occhi bene aperti di un pubblico

<sup>44</sup> G. Gentile, *Poesia e filosofia del Leopardi*, cit. p. 233.

<sup>45</sup> Ivi, p. 232.

<sup>46</sup> G. Sasso, *Le due Italie di Gentile*, cit., p. 463.

<sup>47</sup> M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi*, cit., p. 77.

di pedanti, i quali spierebbero con trionfo gli errori del grand'uomo che si viene formando"<sup>48</sup>; ma non lo è nel caso in cui si affidino quelle pagine alle cure di chi ha imparato ad amare e venerare il poeta ed è pronto a ritrovare "sotto agli errori (...) anche la grandezza"<sup>49</sup>. E poi, quasi a voler legittimare l'uso che per la sua indagine farà dello *Zibaldone* quale documento dell'evoluzione del pensiero leopardiano, Levi aggiunge:

se bene il Leopardi non destinava lo *Zibaldone* alla stampa, lo teneva però in gran conto, come preparazione ad opere future, alle quali sventuratamente la lena e la vita gli mancò; e lo aveva carissimo come memoria e documento della sua vita<sup>50</sup>.

Una nota alla recensione della *Storia del pensiero di Giacomo Leopardi* rivela che Gentile si sentì chiamato direttamente in causa da quanto Levi aveva sostenuto nella *Prefazione* al suo volume. Nella recensione consegnata a "La Critica" nel 1911, Gentile infatti, a più riprese, tenta di scagionarsi dall'accusa che Levi, seppur velatamente, gli muove e a tal fine prima di tutto sottolinea:

non è esatto che io abbia negato o voglia negare ogni interesse speculativo allo *Zibaldone* e tanto meno alle poesie e alle *Operette morali*: anzi sono disposto a riconoscere che tutta la poesia del Leopardi non abbia altro contenuto, in tutte le sue forme e in tutti i suoi gradi, che il problema speculativo, nei termini, s'intende, in cui egli poteva e doveva porlo<sup>51</sup>.

In tal modo attenua, senza però negarlo del tutto, quanto affermato qualche anno prima nella recensione ai volumi di Gatti a proposito del valore non propriamente filosofico della speculazione leopardiana. Rivede inoltre, mitigandolo, il giudizio espresso sullo *Zibaldone*, aggiungendo poi che ciò che ha negato e continua a negare è che "nello *Zibaldone* ci sia

<sup>48</sup> G. A. Levi, *Prefazione*, in Id., *Storia del pensiero di Giacomo Leopardi*, cit., p. VIII.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> G. Gentile, *Una storia del pensiero leopardiano*, in Id. *Manzoni e Leopardi*, cit., pp. 45-46.

del pensiero del Leopardi qualche cosa di più che non fosse negli scritti da lui pubblicati”. E intende, come esplicita meglio oltre, che nello *Zibaldone* non si potrà cercare né si troverà “qualche cosa che, dal punto di vista del Leopardi, fosse già pervenuto a quel punto di maturità spirituale, di verità, in cui il Leopardi s’acquetò, a giudicare dalle opere con cui egli stesso volle entrare nella nostra letteratura”<sup>52</sup>. Si conferma dunque una distanza incolmabile tra lo *Zibaldone* e le opere considerate compiute, *Canti* e *Operette*: solo in queste ultime si sarebbero potuti legittimamente cercare gli esiti teorici a cui Leopardi era pervenuto; solo *Canti* e *Operette* dunque, dovevano considerarsi depositari di quella qualche filosofia che Gentile era disposto ad attribuire a Leopardi. Lo *Zibaldone* poteva aiutare a descrivere il percorso ma non la forma definitiva che aveva preso il pensiero del poeta:

lo *Zibaldone*, con gli ondeggiamenti e gli sforzi speculativi di cui ci conserva i documenti, può essere materia alla storia (anzi, alla preistoria) del pensiero del poeta, la cui forma definitiva va piuttosto cercata nei prodotti più maturi, dove parve all’autore d’aver impressa l’orma definitiva del suo spirito, nei *Canti* e nelle *Operette*<sup>53</sup>.

In tutti gli scritti di argomento leopardiano, quando Gentile deve raccogliere materiale per descrivere il pensiero che sottende la poesia di Leopardi, lo fa rivolgendosi prevalentemente, se non esclusivamente, ai *Canti* e alle *Operette*, relegando lo *Zibaldone* ad una posizione di subordine. Da quel testo, al quale guarda come a una raccolta di appunti più che a un documento, Gentile non attinge quasi nulla oltre al concetto di “ultrafilosofia” che, in ogni caso, vede dispiegato nel discorso pronunciato da Eleandro più che in altri tra i *Pensieri di varia filosofia e bella letteratura*. Per giungere a quella superiore ricomposizione che consegue all’“autoannullamento” di una filosofia nell’altra, Gentile preferisce affidarsi unicamente alle opere compiute, le sole in cui può scorgere lo spirito unitario del poeta e, in particolare, alle *Operette morali*. Qui quella visione unitaria si dispiega, però, a tal punto da irrigidirsi “dando

<sup>52</sup> lvi, p. 46.

<sup>53</sup> lvi, p. 45.

consistenza a una tripartizione simmetrica”<sup>54</sup> che, ancora una volta, corrisponde non tanto al pensiero leopardiano nel suo farsi quanto al progressivo svolgersi dei momenti di un movimento dialettico.

La critica di Gentile a Leopardi, se guardata dall’ottica in cui viene posto lo *Zibaldone*, si risolve pertanto in una distorsione in cui il termine di “ultrafilosofia” utilizzato in *Zib.* 114-115 che, peraltro – è bene ricordarlo – è un *hapax* nel *corpus* leopardiano, diviene funzionale a dare il nome ad un concetto che, come ha notato Blasucci, finisce per assumere “un po’ troppo letteralmente”, le sembianze della gentiliana “filosofia dello Spirito”<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> L. Blasucci, *Gentile critico di Leopardi*, in *Id. I titoli dei “Canti” e altri studi leopardiani*, Marsilio, Venezia 2011, pp. 235-246, p. 241.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 246.



## Un diuturno decifrare. Luporini lettore di Leopardi

La frequentazione di Cesare Luporini con Giacomo Leopardi viene resa pubblica nel 1938<sup>1</sup> e prosegue fino alla sua morte, nel 1993. Un rapporto intenso e appassionato che precede la formazione marxista del filosofo ferrarese e lascia nel suo pensiero una traccia meno visibile, ma forse più profonda, rispetto al suo rapporto, anche politico, con Karl Marx e il marxismo<sup>2</sup>. Una frequentazione che si risolve in un libro di grande successo, *Leopardi progressivo* (1947) – punto di riferimento, insieme

<sup>1</sup> C. Luporini, *Il pensiero di Leopardi*, in *Studi su Leopardi*, Pubblicazioni del R. Liceo Scientifico “Costanzo Ciano” di Livorno, S. Belforte & C. Editori, Livorno 1938-XVI, pp. 41-70. Si cita con la sigla PL38 seguita dal numero di pagina. Luporini stesso testimonia di una precedente fedeltà nata sui banchi del Ginnasio: “A tredici anni, quando facevo il Ginnasio, ero diventato materialista, in senso biologico. Dio era un’ipotesi senza senso. E allora trovai un poeta – Leopardi – che anche nel seguito è poi rimasto sempre il mio poeta. Ricordo che all’esame di quinta ginnasio (che era stato introdotto dalla Riforma Gentile) portai proprio Leopardi”, C. Luporini, *Qualcosa di me stesso* (25 maggio 1979), in *Cesare Luporini 1909-1993*, fascicolo monografico a cura di M. Moneti, “Il Ponte”, LXV, 11, novembre 2009, p. 233 (si tratta della lezione di congedo di Luporini dall’Università di Firenze, alla quale sono onorato di aver assistito).

<sup>2</sup> Amedeo Marinotti ha messo bene in chiaro la continuità di tale consuetudine: “Non è difficile vedere nei libri successivi di Luporini dei rapporti con i problemi leopardiani: cioè in opere come *La mente di Leonardo* (1953), in cui è indagato il rapporto umanesimo e natura, *Voltaire e le Lettere filosofiche* (1955), ma anche *Spazio e materia in Kant* (1961), in cui è racchiuso il problema della natura e della epistemologia e del loro fondamento, come d’altra parte anche gli studi dialettici e marxisti”, A. Marinotti, *Luporini, Leopardi e la filosofia del ’900*, in “La Rassegna della letteratura italiana”, IX, 1, gennaio-giugno 1999, p. 346. Marinotti ha dedicato altri due saggi al rapporto tra Luporini e Leopardi: *Heidegger, Leopardi e la poetica dell’immaginare-rimembrare*, in “Rassegna della letteratura italiana”, IX, 1, gennaio-giugno 2000, pp. 76-84 e *Decifrare Leopardi. L’infinito, il nulla e la virtù*, in *Cesare Luporini 1909-1993*, cit., pp. 163-171.

a *La nuova poetica leopardiana* di Walter Binni, nella cosiddetta “svolta” del 1947 degli studi leopardiani, espressione, insieme ai successivi scritti di Sebastiano Timpanaro, di “un medesimo impulso di rinnovamento”, come testimonia lo stesso Luporini nell’*Avvertenza* alla prima edizione in volume del 1980<sup>3</sup> –, ma che raggiunge la sua acme interpretativa nei saggi raccolti nel postumo *Decifrare Leopardi* (1998)<sup>4</sup>. Si cercherà di render conto di questa frequentazione con l’esame degli studi leopardiani di Luporini in un percorso diacronico, incentrato per l’occasione sulle letture dello *Zibaldone* e compenetrato con la sua ricerca filosofica, nel contesto del rinnovato interesse critico per Leopardi emerso in Italia nel secondo dopoguerra.

Quando nel 1938 il ventinovenne Luporini tiene la lezione presso il Regio Liceo Scientifico Costanzo Ciano di Livorno, dove insegna, su “Il pensiero di Leopardi”, ha già ben chiaro, nel misurarsi con Leopardi, quali siano i problemi filosofici cruciali: stabilire in che misura Leopardi sia pensatore e filosofo e “in che rapporto [pensatore e filosofo] stan col poeta” [PL38, 43]. Il titolo del suo scritto verrà non casualmente ripreso – è stato rilevato, con qualche imprecisione – nel saggio *Il pensiero di Leopardi*, dato alle stampe nel 1987, nel Catalogo della “Mostra

<sup>3</sup> C. Luporini, *Leopardi progressivo*, Editori Riuniti, Roma 1980, p. VIII (nella prima edizione il testo è comparso nel volume *Filosofi vecchi e nuovi*, G. C. Sansoni, Firenze 1947, pp. 183-279). Il libro ha avuto due ristampe nel 1981 e nel 1987, una nuova edizione accresciuta nel 1993, una terza edizione nel 1996, con due successive ristampe nel 2006 e nel 2018. Si cita, salvo diversa indicazione, dall’edizione del 1980 con la sigla LP80 seguita dal numero di pagina.

Entrambe le letture del 1947 furono viste come punti di svolta per un leopardismo “militante”, sia per i “gramsciani”, che, come Pino Fasano, avvicinarono simbolicamente la pubblicazione dei due volumi a quella dei *Quaderni del carcere*, sia per Timpanaro, che intese svolgere a sua volta le indicazioni fornite da Luporini e Binni, con un percorso originale nell’ambito della tradizione marxista italiana; cfr. P. Fasano, *Introduzione. Gramsci e la letteratura dell’Ottocento: nesso di problemi*, in *Gramsci e la modernità. Letteratura e politica tra Ottocento e Novecento*, a cura di V. Calzolaio, CUEN, Napoli 1991, p. 15. L’*Avvertenza* del 1980 partecipa anche del dialogo sviluppatosi intorno al libro in una tavola rotonda tenutasi il 5 maggio 1980 al Gabinetto “G. P. Vieuksseux” di Firenze. Cfr. W. Binni, S. Landucci, C. Varese, C. Luporini, *Leopardi progressivo anni ’80*, in “Antologia Vieuksseux”, XV, fasc. LIX, 3, luglio-settembre 1980.

<sup>4</sup> C. Luporini, *Decifrare Leopardi*, Macchiaroli, Napoli 1998. Il libro postumo, progettato dalla moglie Maria Bianca Luporini nel 1994, dopo la sua morte è stato pubblicato dall’allievo Sergio Landucci. Si cita con la sigla DL98 seguita dal numero di pagina.



napoletana degli autografi leopardiani”, realizzata per il 150° anniversario della morte di Leopardi a cura della Biblioteca Nazionale di Napoli<sup>5</sup>.

Luporini risponde a entrambe le questioni con una riflessione che pone al centro il rapporto tra filosofia e vita. Se filosofo è colui che cerca “di avere una vita genuina, non una vita falsa” [PL38, 43] e se liberarsi dalla parola falsa “è già una scelta, è già libertà e decisione, è già azione. E come tale fonda un valore: il valore della verità. Il filosofo cerca la verità perché ne ha bisogno per vivere, cioè per agire” [PL38, 44], di conseguenza “Leopardi, come ogni uomo che veramente pensa, prima di tutto patisce e soffre il problema dell’esistenza” [PL38, 46]. “Se la sua poesia nasce dal dolore o dalla ingenuità” [PL38, 45], essa “è sempre in rapporto al pensiero e sempre dopo il pensiero, poiché è poesia dell’uomo e l’uomo è pensiero. C’è dunque sempre un pensatore nel poeta” [PL38, 44]<sup>6</sup>. In definitiva, il Leopardi pensatore è “assolutamente inscindibile dal Leopardi poeta, dall’uomo Leopardi” [PL38, 45].

La risposta alle due questioni preliminari, costitutive di ogni approccio meditato all’opera leopardiana, conduce Luporini già nel 1938 a compulsare le pagine zibaldoniche. A partire dalla celeberrima pagina autobiografica del primo luglio 1820 che rende conto del rapporto esistenziale tra l’abbandono della speranza, conseguente alla crisi del 1819 e l’inizio della

<sup>5</sup> Cfr. C. Luporini, *Il pensiero di Leopardi*, in *Giacomo Leopardi*. Catalogo della Mostra tenuta a Napoli nel 1987-1988, Macchiaroli, Napoli 1987, pp. 367-379, a quasi cinquant’anni di distanza dal primo scritto, ripubblicato nella nuova edizione accresciuta di *Leopardi progressivo* del 1993. Condivido la tesi di Laura Carotti secondo la quale la ripresa del titolo del 1938 sia indice che nel 1987 la lettura del rapporto tra poesia e teoresi “sia ormai irreversibilmente cambiata”, cfr. L. Carotti, *Decifrare Luporini: il caso Leopardi*, in “Intersezioni”, 1, aprile 2019, p. 140. Carotti però non ricorda la prima edizione nel Catalogo della mostra del 1987, conseguente a un intervento alla tavola rotonda di presentazione della mostra stessa. Nella conclusione dello scritto del 1987 Luporini motiva l’uso del termine “decifrare”, volutamente meno impegnativo di interpretare: “Non intendo presentarmi come interprete di Leopardi, bensì semplicemente come decifratore: decifratore di testi, e del movimento di pensiero che li sottende. A ognuno poi decidere quanto ci parlino”, C. Luporini, *Il pensiero di Leopardi*, in *Id., Leopardi progressivo*, Nuova edizione accresciuta, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 123.

<sup>6</sup> Luporini antepone, in Leopardi, il pensiero alla poesia, a differenza di quanto intende Luigi Blasucci, che – a proposito del “carattere esplosivo dell’*Infinito*” – sostiene che “In principio, dunque, c’era un’intuizione poetica”, secondo una “funzione di avanscoperta conoscitiva assunta da un testo poetico [che] non è nuova in Leopardi”; cfr. Luigi Blasucci, *Infinito mentale e realtà cosmica*, in *Interminati spazi. Leopardi e L’infinito*, a cura di A. Folini, Donzelli, Roma 2021, p. 16.

riflessione, della ricerca filosofica [cfr. Zib 143-144]<sup>7</sup>. “Ma non a caso – chiosa Luporini – l’abbandono della speranza precede, in questa frase, la riflessione sopra le cose” [PL38, 47]; “È dal punto di vista di questo dolore che comincia la riflessione sulle cose” [PL38, 48]. E prosegue con un’altra celeberrima pagina, la 15, sul contrasto tra ragione e natura, databile al 1818, e non al gennaio 1819 come qui sostiene Luporini<sup>8</sup>. Luporini richiama tale riflessione, insieme alla sua estensione nella pagina 37, che vi aggiunge il ruolo conciliatore della religione, per rilevare la contraddizione esplicitata tra ragione e natura come “contraddizione della realtà” [PL38, 51] e per rimarcare – da esperto dell’era dei Lumi<sup>9</sup> – come la triade ragione, natura, religione richiami un “mondo illuministico”, “dallo Hume al Vauvenargue, al Voltaire, al Rousseau” [PL38, 53]. La permanenza del motivo illuministico “perfino negli ultimi anni” viene riconosciuta con la messa a tema di un altro aspetto costitutivo della riflessione leopardiana, che Luporini non mancherà di approfondire negli scritti successivi: “il contrasto storico fra antichi e moderni”, che si esprime nel “vagheggiamento dell’idea di ‘stato naturale’, della felicità primitiva, la critica alla civiltà, il pessimismo storico” [PL38, 53]. Nella prima, lunga, nota dello scritto si abbozza un’indagine su questo secondo tema, a partire dalla ben più tarda pagina zibaldonica del 21 marzo 1826 [cfr. Zib 4171-72], alla quale si uniscono altri rinvii non esplicitati, indice di una ricognizione attenta del percorso zibaldonico. Con un’illuminante anticipazione di un linea di studio che soltanto da pochi anni si è concretizzata in modo consistente<sup>10</sup>, Luporini riconosce il tono vichiano di questa pagina: “A questa

<sup>7</sup> Per lo *Zibaldone* utilizzo l’edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, 3 voll., Garzanti, Milano 1991, limitandomi a riportare, come d’uso, la sigla Zib seguita dal numero della pagina autografa e, quando è presente, dal luogo e dalla data del pensiero.

<sup>8</sup> Le prime cento pagine, non datate, si presentano in progressione fra il 1817 e il 1819, con un notevole incremento nel 1819, anno della lettura di *Corinne* di de Staël e della svolta filosofica; Giuseppe Pacella ne ha attribuite 42 al 1818 e le restanti al 1819 (ricordo che la maggior parte delle pagine si distende nel periodo 1820-23, con quasi 4000 pagine, mentre nel 1824 sono attestate poco più di 100 pagine e dal 1825 e al 1832 400 pagine); cfr. G. Pacella, *Criteri di stesura dello “Zibaldone”*, in “Il Veltro. Rivista di cultura italiana”, XXXI, 1987, 5-6 (fascicolo monografico dal titolo *Giacomo Leopardi 1837-1987*), pp. 533-549.

<sup>9</sup> Basti pensare a C. Luporini, *Voltaire e le “Lettres Philosophiques”. Il concetto della storia e l’illuminismo*, Sansoni, Firenze 1955.

<sup>10</sup> Mi limito a ricordare alcune recenti pubblicazioni: V. M. Amari, *Vico, Leopardi, Nietzsche: a comparative study of the problem of nihilism*, Columbia University, New

considerazione della storia, oltre le tradizionali retoriche contrapposizioni di antichi e moderni, credo non sia estranea l'influenza del Giambattista Vico, studiato dal Leopardi, ma del Vico più appariscente, che conduce alla notazione di differenze essenziali, formali, fra periodi della storia (cioè della vichiana cristallizzazione, nella storia delle civiltà, delle forme dello spirito), senza che per Leopardi ne sorga il problema della storia stessa e della storicità dell'uomo" [PL38, 54, nota 1]. Si noti come Luporini non trascuri di aggiungere una nota negativa sull'assenza in Leopardi di una visione della "storicità dell'uomo".

Nella "rivelazione dell'esperienza dolorosa" Luporini coglie il distanziamento sempre maggiore dal "motivo illuministico", richiamando le ben note riflessioni sul nulla, che si è rivelato nel dolore cosmico, nello sguardo desolato del giardino della *souffrance* – descritto nella pagina composta a Bologna il 19-22 aprile 1826 –, del "vasto ospitale" [cfr. Zib 4175-77]. E nel precedente pensiero dell'11 marzo dello stesso anno sulla "Spaventevole, ma vera proposizione e conclusione di tutta la metafisica" [Zib 4169]. La "conclusione" è nell'icastico e notissimo asserito nichilistico "Tutto è male" [Zib 4174], composto immediatamente prima della descrizione del giardino della *souffrance* e un mese prima del riconoscimento meontologico, il 17 maggio, che "il male è nell'ordine" [Zib 4511]. Luporini annota: "l'ottimismo razionalistico dell'argomento leibniziano è capovolto in un atto d'accusa contro l'esistenza per se stessa, che ci ricorda certi disperati accenti del Kierkegaard" [PL38, 56, nota 1]. E il richiamo, non casuale, a Søren Kierkegaard dice molto sulla torsione esistenzialistica di questa prima lettura luporiniana di Leopardi, nella quale si sedimenta anche l'eco vicina di Carlo Michelstaedter, che ritrova nel tema leopardiano del desiderio illimitato e mai saziato del vivente "il Dio della filocucìa": "Il termine [piacere] è semplicemente più

York 1979; V. Placella, *Leopardi e Vico*, in *Leopardi e la letteratura italiana dal Duecento al Seicento*, Atti del IV Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 13-16 settembre 1976), Olschki, Firenze 1978, pp. 731-757; M. Biscuso, *Leopardi tra i filosofi: Spinoza, Vico, Kant, Nietzsche*, La scuola di Pitagora, Napoli 2019; M. Piperno, *Rebuilding post-Revolutionary Italy: Leopardi and Vico's 'New science'*, Voltaire Foundation, Oxford 2018; *Il corpo dell'idea. Immaginazione e linguaggio in Vico e Leopardi*, a cura di F. Cacciapuoti, Donzelli, Roma 2019 e il mio *La storia delle "nazioni" in Vico, Niebuhr e Leopardi*, in "il cannocchiale", *Leopardi e la filosofia italiana*, a cura di M. Biscuso e S. Gensini, XLIV, 1-2, gennaio- dicembre 2019, pp. 67-92 (ora in G. Polizzi, *Corporeità e natura in Leopardi*, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 219-252).

ampio, comprende tutto ciò cui il vivente tende e non raggiunge mai, la meta che infinitamente si sposta, l'esito vano della vita pel vivente. Il Dio della filojucía, come dice il Michelstaedter" [PL38, 58]. Il piacere come sogno e illusione, che diviene, per colui che sa, peso penoso del vivere. Prendendo spunto da un altro noto pensiero del 18 settembre 1820 [cfr. Zib 246-48], Luporini coglie il senso profondo della poetica leopardiana delle illusioni:

E di qui anche tutta la poetica del Leopardi: il piacere delle cose lontane e ignote, il piacere fondato sul gusto della ricordanza, il piacere del bello aereo, dell'infinito, della malinconia, dell'amore, l'odio per tutto ciò che confina le nostre sensazioni e, per contrasto, il piacere della molteplicità delle sensazioni, della vastità, meraviglia, il piacere dell'immaginazione, come facoltà dell'indefinito, del "vago" [...] (PL38, 59).

E riconosce, con Leopardi, che "Fuori dell'illusione non c'è nulla" [PL38, 60]<sup>11</sup>. Seguono alcune note sugli atteggiamenti espressamente esistenzialistici dell'indifferenza e della noia come "espressioni del nulla", confortate da quattro pensieri sulla noia del 30 settembre e 3 dicembre 1821, 8 marzo 1824 e 17 ottobre 1823. Per giungere all'unica soluzione possibile, al "disperato amore" come "estremo appello della vita":

L'estremo appello della vita sarà proprio l'orrore della noia. Ma con l'orrore della noia siamo ormai nella piena negazione. Positivamente come si presenta l'estremo appello della vita? Esso è identico al primo, al fondamentale, è l'amore, la somma delle illusioni. La disperazione, abbiam visto, è l'ultima delle illusioni. E se l'illusione è sempre retta dall'amore, questo estremo appello è il *disperato amore* (PL38, 62).

"Disperato amore" che non è altro se non quell'"amore della morte" dichiarato da Tristano, "maturo alla morte"<sup>12</sup>. Poesia e filosofia si

<sup>11</sup> "Tutto questo miracolo ["rimembranza della fanciullezza"] distrugge la coscienza del limite, il dolore, rivelandone la nullità. Ancora il nulla, l'infinita vanità del tutto'. Fuori dell'illusione non c'è nulla" [PL38, 60], scrive Luporini con il suffragio della conclusione di un pensiero del 1819 [cfr. Zib 99].

<sup>12</sup> Cfr. G. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di L. Felici ed E. Trevi, Edizione integrale, Newton & Compton editori, Roma 1997, p. 606.

incontrano in Leopardi nella verità tragica. Prendendo spunto da un pensiero del 12 agosto 1823 [cfr. Zib 3171-72], Luporini ritrova nella verità e dignità dell'illusione e nel conseguente "desiderio della morte", "l'incontro del valore dell'illusione e dell'umana dignità del vero" [PL38, 65], ovvero l'intreccio, inestricabile in Leopardi, di filosofia e poesia:

Quivi l'illusione s'invera. L'uomo si è detta tutta la verità, l'uomo è veramente uomo. Questa verità tragica egli può cantare. Nel desiderio della morte si congiungono in modo ormai indissolubile poesia e verità e vita dell'uomo. Il poeta, il pensatore, l'uomo. Nell'illusione sta tutto il valore della vita e pure il dolore l'ha rivelata come illusione. Ma l'uomo pensa, l'uomo è spirito, qui sta la sua suprema e pur unica dignità, cui non deve assolutamente mancare (PL38, 64).

"Estrema altezza, estrema miseria" dell'uomo, già descritta da Pascal, che però – con felice intuito – Luporini trova abissalmente distante da Leopardi, il quale, a differenza del cristiano Pascal, non ha il "sentimento del peccato" ed "esplicitamente lo rifiuta": "L'uomo, pel Leopardi, è innocente" [PL38, 67]<sup>13</sup>. È inevitabile ricordare come tale analisi si configuri nel quadro di quella visione esistenzialistica espressa in un'opera germinale, un "autentico centro di gravità" di tutta la sua riflessione, *Situazione e libertà nell'esistenza umana* (1942, ma pubblicato alla fine del 1941)<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Luporini fa qui tesoro della nota conclusione di un pensiero del 2 gennaio 1829: "La mia filosofia fa rea d'ogni cosa la natura, e discolpando gli uomini totalmente, rivolge l'odio, o se non altro il lamento, a principio più alto, all'origine vera de' mali de' viventi. ec. ec." [Zib 4428].

<sup>14</sup> Cfr. E. Garin, *Cesare Luporini e l'esistenzialismo in Italia*, in "Giornale critico della filosofia italiana", II, 1995, p. 148 e S. Poggi, *La finitezza e la filosofia dell'esistenza*, in *Il pensiero di Cesare Luporini*, cit., pp. 76-91. Sulla medesima linea interpretativa si trova, pur con un maggiore approfondimento, Landucci: "[...] il Leopardi era presente tematicamente già anche nel Luporini esistenzialista, come documenta non soltanto un suo saggio su *Il pensiero del Leopardi*, per l'appunto, comparso nel 1938, ma da un certo punto di vista ancor di più il capitolo conclusivo, tre anni dopo, del libro *Situazione e libertà nell'esistenza umana* (capitolo poi divenuto un'appendice nella seconda edizione; ma siamo già nel '44)"; "Il Leopardi progressivo veniva pertanto ad inserirsi anche nel contesto di un'autocritica dell'esistenzialismo; anche se contemporaneamente rimane vero, per converso, quel che è stato notato, già, da altri: come solo un marxista che non provenisse dall'idealismo e dallo storicismo poteva scrivere il *Leopardi progressivo*", W. Binni, S. Landucci, C. Varese, C. Luporini, *Leopardi progressivo anni '80*, cit., p. 25.

A questo proposito risulta di particolare interesse richiamare anche l'indagine sull'assiologia leopardiana compresa in un saggio del 1989 (ripubblicato in *Decifrare Leopardi*)<sup>15</sup>, nella quale, discutendo il noto pensiero sul "solido nulla" [cfr. Zib 85], strettamente connesso al tema della "somma noia e scoraggiamento intiero" [Zib 84], Luporini rimarca la "fisicità" del "solido nulla", grazie alla quale "ontologia e assiologia fanno tutt'uno":

È un testo molto interessante (spesso citato per la suggestività di quel "solido nulla", senza per altro approfondirlo). Vi è lo "spavento", che alla lontana può ricordarci lo spaurirsi del cuore (ma era un quasi spaurirsi) dell'*In-finito*, ma qui è uno spavento totale, improvviso sembra, e schiacciante, come è espresso dalla fisicità di quel "soffocare": il soggetto è assediato e stretto dal nulla che appare perciò come cosa solida, e di conseguenza si sente egli stesso "un nulla". Tutta la sua realtà individuale è racchiusa in quell'articolo indeterminato (un nulla in mezzo al nulla), nel punto in cui essa viene meno. Qui veramente ontologia e assiologia fanno tutt'uno. Vi è un'altra considerazione da fare. Leopardi è un nichilista (teorico) non perché abbia un atteggiamento negativo (pratico e teorico) verso qualcosa (costumi, tradizioni consolidate, una fede, o il "mondo" stesso secondo la comune accezione della parola "nichilista" fin dalle origini agostiniane, se si vuole: i negatori di Dio, nihilisti), ma perché è lui piuttosto a sentirsi negato e cancellato dalle cose e dal mondo<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> C. Luporini, *Assiologia e ontologia nel nichilismo di Leopardi* in Id., *Decifrare Leopardi*, cit., pp. 227-234 (già pubblicato in *Leopardi e il pensiero moderno*. Atti del Convegno tenutosi a Roma il 25-26 novembre 1988, a cura di C. Ferrucci, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 233-244).

<sup>16</sup> Ivi, pp. 230-231. Lucio Felici ha colto con grande precisione la connessione tra l'esegesi materialistica di Luporini e Timpanaro e la concezione ontologica del "solido nulla": "Trascurando gli apporti dell'esegesi materialistica (Luporini e Timpanaro, con posizioni diverse), Givone non dà il giusto rilievo alla materialità dura e opaca del nulla, e quindi non spiega come l'arcano, l'enigma, resti tutto interno, incluso nella paradossale corporeità, gravità di un nulla che è un vuoto, un'assenza, un non essere, eppure incombe, opprime schiaccia, soffoca l'esistente: l'arcano di Leopardi non qualcosa che si libri o induca a librarsi verso l'oltre, non reca in sé alcuna chance trascendentale e, tantomeno, salvifica", L. Felici, *Il nulla e il riso*, in *Il riso leopardiano. Comico, satira, parodia*. Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 18-22 settembre 1995), Olschki, Firenze 1998, pp. 14-15 (saggio poi rifuso in L. Felici, *Un canto dal nulla*, in *Leopardi, Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., par. 2 "Tutto è nulla, solido nulla", pp. 40-43).

Concludendo la sua analisi Luporini intende Leopardi come un pensatore dell'esistenza, situato nel solco della modernità, dopo Cartesio e Kant:

Tra il pessimismo di Pascal, ultima grandiosa affermazione del medioevo religioso e il pessimismo del Leopardi, c'è l'età dell'illuminismo e i suoi ideali più alti, c'è Cartesio e Kant (che pur Leopardi non conosceva), c'è insomma il pensiero moderno che fonda tutto il valore dell'uomo nella sua dignità morale e questa nella verità che egli ha raggiunto colle proprie forze, rivelata alla sua ragione (PL38, 68).

E nel conclusivo confronto con Kierkegaard, che cercherà “in Giobbe e non in Socrate il suo maestro di vita”, mantiene un atteggiamento aporetico: “Chi ha ragione? La religione o la morale? Il medioevo o l'età moderna? Non spetta a noi qui decidere” [PL38, 68]. Questo il contesto teoretico della prima riflessione luporiniana su Leopardi, il punto di vista dal quale “noi dobbiamo giudicare il pensiero leopardiano” [PL38, 69]. Una riflessione che qui si dichiara però impegnata, a differenza di Leopardi, nella ricerca di Dio (“Siamo tutti all'opera in questa ricerca di Dio” [PL38, 68]) e che si conclude in un auspicio di redenzione: “Se nella disperazione, com'io credo, troviamo Dio e quindi ne siamo redenti, il pessimismo leopardiano, l'ateismo leopardiano è una delle più alte testimonianze di Dio che siano uscite dallo spirito umano” [PL38, 69].

Mi sono soffermato su questo scritto, poco noto, del 1938 perché qui Luporini non solo dimostra di aver già letto con attenzione lo *Zibaldone*, ma anche di averne cavato i temi fondamentali della filosofia leopardiana.

Il *Leopardi progressivo*<sup>17</sup> estende alcuni spunti già espressi nel 1938 e opera una sintesi molto efficace e molto discussa sul pensiero del

<sup>17</sup> Nel 1974 Luporini tenta di dissipare i fraintendimenti legati all'aggettivo: “E credo che quando dicevo ‘progressivo’ nel 1947, e mi pare che tutto sommato questo termine possa resistere, non intendevo – se ci fosse qualche forzatura in questo senso la ritiro – non intendevo una siffatta ascrizione di Leopardi a una identità di campo, come si legge sulla quarta copertina del libro, di cui parlavo prima, di Prete; però neppure può significare non cogliere il segnale che Leopardi ci dà, che poi, alla fine, poteva anche non darci e avremmo avuto ugualmente un grandissimo Leopardi; ma intanto ce l'ha dato e ho cercato di mostrare che esso comunque non è senza radice profonda in tutta l'evoluzione del suo pensiero: cioè non si può non cogliere che questo segnale ha una direzione”; “Ebbene siamo in questo meccanismo di progresso che ha un solo difetto:

“grande moralista” di levatura europea attraversando l’esperienza in senso lato “politica” di Leopardi dagli anni giovanili alla grande delusione storica e al consolidarsi di una visione materialistica. Non mi soffermo su quest’opera, molto nota e fortunata, stampata con appendici, aggiunte e nuove introduzioni dal 1947 al 2018<sup>18</sup>. Basti sottolineare, in questa sede, l’uso privilegiato e preponderante dello *Zibaldone*, soprattutto nel suo corpo più ampio, quello degli anni 1820-1823, che ne raccoglie quasi 4000 pagine, rilevabile con oltre cento citazioni dirette (e con un elenco, nella nota 22, 45 di altri 31 luoghi)<sup>19</sup>, che non trascura però i riferimenti successivi al 1823, come nel caso del pensiero del 13 luglio 1826 (Zib 4185-4188), ripreso a conferma di quanto “l’ideale di attività eroica si è trasformato in un preciso valore civile” [LP80, 59], anche in un tempo dominato in Leopardi da un orientamento tragico e nichilista. Si tratta di una scelta interpretativa meditata, in contrasto con gli orientamenti di Giovanni Gentile, suo maestro alla Scuola Normale di Pisa, che si era soffermato (sulla scia di Francesco De Sanctis, che però non conosceva lo *Zibaldone*) soprattutto sulle *Operette*, compiendo per Luporini “un errore che ha impedito a lungo l’accesso al pensiero di Leopardi”: “Dalle *Operette morali* non si penetra nello *Zibaldone*, ma viceversa. E ciò perché in quelle il Leopardi, presentandosi al pubblico, si tiene come un

che globalmente minaccia di condurci nel baratro dell’autodistruzione del genere umano e, per opera dell’uomo, distruzione di tutto il vivente, cosa che va al di là del pur cosmico pessimismo leopardiano. Così non sia: quel suo segnale va in una direzione opposta”, C. Luporini, *Introduzione al pensiero politico di Giacomo Leopardi in Il Pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*. Atti del VI Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 9-11 settembre 1974), Olschki, Firenze 1989, p. 26. A proposito del termine “progressivo” Marinotti ne distingue bene due significati: “Il termine ‘progressivo’ ha un duplice significato: 1) caratterizza come sostanzialmente unitario lo sviluppo del pensiero etico-politico di Leopardi; 2) qualifica questo pensiero etico-politico come democratico (con varie sfumature più o meno contingenti). C’è poi un significato dei termini interno alla ricerca complessiva: il ‘politico’ caratterizza il tipo di ‘morale’; questo significato si coglie se questo saggio viene confrontato con quello su Kant, in cui si critica la morale formale, e con quello su Fichte, che li collega”, A. Marinotti, *Luporini, Leopardi e la filosofia del ’900*, cit., p. 340.

<sup>18</sup> Cfr. nota 3.

<sup>19</sup> “In effetti Luporini, che muoveva dalla definizione di Leopardi come ‘moralista’, poneva in luce alcuni testi, lasciando in ombra altri. Egli vedeva nello *Zibaldone* l’opera filosofica capitale di Leopardi e la interpretava, in qualche modo, con quel criterio ermeneutico che Heidegger aveva chiamato ‘ripetizione’ e che si giustifica per l’attualità dei problemi”, A. Marinotti, *Luporini, Leopardi e la filosofia del ’900*, cit., p. 346.



passo indietro (qualche volta più di un passo indietro) e maniera e stilizza non poco, letterariamente, la sua posizione” [LP80, 41, nota 20]. Per Luporini, che “non ricord[a] di aver mai scritto qualcosa con tanto piacere”, “la materia in movimento costituita dallo *Zibaldone* e dalla sua prosa” va considerata, ancora nell’*Avvertenza* del 1980, “l’asse principale per la ricostruzione del pensiero di Leopardi, fino alle soglie della sua ultima fase”, che soltanto in parte viene “cristallizzata” nelle *Operette morali* ritenute sì, un “unitario organismo di pensiero”, che accoglie “zone di profondità essenziali che richiedono uno scavo autonomo: salvo successiva reintegrazione o ricomposizione nel corpo mobile del suo pensiero” [LP80 IX]. Nel 1980 viene colta l’autonomia di pensiero presente nelle *Operette*, se pure in funzione di una sua “ricomposizione nel corpo mobile del suo pensiero”, ovvero nello *Zibaldone*. Nel 1992 muta ancora la considerazione delle *Operette* nel contesto del pensiero leopardiano: Luporini le pone ora alla ribalta, come espressione ulteriore, da accostare a pari titolo allo *Zibaldone*, del procedere del pensare leopardiano dinamico e aperto. Bisogna ritenere, scrive nell’*Avvertenza* del 1992, “che esse, pur nella loro varietà tematica e alternanza di registri, rappresentano un momento del tutto autonomo, bene fondato in se medesimo, del suo filosofare”

e che Leopardi con esse intendesse esser fedele non solo a un asse principale di pensiero, ma ai movimenti anche contrastanti del suo poetare-filosofare, fino ai registri più leggeri di esso. Come se egli ci avvertisse di non prenderlo in maniera troppo semplicistica e riduttiva, o unilaterale (il che si produsse, specie nell’800, perfino con il grande De Sanctis in qualche misura). Dunque la correzione che ora introduco, sopra illustrata per le *Operette morali* del 1827, è carica di implicazioni riguardanti l’intero lascito leopardiano degli scritti da lui pubblicati o progettati per la pubblicazione<sup>20</sup>.

Tale mutata considerazione delle *Operette* non smentisce l’uso massiccio dello *Zibaldone* che, svolto piuttosto per nuclei tematici che non per dinamiche di pensiero da delimitare nel tempo, consente a Luporini

<sup>20</sup> C. Luporini, *Avvertenza 1992*, in Id., *Leopardi progressivo*, nuova edizione accresciuta, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. XIV-XV.

di individuare le principali *dramatis personae* della sua scena filosofica: “il contrasto vitale fra natura e ragione”, letto dinamicamente e dialetticamente, anche con la distinzione tra “ragione naturale” e “ragione acquisita”, il tema dell’illusione, la superiorità della passione sulla ragione, con la correlata, grande questione dell’amore di sé, declinato in amor proprio, amor di patria, egoismo individuale e universale. Il tutto intrecciato nel contesto di una riflessione morale e “politica” che si orienta sul fattore nazionale-popolare della sua riflessione intorno alla modernità e sul confronto tra società e politica negli antichi e nei moderni<sup>21</sup>. Le note riflessioni leopardiane sul contrasto tra stato naturale e barbarie della società moderna vengono lette da Luporini con un’illuminante considerazione, oggi ripresa ampiamente negli studi critici, sul “concetto vagamente ciclico della storia umana, o meglio delle storie umane, un concetto vagamente vichiano [...] tuttavia non come legge assoluta, ma piuttosto con carattere indicativo” [LP80 28]. E soprattutto con un netto riconoscimento della modernità filosofica implicita in questa indeterminatezza della sua visione ciclica delle storie umane<sup>22</sup>. Luporini non manca di ribadire, in modi che oggi appaiono eccessivi, ma che hanno configurato la fortuna del libro del 1947<sup>23</sup> e insieme i limiti storici della

<sup>21</sup> “Sarebbe importante raccogliere tutti i passi in cui Leopardi parla del popolo, dei suoi usi, tradizioni, tendenze spontanee, passioni, reazioni ecc. Leopardi ha osservato di continuo il popolo e il fattore nazionale-popolare ha una parte non indifferente nell’insieme dei suoi interessi e delle sue curiosità” [LP80, 13]. Sul tema “politico” dell’individualismo moderno e italiano mi permetto di rinviare al mio *Il “sistema dell’e-goismo universale” e la condizione presente dell’Italia, in Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*, a cura di M. Nacci, Firenze University Press, Firenze 2020, pp. 103-122 (ora in G. Polizzi, *Corporeità e natura in Leopardi*, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 207-229).

<sup>22</sup> “Proprio in questa indeterminatezza Leopardi è più moderno di quel che non possa sembrare a tutta prima [...]” [LP80 28].

<sup>23</sup> Marinotti rimarca come il dibattito si accese con le critiche di Timpanaro che vedeva in Leopardi un “progressismo scientifico” che non poteva essere appiattito su quello politico-sociale: “Il saggio trovò ascolto nella critica letteraria, ma una discussione ci fu soltanto nei primi anni ’60. Il testo di riferimento di quelle discussioni mi pare sia da considerare il saggio di Sebastiano Timpanaro, apparso nel ’64, *Alcune osservazioni sul pensiero di Leopardi* [poi in *Classicismo e Illuminismo nell’Ottocento italiano*]. Qui Timpanaro sottolineava il passaggio in Leopardi, dopo la crisi personale del 1819 e quella politica del ’21, da una concezione ancora provvidenzialistica della natura ad un materialismo caratterizzato da un pessimismo etico-politico”, A. Marinotti, *Luporini, Leopardi e la filosofia del ’900*, cit., p. 345.

sua linea interpretativa, come “il problema politico, il problema della società, stia al centro dell’interesse umano del Leopardi e come esso costituisca in certo modo il corpo e la carne intorno all’ossatura della iniziale e fondamentale antitesi di *ragione e natura*” [LP80 34]<sup>24</sup>.

Una ricognizione del pensiero leopardiano in chiave etico-politica, o meglio in una prospettiva morale che diviene espressamente politica<sup>25</sup>. In questa chiave viene letto il nesso natura-società, che – secondo Luporini – rivela un inglobamento della visione rousseauiana in quella hobbesiana, con una valorizzazione della vitalità che però le supera entrambe: “Il momento rousseauiano, nella considerazione leopardiana, è così come inscatolato in quello hobbesiano, ma ambedue poi sono superati ed è tolta la contraddizione fra di loro, dal carattere decisivo che è attribuito al valore della vitalità come tale” [LP80 40]. In questa direzione Luporini vede consolidarsi l’idea di modernità “da Leopardi adoperata di continuo e che egli applica a tutti i tempi, a tutte le epoche storiche (indipendentemente dalla sua consueta contrapposizione dei “moderni” e degli “antichi”), e a cui egli annette un valore particolare, una vera qualità assiologica, talché gli diventa criterio per un giudizio sui vari popoli” [LP80 61]. “Il Leopardi moralista”, anche grazie alla risoluzione del suo pensiero in un convinto, ancorché non statico né dogmatico, materialismo, produce “quel concetto tutto moderno della felicità come sviluppo di energia vitale, come operosità e attività, e dell’unità fondamentale dell’uomo come prassi” [LP80 63]. La dimensione della vitalità, che Luporini individua come costitutiva del pensare morale di Leopardi, constatandone il misconoscimento critico, a fronte di una presenza robusta, con tre accezioni, nell’*Indice del mio Zibaldone* (cfr. LP80 66, nota 36), è intesa come l’“assunzione di un valore che gli appare opposto

<sup>24</sup> Così ancora Marinotti: “Per Luporini la ‘delusione storica’ che portava Leopardi a contrapporre la natura alla ragione, dando origine al suo pensiero etico-politico, è anche origine della sua poetica (con la corrispondente contrapposizione del sentimento all’immagine). Luporini chiariva così la contraddizione in Leopardi fra il suo attaccamento ai principi del Settecento, materialismo, ragione, ateismo, e il suo approdo ad una poesia del sentimento, romantica: contraddizione di fatto, dal momento che la sua poetica continuava a far colpa al romanticismo di mischiare poesia e vita, che il classicismo aveva tenute distinte, e di sostituire così l’effetto alla sua causa, e cioè l’emozione all’immagine, imitazione della natura”, *ivi*, p. 341.

<sup>25</sup> “La stessa “morale” esce dall’astrattezza speculativa e diventa concreta solo in rapporto alla politica” [LP80 35].

a quello della ragione” [LP80 66]. Con un'altra segnalazione largamente anticipatrice di una più tarda riscoperta<sup>26</sup>, Luporini ritrova un'affinità profonda tra il vitalismo di Leopardi e quello di Friedrich Nietzsche e riconosce anche la capacità di Leopardi, diversamente da Nietzsche, di superare la contraddizione intrinseca al vitalismo, introducendo la distinzione tra vita ed esistenza, “e in questo sdoppiamento, nell'ostilità e contraddizione dei due termini, egli trova il vero senso di quella contraddizione” [LP80 68].

Tale prospettiva di pensiero è per Luporini il segno evidente del passaggio dal vitalismo all'esistenzialismo che avviene nel “pensiero in movimento” (felice espressione di Sergio Solmi) dello *Zibaldone* circa un secolo prima di quanto accada nella configurazione storica della filosofia europea: “Il Leopardi anticipa così, in modo quasi stupefacente, bruciando in se stesso le tappe, quello che più tardi sarà lo svolgimento di una parte importante del pensiero europeo dal vitalismo all'esistenzialismo, e prolunga, sotto questo aspetto, la sua problematica fino ai nostri giorni” [LP80 69]. Rilievo della contraddizione natura-vita ed esistenza-vita, e suo superamento dialettico interno, senza alcuna sussunzione di marca hegeliana, sono espressione di un “punto fermo razionalistico”, a partire dal quale “va ora giudicato anche il nichilismo leopardiano, ossia il suo momento esistenzialistico” che non comporta cadute nel misticismo e nell'irrazionalismo, perché ancorato fortemente “a una elaborazione complessa e consolidata del materialismo” [LP80 73], a una grandiosa visione cosmologica materialistica che verrà riconosciuta al *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*. Pur evidenziando, a questa data (1947), il confronto con il pensiero dialettico di ascendenza hegeliana, confronto che nell'*Avvertenza* del 1980 è riconosciuto come un errore di prospettiva

<sup>26</sup> “Il Leopardi s'immerge tutto in questo suo vitalismo e ben presto s'imbatte nella contraddizione intrinseca di ogni puro vitalismo, in quella contraddizione con cui venne ad urto e in cui praticamente naufragò, qualche decennio più tardi, il pensiero di Nietzsche (molti accenti del Leopardi, di questo Leopardi, fanno presentire il Nietzsche con cui egli ha un lato di parentela, mentre nessuna parentela di temperamento egli ha con l'ipocrita Schopenhauer)” [LP80 67]. Sul rapporto tra Nietzsche e Leopardi molto si è scritto, anche di recente. Mi limito a ricordare M. Biscuso, *Nietzsche e il pessimismo di Leopardi* (<http://www.filosofaitaliana.net/wp-content/uploads/2018/04/ARTICOLO-BISCUSO.pdf>) e il mio *Nietzsche e Leopardi. “Il filosofo della conoscenza tragica”* (<http://www.filosofaitaliana.net/wp-content/uploads/2018/04/Articolo-Polizzi.pdf>), entrambi con ampia bibliografia.

da emendare<sup>27</sup>, Luporini focalizza nel “processo vitalismo-nichilismo” “un rapporto interno, dal punto di vista della “ragione” leopardiana, del solidificarsi del materialismo”, “motivo teorico dominante” [LP80 75] dell’ultima fase del pensiero leopardiano<sup>28</sup>. In definitiva, “Il momento esistenzialistico si risolve e dissolve così in Leopardi, almeno dal punto di vista teoretico, in quello materialistico” [LP80 76] e dà sostanza peculiare a una riflessione che torna nuovamente, negli ultimi scritti poetici, a farsi eminentemente “politica”, con un’accentuazione della critica dell’indifferenza, peculiare della modernità (si pensi ad Antonio Gramsci) e lontana dallo stoicismo di Epitetto, pure apprezzato, ma che, per Luporini, “non è da considerarsi come l’autentica morale di Leopardi” [LP80 82]. Nelle ultime pagine del libro, abbandonati di necessità i riferimenti allo *Zibaldone*, Luporini opera una torsione interpretativa verso un Leopardi “democratico” che oggi appare forzata e che segnò la fortuna dello scritto: “In verità l’aristocratico Leopardi non fu un liberale, ma un puro democratico e rimase fedele ai principi della democrazia rivoluzionaria, anche più avanzata” [LP80 88]. Il superamento insieme dell’elemento vitalistico e del “momento nazionalistico” [LP80 96] espresso negli scritti giovanili<sup>29</sup> conduce alla definizione, così discussa e discutibile, di Leopardi come “pensatore progressivo, in certo modo, dentro i limiti della sua funzione di *moralista*” [LP80 97], che suggella la lettura luporiniana del 1947.

<sup>27</sup> Luporini prende ora le distanze dalla sua precedente critica alla scarsa propensione “dialettica”, intesa in senso hegel-marxiano, di Leopardi (“Da ultimo, oggi toglierei o attenuerei molto il confronto col ‘pensiero dialettico’; e non lo configurerei comunque come indicazione di un limite di Leopardi” [LP80 IX]) e riconosce che “l’atteggiamento negativo, o via via specificamente contestativo, di Leopardi contiene una tale energia intrinsecamente dialettica, che egli non ha davvero bisogno di siffatti ingabbiamenti” [LP80 X].

<sup>28</sup> Chiosa Marinotti, mettendo in rilievo il confronto a distanza con il maestro Gentile: “Per Luporini l’ultima fase è intimamente connessa a tutto lo sviluppo del pensiero di Leopardi’. Era avanzata in tal modo la pretesa di aver compreso la struttura unitaria del pensiero di Leopardi; non a caso Luporini criticava Gentile”, Marinotti, *Luporini, Leopardi e la filosofia del '900*, cit., p. 344.

<sup>29</sup> “Democrazia, amor patrio, spirito nazionale, odio e disprezzo per lo straniero sono dunque, nella prima fase del pensiero politico del Leopardi, indissolubilmente legati dal valore vitale e dal conseguente principio di razza, che si affaccia a fondamento della nazione (sia pur con qualche incertezza e senza, propriamente, la ricerca almeno esplicita di una base biologica, perché il genere umano rimane sempre, settecentesca-mente, per Leopardi un’unità biologica)” [LP80 95].

Il diuturno decifrare Leopardi che accompagna Luporini fino alla morte, trova varie altre espressioni. Basti ricordare, tra le più rilevanti, la relazione dal titolo *Introduzione al pensiero politico di Giacomo Leopardi*, tenuta nel 1974 al VI Convegno internazionale di studi leopardiani<sup>30</sup>. In quest'occasione Luporini ribadisce la necessità di leggere in Leopardi la connessione strettissima tra morale e politica, che procede in tutta la sua opera facendo perno sul discorso morale e sul tema della virtù: “vi è un cunicolo profondo che attraversa il periodo appunto di apoliticità di Leopardi, ma questo filo non è dato dalla politica, bensì dalla morale, dal modo in cui prosegue il discorso morale in Leopardi. Più ravvicinatamente, dal suo discorso sulla virtù”<sup>31</sup>.

Nelle *Avvertenze* del 1987 e del 1992<sup>32</sup> alle riedizioni del fortunato *Leopardi progressivo* Luporini stesso annuncia le sue nuove ricerche e ricorda altri contributi leopardiani che medita di inserire in un nuovo, ampio volume<sup>33</sup>, mentre già nel 1992 propone in appendice tre scritti del 1987, 1989 e 1992<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> C. Luporini, *Introduzione al pensiero politico di Giacomo Leopardi*, in *Il Pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*, cit., pp. 15-26.

<sup>31</sup> Ivi, p. 19.

<sup>32</sup> A. Marinotti rileva come l'*Avvertenza* del 1992 sia scritta dal punto di vista di un libro annunciato, ma non finito: “Il problema del nesso finito-infinito correla i due libri di Luporini mediante i due saggi su *L'infinito*: il primo volume è chiuso da *Naufragio senza spettatore (L'Infinito)* (1988), il secondo comincia idealmente con *L'avventura dell'infinito*. È chiara la diversità dell'intenzione: nel primo Luporini dice del naufragio del pensiero, nell'altro dice dell'avventura”, A. Marinotti, *Luporini, Leopardi e la filosofia del '900*, cit., p. 357.

<sup>33</sup> I tre scritti, che confluiranno nel postumo *Decifrare Leopardi*, sono il già ricordato *Assiologia e ontologia nel nichilismo di Leopardi* (1988); *Nichilismo e virtù nel percorso di Leopardi*, in “Micromega”, 1, 1990, pp. 123-136 (quindi in *Leopardi und der Geist der Moderne, Akten des deutsch-italienischen Kolloquiums*, Stuttgart 10-11 November 1989, Stauffenburg, Stuttgart 1993, pp. 115-128) e *Leopardi e Bruto: il rinnegamento della virtù*, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di M. Ciliberto e C. Vasoli, vol. II, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 577-622. È rimasto allo stato di abbozzo uno scritto su *Politica e morale in Leopardi nel 1820-21*, che riprende il tema trattato in *Il Pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi* e che il curatore non ha inteso inserire nel volume postumo.

<sup>34</sup> Si tratta della ricordata relazione napoletana del febbraio 1987 inserita con il titolo *Il pensiero di Leopardi in Giacomo Leopardi*, cit., pp. 367-379, che nell'*Avvertenza* del 1987 considera “Il modo in cui oggi vedo l'evoluzione del pensiero di Leopardi, nel suo complesso e nelle sue articolazioni”, Luporini, *Leopardi progressivo*, nuova edizione accresciuta, 1993, cit., p. XIII, della ricordata relazione al Convegno internazionale

Nell'*Avvertenza* siglata luglio 1992 si coglie nettamente il cambio di prospettiva nella linea interpretativa:

In questi anni mi si è venuto meglio scoprendo uno strato più profondo del pensiero di Leopardi (così egli stesso lo considerava), quello che ben si può chiamare *metafisico* (senza essergli infedele) il quale si connette al suo peculiare nichilismo. Ad esso del resto già si faceva cenno in *Leopardi progressivo* (ma il primo a percepire con sicura e argomentata intuizione il 'nullismo' di Leopardi fu Vincenzo Gioberti: colui che fu il primo in Italia a capire qualcosa, anzi moltissimo, della sua filosofia, e a dedicargli illuminanti pagine). In proposito ho pubblicato due scritti: *Assiologia e ontologia nel nichilismo di Leopardi* [...] e *Nichilismo e virtù nel percorso di Leopardi* [...], non si accolgono qui perché essi ormai fuoriescono dall'orizzonte di *Leopardi progressivo*, pur senza smentirlo: non voglio contribuire a confondere livelli di pensiero così diversi<sup>35</sup>.

Il postumo *Decifrare Leopardi*, ammirevolmente curato dal suo allievo Sergio Landucci, trova il suo nucleo principale negli inediti *Tracciati della poetica leopardiana*, che seguono l'intero arco della produzione poetica, con un *focus* permanente sul rapporto tra poesia e filosofia, titolo di un altro capitolo del libro, e che proseguono in un saggio sull'*Infinito*, che tocca il tema dell'asimmetria fra spazialità e temporalità nell'esperienza poetica consegnata all'idillio<sup>36</sup>, e in uno sull'*Inno ai Patriarchi*.

Anche in questo volume, pur così marcatamente rivolto alla dimensione poetica e specificamente dedicato anche ad alcuni *Canti*, il confronto con lo *Zibaldone* è considerevole e in molti casi preponderante. È impossibile seguirne il percorso per intero. Basti menzionare il rilievo che assume la ricostruzione del rapporto tra malinconia, memoria e rimembranza nello studio sulla formazione della poetica leopardiana,

di studi leopardiani del 1984 e di *La mente di Giacomo Leopardi*, "L'indice", n. 3 (marzo), 1992, pp. 14-15.

<sup>35</sup> C. Luporini, *Leopardi progressivo*, nuova edizione accresciuta, 1992, cit., p. XVI.

<sup>36</sup> A proposito della lettura dell'*Infinito* nell'*Avvertenza* del 1992 Luporini postilla: "Se questa mia decifrazione è giusta [...] tutte le altre letture al riguardo necessariamente risultano errate. E lo dico senza presunzione alcuna perché so benissimo che sono io a poter aver sbagliato (anche se non lo credo)", p. XVI.

che muove opportunamente dall'*Indice del mio Zibaldone di pensieri*<sup>37</sup> e rimarca come la malinconia sia un ““fenomeno” che concerne specialmente la modernità” [DL98 5]. Le note sulla malinconia, sempre tese a “cogliere le differenze (in senso positivo o negativo)” [DL98 9] fra gli antichi e i moderni e la “fenomenologia della rimembranza; e del piacere che si ritrae da essa” [DL98 17], tutte sostanziate da passi zibaldonici, conducono Luporini a ritrovare “una poetica della malinconia che si trasfonde in quella delle rimembranze, sulla base di un'estetica della memoria, mediatrice del sentire, quale fonte di ispirazione. Ma che a un certo punto (nel punto più tragico) il suo fare poesia la oltrepassa, senza avere peraltro un correlato teorico (Leopardi non indagava più zibaldonicamente)” [DL98 19]. Ecco la soglia, che Luporini oltrepassa in queste sue ricerche ultime: una poeticità che non si può più racchiudere in una poetica, una dimensione lirica che non può essere sorretta dalle analisi dello *Zibaldone*. La poetica delle rimembranze non rende conto dell’“ultima grande fase del poetare leopardiano, che va da *Il pensiero dominante* [1832] ai canti del periodo napoletano” [FL98 24]. In essa Luporini rintraccia, con Walter Binni<sup>38</sup>, l'emergenza dell'eroico, accantonando o rendendo ancillare l'analisi dello *Zibaldone* per immergersi in modo pressoché totale nelle esegesi dei *Canti*, tra i quali emergono quelle de *L'infinito*, in confronto con Martin Heidegger<sup>39</sup> e dell'*Inno ai Patriarchi*, espresse in capitoli autonomi nei quali viene individuata una filosofia della differenza<sup>40</sup>, che pone Leopardi oltre il romanticismo. Esempare

<sup>37</sup> Ho fatto qualcosa di simile, con esiti in parte diversi da quelli di Luporini, nella mia ricerca sulla malinconia in Leopardi *Leopardi e i Caratteri di Teofrasto*. “Chi conosce intimamente il cuore umano e il mondo [...] inclina alla malinconia”, in *Figure della melancolia. Un fil noir tra filosofia, letteratura, scienza e arte*, a cura di S. Bassi, M. A. Galanti, V. Serio, Carocci, Roma 2021, pp. 45-64 (ora in G. Polizzi, *Corporeità e natura in Leopardi*, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 63-88).

<sup>38</sup> Cfr. W. Binni, *Nuova poetica leopardiana*, Sansoni, Firenze 1947, p. 150.

<sup>39</sup> Lo ricorda ancora Marinotti: “Questa analisi de *L'infinito* sembra vicina ad Heidegger, l'idillio d'altra parte ha una struttura che ricorda temi heideggeriani, nella prima parte l'abitare, spaziale, ma determinato dalla temporalità, poi muovendo dall'ontologia dell'esserci si pone la domanda sul tempo e il nulla. Spazio e tempo, oppure tempo e tempo: L'infinito come 'cifra' del pensare? o della vita umana? o della poesia?”, A. Marinotti, *Luporini, Leopardi e la filosofia del '900*, cit., p. 358.

<sup>40</sup> Una prima sintetica riflessione sull'*infinito* si trova anche in *Naufragio senza spettatore*, traduzione italiana di una relazione pronunciata a Parigi nel 1988 in un convegno dedicato ai vari aspetti dell'idea di infinito, pubblicata in *Le dimensioni dell'infinito*.



il capitolo *Dall'“Inno ai patriarchi” alla “Storia del genere umano”* nel suo impegno a “leggere in tutte le sue pieghe e sfumature, implicazioni e attinenze questa grande macchina poetica, e il modo in cui si è costituita” [DL98 128], nel seguire l'elaborazione dell'*Inno ai Patriarchi* a partire dall'*Abbozzo* e nel rintracciare la tematica dei “principii del genere umano” nella *Storia del genere umano*, nel segno di un'antropologia filosofica che fa perno su desiderio e immaginazione.

Proprio in quanto libro “ricostruito” *ex post Decifrare Leopardi* non propone tesi conclusive, ma si può riconoscere nel capitolo *Poesia e filosofia* la chiave per intendere il modo nel quale Luporini, alla fine della propria vita, volle penetrare nella mente di Leopardi, come aveva tentato di fare con la mente di Leonardo, artista e pensatore<sup>41</sup>, per coglierne il movimento, grazie soprattutto alle letture zibaldoniche, ma nella ritrovata, stretta connessione tra poesia e filosofia, ovvero tra *Canti* e *Zibaldone*. Peraltro il nesso poesia-filosofia, “argomento che, prima o poi, è inevitabile per chi si occupi di Leopardi” [DL98 159], oggetto di preminente interesse già nella prima riflessione sull'opera leopardiana, echeggia nella questione posta da Heidegger, del quale Luporini fu in qualche modo allievo<sup>42</sup>. Ancora una volta Luporini muove dall'*Indice al mio Zibaldone*

*Les dimensions de l'Infini*, a cura di U. Eco, C. Chiuderi e F. Caruso, “50 rue de Varenne”, supplemento italo-francese di “Nuovi Argomenti”, n. 29, 1989, pp. 48-51. È questo anche il titolo del saggio introduttivo di F. Cacciapuoti, *Leopardi, filosofo della differenza*, direttrice della collana “Leopardiana” nella quale viene pubblicato il volume postumo. Cacciapuoti rileva il peso specifico dei passi dello *Zibaldone* – e soprattutto di quelli del periodo 1821-23 – nell'analisi luporiniana del sentire e dell'“intendimento del nichilismo quale espressione di una situazione esistenziale”, F. Cacciapuoti, *Leopardi, filosofo della differenza*, in Luporini, *Decifrare Leopardi*, cit., p. XX.

<sup>41</sup> C. Luporini, *La mente di Leonardo*, Sansoni, Firenze 1953, ristampato da Le Lettere, Firenze nel 2019 in occasione del XL Congresso nazionale della Società Filosofica Italiana. *Il futuro della mente. Da Leonardo alla società della conoscenza*.

<sup>42</sup> Così Marinotti: “Mi pare che la ricerca di Luporini, nell'intero suo svolgimento, ci consenta di ritrovare i riferimenti filosofici per comprendere Leopardi. Luporini è entrato nel problema di Leopardi attraverso il lavoro svolto da Heidegger in *Kant e il problema della metafisica*, uno dei libri cruciali della filosofia del Novecento, e dunque ha confrontato Leopardi con Kant e con Heidegger stesso. In quel libro è posto il problema dell'antropologia filosofica in termini che aprivano altri confronti (esso era dedicato a Scheler). Questa antropologia filosofica, che è stata il grande problema delle scienze dello spirito e dello storicismo, della fenomenologia, dell'ontologia, del marxismo, dell'esistenzialismo, Luporini la ritrovava, forse più avanzata, in Leopardi. All'ontologia originaria heideggeriana, che si annetteva la scienza kantiana dei principi della ragion pura, e all'antropologia scheleriana, Luporini aggiungeva il leopardiano

*di pensieri*, che presenta l'espressione "poesia e filosofia", rimandando a un pensiero dell'8 settembre 1823 sintetizzato da Leopardi nell'indice: "Loro rapporti scambievoli. Le più disprezzate discipline oggi: non così anticamente". Ma procede a ritroso, con un'accurata analisi del *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* (1818), che nega quell'"affinità paradossale fra le due "discipline", che si produce attraverso una contrarietà originaria" [DL98 160] tra bello poetico e vero filosofico. Quella che nel *Discorso di un italiano* appariva come la confusione romantica tra poesia e filosofia, appare al Leopardi della riflessione autobiografica del 1° luglio 1820 come "realtà fattuale e inevitabile di una situazione storica: un mutamento radicale della natura della poesia, tale per cui i "moderni poeti" dovrebbero esser detti piuttosto "filosofi". Si stabilisce una specie di corto circuito fra ragione e sentimento, che ha bruciato e fatto fuori la fantasia-immaginazione. In questa situazione *moderna* Leopardi riconosce ormai pienamente se stesso [...]" [DL98 181]. La progressione della ricerca leopardiana sul nesso moderno poesia-filosofia, censita da Luporini conduce al noto passo del 4 ottobre 1821 [cfr. Zib 1833-1840] in cui si raffrontano "il vero poeta lirico" e "il vero e perfetto filosofo": "Qui, anzi, sorge la controfigura del 'vero poeta lirico' e cioè quella del 'vero e perfetto filosofo', che gli sta a fronte (come abbiamo accennato), ma in base a una reciprocità del tutto asimmetrica. Il primo, pur scopritore in proprio di verità, non sembra aver bisogno del secondo, mentre questo ha necessità di fare lui stesso la 'esperienza' del primo, per essere 'vero' e 'perfetto'" [DL98 197]. A Luporini viene subito in mente Schelling, ma si ritrae dal confronto, perché "Leopardi non è affatto un filosofo della identità, né tende ad esserlo. È vero il contrario. È un filosofo della differenza, della cui irriducibilità ha sempre un senso acutissimo". È proprio in base a questo senso acutissimo della differenza che viene stabilito il rapporto poesia-filosofia, talché "la figura del filosofo ('vero', 'perfetto') auspicata da Leopardi, è, potremmo dire, quella del guardiano della differenza" e del "custode della tensione fra i due lati della differenza", che non si risolve, che permane in qualità di "tensiva differenza, appunto,

'desiderio d'infinito', un valore originario. In tal modo poteva andare con Heidegger verso la domanda metafisica e oltre Heidegger restando al di qua della linea che per la sua via Heidegger voleva superare, Heidegger è rimasto l'interlocutore, più o meno sconosciuto; l'avvertimento di Croce è stato disatteso, ma forse non dimenticato", A. Marinotti, *Luporini, Leopardi e la filosofia del '900*, cit., p. 364.

o, se si vuole, la contraddizione tenuta ferma come tale” [DL98 198]. Questo è il rapporto organico poesia-natura, che Luporini ritrova nelle pagine zibaldoniche, tra il 1821 e il 1823, e successivamente scandaglia in diversi *Canti*. Permette di illuminare con una lettura raffinata dello *Zibaldone* quel pensiero poetante che Heidegger aveva evocato nel luogo dell’essere, come pastore dell’Essere, e che Luporini specularmente ritrova in un pensiero mobile e non sintetizzabile della contraddizione e della differenza. Il Leopardi di Luporini si può così leggere in contrasto con l’Hölderlin di Heidegger<sup>43</sup>, nel contesto di una lettura in chiave esistenzialista che dal *Leopardi progressivo* a *Poesia e filosofia* segna la torsione dal Leopardi moralista al Leopardi ontologo. Un’ontologia negativa e materialistica che contiene in sé l’esito morale nichilistico, in un nesso che sempre risalta da uno sfondo storico: “Il nesso materialismo-nichilismo, – scrive bene, al proposito, Roberto Barzanti – individuato quale esito finale della speculazione leopardiana – nel terzo tratto dell’esplorazione di Leopardi – salda in unità amare riflessioni sulla società, accettazione virtuosa del comune destino umano e disincantata visione del mondo”<sup>44</sup>. Va insieme considerata, in conclusione, la dialettica tra visione sistematica dell’opera

<sup>43</sup> Mi servo ancora della lucida analisi di Marinotti: “Un confronto tra Hölderlin e Leopardi intorno all’essenza della natura è possibile se si tiene conto che in primo luogo la natura per Leopardi è madre, e che la sua determinazione materialistica è conseguente alla consapevolezza della necessaria diversità fra il fine degli individui e quello generale della natura. [...] Il confronto fra Hölderlin e Leopardi si chiarisce considerando la diversa religiosità della loro poesia. In un bel saggio su Leopardi su *Leopardi e la religiosità jobica*, in cui tratta dell’aspetto etico-religioso della poesia di Leopardi, Giovanni Moretto ricorda come questo confronto era già stato fatto da Karl Vossler”, Marinotti, *Luporini, Leopardi e la filosofia del ’900*, cit., p. 338. Il rilievo di tale confronto viene evidenziato anche da Roberto Barzanti: “Heidegger esemplificava questa circostanza [“Il detto della poesia e il detto del pensiero [...] a volte però sono la stessa cosa, quando cioè l’abisso che separa poesia e pensiero si spalanca in tutta la sua chiarezza e decisione. Il che può accadere se la poesia è alta e il pensiero è profondo”, M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugar, Milano 1978, p. 48] con Hölderlin, in modo analogo a quanto Luporini faceva con il prediletto Leopardi”, R. Barzanti, *L’inquieta fedeltà a Leopardi*, in *Cesare Luporini 1909-1993*, cit., p. 175.

<sup>44</sup> Ivi, p. 178. Barzanti conclude riconoscendo il sostrato esistenziale che, tramite Leopardi, permane dal primo all’ultimo Luporini: “Luporini si ritrovò accanto l’inclassificabile Leopardi – ‘ateo, materialista, anarchico’ assai più imparentato con l’esistenzialista degli anni giovani che al progressista, *malgré soi*, del fervoroso, quarantottesco dopoguerra. E ce lo ha additato che ammonisce su ‘una possibilità esistenziale da mettersi in comune’”, ivi, p. 179.

di Leopardi e sua apertura all'incompiuto e al frammentario. Nel già ricordato scritto *Il pensiero di Leopardi*, Luporini rimarcava il "fondo *sistematico*" da cogliere nel movimento dei pensieri dello *Zibaldone*: "vi è un fondo *sistematico* in movimento sotto quella varietà e apparente disparatezza di argomenti indagati, che si susseguono e si alternano progressivamente nello *Zibaldone*, e spesso si richiamano l'un l'altro, o integrandosi o correggendosi"<sup>45</sup>. Più esaustivamente, nell'*Avvertenza* del 1992, Luporini coglie il rapporto strutturale che nelle *Operette* e nei *Canti* si presenta tra ricerca della compiutezza e apertura al frammento e allo squilibrio, come se Leopardi vivesse nel comporre le sue opere pubbliche l'ambivalenza tra la ricerca di un sistema perfetto e la distruzione della sua armonia<sup>46</sup>.

Quando, in una ricognizione postuma, amici e filosofi si soffermeranno sul *Pensiero di Cesare Luporini* richiamando, non saprei quanto consapevolmente, i due titoli leopardiani, un leopardista del rango di Antonio Prete scrive poche, nitide pagine su *Gli ultimi saggi su Leopardi*, seguendo "alcune stazioni della [sua] leopardiana passione". Per Prete quella di Luporini con Leopardi è "la storia di una corrispondenza. Una corrispondenza di teoresi e di sentimento del mondo, di "delusione storica" e di passione interrogativa", che trascorre in una "drammaturgica decifrazione", sempre ancorata, nel primo e nel secondo tempo alla lettura dello *Zibaldone*, a "porsi in ascolto della sua inattualità" proveniente "dalla selva meravigliosa dello *Zibaldone*". "C'è una singolare relazione – prosegue Prete – tra i modi della lettura di Luporini e i modi stessi del pensiero leopardiano, la qual cosa è propria di ogni corrispondenza profonda, di ogni esegesi non libresca, ma vitale"<sup>47</sup>.

Come tutti i grandi studiosi di Leopardi, Luporini non ha mai cessato di leggerlo e chiosarlo e le sue pagine mostrano un progresso costante

<sup>45</sup> C. Luporini, *Il pensiero di Leopardi*, in Id., *Leopardi progressivo*, nuova edizione accresciuta, 1993, cit., p. 109.

<sup>46</sup> Come segnala Carotti, "In entrambi i casi, rileva Luporini con acume, Leopardi crea un sistema perfetto per poi distruggerne l'armonia interna; in tal modo egli mostra ai suoi lettori, presenti e futuri, la carica eversiva di un'estetica del non-finito, che torna continuamente sull'opera conclusa per rimetterla in discussione", L. Carotti, *Decifrare Luporini: il "caso Leopardi"*, cit., p. 137.

<sup>47</sup> A. Prete, *Gli ultimi saggi su Leopardi*, in *Pensiero di Cesare Luporini*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 177, 173 e 174.

nell'approfondimento dell'analisi e nell'uso di tutta l'opera: dallo *Zibaldone* alle *Operette* e ai *Canti* che gli consente di far emergere il valore del pensiero leopardiano non soltanto sul piano morale, politico ed estetico, ma anche su quello ontologico. Anche grazie al suo diuturno decifrare, Leopardi è divenuto al nostro sguardo un grande filosofo: "Per me, i grandi filosofi sono quelli che, avessero o no una grande cultura, sono riusciti a lavorare in presa diretta sulla realtà. E quindi un primo compito è quello di ricostruire – e, nell'insegnamento, aiutare gli studenti a ricostruire – l'immagine della realtà, naturale, sociale, politica, che essi hanno elaborato; perché di lì viene anche il loro retaggio teorico, quello che ci hanno lasciato, che permane o che riemerge in certi momenti della storia"<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> *Qualche cosa di me stesso*, in *Cesare Luporini 1909-1993*, cit., p. 246.



FRANCO TRABATTONI

Università di Milano

## Lo *Zibaldone* e l'interpretazione di Leopardi di Emanuele Severino

### 1.

Non è certamente il caso di ripercorre qui la lunga vicenda (soprattutto posteriore alla pubblicazione dello *Zibaldone*, ma in parte anche anteriore) che ha portato gli studiosi prima a focalizzare il loro interesse non solo sul Leopardi poeta e scrittore ma anche sul Leopardi filosofo, e poi (anche se in modo non del tutto unanime) a considerare Leopardi come uno dei più originali e importanti filosofi italiani, soprattutto con riferimento a una concorrenza che nel XIX secolo non fu – diciamo così – particolarmente agguerrita. Credo però che mai nessuno sia giunto, lungo questo percorso, agli estremi volutamente iperbolici toccati da Emanuele Severino. Severino ha dedicato a Leopardi due ampi volumi, il primo nel 1990 (il *Nulla e la Poesia*, d'ora in avanti NP) il secondo nel 1997 (*Cosa arcana e stupenda*, d'ora in avanti CA)<sup>1</sup>. La prefazione di CA annuncia già praticamente per intero toni e contenuti della “santificazione” filosofica di Leopardi proposta da Severino. I toni sono quelli consueti della *koinè* che muove da Heidegger e dintorni sino agli epigoni più recenti: con movenze tra l'apocalittico e il profetico si parla di una cosa come l'Occidente, della sua essenza, del suo tramonto, del suo destino, o dei suoi errori. Poi si annuncia con grande enfasi che cosa l'Occidente, nella sua storia millenaria, non ha capito; infine si prospettano le tracce da seguire per una rigenerazione.

<sup>1</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990; *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1997. A questi si è poi aggiunto un altro volume di minore impegno, *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2016.

Quello che ora ci interessa è che per Severino le incomprensioni dell'Occidente fanno tutt'uno con l'incomprensione di Leopardi: incomprensione che deriva dal fatto che Leopardi "non lo si è mai veramente ascoltato" (NP, p. 6). Eppure, prosegue Severino (con enfasi quadruplicata):

Se la civiltà occidentale vuol essere coerente alla propria essenza, deve riconoscere che la propria filosofia è la filosofia di Leopardi. L'autentica filosofia dell'Occidente, nella sua essenza e nel suo più rigoroso e potente sviluppo, è la filosofia di Leopardi (NP, p. 7).

Questo passo, che Severino riprende e ricopia anche nel suo volume successivo (CA, p. 24), accoppia l'iperbolica paradossalità del contenuto a un tono lapidario e assertivo che non ammette replica. Non solo esiste *una* "civiltà occidentale" complessivamente presa; non solo questa "civiltà occidentale" ha un'unica "essenza" (e ovviamente tutto questo è già di per sé piuttosto improbabile); ma questa essenza è sorprendentemente rappresentata proprio dalla filosofia di Leopardi, ossia di un autore non solo eccentrico nell'ambito della storia della filosofia occidentale, ma a cui non tutti sono disposti a riconoscere lo stesso titolo di filosofo. Pensando agli sforzi che molti hanno fatto, in due secoli di studi, per dimostrare la grandezza e l'importanza della filosofia di Leopardi, verrebbe davvero da dire: "troppa grazia".

Non è certamente qui il caso di discutere nei dettagli le ragioni filosofiche, proprie del pensiero di Severino, che sorreggono questa tesi. Qualche accenno però è necessario, e fortunatamente non ci prenderà troppo spazio. Infatti, come ha scritto Franco Volpi in un efficace tentativo di sintesi, "il pensiero di Severino può essere considerato come un blocco monolitico e unitario", costruito sulla base di "due componenti che lo costituiscono nel suo nocciolo essenziale":

- l'analisi teoretica della struttura necessaria e incontrovertibile dell'essere nella sua radicale e assoluta differenza dal niente;
- l'esame della struttura fondamentale dell'Occidente in quanto storia del nichilismo dimentico dell'essere<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 105.



In parole povere, a parere di Severino Parmenide ha stabilito il principio, inconfutabile e incontrovertibile, secondo cui l'essere è e non può non essere. Tutta la storia dell'Occidente, però, ha voltato le spalle a Parmenide, proclamando in vari modi la sua fede nel "divenire". Ma poiché il divenire è "passaggio dall'essere al non essere" e viceversa, questo significa che per "il pensiero fondamentale della metafisica" (che fa tutt'uno con la tradizione filosofica occidentale, teste Heidegger) l'ente, *come tale*, è niente<sup>3</sup>, senza accorgersi del fatto che la ferrea necessità del principio di Parmenide è sufficiente a falsificare questa pretesa, a causa della contraddizione che essa comporta.

Ed ecco dove entra in gioco Leopardi. Distinguendosi da tutta la tradizione metafisica occidentale, Leopardi sarebbe l'unico ad essersi accorto che il divenire è contraddittorio. Purtroppo, però, tanto e tale è il potere della fede nel divenire che caratterizza l'essenza dell'Occidente, e dunque il suo modo di pensare, che Leopardi, anziché scegliere l'alternativa secondo Severino logicamente necessaria (ossia rifiutare la contraddizione negando il divenire), ha ritenuto inevitabile accettare il dato di fatto del divenire, ossia ammettere che l'essere è niente, e dunque che la realtà è contraddittoria. In questo modo viene in luce perché la filosofia di Leopardi, per Severino, è la quint'essenza dell'Occidente: perché mentre negli altri pensatori la fede nel divenire può essere almeno parzialmente motivata dal fatto che la natura contraddittoria del divenire non è percepita (o lo è solo in modo parziale), la radicale convinzione di Leopardi secondo cui il divenire sarebbe contraddittorio denuncia la fede nel divenire come un atteggiamento pregiudiziale fondato nell'essenza stessa dell'Occidente. Nelle pagine che seguono mi propongo di fare due cose: in primo luogo chiarire in che modo Severino è giunto alle conclusioni di cui ho detto; in secondo luogo, affrontare il tema della contraddittorietà del reale, per suggerire una lettura molto diversa da quella proposta dal filosofo italiano.

<sup>3</sup> E. Severino, *Essenza del nichilismo*. Nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982, p. 195.

## 2.

L'interpretazione di Leopardi proposta da Severino è fondata soprattutto sullo *Zibaldone* (e questo vale in particolare per il secondo dei volumi citati). Prima di affrontare qualche passo significativo, è però opportuno rilevare che l'analisi di Severino pare sospetta già nelle sue premesse formali e metodologiche. Iniziamo da un particolare che in apparenza potrebbe sembrare irrilevante. In NP (p. 8) Severino dichiara che per quanto riguarda lo *Zibaldone* si è servito dell'edizione Le Monnier del 1930-32, di cui ha conservato il titolo nelle citazioni (*Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, adottato nella *princeps* carducciana<sup>4</sup>, ma già usato dallo stesso Leopardi nel primo dei due indici dello *Zibaldone* da lui compilati, risalente al 1820). Questa scelta, egli spiega in CA (p. 27), è dovuta al fatto che quando scrisse NP si era nell'attesa dell'imminente pubblicazione dell'edizione critica di Giuseppe Pacella (uscita infatti l'anno dopo, ossia nel 1991), e che nel frattempo “la soluzione migliore fosse di ritornare al punto di partenza”. In CA Severino annuncia dunque che ha usato, questa volta, l'edizione Pacella, ma tuttavia ha continuato a preferire il titolo carducciano *Pensieri*. Le ragioni di questa decisione sono enunciate in CA, e poiché hanno un preciso rapporto con l'interpretazione generale che Severino propone del pensiero di Leopardi, meritano di essere brevemente discusse. Il termine “Zibaldone”, per quanto Leopardi stesso usi questa parola, “indica un miscuglio caotico di considerazioni scritte, il *pastissage* (sic!)” (p. 24) e questo, a parere di Severino, tradisce la natura e il significato dell'opera.

Continua ad essere riproposta l'interpretazione che attribuisce allo *Zibaldone* e quindi al pensiero di Leopardi un carattere irrimediabilmente frammentario – che persisterebbe nonostante l'analisi che ne *Il nulla e la poesia* viene compiuta di tale pensiero (cfr. ad esempio l'“Introduzione” all'edizione dello *Zibaldone*, A. Mondadori, 1997 a cura di R. Damiani) (CA, p. 21).

<sup>4</sup> Per le ragioni di questa scelta, cfr. N. Bellucci, *Leggere lo “Zibaldone”. Le stagioni del pensiero*, in *Leopardi: immaginazione e realtà*, a cura di A. Mirra, Marsilio, Venezia 2015, pp. 21-31: 22n.

Francamente, un'affermazione del genere non può che lasciare sconcertati. Un filosofo importante, ma certo non noto per essere un leopardista, decide a un certo punto di scrivere un ponderoso libro su Leopardi (più di 300 pagine), in cui la letteratura critica (ossia il lungo e paziente lavoro di decine di specialisti) è totalmente ignorata (nelle pochissime note a piè di pagina gli unici autori citati sono Leopardi e Severino medesimo). Poi, tornato dopo pochi anni sull'argomento, lamenta il fatto che il suo punto di vista non sia stato recepito dalla critica, e che i leopardisti (qui esemplificati dal grande leopardista Rolando Damiani, che certo da Severino non ha nulla da imparare) stranamente non abbiano accolto e recepito le sue conclusioni. Qui verrebbero spontanee alcune considerazioni sull'etica della ricerca, sulla nozione di comunità scientifica, ecc.; ma sono troppo ovvie perché sia necessario insistervi. La questione ha però anche un aspetto più interessante, che vale la pena sottolineare. Il presupposto non detto, ma piuttosto chiaro, è che per Severino il pensiero filosofico di Leopardi è stato da sempre sequestrato da filologi, eruditi, scribacchini, collettori di bibliografia e manovratori di schede di vario genere; i quali, ovviamente, non ne hanno capito nulla (ricordiamo che per Severino Leopardi “non lo si è mai veramente ascoltato”, NP p. 6). Quindi, *non leguntur* (anzi, *vitandi sunt*). Per fortuna compare il pensiero profondo e rigoroso di un filosofo, che finalmente svela come stanno effettivamente le cose, a cui tutti i sedicenti specialisti si dovrebbero rispettosamente inchinare.

Tutto questo ha a che fare in modo significativo con la lettura che Severino offre di Leopardi. Contro l'idea che il pensiero di Leopardi (che, come abbiamo visto, a suo parere coincide con lo *Zibaldone*) sia frammentario, Severino obietta che “non si può confondere la profonda unità e coerenza di tale pensiero con l'aspetto frammentario che esso presenta nella scrittura dello *Zibaldone*” (CA, p. 23). Secondo Severino, invece, la frammentarietà è pertinente al contenuto della sua opera, non alla sua forma: “il frammento è ciò che il pensiero di Leopardi si mette in condizione di vedere (di vedere nella sua necessità): non è il modo d'essere di tale pensiero” (CA, p. 23). Leopardi, per Severino, con la sua filosofia fonda la “radicale frammentarietà dell'essere”, la quale a sua volta ha cause ben precise:

Se non esiste alcun eterno e alcuna verità assoluta e incontrovertibile al di fuori di quella che afferma l'esistenza del divenire, l'essere è la sporgenza causale e precaria delle cose dal nulla, in una successione dove

tale sporgenza è via via occupata e costituita da cose sempre diverse, tra le quali non può esistere alcun nesso e alcun legame necessario e che quindi sono puri “fatti” senza un perché (CA, p. 22).

Stando così le cose, prosegue Severino, “ogni cosa è un frammento; e quindi costitutivamente predisposta ad essere considerata all’interno di un sapere ‘specialistico’” (CA, p. 22). Questo accenno al sapere specialistico è rivelatore degli archetipi che determinano l’interpretazione severiniana di Leopardi. Chi ammette come incontrovertibile solo il divenire (ossia tutto l’“Occidente”, tranne Severino medesimo), riterrà di conseguenza che “ogni cosa è un frammento”, compresi lo stesso pensiero di Leopardi e lo *Zibaldone* che lo rappresenta. Ma alla frammentarietà dell’oggetto corrisponde la natura specialistica, dunque incapace di cogliere l’unità e la coerenza di quell’oggetto, dei ricercatori. Ecco dunque spiegato perché solo Severino è stato in grado di comprendere Leopardi, mentre la pleora di “specialisti” che se ne sono occupati in passato era inevitabilmente destinata a fallire.

### 3.

Le ultime considerazioni che ho svolto potrebbero suggerire di archiviare immediatamente la pratica, perché sulla base dei presupposti ora evidenziati l’interpretazione severiniana di Leopardi non sembra poter nemmeno entrare in dialogo con chi non accetta i presupposti di fondo della sua filosofia. La situazione ora descritta si è presentata praticamente identica tutte le volte che Severino si è pronunciato sulle più diverse questioni. A ben guardare tutta la sua opera filosofica può essere interpretata come lo sviluppo articolato e conseguente di una drastica e perentoria semplificazione. Il principio di Parmenide funziona come una specie di algoritmo applicabile senza troppa fatica a qualunque oggetto (compreso il pensiero di Leopardi). E questa applicazione conduce ovviamente sempre allo stesso risultato, ossia distribuire con un taglio netto le parti fra chi ha incontrovertibilmente torto (i seguaci del divenire) e chi ha incontrovertibilmente ragione (Severino e chi la pensa come lui). In questa situazione è troppo chiaro che un dialogo tra le due parti non può esistere.

Ma preferiamo ignorare questo ostacolo, e tentare comunque un abbozzo di confronto critico. Iniziamo con lo *Zibaldone* (ma si tenga sempre presente, come detto più volte, che per Severino lo *Zibaldone* è il pensiero di Leopardi, dunque a suo avviso ciò che vale per l'uno vale anche per l'altro). Anche alla luce dei risultati raggiunti dalla critica più recente, l'alternativa secca tra uno *Zibaldone* "frammentario" e uno *Zibaldone* unitario e coerente, non è per nulla realistica, perché non è nemmeno lontanamente in grado di restituire la straordinaria complessità di quest'opera (giustamente definita da Franco D'Intino come un "testo enigmatico"<sup>5</sup>). Questo non significa, tuttavia, che il "frammentismo" non debba essere considerato una chiave di lettura significativa dello *Zibaldone*. Lo sottolineano in modo unanime, fra gli altri, Fabiana Cacciapuoti e lo stesso D'Intino. Per Cacciapuoti quest'"opera-non opera... sente l'umore romantico, la frattura decadente e caratterizzata dalla mancanza di una scrittura sistematica"<sup>6</sup>. Cacciapuoti cita in proposito la famosa frase di una lettera a Lebreton<sup>7</sup>, in cui Leopardi spiega che non ha mai scritto opere (*ouvrage*), ma solo dei saggi (*essais*), come se si trattasse sempre e solo di fare dei preludi (*préluder*): preludi a cui non segue niente non come occasionale dato di fatto, ma per ragioni interne alla natura stessa della scrittura di Leopardi. D'Intino sfrutta il medesimo stralcio epistolare per andare ancora più in là, vedendo in esso

una sentenza di morte per l'idea classica di opera, e un atto di nascita per quella tendenza che sarà dominante nella modernità, se pensiamo al numero impressionante di grandi pensatori che scriveranno opere frammentarie, informi, in-finite, molte fra le quali pubblicate postume: Nietzsche, Warburg, Valéry, Wittgenstein, Gramsci, Benjamin, Weil, ecc.<sup>8</sup>

Questi giudizi sono per certi versi l'opposto speculare della posizione di Severino, perché qui la frammentarietà sta tutta dalla parte dell'opera,

<sup>5</sup> F. D'Intino, L. Maccioni, *Leopardi: guida allo Zibaldone*, Carocci, Roma 2016, p. 9.

<sup>6</sup> F. Cacciapuoti, *Dentro lo Zibaldone. Il tempo circolare della scrittura di Leopardi*, Donzelli, Roma 2010, p. 4.

<sup>7</sup> G. Leopardi, *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi, Bollati Boringhieri, Torino 1998, vol. II, p. 2073.

<sup>8</sup> Ivi, p. 11.

mentre per il filosofo italiano sta piuttosto nella cosa stessa, e invece l'opera (quella leopardiana, si intende) ne sarebbe esente.

Io credo che sia necessario, in proposito, fare qualche distinzione e qualche precisazione. Non credo che l'allusione all'infinita attività di preludere sia del tutto pertinente al frammentismo dello *Zibaldone*. Sul preludere non ho intenzione di intrattenermi qui, perché questo ci porterebbe troppo lontano. Osservo solo che questo atteggiamento è strettamente legato al complesso rapporto che Leopardi intratteneva con la progettazione dell'opera e soprattutto con la sua esecuzione (come documentato dal numero davvero enorme di progetti da lui abbozzati, o anche solo enunciati, e mai portati a compimento). A proposito dello *Zibaldone* credo però che la questione sia di capire fino a che punto si tratti di un'opera ancora aperta. Secondo la Cacciapuoti lo *Zibaldone* è stato considerato per lungo tempo, a suo avviso erroneamente, come “un involontario *pastiche*, luogo della memoria, ma di una memoria che accumula senza distinguere”, sino al punto che “nessuna dignità di opera è stata assegnata al testo, ritenuto spesso solo una congerie di appunti e di riflessioni utili a elaborazioni successive”<sup>9</sup>.

Tuttavia, proprio per la natura enigmatica di questo testo ben rilevata da D'Intino, mi sembra necessario evitare le posizioni estreme, o troppo marcate in un senso o in altro. Che lo *Zibaldone* sia anche un deposito della memoria mi pare indubbio. Così come mi pare indubbio, più o meno come un dato di fatto, che lo *Zibaldone* sia il supporto cartaceo in cui Leopardi sviluppava e fissava i suoi pensieri (o le cose che lo avevano colpito) nell'ordine in cui si presentavano alla sua mente. L'architettura primaria del testo (che ovviamente non ne esclude altre), mi sembra dunque questo criterio cronologico minimale. Anche perché – forse non sarà inutile osservarlo – la datazione è l'unico intervento esterno autoriale non effettuato a posteriori, dal momento che fu l'autore stesso, a partire dall'8 gennaio 1820, a datare i suoi appunti in modo sistematico, e talvolta anche un po' certosino (si pensi alla scrupolosa annotazione delle ricorrenze liturgiche). Se dunque tentiamo di rintracciare in Leopardi qualcosa che possa figurare come parte di un progetto preliminare, l'unica cosa davvero pertinente è che egli ha inteso il suo *Zibaldone* come la cronologia del succedersi dei suoi pensieri. Naturalmente è un dato da cui non è possibile ricavare troppe indicazioni positive; ma forse proprio

<sup>9</sup> Ivi, pp. 3-4.

per questo è ancora più significativo, perché quel poco che dice segnala al tempo stesso il molto che non dice. Del resto un progetto più ambizioso presupporrebbe l'opera, e l'opera sua volta di solito presuppone un lettore. Ma, come ha giudiziosamente osservato Luca Maccioni, "spesso ci si dimentica del fatto che lo *Zibaldone* non è un'opera che prevede un lettore"<sup>10</sup>.

Detto questo, non si può nemmeno rassegnarsi a dire che lo *Zibaldone* è un magazzino di oggetti buttati lì alla rinfusa, senza nessuna connessione visibile fra di loro. Nonostante la farraginosità dell'insieme, ogni attento lettore dello *Zibaldone* si accorge che il testo è caratterizzato da più o meno ampie forme di circolarità, da nessi e rimandi di vario tipo, da percorsi tematici che visibilmente rivelano l'intenzione della coerenza: salvo poi, beninteso, perdersi talvolta (o più di una volta) nell'immenso labirinto, e non riuscire più a riannodare organicamente i fili che pur si credeva di avere rintracciato. Su questa base Cacciapuoti si è spinto a parlare del

desiderio dell'autore di creare un universo di segni che si possano unire in insiemi compatti ed omogenei, tesi alla realizzazione del sogno enciclopedico settecentesco<sup>11</sup>.

Io credo che questo sia un po' troppo. Non vedo nello *Zibaldone* un intento enciclopedico; questa impressione deriva, a mio avviso, più dalla straordinaria molteplicità degli interessi di Leopardi che da un progetto preciso. E anche per quanto riguarda il progetto (ma forse si direbbe meglio il disegno), mi sembra abbastanza chiaro che Leopardi ha cercato di evidenziarlo nello *Zibaldone* a posteriori, come documentato dai numerosi e impegnativi apparati di cui ha corredato il suo testo<sup>12</sup>. Ciò è dimostrato a mio avviso dal fatto che queste linee di collegamento sono sia sovra- che sotto-determinate: se da un lato sono numerosi i punti toccati da più di una linea, non mancano nemmeno i punti dai quali non ne passa nessuna.

<sup>10</sup> In F. D'Intino, L. Maccioni, *Leopardi: guida allo Zibaldone*, cit., p. 38.

<sup>11</sup> F. Cacciapuoti, *La scrittura dello Zibaldone tra sistema filosofico ed opera aperta*, in AA.VV., *Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, edizioni, temi*. Atti del X Convegno nazionale di studi leopardiani, 2voll., Olschki, Firenze 2001, pp. 249-256: 263.

<sup>12</sup> Non solo l'insieme degli indici, comprensivo di tutte le schedine allegate; ma anche l'individuazione dei sei blocchi principali in base ai quali la Cacciapuoti ha allestito la sua edizione tematica dello *Zibaldone* (Donzelli, Roma 1997-2003).

Questo non toglie che si possa parlare di disegno (se non proprio di progetto) da un altro punto di vista, ossia quello in cui i tempi del disegno/progetto e della sua esecuzione non sono separati, ma coincidono. Non solo quando scrive opere progettate per il lettore, ma anche quando scrive lo *Zibaldone*, Leopardi persegue sistematicamente la coerenza e l'organicità del suo dettato. Egli non procede, per così dire, paratatticamente, solo per affastellare cose (anche importanti). Ma scrive, almeno prevalentemente, per abbozzare un disegno, e poi prosegue in altri luoghi e in altri punti del testo, a colorarlo e svilupparlo ulteriormente. In questo senso io credo che il suo metodo si distingua abbastanza chiaramente dal frammentismo biasimato da Severino, disinteressato a ritracciare i nessi, e magari anche indifferente alla contraddizione. Non a caso in un luogo molto citato dello *Zibaldone* si legge che “tutti i progressi del nostro spirito consistono nello scoprire i rapporti” (Z. 1836). E a me pare che gran parte della scrittura dello *Zibaldone*, in particolare dove sono di scena questioni più o meno strettamente filosofiche, sia animata da questo intento di tracciare e ricercare rapporti. Accertato dunque che l'immenso scartafaccio è stato esplicitamente progettato come luogo per fissare qualunque cosa che potesse apparire a Leopardi utile o notevole, resta vero che le teorie e le elaborazioni teoriche in esso sviluppate sono poste sotto il segno della relazione, del richiamo reciproco, dell'unità e della coerenza di fondo tra le diverse tesi e ragionamenti che vi sono esposti.

#### 4.

Questa coerenza interessa anche e soprattutto, come già osservato, i vari percorsi, principali e secondari, che tratteggiano le concezioni filosofiche di Leopardi. Cerchiamo perciò ora di capire se (ed eventualmente in che misura) l'analisi di Severino, che attribuisce al recanatese come culmine della sua filosofia la percezione della contraddittorietà del reale, trova o no un adeguato fondamento nel testo. Le occorrenze del termine “contraddizione” e dei suoi cognati sono nello *Zibaldone* piuttosto numerose, ma per quello che qui ci interessa possiamo citare a titolo di esempio il passo che fra tutti è probabilmente il più significativo:



Non si può meglio spiegare l'orribile mistero delle cose e della esistenza universale (...) che dicendo essere insufficienti ed anche falsi, non solo la estensione, la portata e le forze, ma i principii stessi fondamentali della nostra ragione. Per esempio quel principio, estirpato il quale cade ogni nostro discorso e ragionamento ed ogni nostra proposizione, e la facoltà istessa di poterne fare e concepire dei veri, dico quel principio Non può una cosa insieme essere e non essere, pare assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura. L'essere effettivamente, e il non potere in alcun modo esser felice, e ciò per impotenza innata e inseparabile dall'esistenza, anzi pure il non poter non essere infelice, sono due verità tanto ben dimostrate e certe intorno all'uomo e ad ogni vivente, quanto possa esserlo verità alcuna secondo i nostri principii e la nostra esperienza (4099, 3 giugno 1824)<sup>13</sup>.

Come abbiamo visto per Severino la contraddizione è la contraddittorietà del divenire, che Leopardi ben vede ma si rifiuterebbe di contestare. Tuttavia, come risulta da questo passo, Leopardi non si riferisce alla contraddittorietà del divenire (ossia al puro fatto che l'essere diventi e dunque sia nulla), ma alla "contraddizione" tra il desiderio di felicità e la sua impossibilità di realizzarlo. Non si tratta, in altri termini, di una contraddizione logica o ontologica (cose che per Severino fanno tutt'uno), ma di una tipica contraddizione esistenziale. Le differenze sono palpabili, perché mentre una contraddizione logica formalmente non può sussistere e impone la necessità che sia tolta<sup>14</sup>, la contraddizione esistenziale

<sup>13</sup> Per questo tipo di contraddizione cfr. anche Z. 40, 4087, 4129.

<sup>14</sup> La posizione di Severino affonda le sue radici nelle discussioni avviate negli anni Cinquanta e Sessanta da una parte della filosofia cattolica di quegli anni, circa la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio (o dell'Assoluto, come si preferiva dire) partendo dalla presunta contraddittorietà del reale e sfruttando la spinta necessitante (e dunque dimostrativa) del principio di non contraddizione. Severino intrattene a questo proposito un lungo dibattito con Gustavo Bontadini, professore di filosofia teoretica all'Università Cattolica di Milano nel periodo 1951-1973; ateneo dove Severino fu collega nella stessa materia dal 1954 al 1969, quando si trasferì a Venezia perché il magistero cattolico giudicò la sua posizione non più compatibile con il cristianesimo. Anche Bontadini, infatti, faceva risalire il principio di non contraddizione a Parmenide, sia pure con argomenti ed esiti assai diversi da quelli di Severino. Un tentativo almeno in parte analogo fu attuato a Padova anche da Enrico Berti, con riferimento non più a Parmenide ma al solo Aristotele (*Il "valore teologico" del principio di non contraddizione nella Metafisica aristotelica*, "Rivista di filosofia neoscolastica" 60 (1968), pp. 1-24).

di Leopardi non ha alcun potere necessitante: non c'è nessuna legge logica che imponga che un desiderio debba essere necessariamente soddisfatto. Questo spiega bene anche perché Leopardi (in buona compagnia, per altro, visto che l'unico membro del partito opposto è Severino medesimo) non poteva certo negare l'ovvia esistenza del divenire deducendo questa negazione dall'infelicità dell'esistenza umana.

In alternativa si potrebbe dire che per Leopardi l'infelicità umana dipenda in primo luogo dal trascorrere e dileguare delle cose, dal fatto che nulla al mondo dura, perché sopraggiungono inevitabilmente la dissoluzione e la morte; mentre il bisogno umano di felicità, per converso, ha per natura i caratteri dell'eterno e dell'infinito. Questo è certamente un principio ben attestato in Leopardi, ma nemmeno in questo caso la soluzione di Severino si raccomanderebbe come accettabile per lui. L'ideale della felicità leopardiana sarebbe infatti quello, strutturalmente impossibile, di una durata eterna di tutte le cose nel tempo, di un infinito che non sia qualcosa di altro e di incomprendibile in rapporto alle aspirazioni terrene (da cui il disinteresse di Leopardi per il Paradiso cristiano), ma che costituisca il prolungamento dell'unica felicità nota all'uomo, e dunque anche l'unica che possa in qualche modo soddisfare le sue aspirazioni: ovvero un prolungamento indefinito di quello che egli chiama piacere<sup>15</sup>. Non si vede dunque quale utilità possa avere, per sanare la contraddizione esistenziale di Leopardi, l'idea severiniana secondo cui il divenire “non è l'uscire dal niente e il ritornarvi”, ma “l'apparire e lo scomparire dell'eterno”<sup>16</sup>. In che modo questo apparire scomparire dell'eterno potrebbe sanare la contraddizione leopardiana tra un desiderio infinito di piacere e la finitezza della dimensione umana? Il punto è che il piano logico-ontologico in cui si muovono le indagini di Severino è del tutto diverso dal piano della dolorosa drammaticità dell'esperienza in cui è invece interamente contenuta la riflessione di Leopardi.

<sup>15</sup> Suggesto altrove che proprio la centralità di questo tema nel suo platonismo anomalo potrebbe essere la ragione dell'interesse manifestato da Leopardi per Giorgio Gemisto Pletone (F. Trabattoni, *Leopardi e la "religione" di Giorgio Gemisto Pletone*, “La cultura”, 60 (2022), pp. 192-217). È appena il caso di avvertire che Leopardi non si riferisce al prolungamento indefinito dello stesso piacere, che sarebbe indubbiamente noioso (cfr. Z. 2599-2600, con il commento di Franco D'Intino in *A Philosophy of Amazement: the Unpredictable Fate of the "Zibaldone"*, in *Leopardi: immaginazione e realtà*, cit., pp. 11-20: 14-15).

<sup>16</sup> F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., p. 108.

## 5.

Una volta scartata, per comprendere il nocciolo della filosofia di Leopardi, la contraddizione intesa al modo di Severino, a mio avviso resta comunque vero che il tema della contraddizione, se intesa in modo non eccessivamente rigido, ci offre qualche spunto interessante per giungere allo scopo. Iniziamo richiamando un'osservazione di Luca Maccioni:

Leggendo lo *Zibaldone* si ha spesso l'impressione che Leopardi dica tutto e il contrario di tutto, che possa sostenere fanaticamente una tesi per poi contraddirsi con noncuranza nel breve giro di qualche frase<sup>17</sup>.

Escluso che queste oscillazioni possano essere attribuite a un cambiamento di prospettiva maturato nel corso del tempo (spesso la distanza fra le due tesi è assai breve, e talvolta si trovano espressioni dissonanti all'interno del medesimo appunto<sup>18</sup>) ci possiamo ragionevolmente chiedere se esse dipendano solo (o soprattutto) da elementi interni al modo leopardiano di riflettere sulla realtà, o se invece rispecchino caratteristiche inerenti all'oggetto stesso, che le tensioni della pagina leopardiana permettono di mettere in luce e di approfondire. È questa seconda la prospettiva quella che qui intendiamo esplorare, seguendo in parte le tracce indicate da Maccioni. Lo studioso ha brevemente analizzato, come caso saliente della contraddizione in Leopardi, il ben noto tema del rapporto/contrasto fra natura e ragione. Qui la contraddizione riguarda soprattutto la concezione leopardiana della natura. Come è noto, Leopardi connota la natura in modo costantemente positivo sino alla primavera del 1824, ossia all'altezza delle due *Operette* dedicate a questo tema (aprile, *Dialogo della natura e di un'anima*, maggio, *Dialogo della natura e di un islandese*). Il mutamento documentato dalle due *Operette* è troppo brusco perché si possa parlare di evoluzione. E soprattutto questa ipotesi è smentita dal fatto che nelle note zibaldoniane successive la connotazione positiva della natura non sparisce affatto, ma convive con quella opposta: generando appunto l'apparenza della contraddizione. Ma qui non è tanto di questo che

<sup>17</sup> D'Intino, Maccioni, *Leopardi: guida allo Zibaldone*, cit., p. 38.

<sup>18</sup> Ivi, p. 39.

voglio parlare<sup>19</sup> (rimando in proposito alle sintetiche ma pertinenti osservazioni di Maccioni), quanto invece del fatto che si riscontrano delle contraddizioni anche all'interno della concezione leopardiana della ragione. Si leggano, ad esempio, i due appunti seguenti:

Il mio sistema introduce non solo uno Scetticismo ragionato e dimostrato, ma tale che, secondo il mio sistema, la ragione umana per qualsivoglia progresso possibile, non potrà mai spogliarsi di questo scetticismo; anzi esso contiene il vero, e si dimostra che la nostra ragione, non può assolutamente trovare il vero se non dubitando; ch'ella si allontana dal vero ogni volta che giudica con certezza; e che non solo il dubbio giova a scoprire il vero (secondo il principio di Cartesio ec. v. Dutens, par.1. c.2. §.10.), ma il vero consiste essenzialmente nel dubbio, e chi dubita, sa, e sa il più che si possa sapere (Z. 1655, 8. Sett. 1821).

Il principal difetto della ragione non è, come si dice, di essere impotente. In verità ella può moltissimo, e basta per accertarsene il paragonare l'animo e l'intelletto di un gran filosofo con quello di un selvaggio o di un fanciullo, o di questo medesimo filosofo avanti il suo primo uso della ragione: e così il paragonare il mondo civile presente sì materiale che morale, col mondo selvaggio presente, e più col primitivo. Che cosa non può la ragione umana nella speculazione? Non penetra ella fino all'essenza delle cose che esistono, ed anche di sé medesima? non ascende fino al trono di Dio, e non giunge ad analizzare fino ad un certo segno la natura del sommo Essere? (Vedi quello che ho detto altrove in questo proposito). La ragione dunque per sé, e come ragione, non è impotente nè debole, anzi per facoltà di un ente finito, è potentissima; ma ella è dannosa, ella rende impotente colui che l'usa, e tanto più quanto maggiore uso ei ne fa, e a proporzione che cresce il suo potere, scema quello di chi l'esercita e la possiede, e più ella si perfeziona, più l'essere ragionante diviene imperfetto (Z. 2941-42, 11 luglio 1823).

Il divario tra questi due passi, scritti a distanza di poco più di due anni, sembra davvero difficilmente sanabile. L'ufficio della ragione

<sup>19</sup> La questione della presunta contraddittorietà della nozione di natura in Leopardi è naturalmente dibattutissima e controversa. cfr. ad es. A. Folini, *Pensare per affetti. Leopardi, la natura, l'immagine*, Marsilio, Venezia 1996, pp. 18-20.

è naturalmente quello di conoscere le cose in modo il più possibile certo; e questa conoscenza si esplicita, in massima parte, nell'individuazione di proposizioni vere, ossia capaci di descrivere la realtà in modo corretto. E anche ammesso che per Leopardi la ragione abbia bisogno di essere soccorsa, per comprendere meglio le cose, da uno sguardo intuitivo e poetico capace di andare al di là del puro calcolo raziocinante, è anche vero che questo sguardo non ha come suo obiettivo quello di conseguire un punto di vista in qualche modo irrazionale, ma quello di aiutare l'intelletto cogliere quelle verità "razionali" che alla sola ragione potrebbero sfuggire<sup>20</sup>. Ma se questo è vero, sembra piuttosto strano affermare che la ragione "può moltissimo", quando in altro luogo di dice che "il più che si possa sapere è il dubbio". Se la ragione non riesce a superare il dubbio, bisognerebbe per converso concluderne che essa è del tutto impotente, dal momento che la sua "potenza" consiste proprio nella sua capacità di cogliere il vero (e dunque di accantonare, se non proprio eliminare definitivamente, il dubbio)<sup>21</sup>.

Una soluzione potrebbe essere la seguente. Se "il vero consiste essenzialmente nel dubbio", allora è giocoforza concludere che "non v'è quasi altra verità assoluta se non che *Tutto è relativo*" (Z. 452). Dunque, per conciliare questa affermazione con il potere della ragione di cui parla Leopardi nel secondo dei brani citati, è giocoforza supporre che le sue speculazioni possano arrivare solo a verità relative: tranne, appunto, la verità assoluta secondo cui tutto è relativo. In questo modo Leopardi può essere ascritto a quello che gli storici della filosofia chiamano "scetticismo dogmatico", che a mio avviso nel pensiero antico è efficacemente rappresentato da Protagora (nel suo scritto, che pure si intitolava *La Verità*, l'unica verità non relativa dichiarata raggiungibile dalla ragione è appunto la verità del relativismo)<sup>22</sup>. Naturalmente per uno scettico questa è una formula problematica, perché lo scettico rigoroso non può

<sup>20</sup> Cfr. Z., 1833-34. L'immaginazione e il sentimento, le passioni (ecc.) sono necessarie al filosofo, ma "non già perché il cuore e la fantasia dicano sovente più vero della fredda ragione, come si afferma, nel che non entro a discorrere, ma perché la stessa freddissima ragione ha bisogno di conoscere tutte queste cose, se vuole penetrare nel sistema della natura, e svilupparlo".

<sup>21</sup> Cfr. Aristotele, *Metaph. A*, 982b17-20.

<sup>22</sup> Cfr. F. Trabattoni, Peritrope *Once Again*, in *Plato's Theaetetus Revised*, edited by B. Bossi, T.M. Robinson, De Gruyter, Berlin/Munich/Boston 2020, pp. 89-106.

ammettere nulla di vero, nemmeno la verità dello scetticismo medesimo. Infatti gli scettici antichi che pretendevano di essere rigorosi (come Enesidemo e Sesto Empirico) si attengono alla formula “non più questo di quello”, che applicano sistematicamente a ogni coppia di proposizioni opposte o contraddittorie. Stando così le cose, si chiarisce in che cosa consista, per Leopardi, il potere della ragione. La ragione, come detto, ha il compito di cogliere la verità, ossia di trovare proposizioni indubitabili. Ma poiché in natura l'unica proposizione assoluta e indubitabile è che tutto è relativo (si noti il pungente contrasto con la tesi di Severino, per cui l'unica proposizione indubitabile è che l'essere non è il niente), la ragione è pienamente in grado di realizzare lo scopo che si prefigge. Infatti la ragione perviene a conoscere come relativo ciò che è relativamente vero, e come assoluto ciò che è assolutamente vero. In questo modo sua la potenza è pienamente affermata, in quanto essa è in grado di conoscere tutto quello che si può conoscere nel modo (relativo o assoluto) in cui lo si può conoscere. Così non sarebbe se esistesse al mondo qualcosa di conoscibile che tuttavia la ragione non perviene a conoscere. Ma poiché così non è, l'impotenza della ragione è giustamente esclusa. E così anche la contraddizione, sia perché affermando perentoriamente la verità del relativismo Leopardi mostra di non essere uno scettico (e dunque non incorre nell'accusa di essere uno scettico incoerente, in quanto scettico e dogmatico al tempo stesso), sia perché non c'è più alcun conflitto fra la potenza e l'impotenza della ragione (in quanto la ragione realizza pienamente le potenzialità di cui è per natura dotata).

Rimane, tuttavia, la contraddizione sul piano esistenziale. Per quanto gli esseri umani dovrebbero sapere che la ragione è incapace di eliminare il dubbio, essi tuttavia, sollecitati da esigenze di carattere esistenziale, non cessano di interrogare la ragione sul senso della loro vita. Ma ovviamente non ottengono alcun risultato. In questo modo la potenza della ragione si manifesta contraddittoriamente come debolezza, perché pur essendo la ragione essenzialmente deputata a superare il dubbio, tutto quello che essa è in grado di fare è confermare l'insuperabilità del dubbio, e dunque a chi si rivolge a lei proprio per smettere di dubitare non consente di far fare alcun passo oltre il punto di partenza. Se l'unica verità assoluta che la ragione è in grado di conseguire è che tutto è relativo, questo significa semplicemente che la ricerca della verità assoluta è priva di senso. Dunque non si può davvero dire che la contraddizione sia tolta: solo un sottilissimo filo logico, largamente irrilevante

sul piano dell'oggetto, riesce a salvare la ragione dalla situazione contraddittoria di non saper fare ciò che dovrebbe essere inerente alla sua stessa natura.

La radice di questa contraddizione può essere chiarita mediante un confronto con alcune proposizioni che compaiono nelle ultime pagine del *Tractatus* di Wittgenstein. La prima parte dell'opera ha il compito di descrivere l'ambito delle possibilità della ragione umana. Solo nelle ultimissime righe fa la sua comparsa la limitazione (uso qui il dittico kantiano in cui è enunciato il doppio percorso di rintracciare possibilità e limiti della ragione). Leggiamo le proposizioni 6.51 e 6.52 del *Tractatus*:

6.51. Lo scetticismo *non* è inconfutabile, ma apertamente insensato, se vuol mettere in dubbio ove non si può domandare. Ché dubbio può sussistere solo ove sussiste una domanda; domanda, solo ove esiste una risposta; risposta, solo ove qualcosa può essere *detto*.

6.52. Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati. Certo allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta (tr. A. G. Conte).

L'Islandese si trova esattamente nella situazione che la proposizione 6.51 giudica insensata. Egli ha dei dubbi, e per questo formula alla Natura delle domande, in quanto crede che esista una risposta che possa essere detta. Ma la Natura non risponde. Non risponde perché non c'è nulla che possa essere detto. Questo, secondo Wittgenstein dovrebbe avere l'effetto di togliere il dubbio mostrando l'insensatezza della domanda. In questo modo c'è una risposta, ma la risposta non è la risposta alla domanda; la risposta è che non c'è nessuna domanda, perché laddove non c'è nulla che possa essere detto come risposta, non si può nemmeno formulare una domanda.

Io credo che proprio qui si celi il segreto della cupa visione che Leopardi aveva della vita umana. Il dramma dell'esistenza non consiste nel fatto che gli esseri umani hanno domande di cui non conoscono la risposta. Se fosse solo questo, l'ipotesi dell'esistenza di una dimensione metafisica o religiosa in cui gli esseri umani finalmente conosceranno le risposte alle loro domande non potrebbe in linea di principio essere esclusa. Non a caso, invece, Leopardi rifiuta il Cristianesimo in modo assolutamente radicale. Il suo problema non è, come si potrebbe pensare, quello di non avere la fede. Il suo problema è che se anche il Cristianesimo fosse vero, non risponderebbe alle

domande dell'uomo, e in particolare alla sua domanda e alla sua esigenza di felicità<sup>23</sup>. Ma anche a prescindere dal Cristianesimo, gli esseri umani non sono in grado di immaginare alcuno scenario, per quanto fantasioso e liberamente ottimistico al grado più alto, in cui le domande umane trovino risposte ad esse adeguate. E comunque la "domanda" appartiene alla categoria dei relativi, perché senza una relazione a una risposta almeno possibile non si può determinare neppure il fatto che la domanda è una domanda. Di conseguenza pare necessario attenersi a quello che prescrive Wittgenstein: poiché una domanda priva di senso non è una domanda, non dovrebbe essere possibile nemmeno formularla *in quanto domanda*.

Dunque la storia finisce qui? Da un lato si definiscono come "domande", e dunque si cercano le relative risposte, solo quelle per cui è immaginabile almeno una risposta possibile; dall'altro si azzerano come non-domande tutte le "domande" che non rientrano in questo gruppo. Leopardi non lo crede. Infatti il silenzio della natura non acqueta il domandare dell'Islandese, così come il silenzio della luna non ha il potere di sradicare le domande del Pastore errante.

Ma in realtà anche Wittgenstein sembra essere di questo parere:

Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le possibili domande (*Fragen*) scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali (*Lebensprobleme*) non sono ancora neppure toccati.

Insomma, la contraddizione "leopardiana" rimane. E purtroppo non è una contraddizione che possa essere tolta o negata (come vorrebbe Severino) semplicemente applicando le procedure della logica e dell'argomentazione. Queste procedure potrebbero forse essere sufficienti, almeno stando alla concezione ottimistica esposta da Wittgenstein nel *Tractatus*, a sciogliere le domande (*Fragen*) "possibili". Ma nulla possono fare per risolvere i *Lebensprobleme*, ossia le uniche questioni che interessano a Leopardi come filosofo.

<sup>23</sup> Cfr. ad es. Z. 3505-3509.



MICHELE FIORILLO

Scuola Normale di Pisa

Nulla in comune.

Influenze dello *Zibaldone* sull'*Italian Theory*

## L'*Italian Theory*, Leopardi e lo *Zibaldone*

Con il termine *Italian Theory* si è affermato in ambito internazionale nell'ultimo decennio l'uso di indicare quel filone di pensiero filosofico-politico che accomuna diversi pensatori italiani contemporanei, parte di una più lunga corrente della filosofia italiana – nominata ora *pensiero vivente*<sup>1</sup> ora *Italian Thought* – che lega insieme vita, storia e politica, in contrasto alla riduzione moderna della realtà alla razionalità o al dispositivo linguistico, come in qualche modo avvenuto con la filosofia analitica e il così detto *linguistic turn*.

Eppure la riflessione sul linguaggio non è certo esclusa da questa tradizione filosofica<sup>2</sup>: al contrario l'intreccio tra pensiero e poesia-*poiesis*

<sup>1</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010. L'uso del termine *Italian Thought* – talvolta anche come sinonimo di *Italian Theory* – è invalso a partire dal capitolo così intitolato - inserito dopo quelli dedicati a *German Philosophy* e a *French Theory* – nel volume di R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, pp. 157-195. Si veda anche: E. Lisciani-Petrini e G. Strummiello (a cura di), *Effetto "Italian Thought"*, Quodlibet, Macerata 2017, dove sono contenuti interventi tra gli altri di Mario Tronti, Toni Negri, Roberto Esposito, Remo Bodei, Laura Bazzicalupo e Felice Cimatti – il quale ha di recente utilizzato la categoria espositiana di *Italian Thought* nel suo saggio su relazione e analogie tra pensiero leopardiano e biopolitico: F. Cimatti, *La vita estrinseca. Leopardi e l'Italian Thought in Leopardi e la cultura del Novecento: modi e forme di una presenza*, Atti del XIV Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, settembre 2017), Olschki, Firenze 2020, pp. 459-479.

<sup>2</sup> Si pensi in particolare a testi di Giorgio Agamben quali: *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino 1982; *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; *Il sacramento del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2008. O i saggi di Paolo Virno: *Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica*, ombre corte, Verona 2002; *Grammatica della*

è fondamentale, da Dante, passando per Machiavelli, Bruno e Vico sino a Leopardi e oltre, fino alla filosofia italiana contemporanea, che assume “la lingua come un dato talmente costitutivo dell’essere umano da individuare in essa il punto di sutura tra natura e mutamento, invarianza e differenza, biologia e storia”<sup>3</sup>.

Più precisamente, il nome *Italian Theory* – o *Radical Thought*<sup>4</sup> o *Italian Difference*<sup>5</sup> – sembrerebbe potersi assegnare a un determinato gruppo di intellettuali italiani che in parte superando criticamente la matrice marxista da cui principalmente provengono – in particolare nella variante dell’operaismo – si sono dedicati, nel loro costante intrecciare filosofia e impegno civile, allo sviluppo della biopolitica o del pensiero della differenza<sup>6</sup>.

*moltitudine*, DeriveApprodi, Roma 2002; *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

<sup>3</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., pp. 9-10.

<sup>4</sup> Cfr. *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, a cura di P. Virno e M. Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1988.

<sup>5</sup> Cfr. *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, L. Chiesa e A. Toscano, re.press, Melbourne 2009. Si vedano anche: A. Negri *La differenza italiana*, nontempo, Roma 2005, dove Leopardi è elencato come il primo delle “grandi individualità filosofiche” del pensiero italiano del XIX secolo (p. 5); e R. Bodei, *La differenza italiana: Comunità ed esilio*, a cura di M. Fiorillo, in “Lo Sguardo-Rivista di filosofia”, N. 15, 2014 (ii), pp. 97-105. Questo contributo di Bodei è una rielaborazione del suo intervento al convegno *Commonalities. Theorizing the Common in Contemporary Italian Political Thought* (Cornell University, Ithaca, 24-25 Settembre 2010), co-organizzato dalla rivista “Diacritics”, sulla quale comparve con il titolo *Goodbye to Community: Exile and Separation* (“Diacritics”, 39 (4), 2009, pp. 178-184): insieme a Bodei erano intervenuti tra gli altri anche Franco “Bifo” Berardi, Ilda Dominijanni, Roberto Esposito, Michael Hardt e Toni Negri.

<sup>6</sup> Su questa linea interpretativa si veda in particolare D. Gentili, *Italian Theory. Dall’operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012. Si vedano anche: *Che cos’è Italian Theory?*, Tavola rotonda con Roberto Esposito, Dario Gentili, Giacomo Marramao, a cura di F. Buongiorno e A. Lucci, in “Lo Sguardo-Rivista di filosofia”, N. 15, 2014 (ii), pp. 11-23 e *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, a cura di D. Gentili ed E. Stimilli, DeriveApprodi, Roma 2015. Quest’ultimo volume raccoglie insieme ad altri saggi alcuni dei molti interventi tenuti nei due convegni internazionali – cui anche chi scrive partecipò – *L’Italian Theory existe-t-elle?/Does Italian Theory Exist?* (Parigi, 24-25 Gennaio 2014) e *Categorie e problemi della filosofia italiana contemporanea* (Napoli, 24-25 Maggio 2014), le cui discussioni vennero animate tra gli altri da Roberto Esposito, Toni Negri, Judith Revel, Sandro Chignola, François Cusset, Federico Luisetti, Sandro Mezzadra, Marco Assennato, Greg Bird, Roberto Ciccarelli, Vanessa Lemm, Thomas Macho, Mikolaj Ratajczak, Davide Tarizzo e gli stessi Gentili ed Stimilli. A partire da questi convegni si è coagulato un movimento filosofico-accademico, strutturatosi nella rete internazionale “Italian Thought Network” e in Italia in particolare attorno alla collana “Material IT” diretta da Gentili e Stimilli per Quodlibet.

Per alcuni di loro proprio Leopardi costituisce – insieme a Nietzsche e Spinoza o Schmitt e Benjamin<sup>7</sup> – un autore decisivo nella riforma del marxismo – così come in precedenza lo erano stati per altri i *Manoscritti economico-filosofici* di Marx o i *Quaderni* di Gramsci – e nel suo oltrepassamento verso la biopolitica o altre nuove forme autonome del pensiero: Toni Negri, Roberto Esposito, Giorgio Agamben<sup>8</sup>, Massimo Cacciari – formatosi con Negri alla scuola di Mario Tronti e dell'operaismo – e per certi versi anche Remo Bodei e Franco Cassano – quasi tutti in dialogo, esplicito o implicito, con l'interpretazione nichilistica di Emanuele Severino. È un Leopardi conteso, in cui le diverse interpretazioni hanno a che fare con lo sviluppo della battaglia delle idee – e della lotta politica – e persino con l'autobiografia dell'interprete.

Dentro l'interesse per Leopardi, naturale appare l'attrazione per lo *Zibaldone*: un'opera-mondo autonoma, in grado di dare forma a un pensiero allo stesso tempo aforismatico e sistematico, laboratorio in movimento capace di abbracciare lo scibile e creare un nuovo orizzonte di pensiero originalissimo. Lo *Zibaldone* di Leopardi, in questa sua peculiare struttura, era ed è d'altra parte accostabile con fin troppa facilità ai ben più citati e scandagliati – anche ad uso di lotta politica – *Quaderni dal Carcere* di Antonio Gramsci, il quale per fatale coincidenza morì precisamente cento anni dopo il poeta-filosofo recanatese, essendo peraltro entrambi afflitti sin dall'infanzia dallo stesso morbo di Pott<sup>9</sup>. E naturalmente forte

<sup>7</sup> A proposito del Leopardi di Walter Benjamin si veda: M. Natale, *Walter Benjamin e il leopardismo filosofico*, in *"Il laberinto della natura". La questione della filosofia in Giacomo Leopardi*, Atti della Giornata di Studi, Gabinetto Vieusseux, Firenze, 20 aprile 2012, in *"La Rassegna della letteratura italiana"*, CXVII, 2, luglio-dicembre 2013, pp. 487-500.

<sup>8</sup> Sul Leopardi di Agamben – che instaura con il poeta filosofo un dialogo sottotraccia con pochissimi riferimenti espliciti, sul filo della propria teoria dell'inoperosità e della vera anarchia – rinvio all'esauriente saggio di A. Aloisi, *Elogio dell'inoperosità: Agamben e Leopardi*, in *"Italian Studies"*, 72 (3), 2017, pp. 282-291. Andrà qui aggiunto che nel suo ultimo saggio (*L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Einaudi, Torino 2022) Agamben usa lo *Zibaldone* in apertura della prima pagina: "la società umana manca affatto di cose che realizzino le illusioni per quanto sono realizzabili" (*Zibaldone*, 680). Di Aloisi si veda anche sulla relazione tra filosofia contemporanea italiana e pensiero di Leopardi: *L'(in)attualità filosofica di Leopardi*, in *"il cannocchiale"*, XLIV, 1-2, gennaio-dicembre 2019, pp. 243-260.

<sup>9</sup> Cfr. A. D'Orsi, *Gramsci. Una nuova biografia*, Feltrinelli, Milano 2018, p. 25. D'altronde un'identificazione con Leopardi da parte del giovane Gramsci sembra emergere tra le righe di un suo tema liceale risalente al 1911 recentemente venuto alla luce. Qui il futuro fondatore del Partito comunista italiano scriveva: "E il Leopardi prima di morire protestò contro la tendenza degli uomini a voler negare la verità, anche se chiaramente tale. 'Prego i miei lettori,' egli scrive 'di industriarsi a distruggere le mie osservazioni

è l'interesse anche per il denso contenuto filosofico-politico delle *Opere Morali* e di molte liriche, con particolare attenzione a *La Ginestra* per il suo contenuto etico-civile su cui già si erano esercitate le celebri interpretazioni *progressiste e materialiste* di Cesare Luporini<sup>10</sup> e Sebastiano Timpanaro<sup>11</sup>.

In generale, pare comunque comune a questi autori l'esigenza di fare i conti con il Leopardi grande filosofo – valorizzato in quanto tale anche contro la *diminutio* neoidealista<sup>12</sup> – per rivendicare un *genus italicum* del pensiero, emancipandosi da una parte dalle logore scolastiche idealiste e marxiste, dall'altra dalla crescente egemonia della filosofia analitica, rinnovando quella potentissima corrente – secondo alcuni *maledetta*<sup>13</sup> – del pensiero italiano che si sviluppa a partire da un certo Dante, un certo Umanesimo – quello non solo *civile*, ma *tragico e anti-dialettico* di Lorenzo Valla e Leon Battista Alberti<sup>14</sup> – per arrivare a Machiavelli e Giordano Bruno, fino a toccare lo stesso Gramsci.

e i miei ragionamenti, meglio che ad accusarne le mie malattie'. Del resto, che merito c'è nell'amare la vita, quando essa appare un paradiso? Eroismo invece dovrebbe chiamarsi il conoscere il mondo, quale esso è veramente, e tuttavia mantenersi. In ciò consiste la differenza profonda tra l'uomo di pensiero e l'uomo volgare. Egli si è liberato dall'ipocrisia che domina nella vita esterna ed interna dell'uomo. Egli, anche soffrendo gli spasimi più atroci, ha voluto conoscere il bene e il male e dopo si è sentito solo, isolato dal resto del mondo". L'inedito testo è stato pubblicato su "Il Fatto Quotidiano" del 25 giugno 2022, con il titolo redazionale *Il Leopardi di Gramsci: la verità contro le 'magagne' del potere*.

<sup>10</sup> C. Luporini, *Leopardi progressivo*, in Id., *Filosofi vecchi e nuovi: Scheler-Hegel-Kant-Fichte-Leopardi*, Sansoni, Firenze 1947.

<sup>11</sup> S. Timpanaro, *Alcune osservazioni sul pensiero di Leopardi*, in *Classicismo e Illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa 1965.

<sup>12</sup> Precursore di questa valorizzazione filosofica di Leopardi – e in qualche modo dello stesso filone dell'*Italian Theory/Italian Thought* – può esser considerato Giuseppe Rensi – che a inizio Novecento si distingueva dalla vulgata di un Leopardi non-filosofo derivata da Croce e Gentile sulla scia di Francesco De Sanctis – come evidenziato da Raoul Bruni nell'*Introduzione* alla raccolta da lui curata: G. Rensi, *Su Leopardi*, Aragno, Torino 2018, p. 2 e seguenti (cfr. anche R. Bruni, *Il leopardismo filosofico di Giuseppe Rensi*, in Id., *Da un luogo alto. Su Leopardi e il leopardismo*, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 133-158). Per il filosofo di Villafranca di Verona – peraltro molto amato da Massimo Cacciari – Leopardi è veramente "il sommo filosofo d'Italia" (G. Rensi, *Apologia dello scetticismo*, introduzione di A. Torno, La Vita Felice, Milano 2011, p. 85): nella sua scrittura parlerebbe "non un uomo ma lo stesso Reale" (G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano 1991, p. 15). Un coevo 'leopardismo filosofico' si trova anche nell'opera di Tilgher: cfr. A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi e altri scritti leopardiani*, a cura di R. Bruni, Aragno, Torino 2018.

<sup>13</sup> Tra questi Dario Gentili, che insiste sul significato del concetto latino di *sinisteritas* – "parte maledetta", in quanto deviazione dalla norma, nell'introduzione alla sua *Italian Theory*, cit., p. 12 e seguenti.

<sup>14</sup> Cfr. M. Cacciari, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Einaudi, Torino 2019.

Occuparsi di Leopardi è infine per loro un modo per affrancarsi dal dibattito politico-culturale gravato dall'ideologismo: interpretare il suo pensiero permette di dire le cose come stanno – parlare del mondo com'è, nella sua tragicità – superando ogni dialettica conciliativa. Se per Hegel tutto ciò che è reale è razionale, Leopardi mostra invece la Storia come *irrazionale incarnato*: questo può interessare alcuni di questi autori trovatisi molto presto di fronte allo scacco del loro stesso impegno civile e politico.

Ecco allora nel dibattito filosofico italiano una riflessione necessaria sul *nichilismo* leopardiano – precursore dello stesso Nietzsche, il quale aveva individuato in Leopardi il prototipo del nichilista, tuttavia ancora non perfetto<sup>15</sup> – e visto come anticipazione profondissima del nichilismo contemporaneo, emerso in tutta la sua forza al termine della stagione otto-novecentesca delle grandi narrazioni politico-ideologiche di massa.

## Severino: la verità del nulla

La relazione di Leopardi col nichilismo è stata scandagliata in particolare da Emanuele Severino, il quale considera la filosofia del recanatese quale culmine della modalità del pensiero occidentale<sup>16</sup>, all'altezza e anche oltre rispetto ai suoi contemporanei, perché capace di approfondire le difficoltà aporetiche tra essere e nulla. Leopardi è per Severino *l'estrema coerenza dell'estremo errare* del pensiero dell'occidente, con la sua tendenza nichilista consistente nel considerare il divenire come identificazione di essere e nulla: tutto finisce nel nulla da cui proviene. A ciò Severino contrappone con il suo sistema la negazione della realtà del divenire e afferma l'eternità di ciò che è.

Può essere interessante notare che nella prima edizione della sua *Filosofia contemporanea. Da Schopenhauer a Wittgenstein* (1986) – il terzo dei volumi di storia della filosofia dopo *La filosofia antica* e *La filosofia*

<sup>15</sup> Questa la lapidaria affermazione di Nietzsche in uno dei suoi frammenti postumi: "Leopardi si lamenta, ha motivo di lamentarsi; ma con ciò non rappresenta il perfetto tipo del nichilista" (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, Adelphi, Milano 1971, p. 296).

<sup>16</sup> "L'autentica filosofia dell'Occidente, nella sua essenza e nel suo più rigoroso e potente sviluppo, è la filosofia di Leopardi" (E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990, p. 21).

*moderna* – non appare traccia di Leopardi<sup>17</sup>. Un capitolo gli verrà dedicato invece nell'*Antologia filosofica*, intitolato *Il nulla e la poesia: Leopardi*, che fa seguito al capitolo dedicato a Schopenhauer. Il pensiero di Leopardi viene qui presentato come prefigurazione della tendenza fondamentale della filosofia contemporanea, ciò che Severino chiama *il tramonto degli immutabili*. Esso intraprende infatti l'opera di 'distruzione degli eterni', facendo emergere come "l'evidenza del divenire delle cose (ossia del loro provenire dal nulla) implica con necessità che non vi sia alcuna dimensione originaria ed eterna e che la pretesa di conoscerle per mezzo della ragione scientifica e di prevederne il divenire sia illusoria"<sup>18</sup>. A supporto di questa tesi Severino antologizza per intero il *Cantico del gallo silvestre* dalle *Operette Morali*, che si conclude, come è noto, con questo tragico monito:

Tempo verrà, che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta. E nel modo che di grandissimi regni ed imperi umani, e loro meravigliosi moti, che furono famosissimi in altre età, non resta oggi segno né fama alcuna; parimente del mondo intero, e delle infinite vicende e calamità delle cose create, non rimarrà pure un vestigio; ma un silenzio nudo, e una quiete altissima, empieranno lo spazio immenso. Così questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi<sup>19</sup>.

La nota chiarificatoria che appariva al termine dell'operetta non viene però antologizzata da Severino, significativamente: Si tratta di una trascuratezza, o si voleva così invece l'interpretazione verso un radicale nichilismo ontologico in Leopardi? Ricordiamo la nota dell'autore, che sembra aprire a una visione di tipo diverso: "Questa è conclusione

<sup>17</sup> Eugenio Garin, punto di riferimento storiografico per molti pensatori del marxismo italiano del secondo Novecento, aveva invece già dedicato a Leopardi meno di tre dense pagine al termine del capitolo sull'Illuminismo della sua *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, vol. III, Torino 1966: "pensatore di eccezionale rilievo egli fu senz'alcun dubbio" (p. 987), scriveva qui, pur non considerandolo in quanto filosofo sistematico. Michele Ciliberto, allievo di Garin, ha inserito un profilo di Leopardi - scritto da Gaspare Polizzi- nel volume da lui curato per l'Enciclopedia Treccani, *Il contributo italiano alla storia del pensiero italiano. Filosofia*, Treccani, Roma 2012.

<sup>18</sup> E. Severino, *Antologia filosofica*, Rizzoli, Milano 1994, p. 440.

<sup>19</sup> G. Leopardi, *Cantico del gallo silvestre*, in G. Leopardi, *Operette Morali*, a cura di A. Prete, Feltrinelli, Milano 1992, p. 189.

poetica, non filosofica. Parlando filosoficamente, l'esistenza, che mai è cominciata, non avrà mai fine"<sup>20</sup>.

In questo quadro complessivo, secondo Severino con Leopardi emergerebbe per la prima volta la consapevolezza che non vi è salvezza, nemmeno con la conoscenza della verità. Sia perché per il recanatese verità è coscienza dell'annientamento della vita e delle cose e dunque "non può essere il rimedio del dolore. La verità è il dolore"<sup>21</sup>; sia perché egli riconosce che tutto è nulla, anche la stessa visione del nulla. L'inganno vitale ci fa dimenticare la verità – essa stessa nulla – che è in contraddizione con la vita. Questo il potente passo dello *Zibaldone* cui fa riferimento Severino nel suo ragionamento:

Tutto è nulla al mondo, anche la mia disperazione, della quale ogni uomo anche savio, ma più tranquillo, e io stesso certamente in un'ora più quieta conoscerò la vanità e l'irragionevolezza e l'immaginario. Misero me, è vano, è un nulla anche questo mio dolore, che in un certo tempo passerà e s'annullerà, lasciandomi in un vuoto universale e in un'indolenza terribile che mi farà incapace anche di dolermi"<sup>22</sup>.

Secondo Severino Leopardi mette in evidenza "l'inevitabilità della distruzione di ogni Eterno e di ogni *epistème*", ovvero, "quanto vi è di più decisivo nell'intero sviluppo storico dell'Occidente"<sup>23</sup>. La poesia leopardiana avrebbe allora una duplice funzione, quale ultimo rimedio dopo la distruzione operata dalla civiltà della tecnica: da una parte è illusione necessaria che aiuta a vivere, parte dell'inganno vitale (*L'infinito*); dall'altra poesia che svela la verità, le illusioni, nega sé stessa per diventare parte della filosofia (*La ginestra*). Ma anche qui Severino individua una forma dell'inganno vitale in quanto "la volontà di sapere fino in fondo la verità è volontà di esistere... e dunque illusione"<sup>24</sup>. La poesia smaschera le illusioni, raggiunge la verità, ma è in definitiva essa stessa volontà

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica*, cit., p. 7.

<sup>22</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, 72. Il passo è citato ne *Il nulla e la poesia*, p. 23.

<sup>23</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1998, p. 20.

<sup>24</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., p. 337.

di esistere e illusione, e la grandezza con la quale Il filosofo-poeta compie questo disvelamento costituisce l'ultimo quasi rifugio della natura.

Infine, nel libro *In viaggio con Leopardi*, Severino ripropone in gran parte l'interpretazione già data nelle precedenti monografie, affrontando in particolare il tema della supposta negazione leopardiana del principio di non contraddizione, facendo della filosofia del Recanatese, nel quadro del proprio quadro teorico, "uno dei punti più avanzati fino ai quali il nichilismo può spingersi senza dover imbattersi nella propria Follia"<sup>25</sup>.

È solo l'opera del genio che sembra poter salvare, tenendo insieme poesia e filosofia – ma il nulla resta lì ad incombere.

## Cacciari: Leopardi platonico – e federalista

Suo interlocutore privilegiato e amico – incontrato nel segno di Marx ed Heidegger<sup>26</sup> – Massimo Cacciari prende spunto da Emanuele Severino e dalla sua interpretazione nichilista di Leopardi, sottolineando però l'aspetto vitale del pensiero del poeta-filosofo, ponendo l'accento sulla potenza dell'immaginazione e delle illusioni che impediscono la disperazione.

Esse si rigenerano incessantemente, oltre o nonostante la consapevolezza che siano un errore, assumendo così un ruolo salvifico. Ciò porta il Leopardi di Cacciari al di là del nichilismo<sup>27</sup> – mentre quello

<sup>25</sup> E. Severino, *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2015, p. 215.

<sup>26</sup> "Non ero suo allievo; avevo incontrato il suo pensiero leggendo Marx e Heidegger. Tenevamo dei seminari insieme sul rapporto economia-tecnica, e con noi c'erano filosofi e economisti". Così Cacciari evocava Severino nel suo ricordo pubblicato da "La Repubblica" (22 gennaio 2020, p. 31), col titolo *Era affamato disperatamente di verità*. Qui indica la forza del pensiero severiniano nel rivelare l'essenza del mondo presente: "Il nichilismo che ci mette costantemente in debito, abitanti una vita che non è nostra, che è destinata a dissolversi come dal nulla è venuta. Il nihilismo che non ci permette neppure di pensare alla Gioia, alla Gloria, all'Eterno".

<sup>27</sup> Su una linea interpretativa simile si pone anche Givone, accostando la funzione salvifica dell'arte per Schopenhauer all'analogo ruolo che avrebbe per Leopardi la poesia, non riducibile dunque a macchina illusionistica della natura o a "semplice funzione interna del processo nichilistico", come invece emergerebbe dall'interpretazione severiniana: cfr. Sergio Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 137. Di un Leopardi quale



di Severino non lo oltrepassa, perché le illusioni sarebbero pur sempre emanazioni dell'inganno vitale di fondo.

Secondo Cacciari invece le illusioni hanno una funzione critica all'interno del pensare stesso. E l'atto del pensiero si svolge anche per immagini: "Esiste, cioè, una fantasia del pensare, necessariamente inseparabile dalla sua dimensione propriamente critica"<sup>28</sup>, dove le immagini hanno una funzione regolativa, *à la* Kant. È proprio grazie all'immaginazione che appaiono i limiti di quella che possiamo chiamare "verità effettuale", *à la* Machiavelli. Per Cacciari il "caro immaginar" di Leopardi<sup>29</sup> non è nostalgia verso ciò che è perduto, bensì facoltà della creazione di immagini che costituiscono la *critica immanente dell'acerbo vero*<sup>30</sup>.

Nel pensiero leopardiano viene poi individuato da Cacciari un platonismo latente, facendo leva su un noto passo dello *Zibaldone* che converrà riportare qui, seppur parzialmente:

filosofo della lotta tra l'essere e il nulla - dove il secondo termine è caratterizzato da radicale aporeticità- e dell'arte come unica via per comprendere il mistero della natura ragiona Massimo Donà - allievo di Severino e storico collaboratore di Cacciari - nel suo *Misterio grande. Filosofia di Giacomo Leopardi*, Bompiani, Milano 2013. Il titolo è ispirato a questo mirabile passo dello *Zibaldone*, 4129: "Dunque la natura, la esistenza non ha in niun modo per fine il piacere né la felicità degli animali; piuttosto al contrario; ma ciò non toglie che ogni animale abbia *di sua natura* per necessario, perpetuo e solo suo fine il suo piacere, e la sua felicità, e così ciascuna specie presa insieme, e così la università dei viventi. Contraddizione evidente e innegabile nell'ordine delle cose e nel modo della esistenza, contraddizione spaventevole; ma non perciò men vera: misterio grande, da non potersi mai spiegare, se non negando (giusta il mio sistema) ogni verità o falsità assoluta, e rinunziando in certo modo anche al principio di cognizione, *non potest idem simul esse et non esse*".

<sup>28</sup> M. Cacciari, *Solitudine ospitale*, in id., *Magis Amicus Leopardi. Due saggi*, Edizioni Saletta dell'Uva, Caserta 2005, p. 81. Colgo qui l'occasione per ringraziare l'editore Luigi Nunziantè per l'omaggio di questo raro volume - e con lui Alessandra Aloisi, Raoul Bruni, Irene De Pace, Dario Gentili, Carmen Agudo Martinez, Noémie Coco Mantovani e Massimo Natale per i consigli e il supporto durante la scrittura di questo testo. Il saggio *Solitudine ospitale* era stato già pubblicato da Cacciari con il titolo *Solitudine ospitale. Da Leopardi a Celan, in Hospes. Il volto dello straniero da Leopardi a Jabès*, a cura di Alberto Folin, Marsilio, Venezia 2003, pp. 123-146.

<sup>29</sup> L'espressione è evidentemente ricavata da Cacciari dalle *Ricordanze*: "a voi ripenso, o mie speranze antiche/ ed a quel caro immaginar mio primo" (vv. 88-89).

<sup>30</sup> Cfr. M. Cacciari, *Leopardi platonius?*, in id., *Magis Amicus Lepardi*, cit., p. 20. Il saggio era stato già pubblicato con il medesimo titolo in "Con-tratto", 1, 1992, pp. 143-153.

Il sistema di Platone delle idee preesistenti alle cose, esistenti per se, eterne, necessarie, indipendenti e dalle cose e da Dio: *non solo non è chimerico*, bizzarro, capriccioso, arbitrario, fantastico, ma tale che fa meraviglia come un antico sia potuto giungere all'ultimo fondo dell'astrazione, e vedere sin dove necessariamente conduceva la nostra opinione intorno all'essenza delle cose e nostra, alla natura astratta del bello e brutto, buono e cattivo, vero e falso. [...] Ora, trovate false e insussistenti le idee di Platone, è certissimo che qualunque negazione e affermazione assoluta, rovina interamente da se, ed è meraviglioso come abbiamo distrutte quelle, senza punto dubitar di queste<sup>31</sup>.

Demolite le idee platoniche, anche Dio lo è: il recanatese anticipa così la nietzscheana morte di Dio. È dunque un "Platonismo nuovissimo e disperato"<sup>32</sup> quello leopardiano. Un platonismo critico, "paradossale" perché disincantato, ma "vitale"<sup>33</sup>, in quanto "scevro dagli elementi dialettico-conciliativi"<sup>34</sup>. In questo modo Leopardi riconosce valore al sistema platonico: se anche le idee di Platone fossero errori e illusioni, rimangono tuttavia un "essenziale sistema di riferimento in base al quale è possibile *criticare*"<sup>35</sup>. Senza le idee non sapremmo neppure riconoscere la realtà di questo mondo, la condizione dell'uomo, e la ragione per cui è pensabile la vita felice.

Lo stesso *Infinito* è pura idea, il puramente pensabile, e perciò una finzione, ma anche un "bisogno insopprimibile"<sup>36</sup>, parte di quelle conoscenze verso cui la ragione s'innalza per propria natura e pur procedendo troppo oltre "nondimeno hanno una loro realtà e non sono affatto semplici *chimere*"<sup>37</sup>. Come si vede, è a partire dall'analisi dell'*Infinito* che

<sup>31</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, 1712-1714. Il corsivo è mio.

<sup>32</sup> M. Cacciari, *Leopardi platonius?*, cit., p. 59. Sul platonismo *sui generis* di Leopardi si vedano in particolare la luminosa monografia di M. Natale, *Il canto delle idee: Leopardi fra "Pensiero dominante" e "Aspasia"*, Marsilio, Venezia 2009 e il volume di F. D'Intino, *L'immagine della voce: Leopardi, Platone e il libro morale*, Marsilio, Venezia 2009. Cfr. anche A. Camiciottoli, *Un'inchiesta 'eretica': Leopardi, Platone e i neoplatonici*, in "Il laberinto della natura", cit., pp. 389-401.

<sup>33</sup> M. Cacciari, *Solitudine ospitale*, in id., *Magis Amicus Lepardi*, cit., p. 89.

<sup>34</sup> Id., *Leopardi platonius?*, cit., p. 46.

<sup>35</sup> Ivi, cit., pp. 33-34.

<sup>36</sup> Ivi, p. 57.

<sup>37</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. 1787, p. 371, corsivo mio. Il passo kantiano è citato da Cacciari, il quale non fa però notare – perlomeno non

Cacciari può accostare Leopardi a Kant, passando dal piano gnoseologico a quello etico-pratico. I limiti posti dalla siepe definiscono il mondo dei fenomeni (*das Land der Wahrheit*), la kantiana terra della verità in quanto terra delle veridiche sensazioni (*das Land der Wahrnehmungen*) su cui solo è possibile costruire l'unione civile (*die bürgerliche Vereinigung*):

È la terra del 'vero filosofo' leopardiano; comunque si voglia poi giudicare la natura di quella comunità, essa si costruisce nei limiti insuperabili dell'*aisthetòn*, dell'intuibile, e si proibisce di pensare 'oltre' – o, meglio, sa che pensare 'oltre' non produrrà mai un effettuale *conoscere*, e che perciò soltanto come una spaesata nomade la ragione potrà avventurarsi fuori dal *nomos* della 'terra della verità'<sup>38</sup>.

E si noti qui anche un criptoriferimento a Carl Schmitt<sup>39</sup>, un autore di quel canone del *pensiero negativo*<sup>40</sup> che Cacciari aveva contribuito ad introdurre nella cultura marxista italiana.

La comunità leopardiana, si costruisce per Cacciari a partire dalla *solitudine ospitale* che è "colloquio continuo". È proprio questa "solitudine-in-dialogo" il tema dominante della sinfonia in versi de *La Ginestra*: "Soltanto sapendoci tutti *paroikoi*, abitanti, sì, questa terra, ma senza alcuno stabile possesso, tutti in itinere come il pastore errante, potremo rendere la nostra solitudine ospitale, la pena del nostro andare, che a ciascuno solo appartiene, un ascolto e un colloquio"<sup>41</sup>. È quindi in definitiva anche un Leopardi *federalista*, quello di Cacciari. Gli uomini uomini non solo si federano tra loro, ma con tutti gli enti esistenti: "Natura, astri, uomo, animali, tutti abbracciati da un unico fato, tutti partecipi di un comune destino, 'federati' in esso. Nessun corso divino delle cose, né lassù né quaggiù"<sup>42</sup>.

esplicitamente – come il termine *chimerico* sia utilizzato da Leopardi stesso nel passo dello *Zibaldone* sul sistema platonico sopra riportato: un segnale di debito del recanatese verso il filosofo di Königsberg?

<sup>38</sup> M. Cacciari, *Leopardi platonicus?*, cit., pp. 49-50.

<sup>39</sup> C. Schmitt, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991.

<sup>40</sup> M. Cacciari, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venezia 1977 e Id., *Sulla genesi del pensiero negativo*, in "Contropiano", 1969, 1.

<sup>41</sup> Id., *Solitudine ospitale*, cit., pp. 97-98.

<sup>42</sup> Ivi, p. 63.

Più di recente, Cacciari ha ripreso un passaggio dei *Pensieri* leopardiani in apertura dell'ultimo capitolo del suo *Lavoro dello spirito* dove problematizza la “Fine (del fine) della Storia” e la globalizzazione in corso: “Il Mondo è uno, ma composto di energie che si contraddicono e combattono. Tutto converge in uno e tutto si frantuma” nel segno dello *spirito del capitalismo* che vive questa realtà “con semplice, ‘bonaria’ indifferenza”<sup>43</sup>. È forse proprio questo nostro mondo, ci domanda il filosofo veneziano, quello che Leopardi chiamava “lodatore e precettore di tutte le virtù finte, detrattore e persecutore di tutte le vere; quell'avversario d'ogni grandezza intrinseca e veramente propria dell'uomo; derisore d'ogni sentimento alto; quello schiavo dei forti, tiranno dei deboli, odiatore degl'infelici”<sup>44</sup>

## Negri: Leopardi spinoziano – e rivoluzionario

Promotore con Cacciari ed Asor Rosa della rivista *Contropiano* – punto di riferimento del così detto secondo operaismo<sup>45</sup> che proseguiva attraverso il Sessantotto e oltre il ciclo delle lotte operaie teorizzate dal loro comune maestro Mario Tronti in *Operai e Capitale*<sup>46</sup> – Toni Negri si distanzia progressivamente dalle posizioni trontiane. Egli comincia a teorizzare il passaggio dall'*operaio massa* inquadrato nella fabbrica all'*operaio sociale* – il cui spazio d'azione è ormai la società intera- e la necessità di un'*autonomia operaia* che si separi dallo Stato – in quanto impresa capitalista – e costruisca un nuovo *potere costituente*, una nuova soggettività politica che è al di fuori di ogni dinamica binaria e che “cancella la dialettica anche solo come orizzonte”<sup>47</sup>. L'esito politico violento di questa impostazione

<sup>43</sup> M. Cacciari, *Il lavoro dello spirito*, Adelphi, Milano 2020, p. 85. L'espressione “spirito del capitalismo” che Cacciari usa in questo passo è un chiaro riferimento al celebre saggio di Max Weber *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905).

<sup>44</sup> G. Leopardi, *Pensieri*, LXXXIV.

<sup>45</sup> Cfr. D. Gentili, *Italian Theory*, cit., pp. 64 e seguenti.

<sup>46</sup> M. Tronti, *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1966.

<sup>47</sup> A. Negri, *Marx oltre Marx* [1979], Manifestolibri, Roma 1998, p. 252. Questo volume nasce come esito di un seminario sui *Grundrisse* che Negri aveva tenuto nel 1978 presso l'Ecole Normale Supérieure di Parigi su invito di Louis Althusser.

teorica porterà come è noto Negri prima ad essere incarcerato e poi esule a Parigi, sulle orme di Marx, fino a quando alla fine degli anni Novanta deciderà di risolvere i suoi conti con la giustizia italiana presentandosi nel 1997 a Rebibbia, e portando con sé in carcere i libri di Leopardi<sup>48</sup>.

Precisamente dieci anni prima aveva già pubblicato il suo *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Leopardi*<sup>49</sup>, volume scritto tra la prima incarcerazione e l'esilio francese dopo la fuga dall'Italia, tra una nuova occasione di libertà e una nuova ricerca di umanità, “nel momento in cui – gli anni Ottanta – il disastro della tradizione politica e del paese stesso si consumò nella repressione dei buoni, nel *tradimento del comune*, nella corruzione del pubblico, nell'egoismo privato, nell'esaltazione abnorme del vizio”<sup>50</sup>. Negri allude qui a un parallelo tra la propria condizione e il periodo della reazione antirivoluzionaria e restaurazione nel XIX secolo: il contesto in cui Leopardi aveva plasmato il suo pensiero e la sua poesia, quale “resistente alla *sconfitta della rivoluzione* e difensore dell'etica dei Lumi”, quale “poeta che rivendicava comunque un animo eroico davanti alla crisi”<sup>51</sup>. Una forte identificazione autobiografica con un Leopardi europeo e rivoluzionario, dunque, che ha origini anche più lontane, ci racconta Negri: nella sua infanzia da sfollato durante il secondo conflitto mondiale, quando in una casa di campagna, vedendolo raggomitolato a studiare, un amico di famiglia gli aveva assegnato il nomignolo “Recanati”.

Quel che è certo è che Negri intende dare di Leopardi una nuova interpretazione *materialista*, rinnovando l'approccio progressista di Luporini e Timpanaro contro quelle che lui chiama mistificazioni vecchie e nuove, di cui il filosofo recanatese sarebbe vittima: quella nichilista dell'heideggerismo forte, quella sdolcinata del postmodernismo debole, quelle scettiche del parmenidismo accademico – un chiaro riferimento

<sup>48</sup> “Gli appunti per le sue pubblicazioni e alcuni libri di Leopardi. Toni Negri varcherà domani le porte del carcere di Rebibbia con questi ‘effetti personali’: così si leggeva in una notizia dell'agenzia AdnKronos del 30 giugno 1997 intitolata *Toni Negri: in carcere porterà Leopardi*.”

<sup>49</sup> A. Negri, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Leopardi*, SugarCo Edizioni, Milano 1987. Si noti il sottotitolo che rimanda ad un approccio ontologico ricavato dai suoi precedenti studi spinoziani, approfonditi sempre tra carcere e clandestinità.

<sup>50</sup> Dalla prefazione alla seconda edizione: *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Leopardi*, Mimesis, Milano 2001, p. 7. Corsivo mio.

<sup>51</sup> *Ibidem*. Corsivo mio.

a Severino – e quelle ciniche del narcisismo della *Krisis* – una probabile allusione all'ex-compagno di lotte operaiste Massimo Cacciari?<sup>52</sup>

Oltre queste interpretazioni, Negri è convinto che nascerà presto in futuro una sorta di movimento del materialismo leopardiano che – rinverdendo l'*antichissima sapienza italica*<sup>53</sup> – rivendicherà per il recanatese il suo ruolo di grande poeta e filosofo europeo, capace con la sua schiettezza di un potente pensiero, contrapposto ai nuovi credenti contemporanei.

Negri infatti vede in Leopardi – similmente a Nietzsche – l'antidoto alla dialettica conciliativa di Hegel che fa della modernità il compimento della ragione: il suo pensiero poetante è un possente “sovvertitore dell'essere”, dove il dolore è la chiave di questo rovesciamento<sup>54</sup>.

Proprio nel suo saggio su Leopardi, che fa ripubblicare nell'*annus horribilis* 2001<sup>55</sup> – tra le violenze contro i manifestanti al G8 di Genova e l'attacco alle twin towers di New York – Negri individua in effetti l'inizio astratto del proprio discorso sulla produzione di nuova soggettività politica, che troverà compimento maturo nel fortunato saggio di critica della globalizzazione *Impero*<sup>56</sup>, forse il suo libro più tradotto, sorta di *Das Kapital* di inizio millennio per il movimento così detto *no global*. Azzardando un paragone, i suoi studi su Leopardi, insieme a quelli su Spinoza, sono in definitiva per Negri quello che le note dei *Quaderni* furono per Gramsci: la ricerca dei motivi dello scacco politico della rivoluzione, e il tentativo di trovare una nuova via per la trasformazione sociale<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> Cfr. M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976.

<sup>53</sup> Negri allude chiaramente a Giambattista Vico, *L'antichissima sapienza degli italici da trarsi dalle origini della lingua latina* (1710).

<sup>54</sup> Cfr. Antonio Negri, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Leopardi*, SugarCo edizioni 1987, p. 92.

<sup>55</sup> Si noti la piccola variazione nel sottotitolo, dove l'ontologia significativamente sparisce: Antonio Negri, *Lenta ginestra. Saggio su Leopardi*, Mimesis, Milano 2001.

<sup>56</sup> M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, trad. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2002 – già comparso in inglese due anni prima: *Empire*, Harvard University Press, Harvard 2000.

<sup>57</sup> “An attempt to understand what the hell one can do when one feels so completely defeated, what ontological forces might be able to break through such a stifling, regressive, reactionary crisis – much like the one we were going through in the 1980s. I wanted to clarify what the crisis of the revolutionary project had meant for Leopardi

È nella tensione tra *infinito* e *comunità* che Negri accosta Leopardi al suo *Spinoza sovversivo* – come intitola una raccolta di saggi pubblicata sulla scia della caduta del muro di Berlino e della fine del mondo bipolare.<sup>58</sup> Qui anzitutto Negri suddivide lo sviluppo del pensiero di Leopardi in cinque fasi: 1) confronto/scontro con la cultura dialettica di inizio Ottocento; 2) elaborazione di una teoria sensualistica radicale che sfocia nel pessimismo cosmico; 3) approccio alla storia e 4) tentativo di ricostruzione di una prospettiva etica; 5) teorizzazione della *comunità umana* e urgenza della sua *liberazione*<sup>59</sup>.

Negri individua quindi tra Leopardi e Spinoza una continuità di strutture di pensiero, riassumibili in una *filosofia del materialismo* complessa. “Il materialismo, la concezione produttiva dell'essere, la teoria dell'immaginazione, l'impianto etico dell'ontologia”<sup>60</sup>: questi sono gli elementi che Spinoza e Leopardi sembrano avere in comune, in quanto emergono in simili periodi di crisi, che sottendono una opposizione al tempo presente.

Entrambi i filosofi vengono inoltre sottoposti a una serrata critica dai campioni dell'idealismo: come Spinoza verrà attaccato da Hegel con l'accusa di “acosmismo”, così il pensiero di Leopardi verrà qualificato da Croce quale “atemporale”. Era questo un modo – afferma Negri, quasi alludendo alla propria condizione subita e agita – di attaccare “il rifiuto leopardiano di accettare la crisi come realtà effettuale e di piegarsi ad essa, la conseguente denuncia di ogni pacificazione trascendentale e la riaffermazione dell'incontenibile potenza di reinventare continuamente il reale”<sup>61</sup>.

and what it meant for us in the 1980s”, così Negri dà ragione del senso di *Lenta ginestra*, in C. Casarino, A. Negri, *In Praise of the Common: A Conversation on Philosophy and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008, pp. 169-170.

<sup>58</sup> A. Negri, *Fra infinito e comunità. Appunti sul materialismo in Spinoza e Leopardi*, capitolo quarto di id., *Spinoza Sovversivo*, Pellicani, Roma 1992, pp. 384-401. Il saggio era già comparso come articolo in inglese con lo stesso titolo nella rivista “*Studia Spinoziana*”, V, 1989, pp. 151-176. Il volume del 1992 è stato a sua volta raccolto insieme ad altri studi spinoziani in A. Negri, *Spinoza*, con prefazioni di G. Deleuze, P. Macheley, A. Matheron, Derive Approdi, Roma 1998, da cui citerò d'ora in avanti.

<sup>59</sup> Cfr. A. Negri, *Spinoza*, cit., p. 400. Questa periodizzazione è da lui presentata come concordante con le linee interpretative in particolare di Cesare Luporini e Walter Binni, *La nuova poetica leopardiana*, Sansoni, Firenze 1947.

<sup>60</sup> A. Negri, *Tra infinito e comunità*, in Id., *Spinoza*, cit., pp. 345-346.

<sup>61</sup> Ivi, pp. 393-394.

Negri propone inoltre una corrispondenza tra le opere dei due autori, nello sviluppo del loro percorso filosofico: in virtù di questo accostamento, *L'Infinito* diventa il *Tractatus Brevis* e il *Tractatus de Intellectus Emendatione* di Leopardi (da una parte l'infinito è un'idea verso l'eterno, affermazione di una nostra potenza, dall'altra esso non è raggiungibile se non per via negativa attraverso limiti e determinazioni); le *Operette Morali* sono il *Trattato teologico-politico*; mentre alla maturità spinoziana dell'*Etica* e del *Trattato politico* corrisponderebbe l'ultima fase leopardiana, culminante ne *La ginestra o il fiore del deserto*, dove etico è “il fondamento dell'essistere, solidale diviene il destino dell'uomo, e l'amore come base delle passioni si svolge nella necessità e nella gioia della comunità”<sup>62</sup>.

Negri ci prospetta dunque un Leopardi materialista molto vicino a Spinoza nella sua concezione produttiva dell'essere e nella sua tensione rivoluzionaria<sup>63</sup>, ma se ne distanzia per una tendenza pessimistica. Questa viene tuttavia sempre temperata dalla *potentia* della *poiésis*:

Il pensiero leopardiano assume dalla poesia la dimensione “poietica”, creativa, per estenderla all'azione umana nella storia. Quando si scontra col mondo nella tragedia della vita, la poesia può creare nuovo essere. La potenza ontologica della poesia diventa storicamente efficace e l'illusione può perciò diventare verità<sup>64</sup>.

Su questo passo fa leva la critica a Negri da parte del sociologo e filosofo ‘meridionalista’ Franco Cassano, noto per la concettualizzazione del *pensiero meridiano*<sup>65</sup>, già esponente della scuola neogramsciana di Bari,

<sup>62</sup> Ivi, p. 355.

<sup>63</sup> Stranamente, non ci è sembrato invece di trovare in Negri un riferimento alle somiglianze del concetto di moltitudine tra Spinoza e Leopardi. Si veda per esempio *Zibaldone*, 1565: “L'individuo non è virtuoso, la moltitudine sì, e sempre”, affermazione molto simile ad alcuni assunti fondamentali del *Trattato politico* spinoziano – come quello di *integra multitudo* – influenzati a sua volta da Machiavelli, che intitola ad esempio il capitolo 58 del libro I dei *Discorsi*: “La moltitudine è più savia e più costante che uno principe”.

<sup>64</sup> A. Negri, *Fra infinito e comunità*, cit., pp. 398-399.

<sup>65</sup> F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Bari-Roma 1996.



detta anche, un po' scherzosamente, *Ecole barisienne*<sup>66</sup>. “La sottolineatura del carattere creativo, poetico, dell'azione, le conferisce un'indeterminazione così assoluta che non permette di capire perché mai quell'azione dovrebbe adottare come proprio fine la costruzione del *legame comune* tra gli uomini”<sup>67</sup>. Si può vedere qui il contrasto tra la posizione di un 'intellettuale organico' al Partito Comunista Italiano, quale quella di Cassano, e quella di un pensatore come Negri, che sempre aveva cercato una via 'extraparlamentare' all' 'inveramento' della sua filosofia. Il conflitto politico si riproduce nell'interpretazione di Leopardi, nuovo terreno per la battaglia delle idee.

La comunità di Leopardi, che deve essere capace di federare tutta l'umanità, per Cassano, “non nasce da un'esplosione, ma dalla capacità di far contare nella vita di ogni singolo, accanto a ciò che lo separa dai suoi simili, anche ciò che lo accomuna ad essi”<sup>68</sup>. Quello che è in gioco è per lui la possibilità di stabilire un vincolo civile forte che valga per tutti e ciascuno: la potente scoperta di Leopardi è il ruolo che può giocare la facoltà creativa, l'immaginazione, che può “provare a dar vita ad un legame universale efficace ed operoso, oltre le virtù anguste degli antichi e l'universalismo ipocrita e inattivo dei moderni”<sup>69</sup>.

## Bodei: Leopardi ultrafilosofo

Sulla volontà di completare – oltrepassandolo – l'Illuminismo interrotto si concentra l'interpretazione del pensiero di Leopardi da parte di Remo Bodei, anche lui filosofo eterodosso di area marxista, eminente studioso dell'idealismo tedesco, dell'età romantica e del pensiero utopico: il suo è un Leopardi non riducibile al nichilismo, né all'irrazionalismo, e nemmeno al progressismo *tout court*.

<sup>66</sup> Per una ricostruzione di questa corrente intellettuale, cfr. F. Blasi, *Introduzione alla Ecole barisienne*, Edizioni della libreria-Laterza, Roma-Bari 2007.

<sup>67</sup> Franco Cassano, *Oltre il nulla. Studio su Giacomo Leopardi*, Laterza, Bari-Roma 2003, p. 24. Corsivo mio.

<sup>68</sup> Ivi, p. 24.

<sup>69</sup> Ivi, p. 25.

In un saggio comparso su “Micromega” nel 2002<sup>70</sup>, il filosofo cagliaritano – trapiantato a Pisa sin dai tempi del suo apprendistato normalista – muove la sua analisi del pensiero leopardiano a partire dal lungo passo dello *Zibaldone* del luglio 1820, dove si tratta del desiderio umano del piacere, e dell'impossibilità di realizzarlo, in quanto senza limiti e dunque infinito. Eppure nelle “situazioni romantiche”, i limiti posti danno un particolare tipo di piacere: la privazione delle percezioni sensoriali viene compensata dall'immaginazione, che non avrebbe luogo se i sensi fossero onnipotenti “perché il reale escluderebbe l'immaginario”<sup>71</sup>. All'impedimento della sensazione si sostituisce dunque l'immaginazione: “Qualunque cosa ci richiama l'idea dell'infinito è piacevole per questo”<sup>72</sup>. Si crea così un mondo complementare, che per altri aspetti è un mondo antagonistico, in quanto nascendo dal desiderio di infinito non si rispecchia in questo mondo inadatto a corrispondergli, e deve riformularlo con sue nuove regole.

In quanto senza limiti, l'infinito si mostra come qualcosa che non ha forma, o meglio una “*forma del nulla*”, sintetizza con efficacia Bodei, portando a supporto un altro passo decisivo dello *Zibaldone*: “Pare che solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza a esser lo stesso nulla”<sup>73</sup>. Come Pascal, Leopardi vede così l'uomo nella sua piccolezza nel carcere buio dell'universo, in una visione non antropocentrica, dove la storia è posta all'interno dei lenti processi naturali (*La ginestra*).

In questo quadro, se non vuole essere un “filosofo dimezzato”, il pensatore è tenuto a sperimentare passioni e illusioni: la ragione materiale ha bisogno della poesia, in una relazione di complementarità, contemporaneamente unendo e separando limite e illimitato. Questo è, secondo Bodei, il senso dell'*ultrafilosofia* con cui Leopardi intenderebbe completare l'Illuminismo interrotto:

<sup>70</sup> R. Bodei, *Pensieri immensi. Leopardi e l'Ultrafilosofia*, in “Micromega”, 5, 2002, pp. 35-45. Il saggio si trova ora raccolto, insieme ad altri scritti leopardiani in R. Bodei, *Leopardi e la filosofia*, a cura di G. Giglioni e G. Polizzi, Mimesis, Milano 2022. Chi scrive ha avuto la fortuna di seguire dal vivo le sue ‘enciclopediche’ lezioni pisane e averlo come saggio benevolo maestro.

<sup>71</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, 171.

<sup>72</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, 185.

<sup>73</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, 4178.

“Perciò la nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia, che conoscendo l'intero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura. E questo dovrebbero essere il frutto dei lumi straordinari di questo secolo”<sup>74</sup>.

L'*ultrafilosofia* non è in definitiva altro che “la prosecuzione della filosofia con i mezzi della poesia”, scrive Bodei parafrasando Carl von Clausewitz: essa rompe l'isolamento tra ragione e immaginazione, perché “solo chi è, insieme, filosofo e poeta conosce la realtà”<sup>75</sup>. Ciò non sminuisce il pensiero scientifico: la ragione “mette alla prova la forza delle illusioni e sa che queste, le più robuste e vitali, resisteranno, indomite, sempre”<sup>76</sup>. Solo così l'ultrafilosofia può cogliere la condizione umana, nella sua inesauribile lotta tra le illusioni che ritornano continuamente e il ruolo critico della ragione.

Leopardi per Bodei non è dunque inquadrabile nelle categorie di reazionario o progressista, rivoluzionario o nichilista o liberale: egli casomai imposta una critica degli usi della modernizzazione a lui coeva, contrastando l'ideologia di un progresso che offre beni e illusioni di felicità materiale e paradisi terrestri artificiali, con l'effetto di indebolire gli uomini, oltre a causare disaccordi e guerre e distoglierli dalla riflessione sulla loro reale condizione e dalla sfida alle potenze dell'annientamento.

Di qui l'opposizione al “secol superbo e sciocco” (*La ginestra*, v. 53) dominato dalle gazzette, che diventando unica fonte di conoscenza trasformano gli uomini in gregari, incapaci di vedere la vera condizione umana e di smascherare gli agenti delle illusioni, che dicono di credere nel progresso attribuendo all'uomo capacità che invece non possiede.

In questo risiede invece la nobiltà e la dignità dell'uomo per il Leopardi di Bodei: nel riconoscere la propria fragilità, miseria e sofferenza, ma anche nel combattere le forze autodistruttive, rafforzando i legami civili che possono scaturire dinanzi all'orrore della natura, tenendosi però ben lontani da “un'ideologia di progresso che non valuta adeguatamente

<sup>74</sup> Id., *Zibaldone*, 114-115.

<sup>75</sup> R. Bodei, *Pensieri immensi. Leopardi e l'Ultrafilosofia*, cit., p. 42. Sul concetto di ultrafilosofia come superamento della filosofia e la sua vicinanza al pensiero di Goethe in quanto saggezza anti-intellettualistica, si veda in particolare M. A. Rigoni, *Leopardi, Goethe e l'ultrafilosofia in “Il laberinto della natura”*, cit., pp. 383-387.

<sup>76</sup> *ivi*, p. 43.

i fini, che rifiuta il pensiero e la crescita possibile della verità, che crede di andare avanti, mentre retrocede rispetto al periodo che va dal Rinascimento all'Illuminismo"<sup>77</sup>.

Alla fine l'uomo come tutti gli esseri dovrà morire, "ma non intimamente sconfitto"<sup>78</sup>: il suo "soccombere in piedi, guardando avanti, senza chinare il capo e senza levarlo superbamente verso il cielo è l'unica forma di dignità che resta all'uomo"<sup>79</sup>, in un destino simile a quello della *Ginestra* sulle pendici del vulcano.

## Esposito: la comunità del nulla

Nel suo grande affresco sullo sviluppo dell'unicità della filosofia italiana nei secoli, caratterizzata quale originario *Pensiero Vivente*, Roberto Esposito – il cui pensiero si è affermato internazionalmente con la sua quadrilogia biopolitica di *Communitas*<sup>80</sup>, *Immunitas*<sup>81</sup>, *Bios*<sup>82</sup> a *Terza Persona*<sup>83</sup> – inserisce il suo ritratto di Leopardi in quanto snodo centrale – incastonato tra Cuoco e De Sanctis – del capitolo dedicato alla dialettica Filosofia/Vita.

Del pensiero leopardiano Esposito valorizza anzitutto la visione vitalistica della natura, presente in particolare in questo frammento dello *Zibaldone*:

La natura è vita. Ella è esistenza. Ella stessa ama la vita, e procura in tutti i modi la vita, e tende in ogni sua operazione alla vita. Perciò ch'ella esiste e vive. Se la natura fosse morte, ella non sarebbe. Esser morte, son termini contraddittorii. S'ella tendesse in alcun modo alla

<sup>77</sup> ivi, p. 44.

<sup>78</sup> R. Bodei, *Pensieri immensi. Leopardi e l'Ultrafilosofia*, cit., p. 45.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

<sup>81</sup> Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

<sup>82</sup> Id., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

<sup>83</sup> Id., *Terza Persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2004.

morte, se in alcun modo la procurasse, ella tenderebbe e procurerebbe contro se stessa<sup>84</sup>.

E il punto critico in cui la vita appare rivolgersi contro se stessa è per Esposito il contrasto tra natura e storia, secondo un percorso di civilizzazione – di cui la filosofia è protagonista – che porta a progressiva devitalizzazione. Nel mondo antico – ragiona Esposito at-traverso Leopardi – l'energia naturale della vita si esplicava nella corporeità, nel massimo dispiegamento dei sensi, nella libertà dell'immaginazione. Nella civiltà moderna, anticipata da platonismo e cristianesimo, si attua invece una spiritualizzazione che destabilizza la sfera del corpo in funzione di un potere trascendente: il processo di idealizzazione nasceva dalla necessità di contrastare la “violenza reciproca della comunità” per elevarla liberandone le funzioni superiori, affinando sensi e ragione.

La cura peggiora però la malattia – riflessione che sarà poi ripresa da Nietzsche, che come è noto tra i primi ammirò Leopardi filosofo – portando l'uomo al declino, allontanandolo dalla radice naturale e indebolendo la vita: la razionalizzazione moderna “protegge la vita negandone la sua forza primigenia”<sup>85</sup>. La sperata uguaglianza dei moderni si realizza in una disuguaglianza diversa e più profonda di quella antica: i conflitti verso l'esterno si spostano all'interno, gli eroi antichi si trasformano in individui piatti ed ugualmente egoisti. Il punto culminante di questo processo di deriva è rappresentato dalla Rivoluzione francese, solo preparata ma non attuata dai filosofi: tentando di “geometrizzare tutta la vita”<sup>86</sup>, essa non ha compreso che ragione e vita sono due cose incompatibili. Il suo fallimento secondo Leopardi è conseguenza del processo di astrazione/spiritualizzazione durato secoli, e portato a compimento dall'Illuminismo che volendo proteggere la vita, “lacerando il velo che custodiva la natura (...) nella ricerca furiosa della verità nuda”<sup>87</sup>, ne ha compromesso le stesse radici materiali – e si noti qui una diversa

<sup>84</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, 3813.

<sup>85</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, p. 113.

<sup>86</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, 160.

<sup>87</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 114.

sottolineatura da parte di Esposito dell'approccio leopardiano all'età dei lumi rispetto a quella più positiva di Bodei e Negri.

La vita dell'uomo è stata in definitiva spezzata in due, e il Leopardi di Esposito non ammette che l'individuo – l'essere più elevato nell'ordine della natura – abbia due parti essenziali per natura di cui l'una nuocia all'altra: considerato lo stato in cui versa la civiltà contemporanea, “è in-contrastabile che questa pretesa perfezione dell'animo nuoce al corpo”<sup>88</sup>. Quella di Leopardi è per Esposito una visione non antropocentrica che si ricongiunge al pensiero di Giambattista Vico e Niccolò Machiavelli nel ribadire l'indissolubilità tra corpo e vita, e alla critica radicale dell'umanesimo personalista iniziata dal pensiero di Giordano Bruno, in relazione all'infinità dell'universo e alla centralità dell'animalità.

Per trovare una via d'uscita, Leopardi, secondo Esposito, prospetta allora due possibili percorsi: il primo è quello della distrazione dell'*azione*, dell'attività che riempia un'esistenza, per la quale è necessaria una grande vitalità, che al contrario nel mondo sembra costantemente declinare; il secondo è quello dell'*immaginazione*, che richiede di dimenticarsi del vero, e che corrisponde alla trasfigurazione della realtà da parte della poesia. La poesia si trova ora però nell'universo della ragione, avversa ad ogni illusione, e deve fare i conti con questa. La possibilità che resta è sovrapporre ragione e illusione: “illudersi sapendo di farlo [...] fingere di non sapere, e sapere allo stesso tempo che si sta fingendo”<sup>89</sup>.

In questo quadro Esposito mette l'accento su come Leopardi in un primo momento contrapponga filosofia e poesia, – “attribuendo alla prima significato negativo per la vita e alla seconda uno positivo”<sup>90</sup> – in altri passaggi le ricongiunga, ad un livello più alto, in quello che può essere chiamato *pensiero poetante*. I maggiori poeti come Omero, Dante, Shakespeare sono dunque per Leopardi anche *pensatori* e alcuni dei maggiori filosofi, come Platone, sono anche *poeti*. Infatti, la facoltà immaginativa si trova all'interno della capacità riflessiva: l'uomo immagina anche quando pensa, sia nel senso che l'immagine contiene un elemento del pensiero, sia nel senso che si pensa per immagini. Nel

<sup>88</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, 1597.

<sup>89</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 118.

<sup>90</sup> *ivi*, p. 119.

valutare dunque lo sviluppo della filosofia, ci ricorda Esposito, Leopardi: 1) considera la differenza tra il pensiero degli antichi, che non viola il segreto della natura, ma lo custodisce, e quello dei moderni che la illumina fino a bruciarla; 2) suddivide il pensiero moderno tra la prima modernità, che specula in forma astratta e separata dalla vita, e quello contemporaneo – chiamato da Leopardi *mezza filosofia* – che in modo illusorio e consolatorio cerca rimedio contro gli eccessi dell'incivilimento che affianca e fa derivare dagli eccessi dell'Illuminismo; 3) auspica un'*ultrafilosofia*, destinata a continuare la ricerca del vero avviata dalla filosofia moderna, senza però rinunciare all'illusione, e riconoscendo invece un ruolo importante alla poesia.

Se attività, immaginazione, distrazione possono offrire una via per lenire l'infelicità della condizione umana, e la poesia sembra essere “l'ultimo *katechon* ancora eretto a nostra difesa contro la violenza annientante del nulla”<sup>91</sup>, in altri passaggi Leopardi renderebbe chiaro secondo Esposito che “al niente non si può opporre null'altro di diverso dal niente stesso – trasposto, però, dal suo significato distruttivo a quello affermativo del *niente-in-comune*”<sup>92</sup>. È questa dimensione ultimativa che sarebbe espressa dal poeta-filosofo recanatese in testi quali il *Dialogo tra Porfirio e Plotino* e *La ginestra*: “La potenza del nulla non soltanto non può essere arrestata né attutita da uno schermo protettivo, ma va assunta nella sua irremovibile fatalità”<sup>93</sup>.

Se nello *Zibaldone* Leopardi scrive che “la ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge”<sup>94</sup>, la conclusione filosofica da trarne, secondo Esposito, è in definitiva questa:

La negazione è innegabile, perché negare una negazione vuol dire confermarla. L'esito della negazione del negativo non è, secondo lo schema dialettico, un positivo, ma una negazione raddoppiata. L'unico

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 121. Si noti l'uso del termine *katechon*, derivato da Carl Schmitt, uno degli autori di riferimento per la riflessione filosofico-politica di Esposito. Sul concetto di *katechon* – intrecciato allo sviluppo della teologia politica, tra San Paolo e Schmitt – si veda anche: M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013

<sup>92</sup> *Ibidem*. Il corsivo è mio.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, 1839.

atteggiamento possibile, nei confronti della negazione, è affermarla, spingendola fino in fondo, fino alla sua possibile implosione<sup>95</sup>.

Emergerà allora nella sua pienezza la forza vitale della poesia, che può unirsi in sinolo con un pensiero che vi si rifletta in nome della comune verità e “del vincolo – consapevole o inconsapevole – che essa istituisce tra tutti coloro cui si rivolge”<sup>96</sup>.

Solo se abbandonerà la volontà di potenza l'uomo potrà riconoscersi parte di un tutto che lo avvolge, “espropriandolo di ogni proprietà”<sup>97</sup> – di quella *communitas*<sup>98</sup> che gli è stata negata dalle pratiche immunitarie:

Certo, una tale comunità non avrà nulla dell'identità o dell'identificazione che ancora, stoltamente, cerchiamo in essa. Non ci avvicinerà nel segno della prossimità o dell'appartenenza. Non potrà essere che comunità dei lontani e degli estranei, dei solitari e dei dispersi – di coloro che *in comune non hanno altro che il loro niente*. Ma un niente tagliato da un lampo di luce che a un tratto, per un breve attimo, lo rivela<sup>99</sup>.

<sup>95</sup> *La negazione innegabile. Intervista a Roberto Esposito su Leopardi e l'Italian Thought*, a cura di S. Gensini, in “il cannocchiale”, XLIV, 1-2, gennaio-dicembre 2019, p. 219.

<sup>96</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 122.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> Sullo sviluppo di questo concetto politico-filosofico si veda in particolare R. Esposito, *Communitas*, cit.

<sup>99</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., pp. 122-123. Il corsivo è mio. Esposito ha di recente riutilizzato il concetto del “*niente-in-comune*” – senza però fare esplicito riferimento a Leopardi – nell'indicare la caratteristica ultima di ciò che è *communitas* – relazione donativa, pura reciprocità – nel volume *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*, Einaudi, Torino 2022, p. 17.



||



FABRIZIO SOLIERI

Università di Parma

## Lo *Zibaldone* e la patria: l'elaborazione politica di Leopardi e il dibattito storiografico sul Risorgimento

Lo *Zibaldone di pensieri* ha spesso suscitato pareri discordanti all'interno della storiografia del Risorgimento, molto più avvezza a seguire i percorsi poetici dei *Canti* alla ricerca del Leopardi patriottico oppure a constatare il distaccato pessimismo delle *Operette Morali* che sancivano, almeno questa è stata a lungo la vulgata, il progressivo allontanarsi del poeta recanatese dalle istanze patriottiche. A questa situazione aveva certo contribuito la pubblicazione tardiva dello *Zibaldone*, avvenuta soltanto tra il 1898 e il 1900<sup>1</sup>, che ne aveva impedito l'inserimento tra le letture formative della generazione protagonista del movimento nazionale. Tuttavia, una lettura più approfondita e sistematica dell'opera, anche alla luce della nuova storiografia risorgimentale, attenta alla storia delle idee e del pensiero, permette di fare emergere in maniera limpida come le riflessioni di Leopardi possano essere inserite senza difficoltà all'interno del dibattito politico del Risorgimento, come il frutto di un'elaborazione originale e profonda, che tuttavia dialoga con lo spirito del proprio tempo.

Nel contestualizzare il pensiero patriottico di Leopardi o, come è stato detto, la sua "italianità"<sup>2</sup>, è senz'altro necessario riportare l'attenzione sulla sua peculiare situazione familiare e sull'ambiente sociale alle cui regole era obbligato a sottostare. Lo Stato pontificio restaurato dove

<sup>1</sup> M.A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, prefazione di E. M. Cioran, Nota di R. Bruni, Aragno, Torino 2015, p. 76.

<sup>2</sup> L. Felici *L'italianità di Leopardi e altre pagine leopardiane*, Maria Pacini Fazzi, Lucca 2015.

il giovane Giacomo muoveva i primi passi di intellettuale aveva vissuto una prima parziale razionalizzazione grazie soprattutto all'azione del cardinal Consalvi, segretario di Stato di Pio VII<sup>3</sup>. Ciò nonostante, le province erano ancora rette da ecclesiastici con l'ausilio di congregazioni di laici, non elettive e con poteri meramente consultivi. In sostanza, pur mantenendo un criterio generale di centralizzazione, si ripristinava l'assoluta prevalenza dei religiosi nelle cariche amministrative. Il clima, tuttavia, diveniva ancora più soffocante con l'ascesa al soglio pontificio Leone XII, appartenente alla corrente degli zelanti, avverso ad ogni forma di modernizzazione e attenti a colpire i comportamenti pubblici e privati dei sudditi. Dopo la breve parentesi di Pio VIII (1829-1830), la situazione non migliorava certamente con il pontificato di Gregorio XVI che nel 1832 attraverso l'enciclica *Mirari Vos* condannava il liberalismo, la libertà di stampa e ogni forma di coscienza religiosa<sup>4</sup>. Durante la breve vita del poeta recanatese, la sua terra natia era quindi sempre stata governata dai più severi censori di ogni evoluzione politica e sociale e le prospettive di carriera per chi avesse voluto tentare di farsi strada nel mondo della cultura erano strettamente dipendenti dalla volontà di sottomettersi alle logiche curiali, come ha dimostrato Colapietra nel suo saggio sul tentativo di Leopardi di entrare nell'accademia ecclesiastica di Roma, poi definitivamente abbandonato alla scomparsa di Pio VII<sup>5</sup>.

Il giovane Giacomo è consapevole di far parte di una famiglia e di una classe sociale in cui "il nuovo risulta sospetto e pericoloso"<sup>6</sup> ma proprio questo lo porta ad una precoce ribellione sia contro l'asfittico ambiente familiare sia contro quella ideologia della reazione che aveva proprio nel padre Monaldo uno dei suoi maggiori esponenti. Risulterebbe tuttavia penalizzante considerare la speculazione politica di Leopardi soltanto alla luce dei limiti oggettivi che dal contesto sociopolitico e familiare gli venivano imposti. In sostanza, se come ricorda Lucio Felici in un suo famoso saggio sull'italianità di Leopardi, quello del poeta di Recanati può essere

<sup>3</sup> M. Clark *Il Risorgimento italiano. Una storia ancora controversa*, BUR, Milano 2006, p. 39.

<sup>4</sup> M. Soresina, *L'età della Restaurazione (1815-1860). Gli Stati italiani dal Congresso di Vienna al crollo*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 42-43.

<sup>5</sup> R. Colapietra, *Giacomo Leopardi cittadino dello Stato pontificio in Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*. Atti del convegno (1984), Olschki, Firenze 1989, p. 147.

<sup>6</sup> V. Gazzola Stacchini, *Leopardi politico*, De Donato, Bari 1974, p. 31.

considerato un “patriottismo letterario, ma non per questo meno sincero”<sup>7</sup> non bisogna però dimenticare che questa distinzione tra attività e speculazione politica pura e pensiero politico mediato dalle lettere non appartiene alla storia dell'elaborazione culturale del Risorgimento italiano dove, a partire da Mazzini, ogni attività intellettuale poteva e doveva essere ricondotta al fine ultimo del risveglio nazionale. Come sostiene Caputo, proprio attraverso l'opera di Leopardi, è possibile rivalutare il peso che la letteratura e la poesia hanno avuto nel processo unitario confermando “il fatto che la rielaborazione e la rappresentazione simbolica della cultura del passato condiziona il rapporto tra pensiero progettante e azione concreta”<sup>8</sup>.

Risulta inoltre un poco ingenerosa una lettura del pensiero politico espresso nello Zibaldone che si limiti a vedere in quelle pagine semplicemente una speculazione dedicata a popoli, nazioni e società del mondo antico, un'elaborazione insomma che “concerneva i morti”<sup>9</sup>. Come ha acutamente osservato un grande storico del Risorgimento, Giuseppe Talamo, “sembra in realtà difficile a sostenersi che una politica concerna i morti, perché, anche quando sembra occuparsi del passato, la politica – se è tale – è sempre rivolta al presente”<sup>10</sup> e, d'altra parte, ricorda Rigoni, “Leopardi osserva e giudica l'Occidente moderno in un costante raffronto col mondo antico”<sup>11</sup>.

Sono moltissimi i temi affrontati nello Zibaldone che, partendo dall'immensa cultura e dalla grande capacità di analisi di Leopardi, possono essere inseriti nel dibattito coevo sul futuro dell'Italia come nazione indipendente. Occorre osservare preliminarmente che, per interpretare correttamente il suo pensiero politico, è necessario tenere presente, come fa Luporini, che “il discorso politico di Leopardi [...] è inseparabile dal discorso morale”<sup>12</sup>. Come è stato notato da diversi

<sup>7</sup> L. Felici *L'italianità di Leopardi e altre pagine leopardiane*, Maria Pacini Fazzi, Lucca 2015, p. 20.

<sup>8</sup> R. Caputo, *Il contributo di Leopardi al Risorgimento*, in E. Montali (a cura di), *Leopardi, l'Italia, gli italiani*, Ediesse, Roma 2012, p. 19.

<sup>9</sup> L. Baldacci citato da G. Talamo, *Leopardi e la storia d'Italia a lui contemporanea*, in *Il pensiero storico e politico*, cit., p. 73.

<sup>10</sup> G. Talamo, *Leopardi e la storia d'Italia*, cit., p. 73.

<sup>11</sup> M.A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, cit., p. 164.

<sup>12</sup> C. Luporini, *Introduzione al pensiero politico di Giacomo Leopardi*, in *Il pensiero storico e politico*, cit., p. 15.

autori è questa una delle chiavi di lettura necessarie per comprendere il rapporto tra Leopardi e Rousseau, fondamentale per il suo pensiero politico, che si esplica in quella che Macchioni Jodi definisce una “poetica del primitivismo”<sup>13</sup>. Siamo agli inizi degli anni Venti e nell’analisi delle antiche repubbliche il nostro ne loda “l’ignoranza”<sup>14</sup>. Si tratta però di riflessioni che sono ancorate a una visione a “tinte rousseauiane” dove lo stato di natura è il modello irraggiungibile a cui adeguare il progetto di una società. Nell’analizzare quindi l’approccio di Leopardi nei confronti della questione costituzionale, uno dei temi centrali per comprendere il pensiero politico espresso nello Zibaldone, è necessario considerare, ancora con Macchioni Jodi, che il cittadino nella sua visione è ancora in buona misura l’uomo, diciamo così “primitivo”, di Rousseau.

Le tormentate vicende delle ipotesi costituzionali dell’Italia a partire dal Risorgimento sono state illustrate da Carlo Ghisalberti in un volume fondamentale, uscito nel lontano 1974. Nell’introduzione il grande studioso del Risorgimento ricorda come le rivoluzioni del 1820-21 avessero messo in evidenza tre possibili ipotesi costituzionali. La prima era la costituzione spagnola del 1812, comunemente conosciuta come la costituzione di Cadice, piuttosto avanzata e tendenzialmente democratica. La seconda era invece quella siciliana del 1812, di stampo aristocratico, costruita per assecondare gli interessi delle oligarchie feudali dell’isola. La terza era quella francese del 1814 che rappresentava un compromesso tra la Corona (e le forze tradizionali) e la società civile<sup>15</sup>.

Questo era quindi il contesto “politico” in cui va collocato il famoso e dibattuto pensiero di Leopardi sulla monarchia costituzionale, scritto tra il 22 e il 29 gennaio 1821. La sua elaborazione prende avvio da un’analisi dei regimi democratico popolari della Grecia e di Roma e arriva a stabilire che

lo stato costituzionale non corrisponde alla natura e ragione né della società in genere né della monarchia in specie. Ed è manifesto che la

<sup>13</sup> R. Macchioni, Jodi *Libertà e ordinamenti istituzionali nel pensiero politico del Leopardi*, in *Leopardi, l’Italia, gli italiani*, cit., p. 341.

<sup>14</sup> Ivi, p. 340.

<sup>15</sup> C. Ghisalberti, *Storia costituzionale d’Italia 1849/1948*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 11.

costituzione non è altro che una medicina a un corpo malato [...] una necessaria imperfezione del governo. Un male indispensabile<sup>16</sup>.

Su questo passo si sono concentrate due visioni diverse del Leopardi politico. Da una parte studiosi come Vanna Gazzola Stacchini tendono a sottolineare l'utopismo della sua impostazione. Infatti, secondo la studiosa, la critica di Leopardi ignora, o finge di ignorare, il processo sociale che sottende le idee costituzionali ed esprime invece il "disprezzo di ciò che non risponde a un modello astratto di assoluta perfezione politica, laddove politica significa esattamente il contro, mediazione, nel senso di accettazione del concreto esistente"<sup>17</sup>. Altri, come il già citato Talamo<sup>18</sup>, cercano di superare questa interpretazione per sottolineare come lo stesso Leopardi parli di "necessità" e di "indispensabilità", anzi, sia pure in forma dubitativa, del "miglior partito [...] nello stato presente del mondo civile"<sup>19</sup>. In fondo, sostiene Talamo, l'accettazione della monarchia costituzionale in quel momento storico, pur condizionata da tante cautele, dimostra che il suo giudizio sulla realtà politica italiana era "talmente negativo da fargli accettare, con tutte le riserve espresse, una forma istituzionale da lui profondamente disprezzata"<sup>20</sup>. Si tratterebbe quindi di una posizione non suscettibile di accuse di utopismo ma che anzi prende atto realisticamente, seppur con amarezza, del contesto politico dell'Italia della Restaurazione.

Ci sono tuttavia altri elementi che possono contribuire a rendere più comprensibile il duro giudizio che in molti passi dello *Zibaldone* viene espresso sulle condizioni civili e morali della Penisola. Infatti, più volte Leopardi sembra impegnato a spronare gli italiani a non accontentarsi del breve "risorgimento della civiltà"<sup>21</sup> portato dalla Rivoluzione francese<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> G. Stacchini, *Leopardi politico*, cit., p. 102 e G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Einaudi, Torino 2000, p. 471. Questo volume è basato sull'edizione: G. Leopardi, *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, Le Monnier, Firenze 1921.

<sup>17</sup> Ivi, p. 104.

<sup>18</sup> G. Talamo, *Leopardi e la storia d'Italia*, cit., p. 74.

<sup>19</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., p. 470.

<sup>20</sup> G. Talamo, *Leopardi e la storia d'Italia*, cit., p. 75.

<sup>21</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., p. 786.

<sup>22</sup> M. A. Rigoni (a cura di), *Leopardi, La strage delle illusioni*, Adelphi, Milano 1993, p. 286: "la Rivoluzione francese rappresenta agli occhi di Leopardi la debole rinascita da un'epoca di somma corruzione e barbarie incominciata alla metà del Seicento".

Questa avrebbe sì portato “la mitigazione del dispotismo”<sup>23</sup> ma, allo stesso tempo, avrebbe favorito la tentazione di accontentarsi “vilissima condizione”<sup>24</sup> presente. Nonostante le critiche alle ipotesi costituzionali, Leopardi rimane pienamente consapevole dei limiti della Restaurazione e si ribella ad ogni tentativo di inserirlo nell’alveo delle correnti reazionarie che hanno nel padre uno degli esponenti più attivi. È infatti sincero il suo sconcerto quando gli viene attribuita la paternità dei *Dialoghetti sulle materie occorrenti nell’anno 1831*, un testo reazionario pubblicato anonimo da Monaldo, che il duca di Modena, che pur ne conosceva l’autore, asseriva composto da lui, implicando così una sua conversione agli ideali più retrivi. Leopardi sa bene che esiste una pubblicistica, ben strutturata<sup>25</sup>, che volentieri lo accoglierebbe tra le sue fila ma, pur scegliendo di tenersi lontano dalla politica attiva rifiutando l’elezione a deputato distrettuale all’assemblea nazionale di Bologna, reagisce in maniera ferma alle voci messe in giro scientemente dal sovrano modenese, mostrando tutta la propria frustrazione in una lettera all’amico Giuseppe Melchiorri: “io non ne posso più [...] propriamente non ne posso più. Non voglio comparire con questa macchia sul viso, d’aver fatto quell’infame, infamissimo, scelleratissimo libro”<sup>26</sup>.

Leopardi è consapevole delle condizioni misere dello spirito dell’Italia ma non per questo rifugge dall’affrontare argomenti che sono centrali nell’elaborazione politica patriottica. Uno di questi è senz’altro il rapporto con il passato glorioso della Penisola. Egli teme che la celebrazione dei fasti dell’epoca antica risulti un pretesto per non agire sul presente: “se noi dobbiamo risvegliarci una volta, e riprendere lo spirito di nazione, il primo nostro motto deve essere, non la superbia né la stima delle cose presenti, ma la vergogna”<sup>27</sup>. Altrove il poeta suggerisce, con grande acume, come sia stato il cristianesimo a celebrare i suoi eroi e come questa abitudine sia poi passato in ambito civile, visto che “l’influenza delle feste

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., p. 623.

<sup>25</sup> G. Manni, *La polemica cattolica nel Ducato di Modena (1815-1861)*, Stem, Modena 1968.

<sup>26</sup> G. Talamo, *Leopardi e la storia d’Italia*, cit., p. 86 e M. A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, cit., p. 172-173.

<sup>27</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., p. 623.



popolari sulle nazioni è somma, degnissima di calcolo per li politici”<sup>28</sup>. Alla fine, però, il confronto con il passato e il senso di vergogna di cui abbiamo detto dovrebbe invece “spronare a cangiare strada del tutto e rinnovellare ogni cosa. Senza ciò non faremo mai nulla”<sup>29</sup>. Si tratta di un sentimento molto diffuso nell’Italia del Risorgimento. Lo si ritrova in un’opera di Cesare Balbo scritta all’inizio degli anni Quaranta, ma pubblicata postuma a cura del figlio soltanto nel 1858, e intitolata *Pensieri sulla storia d’Italia: studi*. Nella prefazione l’autore ricorda amaramente come la nobiltà dell’Italia non abbia ormai un grande valore agli occhi delle altre nazioni; infatti, “uno straniero a cui si lodarono stucchevolmente le nostre glorie passate rispondeva impazientito: che m’importano in una donna le bellezze passate?”<sup>30</sup>. Il punto, secondo Balbo, è che gli stranieri non dimenticano la grandezza del passato dell’Italia, anzi “ce la rimproverano”<sup>31</sup>. Tuttavia, molti italiani non cogliendo le critiche continuano ad esagerare i meriti degli antichi ricoprendosi di vergogna e il risultato è che “tutti questi vanti”<sup>32</sup> sono poi diventati pregiudizi che “hanno piu di niun’altra causa forse ridotto la patria nostra alla presente degeneratezza”<sup>33</sup>.

Anche la tematica dell’odio nei confronti dello straniero, che viene più volte ripresa dai commentatori del Leopardi politico, lo accomuna a buona parte dell’elaborazione patriottica del Risorgimento. Scrive Leopardi, in un passo molto conosciuto dello *Zibaldone*: “Dovunque si è trovato amor vero di patria, si è trovato odio dello straniero: dovunque lo straniero non si odia come straniero, la patria non si ama”<sup>34</sup>. Come ricorda anche Talamo, questo concetto, insieme con quelli affini dell’amor patrio e dell’energia nazionale, era presente nella cultura italiana fin dagli inizi del secolo come, per esempio, nell’opera di Cuoco<sup>35</sup>. Sono

<sup>28</sup> Ivi, p. 1029.

<sup>29</sup> Ivi, p. 623.

<sup>30</sup> C. Balbo, *Pensieri sulla storia d’Italia: studi*, Le Monnier, Firenze 1858, p. 13.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Ivi, p. 14.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., p. 631. Cfr. M.A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, cit., pp. 165-167.

<sup>35</sup> G. Talamo, *Leopardi e la storia d’Italia*, cit., pp. 75-76 e L. Villari, *Bella e perduta. L’Italia del Risorgimento*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 49-50.

però sentimenti che rimangono a lungo dentro l'elaborazione e, in un certo senso, nella propaganda patriottica e che saranno cavalcati da un poeta come Mameli, destinato a segnare profondamente la sua epoca nonostante la precoce scomparsa. Il giovane genovese nel discorso *Ai popoli d'Italia*, pronunciato il 16 agosto 1848, all'indomani dell'armistizio Salasco, rifiuta qualsiasi idea di convivenza tra Italia e Austria affermando che "fra la vita e la morte, fra Italia e Austria, non vi ponno esser tregue obbrobriose pel popolo nostro"<sup>36</sup> e in una lettera di pochi giorni più tardi ricorda come pochi mesi prima l'Italia era "come presa da febbre, sudava guerra da ogni poro. E tutto questo perché? Perché gli austriaci erano in Italia"<sup>37</sup>.

Sono quindi molteplici i temi che avvicinano Leopardi ai pensatori, in senso lato, del Risorgimento. Molti studiosi però considerano la crisi del 1819 e poi quella del 1821 dei punti di svolta che portano Leopardi ad abbandonare la prospettiva nazional risorgimentale. Chabod, invece, si spinge fino al 1823 ma concorda poi sul sostanziale ripiegamento del poeta sulle questioni metafisiche<sup>38</sup>. Secondo Gazzola Stacchini, questo abbandono delle idealità nazionali sarebbe dovuto anche al fallimento delle "illusioni animatrici [che] furono l'anima degli ideali della rivoluzione democratica, i quali, dopo il fallimento di questa, e nell'aggiustamento moderato dell'ordine borghese, diventano appunto «miti»". Tuttavia, alla base di questa deduzione sembrerebbe esserci una sopravvalutazione degli elementi democratici delle eterogenee e limitate ondate rivoluzionarie italiane del 1820 e 1821 che, pur nelle differenze, mostravano il prevalere di richieste costituzionali piuttosto moderate<sup>39</sup>, come ad esempio il "gran Stato costituzionale federativo" composto da sei Stati grossomodo sovra-regionali immaginato dai patrioti napoletani nel 1820<sup>40</sup>.

Tuttavia, se non si può fare a meno di notare la scomparsa o quasi, delle tematiche strettamente politiche nello *Zibaldone* dopo il 1821, ciò

<sup>36</sup> G. Mameli, *Fratelli d'Italia. Pagine politiche*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 28.

<sup>37</sup> Ivi, p. 29.

<sup>38</sup> G. Scarpato, *Un'altra idea di nazione. Un itinerario politico nello Zibaldone di Giacomo Leopardi*, "Rivista di Politica", 2, 2019, p. 107.

<sup>39</sup> M. Soresina, *L'età della Restaurazione*, cit., pp. 108-115.

<sup>40</sup> Si veda il *Progetto organico dell'Italia elaborato dai patrioti napoletani nel 1820* in A.M. Banti, *Il Risorgimento italiano*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 178.

non significa necessariamente una perdita d'interesse nei confronti delle vicende nazionali. Sembrerebbe anzi pertinente osservare che, in tutta l'opera di Leopardi, la riflessione sulla lingua e sulla cultura testimoni l'attenzione per tematiche che da sempre erano al centro dell'elaborazione patriottica.

D'altra parte, il suo progetto, già definito "ideale-popolare"<sup>41</sup>, trova nella questione della lingua un punto chiave e questo tema, più volte affrontato nello *Zibaldone*, è uno degli aspetti più interessanti del dibattito culturale nel Risorgimento. Come ricorda Albergoni "nell'Ottocento il problema del rapporto tra lingua, letteratura e pubblico, investendo un pubblico più ampio, produsse non pochi grattacapi agli uomini di lettere"<sup>42</sup>. Si tratta di una discussione che ovviamente non può essere circoscritta nel campo della letteratura. Discutere delle lingue è nell'Ottocento anche pensare e progettare una nazione, a partire dalla sua forma mentis. Come ha notato Angela Bianchi, la speculazione linguistica del poeta recanatese sottolinea le diverse identità culturali, ambientali e linguistiche di popoli e nazioni "secondo il principio per cui lingua e cultura si intersecano sul piano della prospettiva antropologica"<sup>43</sup>. Per Alfredo Luzi, Leopardi "era consapevole dello stretto rapporto che lega la lingua alla cultura e alla nazione"<sup>44</sup> ed esplicitamente afferma che la "storia di ciascuna lingua è la storia di quelli che la parlarono o la parlano"<sup>45</sup>. È anche questo il senso delle parole di Leopardi sul francese "lingua di termini", cioè "parole chiare, precise, adatte alla scienza e alla filosofia"<sup>46</sup> contrapposto all'italiano "lingua di parole che evocano i miti e i paesaggi ideali della mente, lingua dunque con la vocazione alla poesia"<sup>47</sup>. Ancora nel 1823, in maniera significativa, egli avvicinerà il problema della lingua

<sup>41</sup> G. Stacchini, *Leopardi politico*, cit., pp. 85-86.

<sup>42</sup> G. Albergoni, *Letterati, lettere, letteratura*, in A.M. Banti, A. Chiavistelli, L. Man- nori, M. Meriggi (a cura di), *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico e linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 93.

<sup>43</sup> A. Bianchi, *Giacomo Leopardi e la "diversità delle lingue": la prospettiva interculturale dello Zibaldone*, in *Lingua, ethnos e popolazioni: evidenze linguistiche, biologiche e culturali*, Atti del convegno (2007), Il Calamo, Roma 2008, p. 167.

<sup>44</sup> A. Luzi, *Leopardi: la lingua, la nazione*, in *Leopardi, l'Italia, gli italiani*, cit., p. 39.

<sup>45</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., p. 1660.

<sup>46</sup> F. Bruni, *Italia. Vita e avventure di un'idea*, Il Mulino, Bologna 2010, p. 445.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

al problema politico accostando l'Italia e la Spagna affermando che “la nullità politica e militare<sup>48</sup> degl'italiani e spagnuoli” aveva prodotto la mancanza di una lingua e letteratura moderna a partire dal Seicento. Talamo ricorda inoltre come negli anni del supposto disimpegno politico, Leopardi si preoccupi, in una lettera del 6 giugno 1826, del proliferare di poetastri, “riduciamo a un giuoco e ad un passatempo la letteratura, dalla quale sola potrebbe aver sodo principio la rigenerazione della nostra patria”<sup>49</sup>, segno del fatto che per lui la letteratura e le sorti della patria potevano e dovevano essere legate. In comune con Manzoni, considerato da sempre il vero interprete della questione nazionale legata alla lingua, il poeta recanatese lamenta la mancanza di una unità ma rifiuta di convergere verso la soluzione fiorentina scelta dall'autore de *I Promessi sposi* dopo il 1827<sup>50</sup>. Dal punto di vista della storiografia del Risorgimento, un aspetto che attende ancora di essere valorizzato appieno, si ricollega all'analisi leopardiana sulla presenza e la frequenza dei dialetti in Italia, ricollegabile al fatto che l'Italia “non ha avuto né nazione, né società, né capitale”<sup>51</sup>. La commistione tra particolarismo, localismo e municipalismo era al tempo dell'unificazione, e si può dire fino ai giorni nostri, uno dei temi più scottanti. Lo stesso Leopardi aveva ricordato nel suo *Discorso sui costumi degli italiani scritto nel 1824* l'assenza di un'opinione pubblica nazionale<sup>52</sup> ed anche nello Zibaldone si era scagliato contro la “soverchia ristrettezza e piccolezza [...] delle società, dei corpi, dei partiti”<sup>53</sup>, con argomenti che seppur non esplicitamente si ricollegano anche alla peculiare situazione della Penisola. Il rapporto tra nazionale e locale, ricorda Magnarelli, rimane forte nel contesto sociale e familiare di Leopardi, come testimonia il fatto che l'elezione di Giacomo nel 1831 da parte del consiglio comunale, seppur rifiutata, aveva portato al padre

<sup>48</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., p. 2412.

<sup>49</sup> G. Talamo, *Leopardi e la storia d'Italia*, cit., p. 82. Sulla stessa linea la citazione di una lettera del 4 giugno 1826 riportata da M.A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, cit., p. 200.

<sup>50</sup> A. Luzi, *Leopardi: la lingua, la nazione*, in *Leopardi, l'Italia, gli italiani*, cit., p. 42.

<sup>51</sup> Ivi, p. 44.

<sup>52</sup> P. Magnarelli, *Leopardi mito nazionale e locale*, in E. Montali (a cura di), *Leopardi, l'Italia, gli italiani*, Ediesse, Roma 2012, p. 64.

<sup>53</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., p. 641.

“grande soddisfazione perché la fama del figlio aveva trovato finalmente udienza nell’unico luogo ove questo contasse, la patria cittadina”<sup>54</sup>.

Sono quindi numerosi i temi che, al di là delle elaborazioni più strettamente politiche e legate a concetti come nazione e patria, collegano il pensiero di Leopardi a quello dei coevi pensatori del Risorgimento. L'impressione è che molti giudizi sul suo distacco dal pensiero patriottico siano legati a quel senso di rifiuto nei confronti della *politique politicienne* che era al centro delle discussioni in ambienti quali il gabinetto Vieusseux alla fine degli anni Venti. Le parole che lo stesso Giacomo scrive a Giordani nel luglio 1828 “non mi entra poi nel cervello che la sommità del sapere umano stia nel saper la politica e la statistica”<sup>55</sup>, non necessariamente implicano un disinteresse nei confronti della politica intesa come mezzo per la creazione di una società migliore e più giusta. Leopardi sembra contestare nello *Zibaldone* alcuni dei capisaldi del dibattito politico del suo secolo, come ad esempio l’uso un po’ spregiudicato della dicotomia regresso/progresso dove “il secondo termine diveniva titolo teorico di legittimazione dell’agire politico”<sup>56</sup> ma il suo atteggiamento talvolta freddo, altre caustico, non lo pone al di fuori del novero dei grandi pensatori del Risorgimento nazionale. Sono note le parole, un po’ paradossali, dedicate a questo argomento da Francesco De Sanctis quando scrive che “Leopardi produce l’effetto contrario a quello che si propone. Non crede al progresso, e te lo fa desiderare: non crede alla libertà, e te la fa amare”<sup>57</sup>. La natura della speculazione patriottica di Leopardi può sicuramente cambiare dopo la metà degli anni Venti ma ciò non comporta la sua indifferenza rispetto al futuro dell’Italia di cui, in varie maniere, continua ad occuparsi. Si può anzi senz’altro affermare, con Andrea Mario Rigoni che:

<sup>54</sup> P. Magnarelli, *Leopardi mito nazionale e locale*, in *Leopardi, l’Italia, gli italiani*, cit., p. 76 e P. Magnarelli, *L’élite pontificia alla prova della politica: continuità e cesure nel lungo Ottocento* in M.L. Betri (a cura di), *Rileggere l’Ottocento. Risorgimento e nazione*, Carocci, Torino 2010, pp. 356-358.

<sup>55</sup> Leopardi a Pietro Giordani, 24 luglio 1828 in G. Contini, *Letteratura italiana del Risorgimento (1789-1861)*, tomo I, Sansoni, Firenze 1986, p. 493.

<sup>56</sup> F. Sofia, *Progresso/Incivilimento*, in *Atlante culturale del Risorgimento*, cit., p. 23.

<sup>57</sup> F. De Sanctis citato da Caputo, *Il contributo di Leopardi al Risorgimento*, cit., p. 21.

Leopardi, l'uomo che aveva abbattuto tutte le illusioni, ne aveva dunque conservata fino alla fine, oltre a quella della poesia, almeno un'altra: l'illusione dell'Italia. [...] Questa passione, anzi quest'ossessione dell'italianità, merita di essere rilevata perché non costituisce affatto un dato ovvio<sup>58</sup>.

Negli anni Trenta, complice un cambiamento generazionale nella composizione del movimento unitario, “egli diventa, nonostante il presunto «pessimismo», e come De Sanctis conferma, l'interlocutore esplicito delle generazioni che operano per l'Unità d'Italia col pensiero e con l'azione”<sup>59</sup>. Per cogliere questo apporto la storiografia ha dovuto superare, un po' a fatica, il pregiudizio di Mazzini<sup>60</sup> nei suoi confronti. L'apostolo genovese più volte si era scagliato contro gli scrittori ai quali “incresce di leopardizzar con la penna, e parlar di peregrine spade”<sup>61</sup> ma che “non amano il volgo profano, e seminano quindi scetticismo e disperazioni precoci”<sup>62</sup>. La stessa antipatia era condivisa, tra gli altri, anche da Guerrazzi, un vero protagonista politico dell'epoca, che gli preferiva l'animo combattivo di Byron opponendo la disperazione estremamente combattiva, magnanima, eroica di quest'ultimo a quella “infeconda”<sup>63</sup> del Leopardi.

Un contributo fondamentale al cambiamento della prospettiva sull'apporto di Leopardi alla formazione intellettuale e ideale dei protagonisti del Risorgimento è venuto dal volume di Alberto Mario Banti, intitolato *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, uscito nel 2000. In questo volume, l'autore è giunto alla ricostruzione di un “canone” risorgimentale attraverso il confronto di innumerevoli fondi diaristiche e memorialistiche. In queste, ovviamente, per le ragioni già ricordate, non poteva essere presente lo Zibaldone ma non mancava mai il Leopardi delle poesie, cosiddette, patriottiche. Tuttavia, è necessario notare come, prima ancora del contenuto, per

<sup>58</sup> M.A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, cit. p. 201.

<sup>59</sup> Ivi, p. 23.

<sup>60</sup> Ivi, pp. 271-273.

<sup>61</sup> G. Mazzini, *La situazione*, Londra 1857, p. 75.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> G. Ragonese *A proposito di un giudizio del Guerrazzi su Leopardi*, in *Leopardi e l'Ottocento*, Atti del Convegno (Firenze 1967), Olschki, Firenze 1970, p. 560.

questi patrioti di buone letture e di ottima cultura, finisse per avere una certa importanza anche il fattore stilistico. Infatti, Marco Minghetti, esponente della Destra storica cavouriana, a lungo deputato, poi presidente del Consiglio, ricorda nelle sue memorie l'apprendistato politico e intellettuale vissuto nella Bologna degli anni Trenta:

quando il sentimento patrio si accoppiava alla bellezza dello stile, quello ci pareva il più alto salire dell'umano ingegno. Così formavano la nostra delizia, oltre il Leopardi e il Giordani, le storie del Botta e del Colletta, quella del primo soprattutto, e ci recavano anche diletto quelle sue scappate bizzarre, quelle antiche voci rimesse in onore, quell'inversione largamente usata nel periodare<sup>64</sup>.

In sostanza, superate le pregiudiziali di stampo post mazziniano, è ora possibile recuperare in maniera più consapevole l'apporto di Leopardi alla formazione intellettuale della generazione che ha compiuto l'unità nazionale. In questo senso è estremamente interessante la rivisitazione del parallelismo Leopardi-Byron operato da Cosetta Veronese. L'autrice, riprendendo riflessioni di Novella Bellucci<sup>65</sup>, riconosce che "la dimensione pessimistico-materialistica del pensiero leopardiano rappresentava un problema per il lettore ottocentesco"<sup>66</sup> sovente aggirato privilegiandone l'opera poetica a discapito di quella filosofica. In seguito, ricostruisce però il percorso attraverso il quale il pessimismo di Leopardi è stato superato o comunque reso funzionale alla sua rilettura patriottica. In particolare, le consonanze tra Byron e Leopardi sarebbero state individuate già da alcuni contemporanei nella tematica patriottica e nella malinconia esistenziale<sup>67</sup>. Il problema era che Leopardi, che pure possedeva un potenziale eversivo essendo schedato dalla polizia austriaca dai tempi della pubblicazione di *Ad Angelo Mai*, non partecipò mai ad alcuna azione di politica attiva, nemmeno quando ne ebbe la possibilità, come nel 1831. Mentre era stato

<sup>64</sup> A.M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino 2000, p. 41.

<sup>65</sup> Si veda N. Bellucci, *Leopardi e i contemporanei: testimonianze dall'Italia e dall'Europa in vita e in morte del poeta*, Ponte alle Grazie, Firenze 1996.

<sup>66</sup> C. Veronese, *Diversi allo specchio: il parallelismo Leopardi-Byron nel Risorgimento* in "La Rassegna della letteratura italiana", IX, 2, 2009, p. 448.

<sup>67</sup> Ivi, p. 451.

semplice inserire per Byron nel martirologio delle lotte indipendentiste, dopo la sua morte a Missolongi, per Leopardi la questione rimaneva più problematica, data soprattutto la disaffezione che sembrava averlo preso nell'ultima parte della sua vita. Come osserva però De Sanctis, l'aspetto che viene valorizzato nell'opera del poeta recanatese è la commozione che “rovescia il valore letterale del pessimismo nella poesia leopardiana, superandone così la problematicità”<sup>68</sup>. A contribuire profondamente a questo passaggio è senza dubbio il rapporto tra Leopardi e Gioberti, incontratisi per la prima volta tra l'ottobre e il novembre 1828 a Firenze<sup>69</sup>. I due si mantengono nel corso degli anni in continuo contatto epistolare, sicuramente anche dopo l'ottobre 1833, data a cui risale l'ultima lettera tra i due ancora conservata. Sono gli anni in cui matura il percorso filosofico e politico del sacerdote torinese, poi espulso dalla corte di Carlo Alberto e costretto all'esilio. Gioberti, che non pubblica nessuna opera fino al 1839, sarà uno dei primi ad offrire una lettura più accettabile dal punto di vista patriottico del materialismo leopardiano la cui matrice, ricorda Musté, sarebbe “tutta biografica, tutta consegnata agli accidenti della vita e a una sorta di congiura che i tempi e le persone ordirono contro di lui”<sup>70</sup>, come conferma anche il giudizio dato nel 1842 dei *Paralipomeni* dove “la poesia risente dello stato infermo dell'autore. [...] Povero Leopardi, sempre buono e infelice ugualmente”<sup>71</sup>. Considerazioni di questo genere si trovano anche nell'opera più famosa di Gioberti, un vero best seller della saggistica politica nel Risorgimento, ovvero *Del primato civile e morale degli italiani*<sup>72</sup>. Tuttavia, è nel rispondere alle voci di una pretesa conversione di Leopardi nei suoi ultimi giorni, messe in circolazione dai Gesuiti, che Gioberti riscrive un ritratto del poeta e filosofo di Recanati molto più in linea con le aspettative della comunicazione patriottica:

né l'animo suo forte, maschio, indomito (benché i sembianti nol dimostrassero), e fatto in ogni parte all'antica, era tale da potere essere

<sup>68</sup> Ivi, p. 461.

<sup>69</sup> M. Musté, *Gioberti e Leopardi*, in “La cultura”, LVIII, 1, 2020, p. 59.

<sup>70</sup> Ivi, p. 78.

<sup>71</sup> Ivi, p. 83.

<sup>72</sup> V. Gioberti, *Del primato civile e morale degli italiani*, Meline, Cans e co., Bruxelles 1843, p. CCLXV.



commosso e allettato dall'aspetto muliebre, dalle smancerie e dalle soie di un Gesuita; io stimo anzi che queste avrebbero operato in lui il rovescio<sup>73</sup>.

Questa polemica forniva quindi a Gioberti la possibilità di recuperare anche il Leopardi meno fruibile dal punto di vista patriottico rendendolo “un colosso in prospettiva etica”<sup>74</sup>. Infatti, già la circostanza di trovarsi al centro della speculazione dei Gesuiti, contribuiva a renderne ancora più evidente la sua qualità di martire della vita e del pensiero “circostanze sufficienti a redimerlo dai suoi «errori filosofici»”<sup>75</sup>.

Questo percorso, senza dubbio tortuoso ma evidentemente efficace, che risolve i punti più critici dell'opera leopardiana in relazione alla coeva letteratura d'ispirazione patriottica, apre poi a nuove considerazioni sulle suggestioni che una storiografia attenta agli influssi culturali ha potuto trarre anche dalle pagine dello Zibaldone. È sicuramente significativo il fatto che questa ritrovata centralità del fatto culturale nella ricostruzione storica sia diventata negli ultimi vent'anni un patrimonio comune anche al di fuori dell'Italia. Per esempio, la storia della Francia nell'Ottocento di Barjot, Chaline e Encrevè<sup>76</sup> ha non soltanto ribaltato le prospettive delle consuete ricostruzioni storiche premettendo gli aspetti culturali a quelli demografici, politici, economici, ma ha proposto una lettura meno stereotipata dal Romanticismo, anche attraverso un confronto senza imbarazzi con il Romanticismo tedesco. Sulla stessa linea Paul Ginsborg, cercando di indagare il rapporto tra il Romanticismo e il Risorgimento, ha trovato proprio nello *Zibaldone* una delle definizioni più pregnanti di amore: “la più dolce, più cara, più umana, più potente, più universale delle passioni”<sup>77</sup> e ha utilizzato ancora una volta le riflessioni di Leopardi per interrogarsi sul rapporto tra l'esaltazione sentimentale e la sua componente fisica o “corporeità” che “restava

<sup>73</sup> V. Gioberti, *Il Gesuita Moderno*, Volume primo, Tomo primo, Pietro Vitali, Vigevano 1846, p. 166.

<sup>74</sup> C. Veronese, *Diversi allo specchio*, cit., p. 461.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> D. Barjot, J. Chaline, A. Encrevè, *Storia della Francia nell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 2001.

<sup>77</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., p. 3611.

ammantata di mistero e spesso si consumava in un semplice bacio”<sup>78</sup>. Sempre il rapporto tra il Leopardi poeta e il Leopardi filosofo viene analizzato da Beales e Biagini nell’ambito dell’impatto del Romanticismo sul processo di unificazione nazionale<sup>79</sup>.

Le enormi potenzialità dello *Zibaldone* hanno anche offerto un contributo alla lettura di genere del movimento risorgimentale, sulla scorta di percorsi di studio inaugurati ormai da diversi anni in altri paesi<sup>80</sup>. Simonetta Soldani ricorda come Leopardi affermi che “se le donne sono ordinariamente maliziose, furbe, raggiratrici, ingannatrici, astute, impostore”<sup>81</sup> non è a causa d’una “natura” diversa, ma della loro “debolezza e inferiorità di forze”<sup>82</sup> rispetto agli uomini, e ancor prima del loro essere “inferiori ancora ne’ diritti che la legge e il costume”<sup>83</sup> assegna agli uni e alle altre. Il discorso di Leopardi continua con una considerazione estremamente interessante che lo ricollega all’iconografia, tipica del Risorgimento, che identifica l’immagine dell’Italia con quella di una donna in catene. Infatti, poche righe più avanti il ragionamento fatto riguardo alle donne viene esteso agli uomini “o deboli, o poveri, o brutti, o difettosi, o non colti, o inferiori”<sup>84</sup> ma anche alle “nazioni intere”<sup>85</sup>. Questo collegamento tra sfortunati destini personali e il più ampio discorso sulle tristi vicende dei popoli oppressi è, probabilmente anche al di là delle intenzioni di Leopardi, uno dei tratti chiave della pubblicistica risorgimentale, da cui l’autore dello *Zibaldone* risulta alla fine meno irrimediabilmente lontano di quanto si potrebbe credere. D’altra parte, ancora da indagare a fondo sono le influenze, almeno politico-ideologiche, di Leopardi sulla produzione poetica di autrici

<sup>78</sup> P. Ginsborg, *Romanticismo e Risorgimento: l’io, l’amore e la nazione* in A.M. Banti e P. Ginsborg (a cura di), *Storia d’Italia. Annali 22. Il Risorgimento*, Einaudi, Torino 2007, p. 23.

<sup>79</sup> D. Beales, E.F. Biagini, *Il Risorgimento e l’unificazione italiana*, Il Mulino, Bologna 2002, p. 100.

<sup>80</sup> Si veda, ad esempio, G. Fraisse, M. Perrot, (a cura di), *Storia delle donne nell’Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 1991.

<sup>81</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., p. 1476.

<sup>82</sup> Ivi, p. 1477.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> Ivi, pp. 1477-1478.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

quali Caterina Franceschi Ferrucci<sup>86</sup> che comporrà la famosa canzone *I polacchi in Siberia* sulla repressione zarista dei moti polacchi. Nelle sue poesie non mancano i riferimenti al poeta recanatese<sup>87</sup> che, come ricorda Simonetta Soldani, compone due versi memorabili sul rapporto tra patria e valorizzazione dell'apporto femminile “donne, da voi non poco / La patria aspetta”<sup>88</sup>.

Lo *Zibaldone* non cessa quindi di svelare, anche per lo storico, una ricchezza di stimoli e di suggestioni che ne fanno una fonte privilegiata per rintracciare, attraverso la straordinaria lucidità della speculazione del suo autore, molti aspetti della cultura italiana nei decenni del processo unitario e contribuisce anch'esso a confermare il mito del Leopardi “risorgimentale”, che rimane “anche un mito con un suo valore storico, che non si dovrà ignorare per snobismo intellettuale”<sup>89</sup>.

<sup>86</sup> C. Pietrucci, *Leopardismi patriottici nella poesia di Caterina Franceschi Ferrucci in La letteratura degli italiani. Gli italiani della letteratura*, Atti del Convegno (Torino 2011), Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2012. Su Caterina Franceschi anche S. Lorenzetti, “Voi sarete...il mio tutto”. *Un epistolario amoroso di Caterina Franceschi*, Cesati, Firenze 2006.

<sup>87</sup> C. Pietrucci, *Leopardismi patriottici*, cit., pp. 1177-1178.

<sup>88</sup> G. Leopardi, *Canti*, Einaudi, Torino 2000, p. 17. Questa edizione è basata sul testo dell'edizione G. Leopardi, *Canti*, Rizzoli, Milano 1974.

<sup>89</sup> L. Felici, *L'italianità di Leopardi*, cit., p. 23.



## Un pessimismo patriottico: lo *Zibaldone* e l'anniversario del 1937

La sera del 14 giugno del 1937, le trasmissioni radiofoniche italiane seguirono una programmazione straordinaria. Per commemorare Giacomo Leopardi cento anni esatti dopo la sua scomparsa, a partire dalle ore 21 e fino a tarda notte, furono mandati in onda programmi speciali interamente dedicati al poeta. Nella prima parte della serata l'attore Ruggero Ruggeri interpretò alcune poesie scelte e gli attori Lamberto Picasso e Franco Becci interpretarono *Il dialogo di Federico Ruysch e le sue mummie* mentre nella seconda parte andò in onda un lungo concerto dell'orchestra dell'E.I.A.R diretta dal maestro torinese Ugo Tansini e che prevedeva tra le altre proposte opere dei compositori Gian Francesco Malipiero e Pietro Mascagni<sup>1</sup>.

A Leopardi venne dedicata in quei giorni anche una serie di francobolli disegnata dal pittore Francesco Chiappelli e in particolare l'ambito francobollo da 50 centesimi, il più popolare perché il più diffuso, quello dedicato all'affrancatura di una lettera semplice. Nel francobollo dal colore violetto appare elegantemente austero, leggermente malinconico con indosso un completo scuro con farfallino. Questa immagine si rifaceva al famoso ritratto del pittore Domenico Morelli, del 1845, basato sulla maschera funeraria e su indicazioni fornite da Antonio Ranieri<sup>2</sup>. Quindi, trasmissioni radiofoniche, opere teatrali, concerti

<sup>1</sup> Stasera alla radio la commemorazione di Giacomo Leopardi, "Stampa Sera", 14 giugno 1937.

<sup>2</sup> F. Giuliani, *Favoloso. Anche dentellato*, "L'Arte del Francobollo", XLIV, 2, 2005, pp. 3-5.

e emissioni filateliche. Si trattava solo delle punte popolari di una lunghissima, partecipata e assai articolata programmazione celebrativa della quale il poeta potette godere durante tutto il 1937. I cento anni della sua morte furono trasformati dal regime fascista in uno straordinario evento mediatico che coinvolse varie istituzioni pubbliche, università, circoli letterari, associazioni culturali, intellettuali di ogni ordine e grado, quotidiani, riviste, periodici<sup>3</sup>. Le celebrazioni ebbero tre momenti fondamentali: furono aperte il 15 marzo con una solenne cerimonia presso la Reale Accademia d'Italia a Roma con un discorso dell'accademico Arturo Farinelli nel nuovo salone delle adunanze e dei convegni; proseguirono a Napoli 14 giugno, appunto, nel giorno della morte del poeta con un discorso di Ettore Romagnoli ed ebbero il loro apice il 29 giugno, data di nascita del poeta, con un intervento di Massimo Bontempelli al cospetto della Reale Accademia d'Italia riunita in una solenne adunanza generale pubblica<sup>4</sup>. Ma tutto l'anno fu puntellato da una lunghissima scia di eventi, manifestazioni, incontri ai quali parteciparono le massime autorità politiche e culturali del regime. Si trattò di centinaia di eventi in tutta Italia, i più significativi dei quali si ebbero a Roma, Napoli e Recanati. Il 15 marzo la già citata inaugurazione delle celebrazioni avvenne alla presenza del re Vittorio Emanuele III, del ministro dell'Educazione nazionale Giuseppe Bottai, di numerosi membri di entrambe le Camere, di diversi componenti della famiglia Leopardi con in prima fila il conte Ettore Leopardi, imprenditore agricolo e senatore del regno e Monalduzio Leopardi, vescovo di Osimo e Cingoli, entrambi presenze costanti in tutte le

<sup>3</sup> Per una ricca documentazione sulle celebrazioni del 1937 si veda: Archivio della Reale Accademia d'Italia [d'ora in poi AAI], Tit. XIII, b. 17, fasc. 14. Alla lettura fascista di alcuni autori come Foscolo, Alfieri e Leopardi la ricercatrice francese Stéphanie Lanfranchi ha dedicato una tesi di dottorato e successivi studi di taglio letterario: S. Lanfranchi, *La recherche des précurseurs. Lectures critiques et scolaires de Vittorio Alfieri, Ugo Foscolo et Giacomo Leopardi dans l'Italie fasciste*, l'Université de Paris VIII, Paris 2008; S. Lanfranchi, *Dal Leopardi ottimista della critica fascista al Leopardi progressivo della critica marxista*, "Laboratoire italien", XI, 12, 2012, pp. 347-262; S. Lanfranchi, "Verrà un dì l'Italia vera...: poesia e profezia dell'Italia futura nel giudizio fascista", *California Italian Studies*, II, 2, 2011, pp. 1-17; S. Lanfranchi, *De centenaire en centenaire: L'Italie fasciste célèbre ses poètes (Foscolo 1927, Leopardi 1937)*, "Tran-salpina", XII, 1, 2009, pp. 115-126.

<sup>4</sup> *Il Programma delle celebrazioni stabilito dall'Accademia d'Italia*, "Corriere della Sera", 24 gennaio 1937.

principali celebrazioni. Nell'aprire la cerimonia, il presidente della Reale Accademia d'Italia, Guglielmo Marconi, salutava "uno dei suoi più alti poeti del quale nell'ora gloriosa che viviamo non è da dimenticare l'appassionato canto civile"<sup>5</sup>. In generale, ad essere esaltato era il poeta geniale, acuto e originale cantore dell'amore per la patria, per le cose create, per la famiglia, per la propria terra natia. Ettore Romagnoli, grecista, traduttore, poeta, autore di opere teatrali, vivace polemista e in quel momento assai apprezzato conferenziere, esaltava:

l'impeto sfrenato e ardente che riempiva il cuore del poeta prorompendo in accenti tempestosi dinanzi agli aspetti dell'umanità e della natura egli incarna più ancora di altri più tumultuosi e clamorosi geni d'oltralpe il tipo dell'artista che anela a stringere in un chimerico amplesso al seno mortale tutto l'universo e in questa ansia delira e si strugge<sup>6</sup>.

Analizzando la *Ginestra* e le *Canzoni* dove sarebbe emerso l'amore per la patria di Leopardi, Romagnoli esaltava la sua arte poetica "mettendo in rilievo l'essenza classica della sua arte e la mirabile musicalità del verso".

Si sottolineava continuamente il suo essere profondamente italiano e dell'Italianità, meraviglioso ed esplosivo interprete. "Il Popolo d'Italia", l'organo del Partito Nazionale Fascista che seguì tutte le celebrazioni con grande attenzione, ricordava che il pessimismo leopardiano:

non è il rinnegamento della vita bensì dolore di non poter partecipare alle feste della vita potentemente affermata nel miracoloso mondo delle immagini onde sono intessuti tutti i suoi canti anche più amari. Cioché l'Italia mussoliniana sente giungere più ardente dalla remota giovinezza i magnanimi accenti che nelle canzoni del Leopardi esaltano la vita, l'eroismo, la Patria<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> *Le celebrazioni di Leopardi all'Accademia d'Italia presente il re Imperatore*, "Il Popolo d'Italia", 16 marzo 1937.

<sup>6</sup> U. de Vita, *Italianità del genio di Leopardi*, "Corriere della Sera", 15 giugno 1937. Per il discorso completo: E. Romagnoli, *Giacomo Leopardi: discorso per il centenario della morte pronunciato al R. teatro S. Carlo di Napoli il 14 giugno 1937*, Reale Accademia d'Italia, Roma 1937.

<sup>7</sup> *Giacomo Leopardi celebrato a Napoli nel centenario della morte*, "Il Popolo d'Italia", 15 giugno 1937.

Una sorta di pessimismo patriottico di cui il regime non poteva non andare fiero. Il 16 giugno, lo stesso quotidiano, ricordava che nei canti e negli scritti di Leopardi viene esaltata la casa e la famiglia e che a questa lo legavano “non certo le idee letterarie e politiche ma sì la scrupolosità, la probità, la buonafede paterna, il riserbo, l'accortezza, l'austerità d'aspetto e d'animo della madre marchesa Antici”<sup>8</sup>.

Il processo celebrativo di Leopardi, si estendeva per riflesso anche a componenti della sua famiglia, storicamente assai meno fortunati nelle graduatorie delle simpatie popolari, come sua madre Adelaide Antici. Non pochi in quei giorni ne misero in evidenza le abilità amministrative nel restaurare il patrimonio della sua famiglia e la generosità nell'essersi spesa per aumentare delle risorse economiche a vantaggio non proprio ma di figli e pronipoti, una sorta di prototipo di buona madre fascista. Una riabilitazione contro la quale si scagliò su “La Stampa”, in un commento di taglio femminista, Margherita Sarfatti:

vi sono cosiffatte persone, per le quali una donna, che abbia restaurato il patrimonio della sua famiglia a furia di economia e, diciamolo sinceramente, di sordida avarizia di per ciò solo diviene degna, virtuosa e commendevole; una gran donna, una gran sposa, una gran mamma. E come no, si è sacrificata per i denari suoi, ma senza goderli, a vantaggio di figli e pronipoti; senonché, la passione del denaro opera come le altre passioni, a se, per sé, senza bisogno di altri scopi. Madre del Leopardi! Come se bastasse. Non basta, niente affatto. Nascere femmine, non vuole dire ancora essere donne; la vera maternità non sta solo nel dare alla luce le creature. Questo augusto mistero, comune alle femmine di tutti i viventi, è prodigio naturale, di cui siamo ricettacolo e strumento, meritorio soltanto per le sofferenze che ci costa. Il vero merito, l'alta conquista della maternità comincia dopo, quando si crescono e allevano i figli, con la loro infanzia, l'adolescenza, la giovinezza; dal momento che si attaccano al seno, fino a quando abbiamo la generosa sapienza di staccarli noi stesse, gradualmente, da noi, perché vivano la loro vita<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> *Leopardi e la sua terra*, “Il Popolo d'Italia”, 16 giugno 1937.

<sup>9</sup> M. Sarfatti, *La madre del Leopardi*, “La Stampa”, 11 maggio 1937.



Proprio sul quotidiano di Torino un anonimo articolista cercava di celebrare Leopardi anche in virtù delle sue abilità di amatore e di attribuirgli un'italica virilità. Si leggeva nell'articolo che il Leopardi sfortunato in amore è:

un gioco retorico intonato dai commentatori specialmente scolastici del poeta [...] essi ripetono sino alla sazietà che Leopardi fu brutto, fu gobbo, che non poté saziare la sua sete d'amore e morì senza avere conosciuta una donna ed averne avuto un bacio. Retorica non corrispondente alla verità [...] una leggenda che dev'essere sfatata<sup>10</sup>.

Questo Leopardi in camicia nera, patriottico, nazionalista, seduttore e reazionario, rientrava in un universo simbolico, quello del fascismo, popolato di riti collettivi, leggende popolari, miti iconici che avevano l'ambiziosa pretesa di costruire un immaginario fascista pienamente interiorizzato dalle masse<sup>11</sup>. Infatti:

il fascismo al potere istituì una religione laica attraverso la sacralizzazione dello Stato e la diffusione di un culto politico di massa mirante a realizzare l'ideale del cittadino virile e virtuoso, dedito anima e corpo alla nazione. In questa impresa il fascismo profuse un considerevole capitale di energie, sottraendole ad altri campi forse più importanti sia per l'interesse del regime che per quello della popolazione al fine di propagandare la sua dottrina e suscitare nelle masse la fede nei suoi dogmi, l'obbedienza ai suoi comandamenti, l'assimilazione alla sua etica e del suo stile di vita. Un impegno nell'organizzazione dei riti di massa che si dispiega, con ossessiva determinazione, nell'arco di un ventennio senza arrestarsi neppure mentre il regime viene scrollato alle fondamenta dalle sconfitte militari, è già di per se un problema che merita riflessione [...] i riti e le feste di massa volevano educare per convertire, investendo i valori fondamentali e i fini ultimi dell'esistenza. La funzione

<sup>10</sup> *Stasera alla radio la commemorazione di Giacomo Leopardi*, "La Stampa", 14 giugno 1937.

<sup>11</sup> Sul rapporto tra il razzismo e Leopardi durante il fascismo: F. Cassata, *La difesa della razza: politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, Einaudi, Torino 2008, p. 330.

della liturgia di massa andava oltre l'aspetto ludico o demagogico che pure era presente: mirava a conquistare e plasmare la coscienza morale, la mentalità, i costumi della gente e persino i suoi più intimi sentimenti sulla vita e sulla morte<sup>12</sup>.

Il poeta di Recanati veniva arruolato pienamente dal regime in un momento non facile per il paese. Imbarcatasi nell'avventura coloniale etiopica e colpita duramente dalle sanzioni economiche della società delle Nazioni, sempre più isolata sullo scacchiere internazionale e vicina alla Germania di Hitler, sull'Italia mussoliniana iniziavano a soffiare venti di crisi sempre più forti. Dopo il breve entusiasmo collettivo per la campagna etiopica conclusasi vittoriosamente nel 1936, il consenso del paese nei confronti del regime divenne "sempre più passivo, sempre più abitudinario o remissivo, sempre più opportunisto o timoroso, sempre più convenzionale o fatalista anziché crescentemente attivo e militante"<sup>13</sup>. Anche sul piano economico la situazione del paese restava assai incerta: dopo anni di crisi economica successivi al crollo di Wall Street (1929-1933), la ripartenza appariva piuttosto fragile, il settore dell'alimentare e dell'abbigliamento continuavano a vivere un periodo di crisi, il costo della vita aumentò e nel 1936 a causa di una cattiva stagione climatica i raccolti di cereali, frutta, vite, ulivo furono assai negativi<sup>14</sup>. Proprio nello stesso periodo oggetto del nostro studio, partiva anche di fatto la campagna del regime contro gli ebrei. Nel marzo del 1937, infatti, Paolo Orano, di cui diremo più avanti, dava alle stampe *Gli ebrei in Italia* volume nel quale gli ebrei venivano classificati come "irriducibili nemici" del paese<sup>15</sup>:

<sup>12</sup> E. Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma 1993, pp. 278-279.

<sup>13</sup> P. Nello, *Storia dell'Italia fascista, 1922-1943*, Il Mulino, Bologna 2020, p. 310.

<sup>14</sup> A. Leonardi, A. Cova, P. Galea, *Il Novecento economico italiano*, Monduzzi, Milano 2012, p. 162.

<sup>15</sup> M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Einaudi, Torino 2007, pp. 137-140. Sulla persecuzione degli ebrei in Italia durante il fascismo si veda anche: E. Collotti, *Il fascismo e gli ebrei. Le leggi razziali in Italia*, RCS MediaGroup, Milano 2018; M. Matard Bonucci, *L'Italia fascista e la persecuzione degli ebrei*, Il Mulino, Bologna 2007.

Il libro di Orano avviò un dibattito su giornali e riviste in materia di questione ebraica, motivato ovviamente dall'intento prima di saggiare e poi di preparare il terreno per la svolta antisemita. Che il duce volle non per effetto di una pressione diretta di Hitler, che non ci fu, ma perché la riteneva ormai opportuna essenzialmente per due ragioni. Una era quella di lanciare un segnale inequivocabile, all'interno e all'estero, della reale disponibilità dell'Italia fascista a marciare insieme alla Germania nazionalsocialista (ammirata ormai da molti radicali dalla vecchia alla nuova guardia fascista), senza tuttavia legarsi ancora le mani con una vera e propria alleanza militare [...] l'amicizia con Berlino aveva pure uno scopo interno, legato alla totalitarizzazione del regime e alla fascizzazione integrale degli italiani [...] la svolta doveva servire a radicalizzare, incattivire, trasformare in attivamente militante da passivamente mussoliniano, il consenso al fascismo, stravolgendo valori, convinzioni, modi d'agire tradizionali, a cominciare da ogni forma di umanitarismo, di «pietismo», di mitezza di cui soprattutto Chiesa e borghesia erano ritenuti responsabili e custodi. L'antisemitismo di stato, in quest'ottica abominevole, consentiva di additare a camicie nere e folle uno specifico bersaglio umano quale antitesi, negazione, nemico dell'uomo nuovo fascista<sup>16</sup>.

Questa la cornice, dunque, entro la quale si collocavano le celebrazioni leopardiane, un momento nel quale il regime aveva bisogno di simboli potenti attorno ai quali raccogliersi, forse più che in passato.

Lo scrittore, pittore e musicista Alberto Savinio, pseudonimo di Andrea de Chirico, fratello minore del grande artista Giorgio, il 7 gennaio rifletteva in un fondo su "La Stampa" sull'utilità di Leopardi, sul senso di studiarlo a più di cento anni dalla nascita. Le ragioni erano molteplici, la prima è che la sua arte poetica rappresentava "la sostituzione viva di tutto ciò che nella mente italiana apparentemente manca. Ironia profonda, gioco intellettuale, romanticismo, «canto dell'anima»: Leopardi è il prezioso corollario, il necessario complemento delle lettere italiane"<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> P. Nello, *Storia dell'Italia fascista*, cit., p. 366-367.

<sup>17</sup> A. Savinio, *Utilità di Leopardi*, "La Stampa", 7 gennaio 1937.

Le sue poesie invece sono innovative, un esempio di ricerca e ribellione che hanno permesso a Leopardi di essere “un ribelle meditativo e sapiente” che ha colmato “una grave lacuna nelle nostre lettere troppo antiche”<sup>18</sup>.

Il 13 giugno sempre “La Stampa” dedicava al poeta una pagina intera con interventi dei critici letterari Ferdinando Neri e Angelandrea Zottoli focalizzati sulla sua poetica e salutandolo come “il poeta del dolore che scoprendo in desolate solitudini divine armonie [...] aveva saputo donare all’Italia e al mondo un canto nuovo”<sup>19</sup>.

Il 29 giugno, giorno della nascita del poeta, in una grande manifestazione a Recanati, lo scrittore e saggista Massimo Bontempelli tenne un lungo discorso celebrativo dedicato a Leopardi<sup>20</sup>. Si trattava di un

saggio con una forte impronta mitografica, avvicicabile, per questo aspetto, alla *Leggenda argentea di Giacomo Leopardi poeta e martire*, scritta da Giovanni Papini in occasione del medesimo centenario leopardiano. Il titolo «l’uomo solo» rinvia, naturalmente, a Pirandello, a cui Bontempelli aveva dedicato un discorso commemorativo nel febbraio del 1937, pochi mesi prima dell’intervento leopardiano (non a caso, i due discorsi formano una sorta di dittico)<sup>21</sup>.

Bontempelli dedicava un posto particolare all’interno della produzione leopardiana al *Il canto notturno di un pastore errante dell’Asia* considerato come il punto più intenso del cammino spirituale del poeta ma non mancavano riferimenti articolati allo *Zibaldone* come quelli incentrati sulla reale dimensione di Dio, sulla sofferenza, la conoscenza e la malvagità umana<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Omaggio a Leopardi*, “La Stampa”, 13 giugno 1937.

<sup>20</sup> Sulla genesi del discorso di Bontempelli: AAI, *Convocazioni e verbali del consiglio accademico, dell’assemblea generale e delle singole classi - commissioni, Verbale dell’adunanza generale 1937 giu. 29 tenuta a Recanati per la conclusione delle celebrazioni leopardiane con il discorso di Bontempelli*, busta 4, fasc. 11. Per il discorso di Bontempelli: M. Bontempelli, *Leopardi, o l’uomo solo*, La Nuova Antologia, Roma 1937. Per una descrizione dell’evento: *L’orazione di Bontempelli nella patria del poeta*, “Corriere della Sera”, 30 giugno 1937.

<sup>21</sup> R. Bruni, *Una solitudine metafisica: Leopardi negli scritti saggistici di Bontempelli*, “Italianistica”, LI, 2, 2022, p. 62.

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 62-63.

Il poeta, rispetto al pensatore, sembrava avere un posto in prima fila in queste letture e analisi dell'opera leopardiana.

È possibile notare come “lo Zibaldone dei pensieri era ancora, durante il Ventennio, un'opera relativamente poco conosciuta, e di recente pubblicazione. Critici come Fubini e Flora però gli dedicano un discorso molto ampio e particolare attenzione in quegli anni”<sup>23</sup>.

Non è questa la sede per ripercorrere, percorsi, fortune e critiche dello *Zibaldone* dalla sua comparsa nel 1898 fino al fascismo, ma è possibile ricordare l'importanza che ebbero alcuni momenti. Sicuramente la lettura compiuta dalla rivista “La Ronda” per opera del poeta Vincenzo Cardarelli, che nel 1921 pubblicò in un numero triplo (marzo-aprile-maggio) un'antologia dello Zibaldone col titolo *Il testamento letterario di Giacomo Leopardi*<sup>24</sup> e nel 1930 l'uscita del saggio *L'estetica e la critica letteraria nei Pensieri di Giacomo Leopardi* del critico letterario Mario Fubini<sup>25</sup> che aprono un dibattito e una riflessione su quest'opera leopardiana e nel 1937 poi, esce l'edizione dello *Zibaldone* curata da Francesco Flora<sup>26</sup>.

Dall'altra c'è il giudizio fortemente negativo di Giovanni Gentile che arrivò a definire le riflessioni contenute nello Zibaldone come “detriti della sua poesia”<sup>27</sup> un affondo questo che si incrociava con la critica di Benedetto Croce che negava a Leopardi un particolare rilievo filosofico<sup>28</sup>.

Possiamo dire però, che questi giudizi illustri non costituirono nell'anno del centenario un'ipoteca critica e che lo *Zibaldone* non venne espulso dalle celebrazioni, attirando invece, interessi e approfondimenti e costituendo spesso uno spunto di riflessione sul pensiero leopardiano. Nella grande mostra celebrativa organizzata presso la Biblioteca Nazionale di Napoli e inaugurata il 14 giugno vennero esposti moltissimi manoscritti autografi del poeta e la seconda sezione del percorso espositivo fu proprio dedicata allo *Zibaldone*. I maggiori quotidiani italiani raccontarono l'evento, “Il Corriere della Sera” per esempio, spiegava:

<sup>23</sup> S. Lanfranchi, *La recherche des précurseurs*, cit., p. 241.

<sup>24</sup> G. Pacella, *Vicende e fortuna dello “Zibaldone” tra '800 e '900*, “*Italianistica*”, XXII, 1/3, 1993, pp. 39-51.

<sup>25</sup> A. Carrannante, *Leopardi e Mario Fubini, “Belfagor”*, XXXVII, 2, 1982, pp. 198-207.

<sup>26</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, Mondadori, Milano 1937.

<sup>27</sup> G. Pacella, *Vicende e fortuna dello “Zibaldone” tra '800 e '900*, cit., p. 45.

<sup>28</sup> Ivi, p. 44.

nella seconda parte della mostra ci sono i sei volumi rilegati e l'indice dello *Zibaldone* di pensieri: 4526 carte di vario formato, tutte numerate dal Leopardi [...] i pensieri sono buttati giù alla rinfusa, spesso senza un tratto di separazione ma diversissimi nella scrittura che varia secondo l'umore dell'autore, talvolta minuscola e quasi impossibile da decifrare<sup>29</sup>.

Nel mese di settembre, la rivista "Il Frontespizio", dedicò un numero straordinario all'anniversario leopardiano con interventi tra gli altri di Giovanni Papini, Carlo Bo, Mario Luzi, Carlo Betocchi. Accanto ad interventi dedicati alla poetica di Leopardi, c'era anche una selezione di passi scelti dello *Zibaldone* con riflessioni sulla vita umana, sulla fama, sull'incompetenza dei critici, sull'infelicità<sup>30</sup>. Le ragioni di questo interesse sono molteplici. Per prima cosa la formazione stessa dello *Zibaldone* si prestava all'occorrenza a facili strumentalizzazioni, interpretazioni forzate o riflessioni interessate, ottime per la causa fascista. Il 15 marzo, per esempio, nell'aprire le celebrazioni Arturo Farinelli nel già ricordato discorso, citava ampi stralci del secondo libro dello *Zibaldone*, per mettere alla berlina quell'Italia molle e borghese, che non aveva indossato ancora l'elmetto nella difficile battaglia dell'autarchia. Dice Farinelli:

Fremono di sdegno contro gl'ignavi anche le carte più placide dei suoi diari: «in quest'ozio, in questa noia, in questa frivolezza di occupazioni o piuttosto dissipazioni, senza scopo, senza vita, insomma senza né patria, né guerre, né carriere civili e letterarie, né altro oggetto e di azioni e di pensieri costanti, l'italiano non è capace di sentir nulla»<sup>31</sup>.

Ci riflette Farinelli:

Rimeditiamo, or che uscimmo di mollezza, i carmi e i pensieri di questo solitario audace, che non vuole vita comoda, imbelles, sonnolente

<sup>29</sup> *I manoscritti leopardiani alla Mostra nella Biblioteca Nazionale*, "Corriere della Sera", 15 giugno 1937.

<sup>30</sup> "Il Frontespizio", XV, 9, 1937.

<sup>31</sup> A. Farinelli, *Giacomo Leopardi: discorso per il centenario della morte pronunziato alla R. Accademia d'Italia il 15 marzo 1937*, Reale Accademia d'Italia, Roma 1937, pp. 26-27.

e putrida, ma la sospira mossa, tra vortici d'azione, fra turbini e tempeste, gettata, avvolta nei pericoli, e sentiremo di venerarlo anche come sacerdote e profeta della patria. Par bene che le nostre generazioni l'abbiano inteso, sentito nelle viscere<sup>32</sup>.

Qui Farinelli, raccontandoci di un poeta che brama azione, avventura e gusto per il pericolo, tratteggia un Leopardi in chiave quasi futurista, ma non è la sola interpretazione che va in questo senso. Il 7 ottobre durante un'affollata conferenza a Salsomaggiore, lo *Zibaldone* diventava spunto per dimostrare il patriottismo di Leopardi. A parlarne è Arturo Marpicati, romanziere, libero docente di letteratura italiana all'università di Roma, fascista della prima ora, già vicesegretario nazionale del partito, in quel momento cancelliere dell'Accademia d'Italia<sup>33</sup>.

A dimostrare l'aspirazione "all'Unità e all'indipendenza dell'Italia" sarebbe stata in primis l'orazione *Agli italiani in occasione della liberazione del Piceno* dove:

il poeta incita la gioventù del suo tempo ad armarsi e a battersi lietamente per il Risorgimento nazionale e ha citato i rapporti ufficiali austriaci e borbonici nei quali emerge l'allarme destato nell'oppressore dalle liriche patriottiche del recanatese. Le generazioni fasciste possono quindi giustamente inchinarsi con l'intera umanità civile dinanzi a uno dei più sublimi spiriti di poeta che l'Italia abbia dato al mondo e insieme a un poeta che divinò un'Italia guerriera eroica e per la terza volta regina<sup>34</sup>.

A questo proposito è stato osservato che l'opera dell'allora diciassettenne poeta di Recanati era:

un vero pamphlet antifrancese, erroneamente classificato fra i primi testi di propaganda del Risorgimento italiano. In realtà, Leopardi, che

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> B. Quagliarini, *Marpicati Arturo*, "Treccani.it", disponibile all'indirizzo: [https://www.treccani.it/enciclopedia/arturo-marpicati\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/arturo-marpicati_%28Dizionario-Biografico%29/) (consultato il 07/7/2022).

<sup>34</sup> Marpicati parla a Salsomaggiore sullo spirito nazionale di Leopardi, "Corriere della Sera", 8 ottobre 1937.

all'epoca è del tutto impregnato dalle idee conservatrici del padre Monaldo, si limita ad una presa di posizione contro l'occupazione napoleonica e in favore dei vecchi governi della penisola<sup>35</sup>.

Oltre all'orazione, dei concetti di patria e di italianità, dice Marpicati, è sparso lo stesso *Zibaldone* e rilevano benissimo la sua opposizione e ribrezzo alle sette, agli internazionalismi e cosmopolitismi ritenuti dal poeta di Recanati dannosi al sentimento nazionale. Marpicati non era nuovo a questo tipo di interpretazioni:

già nel 1933, ovvero prima che la xenofobia e la difesa della razza italiana diventassero un motivo centrale della retorica e della politica fascista, Arturo Marpicati dà alle stampe una raccolta di testi, *Saggi di letteratura italiana*, destinata ad un largo pubblico, anche scolastico. In uno di questi saggi, Marpicati insiste proprio sui versi dei *Paralipomeni* che contengono, a suo parere, «affermazioni più violente e più forti» rispetto alla «stessa irritata sfiducia» di Leopardi e si elevano come «gridi di commozione e di amore, note patriottiche» che, con i loro «sfoghi xenofobi» stravolgono e superano la «satira negativa» (1934). Se la profezia di Petrarca è legittima e sacralizza l'impresa coloniale, quella di Leopardi giustifica invece l'ambizione aggressiva e nazionalista, addirittura razzista, del primato italiano sulle altre nazioni<sup>36</sup>.

Più articolata appare forse, la riflessione sviluppata dallo scrittore e politico Paolo Orano. All'inizio vicino ai liberali, poi militante dei repubblicani, dei socialisti, del partito dei combattenti sardi e infine acceso fascista; vivace anticristiano simpatizzante della religione ebraica e poi negli anni di cui stiamo parlando uno dei più cupi e vivaci animatori dell'antisemitismo in Italia, Orano ha rappresentato una figura di intellettuale molto complessa che ben rappresenta i travagli e le ambiguità dei primi decenni del Novecento. Intrigante, manovriero, astuto, capace come visto, di clamorosi voltafaccia ideologici, Orano è in questo momento un

<sup>35</sup> S. Ieva, *Amor di patria e misogallismo nel giovane Leopardi*, "Italies", XVI, 6, 2002, p. 233.

<sup>36</sup> S. Lanfranchi, "Verrà un dì l'Italia vera...": poesia e profezia dell'Italia futura nel giudizio fascista, cit., p. 7.



potente e apprezzato deputato del Regno, nonché ordinario per decreto regio, di Storia del giornalismo all'università di Perugia<sup>37</sup>. Parlando di Leopardi in una conferenza tenuta a Recanati alla fine di maggio, Orano spiegava che negli ultimi quarant'anni la memoria del grande poeta era così importante e che l'interesse per la sua figura aumentava non solo grazie alla "poesia immortale ma anche alla conoscenza dei sette volumi dello *Zibaldone* che ha rivelato la potenza e l'originalità del pensatore e del patriota"<sup>38</sup>. Secondo Orano era sfuggito alla critica precedente una caratteristica fondamentale della poetica di Leopardi: la sua modernità. Leopardi è infatti un inno alla vita, un inesauribile ed entusiastico fuoco ardente di idee, scritti, febbrili attività. Leopardi è:

un maestro di vita, un prodigioso autore per la fecondità e la molteplicità della sua produzione di filologo, di filosofo, di critico, di scrittore civile, oltre che di poeta. Non v'è forse vittoria più trionfale dell'anima sul corpo ammalato, nulla in questa opera che non esalti, che non elevi e purifichi [...] con lui l'Italia sente di andare verso le più alte e luminose vittorie della nuova civiltà italiana<sup>39</sup>.

Orano aveva già affrontato il tema della rivoluzionaria portata letteraria dello *Zibaldone*, nel mese di marzo in un lungo fondo per il "Corriere della Sera". La riflessione è degna di nota: lo *Zibaldone* è definito un "monumento di sapienza e di genio" e "la pubblicazione del primo volume segna forse il massimo avvenimento della cultura italiana contemporanea, uno dei maggiori per la civiltà, per la intellettualità universale del secolo diciannovesimo"<sup>40</sup>. Come è stato acutamente osservato, il nostro "era consapevole di appartenere, per origini famigliari, a un'élite, ma anche di far parte di una generazione che si allontanava dai padri risorgimentali e dalla politica liberale"<sup>41</sup> e allo *Zibaldone* di Leopardi, alla sua uscita,

<sup>37</sup> Per un dettagliato profilo biografico di Orano: P. G. Fabre, *Orano Paolo*, "Treccani. it", disponibile all'indirizzo: [https://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-orano\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-orano_%28Dizionario-Biografico%29/) (consultato il 7/7/2022).

<sup>38</sup> *Paolo Orano a Recanati per il centenario leopardiano*, "Corriere della Sera", 24 maggio 1937.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> P. Orano, *Leopardi tra due centenari*, "Corriere della Sera", 17 marzo 1937.

<sup>41</sup> P. G. Fabre, *Orano*, cit.

Orano agghiacciava con nostalgia proprio quella stagione culturale che portava ancora le tracce anche se sempre più tenui del Risorgimento e che vide nel suo studio e nella sua comprensione, l'impegno di una giovane generazione di studiosi poi falciata dai fuochi della prima guerra mondiale. Scrive Orano:

ricordo queste date con la trepidazione che invase noi giovani di questa generazione alla notizia che avremmo finalmente potuto conoscere in tutta la sua dovizia e peregrinità lo Zibaldone leopardiano [...] ci si ammetteva finalmente alla gioia indicibile di seguire il portentoso divenire dello spirito leopardiano giorno per giorno ed era Giosuè Carducci che ce la donava<sup>42</sup>.

*Lo Zibaldone*, dunque, rivelava il nucleo fondamentale del pensiero leopardiano ed era legato alla figura di Carducci ma anche del fratello di Orano. Domenico, scrittore, critico, docente, filantropo promotore di una rete di istituti di assistenza situati nel quartiere Testaccio, autore del volume *Come vivono i poveri a Roma*, tra le principali anime del comitato studentesco che alla Sapienza di Roma promosse insieme al rettorato, una serie di incontri e iniziative per i cento anni di Leopardi nel 1898 nei mesi in cui veniva dato alle stampe lo *Zibaldone*<sup>43</sup>. I ragazzi del comitato fecero posizionare un bassorilievo marmoreo presso il piano dell'aula magna e organizzarono una serie di conferenze sul poeta invitando illustri letterati, critici e intellettuali del tempo: D'Annunzio rifiutò ma parteciparono Giovanni Pascoli, Luigi Luciani, Giovanni Bovio, Giuseppe Sergi, Vincenzo Morello, Domenico Gnoli, Federico Millosevich<sup>44</sup>. Le conferenze si tennero nell'aula magna del Collegio Romano e le inaugurò Giovanni Pascoli con un discorso su *La Ginestra* accolto a quanto pare,

<sup>42</sup> P. Orano, *Leopardi tra due centenari*, cit.

<sup>43</sup> Su Domenico Orano: I. Ranaldi, *Testaccio. Da quartiere operaio a Village della capitale*, Franco Angeli, Milano 2012.

<sup>44</sup> Sulle celebrazioni del 1898: F. Buschi-Roberto Carlorosi, *Centenari Leopardiani 1898-1937*, Tecnostampa, Rimini 2019. Su alcuni interventi tenuti quell'anno: E. Millosevich, *Leopardi in cielo: conferenza letta il 14 maggio 1898 nell'aula magna del Collegio Romano*, tip. V. Santucci, Perugia 1900; P. Orano, *Leopardi 1798-1898*, Tip. cooperativa sociale, Roma 1898; G. Sergi, *Degenerazione e genio in Leopardi: lettura del 7 maggio 1898 ad invito del Comitato per il centenario leopardiano*, Bocca, Torino 1898.

dagli sbadigli dei presenti. Quella generazione di studenti animatori della cerimonia fu, come ricordato, pesantemente colpita dalla Prima guerra mondiale: Domenico morì di spagnola nel 1918.

Lo *Zibaldone* quindi, secondo Orano, rivestiva una eccezionale importanza per la letteratura italiana poiché aveva ispirato una nuova generazione di studiosi, l'aveva spinto ad impegnarsi negli studi letterari, ad approfondire e studiare il pensiero di Leopardi, a gettare le basi per nuovi e fertili fermenti culturali. Uno spartiacque nello scenario culturale italiano.

Orano non era il solo a sottolineare l'importanza storica dello *Zibaldone*. Il 30 maggio sul "Corriere della Sera", lo scrittore e critico letterario Emilio Cecchi, tra i padri della rivista "La Ronda" citata all'inizio, parlando della pubblicazione dell'opera leopardiana la definiva un momento di "svolta decisiva nella nostra letteratura"<sup>45</sup>.

L'uscita dello *Zibaldone* dette un'impressione particolare:

l'impressione fu quella di aver lasciato un ambiente decorato a stucchi, fregi, dorature. E d'esser passati in un altro ambiente che sul primo, nemmeno invita troppo: spoglio, bigio, con un sentore d'antico e doloroso; come quelle cappelle votive che s'incontrano in campagna, addossate a una confraternita o ad un piccolo camposanto [...] fatto l'occhio alla mezza luce, abituatici a quei pallidi colori, parve come di aver ritrovato un'atmosfera di purezza e verità. Parve di sentirsi percorrere da un fluido di vita superiore, fatta di raccoglimento e di consapevolezza accorata [...] parve d'esser scappati da un'esposizione, da una fiera e d'esserci rifugiati in un sacrario; in una di quelle chiesette che vegliano nel silenzio suburbano di Roma e di Firenze, con al portale l'erba e i cipressi e dentro, nel silenzio gelido in un odore svanito d'incenso e di cera, il nudo altare di marmo. Tutto era così limpido, e castamente, mestamente felice. Gli affetti, non più esasperati, né assurdi; ed espressi in sentenze che, anche nella tenerezza, hanno sempre un che di austero e marziale. Il primo e più forte stupore fu per la intrepida qualità di testimonianza morale, in quell'arte. Per l'aura di religione della quale esso investiva e sublimava il fatto della vita<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> E. Cecchi, *Attualità di Leopardi*, "Corriere della Sera", 30 maggio 1937.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

Lo *Zibaldone* quindi come nucleo originale e fertile del pensiero leopardiano. Riportando una sua riflessione sul rapporto poesia e fantasia, dove Leopardi sosteneva che “ogni macchina poetica è contro alla natura della poesia, perché richiedono un piano concepito e ordinato con tutta freddezza” Cecchi sottolineava la sua portata innovativa: “è un fatto che in essi s’adombra un concetto della poesia quanto mai attuale e addirittura novecentista”<sup>47</sup>. Quindi, dice Cecchi, lo *Zibaldone* è stato un viaggio in un mondo nuovo. Un viaggio che a quanto pare, sembra non essere ancora terminato.

<sup>47</sup> *Ibidem.*

**ANDREA MONTANARI**

Università di Parma

## Leopardi “post-comunista”. Lo Zibaldone sulle pagine de «l'Unità» dagli anni Novanta a oggi

Fondata da Antonio Gramsci e, per decenni, “per i militanti comunisti un punto di riferimento per il consolidamento del senso di appartenenza”<sup>1</sup>, “l'Unità” appare il 12 febbraio 1924 alla vigilia dell'assassinio del deputato socialista Giacomo Matteotti e della crisi politica che spingerà Benito Mussolini a trasformare il governo fascista in una moderna dittatura. È un momento delicato per l'allora Partito comunista d'Italia che si avviava ad uscire dalle strettoie della linea bordighiana chiusa e centralizzata per trovare nell'analisi gramsciana le direttive per lo sviluppo di una nuova azione. La tiratura quotidiana iniziale è di 20-25 mila copie destinate ad aumentare fino a 60-70 mila nei giorni seguenti al delitto Matteotti<sup>2</sup>. Dopo poco più di due anni il giornale sarà già costretto a chiudere e a riprendere le pubblicazioni in un'edizione clandestina – l'ultimo numero legale porta la data del 31 ottobre 1926 – che proseguirà, tra alterne vicende, per altri tredici anni fino allo scoppio della Seconda guerra mondiale in Europa. Sarà una delle voci più significative dell'antifascismo in esilio e nello stesso tempo espressione delle vicende difficili e tormentate di un partito come il Pci. La pubblicazione “legale” sarebbe ripresa nel 1944 a Roma, con la stampa di 500 mila

<sup>1</sup> A. Mariuzzo, *Divergenze parallele. Comunismo e anticomunismo alle origini del linguaggio politico dell'Italia repubblicana (1945-1953)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 41.

<sup>2</sup> F. Lussana, *“L'Unità” 1924-1939. Un giornale “nazionale” e “popolare”*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2002, pp. 54-57.

copie e con l'affiancamento di nuove edizioni: quella genovese, emiliana e siciliana. Dopo la Liberazione viene nominato direttore Velio Spano; con lui trovano spazio nuove firme, tra le quali quella di Cesare Pavese, Italo Calvino, Elio Vittorini e molti altri esponenti della cultura italiana. L'edizione della domenica sarebbe stata la più letta in tutta la penisola: tale ragione indusse la direzione romana e quella milanese ad avanzare la proposta di creare una vasta rete di diffusione casa per casa, compresi i numeri speciali del 25 aprile e 1° maggio che arrivarono a superare il milione di copie distribuite. "l'Unità" puntava ad esprimersi attraverso un linguaggio semplice, schietto e persuasivo: la sua funzione era quella di educare l'elettorato del Pci, tanto che nelle intenzioni di Palmiro Togliatti c'era l'idea che "diventasse il Corriere della Sera del proletariato"<sup>3</sup>. Il picco di vendite venne raggiunto durante gli anni Settanta, periodo di massimo consenso per il Partito, quando si arrivò ad oltre 94 milioni di copie vendute in un anno. Conclusasi tale parentesi, a partire dall'inizio degli anni Ottanta il giornale affrontò la prima crisi, passando da 100 milioni di copie annue nel 1981 a 60 milioni nel 1982<sup>4</sup>.

L'11 novembre 1989, il giorno seguente alla caduta del Muro di Berlino, "l'Unità", sotto la direzione di Massimo D'Alema, apre con il titolo "Il giorno più bello per l'Europa"<sup>5</sup>. Nel luglio 1990 D'Alema lascia l'incarico a Renzo Foa, primo direttore giornalista del foglio, non quindi dirigente di partito. Nel 1991 si cambia sottotitolo, da "Giornale del Partito Comunista Italiano" a "Giornale fondato da Antonio Gramsci". Dal 1992 al 1996 passa nelle mani di Walter Veltroni, che trasforma il quotidiano, rilanciandolo, in uno strumento di dibattito nel centrosinistra. Veltroni, in più, offre ai lettori una serie di allegati che rappresentavano una novità nel panorama editoriale: dalle videocassette di film rari alla ristampa degli album delle figurine Panini dei calciatori e decine

<sup>3</sup> M. Tronti, *Condizioni militanti*, "il Manifesto", 12 giugno 2010.

<sup>4</sup> F. Lanzillotta, *La svolta degli anni Settanta nelle pagine de "L'Unità" e de "Il Popolo"*, Tesi di laurea, Libera università internazionale degli studi sociali "LUISS - Guido Carli", 2016, pp. 24-25. In quasi cento anni di vita editoriale "l'Unità" ospiterà scritti dei maggiori intellettuali italiani e non solo; oltre ai già citati, segnaliamo anche Pier Paolo Pasolini, Salvatore Quasimodo, Federico Garcia Lorca ed Ernest Hemingway. Nonostante il declino per cause interne ed esterne, anche dopo il 1989 "l'Unità" rimarrà a lungo una palestra per firme affermate ma anche per giovani emergenti.

<sup>5</sup> *Il giorno più bello per l'Europa*, "l'Unità", 11 novembre 1989.

di libri, saggistica, poesia, ma soprattutto narrativa, in collaborazione con Einaudi, Mondadori, Sellerio e altri editori<sup>6</sup>. Negli anni Novanta e nei primi anni Duemila si assiste però a un lento logorio per quanto riguarda il numero giornaliero di copie vendute: sono 73 mila nel 2000 e solo 21 mila nel 2014<sup>7</sup>. Nel 2017 arriva la definitiva chiusura con alcuni guai giudiziari legati ai debiti lasciati dalle società editrici susseguitesesi negli anni.

Per meri motivi di spazio, non è possibile soffermarsi in questa occasione sulla presenza di Leopardi e dello *Zibaldone* sulle pagine de "l'Unità" negli anni precedenti al 1989. Non sarebbe sufficiente un breve saggio, forse nemmeno un intero volume a ciò dedicato<sup>8</sup>. Il poeta di Recanati, si aggiunga, è legato indissolubilmente al Pci tramite una figura di primissimo piano come fu quella di Cesare Luporini, fra i maggiori intellettuali del Novecento italiano. Filosofo di fama internazionale, professore di Filosofia morale all'Università di Pisa prima, poi a Firenze, fu autore del celebre *Leopardi progressivo*; il suo nome è dunque il più indicato per chi volesse approfondire il legame fra marxismo e poetica leopardiana<sup>9</sup>.

Come correttamente scriveva Walter Binni nell'ormai lontano 1948, il pensiero di Leopardi e il suo atteggiamento morale, troppo spesso considerati fuori della loro concreta vita poetica, hanno dato luogo

<sup>6</sup> *L'Unità verso l'edicola: una storia tormentata dal battesimo del '24 alla crisi dell'era pd*, <https://www.corriere.it/politica/cards/unita-l-edicola-storia-tormentatadal-battesimo-24-criisi-dell-era-pd/nuovo-corso-post-comunista-l-era-veltroni.shtml> [accesso: 13.04.2023].

<sup>7</sup> I dati sono ricavati da quelli riportati da Accertamenti diffusione stampa sul sito [primaonline.it](http://primaonline.it).

<sup>8</sup> Una semplice indagine quantitativa sulle pagine del quotidiano comunista ci indica come dal 1946 al 1989, ad esempio, lo *Zibaldone* su "l'Unità" sia citato 14490 volte; dal 1989 al 2014, anno in cui cessa l'archivio online, è citato 3525 volte.

<sup>9</sup> Si legga, ad esempio, F. Lucarini, S. F. Magni (a cura di), *Cesare Luporini politico. Gli interventi al Senato e al Comitato centrale del PCI*, Carocci, Roma 2016. In *Filosofia e politica. Scritti dedicati a Cesare Luporini*, La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 421-446, una bibliografia del filosofo compilata fino 1979 non riporta scritti di Luporini su Leopardi e lo *Zibaldone* apparsi su "l'Unità". Una più recente analisi sul Leopardi di Luporini che, come scrive la stessa autrice, "non ci darà risposte soddisfacenti per comprendere meglio il pensiero leopardiano, ma contribuirà invece alla nostra riflessione sull'iter culturale e ideologico di alcuni intellettuali italiani, tra il 1940 e il 1948" è S. Lanfranchi, *Dal Leopardi ottimista della critica fascista al Leopardi progressivo della critica marxista*, "Laboratoire italien", XI, 12, 2012, pp. 247-262.

a interpretazioni contrastanti e mutevoli a seconda delle varie stagioni filosofiche e non sembra azzardato affermare che perfino nella valutazione della poesia leopardiana simpatie e antipatie di origine ideologica sono venute ad incidere pericolosamente sul giudizio di valore<sup>10</sup>. Quasi cinquanta anni dopo, nel 1997, proprio sulle pagine de "l'Unità" lo stesso Binni metterà in guardia da un "nuovo", "rappresentato da questa nebbia in cui sbiadiscono i valori", "al diffondersi di un clima denso di equivoci" che "sembra propiziare fenomeni preoccupanti". Lo sguardo di Binni, secondo le sue parole, nutre "molti dubbi sulle virtù taumaturgiche della poesia":

Neppure il grande Leopardi è stato risparmiato da una revisione in chiave nichilista e persino reazionaria ad opera di Cioran e dei suoi seguaci italiani, in opposizione alla interpretazione che è mia da gran tempo di un Leopardi profondamente pessimista e perciò violentemente protestatario e ansiosamente proteso verso una nuova società fondata su di un assoluto rigore intellettuale e morale e su di un "vero amore" per gli uomini persuasi della propria miseria e caducità senza "stolte" speranze ultraterrene<sup>11</sup>.

Alla luce di quanto fin qui evidenziato, una panoramica sullo *Zibaldone* post 1989 sulle pagine de "l'Unità" può – questo è l'augurio e senza ovviamente alcuna pretesa di esaustività – offrire un contributo stimolante all'analisi della traiettoria dell'uso politico del pensiero e della poetica leopardiana<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> W. Binni, *Recensione a Cesare Luporini, Leopardi progressivo*, "Nuovo Corriere", 17 luglio 1948. Nel secondo dopoguerra il Pci, sotto la guida di Togliatti e alla luce dei *Quaderni* scritti in carcere da Gramsci, imposta una grande battaglia per la conquista dell'egemonia culturale. Il primo obiettivo è quello di combattere la prevalente influenza di Benedetto Croce; su quella "logica conflittuale" che investì anche Luporini e la sua critica allo *Zibaldone* si legga U. Carpi, *Il Partito Comunista Italiano e De Sanctis negli anni Cinquanta. Classe operaia ed egemonia nazionale*, "Quaderns d'Italia", XV, 16, 2011, pp. 67-84. Interessanti riflessioni su "socialismo" e letteratura italiana sono in W. Pedullà, L. Troiani, *Sulla letteratura italiana di ispirazione socialista*, "Forum Italicum: a journal of Italian studies", LIII, 54, 2020, pp. 104-139, in particolare su Leopardi pp. 118-119.

<sup>11</sup> E. Manca, *Questa lotta tra vecchio e nuovo*, "l'Unità", 2 febbraio 1997.

<sup>12</sup> Per inquadrare Leopardi nella "battaglia delle idee" del Novecento si leggano le puntuali osservazioni fatte in G. Polizzi, *Leopardi e la battaglia delle idee nel Novecento italiano*, in *Leopardi e la cultura del Novecento: modi e forme di una presenza. Atti*



Nell'agosto del 2000, per fare un primo esempio, in un articolo intitolato *Leopardi e la musica di Sting* si scrive di Zibaldone e di musica che, “per Leopardi, essendo un’arte che non si pone in relazione ad alcun oggetto dato, non produce forme mediate di trasmissione”. Il suo impatto, allora “è immediato poiché fa leva esclusivamente sull’emozione”; ciò spiega il motivo per cui il poeta di Recanati “ha concentrato la sua attenzione sugli effetti della musica e sul ruolo che in essa svolgono i vari strumenti”. Il principio che consente il piacere, in riferimento alla musica, è “l’assuefazione” e, citando lo stesso Zibaldone, “siccome le assuefazioni del popolo e dei non intendenti di musica non hanno regola determinata e sono diverse in diversi luoghi e tempi”, accade allora che “melodie popolari o simili al popolare altrove piacciono più, altrove meno, ad altri più, ad altri meno”. Di fronte all’universalizzazione della musica, conclude l’articolo, Leopardi pare avere ancora più ragione: “cosa ci trovano di comune nella musica di Sting un ragazzo newyorkese, uno di Baghdad o uno di Pechino se non la «comune assuefazione» ad un linguaggio universale al quale ciascuno di loro – ciascuno di noi – sebbene solo virtualmente e non materialmente, appartiene?”<sup>13</sup>.

Ancora in campo musicale, nel 2003 il poeta Gianni D’Elia scrive:

Che meraviglia non sapere la lingua straniera in cui si ascolta una canzone! Che meraviglia, se già nello Zibaldone, viene dato il piacere del suono puro, che accarezza nell’intonazione della voce il senso alluso. Gli indici di *canto, musica, lingua*, del grande cantiere prosastico sono allusivi: “E finalmente a trattare della funesta separazione della musica dalla poesia e dalla persona di musico da quello di poeta, attribuiti

*del XIV Convegno internazionale di studi leopardiani, Recanati 27-30 settembre 2017, Olschki, Firenze 2020, pp. 357-376. Sono molteplici, d'altronde, gli articoli che Polizzi stesso scrisse su Leopardi sulle pagine de «l'Unità». Possiamo qui segnalare, a titolo di esempio, una lunga riflessione su l'influenza di Galileo Galilei sul pensiero del poeta recanatese: P. Greco, Galileo e Leopardi? Mai stati così vicini, "l'Unità", 10 aprile 2008; una sul rapporto di Leopardi con la cultura scientifica in generale P. Greco, Leopardi: la scienza, verità senza il bello, "l'Unità", 19 marzo 2004; una su Leopardi e i concetti di religione e desiderio G. Polizzi, Giacomo Leopardi che gran pensatore, "l'Unità", 14 luglio 2014.*

<sup>13</sup> G. Cantarano, *Leopardi e la musica di Sting*, “l’Unità”, 3 agosto 2000. Sempre in ambito musicale, il Premio Città di Recanati, definito “terza via” fra San Remo e Premio Tenco, diventa “Lo Zibaldone dei cantanti”; cfr. “l’Unità”, 23 agosto 1993.

anticamente, e secondo la primitiva natura di tali arti, indivise e indivisibili”. Nel lungo frammento dello *Zibaldone* che porta la data del 20/21 agosto 1823, questi centottanta anni che ci separano non sembrano passati, nei classici moderni è tutto così già detto, che basterebbe leggere e studiare: “Tale è l’ufficio del poeta, e tale né più né meno del musico”<sup>14</sup>.

Abbandonando il campo musicale per addentrarsi in quello teatrale, nel luglio 2002 è il matematico e saggista Michele Emmer a citare lo *Zibaldone* recensendo e riflettendo sullo spettacolo di Luca Ronconi intitolato, emblematicamente, *Infinite*. “È molto probabile”, scrive Emmer, “che la prima idea dell’infinito sia venuta all’uomo guardando il cielo, lo spazio infinitamente grande, il numero delle stelle”.

Il credere l’universo infinito è un’illusione ottica, almeno tale è il mio parere. Come si è trovato per esperienza che il globo terracqueo, il quale pare infinito, ha pure i suoi limiti, così, secondo analogia, si deve credere che la mole intera dell’universo, il quale ci pare infinito per la stessa causa... I primitivi credevano ancora e credono che le stelle che noi vediamo non si potessero contare, cioè fossero infinite di numero... Niente infatti nella natura annunzia l’infinito, l’esistenza di alcuna cosa infinita. L’infinito è un parto della nostra immaginazione”. Così scriveva Giacomo Leopardi nello *Zibaldone* tra il 1826 e il 1827. Tra i primitivi potremmo anche inserire l’Amleto di Ronconi<sup>15</sup>.

Nell’ottobre 2002, “l’Unità” intervista lo scrittore Mario Rigoni Stern. In una densa riflessione che sfiora diversi temi, dalle guerre all’immigrazione, dalla politica al concetto di identità, Rigoni Stern viene presentato come “un cacciatore” che, come tale, “narra di cacciatori e bracconieri”: la “sua montagna e i suoi boschi non sono quadri idiliaci, sono il teatro di una lotta per sopravvivere” perché “se non c’è la guerra, c’è il bisogno quotidiano: la natura ti dà da campare, ma ci si vive dentro faticando”. A tal proposito, e sulla “fatica a raccogliere la legna, a portare le bestie al pascolo”, scrive Rigoni Stern:

<sup>14</sup> G. D’Elia, *Unità nella poesia o divisione delle arti?*, “l’Unità”, 17 settembre 2003.

<sup>15</sup> M. Emmer, *L’infinito in un guscio di noce*, “l’Unità”, 26 luglio 2002.

Non sono un verde integralista o wwf, la natura selvaggia non è come il sogno del buon selvaggio. Però bisogna rendersi conto quanto la mano dell'uomo pesi. Lo scriveva Leopardi, in una pagina dello *Zibaldone* nel 1820, quasi due secoli fa. L'uomo senza natura non può vivere, sarebbe come un albero cui si tagliano le radici. Scriveva Leopardi allora dello sproporzionato progresso tecnologico. I nostri posteri se ne accorgeranno, scriveva. Difatti vedo che vivere in città è molto difficile, non ne sarei capace. L'aria è cattiva. L'acqua si compra in bottiglia. Si cammina lungo strade invase dai gas di scarico. Distruggiamo la natura e la natura non si ricrea rapidamente. La natura ha tempi lunghi<sup>16</sup>.

In ambito più prettamente politico, non mancano versioni dello *Zibaldone* ferocemente antiberlusconiane.

Una personalità influente come Franco Ottolenghi, direttore dal 1987 al faticoso 1989 della storica rivista politico-culturale del Pci "Rinascita", cita ad esempio lo *Zibaldone* enumerando nel marzo del 1995, a un anno esatto dalle elezioni del 1994 che avevano visto la vittoria di Silvio Berlusconi e della sua coalizione, le ragioni dello "strano trionfo" di Alleanza nazionale guidata dall'ex segretario del Movimento sociale Gianfranco Fini e descrivendo il "blocco di interessi" riunitosi intorno Cavaliere che percepisce sé stesso come "il primo potere, come forza costituente generatrice di diritto". Ottolenghi scrive che ci si trova di fronte a "establishment certo ma anche avventura. C'è oligarchia e c'è popolo. C'è spirito mondano anzi libertinaggio ipocrita e fondamentalismo corporativo e confessionale" e conclude, citando Leopardi, che

sarà perché gli italiani sono di immaginazione ricca e varia, così da vivere talora immersi nel sogno e dal farsi distrarre dalla considerazione del vero, ma certo alcuni passaggi della loro e della nostra storia sfuggono a una schietta comprensione. Di più, essi appaiono refrattari alle più collaudate strategie esplicative sulla soglia della seconda Repubblica<sup>17</sup>.

Nel 2002 tocca ancora a Gianni D'Elia, commentando alcune proposte di legge sul conflitto di interessi promosse dal governo Berlusconi II,

<sup>16</sup> O. Pivetta, *Tra Alba e il Don: Mario Rigoni Stern*, "l'Unità", 11 ottobre 2004.

<sup>17</sup> F. Ottolenghi, *La responsabilità della prova*, "l'Unità", 27 marzo 1995.

definito una “monarchia-oligarchia in forma «democratica»” scomodare la nota dell’8 marzo 1821 dello *Zibaldone*. Non sembra, scrive D’Elia, che nulla fermi “il fervore sconsiderato” del capo del Governo intenzionato a “eliminare gli inconvenienti politici e giudiziari” suoi e dei “suoi amici, tutt’ora inquisiti dalla magistratura”. Il “nuovo potere” messo in piedi dal Cavaliere di Arcore

dopo aver conquistato il mercato in posizione di monopolio, grazie ai suoi vecchi sponsor del passato regime [...] non si è accontentato del dominio oggettivo delle merci e delle immagini mercantili, degli spettacoli che formano il gusto degli italiani e i loro stili di vita, mutati ormai in una sterminata replica da platea televisiva di imitatori o di giocatori, ma si è messo in testa di prendere il potere politico direttamente<sup>18</sup>.

Allora, conclude D’Elia, scriveva correttamente Leopardi – ripreso poi da Pasolini – ipotizzando una “mutazione antropologica” degli italiani stessi: “Impariamo che insieme con la vita e col corpo, è cambiato anche l’animo, e che la mutazione di questo è un effetto necessario, perpetuo e immancabile della mutazione di quelli”<sup>19</sup>.

Nel 2011, tre mesi prima la caduta del Governo Berlusconi IV, Luca Sebastiani scrive su “l’Unità” che Leopardi, in una nota del 1° agosto 1820 ci dice “con una chiarezza sorprendente sia dell’instinguibile propensione passionale della gioventù all’illusione, alla speranza, al futuro, sia che nessuna ragione storica può sopprimerla”. Al limite “può provvisoriamente deviarla verso illusioni che mostrano ben presto la loro natura artefatta”.

Anche da noi, allora – prosegue l’articolo – non può essere che provvisoria la disillusione di una gioventù messa sulla via di un individualismo edonistico senza sbocco. E ora che l’immagine incantata di un mondo di calciatori e veline dove tutti sono ricchi sta crollando sotto il peso di una condizione materiale di vita insostenibile, o la classe dirigente prende esempio dagli antichi un poco mitizzati da Leopardi [...] oppure può attendere come niente fosse temporali e terremoti<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> G. D’Elia, *Storia e storielle di regime*, “l’Unità”, 27 agosto 2002.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> L. Sebastiani, *Leopardi, i giovani e la voglia di ribellarsi*, “l’Unità”, 30 agosto 2011.

L'anno precedente, la stessa nota zibaldoniana del 1° agosto 1820 induceva un lettore a interrogarsi su quali politiche in Italia venissero dedicate ai giovani e, sempre in chiave antiberlusconiana, a sostenere che “i nostri governanti sono talmente occupati a provvedere all'ardore senile del capo che non resta loro tempo per aver cura di quello giovanile”<sup>21</sup>. Nel 2009, infine, una citazione dallo *Zibaldone* induceva un altro lettore a riflettere sulla identità nazionale italiana e su una sua possibile rigenerazione. Le elezioni del marzo 1994 erano state “l'evento nel quale si materializzano i peggiori presagi” con la vittoria di “una coalizione in cui si raccolgono lo sciovinismo regionalistico della Lega e il nazionalismo autoritario dei post-fascisti di An”. Vi è stato, inoltre, “l'emergere inatteso, e trionfale, di un partito come Forza Italia”, “antitesi nella sua stessa struttura del metodo democratico”. Riprendendo le analisi di Norberto Bobbio e citando letteralmente lo *Zibaldone*, l'autore dell'articolo allora scrive che “se noi vogliamo risvegliarci una volta e riprendere lo spirito di nazione, il primo nostro moto dev'essere non la superbia né la stima delle cose presenti, ma la vergogna”<sup>22</sup>.

In un tagliente attacco, infine, nei confronti dell'allora presidente del Senato, il forzista Marcello Pera, e di Oriana Fallaci e alla loro supposta “polemica antirelativistica” che “crea un feticcio inesistente allo scopo di colpire la laicità dello Stato”, il filosofo della scienza Giulio Giorello scrive nel 2005 che “il relativismo non è una religione né un dogma. È un atteggiamento mentale che consente ad ogni teoria di avere i suoi difensori pubblici”: “la miglior garanzia”, conclude Giorello, “che ogni assoluto conservi le sue buone ragioni, come diceva Leopardi nello *Zibaldone*”<sup>23</sup>.

Procedendo oltre la polemica antiberlusconiana, uno dei padri della neuropsichiatria infantile come Giovanni Bollea propone nel 2001 il voto ai sedicenni “per sconfiggere la sfiducia”. Tramite preventivi “gruppi di discussione a scuola e in famiglia”, un adolescente potrebbe “partecipare davvero alle decisioni sulle modifiche da apportare al paese o alla città in cui vive”. D'altronde, scrive Bollea,

<sup>21</sup> L. Fioravanti, *L'ardore di Leopardi*, “l'Unità”, 16 novembre 2010.

<sup>22</sup> M. Revelli, *Bobbio, l'indignazione civile “dell'altra Italia” che ci manca*, “l'Unità”, 8 gennaio 2009.

<sup>23</sup> B. Gravagnuolo, *Il relativismo che toglie i peccati dal mondo*, “l'Unità”, 11 giugno 2005.

nel 1820 Leopardi nello Zibaldone si lamentava così: "...ah l'ardore giovanile, cosa naturalissima, universale e importantissima, che una volta entrava grandemente nella considerazione degli uomini di Stato! Oggi questa materia vivissima e di sommo peso, non entra più nella bilancia dei politici, essendo considerata, appunto, come non esistente"<sup>24</sup>.

Concludeva allora Bollea: Leopardi, "lamentandosi allora del nostro stesso problema di oggi", aveva già intuito che "la genesi di una nuova etica politica e il formarsi di nuove ideologie appartenevano, come apparterranno sempre, in gran parte ai giovani"<sup>25</sup>.

Nel 2004 Gianni Celati, in un dialogo immaginario tra uno scrittore contemporaneo e Leopardi, suggerisce di "ascoltare" i frammenti dello *Zibaldone*

sullo sfondo di tutte queste frasi fatte che ci inducono giorno per giorno ad essere sempre più ottimisti verso l'avvenire, verso il progresso, quello che possono fare i politici per noi, ottimisti sulla scuola, tutto quell'ottimismo che quel tale lì per mezz'ora stilò come programma del suo partito<sup>26</sup>.

"Non credo", scrive ancora Celati, "si possa leggere Leopardi al giorno d'oggi senza pensare a questo sfondo, cioè lo sfondo di parole che ci vengono addosso e che sono parole pubblicitarie"; "la pubblicità ormai non ha più limite, la pubblicità – come posso dire – ha sostituito l'animo umano". Prosegue Celati:

La gente al giorno d'oggi crede che la letteratura sia fare pubblicità a qualcosa. La letteratura è muta, non fa pubblicità a niente, la letteratura ci riafferma questo niente che siamo. E solo perché siamo un niente abbiamo bisogno di stare assieme. Non c'è idea di comunità possibile se non a partire dal fatto che siamo un niente, ciascuno di noi è un niente. Ecco, tutto questo lo sfondo pubblicitario non solo lo cancella, deve

<sup>24</sup> G. Bollea, *Propongo il voto a sedici anni per sconfiggere la sfiducia*, "l'Unità", 19 aprile 2001.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> G. Celati, *Il desiderio infinito*, "l'Unità", 28 marzo 2004.

cancellarlo subito – come un tabù assoluto –, ma estende anche un clima di terrore, un terrore totalitario<sup>27</sup>.

Leopardi, invece, è “il poeta che dice delle parole che non sono state assegnate a nessun luogo, neanche a scuola, non si può insegnare Leopardi a scuola”, “è ancora un nostro compagno di viaggio perché è un alieno rispetto a questo tipo di sfondo in cui siamo immersi rispetto a questa assegnazione totale dei luoghi. Tutto è assegnato oggi”. Ciò a cui Leopardi ci mette davanti continuamente

è che tutta l'energia spirituale – o chiamatela come volete – dipende da un'istanza del desiderio, del desiderio di felicità, che non è la felicità dei consumi, la felicità dell'avere, il desiderio di felicità è lo stato di mancanza, della nostra mancanza, è questo che ci rende attivi, vigorosi, lanciati ancora verso la vita. Quello che Leopardi ha capito è che questo mondo cancella continuamente il privilegio di essere in uno stato di mancanza<sup>28</sup>.

Celati era d'altronde già intervenuto sulle pagine de “l'Unità” l'anno precedente analizzando la sintassi dello *Zibaldone*, ovvero, “il modo di articolare il fraseggio di chi pensa scrivendo”. Leopardi, per Celati, “non mette in prosa blocchi di pensiero già pronti, ma insegue idee che si sviluppano man mano nel flusso delle parole”, producendo così “una mobilità che può espandersi in ogni direzione, inseguendo la sorpresa del dire qualcosa che fino ad allora non si pensava”. È questo che Celati chiama “la linea leopardiana della prosa: mai linea retta, linea sempre erratica e frammentaria, mobile e sospesa”; la letteratura italiana “non possiede un altro esempio del genere, con il fraseggio che scivola ad ogni pagina tra diversi punti di un orizzonte sempre impedibile, incontornabile”. Leopardi “va avanti per squarci di pensiero, per richiami momentanei e parziali di un orizzonte esterno”, ricordandoci come “la visione naturale non possa mai abbracciare i limiti del nostro sguardo, definire il suo campo, fissare in modi prescritti quel che c'è da vedere intorno a noi”<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> G. Celati, *Leopardi radicale*, “l'Unità”, 12 aprile 2003.

Avviandoci verso la conclusione e concentrandoci sullo *Zibaldone* inteso più strettamente come opera libraria, in un ormai lontano 1990 “l’Unità” riporta uno “Zibaldone di polemiche” fra i filologi leopardiani per la pubblicazione dei primi due volumi dell’edizione fotografica dello *Zibaldone* a cura di Emilio Peruzzi, docente di glottologia alla Scuola Normale superiore di Pisa<sup>30</sup>. Le critiche sono mosse da Giuseppe Pacella, filologo classico e accademico, curatore della prima edizione critica dello *Zibaldone* che sarebbe uscita l’anno seguente<sup>31</sup>.

Non lanciai pesanti accuse al Peruzzi – scrive Pacella – in merito alla sua edizione fotografica [...] ma contesto la sua affermazione che lo *Zibaldone* sia una bella copia, perché tale non è. Quando più di un terzo del manoscritto è costituito da aggiunte marginali, interlineari, come si può dire che è una bella copia? Nel 1821 Leopardi scrisse quasi duemila pagine solo dello *Zibaldone*, se poi aggiungiamo che queste duemila pagine sono la bella copia di altrettante, a cui si aggiungono le correzioni che troviamo sul manoscritto, dovremmo capire che per un uomo solo tutto questo è troppo<sup>32</sup>.

Aggiunge poi Pacella che una tale edizione fotografica, per un lettore ordinario, sarà “di nessuna utilità”:

Se uno possiede un’edizione fotografica può vedere cosa ha scritto Leopardi in un determinato giorno, può notare le cancellature, le correzioni

<sup>30</sup> Si tratta di G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri. Edizione fotografica dell’autografo con gli indici e lo schedario*, I-X, a cura di E. Peruzzi, Edizioni della Scuola Normale superiore, Pisa 1989-1994. Si legga, a proposito, anche E. Peruzzi, *L’edizione fotografica dello Zibaldone*, in *Zibaldone cento anni dopo: composizione, edizioni, temi. Atti del X Convegno internazionale di studi leopardiani, Recanati 14-19 settembre 1998*, Olschki, Firenze 2001, pp. 371-386.

<sup>31</sup> G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri, Edizione critica e annotata*, I-III, a cura di G. Pacella, Garzanti, Milano 1991. Anche quest’opera venne ampiamente recensita nel 1991 su “l’Unità” dal docente di ermeneutica leopardiana e scritture e poetiche Alberto Folin. “Ci troviamo ora di fronte”, scrive Folin del volume curato da Pacella, “al di là dei distinguo e delle pur legittime riserve, ad uno strumento di lavoro essenziale, destinato probabilmente a costituire per i prossimi anni la base di partenza per quanti vogliano avventurarsi nel labirinto del pensiero leopardiano”; cfr. A. Folin, *Il diario di Leopardi*, “l’Unità”, 2 dicembre 1991.

<sup>32</sup> *Ibidem*.



però non trova niente altro. Non sa dove mettere le aggiunte, non sa come datare le diverse grafie. [...] è un'opera – aggiunge Pacella – che può essere acquistata dalle biblioteche, non certo da persone come me o come lei, non fosse altro che per il costo di duecentomila lire a volume per un totale di due milioni. Per un lettore comune è più accessibile l'edizione critica<sup>33</sup>.

A Pacella risponde Peruzzi: “Questa iniziativa non vuole sostituire le edizioni critiche, intende fornire solamente uno strumento fondamentale di studio, uno strumento fin qui unico” perché “le precedenti edizioni a stampa tralasciando le cancellature originali e organizzando le note autografe senza tener conto dello sviluppo cronologico dell'opera, offrivano una versione seppur parzialmente rimaneggiata dell'originale”. “Fin da principio”, aggiunge Peruzzi,

Leopardi dispone lo scritto ordinatamente nella pagina e distingue con cura i capoversi. La calligrafia è sempre chiara, regolare, riposata. Le righe, dapprima un po' fitte, si fanno a poco a poco più spaziate. Molto evidente è l'uso della falsariga. I margini divengono più ampi. Perciò le occasionali aggiunte, anche quelle interlineari, non disturbano la lettura che riesce quasi sempre agevole. La prima impressione di chi scorre queste carte è che si abbia sotto agli occhi una bella copia.

Peruzzi si sofferma poi sul carattere totalmente privato dello *Zibaldone*, destinato per stessa ammissione di Leopardi all'annotazione di pensieri in preparazione di opere future: “non è una raccolta che segue un criterio di classificazione” quindi “non è uno zibaldone in senso letterario, lo è solo in senso etimologico” e cioè “un libro di cose varie, un miscuglio così come annotava anche quel Dizionario della Crusca dei primi dell'Ottocento che Leopardi consultava”<sup>34</sup>.

Sempre per quanto riguarda lo *Zibaldone* come opera libraria, nel 1994 esce *LIZ*, prima raccolta di testi della letteratura italiana “da leggere al computer”, curata da Pasquale Stoppelli ed Eugenio Picchi per Zanichelli e presentata nel febbraio di quell'anno all'Accademia della Crusca.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> M. Ricci-Sargentini, *Zibaldone di polemiche*, “l'Unità”, 2 giugno 1990.

Dal *Cantico delle Creature* alla *Coscienza di Zeno*, 362 opere di 109 autori su CD-ROM, “tra combinazioni e concordanze, un potenziale vagabondaggio in tempo reale in sette secoli di letteratura”; all’interno di “LIZ” non poteva mancare lo *Zibaldone*<sup>35</sup>.

È del 2009, però, l’uscita di un CD-ROM interamente dedicato allo *Zibaldone*, un’edizione critica a cura di Fiorenza Ceragioli e Monica Balzerini per Zanichelli, contenente l’autografo delle 4526 pagine dell’opera e la possibilità di fare all’interno di esse ricerche mirate e specifiche, ad esempio a tutto testo, per data, per nomi ma anche per parole e combinazioni di parole. Scrive su “l’Unità” il critico letterario Giulio Ferroni che “l’informatica offre varie possibilità per la ricerca filologica, linguistica, critica, storica sulla letteratura, permettendo, fra l’altro, confronti di ogni sorta tra manoscritti, edizioni, versioni diverse di uno stesso testo”. L’originalità del nuovo CD-ROM dedicato allo *Zibaldone* rispetto a tutte le edizioni cartacee sta nel fatto che “l’informatica rende ora possibile un diretto ingresso nel manoscritto”; si può ora, ad esempio, “continuamente confrontare la trascrizione del testo e l’immagine fotografica delle corrispondenti pagine del manoscritto”. “Si può dire così che il pensiero di Leopardi”, continua Ferroni, “può essere seguito nel suo stesso farsi, con diretta visione di tutti i suoi dubbi, le sue esitazioni, i suoi svolgimenti”. Un motore di ricerca, inoltre, “offre varie possibilità e, tra l’altro, si possono cercare le pagine scritte in un giorno particolare”, provando:

l’emozione di ricollocarsi volta per volta nello stato nascente di quella grande esperienza, toccando da vicino, nella sostanza materiale del suo stesso farsi, il senso di un pensiero che era sempre in movimento, che sfuggiva ad ogni sistematizzazione vincolante e si poneva sempre in situazione, si svolgeva dall’evidenza di situazioni fisiche e biologiche. [...] E mentre ci muoviamo, con qualche leggero tocco di tastiera o di mouse, sullo schermo del computer ci possiamo forse domandare cosa direbbe Giacomo di questo nostro guardare forse troppo indiscreto dentro il concreto farsi della sua scrittura, in quale luce vedrebbe le varie illusioni di sapere e di felicità che oggi ci prospettano le tecnologie della comunicazione e i loro sempre vigili manipolatori<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> G. Ferroni, *Dante e computer*, “l’Unità”, 22 febbraio 1994.

<sup>36</sup> G. Ferroni, *Uno sguardo indiscreto dentro Leopardi*, “l’Unità”, 9 agosto 2009.





## Lo Zibaldone di pensieri e la riflessione metalinguistica: ipotesi interpretative

Nel 1964 Salvatore Battaglia pubblicò il saggio *La dottrina linguistica del Leopardi*<sup>1</sup> nel quale egli, nel rivendicare l'importanza di questo settore del pensiero leopardiano, ne evidenziava tuttavia l'asistematicità. Anche Mario Fubini, in un suo intervento del 1931<sup>2</sup>, aveva sostenuto che le riflessioni linguistiche leopardiane fossero espresse in maniera asistematica, omettendo però, al contrario di Battaglia, di coglierne gli aspetti di grande importanza. Il giudizio di Fubini ha probabilmente contribuito al fatto che, entro il vastissimo panorama critico leopardiano, l'argomento del pensiero linguistico sia stato a lungo scarsamente indagato. Tuttavia, nel saggio "*Quicquid nostri praedecessores*". *Per una più piena valutazione della linguistica preascoliana*<sup>3</sup>, Giovanni Nencioni aveva posto Leopardi nel filone dei linguisti che anticipano le proposte di Graziadio Isaia Ascoli e aveva individuato alcuni temi affrontati da Leopardi riconducibili alla linguistica generale quali il legame fra lingua e pensiero, il valore affettivo del linguaggio e l'azione creativa dei parlanti.

Tristano Bolelli interviene nel dibattito nel 1982 con il volume *Leopardi linguista e altri saggi*<sup>4</sup>, contestando l'idea di asistematicità del

<sup>1</sup> "La Fiera letteraria", a. XVIII, n. 5, pp. 1-41, poi in *Leopardi e il Settecento*, Atti del primo Convegno internazionale di studi leopardiani, Recanati, 13-16 settembre 1962, Olschki, Firenze 1964, pp. 11-47.

<sup>2</sup> M. Fubini, *L'estetica e la critica letteraria nei "Pensieri" di Giacomo Leopardi*, "Giornale storico della Letteratura italiana", XCVII, 291, 1931, pp. 241-281.

<sup>3</sup> "Atti e memorie dell'Arcadia", a. II, n. 20, 1950, pp. 10-11, 28-36.

<sup>4</sup> D'Anna, Firenze 1982.

pensiero linguistico leopardiano. Fra gli studi successivi, va ricordato almeno *Linguistica leopardiana. Fondamenti teorici e prospettive politico-culturali* di Stefano Gensini, risalente al 1984<sup>5</sup>. Seguono, da parte dello stesso Gensini, numerosi altri saggi sul tema fra i quali *Sul campo semantico del linguaggio nello "Zibaldone"*, del 2013<sup>6</sup>, che costituisce un bilancio degli studi del critico sulla questione.

Dunque, grazie a questi e ad altri interventi che si susseguono nel corso degli anni<sup>7</sup>, l'argomento, un tempo sostanzialmente negletto, del pensiero linguistico di Leopardi è invece diventato un campo di indagine autorevolmente esplorato benché non sempre sufficientemente valorizzato.

Le riflessioni linguistiche leopardiane sono contenute quasi integralmente, come naturale, nello *Zibaldone*<sup>8</sup>; fanno eccezione alcune

<sup>5</sup> Il Mulino, Bologna.

<sup>6</sup> In *Lo "Zibaldone" come ipertesto*, Atti del Convegno internazionale, Barcellona, Universitat de Barcelona, 26-27 ottobre 2012, a cura di M. de la Nieves Muñiz Muñiz, Olschki, Firenze 2013, pp. 149-168. Sulla stessa questione si sono soffermati, in questo volume, Emanuela Cervato con il saggio *Lo "Zibaldone" come ipertesto. Limiti e possibilità*, pp. 313-332 e Silvia Stoyanova con il saggio *Lo "Zibaldone di pensieri" di Leopardi. Un'edizione ipertestuale e una piattaforma di ricerca* (<http://zibaldone.princeton.edu>), pp. 333-341.

<sup>7</sup> Si ricordino almeno i seguenti studi: M. Dardano, *Le concezioni linguistiche di Leopardi*, in *Lingua e stile di Giacomo Leopardi*, Atti dell'VIII convegno internazionale di studi leopardiani, Recanati, 30 settembre-5 ottobre 1991, Olschki, Firenze 1994, pp. 21-43, M. Tavoni, *Sulla linguistica comparata di Leopardi*, in *Studi per Umberto Carpi. Un saluto di allievi e colleghi pisani*, ETS, Pisa 2000, pp. 671-691, *Per un lessico leopardiano*, a cura di N. Bellucci e F. D'Intino, Palombi, Roma 2011, *Leopardi e la traduzione: teoria e prassi*, Atti del XIII convegno internazionale, Recanati, 26-28 settembre 2012, a cura di C. Pietrucci, Olschki, Firenze 2016, A. Bianchi, *Pensieri sull'etimo. Riflessioni linguistiche nello "Zibaldone" di Leopardi*, Carocci, Roma 2012, Ead., *"La mia scrittura sarà delle lingue". Idee e teorie linguistiche nell'ipertesto leopardiano*, il Calamo, Roma 2019, A. Ricci, *Sullo "Zibaldone" e altro. Lingua e linguistica di Leopardi*, Aracne, Roma 2021. Le monografie di Bianchi e Ricci sono corredate di un'ampia bibliografia a cui si rinvia. Sia inoltre concesso il rimando a C. Geddes da Filicaia, *Con atti e con parole. Saggi sul pensiero linguistico di Leopardi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

<sup>8</sup> È noto come Leopardi avesse programmato di sistematizzare queste riflessioni, o almeno parte di esse, in un'opera a ciò esplicitamente dedicata. Infatti, in una lettera a Pietro Giordani del 13 luglio 1821 egli parla di comporre un "Parallelo delle cinque lingue" che così descrive: "La mia scrittura sarà delle lingue, e specialmente delle cinque che compongono la famiglia delle nostre lingue meridionali, greca latina italiana francese e spagnuola". Tuttavia il progetto, forse legato a un concorso bandito dall'Accademia della Crusca di cui lo aveva avvertito lo zio Carlo Antici con una missiva del luglio 1820, non andò in porto né in quel frangente, né successivamente benché Leopardi

osservazioni espresse nella *Crestomazia italiana*, nelle operette morali *Detti memorabili di Filippo Ottonieri e Il Parini. Ovvero della gloria*<sup>9</sup> e nell'*Epistolario* dove le notazioni assumono però il carattere discorsivo tipico di molte corrispondenze.

Può la riflessione linguistica entro lo *Zibaldone* essere definita organica? Le osservazioni non sono, ovviamente, casuali, disordinate o prive di nessi. Ma ad esse, come a tutto lo *Zibaldone*, Leopardi non ha dato altra forma della pura e semplice successione<sup>10</sup>. Naturalmente egli intendeva, con gli *Indici del mio Zibaldone* e con le *Polizzone a parte*, dare all'opera una leggibilità forse anche in termini di una futura pubblicazione che però non ha poi realizzato. Non si potrà pertanto affermare che la riflessione linguistica zibaldonica sia ordinata, incasellata, mirata scientemente a una pubblicazione sul tema. D'altronde una eventuale strutturazione sistematica di tali riflessioni sarebbe in contraddizione con quel "pensiero in movimento" che, come giustamente sostenuto da Sergio Solmi<sup>11</sup>, costituisce la modalità di riflessione dello *Zibaldone*.

E pur tuttavia, nelle numerosissime occasioni in cui Leopardi esprime il proprio pensiero linguistico egli lo fa in maniera meditata, lucida, globalmente coerente (pur fatte salve alcune contraddizioni che si riscontrano anche a motivo della distanza di tempo fra una osservazione e l'altra) e altresì frutto di uno studio intenso, portato avanti negli anni e niente affatto casuale<sup>12</sup>.

La dedizione leopardiana alla riflessione linguistica è peraltro assolutamente costante nel tempo: infatti, benché tali riflessioni si concentrino

abbia meditato poi di dedicarvisi anche indipendentemente dal concorso. Dunque, in mancanza del *Parallelo delle cinque lingue*, l'unica opera in cui estesamente Leopardi articola un pensiero linguistico è ovviamente lo *Zibaldone*. Per l'epistolario di Giacomo Leopardi si veda l'edizione curata da F. Brioschi e P. Landi, Bollati-Boringhieri, Torino 1998.

<sup>9</sup> Per le *Operette morali* si può fare riferimento all'edizione a cura di L. Melosi, BUR, Milano 2011.

<sup>10</sup> Si rinvia, per questa riflessione, a F. D'Intino, *Il corpo del pensiero: lo "Zibaldone di pensieri"*, in Leopardi, a cura di F. D'Intino e M. Natale, Carocci, Roma 2018, pp. 78-84.

<sup>11</sup> *Scritti leopardiani*, All'insegna del pesce d'oro, Milano 1969.

<sup>12</sup> Si osservi, a margine, come appaia in questo senso condivisibile quanto affermato da Stefano Gensini nel già citato *Sul campo semantico del linguaggio dello "Zibaldone"* circa il fatto che lo *Zibaldone* possa essere considerato un ipertesto relativamente alla trama di nessi, che è molto sofisticata, ma non per la struttura, che è priva di quella rigidità e sincronicità che solitamente si presuppone negli ipertesti.

in particolare nel biennio 1821-23, d'altronde in generale il più intenso e produttivo nella quindicennale scrittura dello *Zibaldone*, esse sono ampiamente presenti anche prima e dopo quel biennio.

È inoltre da notare come lo sguardo di Leopardi sugli argomenti di carattere linguistico sia veramente ad ampio raggio: egli si sofferma ad esempio su ricostruzioni etimologiche, anche estremamente minute e puntuali, dedicando a questo argomento in via quasi esclusiva le ultime cinquecento pagine dello *Zibaldone*, effettua ampi *excursus* sui rapporti fra lingua e società, sul “bello” linguistico, sulle singole lingue, sulla teoria della traduzione, sulla “proprietà” della lingua, sulla celebre distinzione fra parole e termini, sulla varietà linguistica contrapposta all'uniformità, sul concetto di lingua universale, solo per citare alcuni degli argomenti principali.

Tutto ciò premesso, e demandando alla parte finale di questo saggio le considerazioni su una quantificazione delle riflessioni linguistiche entro lo *Zibaldone*, pare opportuno chiedersi cosa abbia spinto Giacomo Leopardi a dedicarsi in maniera così costante, approfondita e diffusa alla speculazione linguistica entro le pagine di quell'opera che ben può essere considerata il suo laboratorio e la sua fucina intellettuale.

Si può in tal senso ipotizzare che questa messe di riflessioni fosse funzionale non solo alla stesura, progettata ma mai realizzata, del *Parallelo delle cinque lingue*, ma forse anche di eventuali altre opere di argomento linguistico che tuttavia non sono state oggetto nemmeno di una progettazione preliminare. A ciò però si accompagna la convinzione, da parte di chi scrive, che la teoresi leopardiana ben spesso sia sottoposta, almeno in prima istanza, a una indagine e a una verifica entro l'ambito della riflessione linguistica che costituisce dunque una importante base di partenza tecnica del suo ragionamento. Tale prassi emerge in particolare per due questioni nodali: l'analisi delle forme di società e la definizione del bello linguistico.

Quanto alla prima questione, cioè l'analisi delle forme della società, sono fondamentali le pp. 932-940 dello *Zibaldone*, risalenti al 12-13 aprile 1821 in cui Leopardi compie un ampio *excursus* sulle interrelazioni tra mutamenti della lingua, sviluppo della società e incivilimento. Va peraltro detto che, entro lo spazio di queste nove pagine, la organicità e concatenazione di pensiero è pervasiva e così può essere sintetizzata: la conformità assoluta di linguaggio è comune solo a una



ristrettissima cerchia di persone; quando una nazione si espande la lingua si divide, come ampiamente dimostrato dall'esperienza storica; inoltre, nel caso di conquista di una terra da parte di un popolo straniero, la lingua dei conquistatori si altera a contatto con quella dei conquistati. La varietà dei linguaggi è dunque naturale e inevitabile e la stessa propagazione del genere umano porta con sé la molteplicità delle lingue. Il progetto di lingua universale è pertanto, alla luce di quanto sopra esposto, una chimera anche in ordine alla natura degli uomini. La società, da parte sua, crea incivilimento e lo strumento principale di sviluppo della società è la lingua; se quindi la natura ha disposto che l'uniformità delle lingue possa avvenire solo per gruppi ristretti, allora la natura si oppone allo sviluppo della società e, per conseguenza, all'incivilimento; infine, gli idiomi progrediscono con la loro estensione e pertanto la lingua di un piccolo popolo è sempre "balbettante e bambina".

Questi assunti rivestono, come evidente, una rilevante portata teorica, poiché coinvolgono la generale visione di Leopardi del rapporto uomo-società, e trovano altresì la loro sostanza nella riflessione storico-linguistica<sup>13</sup>.

Quanto invece alla questione del "bello linguistico" peraltro non pertinente, come ovvio, alla sfera della linguistica in senso tecnico ma a una più generale valutazione estetico-letteraria degli idiomi, sono espressi, entro lo *Zibaldone*, alcuni cardini teorici del pensiero leopardiano individuabili nel legame fra bellezza e indole naturale della lingua (pp. 755-757) nonché fra bellezza e capacità evocativa (p. 1789). Il primo cardine teorico riguarda appunto l'indole naturale di una lingua: un idioma che nega tale indole naturale per darsi una struttura geometrica e pertanto artificiale (fatto che, secondo Leopardi, sarebbe avvenuto ad esempio nel francese)<sup>14</sup> diventa brutto, perdendo peraltro la sua capacità evocativa. Il secondo cardine teorico, probabilmente il più rilevante

<sup>13</sup> Sia concesso, a questo proposito, il rinvio a C. Geddes da Filicaia, "Zibaldone", 932-940. *Lingua e società in Leopardi*, in Ead., *Con atti e con parole. Saggi sul pensiero linguistico di Leopardi*, cit., pp. 35-49.

<sup>14</sup> Fra i numerosi saggi dedicati alle riflessioni leopardiane sul francese si ricordino almeno G. Barthetauil, *Leopardi en français, Leopardi et le français*, in *La corrispondenza imperfetta. Leopardi tradotto e traduttore*, a cura di A. Dolfi e A. Mitescu, Bulzoni, Roma 1990, pp. 91-109 e S. Di Spigno, *La lingua e la civiltà francese nello "Zibaldone" di Giacomo Leopardi*, in "Trame di Letteratura comparata", n. 3-4, 2002, pp. 247-308.

sul piano speculativo, è costituito dal rapporto fra lingua e proprietà: una lingua ha proprietà se è ardata, vale a dire se è in grado di scostarsi nelle forme e nei modi “dall’ordine e dalla ragion dialettica del discorso, giacché dentro i limiti di quest’ordine e di questa ragione nulla è proprio di nessuna lingua, ma in particolare tutto è comune di tutte” (p. 2426). Dunque la riflessione sulla bellezza della lingua, centrale nel sistema estetico-linguistico di Leopardi, trova il suo nucleo nell’equazione fra bellezza e proprietà e nella proporzione esponenziale che il poeta postula fra questi due elementi: quanto più una lingua è originale tanto più sarà bella, quanto più è geometrica, regolare, prevedibile tanto più sarà esteticamente inaccettabile<sup>15</sup>.

Il pensiero metalinguistico appare dunque, nello *Zibaldone*, un argomento centrale: esso gode di una analisi e di una esposizione ad ampio raggio, approfondita, a volte innovativa. Inoltre esso costituisce, entro il sistema leopardiano, un metodo di indagine su alcune categorie di pensiero che proprio in ottica metalinguistica trovano la loro più convincente sistematizzazione teorica.

L’analisi fin qui condotta è relativa agli aspetti più rilevanti del pensiero linguistico leopardiano e alla ricezione dello stesso entro il panorama degli studi critici dedicati a Leopardi. Converterà tuttavia domandarsi anche se tale pensiero abbia potuto costituire di per sé una novità nel più generale panorama degli studi linguistici e se, in quell’ambito, sia stato recepito come di per sé innovativo ovvero quale strumento critico e analitico atto ad aprire nuove prospettive di indagine. Tale valutazione non può naturalmente prescindere da un dato oggettivo: lo *Zibaldone* è stato per la prima volta pubblicato solo nel 1898-1900<sup>16</sup>. Questa

<sup>15</sup> Sia concesso, a questo proposito, il rinvio a C. Geddes da Filicaia, *Giacomo Leopardi e l’estetica della lingua*, in Ead., *Con atti e con parole. Saggi sul pensiero linguistico di Leopardi*, cit., pp. 7-33.

<sup>16</sup> Ci si riferisce qui all’edizione Le Monnier in tre volumi curata da un gruppo di studiosi diretti da Giosuè Carducci e il cui titolo è *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*. Si ricordino poi, in particolare, l’edizione in due volumi curata da Francesco Flora fra il 1937 e il 1938 rivista poi da Walter Binni ed Enrico Ghidetti nel 1969, l’edizione critica (Garzanti, 1991) curata da Giuseppe Pacella e presa a riferimento nel presente saggio, sulla quale si basano le successive edizioni curate da Lucio Felici (Newton Compton 1997) e Rolando Damiani (Mondadori 1997) e infine la già menzionata edizione tematica a cura di Fabiana Cacciapuoti, uscita in sei volumi per Donzelli fra il 1997 e il 2003.

notevole discrasia cronologica fra il periodo in cui i passi zibaldonici di argomento linguistico sono stati scritti (dal 1817 al 1832, ma con una particolare intensità fra il 1821 e il 1823) e quando invece sono diventati di dominio pubblico comporta naturalmente che essi non possano aver influenzato gli studi di linguistica coevi alla loro stesura. Ugualmente non stupisce che, quando poi tali riflessioni vengono pubblicate, esse non costituiscano un elemento di novità in un panorama di studi linguistici che, nei molti anni intercorsi fra la stesura di queste riflessioni e la loro pubblicazione, ha avuto un ampio sviluppo. È tuttavia lecito domandarsi se, qualora il pensiero linguistico leopardiano fosse stato noto allorquando fu elaborato e non con molti decenni di ritardo, esso avrebbe avuto i crismi della novità. La risposta, per quanto sorprendente ciò possa apparire, è, a giudizio di chi scrive, in buona sostanza negativa. Infatti, già nel primo trentennio del diciannovesimo secolo erano numerosi gli studi di storia della lingua dedicati sia agli idiomi antichi che a quelli moderni. Era inoltre già sviluppato il campo della linguistica comparata e ampie risultavano anche le ricerche in ambito etimologico<sup>17</sup>. La stessa distinzione leopardiana fra “parole” e “termini”, pur certamente dotata di crismi di originalità, è tuttavia teorizzata in quegli stessi anni anche da Wilhelm von Humboldt<sup>18</sup> e non costituisce pertanto, di per sé, una novità assoluta<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Fu nel 1647 l'olandese Marcus Zuerius van Boxham a ipotizzare una origine comune per molte lingue europee. È però oltre un secolo dopo (1786) che William Jones individua le somiglianze fra sanscrito, greco antico e latino. Fondamentali, in questo ambito, anche gli studi di Friedrich von Schlegel (1772-1829) e, più in generale, di linguisti tedeschi come Jacob Grimm, Franz Bopp e Wilhelm von Humboldt che operarono in un periodo coevo a Leopardi. È inoltre nella seconda metà del XVII secolo che appaiono i primi dizionari etimologici come l'*Etymologicum linguae latinae* di Gerard Vossius e l'*Etymologicon linguae anglicanae* di Stephen Skinner.

<sup>18</sup> Per un parallelo fra il pensiero linguistico leopardiano e quello di Humboldt si veda il saggio di C. Ferranti, *Lo spagnolo nelle riflessioni linguistiche dello Zibaldone di Leopardi*, in *Rapporti culturali fra Italia e Spagna*, Atti del convegno, VII Incontro (Macerata, Università degli Studi, 16-17 novembre 2000), in “Quaderni di filologia e lingue romanze”, terza serie, n. 15, 2000, pp. 43-55.

<sup>19</sup> D'altronde è probabilmente da considerarsi scorretta l'applicazione della categoria di “novità” tout-court al pensiero linguistico leopardiano e forse, più in generale, al campo della indagine linguistica. In esso, infatti, non vi sono “invenzioni” o “scoperte” atte ad avvalorare il concetto di “novità” comunemente inteso, bensì modalità varie e diverse di analizzare i fenomeni linguistici, di per sé esistenti, e di ragionare su di essi.

E pur tuttavia, il pensiero linguistico leopardiano riveste una importanza nodale per la ricostruzione della complessiva teoresi elaborata da Giacomo, per la comprensione dei meccanismi compositivi delle sue opere e infine anche per la delineaazione delle conoscenze dell'epoca in ambito storico-linguistico e linguistico comparativo. Infatti, il pensiero linguistico leopardiano è innanzitutto straordinariamente preciso e all'avanguardia, nonostante i mezzi non amplissimi di aggiornamento<sup>20</sup> di cui il poeta poteva usufruire, soprattutto durante gli anni trascorsi a Recanati. Inoltre, nell'esprimere le proprie riflessioni linguistiche Leopardi non formula mai notazioni tecniche che siano errate nel senso proprio del termine. Possono infatti risultare occasionalmente opinabili alcune considerazioni a cui egli giunge a partire da tali notazioni: esse investono però un ambito più genericamente speculativo piuttosto che strettamente linguistico<sup>21</sup>.

Va poi ribadito come la riflessione linguistica leopardiana sia ad amplissimo raggio: lungi dal soffermarsi solo su argomenti specifici, essa abbraccia infatti i più vari ambiti della linguistica, concentrandosi di volta in volta su questioni di linguistica storica, linguistica descrittiva e linguistica comparata, ma altresì non trascurando questione di ordine fonologico, lessicale, morfologico, semantico ed etimologico<sup>22</sup>.

Inoltre, pur dando Leopardi prova di straordinaria acribia nel campo della linguistica, disciplina per la quale egli certamente nutre uno specifico e accentuato interesse, non vi è dubbio che la ricostruzione della storia delle lingue, dei loro mutamenti, del loro bagaglio lessicale, sintattico e semantico sia altresì per Leopardi, come già si diceva, un efficace strumento di indagine sulla natura umana e sulla evoluzione dei suoi costumi<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> La biblioteca di casa Leopardi, curata da Monaldo, era infatti certamente ricca di molte e importanti opere, preziosissime per la formazione letteraria e intellettuale del giovane Leopardi, ma non sempre fornita delle pubblicazioni più recenti.

<sup>21</sup> Si ricordino ad esempio le considerazioni leopardiane relative al supposto carattere matematico e dunque impoetico del francese, ovvero alla sua affermazione, palesemente fallace nel lungo periodo, circa impossibilità per l'inglese di diventare lingua di comunicazione universale.

<sup>22</sup> Proprio alle etimologie sono dedicate in via quasi esclusiva le ultime cinquecento pagine dello *Zibaldone*.

<sup>23</sup> Proprio la ricerca di un legame fra l'evoluzione degli idiomi e lo sviluppo delle forme della società costituisce, a nostro giudizio, l'aspetto più notevole e più

Quanto al versante letterario, gli studi linguistici, così ampi e così vari e diversificati, mirano a un preciso scopo: definire e individuare un bagaglio lessicale dotato di valenza poetica. Come noto, e come del resto già argomentato da chi scrive<sup>24</sup>, Leopardi elabora così una “poetica del vago”, delineandone per converso i tratti con analitica e pervasiva precisione<sup>25</sup>. Tali cardini teorici, destinati a trovare una altissima realizzazione in ambito letterario, affondano tuttavia solidamente le loro radici nella dottrina linguistica la quale risulta perciò lo snodo fondamentale per la definizione di una parola poetica, come quella leopardiana, che, se evidentemente non costituisce la modalità univoca per indirizzare le scelte lessicali nella produzione poetica, rappresenta tuttavia uno dei più alti momenti di riflessione teorica in quell’ambito.

Pare infine opportuno riprendere un interrogativo già accennato nella parte iniziale del presente saggio. Le riflessioni linguistiche zibaldoniche sono rilevanti anche sul piano quantitativo?

Antonio Carrannante<sup>26</sup> afferma che le pagine dello *Zibaldone* dedicate alla riflessione linguistica sono settecento mentre Grazia Basile<sup>27</sup> parla di circa un migliaio di pagine zibaldoniche incentrate su questo tema<sup>28</sup>. Entrambe le stime appaiono tuttavia come fortemente sotto-dimensionate. Da un lato è infatti raro trovare passi zibaldonici scervi da qualche accenno di tipo linguistico, etimologico, grammaticale, sintattico o stilistico. Dall’altro, una valutazione da noi effettuata a seguito di una lettura integrale dello *Zibaldone* finalizzata a questa rilevazione ha

all’avanguardia del pensiero linguistico leopardiano, anche considerando che le tematiche sociolinguistiche saranno oggetto di studi sistematici solo nel corso del ventesimo secolo.

<sup>24</sup> C. Geddes da Filicaia, *Il “vago” leopardiano tra linguistica e letteratura*, in Ead., *Con atti e con parole. Saggi sul pensiero linguistico di Leopardi*, cit., pp. 61-69.

<sup>25</sup> Si veda a questo proposito quanto affermato da Italo Calvino nella terza delle *Lezioni americane*, quella dedicata alla categoria della “esattezza” (I. Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il nuovo millennio*, Einaudi, Torino 1988).

<sup>26</sup> A. Carrannante, *Il pensiero linguistico di Leopardi*, in “La Rassegna della Letteratura italiana”, LXXXIV, n. 1-2, gennaio-agosto 1980, pp. 179-198.

<sup>27</sup> G. Basile, *La scoperta del Leopardi linguista*, in *Leopardi*, cit., pp. 167-174.

<sup>28</sup> Si presume che entrambi gli studiosi escludano dal loro computo le pagine dedicate alla riflessione etimologica che è diffusa nell’intero *Zibaldone* e, come già detto, occupa in maniera quasi esclusiva le ultime cinquecento pagine dell’opera. Alla indagine etimologica in Leopardi è dedicato, fra gli altri, il saggio di N. Gardini, *Leopardi etimologista*, in “Paragone”, 102-104, 2012, pp. 83-102.

consentito di osservare come le pagine dedicate in maniera significativa o esclusiva alla riflessione linguistica siano oltremodo frequenti.

Onde meglio definire, anche quantitativamente, tale alta frequenza di riflessioni linguistiche entro lo *Zibaldone*, si è provveduto a confrontare la nostra lettura e analisi integrale con gli indici stilati da Giacomo Leopardi nonché con l'*Indice analitico* redatto da Giuseppe Pacella, preziosissimo e meritorio e pertanto qui preso a riferimento anche in quanto esso tiene conto delle indicizzazioni operate da Francesco Flora nonché da Walter Binni ed Enrico Ghidetti. Ciò ha consentito di individuare, oltre alle categorie linguistiche già indicizzate da Leopardi, da Pacella ovvero da entrambi, alcune altre voci oggetto della riflessione zibaldonica<sup>29</sup>. In particolare, si è potuto verificare come, relativamente agli idiomi, ricorrano nello *Zibaldone* accenni all'anglosassone (p. 1270), al bulgaro (p. 4337), al copto (pp. 1263-83), al danese (p. 1298), al mongolo (pp. 4341-42), al pelasgico (pp. 1263-83 e 4449), in generale alle lingue nordiche (pp. 4336-40), nonché numerose riflessioni sul fenicio<sup>30</sup>. Si è inoltre constatato come Leopardi affronti ben spesso questioni di linguistica comparata, mettendo a paragone i più vari idiomi. Si ricordino in particolare i confronti tra fenicio e greco (pp. 2740, 2743, 2750, 2751) tra francese e greco<sup>31</sup>, tra francese e inglese (pp. 1011-12 e 1045-46), tra francese e italiano<sup>32</sup>, tra francese e latino<sup>33</sup>, tra francese e spagnolo<sup>34</sup>, tra francese e tedesco (p. 1800), fra greco e italiano<sup>35</sup>, fra greco e latino<sup>36</sup>,

<sup>29</sup> Di queste voci si fornisce di seguito, fra parentesi ovvero nelle relative note, una elencazione ampia, e tuttavia non necessariamente esaustiva, delle pagine zibaldoniche entro le quali si sono individuate le relative ricorrenze.

<sup>30</sup> pp. 935, 1139, 1168-69, 1264, 1270, 1276, 2740, 2743-44, 2750-51.

<sup>31</sup> pp. 1040-43, 2014, 2355-57, 2619, 3973, 4495.

<sup>32</sup> pp. 30, 50, 62, 312, 321, 323, 344-45, 480-81, 758, 768-71, 773, 863-64, 964-67, 1001-02, 1007-09, 1021-22, 1040-42, 1045-46, 1416-17, 1475-76, 1768, 1888-900, 1967-73, 2069-70, 2170, 2197-99, 2355-57, 2572-73, 2608, 2755-56, 2782, 3074-78, 3326, 3331, 3392-96, 3558-61, 4050, 4512.

<sup>33</sup> pp. 1029-30, 1098, 1679-80, 1945-46, 2238, 2355-57, 2686, 3620, 3980-81, 4062, 4428-29, 4521.

<sup>34</sup> pp. 1156, 1475-76, 2236, 2974, 3074-78, 4511-12.

<sup>35</sup> pp. 111, 956-58, 1007-09, 1040-43, 1879, 1926, 2127-29, 2181-82, 2355-57, 2592-95, 2705, 3964-66, 4000, 4002-03, 4017, 4055, 4095, 4506.

<sup>36</sup> pp. 62, 312, 735-55, 981-83, 1029, 1040-42, 1119, 1127-31, 1137-39, 2085, 2091, 2103, 2166-71, 2181-82, 2195-97, 2210-12, 2266, 2329-30, 2369, 2402,

fra greco e spagnolo (p. 4020), fra greco e tedesco<sup>37</sup>, fra inglese e tedesco (p. 2084), fra italiano e latino<sup>38</sup>, fra italiano e spagnolo<sup>39</sup>, fra italiano e tedesco<sup>40</sup>, fra il latino e la categoria generale delle lingue romanze<sup>41</sup> e infine fra latino e spagnolo<sup>42</sup>, senza peraltro trascurare, alle pp. 2351-54, un paragone fra il latino e il sanscrito.

Riguardo invece ad altre categorie inerenti il pensiero linguistico, potranno essere aggiunte almeno le osservazioni relative ai diminutivi in generale<sup>43</sup>, oltre alle già note e indicizzate considerazioni sui diminutivi positivi, le riflessioni inerenti la rilevante questione speculativa della “nominatio rerum”<sup>44</sup>, gli stranierismi<sup>45</sup> e la così detta “teoria della traduzione”<sup>46</sup>. Numerose sono poi le categorie linguistiche, morfologiche, sintattiche e grammaticali, non incluse nelle indicizzazioni fino ad oggi disponibili, sulle quali il poeta concentra, talora brevemente talaltra più diffusamente, le sue osservazioni. Fra esse si ricordino almeno gli accrescitivi (pp. 250-51), il bilinguismo (pp. 684-85), il lessico matematico (pp. 643, 978-79, 1072-75), la poliglossia (pp. 94-95), le sillabe e i verbi radicali (pp. 1121-32), i verbi derivati (pp. 1108-39), incoativi (pp. 3869-71) e positivi (pp. 1160-62).

In conclusione, se una attendibile quantificazione numerica delle pagine dedicate, nello *Zibaldone*, alla riflessione linguistica potrebbe essere elaborata solo grazie alla creazione di un indice linguistico digitale

2408-09, 2451, 2475, 2544, 2572-73, 2578, 2592-94, 2676-77, 2715-17, 2735-36, 2771, 2779, 2781, 2812, 2976-77, 3192, 3620, 3830-32, 3940-41, 3946-49, 4426, 4471-72, 4500.

<sup>37</sup> pp. 952, 1962, 2009, 2083, 2094, 2176-77, 2449.

<sup>38</sup> pp. 34, 42, 47-48, 480-81, 501, 952-55, 1679-80, 1879, 1926, 2172-76, 2181-82, 2238, 2355-57, 2375, 2444-51, 2592-94, 2700-01, 2755-56, 3196-97, 3620, 3771-72, 3904-05, 3985, 4018, 4062, 4110, 4382-83, 4428-29.

<sup>39</sup> pp. 1475-76, 1516-17, 1894-95, 1970-73, 2069-70, 2264-66, 2586, 2783, 2829-31, 2895, 3070, 3074-78, 3362-63, 3389-96, 3728-31, 3829, 3855, 3893, 3956, 4055, 4237.

<sup>40</sup> pp. 1946-47, 2063, 2177-78, 2289-90.

<sup>41</sup> pp. 999, 1031-37, 1109, 1295-301.

<sup>42</sup> pp. 1679-80, 2238, 2686-3771-72, 3818-20, 4062, 4521.

<sup>43</sup> pp. 250-51, 3984-85, 4443-44, 4473, 4486, 4504-05, 4518.

<sup>44</sup> pp. 436-37, 1388-91, 1465-68.

<sup>45</sup> pp. 785-801, 3738-41, 3764, 4497-98.

<sup>46</sup> pp. 12, 962-70, 1946-51, 1988, 2134-36, 2231, 2845-61, 3475, 4263-64.

dell'opera strutturato dopo aver stabilito precise regole di indicizzazione<sup>47</sup>, pare tuttavia legittimo affermare, sulla scorta di quanto appena sopra osservato, che la pluralità e la diffusività, anche in termini diacronici, degli argomenti linguistici ivi affrontati, renda questo genere di riflessione pervasiva entro gli equilibri strutturali, temporali e quantitativi dello *Zibaldone*. D'altronde, se Leopardi scrive, in un passo zibaldonico forse fin troppo citato ma comunque estremamente significativo, che la storia delle lingue è la storia della mente umana (31 luglio 1822, p. 2591), appare coerente che un'opera come lo *Zibaldone* nella quale il poeta svolge, in buona sostanza, una indagine a tutto tondo sull'uomo e la sua mente, trovi una delle sue chiavi interpretative primarie proprio nella storia delle lingue e nel pensiero metalinguistico che da essa discende.

<sup>47</sup> Fra esse, la più rilevante appare innanzitutto stabilire se una pagina debba essere indicizzata solo qualora sia focalizzata sulla riflessione linguistica, ovvero se si debbano considerare anche quelle pagine che, pur affrontando nel loro complesso altri argomenti, sono caratterizzate da accenni a questioni di ordine linguistico.



**ROBERTA PRIORE**

Università di Bologna

## Dai *Pensieri di varia filosofia e bella letteratura* a *Digitalzibaldone*.

Con una nuova proposta di edizione digitale

Dello *Zibaldone* oggi esistono, com'è noto, diverse edizioni che ci permettono di leggere un testo affidabile nella sua complessità e nelle sue stratificazioni.

Tali edizioni raccontano una natura problematica, sfuggente, non catalogabile, che negli anni – anche attraverso tali edizioni – si è provata a addomesticare, riconducendo l'opera a un genere noto.

Il primo a incontrare difficoltà persino nel battezzare queste pagine è Leopardi stesso. Più volte, e fino al 1827, si riferisce allo *Zibaldone* con il termine “pensieri”<sup>1</sup>, sia nei rinvii interni che nella corrispondenza: è come se lo *Zibaldone* lasciasse uno spazio vuoto tra il testo e la sua nominazione. Il problema della definizione si ripropone naturalmente per il primo curatore: mentre il titolo di *Zibaldone di pensieri* già serpeggiava, prima della pubblicazione, tra le pagine dell'atto notarile che ne certificava l'esistenza<sup>2</sup>, il Carducci e la commissione parlamentare da lui presieduta non gli si riferiscono mai a quel modo (“con quell'odioso nome di *Zibaldone*, che a me dà sui nervi”<sup>3</sup>, scrive il poeta):

<sup>1</sup> Una protodefinizione in questi termini è già presente in *Zib.* 95: «questi stessi pensieri scritti a penna corrente».

<sup>2</sup> C. Antona-Traversi, *Il Catalogo de' manoscritti inediti di Giacomo Leopardi sin qui posseduti da Antonio Ranieri*, Lapi, Città di Castello 1889.

<sup>3</sup> G. Carducci, *Leopardi e Zibaldone*, in *Id.*, *Ceneri e faville*, Edizione Nazionale, Zanichelli, Bologna 1939 (Opere, XXVIII), pp. 330-331.

Che la commissione leopardiana sia certamente per deliberare la pubblicazione integrale dei due grossi volumi, è per ora senza fondamento di verità, da poi che tre commissari, Martini, D'Ovidio, Carducci, non hanno, almeno fino a questa mattina, letto nulla del ponderoso manoscritto, a cui si dà un titolo non conveniente al classicismo elegante e finissimo dell'autore dell'operette morali e che ricorda un poema osceno del secolo decimottavo<sup>4</sup>.

Fino a quel momento i primi lettori del manoscritto vi si erano riferiti con il nome di "Pensieri filosofici e filologici"<sup>5</sup>.

La storia editoriale dello *Zibaldone* inizia nel 1898: in occasione del primo centenario dalla nascita di Leopardi, vede la luce l'*editio princeps*, affidata alla commissione presieduta da Carducci, che sceglie il titolo di un vecchio indice, il primo stilato da Leopardi, probabilmente nel 1820: *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*<sup>6</sup>. Naturalmente il primo merito dell'edizione lemonnieriana è quello di aver colmato una lacuna nella bibliografia leopardiana e aver affrontato o, meglio, cominciato ad affrontare le questioni relative alla lettura e alla stesura del manoscritto. Si trattava di offrire, in un'edizione preparata velocemente per l'anniversario, e all'ombra della disputa giudiziaria che coinvolgeva Antonio Ranieri e gli eredi Leopardi – sulla quale, in questa sede, si sorvola<sup>7</sup> –, materiali inediti e documenti che, in un clima culturale impregnato di storicismo e psico-antropologia, avrebbero consentito di scandagliare la formazione letteraria e biografica

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Cfr. G. Piergili, *Nuovi documenti intorno agli scritti e alla vita di Giacomo Leopardi*, Successori Le Monnier, Firenze 1892, pp. IX-XVIII, XXIV-XXV, pp. 5, 10, 11-12, 16 e passim.

<sup>6</sup> G. Leopardi, *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, Le Monnier, Firenze 1898.

<sup>7</sup> Oltre che negli *Atti parlamentari* del Senato del Regno, notizie relative alla complicata vicenda dell'acquisizione da parte dello Stato si leggono nell'opuscolo F. Mariotti, *I manoscritti leopardiani. Interpellanza di Filippo Mariotti nel Senato del Regno*, Forzani & C., Roma 1897, che raccoglie inoltre il dibattito parlamentare con gli interventi dell'onorevole Nicolini – custode giudiziario presso cui erano stati depositati i manoscritti – e Carducci, oltre che una serie di documenti, tra cui il testamento di Antonio Ranieri (p. 33) e l'*Inventario dei manoscritti leopardiani appartenenti all'eredità Ranieri*, redatto dal notaio napoletano Alessandro Delli Ponti nel 1888 (pp. 34-50).

del poeta di Recanati, considerato una delle voci più alte della lirica italiana dopo Petrarca.

Seppur la pubblicazione di inizio Novecento rappresenti il primo passo per la conoscenza di un'opera che avrebbe contribuito a cambiare l'idea del pensiero leopardiano, essa resta un'edizione con molti limiti, attribuibili anche alla fretta per l'incombenza dell'anniversario.

Da questo momento la tradizione ecdotica dello *Zibaldone* racconta una storia editoriale tormentata, ma «legata indissolubilmente alla conquista, nell'insieme degli studi leopardiani, di una visione sempre più articolata, lucida, mirata nei suoi obiettivi, e sempre meno viziata da ignoranza, ingenuità, generalizzazioni arbitrarie, deformazioni più o meno viscerali»<sup>8</sup>.

All'edizione fiorentina fa seguito quella pubblicata nel 1937 per i «Classici» di Mondadori, quando l'immenso scartafaccio viene pubblicato per la prima volta con il titolo di *Zibaldone di pensieri*<sup>9</sup>. Il curatore, Giuseppe Flora, cerca di colmare le lacune della precedente edizione attraverso un rispetto più rigoroso del testo autografo – in molti luoghi restituisce l'interpunzione e l'ortografia originali, modificati arbitrariamente nella prima edizione – e con la presenza delle note e di due indici, uno analitico e uno sintetico.

Come notano Sebastiano Timpanaro e Giuseppe Pacella, anche l'edizione Flora soffre di limiti simili a quelli dell'edizione carducciana: ricorrono anche qui sviste di lettura, modifiche all'interpunzione, uso eccessivo del corsivo, errori relativi al greco e agli scioglimenti delle abbreviazioni. In più, un problema a parte, che l'edizione successiva risolverà in larga misura, riguarda l'assenza di riferimenti alle aggiunte posteriori. E questo non è un fatto secondario dal momento che lo *Zibaldone* si sviluppa in maniera circolare, i pensieri derivano l'uno dall'altro, attraverso una sistematica rilettura, utilizzata come espediente logico per sviluppare questioni anche lontane nel tempo: documentarne la stratigrafia, allora, significa non appiattirlo a una sola dimensione, comprenderne la struttura interna e le dinamiche

<sup>8</sup> G. Pacella, *Vicende e fortuna dello «Zibaldone» tra '800 e '900*, in "Italianistica", 12, 1993, p. 39.

<sup>9</sup> G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, 2 voll., 1937, in Giacomo Leopardi, *Tutte le opere*, a cura di F. Flora, 5 voll., Mondadori, Milano 1937.

di composizione e sviluppo del pensiero. Tuttavia possiamo ben dire, prendendo a prestito le parole di Timpanaro, che il lavoro del 1937 rimane un riferimento in quanto si colloca “a metà strada tra il critico e il divulgativo” e che dunque spiana la strada a nuovi lavori sullo *Zibaldone*, che non tarderanno a venire.

L’inizio del secolo scorso, in effetti, è un momento particolarmente fertile e vivace per gli studi sullo *Zibaldone*: le edizioni successive, apparentemente concorrenti, sono quelle a cura di Giuseppe Pacella del 1991 e quella edita dalla Normale di Pisa tra il 1989 e il 1994, curata da Emilio Peruzzi<sup>10</sup>. Entrambe le pubblicazioni costituiscono un punto di svolta nella storia dell’ecdotica zibaldoniana. Ripartirei leggendo le indicazioni, valide ancora oggi, contenute nell’articolo di Timpanaro *Appunti per il futuro editore dello Zibaldone*:

In un’edizione critica bisognerà, anzitutto, distinguere la stesura primitiva dalle aggiunte posteriori (interlineari o marginali): queste andranno, per esempio, incluse in parentesi quadre o angolari; e in un vero e proprio apparato critico a piè di pagina andranno registrate, se non tutte le correzioni apportate dal Leopardi al proprio manoscritto, almeno quelle che hanno una certa importanza per il pensiero o per lo stile. [...] Il diverso colore dell’inchiostro, la diversa grossezza del tratto permettono almeno di distinguere quasi sempre le aggiunte o correzioni fatte lì per lì, *inter scribendum*, dalle posteriori. E anche se queste ultime sono raramente databili con sicurezza, è già importante sapere che un certo pensiero, una certa citazione non appartiene alla stesura primitiva<sup>11</sup>.

Giuseppe Pacella, nei lunghi anni che l’hanno impegnato nella preparazione dell’edizione dello *Zibaldone*, uscita per Garzanti, ha lavorato a stretto contatto con Timpanaro, di cui era allievo, e che ha fortemente voluto questo lavoro. È lui il destinatario implicito e ideale dell’articolo dello studioso.

<sup>10</sup> Rispettivamente: Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, Garzanti, Milano 1991; Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, edizione fotografica dell’autografo con gli indici e lo schedario, a cura di E. Peruzzi, Scuola normale superiore, Pisa 1989-1994.

<sup>11</sup> S. Timpanaro, *Appunti per il futuro editore dello Zibaldone e dell’Epistolario leopardiano*, in “Giornale Storico della Letteratura italiana”, 1958, 135/412.

L'edizione Garzanti, infatti, riparte da questi criteri, è la prima edizione critica dello *Zibaldone*, presenta una trascrizione più accurata rispetto agli illustri precedenti, dando conto delle letture eseguite da Leopardi, accompagnato da un controllo dei testi che il poeta usava.

Il lavoro di Pacella si sviluppa su tre volumi, due dei quali presentano il testo critico e il terzo è un corposo tomo, vera novità di questa pubblicazione, articolato in quattro sezioni: apparato, note, bibliografia e indici. Nell'apparato critico lo studioso include le particolarità che considera "significative per il pensiero e per lo stile"<sup>12</sup>: è una questione centrale che rappresenta un'opposizione costitutiva tra questa edizione e la quasi contemporanea pubblicazione pisana. Trovandosi davanti un'opera tanto vasta e complessa, l'editore compie una scelta, quasi imposta dalla mole di questioni che lo *Zibaldone* presenta. I lapsus che il manoscritto restituisce sono vari: si tratta di aplografie, dittografie, *lapsus* di attrazione, ortografici, accentazione, riguardanti indicazioni di date, trascrizioni di passi da altre lingue. In linea di massima Pacella non annota quelli che gli "paiono insignificanti e di nessuna utilità per il lettore e il filologo"<sup>13</sup>, preoccupandosi, in ogni caso, di specificare quali tipi di lapsus ha evitato di registrare; questa scelta, tra le altre cose, permette di non appesantire l'apparato, cercando di conciliare esigenze di sintesi e di chiarezza.

Quasi contemporaneamente, come si è accennato, avviene la pubblicazione di un altro fondamentale lavoro zibaldoniano che inevitabilmente aprirà una polemica, spesso alimentata da altre discussioni *à côté*, con l'edizione appena descritta<sup>14</sup>. Si tratta dell'edizione fotografica di Emilio Peruzzi, pubblicata dalla Scuola Normale Superiore di Pisa tra il 1989 e il 1994, che distribuisce gli autografi e gli indici dello *Zibaldone* – in riproduzione monocromatica – in dieci volumi, e presenta una densa introduzione firmata da Peruzzi stesso, oltre che, in calce alla raccolta, contributi degli studiosi che hanno preso parte al lavoro per l'edizione pisana.

<sup>12</sup> G. Pacella, *Introduzione*, in Leopardi, *Zibaldone*, a cura di Pacella, cit. Vol. I, p. XXII.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> In un capitolo dedicato a Gianfranco Folena, Blasucci dà al lettore un chiaro spaccato di cos'era stata la polemica – a tratti ridefinendone i contorni –, ma soprattutto dell'ambiente storico-culturale nel quale i due editori operavano (L. Blasucci, *La svolta dell'idillio e altre pagine leopardiane*, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 166 e sgg).

L'edizione critica e quella fotografica, come non manca di sottolineare Giovanni Nencioni in *Fatti di lingua e di stile nelle correzioni autografe dello Zibaldone (viste in fotografia)*<sup>15</sup>, non si fanno concorrenza.

Mentre nel caso dei *Canti*, Peruzzi si premurerà di accompagnare all'edizione fotografica quella critica, dal momento che, in quel caso, pubblicare solamente gli autografi sarebbe stato incompleto, per lo *Zibaldone* non adotta lo stesso criterio: di esso, “possediamo un solo autografo, la cui caratteristica più evidente è la scrittura nitida e ordinata” e dunque “il miglior modo di pubblicare un tale manoscritto non consiste nel riprodurlo tipograficamente (disarticolandolo in testo originario, aggiunte e apparato con parentesi varie, sigle e segni convenzionali), ma consiste nel riprodurlo in fotografia”<sup>16</sup>. Questo consentirebbe così di non operare criteri selettivi sui manoscritti, che porterebbero a una “arbitraria manomissione del testo”<sup>17</sup>. E qui si giunge a uno dei terreni di scontro tra le due edizioni, che riguarda la discrezionalità e dunque la responsabilità che il curatore si prende nello scegliere quale testo consegnare al lettore.

Nencioni scriveva, all'indomani della pubblicazione dei due lavori, che non solo questi non sono incompatibili, ma anzi sono complementari: oggi sappiamo che le Digital Humanities permettono di superare realmente tale dicotomia. Nonostante nell'ecosistema digitale ci sia stata la tendenza a presentare “edizioni documentarie”<sup>18</sup> – quelle che nella filologia tradizionale sono definite le edizioni diplomatiche –, uno sviluppo in altra direzione non è un impedimento, anzi, l'opportunità di inserire l'edizione critica laddove vi è la presenza del documento diventa ancora più funzionale alla comprensione della formazione dell'opera, in quanto il lettore può seguirne le dinamiche interne, “il percorso che ha portato alla costituzione del testo, alla realizzazione dell'edizione critica”<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> G. Nencioni, *Fatti di lingua e di stile nelle correzioni autografe dello Zibaldone (viste in fotografia)*, in *Lingua e stile di Giacomo Leopardi*. Atti dell'VIII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, settembre-ottobre 1991), Olschki, Firenze 1994, pp. 3-20.

<sup>16</sup> E. Peruzzi, *Introduzione*, in Leopardi, *Zibaldone*, a cura di Peruzzi, cit., vol. I, p. XV.

<sup>17</sup> Ivi, vol. I, p. XI.

<sup>18</sup> Cfr. E. Pierazzo, T. Mancinelli, *Che cos'è un'edizione scientifica digitale*, Carocci, Roma 2020.

<sup>19</sup> P. Italia, *Ecdotica delle edizioni digitali a testimone unico con varianti d'autore: il caso Varchi*, in D. Brancato, M. Corbellini, P. Italia, V. Pasqual, R. Priore, *VaSto: Un'edizione Digitale Interdisciplinare*, in “magazén”, 2(1), 2021, pp. 147-151.

La prima edizione a portare lo *Zibaldone* “sullo schermo” è quella a cura di Ceragioli e Ballerini, che compare nel 2009 per la Zanichelli<sup>20</sup>. È un CD-ROM che va a completare il lavoro pisano, al quale pure entrambe le studiose avevano lavorato, favorendo una doppia consultazione: accanto ad ogni pagina dell'edizione critica si dà l'immagine digitalizzata della pagina zibaldoniana corrispondente. Un tale lavoro permette appunto di superare le divergenze della polemica Pacella-Peruzzi. L'edizione critica prevede una ricerca per pagina, per data e per nomi. L'apparato critico è presentato con quattro colori diversi, distinguendo le cassature, le correzioni che sostituiscono la lezione cassata, le aggiunte e le note dell'autore, i lapsus, cercando di sfruttare al massimo le possibilità fornite dal supporto digitale e di restituire il percorso diacronico e sincronico della scrittura leopardiana. Dalle stesse parole di Ballerini:

Poiché noi riteniamo che una buona edizione critica debba essere agevole nell'uso, abbiamo cercato una soluzione che rendesse in modo chiaro e immediato, quasi a colpo d'occhio, la stratigrafia della pagina. [...] Attraverso la policromia abbiamo restituito una dimensione diacronica che mostra la trafila dei diversi strati di scrittura, dalla lezione originaria a quella finale, ma allo stesso tempo consente di interpretare le aggiunte e le correzioni come strati diacronici successivi<sup>21</sup>.

Naturalmente un lavoro su CD-ROM ha molti limiti oggi, mentre un'edizione digitale ha il grande vantaggio di essere in *open access*, di poter essere aggiornabile e implementata nel tempo, interoperabile e a largo uso. Non possiamo dire che questi vantaggi si ritrovino nell'edizione Zanichelli, però questa ha aperto una breccia verso l'obiettivo a cui anche oggi dobbiamo puntare: unire le potenzialità dell'ambiente digitale a un testo affidabile, un'edizione scientificamente controllata, una filologia digitale dunque che continui a interrogarsi anche e soprattutto sulle questioni della filologia analogica.

<sup>20</sup> G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri in CD-ROM*, ed. critica a cura di F. Ceragioli e M. Ballerini, Zanichelli, Bologna 2009.

<sup>21</sup> M. Ballerini, *L'edizione critica informatizzata dello Zibaldone di pensieri*, in *Lo «Zibaldone» di Leopardi come ipertesto*. Atti del convegno internazionale (Barcellona, Universitat de Barcelona, 26-27 settembre 2012) a cura di M. de las Nieves Muñiz Muñiz, Leo S. Olschki, Firenze 2013, p. 303.

Veniamo ad anni più recenti, con un progetto ancora in costruzione ma avviato nel 2010 all'Università di Princeton, sotto la guida di Silvia Stoyanova. Il progetto è definito, nel sottotitolo stesso, “a digital research platform”<sup>22</sup> e, nella sua struttura, esplica le potenzialità ipertestuali dello *Zibaldone* rendendone operanti le chiavi di lettura. Il lavoro offre una trascrizione semidiplomatica<sup>23</sup>, con una marcatura XML/TEI. Il primo scopo del progetto è quello di collegare i riferimenti incrociati all'interno dello *Zibaldone*<sup>24</sup> ma anche le connessioni tra indici e testo. Vengono individuati così due principali tipologie di collegamenti o link: quelli che mettono in rapporto tra loro i frammenti all'interno dello *Zibaldone* e quelli che raggruppano i pensieri sotto la stessa voce tematica, definita negli indici.

Le criticità che emergono, a mio parere, riguardano l'aver trascurato un compito primario, come si è detto sopra, e cioè quello di fornire un testo affidabile e consultabile secondo la volontà dell'autore. Qui il testo, come si leggeva nella nota al testo digitale<sup>25</sup>, deriva dalla collazione automatica delle trascrizioni precedenti, dichiarando un'accuratezza del 95,8%, con la conseguenza che il testo digitale diventa quasi “una sorta di ‘approssimazione al testo’, che deve fornire garanzie solo sull'accuratezza della trascrizione”<sup>26</sup>. In più l'accesso, la lettura e la consultazione del testo non avvengono per pagine, ma per date, come non è d'uso e come Leopardi non ha mai voluto: la data per Leopardi non è mai strumento di consultazione, lo vediamo anche nella compilazione degli indici, dove per riferirsi ai pensieri utilizza sempre il richiamo puntuale alla pagina e mai alla data. La data per Leopardi significa sicuramente una sistematizzazione. Pensiamo a quelle prime cento pagine senza date che ci permettono proprio di osservare quel passaggio che il manoscritto fa dallo statuto di “magazzino di appunti”, a quello di diario intellettuale. Invece nell'edizione della Stoyanova le prime cento pagine sono consultabili

<sup>22</sup> <https://www.digitalzibaldone.net> [ultima consultazione 21/06/2022].

<sup>23</sup> Dall' «Editorial Methodology», nella sezione «Digitization and Transcription».

<sup>24</sup> Cfr. S. Stoyanova, B. Johnston, *Remediating Giacomo Leopardi's Zibaldone: Hypertextual Semantic Networks in the Scholarly Archive* in Proceedings of the Third AIUCD Annual Conference on Humanities and Their Methods in the Digital Ecosystem - AIUCD '14, 2015.

<sup>25</sup> «Digitization and Transcription» in <https://digitalzibaldone.net> (consultato il 14/06/2023)

<sup>26</sup> P. Italia, *Editing Duemila*, Salerno, Roma 2020, p. 153.



secondo le datazioni proposte da Levi prima e da Pacella poi, senza che questo sia chiaramente dichiarato: il lettore ignaro perciò si troverà a dover prendere quelle che sono ipotesi di datazione per una datazione più che affidabile, addirittura d'autore, come è nel resto delle pagine.

Si è parlato dell'espressione delle potenzialità intrinseche alla scrittura (e di conseguenza alla lettura) dello *Zibaldone*. Questa disamina mi ha spinto a riavvolgere il nastro. Nel farlo mi avvalgo di un protagonista degli studi leopardiani, Luigi Blasucci, sulle cui pagine ora mi sembra ancor più doveroso tornare. Nella sua lettura di un passaggio dello *Zibaldone*, Blasucci esordisce così:

Se qualcuno mi chiedesse: “Ma tu lo *Zibaldone* l’hai letto tutto?”, io risponderci: “Francamente non lo so”. Non so, cioè, se le mie tante letture e riletture hanno coperto tutto lo spazio delle 4526 pagine che compongono l’“immenso scartafaccio”<sup>27</sup>.

Sempre Blasucci ci indica la strada o, meglio, le vie per orientarsi in un volume complesso, la cui lettura ce lo fa apparire come un testo magmatico, a volte contraddittorio, sicuramente sfuggente, non catalogabile: quattro modi di approcciarsi allo *Zibaldone*, attraverso cui il lettore può muoversi con una guida orientativa nel testo<sup>28</sup>. Il primo, scrive Blasucci, è quello che potremmo definire “poetico”: considerare cioè il libro come una sorta di laboratorio della poesia, un magazzino di appunti, di spunti e di progetti poetici, in parte destinati a essere sviluppati nelle opere maggiori, in parte rimasti senza seguito, come frammenti autosufficienti che continuano a emanare una loro luce vivida e talvolta enigmatica. Il secondo è quello di considerare lo *Zibaldone* come “prezioso chiosario” dei *Canti* e delle *Operette morali*, come un complesso di svolgimenti concettuali costituenti la trama ideologica sottesa ai testi poetici. Ancora un altro modo è leggere lo *Zibaldone* un'opera autonoma, seguendone uno per uno i diversi filoni tematici, cogliendone gli interni sviluppi e le contraddizioni o le correzioni. L'ultimo approccio suggerito dallo studioso è quello, per riprendere una sua definizione, “più presente nei

<sup>27</sup> L. Blasucci, *La svolta dell'idillio. e altre pagine leopardiane*, Il Mulino, Bologna 2017, p. 109.

<sup>28</sup> Id., *I tempi dei canti: nuovi studi leopardiani*, Einaudi, Torino 1996, pp. 229-242.

voti che nella prassi di ciascuno”: si tratta della lettura sintagmatica, cioè seguendo il testo nella successione viva delle sue diverse componenti.

Tenendo ben presente tali indicazioni, che corrisponderebbero ad altrettante esigenze del lettore e dunque di pubblicazione, e tenendo presente le necessità emerse da più di cent’anni di storia filologica e editoriale dello *Zibaldone*, ho provveduto a elaborare una proposta – tuttora *in fieri*, anche sul piano della modellizzazione – di edizione digitale. Obiettivo di questo lavoro è stato quello di fornire non solo un testo per la lettura, ma anche uno strumento di studio. Un progetto di edizione digitale deve necessariamente cominciare con la definizione degli obiettivi e delle necessità di rappresentazione.

Nelle fasi preliminari di creazione dell’edizione si è scelto di atterrarsi a standard condivisi, utilizzare dunque la marcatura XML/TEI che assicura l’interoperabilità, mentre per la visualizzazione si è optato per il riuso di un *tool* già esistente, il software EVT2<sup>29</sup> che garantisce usabilità e sostenibilità.

Adottando una marcatura XML/TEI, un passaggio cruciale del lavoro sull’edizione è l’elaborazione del cosiddetto “modello di codifica”, e dunque la definizione delle necessità di rappresentazione di un testo così complesso.

Essa presenta il testo critico, sulla base di quello stabilito da Pacella con le correzioni di Damiani, visualizzabile sinotticamente con l’autografo (cfr. fig. 1): la riproduzione dell’autografo a colori permette al lettore di avere contezza della stratigrafia che si sviluppa sulla pagina, dei diversi inchiostri, della divisione in “giornate di scrittura” e delle aggiunte successive, che sul testo è possibile visualizzare per ora in edizione diplomatica, ma con l’obiettivo di fornire al lettore anche un apparato critico.

Il testo critico presenta una divisione in paragrafi che segue quella autoriale, ricostruita attraverso i riferimenti degli indici, dove vengono assegnati a ciascun paragrafo il numero della pagina seguito da un numero progressivo. A ogni paragrafo dunque viene attribuito un *xml:id*, che definisce univocamente un tag (<p> in questo caso). Tale determinazione costituisce,

<sup>29</sup> <http://evt.labcd.unipi.it>; per l’importanza di uno standard per l’edizioni digitale, in fase di marcatura, come in fase di visualizzazione cfr. T. Pierazzo, E. Mancinelli, *Che cos’è un’edizione*, cit. pp. 60-87; pp. 89-95; cfr. anche R. Priore, V. Pasqual, *Per uno standard di codifica e visualizzazione per la filologia d’autore* in *Vasto: un’edizione digitale* in D. Brancato, M. Corbellini, P. Italia, V. Pasqual, R. Priore, *VaSto*, cit. pp. 152-154.

peraltro, la base per uno sviluppo dell'edizione: il prossimo obiettivo previsto è infatti quello di rendere operativi i riferimenti incrociati che attraversano il manoscritto e i riferimenti diretti dagli indici dello *Zibaldone* alle singole pagine o ai singoli paragrafi. Si veda, per esempio, la pagina 8 dello *Zibaldone* che contiene un richiamo a un altro pensiero, aggiunto successivamente, contestualmente alla scrittura della pagina a cui si richiama:

<p xml:id="p8\_1" n="8.1" corresp="#p461\_1"> Provatevi a pensare respirare artificialmente, e a fare pensatamente qualcuno di quei moltissimi atti che si fanno per natura; non potrete, se non a grande stento e men bene. Così la tropp'arte nuoce a noi: e quello che Omero diceva ottimamente per natura, noi pensatamente e con infinito artificio non possiamo dirlo se non mediocrementemente, e in modo che lo stento più o meno quasi sempre si scopra v. p.

461</p>

Basterà, perciò, inserire come attributo del definito tag <p> un puntatore (@corresp) alla pagina che Leopardi sta citando. La pagina 461 del manoscritto contiene, in apertura del paragrafo, il riferimento al pensiero appena riportato (e, in verità, a un altro a p. 10) e perciò il riferimento sarà esplicitato anche in questa pagina:

<p xml:id="p461\_1" n="461.1" corresp="#p8\_1 #p10\_1" >Alla p. 8. capoverso 1 e p. 10. fine. Non solamente nelle azioni naturali, o manuali, insomma materiali, ma in tutte quante le cose umane, è necessario l'abbandono e la confidenza: e per lo contrario la diffidenza, o il troppo desiderio, premura, attenzione e studio di riuscire è cagione che non si riesca. Se tu non hai nulla da perdere ti diporterai franchissimamente nel mondo. </p>

Nel testo critico poi sono definite attraverso la marcatura anche le entità, così che sia possibile estrarre informazioni sui luoghi, le persone e le date citate nel testo e ricavarne automaticamente un indice interattivo con i rimandi a un identificatore univoco e, per le persone citate, al Dizionario Biografico degli Italiani (DBI)<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> [https://www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Dizionario\\_Biografico](https://www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Dizionario_Biografico)

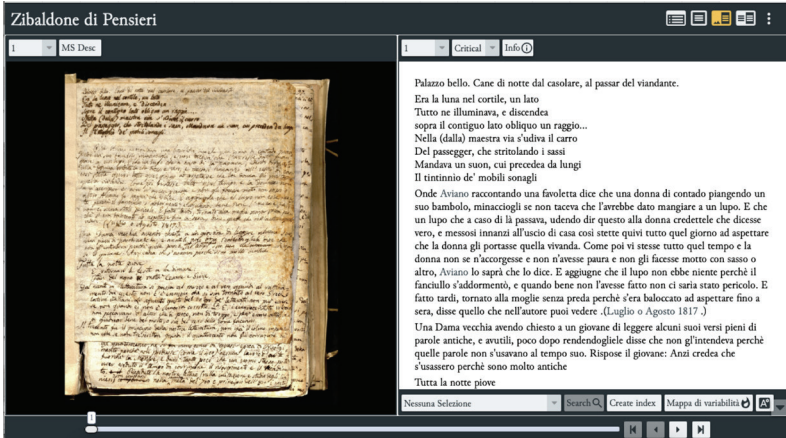


Figura 1

L'edizione diplomatica (fig. 2) dà contezza nel testo delle aggiunte e delle cassature sulla pagina, rappresentandole graficamente. La marcatura permette, per ogni intervento, di segnalare se sia contestuale alla scrittura e, se no, indicarne la data precisa o un lasso di tempo o, ancora, il *terminus post e ante quem*: gli attributi @when; @notBefore; @notAfter; @from; @to permettono non solo una certa definizione e precisione nel rendere le informazioni, ma anche di dar conto di quelle informazioni che definite e precise invece non sono. A questo scopo, le date proposte per gli interventi che si sono innestati successivamente sul manoscritto saranno solamente delle ipotesi e come tali saranno definite all'interno della marcatura (@resp; @cert).

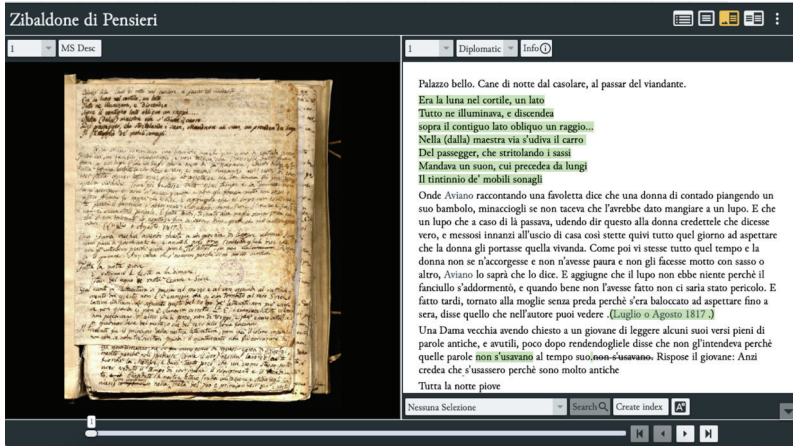


Figura 2

Si è scelto, inoltre, di dotare l'edizione di un apparato di fonti e di passi paralleli (figg. 3-4).

Un'entrata dell'apparato delle fonti corrisponde a una citazione del testo, che può essere esplicitata dall'autore oppure individuata dall'editore, e si compone di un riferimento bibliografico alla fonte e, eventualmente, del testo tratto dalla fonte stessa.

Laddove è possibile o se indicato nella citazione, il riferimento bibliografico è compilato sulla base dell'edizione che ha avuto tra le mani Leopardi.

Le linee guida TEI prevedono diversi elementi per la codifica delle citazioni. In questo caso si è scelto di adottarne una che corrisponda concettualmente alle citazioni che si incontrano nel testo e dia meno problemi di *overlapping*<sup>31</sup>: è l'elemento **quote** ("quotation"), definito nelle Guidelines TEI come tag che "contains a phrase or passage attributed by the narrator or author to some agency external to the text"<sup>32</sup>. Esso avrà un attributo *source* a identificare il riferimento bibliografico. L'entrata d'apparato poi

<sup>31</sup> Per il problema dell'*overlapping* legato alla marcatura TEI cfr. P. Italia, *Editing Duemila*, p. 49 e E. Pierazzo, *Digital Scholarly Editions*, pp. 112-120.

<sup>32</sup> <https://tei-c.org/release/doc/tei-p5-doc/en/html/ref-quote.html> [ultima consultazione 22.06.2022].

è costituita dai riferimenti bibliografici, introdotti dall'elemento **bibl** che può contenere, in una maniera poco strutturata, tutti i sottocomponenti per una citazione bibliografica (autore, titolo, edizione ecc.).

I passi paralleli sono riferimenti a altri testi leopardiani, scritti prima o dopo la pagina dello *Zibaldone* a cui si rivolgono. Si vogliono codificare l'estratto del passo parallelo, la relativa data, e, se disponibile, un link a un testo affidabile e aggiornato online (wikileopardi per i *Canti*, BibIt per le *Operette morali* nell'edizione di Besomi)<sup>33</sup>. La struttura dei contenuti è la stessa dell'apparato delle fonti, ma la TEI non offre un elemento specifico per definire il segmento di testo associabile a un passo parallelo; si è optato, perciò, sul modello offerto dalle edizioni che hanno già utilizzato EVT<sup>34</sup>, per un elemento flessibile ma molto generico come <seg>, la cui tipologia può però essere specificata tramite l'attributo *type*.

The screenshot shows the digital edition of Leopardi's *Zibaldone di Pensieri*. The main text area on the left contains a passage from the Zibaldone, starting with "suo bambino, minacciogli se non tacera che l'avrebbe dato mangiare a un lupo...". The right sidebar, titled "Passi paralleli", lists two parallel passages: one by Flavio Aviano, *Fabulae cum adnotationibus. Ad usum Seminarii Patavini*, and another by Elio Donato, *Vita Vergilii*. The interface also features a search bar at the bottom left and navigation controls at the bottom right.

Figura 3

<sup>33</sup> Come si legge in [http://wikileopardi.altervista.org/wiki\\_leopardi/index.php?title=Wiki\\_Leopardi](http://wikileopardi.altervista.org/wiki_leopardi/index.php?title=Wiki_Leopardi) l'edizione digitale qui è basata sul testo stabilito dall'edizione Gavazzeni (G. Leopardi, *Canti*, edizione critica a cura di F. Gavazzeni, Accademia della Crusca, Firenze 2006). Il testo contenuto in Biblioteca Italiana invece è quello stabilito da Besomi (Giacomo Leopardi, *Operette morali*, a cura di O. Besomi, Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, Milano, 1979).

<sup>34</sup> Mi riferisco in particolare a dizione digitale della traduzione della *Metafisica* di Aristotele fatta da Avicenna per la quale cfr. [http://evt.labcd.unipi.it/demo/evt2-beta2/avicenna/index.html#/readingTxt?d=doc\\_1&p=C-112v&s=text-body-div&e=critical](http://evt.labcd.unipi.it/demo/evt2-beta2/avicenna/index.html#/readingTxt?d=doc_1&p=C-112v&s=text-body-div&e=critical) [ultima consultazione 22.06.2022].

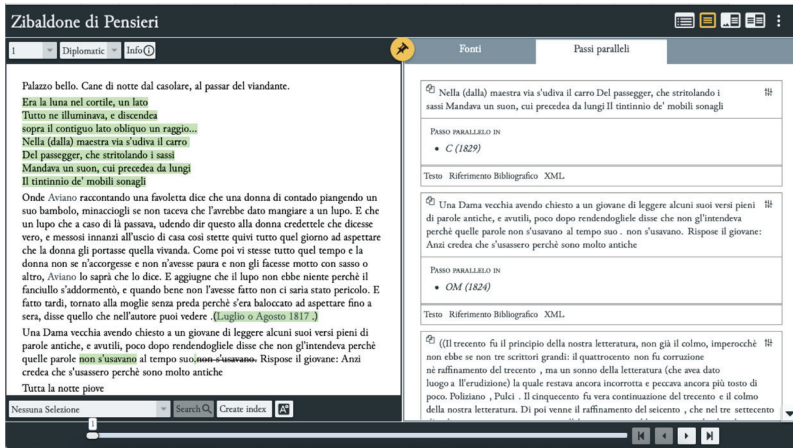


Figura 4

Il prossimo obiettivo dell'edizione sarà quello che la piattaforma progettata da Stoyanova ha già sperimentato, quel terzo approccio definito da Blasucci: seguire l'ipertestualità, ricostruendo i filoni tematici, indicati dai rinvii interni che lo stesso Leopardi crea nel mettere in piedi quell'architettura sotterranea che sorregge l'intero *Zibaldone*. È un proposito per il quale il modello, come si è visto, è già predisposto.

Non stupisce così, per un testo che è stato definito un "ipertesto ante litteram"<sup>35</sup> che l'ambiente digitale, con il suo spazio illimitato, ri-sulti un ottimo candidato per disvelare quella polifonia e quella fluidità che dominano l'immenso manoscritto. Naturalmente, come si è provato a dimostrare, non è soltanto una questione di spazio, ma anche di possibilità di ripensare il testo alla luce di un nuovo paradigma dato dall'ecosistema digitale, il quale enfatizza la dimensione temporale, la "terza dimensione" di un supporto solo apparentemente bidimensionale quale è la carta su cui si depositano questi appunti, e muove verso un nuovo rapporto con l'iconicità e con il lettore, per via dell'interattività intrinseca del testo digitale.

<sup>35</sup> M. de las Nieves Muñiz Muñiz, *Lo Zibaldone di Leopardi*, cit.: cfr. tutta la sezione informatica, alle pp. 257-389.